

A REPÚBLICA DE JUDÁ NAS “VISÕES” DE ZACARIAS – PORQUE O PODER NÃO É APOCALÍPTICO...

Oswaldo Luiz Ribeiro*

RESUMO

Este ensaio defende a hipótese de que as oito “visões” de *Zacarias* constituem um complexo político-ideológico de “encenação histórico-teológica”, com o objetivo de legitimar as intervenções político-sociais e teológico-religiosas promovidas pela *golab* sob o território e o contingente populacional de Judá, com vistas à (re)construção “nacional” a partir de um “programa” estratégico elaborado, implementado e controlado sob os auspícios do Império Persa. Vê-se na Judá pós-exílica, na prática operacional de sua política “estatal”, aquilo que se desenha, na condição de “manual”, no que Marcel Detienne vê em *A República*, de Platão.

PALAVRAS-CHAVE: Judá pós-exílica, *golab*, *Zacarias*, política, apocalíptica, Pérsia.

ABSTRACT

This essay defends the hypothesis that the eight “visions” of Zachariah constitute an political-ideological complex of “historical-theological staging” with the objective to legitimize the politic-social and theological-religious interventions promoted by the *golab* under the territory and the population contingent of Judah, with sights the “national” (re)construction, from an elaborated, implemented and strategically controlled “program” under the auspices of the Persian Empire. It is seen in the post-exilic Judah, in the operational practice of its “state” politics, what is drawn, in the condition of “manual”, in what Marcel Detienne sees in *The Republic*, of Plato

KEYWORDS: Post-exilic Judah, *golab*, *Zachariah*, politics, apocalyptic, Persia.

*Doutorando em Teologia pela PUC-Rio.

INTRODUÇÃO

Tentei um título inteligente para este artigo. E tentei dizer nele tudo que direi no seu corpo. Trata-se de falar sobre minha opinião acerca das “visões” de *Zacarias*. Trata-se de dizer que não considero correta a sua classificação dentro do gênero “apocalíptica”. Trata-se de dizer por que – e o digo, apelando para uma obra (quase) contemporânea: *A República* de Platão. Quando escrevi “*A República* de Judá”, estava querendo relacionar analogicamente as duas grandezas literárias que se apresentam na primeira parte do título. Ali, estou dizendo: as “visões” de *Zacarias* não são “apocalípticas” – são “políticas”¹. E, então, argumento: “o poder não é apocalíptico”, com o que faço duas afirmações: a) quem fala nessas “visões” é o “poder” (Estado) de Judá; b) o *establishment* não propõe a si mesmo saídas *a-tópicas*.

Não estou certo se sentaria para escrever a respeito dessas “visões”, caso concordasse com a maioria dos seus comentaristas que as classificam como “apocalíptica”. Desde H. Gese que fui informado se tratarem essas “visões” do primeiro apocalipse completo do Antigo Testamento e, a julgar pelo fato de servir de argumento positivo para a pequena introdução a *Zacarias*, que Zenger faz constar de sua *Introdução ao Antigo Testamento*, devo admitir que tanto haja alguma coisa de válido nessa teoria quanto Gese ainda esteja “na moda”. Sendo assim, apenas faria constar no Lattes mais um artigo, mas estaria não mais do que “repercutindo” as idéias de Gese (e Zenger). E convenhamos, melhor lê-los... Se sentei para escrever sobre essas “visões”, só pode ser para propor uma alternativa. Nessa alternativa, as “visões” nada têm de “apocalíptico”.

Conto como cheguei onde cheguei.² Era o ano de 2001. Re(entrava) no Mestrado em Teologia do Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, e, por causa do Haroldo, sim, o Dr. Haroldo Reimer, da Católica de Goiás, naquela época “nosso”, troquei a área teológico-filosófica, na qual me metia com Fenomenologia da Religião, pela de Antigo Testamento (a culpa é sua, Haroldo!). Daí para uma dissertação sobre *Nehushtan*, a serpente de bronze, foi um pulo.

¹ Naturalmente que estou dizendo que são “políticas”, sem serem “apocalípticas”, porque a apocalíptica é, também, política. Toda apocalíptica é política. Nem toda política é apocalíptica. A da “República de Judá” não era.

² Para a “pesquisa” [social] como “autobiografia”, cf. MILLER, Nod. *Aprendendo sobre autobiografia e pesquisa-ação* na educação de adultos através da colaboração internacional. In: *Informação & Sociedade: Estudos* 6.1, 1996, p.103ss.

Sob a orientação do Haroldo, escrevi uma dissertação “temática” (como a classificou o Dr. Milton Schwantes durante o exame) sobre a origem, a história e a supressão do culto da serpente de bronze³. Cheguei a identificar o grupo social que considerei ser o portador do culto e responsável pela sua introdução em Israel. Trata-se da guilda dos *harashim*, os “homens do fogo”, os profissionais da metalurgia do cobre, do bronze, do ferro, do estanho, do ouro, que o *Ferreiros e Alquimistas* de Mircea Eliade descreve quase que “romanticamente”. Mas também eram os construtores, especialistas em pedra e madeira. Um tanto quanto “invisíveis” aos olhos desinteressados, súbito, o barulho de seus cantos de forja, de suas batidas de martelo, invadiu meus ouvidos: estavam lá, em todos os momentos relevantes da história que a própria Bíblia Hebraica conta de si e, vejam só, em pleno Templo de Jerusalém: construíram-no! Nas duas vezes contadas no Antigo Testamento.

Persegui-os com um entusiasmo adolescente. E lá estavam eles, mesmo quando achava que ia acabando o que falar sobre eles, desde que, fabricantes das imagens de deuses e deusas que tanto exasperaram consciências anicônicas e motivaram políticas iconoclastas em Judá, sendo verdade o que se diz sobre Ezequias e Josias, e sendo mesmo, não creio assim tão facilmente nisso, também verdade que um Dêutero-Isaías “exílico” os escorraçou e excomungou, foram tornados *persona non grata* nos espaços religiosos de Judá. Quanta zombaria acerca deles naqueles textos de Is 40-55 e em Ezequiel! Mas lá estavam eles, em *Zacarias*, enfiados na segunda “visão” – e enfiados literalmente, porque me faziam crer que Yahweh em pessoa os trazia pela mão! Para isso serve o *hifil*...

Os ferreiros dos famosos “ferreiros” e “chifres” da segunda “visão” de *Zacarias* são ninguém mais ninguém menos do que aqueles mesmos *harashim*. Podia estar redondamente enganado (e ainda continuar), mas uma “revelação” se deu diante dos meus olhos (acredito que o leitor de *Oracula* entende o sentido figurado de “revelação” aí atrás): caramba, precisam dos *harashim* para Yahweh poder voltar pra casa!

Na dissertação propriamente, desenvolvi uma leitura circunstancial das três primeiras “visões”. Posteriormente, escrevi um pequeno artigo a respeito de uma visão de conjunto de todas

³ RIBEIRO, Osvaldo Luiz. *Nebushtan – pesquisa exegetica, fenomenológica e histórico-social sobre a origem, a supressão e o suporte social do culto à serpente de bronze em Israel, com base em Nm 21,4-9, Is 6,1-7 e 2 Re 18,4*. Rio de Janeiro: Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil, 2002, 404 p. Um resumo próprio foi publicado em *Revista Eclesiástica Brasileira* – REB 62.248. Petrópolis: Vozes, 2002, pp. 994-996.

aquelas “visões” de Zc 1-8.⁴ O presente artigo pretende aprofundar aquela pequena ousadia.

1. OS HARASHIM COMO PORTA DE ENTRADA NO CICLO DE “VISÕES” DE ZACARIAS

A leitura de um conjunto de “peças” narrativas articuladas só é possível mediante uma apreensão “holística” do conjunto. Lemos “o todo”. Esse “todo”, contudo, é intuído não apenas a partir da articulação das partes que o constituem: há sempre um pé firme, uma estaca fincada, uma corda amarrada. É por conta de um elemento-chave que, daquelas partes, e sob e por conta desse elemento-chave, chegamos àquele todo. Depois, recursivamente, o “todo” retroage sobre as partes, sobredeterminando-as. Esse é um processo naturalmente e incontornavelmente hermenêutico, o que resulta dizer que não se trata de uma “patologia” da qual um esforço convenientemente neopositivista nos pudesse libertar. Um esforço, por isso mesmo neopositivista, consistiria na tentativa consciente de, malgrado a inexorabilidade do estatuto hermenêutico da consciência humana – em todas as suas dimensões, em quaisquer de seus desdobramentos – insistir na aproximação objetivo-subjetiva própria da condição humana⁵.

Disso decorre, segundo vejo, a tríplice dimensão da análise histórica: a dimensão propriamente factual (coisas acontecem, sim) e irreversível em que estamos inseridos (Prigogine & Cia.); a dimensão hermenêutica (Schopenhauer & Cia.); a dimensão ideológica (Marx & Cia.). A primeira dimensão nem é, a rigor, nosso “mundo”, mas a plataforma sobre a qual “nosso mundo” é construído; é a condição *sine qua non* da emergência não só de “nosso (próprio) mundo”, porque “nossos mundos” são co-constituídos também a partir deles, mas inclusive de “nós” mesmos. A segunda dimensão, hermenêutica, é a dimensão propriamente humana: para além de *Homo sapiens*, somos *Homo hermeneuticus*, porque isso que consideramos que sabemos, nem “recebemos” (Platão), nem “descobrimos” (Aristóteles), mas “construímos” – e isso hermeneuticamente! Não se trata de delírio, mas da própria dinâmica mediante a qual a consciência do “eu” não só se apropria do “não-eu”, como também constrói as duas “topografias”, uma pela outra, *porque elas estão lá*. A terceira dimensão, a ideológica, essa eu a

⁴ Cf. <http://www.ouviroevento.pro.br/revistadabiblia/enchistoricoteol.htm>. Anteriormente a esse, e ali citado, cf. <http://www.ouviroevento.pro.br/revistadabiblia/oprofetafala.htm>.

⁵ Por trás de todos os meus pronunciamentos neste ensaio, articula-se uma “teoria do conhecimento” profundamente devedora da coleção *O Método*, de Edgar Morin. Referências para cada volume da coleção podem ser tomadas em <http://www.ouviroevento.pro.br/leiturassugeridas/ometodo.htm>.

consideraria a partir do discurso, de resto maravilhoso, de Edgar Morin acerca das “idéias” e de sua faculdade de nos “possuírem”, tal qual os “espíritos” possuem os homens, os “orixás”, seus “cavalos”. Isso acontece somente por conta de que vivemos nas idéias, correndo o risco de nos entregarmos “cegamente” a elas. Fugir delas? Impossível. Tê-las sob vigilância? Imprescindível.

Mas não necessariamente de modo fácil. Por exemplo: uma ideologia apocalíptica “possuiu” Gese de tal forma que ele vê aquilo que não existe ou, antes, uma ideologia (até ontem) marxista (e hoje mais propriamente platônica, do Platão de *A República*) me obriga a ver em cada texto pós-exílico um “programa” hegemônico de poder sacerdotal? Compareço ao tribunal da “comunidade (acadêmica) de interpretação” para ouvir o (seu) diagnóstico. Uma coisa é certa: alguém, um dia, por alguma razão, vinculou os *barashim* a um ciclo de “visões” (interdependentes). Esse é um fenômeno da primeira dimensão de que falava – isso aconteceu, e aí está o texto hebraico para dar conta irrefutável disso. O que significa isso de alguém, um dia, por alguma razão, ter vinculado ao ciclo de “visões” os *barashim* aí já é coisa que apenas na dimensão hermenêutica se pode pressupor. Não há “prova” aqui, apenas a construção de uma narrativa “plausível” diante da qual, contudo, outras narrativas, também “plausíveis”, recebem a ameaça de soçobrar. A crise não é de objetividade – é de verificação. Ficássemos aqui, não haveríamos de eventualmente até nos odiarmos, dissimuladamente, por conta de negarmos uns as construções “plausíveis” dos outros. O problema é que a condição hermenêutica, que nos ergue desde a mornidão mamífera e a pulsão reptiliana até a condição humana, facultou-nos a ideologização de conteúdos plausíveis e, alquimistas noológicos que somos, convertemos em factual o que é hermenêutico.

Tenho consciência dessa situação de crise e a considero o cenário dentro do qual temos de achar a saída. Penso ser necessário mais do que dizermos nossas coisas que dizemos. Penso que devemos dizer *como* chegamos a dizê-las. Não devíamos mais escrever nada sem que contássemos como chegamos a dizê-las. Mostrar que lá está o factual e cá está o hermenêutico e, enquanto dizemos o que vamos dizendo, vamos mostrando onde está nosso pé, que vínculos encontramos entre nossa representação metodológica e o que se pode tomar como “núcleo duro” (e até *o que tomamos por núcleo duro*, porque corremos o risco de falsear mesmo aí).

Não encontrei essa denúncia em Gese: apenas a sua construção discursiva acerca da condição

apocalíptica que vê nas “visões” de *Zacarias*. Não chego a saber por quais trilhas ele lá chegou. Entrou numa clareira, fez contas e, de súbito, eis que emerge das “visões” um espectro holístico, com aparência apocalíptica que, fazendo o movimento recursivo de volta, “revela” apocalíptica toda a estrutura? Ou não: antes, quando entrou na clareira, já o fogo apocalíptico ardia em seus olhos? Não sei, ele não me diz. Só diz que *Zacarias* guarda em seu relicário, lapidada, a primeira jóia apocalíptica do judaísmo...

De minha parte, não o posso acompanhar nessa perspectiva e, como disse, uma vez que construo outra “visão”, incontornavelmente, devo pôr uma em confronto com a outra, porque as duas se entreolham e sabem que ou é uma, ou é outra. Pode ser até que venha a haver uma terceira, que as engula, e isso seria irônico mesmo – mas juntas, as duas, não. Talvez a academia preferisse um discurso mais conciliatório, mas receio que a conciliação deva se dar no nível da compreensão de nossos processos cognitivos e não na harmonização política de nossas idéias. No que diz respeito à minha condição psicológica, não diria estar preparado para isso: não é fácil ver refutada publicamente uma “idéia” que defendemos, mas penso que nesse caso vale lembrar que o Planeta sequer caminha preparado: o século XXI chega numa residência, enquanto, noutra, na melhor das hipóteses, a Idade Média é o sonho que se vislumbraria como resultado de uma melhoria das condições de vida. Talvez meu coração não esteja pronto – mas os olhos acham que sim.

Olhos esses que, acreditem, não tinham a mínima idéia de com que estavam lidando. O que eu tinha construído até então consistia num discurso, articulado com base em textos em que apareciam os termos hebraicos *saraf* (שָׂרָף – śārāp) ou *serafim* (שֵׂרָפִים – śērāpîm) acerca da *serpente de bronze* e do culto que estava por trás de sua presença no Templo de Jesusalém. É verdade que *Nebushtan* tornou-se praticamente minha amiga e que isso é sinal de uma ideologização do nível hermenêutico da pesquisa – mas *eu sabia disso* e, de qualquer forma, não tinha a mínima idéia de que *Nebushtan* acabaria me contando quem a carregava no andor...

E contou-me. É um modo de dizer, que tenho o costume de fazer um levantamento semântico-fenomenológico de todos os termos relevantes com que um texto sob minha análise trabalha. Isso me impôs uma investigação na Bíblia Hebraica para descobrir os universos semânticos, sintáticos e histórico-culturais do termo *bronze* (נְחֹשֶׁת – nəḥōšet). Era natural que o fizesse porque, afinal, a *saraf* que Yahweh manda Moisés fabricar – e aí, porque ele “fabrica” a

serpente de bronze, ele já era um *harash*, e eu sequer suspeitava disso! – era uma *serpente de bronze*, uma *saraf de bronze*. Lá fui eu com o carrinho-de-mão, recolhendo todo o bronze da Bíblia Hebraica. Percebi que se tratava de um metal topograficamente esparso na geografia dos livros que compõem o Antigo Testamento – exceto num lugar: o Templo de Jerusalém. Fui ofuscado, subitamente, por um universo todo ele de bronze. Confortavelmente instalada nessa mina de bronze que era o Templo de Jerusalém, lá estava ela, brilhante de tanto polida, *Nebushtan*.

Mas havia outra presença nesse universo. Entre o metal arrancado a fórceps da terra, as obras de arte litúrgica e os utensílios ritualísticos do Templo, lá estavam os *harashim*. Cavavam a terra, derretiam o metal, “purificavam-no”, moldavam-no, fabricavam as peças – inclusive “imagens” de deuses e deusas (por isso em Nm 21,4-9 Moisés é um *harash*, porque é ele quem faz a *saraf*: “Faze para ti uma *saraf*”). Mas isso sequer era o ponto principal. Está bem, acabava de descobrir – opa, corrijo-me (a tempo?): acabava de pôr o pé sobre uma categoria profissional que, segundo a configuração hermenêutica que se desenhava dentro de minha cabeça, a partir dos meus olhos, ou diante dos meus olhos, a partir da minha cabeça, era a responsável pela introdução do culto da serpente de bronze em Israel. Por si só isso já era sensacional. Mas os textos me diziam mais: diziam que os *harashim* não apenas tinham fabricado os objetos de bronze do Templo – *eles tinham construído o próprio Templo*. Lógico: os *harashim* constituem a guilda dos construtores, manipuladores de metal, pedra e madeira.

Fui atrás deles. Era muita coincidência se encontrarem, justamente nos textos que descreviam o Templo de Jerusalém, termos que representavam grandezas interdependentes: bronze, *harash/harashim*, serpente, *saraf/serafim*. Para minha euforia (sou um pesquisador eufórico), encontrei os *harashim*, que construíram o Templo de Jerusalém, os profissionais da construção em todo o mundo antigo, encontrei-os ali, quando o Templo ia ser, de novo, construído. E pensei – é claro: se eles não puserem mãos à massa, quem porá? A *golab* precisa deles. Ou eles constroem o Templo ou não há Templo. E, segundo o raciocínio político-teológico da *golab*, se não houver Templo, Yahweh não (pode) volta(τ) para casa...

Se eu enxergava as coisas de forma minimamente decente, algo grande estava ali diante dos meus olhos (além de eufórico, sou um pesquisador atrás de coisas grandes). Eu estava tão envolvido com o tema que a simples aparição dos *harashim* na “visão” me fez cantarolar *Geni e*

o *Zepelim*⁶, porque meus olhos viam a mesma coisa. Os fabricantes de “ídolos”, escorraçados e excomungados, lá vai a procissão de Zacarias atrás deles:

A cidade em romaria
Foi beijar a sua mão
O prefeito de joelhos
O bispo de olhos vermelhos
E o banqueiro com um milhão
Vai com ele, vai Geni
Vai com ele, vai Geni
Você pode nos salvar
Você vai nos redimir
Você dá pra qualquer um
Bendita Geni

Meu coração dava pulos, e quatro anos depois ainda dá, agora, quando escrevo esse ensaio. Achei que Zacarias foi mesmo ter com eles – e não só Zacarias, “o bispo”, mas, se não delirava, se não “a cidade”, certamente (porque não sem eles) o “prefeito” (Zorobabel) e o “banqueiro” (os oficiais persas). Uma “romaria” de convencimento. Em termos pragmáticos, uma “reunião” para contratação de serviços tais a tanto de preço... não fossem esses profissionais que construiriam o Templo do anicônico e iconoclasta “Yahweh” (o leitor de *Oracula* saberá ler nesse “Yahweh” um “Yahweh” no estilo de Feuerbach, claro⁷), os, por isso mesmo, detestáveis e odiados fabricantes de ídolos (Is 44,9-20; Ez 14,1-11). Mas deve ter sido um sucesso a empreitada, porque o Templo foi erguido, e “Yahweh” voltou pra casa.

Naturalmente que, como sabe Chico Buarque, logo o barão do zepelim vai embora, deixando atrás de si, exausta, Geni e, felizes, os da cidade. Que logo se lembram dela:

Mas logo raiou o dia
E a cidade em cantoria
Não deixou ela dormir
Joga pedra na Geni
Joga bosta na Geni
Ela é feita pra apanhar
Ela é boa de cuspir
Ela dá pra qualquer um
Maldita Geni

⁶ Cf. http://chicobuarque.uol.com.br/letras/genieoze_77.htm.

⁷ Cf. meu artigo *O Cristianismo tem dois deuses. Fé e fenomenologia da religião*, disponível em <http://www.ouviroevento.pro.br/teologicosfilosoficos/omonoteismotemdoisdeuses.htm>.

Essa mesma cantoria vai ser ouvida em Judá, podem apostar. De tanta garganta “poderosa” (entenderam as aspas?) que cantou, compuseram-se *Enoque* e outros “cânticos”, através dos quais tudo se resolve, definitivamente, e somos, também definitivamente, informados de que eram os *harashim*, mesmo, detestáveis, e agora, sabemos porque: aprenderam com todos os diabos sua maldita arte de mexer com os metais...

É verdade que é um tema ainda mais controverso a questão da “deusa” em Judá e o artigo de Steve A. Wiggins serve para isso mesmo, para nos advertir que, cuidado, alto lá, muito rapidamente vamos não só “imaginando” uma deusa em Judá⁸, como, vejam só, até fabricando suas imagens⁹. Mas como eu sofro dessa patologia, levei a sério a possibilidade descortinada no artigo de Croatto, em que ele aventa a hipótese de uma *erasio memorie* de Asherah¹⁰. Se Croatto estiver correto, a mesma Judá de minha “*A República de Judá*” decidiu apagar a memória de Asherah. Mais uma vez, se for correta a afirmação, de alguma forma sobreviveram vestígios na Bíblia Hebraica e, ademais, arqueologicamente soterrados sob os escombros da cultura veterotestamentária pré-exílica, conforme nos garantem Othmar Keel e Israel Finkelstein (e Neil Asher Silberman). De posse de tais vestígios – palavras aqui, imagenzinhas de terracota ali – e de uma aposta configurativa específica, reconstituímos, em termos de plausibilidade histórica, (parte d) o mundo onde Asherah era quem, então, imaginamos, era¹¹.

O caso da presença dos *harashim* na Bíblia Hebraica, contudo, é outro. Nada de *erasio memorie*: lá estão eles, desde o Templo de Salomão até o Templo de Josué. E ei-los trazidos pela mão, quem diria, por Yahweh, diante dos olhos surpresos de um Zacarias pragmaticamente interessado: “o que é que eles vieram fazer (aqui)?” (Zc 2,4b). *Zacarias* não se preocupou em nos dizer *que(m)* eram. Sua preocupação era o que é que *eles* tinham ido *fazer* ali. Eu cheguei a ler algo como: “*o que é que eles, sendo quem são, estão fazendo aqui?*”. Mas eu só pude chegar a dizer isso, porque *eu sabia quem eles eram*. De modo mais técnico, eu diria que tomava a sua presença

⁸ WIGGINS, Steve A. Of Asherahs and trees: some methodological questions. In: *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 1.1, 2002, pp. 158-187.

⁹ É a tese de Harriet Lutzky para a imagem de Ez 8,3.5, nesse caso, então, além de imagem de Asherah, imagem de Asherah *como criadora*. Cf. LUTZKY, H. C. On “the image of jealousy”. In: *Vetus Testamentum* 46.1, 1996, pp. 121-125.

¹⁰ CROATTO, J. S. A Deusa Aserá no Antigo Israel: a contribuição epigráfica da arqueologia. In: *RIBLA* 38, 2001, pp. 33-44.

¹¹ Tentei duas vezes: *Ela não é minha Mulber – o programa religioso da golab em Os 2,4-15*, disponível em <http://www.ouviroevento.pro.br/textosacademicos/elanaoeminha.htm>, e *As Mulberes do Efa. Epílogo da interdição do feminino e da deusa na Judá pós-exílica*, <http://www.ouviroevento.pro.br/textosacademicos/asmulheresdoefa.htm>.

na “visão” a partir das informações que os termos *harash* e *harashim* me diziam desde a sua articulação semântico-fenomenológica na *Bíblia Hebraica* (como a acrescentar: *e não a partir do que a palavra “ferreiro” tem de reserva de sentido no dicionário*). As informações de que eu dispunha sobre os *harashim* não eram “inferências”, “deduções” ou “especulações”. Até onde o construto hermenêutico histórico pode constituir uma grandeza objetiva (o homem não pode dizer o que seja “em-si” o não-eu, mas isso que ele diz do “não-eu”, contudo, constitui sim uma grandeza noológica objetiva), eu havia sido informado pelos próprios textos bíblicos sobre quem eram os *harashim* e, aí sim, concordo, por causa disso é que podia ler *sua presença ali* na segunda “visão” de *Zacarias*, o que sequer passou perto de Gese e, se passou, pareceu-lhe uma caganifância, porque não se deu ao trabalho de olhar mais atentamente *essa* questão. Meus pés colocaram-se firmes sobre esse apoio e, desde os ombros dos *harashim*, ergui-me nas suas pontas, para olhar sobre o muro. Essa posição me permitiu ver uma coisa. Os pés de Gese estão sobre outro apoio, que desconheço, porque ele não contou. Por isso ele vê outra coisa. O que ele vê é um apocalipse. O que eu vejo? Bem, dizem que Platão tinha em *A República* uma utopia, e dizem isso porque *A República* é um manual de fabricação da “cidade perfeita”, com capítulos para a montagem desde as criancinhas até os idosos, em cuja narrativa os “lógoi” e o “mútboi” tinham a mesma função que a dosagem certa de certas substâncias tinha na fabricação dos “homens” em *Admirável Mundo Novo*. Como isso “nunca” aconteceu (*não*) na Grécia, é o que se diz, Platão só pode ter “delirado” um “delírio” utópico... Pode ser. De minha parte, o que vai só escrito em *A República*, eu vejo em Judá, mas aí não escrito como programa, porém “encenado” como a execução de um. E é dessa ideologia que posso estar vítima. Vamos ver.

2. O CONJUNTO DAS “VISÕES” DE ZACARIAS COMO “PROGRAMA” POLÍTICO-IDEOLÓGICO

A defesa da hipótese merece um trabalho à parte, que comecei a escrever e não sei se/quando acabo. Trabalharei neste ensaio, e aqui é o lugar, a partir da hipótese: a Judá pós-exílica foi “construída” a partir das linhas gerais de um projeto político-ideológico pérsico-judaíta. *A golab* é o grupo social judaíta que representa parte do poder idealizador e implantador do projeto. A outra parte, considero, é o Império Persa.

Judá vai renascer porque, nos termos do projeto da *golab*, não existe. Claro, existe. Mas para a *golab*, não. Sandro Gallazzi já escreveu sobre isso e é questão de recuperar sua tese de

doutorado¹² para uma consideração do “mito da terra vazia”, elaborado pela *golab*. Deixo para ano que vem dizer o que penso sobre a “reconstrução” do Templo de Jerusalém, quando defender minha Tese de Doutorado em Teologia Bíblica (AT) na PUC-Rio. Por ora, apenas assinalaria que, conforme a configuração litúrgica do Sl 102,13-23, naquela cultura dizer “criação” é dizer “(re)construção”: “quando Yahweh reconstruir Sião (...) um povo criado¹³ louvará a Deus” (v. 17a.19b).

Sob a ótica cultural e político-ideológica da *golab*, Judá é uma *fênix* – vai renascer das cinzas. É a oportunidade para começar as coisas como “elas devem começar”. É nesse contexto que considero plausível a hipótese de um projeto político-ideológico. Até há pouco tempo eu considerava um tanto anacrônica essa hipótese. Circulo em meios acadêmicos que consideram legítima a análise de conjunturas a partir de modelos, os famosos “tipos”, a meu ver uma maneira de driblar o necessário enfrentamento da questão “positiva” da história e, no que diz respeito a Weber, uma maneira (muito rápida?) de atualizar as implicações hermenêuticas situadas entre Schopenhauer e Durkheim, que exigem de nós a consciência de que lidamos com representações do “real”. Quando começamos por um “modelo” e vamos encaixando-o pacientemente no “real”, driblamos a crítica que fazemos a outros de que, dado *um* “real”, vamos desencaixando um “modelo” (confesso que não vejo diferença, senão a possibilidade de fugir ao enfrentamento da questão constrangedora da História moderna: o “núcleo duro”. Apaixonante o esforço de Carlo Ginzburg, em *Relações de Força*, indo nessa contramão e enfrentando corajosamente, sem nostalgias baratas, nem fobias epistemológicas a questão da objetividade em História).

Era, portanto, muito anacrônica para mim a idéia, que já me perseguia, de uma Judá pós-exílica sentada à mesa, elaborando programas político-ideológicos, planejando calar meia dúzia, jogar fora outro tanto, pôr isso aqui, isso ali, tirar aquilo dali etc. Eu me sentia como que forçado a admitir um modelo marxista e, desde o século XIX, voltando 2.500 anos, ler Marx sob o pórtico do Templo de Josué. Queria fazer. Mas tinha escrúpulos. E também porque não gosto de pensar na obrigação de trabalhar a partir de “modelos”. Neopositivista ou não (assumo o

¹² GALAZZI, Sandro. *A teologia Sadocita: sua história e ideologia*. Macapá: Sandro Gallazzi, 2002. 274p.

¹³ Um flagrante de ideologia: o verbo é o mesmo de Gn 1,1 – *bara*. Mas *A Bíblia de Jerusalém* prefere traduzir “recriado”. Deixo a polêmica para a Tese. O Dr. Bouzon (saudades!) pedia-me guardasse para o “grande dia” o que eu tinha a dizer sobre Gn 1,1-2,4a, e atenderei seu pedido. O que já disse, havia dito antes de ser aceito como seu orientando (cf. a série *Vento Tempestuoso* em www.ouviroevento.pro.br).

termo naquilo que ele tem de “novo” em contexto “pós-moderno”, ou seja, neopositivismo como uma crítica hermenêutico-dialógica ao positivismo), diria que “via” o que via, mas não podia dizer que “via”, porque isso seria considerado “positivismo”. Deixei-me borboletar por inúmeros conflitos psicológicos mesmo, porque, para parecer *na* moda, tinha de deixar as coisas *démodé*¹⁴.

Não é que decidi assumir Marx. Como? No que diz respeito a ele, diria que sem ele não se faz boa aproximação de nenhum canto do Planeta. Ou nossas narrativas são (também) marxistas, ou não têm contato com o “real”. Mas diria também que se nossa leitura é apenas marxista lá se foi o “real” pro brejo. Meu problema não era com o marxismo em si, naquilo que ele tem de positivo enquanto chave metodológica para abrir uma porta hermenêutica consciente e consistente rumo ao “real”. Meu problema era com o sistema de “tipos” que me obriga, ó coisa chata isso, a começar por modelos adestrados, a “positivá-los” e ir até o “real” com eles. Acreditem ou não, meus leitores, chegara aos *harashim* e à síndrome de Geni, que caracterizaria sua “aparição” na segunda visão de *Zacarias*, sem “modelos” (não faço pesquisa pelo sistema “enzima-proteína”) e acreditava, e acredito, ver o que via a partir do que se ia “revelando”, desde o “real” e daí para dentro de minha “construção hermenêutica operacional”.

Claro: depois que “vi”, automaticamente essa “visão” hermenêutica converteu-se em “modelo”. E mais, passei a ser acompanhado por um “fantasma”: a idéia recorrente de uma “manipulação” sacerdotal em toda a História da Judá pós-exílica (manipulação factual) e em toda a história que escreveram eles mesmos sobre aquela História (manipulação hermenêutica: a manipulação factual funciona bastante bem com o auxílio da manipulação hermenêutica). Como Edgar Morin me adverte, posso tornar-me um “cavalo” para essa “deusa-idéia”. Mas só o que posso fazer é ter consciência do perigo – e tenho.

Foi no meio dessa crise epistemológica, teórico-metodológica, acadêmica – e sociológica, porque me movimento em ambientes que estranham meu discurso – que me deparei com uma outra revelação. Li *A Invenção da Mitologia*, de Marcel Detienne, e ele leu *A República* de Platão para mim. Não sabem a euforia que me invadiu. Foi uma lufada de vento fresco. Esse tipo de

¹⁴ Minha (e outras) presença(s) “batista(s)” foi saudada numa das palestras do Primeiro Congresso de Pesquisa Bíblica como uma bem-chegada presença atrasada, porque os batistas daquele congresso pronunciavam-se a partir do instrumental histórico-crítico, já que éramos, todos, exegetas histórico-sociais. Para a saudação, estávamos *démodé*.

leitura que leva o leitor a fechar o livro, olhar para o vazio e rir de bobo. Pois eu ri de bobo, porque Marcel Detienne me contava, em *A República* que lia para mim, a “história” da construção de Judá. Via a “cidade” sendo planejada. Via o “prefeito” estabelecendo estratégias. Via o “bispo” a estabelecer os fundamentos, os limites, os rumos. Via o “banqueiro” fazendo as contas. E já não precisava do “tipo” marxista para dizer o que eu vira. Na prática, eu havia visto uma coisa e, agora, encontrava outra igual.

Tomemos os dois momentos históricos. De um lado, Atenas. Do outro, Judá. De um lado, Platão. Do outro, a *golab* (Josué, Zorobabel, *Zacarias*). De um lado, o programa escrito. Do outro, o programa executado. E isso tudo não mais do que, *grosso modo*, cento e cinquenta anos de distância – século VI/V, para Judá, V/IV, para Platão. Não precisava (mais) do “modelo” de Marx, porque Platão não precisara... E não é que leia Judá, agora, pelo “modelo” Platão: vejo os dois com os mesmos olhos – num caso, um homem planejando a manipulação de toda uma cidade; no outro, homens manipulando toda uma cidade. Achara uma analogia bastante próxima...

... talvez ainda mais próxima. Interrompo o raciocínio no ponto em que a intuição se encontra: entre a Judá pós-exílica e o Platão “republicano”, esgueirar-se-ia a mesma plataforma persa? *A República* bebeu nas fontes de Persépolis? Que Judá não apenas bebeu, mas embriagou-se delas já foi dito por muita gente. Minha próxima tarefa é verificar se a dadivosa fonte de Ciro, o Grande, não deu de beber a mais gente além dos judaítas da *golab*.

No que diz respeito a *A República*, confesso ainda ter muito dever de casa. A intuição que me tomou, nos termos que vim de descrever, deve-se à apresentação que Marcel Detienne me fez. Deixo-o dizer ele mesmo, advertindo que os termos que ele usa são mesmo os termos que eu uso, mas que eu já os usava em meu transe e que também por isso escrevi à margem: “eita – bingo! (p. 167)” e “achei!! (pp. 174 e 184):

Persuadir, enfeitiçar, encantar: esta seria a única *política* do mito na cidade dos filósofos. De modo que a mitologia, *encantada pelo legislador* e difundida pelo rumor incansável que não cessa de invadir o *Estado-modelo*, se identifica, cada vez mais, com o *projeto propriamente político*. *Projeto* que vai se tornando claro, desde *A República* até as *Leis*, através de um mesmo grande ‘mitologema’... (os grifos são todos

meus).¹⁵

Se eu estava louco, não estava só! Sua descrição do “projeto” de Platão desceu até níveis tão próximos de minha própria percepção de como as coisas se haviam dado em Judá que isso por si só justifica a metáfora (não passa disso) com que me referi à “descoberta” de sua leitura de *A República*: “revelação”. Em 2003, apresentei uma série de Colóquios nos Cursos de Mestrado e Doutorado em Teologia do STBSB. Deram azo a que eu desenvolvesse a série *Vento Tempestuoso* que, por sua vez, desemboca(rá) em minha Tese de Doutorado na PUC-Rio. Como eu penso que, ou você sabe como o texto era usado, quando ele foi feito, ou não sabe nada desse texto, já que, para mim, texto é a “narrativa” inserida em seu contexto pragmático genético e funcional (operacional, instrumental), se a narrativa é tomada a partir da rede sintática, vá lá, há o que se dizer *dela*, mas não *dele*¹⁶, eu me exigia, então, dizer aos participantes dos Colóquios não apenas “o que os textos” (de “criação” e “dilúvio”) diziam, mas “como eles eram usados por quem os tinha criado, *quando os criaram*, e para que”. Não vou entrar nos detalhes, apenas dizer que afirmava à época que a *golab* organizara seu projeto – sim, desde 2003 falo sobre isso – a partir de três eixos pragmático-ideológicos: a Lei, a Teologia, a Liturgia. E indicava as perícopes que, sob minha “ótica”, compunham cada eixo (sem pretensões de tê-los identificado a todos). Minha idéia era (e é) a de que cada eixo servia a uma dimensão da estratégia de, digamos, “convencimento” que norteava a aproximação da *golab* sacerdotal da população campesina. Não me recordo se ainda tinha escrúpulos suficientes para impedir-me de usar as mesmas palavras que Marcel Detienne usa para descrever a intenção que vê no uso que Platão concebe para a “mitologia” em sua *A República*. Talvez tenha dito algo sobre isso. Mas não tenho dúvidas de que, em última análise, o que se tem em mira é “persuadir, enfeitiçar, encantar”. Se me perguntaram, não lembro, se era possível alguma coisa assim, eu respondi, não lembro, que se éramos convidados a crer num Neemias admoestando e amaldiçoando e batendo em determinados cidadãos judaítas, arrancando-lhes os cabelos e “dando ordens” em nome de Deus, por causa de casamentos com azotitas, amonitas ou moabitas (Ne 13,23-31), então era mesmo pouca coisa pensar (não necessariamente “crer”) na plausibilidade de um “projeto” articulado e de tríplice eixo enfiado goela abaixo numa população legislativamente submetida a um direito divino sacerdotal, em transe público nas

¹⁵ DETIENNE, Marcel *A invenção da mitologia*. 2 ed. Brasília/Rio de Janeiro: UnB/José Olympio, 1998, p. 173.

¹⁶ Cf. meu pronunciamento teórico-metodológico sobre a distinção entre “texto” e “narrativa” em <http://www.ouviroevento.pro.br/biblicoteologicos/textoenarrativa.htm>.

praças, ou em devoções mitoplasmaticamente dirigidas. Se me perguntaram, não sei mais, se era eficiente esse modelo de infiltração ideológica, respondi que sim, muito mais eficiente do que muito tapa e muito arrancão de cabelo era cantar um salmo no qual Deus, através de minha voz, me manda a mim mesmo fazer o que Neemias quer que Deus me mande a mim que eu faça, ou ouvir na praça de Jerusalém um Esdras nos contar que, diz Yahweh, mulher menstruada é coisa imunda¹⁷. E penso que teria citado, com tom professoral, trechos *ad memoriae* de *Acreditavam os Gregos em seus Mitos?*, tomando de Paul Veyne elementos para minha formulação retórica.

À medida que eu avançava argumentos de Marcel Detienne adentro, minhas “visões” histórico-sociais a respeito do contexto judaíta pós-exílico iam se configurando como cada vez mais plausíveis. E isso a ponto de eu ver nas descrições de Marcel Detienne mesmo aquele modelo estratégico em três dimensões de retórica política. Dessa vez quanto a *Leis*, Marcel Detienne descrevia como a estratégia de persuasão distribuía-se por três canais retórico-operacionais. O legislador concebe o “projeto” de fazer circular no sistema da cidade os conteúdos políticos selecionados. A comunidade sob seu “encantamento” deverá estar unicamente exposta a “uma única e mesma voz ao longo de toda a sua existência, através de seus cantos (*ōidaí*), suas narrativas (*mûthoi*) e seus discursos (*lógoi*)¹⁸”. Percebe-se que os “canais” retórico-operacionais são três – cantos, narrativas e discursos –, mas o que neles circula é “uma *única e mesma voz*”.

Em *A República*, o “paralelo” chega às raias do “plágio”. Deixo o leitor com a descrição do próprio Marcel Detienne:

Os responsáveis por *A República* determinam o procedimento a ser utilizado em matéria de ‘mitologia’ em função deste modelo revelado por sua clarividência: caberá aos filósofos modelar os ‘tipos’, em conformidade com as leis, segundo as quais, os artesãos de Estado, poetas oficiais, terão a missão de fabricar os ‘mitos’ destinados a serem estampados na alma dos futuros cidadãos. E a fim de que estas

¹⁷ Mais do que metáfora poética, a referência à menstruação revela minha tese de que foi justamente esse acidente fisiológico feminino o elemento discursivo fundamental que a *golab* elaborou para expulsar das franjas do “sagrado” a presença da mulher. Cf. sobre isso minha Comunicação *Interdição feminina à intermediação do sagrado: história da redação de Levítico 15*, apresentada no V Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões (<http://www.ouviroevento.pro.br/congressosepalestras/interdicaoefeminina.htm>).

¹⁸ DETIENNE, p. 180.

histórias exemplares marquem cada um de maneira ‘irreversível e imutável’, os velhos e as velhas serão obrigados a repeti-las para as crianças, a derramá-las nos ouvidos dos bebês¹⁹.

Marcel Detienne sintetiza o projeto “platônico” com a evocativa expressão “os três estágios da produção mitológica”²⁰, aquelas mesmas que descrevi acima, desde as *Leis*, como os cantos (*oïdaí*), as narrativas (*mûthoi*) e os discursos (*lógoi*), cuja função, não se caia no descuido de esquecer, é “persuadir, enfeitiçar, encantar”²¹.

Não era realmente para eu me surpreender com tamanha “coincidência”? Ah, sim, era. Mas não acabava aí. Tinha mais. Despertado pela “visão” de um projeto orquestrado, implantado e controlado pelo *establishment* sacerdotal da Judá pós-exílica, não era para se crer que essa intromissão assim abrupta na vida de camponeses, de resto bem acostumados a alguma forma de auto-gestão durante aqueles redondos setenta anos de ausência de governo central, fossem como que receber de braços abertos a tropa encabeçada por Josué. Os profetas, por exemplo, “sumiram”.

O “sumiço” dos profetas não me parece uma coisa pequena, nem me parece ter ocorrido da noite para o dia. Entrevejo, primeiro, uma diminuição retórica do *status* da profecia;²² imediatamente, uma cooptação da memória profética²³ seguida, naturalmente, da assunção sacerdotal, sob regime de exclusividade, do *status* de porta-voz de Yahweh: “porque os lábios do sacerdote guardam o conhecimento, e de sua boca procura-se ensinamento: *pois ele é o mensageiro de Yahweh dos Exércitos*” (MI 2,7). Finalmente, chega-se a suscitar a compreensão popular de que é necessário chegar às vias de fato e exterminar a “síndrome” profética, se já não os próprios (Zc 13, 1-6).

Pareceria ao leitor um assunto muito particular de Judá. Não penso ser esse o caso,

¹⁹ DETIENNE, p. 176.

²⁰ DETIENNE, p. 177.

²¹ DETIENNE, p. 173.

²² Cf. em <http://www.ouviroevento.pro.br/textosacademicos/narmitliterarias1.htm> meus argumentos sobre o caráter mítico-literário de narrativas da Bíblia Hebraica, com exemplificação exatamente sobre Nm 12, caso em que o *status* da profecia é diminuído em face da presença do sacerdote que fala com Yahweh “boca a boca”. É verdade que se achou ser minha apresentação de resumo desse texto, durante o Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica, merecedora de alguma crítica, inclusive a de que deveria reavaliar, inclusive, o “hebraico”. Em todo caso, mais pacientemente, talvez o leitor acompanhe o raciocínio defendido.

²³ A este respeito, cf. <http://www.ouviroevento.pro.br/biblicoteologicos/profetasemonolatria.htm>.

principalmente pelo fato de que os “profetas” são, acima de tudo, “poetas”, caso em que teríamos mais uma surpreendente “coincidência” programática:

Na ruas e praças de *A República*, não haverá nem narrador ambulante nem mitólogo vadio. O único cuidado, a cargo dos responsáveis pela mitologia de Estado, consistirá em fiscalizar os ‘mitoplastas’ oficiais. Por certo lhes será imposto fabricar novas histórias, as grandes e as pequenas segundo um mesmo ‘modelo’, já que devem todas produzir o mesmo efeito (...) Mais tarde, haverá operações de censura; seqüências a suprimir, desdobramentos a excluir, nomes a serem interditados como, por exemplo, os grandes nomes terríveis ‘que fazem estremecer aqueles que os ouvem’. Enfim, como último recurso, serão fisicamente expulsos os poetas indesejáveis²⁴.

Àquela altura, seria mais difícil desdenhar a série surpreendente de “coincidências” do que fazer uma ponte analógica entre “Atenas” e “Judá” e entre “Platão” e “Josué”. Assim como *A República* e as *Leis* estabeleciam modelos pragmáticos, político-ideológicos de construção da sociedade perfeita, o que, nos termos dos próprios modelos, significa uma sociedade elaborada à medida do interesse do “Estado”, na qual os “cidadãos” seriam modelados como que “no barro” pelas mãos legislativo-teológico-litúrgicas dos “mitologemas” oficiais, também em Judá, pelo que se pode depreender de um conjunto considerável de textos, o Estado construiu, tijolo a tijolo, uma “sociedade” que, ao fim e ao cabo, era hierocrática, monolátrica, anicônica, misógina, patriarcal, quiriarcal e androcêntrica, cujo centro pantocrático era (o Templo de) Jerusalém. Em *A República* e nas *Leis*, Marcel Detienne observou o esboço de um projeto. Se ele quiser ver um projeto igual, mas não em esboço, em “carne e osso”, uma leitura crítica dos textos pós-exílicos da Bíblia Hebraica (segundo os leio) muito lhe teria a dizer.

Sugeriria, por exemplo, as “visões” de *Zacarias*.

3. ANÁLISE DAS “VISÕES” DE ZACARIAS À LUZ DA HIPÓTESE DO PROGRAMA POLÍTICO-IDEOLÓGICO DA GOLAH PÓS-EXÍLICA

Não chego a redigir um comentário a *Zacarias*. Escrever o artigo para *Oracula* consiste na oportunidade de consolidar *insights* e articular percepções que já descrevi em outros textos. O

²⁴ DETIENNE, p. 177.

alcance da revista é relevante para minha intenção de propor discussão sobre o tema sob o enfoque com que o analiso. Certamente há de suscitar críticas quanto à excessiva quantidade de “intuições”. Assumo o risco. E isso porque não se trata mais de “provar” uma teoria, mas de apresentá-la a um público acadêmico eventualmente interessado. No seu conjunto, as “intuições” desenvolvidas sustentam-se mutuamente e reconheço que qualquer tipo de “prova” dependeria de um “consenso” de nossa comunidade de interpretação. Em ciências humanas, “provas” são grandezas sempre domésticas.

Mais do que “mostrar” o que vejo em cada uma das “visões”, apontarei as linhas hermenêuticas de acesso ao sentido de cada uma em face do todo e do todo em face de cada uma.

3.1 A primeira “visão” de Zacarias – Zc 1.7-17²⁵

Para mim, o centro da primeira “visão” é a declaração de Yahweh: “eu me volto para Jerusalém com misericórdia, a minha casa será ali reconstruída” (1,16). É aí e assim que tudo começa – seja o sistema das “visões”, seja o projeto da *golab*.

Uma aproximação “apocalíptica” descreveria essa “visão” quase como uma experiência de êxtase. Fala-se de “mar profundo”, de “oriente”, de “fantasia”, de “mundo fantástico”. Como disse, a chave com que abro essa caixa é mais política do que estética ou extática. Já afirmei que considero tais “visões” uma “encenação histórico-teológica”²⁶, e mantenho minha afirmação. Um capítulo inteiro de minha dissertação de mestrado foi dedicado às três primeiras “visões” e, ali, cheguei a detalhes e à sugestão de crítica textual, como, de resto, os comentaristas fazem – porque o texto é difícil e sugere problemas de preservação e/ou transmissão.

Seja como for, disse o seguinte: nessa primeira “visão”, *Zacarias* encaminha-se ao Vale dos Harashim, região geográfica citada duas vezes *justamente* na literatura *indiscutivelmente* pós-exílica: 1 Cr 4,14 e Ne 11,35. O objetivo de sua viagem teria sido convencer os *harashim*, cuja guilda estaria instalada no vale homônimo, a aceitar a tarefa de (re)construção do Templo de Jerusalém. Uma negociação de tal envergadura, dados os interesses envolvidos, haveria de pôr sobre a mesa elementos de coação militar, certamente, mas, para além deles, discussões de

²⁵ Seguindo a divisão em versículos da *Bíblia de Jerusalém*.

²⁶ Cf. <http://www.ouviroevento.pro.br/revistadabiblia/enchistoricoteol.htm>.

ordem político-social. Há tradições envolvidas. Há concessões. Logo, há riscos. Não há, contudo, se acerto na análise, alternativas. Malgrado a sua condição de fabricantes de ídolos, ruim com eles, pior sem eles.

Um detalhe me parece importante. No texto massorético da BHS, o termo *harashim* aparece apenas na segunda “visão”. Já vimos que quando os *harashim* são trazidos “pela mão” por Yahweh, “Zacarias” *não se surpreende de vê-los*: apenas quer saber o que é que foram fazer ali. Contudo, o termo hebraico para “murtas” tem sido, aqui e ali, substituído, como na LXX, para “montanhas”, com ganhos expressivos para o fechamento da série sob uma ótica apocalíptica. Enquanto escrevia minha dissertação de mestrado, propus fosse substituído o termo “*b^a dassim*” (murtas), não por “*hebarim*” (as montanhas), mas por “*harashim*”. Todas as vezes que procedi a revisões do texto, senti-me tentado a suspender a sugestão. Nunca o fiz. O texto final fazia constar a proposta. Não tenho garantias, sequer certeza de que deveria ter levado até o fim a proposição crítico-textual, ainda que outros o façam em seus comentários, como Alonso-Schökel, confessando-se um tanto confuso com a cena dessa visão em particular. Reconheço a má-vontade que devemos ter com recursos dessa natureza e, de qualquer forma, se o acatamento da proposta torna a hipótese de leitura da “visão” mais plausível, seu indeferimento não a interdita.

Contudo, registre-se que o texto hebraico não se faz constar de uma fórmula da qual se pudesse extrair, sem prejuízos, uma tradução como a corrente: “eu tive uma visão *durante* a noite” (Zc 1,8a). Pelo menos não se o recurso for a gramática do hebraico bíblico. O texto da BHS é claro: “vi a noite”. Some-se a isso o fato de que o que *Zacarias* diz ter visto “manifestasse” diante dos seus olhos “num vale profundo”. Na versão apocalíptica esse vale é descrito desde “fundo do mar” até as regiões mitológicas da Babilônia, quadros imagéticos que alhures se justificaria pela sua produção mercê de êxtases puramente psicológicos ou, inclusive, produzidos pela ingestão de alucinógenos. Vejo nessas apostas a operação de uma ideologia nem sempre confessa. Eu confesso a minha: como estava à caça dos *harashim*, farejando-os como um sabujo e tendo-os encontrado logo ali, na próxima “visão”, deparando-me nessa primeira com expressões como “vale profundo” (que podia ligar imediatamente ao Vale dos Harashim de 1 Cr 4,14 e Ne 11,35) e “vi a noite”, fiz as operações algébricas, e fechei a conta: “Zacarias” foi ao Vale dos Harashim, para contratá-los para a grande tarefa da (re)construção do Templo. Chega lá de noite. A visão do “vale profundo”, certamente iluminado desde lá de

baixo, mas somente lá embaixo mesmo, pelo fogo dos fornos e da forja, deve ter marcado sua retina, a ponto de lhe servir de moldura de entrada para a cena. O “anjo” se revelará lá.

Se non è vero è ben trovato. A “cooptação” da força de trabalho dá-se no território dela e Yahweh é posto a falar desde lá, porque a sua misericórdia por Jerusalém – diga-se logo, a sua necessidade de uma “casa” – passa pelos moradores do Vale dos Harashim porque, “de fato eles eram *harashim*” (1 Cr 4,14).

Não vejo a “passividade” da terra como sinal de que “acabou a guerra” e de que, agora, Judá pode ser reconstruída. Pelo que sabemos, isso valeria para 538, mas estamos em 520 ou 515. A guerra acabou faz é tempo. O que me leva a pensar que a “passividade” de que se fala é justamente essa – já faz tempo que o Templo devia estar de pé, e ora vejam só, ninguém fez nada a respeito! Há uma sensação de demora no ar: “até quando demorarás ainda a ter piedade de Jerusalém e das cidades de Judá, contra as quais estás irado, há setenta anos?” (Zc 1,12b). Isso aí cantado dá na mesma: “tu te levantarás, enternecido por Sião, pois é tempo de teres piedade dela; sim, chegou a hora; porque os teus servos amam suas pedras, compadecidos da sua poeira” (Sl 102,14-15).

Cá entre nós, “Yahweh” é sempre “alguém” – sempre um CPF, às vezes disfarçado de CNPJ. Essa “demora” não é de “Yahweh”, nós sabemos. É de alguém. E se a terra está assim, parada, a culpa é de alguém. Parece que “Zacarias” assume a tarefa de ir lá e dar uma boa sacudida na terra...

Apostaria minhas fichas: “Zacarias” arranca um “acordo”. Sai de lá com uma certeza: “Yahweh consolará Sião novamente, ele elegerá novamente Jerusalém” (1,17). E eu diria – não sem Geni...

3.2 A segunda “visão” de Zacarias – Zc 2,1-4

... tanto que eles são os heróis da próxima cena. Na primeira cena que desenha, *Zacarias* expõe o primeiro ponto do projeto político-religioso da *golab*: Yahweh deve voltar para casa ou, dito de modo mais político-social, o Templo de Jerusalém deve ser (re)construído. Mas há um problema: os *harashim* não parecem “animados” – “toda a terra repousa e está tranqüila”. Uma comissão de notáveis vai até o Vale dos Harashim para uma conversa “animada” e o primeiro

passo é dado: o Templo será (re)construído.

Talvez o difícil mesmo não seja tanto convencer os *harashim*. Talvez o trabalho mais difícil tenha sido convencer os mais zelosos dentre os judaítas já particularmente zelosos de que “fabricantes de ídolos” podiam, sim, pôr as mãos nas pedras com as quais se construiria a casa de Deus. Não vamos nós considerando que, porque nos aproximamos criticamente dessas “visões”, e porque vamos identificando os personagens com algumas das figuras sugestivas da *República*, que não há entre eles religiosos intransigentes, fundamentalistas, difíceis de dobrar. Estamos diante de um caso indiscutivelmente político – o Templo é, ao mesmo tempo, a sede do poder legislativo, executivo e judiciário (ainda que uma filial das mesmas instituições persas – e isso, então, com tanto mais razão). Noutro caso conhecido, menos “político”, mas igualmente “ideológico”, “Pedro” convence os judaizantes de que nada podia fazer, senão pregar aos gentios, desde que “Jesus” praticamente o obrigou, fazendo-o morder a língua depois de fazer subir e descer aquele lençol e, ainda assim, derramando, porque quis, o Espírito, sem ao menos esperar que Pedro terminasse o serviço. Depois disso, fazer o quê?

Por que trago à memória essas peripécias de At 10,1-11,26? Por conta de um detalhe significativo da segunda “visão”. Zc 2,3 diz o seguinte: “Yahweh me fez ver quatro *harashim*”. Os “chifres” de 2,1 eles os vira como que por si só, mas os *harashim* é Yahweh quem o faz vê-los. A cena é plasticamente desenhada e imagino um efeito cênico para a leitura pública. São postos diante dos olhos dos ouvintes da narrativa, de um lado, Yahweh. De outro, “Zacarias”. De outro, os *harashim*. Em termos de encenação histórico-teológica, diante dos três estão aqueles que devem ser convencidos da participação dos *harashim* na (re)construção do Templo. Em termos fenomenológicos, diante destes estão “Zacarias” (penso numa comissão de notáveis, mais do que em um personagem carismático apenas) e a representação oficial dos *harashim*. Retoricamente, Yahweh é trazido para a “cena”, porque é, afinal de contas, sempre, Yahweh quem decide e será também dessa vez. Afinal, é ele que faz com que “Zacarias” veja os *harashim*, da mesma forma como, ainda que seja “Zacarias” que os apresente aos “puritanos” menos pragmáticos da *golab*, fá-lo como se fosse Yahweh a fazê-lo. A uma turma de devotíssimos judaítas monolátricos, uma apresentação assim, de Yahweh assim, é já assim uma determinação.

Quanto aos chifres, como afirmei em minha dissertação, não se trata, claro, a meu ver, da

“força” das nações. Trata-se do “orgulho” de Judá, na verdade o seu contrário – sua “humilhação”. Os chifres de Judá estão caídos porque ela está humilhada. É ridicularizada dia após dia. Assoviam quando passam por ela, é o que se diz. Vejam, por exemplo, um caso parecido. Refiro-me à “cavalgada noturna” de Neemias (Ne 2,11-17). Depois da inspeção da situação das muralhas, eis seu desabafo: “Eu lhes disse então: ‘Vedes a infelicidade na qual estamos, pois Jerusalém está devastada e suas portas estão incendiadas. Vamos reconstruir a muralha de Jerusalém e não sejamos mais uma vergonha’”. Malgrado a complicada questão da cronologia de *Esdras* e *Neemias*, se depois da (re)construção do Templo, só porque as muralhas estão como estão, é motivo para Neemias considerar que Judá está em “vergonha”, imagine-se seu estado quando sequer Yahweh pode tomar posse da sua montanha sagrada!

Penso, pois, que os chifres representem o estado de humilhação de Judá. Caídos os chifres de Judá, levantados os das nações que zombam de Judá. Que fazer? Reconstruir o Templo porque, depois de (re)construído o Templo de Yahweh dos Exércitos, vocês vão lá ver a cara deles: ficarão todos envergonhados, porque Yahweh terá levantado os chifres de Judá²⁷.

O segundo passo parece ter sido muito bem sucedido. E chego a pensar, como defendi em minha dissertação, que esse contrato entre sacerdotes e *barashim* pode explicar a manutenção de Nm 21,4-9, um texto tão constrangedor para a política anicônica de Judá. Nm 21,4-9 consiste numa etiologia para *Nebushtan* e legitima a presença da imagem da serpente de bronze no culto de Yahweh remontando a sua fabricação a Moisés, ali, então, um “autêntico” *barash*, e a Yahweh. Uma vez que estamos entrando no período de formação das estruturas narrativas de grande envergadura, mesmo os períodos de consolidação dos blocos traditivos, a presença de Nm 21,4-9, ainda que na perícopa das murmurações, pode significar uma concessão político-social de não pouco preço porque, se li correta a história de *Nebushtan*, foi mercê da manutenção dessa etiologia na Bíblia Hebraica que pude “inventar” *Nebushtan, Serafim de Yahweh – ensaio sobre a história, a supressão e o suporte social do culto da serpente de bronze em Israel*.

Menstruadas e imundas, escorraçadas e confinadas nos espaços subpatriarcais e subquiriarcas, talvez tenha faltado às mulheres a força político-social para a manutenção de suas etiologias fundamentais. O esforço de *erasio memoriae* de Asherah estava assim mais facilitado, digamos,

²⁷ Cf. o caso interessante do *Cântico de Ana* (1 Sm 2,1-10), especialmente sob a forma como Gottwald se aproxima dele em Tribos de Yahweh.

com uma “mãozinha” da Natureza que, ironia, faz sangrar todo mês a fonte da vida...

Seja como for, logo, logo o Templo de Jerusalém começa a projetar sombra suficiente para animar a todos. Durante alguns longos meses, o bater dos martelos nas pedras, os cânticos, as refeições comunitárias, o azáfama, o suor, a excitação, ah, aqueles dias memoráveis para todos eles da *golab* certamente lhes deve ter levantado os chifres. Amanhã bem cedo os zelosos sacerdotes sofrerão uma recaída e chegarão à conclusão, calma, o Templo já está pronto?, está, de que é inadmissível que essa gente imunda que fabrica ídolos se junte ao povo santo de Yahweh e, assim, tudo voltará ao normal no alto da montanha sacerdotal. Mas por enquanto, não, deixa a festa rolar. Enquanto Geni dorme com o barão do zepelim, a cidade, excitadíssima, espera a hora...

3.3 A terceira “visão” de Zacarias – Zc 2,5-17

Os passos um e dois são interdependentes: as cenas são desdobráveis, mas o pressuposto é diferente. Lá, a tese de que, afinal, Yahweh deve voltar pra casa. Tudo começa por aí: o fundamento político-teológico de Judá é Yahweh, o que explica porque Nietzsche pôde, dois milênios e mais um tanto de tempo depois, afirmar que “o próprio Estado não conhece lei não escrita mais poderosa do que o fundamento mítico”²⁸. O segundo argumento, desdobrado na encenação histórico-teológica, afirma a imposição “divina” da presença dos *harashim* nos trabalhos de (re)construção do Templo. Yahweh sabe, porque *Zacarias* sabe, que, sem a Geni, a cidade acaba (na verdade, nem começa).

A terceira “visão” parece constituir um terceiro elemento do primeiro ato da encenação. Primeiro ato, cena um: *Zacarias* se dirige aos *harashim*. Primeiro ato, cena dois: *Zacarias* se dirige aos (mais) “zelosos” (dentre os) sacerdotes da *golab*. Primeiro ato, cena três: *Zacarias* se dirige aos (ainda) expatriados (dentre os) da *golab*. Lá, se dizia: vocês devem (re)construir o Templo, para Yahweh voltar pra casa. Ali, que os sacerdotes deviam entender que os *harashim* eram eleitos de Yahweh para aquela grande obra. Aqui, que (toda) a *golab* devia voltar para casa – e rápido.

Como se comporta a “visão” sob esse prisma? Bem, não se pode cuidar de todos os detalhes. Um projeto de reconstrução nacional deve lidar com a realidade e movimentar-se entre a

²⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *A origem da tragédia*. 5 ed. Lisboa: Guimaraes Editores, 1994, p. 179.

utopia e a geografia. Diz-se que Jerusalém não deve ter muros (Zc 2,8). A justificativa é dupla: tanta gente deve vir pra casa, que não caberá ali, se houver muros; e, além do mais, Yahweh em pessoa, voltando pra casa, será seu muro – e de fogo!

Tá. Deve ter funcionado o argumento. Mostrar-se-á “furado” mais tarde, desde que Neemias confessará para nós que os chifres de Judá estarão baixos, baixos porque Jerusalém não tem muros. Das duas uma: ou não se tem dinheiro para os muros, em 520-515, e por isso Yahweh não quer muros, ou a Pérsia não quer muros e por isso Yahweh vai se fazer de muralha ele mesmo. Talvez seja uma questão político-militar: aquelas muralhas resistiram a Senaqueribe e deram muito trabalho a Nabucodonozor. Melhor não arriscar... Talvez até esteja a ausência de muralhas em Jerusalém de alguma forma relacionada ao desaparecimento misterioso de Zorobabel. Talvez um dia saibamos o que houve com o descendente da coroa. Mas entrever na ausência de muralhas e no sumiço do herdeiro do trono uma deliberação persa não é uma possibilidade que se descarte assim sem mais nem menos.

O fato é que uma cidade sem muralhas pode receber o discurso alvissareiro de que ela se destina a estar apinhada de gente, aquela mesma gente a quem se grita “Eh! Eh! Fugi da terra do Norte” (Zc 2,10a). Nesse caso, tanto faz tratar-se de acréscimo posterior porque o redator teria percebido que justamente ali seria um bom lugar para um poema que trate da chamada de retorno. De um jeito ou de outro, seja Yahweh, seja Josué, seja Sua Majestade, o rei da Pérsia, alguém vai gastar um bom dinheiro com um templo lá em cima de uma montanha, nas franjas do Império, quase chegando ao Egito. É preciso pôr gente ali para justificar o investimento e, é compreensível, gerar o retorno em curto prazo.

3.4 A quarta “visão” de Zacarias – Zc 3,1-9

Cai o pano. O primeiro ato se encerra com o ciclo relacionado à (re)construção do Templo e ao retorno da *golab*. Yahweh, para voltar, depende do Templo e, para a *golab* voltar, há que haver um apelo significativo, como aquele que se desenha poeticamente no Sl 126 – Yahweh voltando para casa com a *golab*.

Tudo muito bem, até agora. Mas não deve ter passado da segunda martelada, não foram nem duas pedras cortadas e, apostado, o “povo da terra” fez pressão. Vai haver briga ali. Não a veremos. Quando *Zacarias* compuser sua encenação histórico-teológica, o conflito estará

resolvido e a “visão” legitimará a “solução”. Fiquemos, pois, com os termos em que a “visão” nos dá ciência das coisas e tentemos uma análise do discurso que, descrevendo quem está do outro lado, nos dê alguma pista sobre sua posição “histórica”.

Zacarias vê Josué, o sumo-sacerdote. Ao lado dele, um “adversário”. O termo hebraico é “*satan*”, o que justifica a tentação (sem trocadilhos) de ver aqui um caso típico da apocalíptica. A apocalíptica clássica do período judaico tardio é um ninho de demônios, cujos ovos arrebetam todos no Novo Testamento. Mas há outro caminho.

A casa pretende-se “construída” ou, considerando-se a casa construída, quem a governará? Josué. Yahweh está ao lado dele, e pessoalmente o defende das acusações que recebe. Sejam quais forem as acusações que esse “*satan*” tenha a fazer, a pendenga é resolvida pela simples purificação das vestes do sumo-sacerdote – o que põe fim à questão. O compromisso de Josué é claro: “se andares pelos meus caminhos e guardares os meus preceitos, então tu governarás a minha casa e administrarás os meus pátios e eu te darei acesso entre os que estão aqui de pé” (Zc 3,7). Poderoso esse sumo-sacerdote.

Abro uma picada e prometo voltar à clareira. Quando lia Js 24, um detalhe me chamou atenção. Segundo a narrativa, Josué se dirigia ao povo, insistindo que ele fosse fiel a Yahweh, e só a ele, e se comprometesse com sua lei. Isso implicava em ter de jogar fora os seus deuses (Js 24,23). Perguntava-me que deuses, já que, segundo *Êxodo*, assim um tanto quanto sincronicamente acessado, esse povo a que Josué se dirige é o povo “novo”, aquela geração que Yahweh fez sair da anterior, porque a anterior não fora exatamente aquilo que se esperava dela, exceto esse mesmo Josué e Caleb. Fiquei matutando sobre isso durante um bom tempo. Ruminando a suspeita de que aquele Josué, de *Josué*, fosse o mesmo Josué de *Zacarias*.

Enquanto matutava, bateu-me à mão as observações de Herbert Niehr sobre *Josué*: “uma narrativa fictícia da conquista da terra sob o sucessor de Moisés, Josué”²⁹. Lá fui eu escrever *O General e o Sacerdote: Josués’ e Josué como narrativa mítico-literária*³⁰, no qual, partindo da afirmação de Herbert Niehr e considerando minhas observações críticas sobre Js 24, chego a propor que se considere *Josué* (em algum nível de sua redação original – prioritariamente esse capítulo 24)

²⁹ Em ZENGER, Erich e outros. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 175.

³⁰ Disponível em <http://www.ouviroevento.pro.br/textosacademicos/josue.htm>.

uma obra mítico-literária, cujo objetivo seria legitimar a posição de Josué, sumo-sacerdote de Jerusalém. As palavras de Js 24 caem perfeitamente em sua boca porque, como se sabe, os judaítas campesinos, para quem então ele fala, são sabidamente polilátricos e guardam em suas casas suas estatuazinhas de deusas de grandes mamas e largos quadris.

Se houver mais do que devaneio nessa intuição, Josué aparece como figura de suma importância nesse contexto, merecendo uma narrativa fundante sob seu nome: depois de Moisés, Josué. No *topos* mítico-literário, o povo todo jura por tudo quanto é sagrado que vai fazer tudinho que Josué diz. Essa cena não deve ter acontecido nunca: todo mundo dizendo que vai fazer tudinho. Mas algum grau dela, suficiente para fazer da população de Judá, no seu todo, uma população *sob a Lei*, deve corresponder ao período mais tardio da implantação do “projeto” da *golab*. Até que esse momento não chegue, Josué deve ter sofrido enorme resistência.

3.5 A quinta “visão” de Zacarias – Zc 4,1-10

Não se sabe o que, afinal, aconteceu a Zorobabel. Só se é obrigado a admitir que o suposto pretendente ao trono desaparece do conjunto dos textos e, pressupõe-se, assim, da História. Na “visão”, ao lado de Josué, sumo-sacerdote, aparece Zorobabel e, um do lado do outro, somos levados à lembrança da “profecia” de Jr 33,14-26.

Jr 33,14-26 não pode ser “profecia”. Eu consideraria esse mais um caso dentre tantas outras “cooptações” da memória profética³¹. Num pequeno poema introdutório, fala-se da descendência de Davi através da metáfora do “germe de justiça”, atrelando-se à sua germinação a salvação de Judá. Nos vv. 17-18, contudo, introduz-se a figura do sacerdócio, mencionando-se a sua manutenção e a de sua descendência, sem faltas (v. 21b). Todo o restante da perícopé volta a falar do herdeiro da coroa e da cadeia de sucessão davídica. Ou o sacerdócio, aí, consiste num pedúnculo secundário e inexpressivo, enquanto toda a importância reserva-se à coroa, ou sequer isso e os vv. 17-18.21b, que se lembram de prometer ao sacerdote o mesmo que ao “germe de justiça”, consistem em interpolação secundária.

Jr 33,14-26, por outro lado, permite-nos olhar como que por cima do muro e ouvir críticas à *golab*. Ficamos sabendo que “esse povo” (v. 23) havia dito que Yahweh rejeitara as duas

³¹ Como, por exemplo, a de Elias (cf. <http://www.ouviroevento.pro.br/textosacademicos/aslembraças.htm>).

famílias que havia eleito. Como a polêmica é dirigida aos próprios deuteragonistas, carece de detalhes elucidativos sobre a identidade dessas duas “famílias”. Uma vez que aparece (agora) a figura do sacerdócio nos vv. 17-18.21b, há uma natural inclinação para se pensar nas duas famílias também perfiladas na encenação histórico-teológica da quinta “visão” de *Zacarias* – trono e altar. Contudo, subitamente aparece a figura de Jacó ao lado da de Davi (v. 26), o que me faz suspeitar, antes, de que, com “famílias eleitas”, esteja-se, mais do que aos dois tronos, de Israel (Norte) e Judá (Sul), uma vez que se fala da rejeição delas por parte de Yahweh, referindo-se à derrocada histórica das duas dinastias (722 e 587). Nesse caso, estaria testemunhada uma polêmica, e especificamente antimonárquica, em Jr 33,14-26. E “esse povo” (v. 23) deve ser o povo que permaneceu na terra e que vai receber aos berros de “fora! fora!” a “tropa” invasora.

Se pudermos confiar em Zc 4,8 para entrever os acontecimentos daqueles dias, poderíamos considerar a pressão em torno da figura de Zorobabel. Para que seja necessária a aposta na sua permanência no esboço de poder que de desenha até, pelo menos, que se termine a construção do Templo, necessário é considerar provável que houvesse vozes apostando que a coroa não ficaria firme por muito tempo. Dito e feito. Se Zorobabel terminou a obra, que entrementes foi terminada, não há como saber. Mas que sumiu, sumiu. E mais – não apenas sem deixar vestígios, mas sem deixar quem se sentasse no trono, ou trono para ser sentado.

Seja como for, a quinta “visão” de *Zacarias* coloca os dois “ungidos” lado a lado. A História mostrará que, tudo indica, o sacerdócio desenvolve-se até a tomada do poder – o sonho monárquico vira “pesadelo” hierocrático³². Se o projeto da “República de Judá” previa o poder monárquico, algo deu errado. Conspiração sacerdotal? Levante popular? Intervenção persa? Um pouco de cada coisa? Um dia enxergaremos mais claramente as coisas. Por ora, o que se mantém desse quinto pilar político-ideológico é a permanência do sumo-sacerdote e, talvez, num papel ainda maior do que aquele que eventualmente lhe teria cabido no esboço original do projeto.

³² Justifico meu desvio discursivo, deslize profissional para alguns, com a declaração de Karl-Otto Apel: “o observador que apenas descreve as coisas sem qualquer juízo de valor é incapaz de se conectar cognitivamente a algo como a história” (*Transformação da filosofia I: filosofia analítica, semiótica, hermenêutica*. São Paulo: Loyola, 2000, pp. 38-39). De mais a mais, um historiador não admitiria que eu evocasse para mim a “sua” profissão, de modo que me apresento na qualidade de exegeta – e aí se justifica o meu derramamento. Que não passa disso, claro.

Não encerro, ainda, meu comentário sobre a quinta “visão”. Porque, sob certo aspecto, alguma coisa parece “sobrando”, uma vez que, saindo da “visão” de um Josué pantocrático – ressalvada a sua dependência de “Yahweh” –, chegamos, na quinta “visão”, a uma situação em que Josué não é, de fato, lá essas coisas, reservando-se o papel de provável concorrente ao *Oscar* para Zorobabel.

Insistamos nesse assunto. Por exemplo, o que significa aquilo que vai escrito logo depois da série de “visões”, em Zc 6,9-15? Fala-se de uma ordem de “coroação” de “Josué”, o *sumo-sacerdote* (v. 11). Diz-se desse agora Josué coroado tratar-se do “Rebento”, ser responsável pela programada (re)construção do Templo, quem deverá carregar as insígnias reais, sentará no trono e terá um sacerdote ao seu lado. Se a referência aos que estão longe e que devem voltar para a reconstrução do Templo pode ser utilizada para argumentação a favor da antiguidade dessas palavras, estranha se torna a “coroação” de Josué – quando esperaríamos a de Zorobabel. Além do fato de que os versos parecem deslocados de seu lugar. Deveriam estar logo depois das (agora) quarta e quinta “visões”.

A menos que... Bem. É uma teoria apenas. Mas deixem-me apresentar aqui as linhas gerais de uma leitura possível, a partir da qual esse conjunto confuso de elementos – uma “visão” com Josué sendo governante da casa de Yahweh, outra “visão” em que Zorobabel e Josué parecem dividir o exercício do poder e, além disso, essa curiosa ordem, literariamente deslocada, de coroação de Josué – recebe explicação plausível.

Seja pressuposto que o projeto original da reorganização político-religiosa de Judá tinha como modelo de governo aquele desenho que transparece, por exemplo, quando se lê a história da “reforma de Josias”, em que, ao lado do rei, que parece ser quem tem o poder de dizer o que, afinal, vai-se ou não fazer, vai um Hilquias, que é, afinal, quem faz ao rei saber o que ele deve ou não querer que seja feito. Não penso numa dupla de governantes, mas num “jogo” no qual manobras dissimuladas exercem mais poder do que o próprio símbolo do poder. A esse modelo “original” corresponderia a “visão” que, agora, no conjunto canônico, corresponde à quinta “visão” de *Zacarias*. Zorobabel e Josué representam o que representavam “Josias e Hilquias”. A adoção desse modelo de projeto de governo poderia, inclusive, explicar as agora sexta e sétimas “visões” porque, como penso, consubstanciam-se nelas exatamente aquilo que se espera após a descoberta daquele famoso Livro da Lei, que Hilquias convenientemente

apresenta a Josias (2 Re 22,3-11).

Se essa “visão” que agora é a quinta era, então, a encenação histórico-teológica apropriada para *legitimar* o projeto da *golab*, é importante ouvir o discurso que exige, como resposta, o que agora vai em Zc 4,8. Se é necessário ratificar que o mesmo Zorobabel que começou a construção do Templo chegará a terminar o seu trabalho, é porque há alguém apostando que não. Essa aposta pode ser lida como manifestação de resistência. Dessa resistência aventada, historicamente mais do que plausível, retornamos para aquela passagem de Jeremias por quem somos informados de que se anda dizendo que Yahweh teria rejeitado as duas famílias que elegera (Jr 33,23-24). Certamente a figura do herdeiro de Judá está incluída nessa formulação ambígua da questão. De modo que, se há vestígios de uma resistência a Zorobabel em pleno período de (re)construção do Templo, *essa* resistência pode ser tomada como insubordinação teológico-ideológica ao projeto proposto e em execução pela *golab*.

Talvez aquilo que consideraríamos uma “aposta” de que Zorobabel não terminaria seu trabalho vá, afinal, além de uma simples aposta. Talvez seja uma ameaça – “Zorobabel não terminará essa construção absurda. *Nós* impediremos que chegue lá...”. Esse tipo de reconstrução é uma série condicionada, sempre, uma correção de *se* atrás de *talvez*, coloquemos mais alguns deles: se foi assim, é provável que se tenha saído da ameaça verbal, e do nível político-ideológico, e se tenha chegado ao nível do enfrentamento físico.

Imagino que aconteceu isso. Aconteceu? Então a Pérsia deve intervir. Primeiro, aumentando o número de tropas estacionadas na região. Depois, “negociando” a solução do conflito. Nesse contexto Zorobabel desaparece. Pode ter desaparecido até de Zc 6,11, onde se lia a ordem da sua coroação, mais plausível, mas onde se lê, agora, a ordem da coroação esquisita de Josué. O fato é que o texto pode, agora, falar da coroação, esquisita ou não, de Josué e que, além disso, haja uma “visão” em que o governo é entregue ao próprio Josué.

Retornemos a ela. Se, por alguma razão, Zorobabel “desaparece” durante ou por conta da resistência popular ao projeto da *golab*, o fato é que a Pérsia fará valer sua posição imperial e enfiará goela abaixo um outro governante. Desaparecido Zorobabel, não há mais herdeiro legítimo? Como saber? O fato é que a solução encenada histórico-teologicamente na agora quarta “visão” enquadra-se perfeitamente nesse quadro. A resistência popular não é debelada

no nível ideológico, o que se pode depreender da presença do “*satan*” ao lado de Josué. A solução é imposta por “Yahweh”, o que significa, para além da ideologia do mitologema político, que uma autoridade acima do próprio Josué e da população faz-se representar nesse “Yahweh” que aí se imiscui. Fácil imaginar que o que vale aqui para a “República de Judá” é o mesmo que vale para *A República* de Platão: os mitoplastas do Estado devem formular os mitoplasmas oficiais, através dos quais se procura “persuadir, enfeitiçar, encantar”. Se em Judá o Estado é, afinal, a Pérsia, que acaba de intervir naquela desordem, nada demais que “Yahweh” seja aqui a própria Pérsia *falando*. Não bem exatamente falando: “Yahweh” encena, como sua, a ação político-militar e ideológico-religiosa de dar a Josué o poder, na ausência do herdeiro do trono, que alguém, seja a Pérsia, seja a insurreição, seja qualquer outro agente desconhecido, fez sumir e tão bem, que até hoje cadê? Todo mundo ali ainda se lembra de “Yahweh” apresentando, pela “destra”, o herói Ciro (Is 45,1). Josué não chega a ser um Ciro. Tanto mais fácil, então, fazê-lo “rei”...

Esse “*satan*” encena a plataforma retórica da população contrariada: “Esse Josué aí é um homem imundo. Fora Josué!”. Isso não interessa à Pérsia, mas, no mitoplasma, a imposição persa é traduzida na forma da purificação do sumo-sacerdote – para isso são necessários os mitoplastas, “poetas” oficiais encarregados de configurar teologicamente, respectivamente, *pelo mito*, a “versão” oficial do Estado. O “adversário” ali não me parece, em absoluto, uma hipóstase demoníaca verdadeira, mas a forma mitoplástica com que o mitoplasta oficial constrói a legitimação do *status quo* pretendido e garantido pela Pérsia. Com o serviço eficiente dos mitoplastas, e porque essa é a vontade de Sua Majestade, Josué ganha de presente – terá trabalhado “duro” para tanto? – a “coroa”, quando pensava estar a receber apenas o incensório.

Com a ascensão do sumo-sacerdote ao poder em Judá, as coisas mudam. Justifica-se, agora, a leitura daqueles versos 17-18 e 21.b de Jr 33 na qualidade de interpolações *sacerdotais* à “profecia” – “mitoplasma” – monárquica. A seção “original” em que se determinava a coroação de Zorobabel é deslocada do “sistema”, já que deixa de se adequar harmoniosamente ao cenário histórico-social sob intervenção. Talvez somente mais tarde substituam os nomes, por absoluta percepção de que, indo Zorobabel ali, era uma esculhambação só com o “profeta” [sacerdote] Zacarias. Mero detalhe, agora.

Penso que essa reconstrução dos acontecimentos e a conseqüente reaproximação às narrativas envolvidas aqui em minha exposição, constitua um quadro plausível, com a vantagem de, salvo engano, não deixar nenhum elemento de fora. De qualquer forma, penso que pode ter sido um tiro pela culatra. Os remanescentes da terra enfrentam os adventícios com violência. Não queriam o rei, por que queriam o sumo-sacerdote? Livraram-se do rei, engoliram o sumo-sacerdote. Trocaram seis por meia dúzia? Talvez tenham feito é um péssimo negócio, porque, de Josué em diante, o projeto da “República de Judá” vai se tornar mais rigoroso, e tanto, que, enquanto os “piores” reis do passado toleravam a profecia, como é o caso, até engraçado, de um Micaías espírito-de-porco atazanando a vida de um contrariadíssimo Acabe, que, contudo, até pára para ouvi-lo, depois de ele mesmo indicá-lo para o desconfiado Josafá, não obstante, é verdade o prender, sem contudo “silenciar a profecia”, que caberá somente ao sacerdócio pós-exílico interditar com verdadeiro empenho.

O fato é que, daí em diante, o projeto da “República de Judá” sofre um aprofundamento teológico em sua programação ideológica. O Estado não se consubstanciará na forma de uma Monarquia, porque não há rei, mas na forma de uma Hierocracia, com repercussões graves para a História da Igreja e, de resto, para a História do Ocidente, e de tal monta, que justificam a tradução que Jack Miles faz de Jó 42,1-6:

Então, Jó respondeu ao Senhor:
‘Sabes que tudo podes.
Nada o pode deter.
Perguntas: ‘Quem é esse desordeiro ignorante?’.
Bem, falei mais do que sabia, maravilhas além do meu alcance.
‘Tu ouves, eu falarei’, dizes,
‘eu perguntarei, e tu responderás’.
Ouvira falar de ti,
mas agora que meus olhos o viram,
estremeço de pena do barro mortal’³³.

Vínculo três grandezas para manifestar meu pesar, cuja representação plástica empresto da tradução de *Jó*: a história da construção da “República (sacerdotal) de Judá”, “minha” (nossa) própria História (na mesma dimensão em que trata dela José Saramago, em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*) e essa tradução enviesada de Jack Miles. Quando o cristianismo deixou-se plasmar por aquele modelo sacerdotal tentador, exemplarmente criado, administrado e mantido para e

³³ MILES, Jack. *Deus, uma biografia*. São Paulo: Cia das Letras, 1977, pp. 364-365.

pelo poder; quando o cristianismo deixou-se plasmar pelo “republicanismo” d*A República* de Platão enquanto elaborava sua estratégia de “salvar” os gentios; quando o cristianismo deixou-se plasmar pela idéia monárquica do cetro imperial, ai de nós, o que fizemos? Sentamos no trono do mundo, repetimos para nós mesmos tantas vezes que era Deus, ali, sentado, convencemos a tantos que era mesmo ele, e creram, que, ai de nós, o que fizemos? Na tradução que Jack Miles extrai de Jó 42,1-6, posso me ver a mim mesmo, observando a série interminável de encontros entre “esse” Deus – e o de *Jó* não é, rigorosamente, o mesmo? – e cada pedaço de “barro mortal” que cruzou o caminho dele...

3.6 A sexta “visão” de Zacarias – Zc 5,1-4

Confesso que, de todas, essa é a “visão” que mais exige, para sair das sombras, que o resultado do processo de interpretação que uso para ler toda a série das “visões” retorne recursivamente sobre ela, a fim de fazer com que seja “encaixada” no todo, a partir do que, então, ganha um sentido “claro”. Depois de aplicado o processo de interpretação, a “visão” ganha sentido, naturalmente, em conformidade com ele. O “todo” emergiu da presença dos *harashim* na segunda “visão” e retorna, agora, fantasmagoricamente sobredeterminante, sobre cada parte. Ao menos, consciente, confesso...

Confesso essa deficiência porque a melhor precaução contra ela é a honestidade acadêmica. E digo por qual caminho “começo” a percorrer o percurso de volta, tanto descrevendo que papel a “visão” ocupa dentro do conjunto, segundo o conjunto, quanto revelando ao leitor os entroncamentos mais ou menos sólidos dos fios discursivos que uso para elaborar a descrição.

Elejo como três os elementos mais “concretos” da “visão”: o “rolo” que voa (v. 1); o caráter de juízo em face de legislação em que o advento do rolo implica³⁴ (v. 3); e as medidas estabelecidas para o rolo – 20 x 10 côvados. Que o rolo resulte em juízo, interpreto como o indicativo de uma relação entre “legislação” e “escritura”, com o que entramos no campo do direito. A respeito das medidas do rolo, acato a sugestão da nota *q* d*A Bíblia de Jerusalém*, que as remete às dimensões do pórtico do Templo de Salomão, conforme descritas em 1 Re 6,3. De posse dessa sugestão, as três grandezas na narrativa, agora relacionadas, constituem um circuito

³⁴ Gese, inclusive, considera que seja legislação relacionada às dimensões internas da sociedade de Judá, com vistas à preservação de sua “coesão social” (Veja GESE, H. Início e fim do apocalipsismo, à base do livro de Zacarias. In: VV.AA. *Apocalipsismo – coletânea de estudos*. São Leopoldo: Sinodal, 1983, p. 200).

com sentido bastante revelador: *rolo – lei – templo*. Estamos diante do tema do “direito divino”, mas avançando para a sua jurisprudência sacerdotal. O que nos impõe uma visita a esse tema, conforme, a seu modo, tratou-o Frank Crüsemann.

Eu reconheço uma característica pessoal minha, que transparece em meus pronunciamentos formais, sejam colóquios ou aulas, desde que institucionais, sejam artigos ou ensaios. Minha forma de raciocínio envolve, sempre, a comparação de elementos discursivos e sua análise uns pelos outros, tanto desde a perspectiva hermenêutica com que trabalho aquele tema específico, até o eixo constituído pelo resultado provisório daquela investigação também específica. Esse procedimento psicológico-operacional algumas vezes irrita aqueles cujos pronunciamentos ou escritos sofrem a aplicação dessa metodologia idiossincrática. Protesto que não se trata de qualquer forma de despeito, desrespeito ou maldade. O mais “educado” seria conter meu comentário (e nisso peço imprudentemente). No exercício da atividade exegética, contudo, não parece ser adequado, principalmente se um próximo passo qualquer, necessário ao prosseguimento, implica na superação de um obstáculo teórico de peso, *que precisa ser superado*.

Essa é justamente a situação em que me encontro diante de um capítulo de *A Torá*, de Frank Crüsemann, “Monte de Deus e Direito Divino: o Caminho da Torá no Sinai” (p. 49-92³⁵). Acompanho os argumentos de Crüsemann com muito bom grado, tendo sido introduzido às questões com que Crüsemann trabalha pelo tradutor da obra e meu orientador no Mestrado de Teologia, no STBSB, Dr. Haroldo Reimer. Preciso, agora, concentrar minha atenção e minha análise no item *b* de seu *resumo*.

Crüsemann recupera o itinerário da Torah até o “Monte de Deus”: (a) a jornada começara com a queda do Reino do Norte, que Crüsemann classifica de “impulso”; (b) seguir-se-ia, na condição de reação àquele acontecimento histórico, o “movimento deuteronômico”; (c) enfrenta-se, em seguida, o “desafio teológico do exílio”, e (d) “por fim, as possibilidades da autorização pelo Império Persa”. Crüsemann considera que “estas são as estações historicamente essenciais que estão por detrás dos passos da Torá a caminho do Sinai”.

Se essas são as estações, o “espírito” delas tem um caráter próprio, diz Crüsemann, de seu desdobramento “no contexto da normalidade do Antigo Oriente”. Sempre segundo

³⁵ Todas as citações serão da p. 92, item *b* de seu *resumo*.

Crüsemann, ali, o direito é mais do que costume e está relacionado ao “rei” na qualidade de seu fundamento: “o que está por detrás do direito é a dignidade divina do estado”. Aí, então, concluímos, o direito é “divino”, mas é “monárquico” também. O movimento da Torah em direção ao “Monte de Deus”, então, não é a sua constituição na forma de direito divino porque, de resto, ele já o é desde que seu fundamento é a “dignidade divina do estado”. O que a Torah vai “buscar” no “Monte de Deus”, então, não é uma divinização. O que é, então?

Crüsemann “revela”: “o Sinai é um lugar utópico, temporal e espacialmente fora do poder estatal”. Repito: “*o Sinai é um lugar (...) fora do poder estatal*”. Para o dizer assim tão claramente, Crüsemann toma o “Sinai” como o lugar simbólico de onde saíram as salvações de Yahweh. Deixo-o dizer ele mesmo:

Na medida em que o culto e o direito são situados *no* lugar de onde sempre saiu a libertação através deste Deus, a própria Torá torna-se uma forma decisiva da libertação. A sobrevivência real de Israel, apesar da subjugação através de grandes impérios, tem a ver com um lugar fictício de um passado fictício, o qual está fora do espaço de domínio de qualquer poder e por isso também está pré-ordenado a todo tipo de poder.

Eu concordo com Crüsemann quando ele descortina aquelas estações e principalmente quando ele reconhece que “a relação do direito promulgado por Deus com este lugar realiza-se por etapas forçadas e possibilitadas pelas catástrofes do estado israelita”, porque a presença do “acaso” impõe um caráter de plausibilidade histórica³⁶ às suas reconstituições: a “República de Judá”, por exemplo, é planejada a partir da catástrofe de 587 – um acaso histórico que promove condições de reorganização político-ideológica daquele espaço geopolítico.

Eu não concordo com Crüsemann, contudo, quando ele afirma que o Sinai situa-se fora do espaço do poder estatal, quanto mais se ele diz que a Torah foi ao “Monte de Deus” encontrar a fonte das salvações de Yahweh, *porque é do Sinai que saíram todas as salvações de Deus*. A explicação de minha discordância abre um desvio considerável nesta narrativa.

³⁶ Refiro-me às teses de Stephen Jay Gould e de Ilya Prigogine. Reconheço que não são historiadores profissionais (o primeiro é paleontólogo, e Prigogine é Nobel de química). Mas seus trabalhos, respectivamente, sobre “evolução” e “caos” transbordam epistemologicamente sobre a reflexão histórica, se não por mais, de resto pelo fato de essa “História” constituir-se em palco hermenêutico dos constituintes operados por aquelas ciências.

Crüsemann faz a Torah migrar de um espaço para outro e indica essa trajetória como expressão de uma “libertação” do direito divino dos espaços de poder do Estado. Dada essa descrição do processo histórico, fica implícita – explícita mesmo – uma dimensão distintiva entre dois “espaços” que, não obstante a sua relação com o “sagrado” – um direito divino monárquico, de um lado, e um direito divino do Sinai “utópico”, do outro –, possuem densidade “ético-ontológica” diferenciada. O resultado é a afirmação de um espaço de direito divino “opaco”, posto que sob o controle estatal, em oposição à afirmação de um outro espaço de direito divino, mas “translúcido” – e “translúcido” porque, não havendo “domínio de qualquer poder”, é mesmo pré-ordenado antes de qualquer poder. Com todo respeito, isso é teologia (ainda) escolástica, com o quero dizer, ainda é ontologia teológica – e doméstica.

Do discurso de Crüsemann emerge um precipitado entre “delicado” e “perigoso”. Delicado, porque está construído sobre um resquício, para pouco dizer, de um espírito teológico pré-kantiano. Perigoso, porque cria a idéia – quase digo ilusão – de que existam espaços de manifestação da ordem do sagrado que não estejam sob a manipulação do poder. Emergindo de um espírito teológico ainda pré-kantiano, o discurso que deixa pressupor ou pressuposta a tese de espaços “neutros” de manifestação do sagrado somente se pode sustentar por um contorno, consciente ou inconsciente, da questão mitológico-metafísica que envolve a condição teológica que o anima, movimento possível apenas, por meio (a) do desconhecimento da questão posta por Kant, (b) da sua superação no campo da filosofia, cuja construção teórica fosse universalmente acessível por procedimentos conscientes necessariamente não voluntaristas, (c) da recusa, quer do problema em si, quer de seus corolários, ou (d) pela superação das conseqüências do argumento por meio de uma posição fideísta. Perigoso, ainda, porque, não reconhecendo explicitamente o processo de identificação de nossa própria ideologia com aquele suposto espaço de neutralidade, concorre – essa é a gravidade e o risco a que *essa modalidade de* teologia está incontornavelmente entregue – para a “divinização”, posta ou pressuposta, da própria teologia, por meio da identificação do discurso teológico com a expressão daquela neutralidade que, posto que “neutra”, logo, supra-humana, supra-histórica, é “sagrada”.

Não se trata, em absoluto, de questionar as intenções de Crüsemann – sejam quais forem, são de direito. Trata-se de avaliar o alcance epistemológico da sua proposta. E, nesse caso, ela

implica na proposição de uma teologia de resto bastante “contemporânea”, que eu diria resultado de um contorno daquele tipo. A exigência da pressuposição de espaços epifânicos “neutros” passa ao largo não só de Kant, mas de todo o desenvolvimento epistemológico que, começando ali, passa por Schopenhauer, Feuerbach, Nietzsche, Marx, Freud e, para falar dos contemporâneos, Ilya Prigogine e Edgar Morin. Quer seja sob ótica filosófica, quer seja sob enfoques antropológicos, sociológicos, filosóficos, políticos e epistemológicos, a consideração de conceitos “desencarnados”, ainda que conceitos “teológicos”, não encontra sustentação no diálogo – a menos que sejam assumidas proposições de partida, a partir das quais o “mundo” e o “eu” são interpretados, e em função das quais um processo sempre controlado de racionalização estabeleça não só o cenário e as personagens, mas, inclusive, as leis de funcionamento do todo e de cada parte.

No século XX, a teologia experimentou uma reação em face daqueles aprofundamentos críticos, epistemológicos, hermenêuticos e filosóficos. Logrou êxito em sua auto-sustentação desde Karl Barth, para quem a teologia constitui-se como racionalização fideísta e voluntarista a partir de um “núcleo” *neutro* – isto é, *propriamente* alheio àquelas condições humanas –, logo, “divino”, uma vez que, dada essa mesma racionalização, aquilo que não é propriamente humano é o que é propriamente divino. Naturalmente que fez sucesso a “saída” (?) proposta por Barth. A impressão da exigência do fundamento não-humano é tão grande que mesmo um sucessor de Barth, Bultmann, tentando reconhecer aspectos da “revelação” que Barth havia desconsiderado, por exemplo, a presença incontornável do mito na representação com que as Escrituras se fazem ler, recorre à estratégia existencialista – processo humano – para manter-se ligado ao “fundamento” propriamente “neutro” da teologia. O *querigma* de Bultmann tem a mesma estrutura que o “Sinai” utópico de Crüsemann. E suspeito que a genealogia das reflexões de ambos possa chegar ao mesmo espaço “neutro” em torno do qual Barth erige sua teologia “dialética”.

É de direito de cada um dar os passos que possa dar, a partir de qual plataforma se lhe configure apropriada. Barth, Bultmann e Crüsemann merecem e têm meu respeito (se houvesse como saber e se lhes interessasse saber, saberiam). Mas me sinto na obrigação de me aproximar criticamente deles e, até onde é possível, dar a saber a quem estiver interessado nisso, minha opinião sobre o quadro epistemológico sobre o qual eles, confessadamente ou não, trabalham. De minha parte, envolvido numa questão teológica que considero, hoje, *a*

questão teológica – *é possível algum discurso que se advogue o título próprio de “teo”logia, e isso de um jeito que não se chame por esse nome o que já se articula alhures sob outras seções das “ciências humanas”?*³⁷ – considero que qualquer trabalho “acadêmico” em torno das Escrituras deva ser desenvolvido em contexto pós-kantiano, mas *com* Kant, em contexto pós-Schopenhauer, mas *com* Schopenhauer, em contexto pós-F Feuerbach, mas *com* Feuerbach, pós-Nietzsche, mas *com* Nietzsche, pós-Marx, mas *com* Marx, pós-Freud, mas *com* Freud, pós-Mircea Eliade, mas *com* Mircea Eliade, em contexto do qual falamos, cada um a seu modo, Karl-Otto Apel, de um lado, e Edgar Morin³⁸.

Não é possível mais, nesse contexto que admito, pensar a possibilidade de espaços “neutros”, nos quais o “sagrado” esteja *fora* do alcance do poder. Essa impossibilidade gritada por todas as “investigações” dirigidas pelo espírito cético – confessando não querer esconder sob a designação de “ciências humanas” uma ideologia propriamente epistemológica, ao mesmo tempo que denunciando uma possível “manipulação” das investigações com propósitos não-céticos, sejam propósitos próprios de espíritos teístas, deístas, panteístas ou ateístas – posso ilustrá-la mediante a força estética da nona estrofe do poema *Preguntitas sobre Dios*, de Atahualpa Yupanqui:

¿Qué Dios vela por los pobres?
Tal vez sí, y tal vez no.
Lo seguro es que Él almuerza
en la mesa del patrón³⁹.

“¿Qué Dios vela por los pobres?” é uma pergunta que o poeta responde de forma cética. No

³⁷ Por exemplo, abrindo mão da “saída” barthiana, característica do século XX, e na esteira da qual se reinscreve uma série de teologias ditas “progressistas” (cujo discurso sempre parte de um “núcleo duro” proposicional incontornável), as “ciências da religião” não dariam conta do que antes caberia à teologia? Essa teologia possível *após* e *com* os séculos XVII a XIX, não se reduz à “análise do discurso”, “filosofia”, “antropologia”, “sociologia”, “psicologia” ou “fenomenologia da religião”? Os desdobramentos fideístas ou metafóricos pós-barthianos apenas ajeitam as coisas: não as resolvem. Não concluí minhas reflexões nesse campo, ainda.

³⁸ A inclusão de Edgar Morin aqui significa duas coisas: de um lado, a referência, por meio dele, a uma série de abordagens transdisciplinares, tendo em comum um esforço de epistemologia complexa (vale dizer, a sua própria bibliografia multi e transdisciplinar) e, de outro lado, à sua capacidade extraordinária, a que presto tributo, de sintetizar uma série significativa de esforços setoriais, e propor o que eu consideraria uma epistemologia pós-aristotélica (e pós-cartesiana!), consubstanciada em sua coleção *O Método*, de seis volumes, obra fenomenal sobre a qual eu diria consistir numa reorientação dos padrões epistemológicos também acadêmicos (a abrangência chega à vida como complexo integral) tão fundamentalmente *nova* e *radical* (pós-Kant, pós-Schopenhauer, pós-F Feuerbach, pós-Nietzsche, pós-Marx, pós-Freud, pós-Mircea Eliade, mas *com* e *a partir* de todos eles) que qualquer atividade de reflexão que não leve em conta sua proposta corre o risco de, por isso, estar-se deixando perder nos possíveis equívocos de que *O Método* nos propõe tornar conscientes.

³⁹ Cf. <http://www.ouviroevento.pro.br/teologicofilosoficos/omonoteismotemdoisdeuses.htm>.

poema, chega-se a essa resposta por conta de muito sofrimento impingido por patrões para quem a vida de “avós” e “pais” é um preço justo pelo acesso à própria riqueza pessoal. Em face de tanto sofrimento, como perguntar se Deus vela pelos pobres? E, por isso mesmo, a ausência de um “não!” enfático descortina um modelo de discurso teológico conveniente àquele pressuposto que descrevi como próprio de minha ideologia, porque ele é tanto cético – talvez sim, talvez não (quem sabe?) – quanto profundamente “reverente”, se o posso dizer, justamente pelo fato de não considerar válida a aplicação do “não!” mais fácil. E, contudo, essa reverência recusa o modelo teológico de dizer. Não se diz, não porque se saiba, mas, em momentos de dor, não se diz, por respeito ao luto. Nada disso – essa ainda é uma forma educada de esperar a passagem do luto, para retornar com a velha ordem do mundo (é pelo menos educada!). Esse não dizer “reverente” não diz, porque não sabe o que dizer, nem se há o que dizer, porque ele é pós-Kant(...)Eliade⁴⁰.

Não pára aí: há um “adendo” anexado à resposta cética. Esse adendo aponta positivamente para um lugar: “Lo seguro es que Él almuerza en la mesa del patrón”. Dada a informação, disponível no poema, de que o avô e o pai do poeta foram mortos nas minas do “patrón”, se identificarmos esse “patrón”, como é legítimo, com os “espaços *dentro* do poder”, então poderíamos, inadvertidamente, equivocadamente, considerar que esse patrão é o equivalente da monarquia, a que o “direito divino” estava, contudo, ligado, e a que, desde que ligado, estava “submetido”. Por contrapartida, a mesa do “pobre” seria o lugar “neutro”, posto que ali se materializam todas as esperanças de liberdade. E quase poderíamos dizer que um Deus do patrão só pode ter a cara do patrão, enquanto que Deus só pode ter a própria cara de Deus, *se* está nos espaços que clamam pela liberdade e nela investem. Uma ideologia do “Deus-na-libertação” é uma ideologia mais “humana”⁴¹ do que uma ideologia do “Deus-no-poder” – mas

⁴⁰ Escrevi um livrinho, desde sua encomenda, “popular”, com o título *O Que é Fé?* Ali discuto muito superficialmente quatro atitudes humanas, diferentes, aplicáveis e aplicadas a situações diferentes, mas, todas, inconvenientemente chamadas pelo mesmo nome: “fé”. Numa tentativa de distinção fenomenológica dessas atitudes humanas, classifico-as como fé-enquanto-encontro, fé-enquanto-ensino, fé-enquanto-encanto, e fé-enquanto-entrega, daqui para lá, *otimismo, magia, teologia e silêncio*. Esse “silêncio”, como fé-enquanto-encontro, merece desdobramentos no campo da epistemologia e da hermenêutica, que tenho ensaiado através de ensaios públicos com alunos de um curso de teologia em Nova Iguaçu/RJ, por pura condescendência deles, a quem agradeço. É essa atitude de fé-enquanto-encontro que vejo transparecer nessa resposta do poeta: quero crer, mas não posso; quero descrever, mas não posso. Só o que posso fazer é assumir que posso crer ou não crer e, crendo ou não, nada fiz além de quebrar o silêncio angustiante da existência humana – responder sim ou não àquela pergunta dá no mesmo: é fideísmo voluntarista, caso não seja fideísmo por via dos esforços de uma “República”.

⁴¹ Não contorne os aforismos de Nietzsche sobre essa dimensão “morna” d(e um) discurso cristão. Entendo que Nietzsche veja na “vida” o que ela tem de “cruel”. A “vida” não é “romântica”, e, para dizer com termos de

deve ser reconhecida e encarada como o que é: ideologia. “Libertação” e “poder” são, sempre, espaços de poder sociológico, como reconhece a leitura que Carlos Mesters faz de *Rute*.

Equívoco. À pergunta “se Deus vela pelos pobres”, o poema só dá uma resposta: não sei. E um “não sei” tão profundamente confessado que, vale dizer, que talvez não vele não, mas talvez vele sim – o fato é que eu não sei, porque não tem como eu saber. Aí, nessa resposta, está-se no nível existencial, indo ao mais profundo abismo da angústia existencial humana que, tomada pela imensidão do que lhe cerca e do que lhe vai dentro, entre medos terríveis e sonhos fantásticos, sabe que não sabe, nem pode saber, salvo se desenhar na areia uma ciência e, a partir dela, olhar para o mundo e para si mesmo, sem, contudo, jamais se lembrar de que ele mesmo fizera o desenho e que o que fez é apenas *desenho*. A resposta dada nesse nível pára ali mesmo, num profundo ceticismo. E, quando o poeta continua sua resposta, já abandonou a sua angústia existencial e, agora, faz “análise do discurso”. Ele denuncia que Deus senta-se à mesa do patrão todos os dias – e almoça com o patrão, coisa que, se o patrão come da carne e do sangue do pai e do avô do poeta, faz de Deus um antropófago. Ora, mas que resposta é essa? Se o poeta já nos disse que não há como falar se Deus vela ou não pelos pobres e se decidi tomar essa resposta como ceticismo, não como “blasfêmia” ou “acusação”, devo admitir que o poeta fale da única dimensão do “sagrado” que pode ser apontada no discurso – o “sagrado” encarnado no discurso⁴².

Crüsemann denuncia um desses espaços humanos de “controle” do “sagrado”: a coroa. O direito divino ali era divino, digamos, por assim dizer, porque o divino passava, primeiro, pelo rei. Mais ou menos como Deus, almoçando todo dia na mesa do patrão, deve-lhe favores especiais que, como sabemos, paga. O problema é que Crüsemann quer pressupor um espaço

Edgar Morin, ela constitui de orgia de cópula e de morte. O que é propriamente humano, contudo, é aquilo que, emergindo daí, tem consciência tanto de que saiu dali, quanto do como que aquilo se pode representar a partir de uma ética afetiva pós-mamífera. O propriamente humano *pode* ser justamente uma afirmação da ética pós-mamífera – os valores da “igualdade, da liberdade e da fraternidade” [já, contudo, presentes da constituinte complexa universal das forças de atração] – para além da organização *inconsciente* do Universo.

⁴² Aqui tremi durante a minha interpretação. É possível que o poeta esteja acusando Deus de partidarismo? Se eu tomo as duas respostas no mesmo nível, talvez fosse esse o caso: “Deus vela pelos pobres? Vai-se saber! Olha pra gente – será se ele está cuidando de nós? Agora, olha lá o patrão: ah, não tenho dúvida, olha lá Ele sentado à mesa...”. Há um detalhe, contudo. O avô e o pai do poeta foram mortos pela dureza de seu trabalho, e, enquanto viviam, se lhes perguntavam sobre Deus, ficavam sérios e calados. O irmão dele é lenhador, de quem a vida é “suor, malária e serpentes”. “E que ninguém lhe pergunte/ Se sabe onde está Deus./ Por sua casa não passou/ Tão importante senhor”. Na atitude desse lenhador, sim, vai uma acusação: Deus não passou ali. De posse dessa consciência “teológica”, o poeta poderia ter respondido que Deus não vela pelos pobres. E, no entanto, ele disse “talvez”. Fosse ele um “teólogo” profissional, eu diria que esse talvez consistisse em “reverência” fideísta; mas ele é poeta – tomo-a, portanto, por ceticismo existencial. É uma admirável manifestação de integridade...

em que Deus não esteja submetido a qualquer espécie de controle humano: o seu “Sinai” neutro. Era como se o poeta de *Preguntitas sobre Dios* pudesse sonhar com um lugar em que Deus não almoçasse. Mas o poeta fica com seu “talvez sim, talvez não”, porque, ainda que doa a dor do avô e do pai, e sofra a solidão do irmão, por Deus, não há como saber. Se a nossa capacidade de intuir “Deus” – preferiria ter escrito “o sagrado”, mas, quando vi, já estava “Deus” na tela. Que fique – não se faz acompanhar da capacidade de pensar nele, ou falar dele (mesmo esse “ele” já é especulativo), das duas uma: ou se trata de uma bênção, ou de uma maldição, porque ficamos entre o controle de Deus e o silêncio de (sobre) Deus.

Se caminhei bem até aqui, o “Sinai” é tão humano quanto o trono. Não é um lugar “neutro”, fora do espaço do poder. E isso nem na plástica do Sinai se evidencia, porque quem está sobre a montanha é o sumo-sacerdote, no Santo dos Santos ou, se não quisermos ir tão longe nessa “República”, um xamã da Mongólia, em viagem astral⁴³. Do alto do Sinai, naquele espaço “neutro”, apresenta-se uma divindade cujo discurso, ora vejamos, é o mesmo do sacerdote *no* Templo – e isso *porque* quem está lá em cima é o próprio sacerdote *do* Templo. No nível sacerdotal – que é o que interessa, se estamos seguindo as estações da peregrinação da Torah até o alto do Monte de Deus – toda a perícopa do Sinai constitui um gigantesco complexo mítico-literário. O “Sinai”, longe de constituir uma utopia, longe de representar a manifestação da neutralidade divina em espaços fora do controle do poder e, logo, “pré-ordenado a todo tipo de poder”, muito ao contrário, *é a projeção do Templo de Jerusalém, e do e com o poder do Templo de Jerusalém*. Esse direito divino “neutro” não tem nada de “neutro” e aquele dedo que desce desde os céus para esculpir as pedras é um dedo sumo-sacerdotal⁴⁴.

Naturalmente que o poder monárquico não está (mais) por trás da “Lei”. Estaria – mas não tivemos monarquia na “República de Judá”. Em lugar disso, não uma “teocracia” – risível até no termo, válido intra-ideologicamente apenas –, mas uma *hierocracia*. Malaquias pode encher a boca e dizer, bem alto, que “o sacerdote (...) é o mensageiro de Yahweh” (Ml 2,7), e, Yahweh

⁴³ Para o que, contudo, eu teria de imaginar uma esfera de inocência política na qual o xamã, de um lado, e os membros do clã, de outro, se movem. Não estou convencido disso.

⁴⁴ Há uma tendência generalizada na literatura teológica e exegética de se tratar proposições das Escrituras – nos termos deste ensaio, seus teologúmenos, seus mitologemas, seus mitoplasmas – como proposições de “Israel”, da “fé de Israel”, das “tradições de Israel”. Nesses pronunciamentos, antes de se lograr uma condensação da cultura israelita/judaíta, obtém-se a sua dissolução, passando a proposição, subrepticamente, subversivamente, a referir-se a uma “entidade metafísica”. Todos os conflitos histórico-sociais são dissolvidos e um precipitado alquímico emerge no fundo do cadinho. É necessária muita força para abandonar essa espécie de construção, devedora ainda da teologia neoplatônica.

nos garantir pessoalmente, é com “Moisés”, hipóstase do sumo-sacerdote de Jerusalém, que ele próprio fala boca a boca, e a quem permite seja vista a sua própria forma (Nm 12,8). É de um espaço hierofanicamente pantocrático como esse – o Templo de Josué – que emerge a hipóstase do “Sinai”, de onde, desde seu cume, a “neutralidade” sacerdotal vai espalhando seu poder e sua santidade.

Eu me enganaria a mim mesmo se tentasse, hoje, contornar os séculos XVII, XVIII, XIX e XX e, por meio de Platão ou de Aristóteles, respectivamente, de Hegel ou de Descartes, tentasse, ainda, “pensar” Deus. Qualquer tentativa que eu fizesse para dar corpo a ele e quanto mais eu me esforçasse para isso, tanto mais eu criaria um pequeno gênio, poderosíssimo para encantamentos, próprios ou alheios, para o bem ou para o mal, mas nada além de magia discursiva e ideologia hipostasiada. Se pretendemos seriamente “pensar” Deus, deverá ser a partir dos esforços caóticos dos últimos quatro séculos, sem contorná-los, mas ultrapassando-os, levando-os conosco, *alea jacta est...*

Se o esforço de Crüsemann era nobre – e aposto que era; isto é, se Crüsemann percorre o caminho da Torah para “pensar” uma legislação libertadora, talvez pudesse considerar retornar até o ponto em que admita uma contaminação teológica no seu esforço e experimentar *a hipótese de uma legislação libertadora justamente porque fora do espaço divino*, como pressupõe a ética não-metafísica proposta por Karl-Otto Apel, assumindo a necessidade de eterna vigilância, sobre o que nos adverte Edgar Morin. Não há campos de Deus onde se semear libertação, porque se libertar de “Deus” é o primeiro passo da jornada ao seu próprio Monte – se posso dizê-lo pelo risco da metáfora, risco não de dizer errado, mas risco de justamente dizer.

É necessário reconhecermos que os discursos de libertação presentes em inúmeros textos bíblicos – e mesmo quantos dentre aqueles utilizados pela teologia socialmente engajada com projetos de libertação – são desviantes: por trás da “libertação” que definem está um projeto de controle social, submetidos ao qual a população deve ler-se como na condição de “livres”. O jogo é tão simples: o projeto sacerdotal estabelece as práticas – manipulação pragmática; depois, elabora as “ordens”, e as legitima por meio de “mitologemas” (discursos) e “mitoplasmas” (imagens narrativas) – manipulação ideológica; finalmente, estabelece procedimentos “litúrgico-devocionais” de introjeção da ideologia – manipulação psicológica. Não importa se o interesse oficial é a submissão do contingente populacional: quando seus

“poetas” compuserem os “hinos”, seus mitólogos compuserem as “narrativas”, o comportamento sob controle que se espera da população será descrito como “salvação”, será cantado como “salvação”, e será, finalmente, tomado como “salvação”⁴⁵.

Se estabelecermos um limite aqui e chegarmos à conclusão de que seria esperar demais que a *golab* intuisse a necessidade de livre-determinação do homem e dos povos, apesar de isso não mudar em absolutamente nada aquela situação, senão proporcionar a mim, hoje, uma dose maior ou menor de “raiva”, ao imaginar homens e mulheres oprimidos em nome de Deus (porque, afinal, como os sacerdotes poderiam saber que isso era assim tão aviltante?), não teríamos, contudo, como estender tal limite até nossa própria situação existencial. E a manutenção do discurso de um acesso “neutro” ao sagrado, de um espaço “neutro” onde Deus esteja livre do controle pelo poder, ainda que com todas as melhores intenções do mundo, sejam projetos ético-teológicos ou político-religiosos, para apenas repetir o que sobre algo parecido, a manipulação do desejo de autotranscendência humana, disse Aldous Huxley, “não se justifica moralmente”⁴⁶.

A visão daquele rolo voando, sua ligação com a legislação e suas medidas tomadas como realmente relacionadas às dimensões do pórtico do Templo de Salomão, sugere-me o descolamento simbólico do próprio Templo hipostasiado em Lei, e tomando para si a jurisdição do direito. Não é tanto que o direito se torne divino, agora – com isso Crüsemann concordaria; nem que o direito, anteriormente já divino, agora, dada a supressão da coroa, encontre, finalmente, francas possibilidades de libertação de cativos e sofredores – esse o discurso de *A Torá*; a mim me parece, antes, que o direito divino se transfere do Palácio, para o Templo. O ciclo de narrativas míticas do Sinai incumbe-se de resignificar a transferência e isso não significa que o direito divino, agora é, então, finalmente divino, mas que ele é, doravante, sacerdotal. O *Sinai* é mesmo *poderoso*...

(e convenhamos, qualquer comunidade que se autolegitime por meio do recurso ao sagrado, terá de recorrer ao sagrado para legitimar a manutenção de sua autolegitimação. O destino do “Deus” da libertação é o “Deus” da opressão. E isso não em diferentes comunidades, mas na mesma, salvo quando deixarmos a condição humana e... bem, não vamos ceder à tentação de

⁴⁵ Cf. <http://www.ouviroevento.pro.br/biblicoteologicos/salmo53.htm>.

⁴⁶ HUXLEY, A. *Os demônios de Loudun*. São Paulo: Circulo do Livro, 1992, p. 328.

fazer apocalíptica aqui...)

3.7 A sétima “visão” de Zacarias – Zc 5,5-11

Além de uma apropriação do direito divino – o que significa a hierocratização de Judá, a *golab* tenta alcançar os mesmos objetivos que, se forem históricas as narrativas pertinentes, tentaram, a seu modo, Ezequias e Josias. Uma vez que *Oracula* é uma revista digital, o leitor poderia consultar minha exposição sobre essa particular “visão” de *Zacarias* em meu artigo *As Mulheres do Efa. Epílogo da interdição da deusa e do feminino na Judá pós-exílica*⁴⁷, onde construo o cenário com que trabalho. Demandaria muito trabalho reescrever tudo de novo aqui, quando ainda não modifiquei maiores detalhes do quadro ali descrito, além de que devemos ter algum ganho com a publicação digital e a decorrente facilidade de o leitor transportar-se, com um clique, para a referência.

Apenas darei o quadro histórico-social que reconstruí e, a partir daí, acrescentarei observações que lá, ou apenas avengei, ou desconsidere. Durante os setenta anos do “cativeiro” – o termo é, obviamente, impróprio –, a comunidade dos remanescentes deu continuidade à sua vida. Campesinos em sua maioria, ainda que não exclusivamente, caracterizava-se a sua prática religiosa por uma sensível inclinação às simpatias de fertilidade, entre as quais se destacam os favores à deusa. Esses favores são organizados e dirigidos por sacerdotisas – mulheres. Nesse espaço simbólico de manipulação simpática das forças vitais, o universo feminino é imbatível. Profetisas e sacerdotisas ganham “poder” nesses ambientes. Organiza-se um “espaço” formal e simbólico onde o feminino representa poder e, em seu centro, uma categoria operacional do “sagrado feminino” se destaca enquanto liderança carismática.

Chega a *golab*. O resto conhecemos. A sexta “visão” de *Zacarias* encena a atualização da *golab* diante do quadro com que se depara. Admirável o trabalho dos “mitoplastas” responsáveis por ela – foram buscar no campeão da teologia sacerdotal a imagem perfeita para, de forma eficiente, e com um cinismo de fina qualidade e rara presença nesse ambiente, legitimar aquilo que, na dimensão propriamente histórico-social, deve ter consistido num capítulo consideravelmente violento.

Descrevo a encenação histórico-teológica com que os mitólogos da *golab* elaboraram a

⁴⁷ <http://www.ouviroevento.pro.br/textosacademicos/asmulheresdoefa.htm>.

legitimação do discurso de que Yahweh decide transferir-se para a Babilônia, para ficar com os exilados. São dois textos, que descrevo numa só narração: Ez 10,18-22; 11,22-25. A glória de Yahweh “pousa” sobre os querubins. Esses querubins vão sendo descritos desde os primeiros capítulos de *Ezequiel* e consistem numa espécie de “trono” móvel de Yahweh – uma visão fantástica. Os querubins batem as asas e elevam-se no ar. Daí, elevam-se sobre o Templo e sobre a cidade e vão em direção ao oriente, levando sobre si a glória de Yahweh. Interessa-me captar dois aspectos: primeiro, o sentido pretendido com o mitoplasma – a glória de Yahweh deixa o Templo e vai ter com os exilados; também, a própria plástica com que o mitoplasma é elaborado.

Reportemo-nos agora à “visão” de *Zacarias*. *Zacarias* vê um *efa*. Deve ser um grande jarro de barro aquele, porque, quando se aproxima, tudo indica que a tampa de chumbo é retirada de sua boca, revelando, lá dentro, uma “mulher”. Diz-se que ela é a “Iniquidade” da terra. A encenação histórico-teológica quer-me fazer ver a mulher como que exposta aos meus olhos, tendo sido para isso retirada de lá de dentro do *efa*, porque se diz que ela é colocada de novo lá dentro e, então, a tampa de chumbo fecha a boca do jarro. Subitamente, “aparecem” duas mulheres com asas e em cujas asas bate um “vento”, e cujas asas parecem “de cegonha”. Essas mulheres com asas de cegonha em que sopra um vento tomam o *efa*, levantam-no no alto, tão alto quanto entre a terra e o céu. Recurso mitoplástico, *Zacarias* pergunta aonde elas vão, carregando-a. E a resposta não podia ser mais reveladora: as mulheres com asas vão levá-la para a terra de Senaar, para que lhe seja construída uma “casa” – um “templo” –, no qual será instalada, sobre um pedestal.

Até onde posso ver, e pelo que vejo, a “visão” de *Zacarias* constrói-se a partir da cena da glória de Yahweh deixando o Templo sobre os querubins, com a intenção de dirigir-se à terra da Babilônia, onde estão os *exilados* – a saber, aqueles que elaboram o mitoplasma que pretende, então, legitimar sua “posse” do discurso sagrado... Não vem ao caso aqui. O que vem ao caso é que, na “visão” de *Zacarias*, os mitoplastas compuseram uma encenação muito parecida com aquela. Lá, os querubins, seres “celestes” alados – cá, as mulheres aladas (observe-se a presença do “vento” – *rúah* – nas duas descrições, quer dos querubins, quer das mulheres). Lá, a glória de Yahweh se coloca sobre os querubins – cá, a mulher é presa dentro do *efa*. Lá, os querubins, alados, elevam a glória de Yahweh nos ares – cá, as mulheres, aladas, elevam a mulher do *efa* nos ares. Lá, a glória de Yahweh pretende ser levada para a Babilônia, para estar com a *golab* –

cá, a mulher do *efa* é levada para a terra de Senaar. Se ainda restar alguma dúvida de que a mulher que vai dentro do *efa* é uma “deusa”, a pergunta de “Zacarias” ganha uma resposta que não permite dúvidas: uma “mulher”, sobre um pedestal, dentro de um templo, é uma “deusa”.

Penso que os mitoplastas de Judá tomaram aquelas duas descrições de *Ezequiel* para plasmar sua encenação histórico-teológica, justamente porque se trata da mesma coisa, mas uma o inverso da outra. *Ezequiel* chega a afirmar que o Templo está tão corrompido – entulhado de “imundície”, desde imagens e figuras de réptil, até mulheres dedicando-se às suas “naturais” práticas “idolátricas” – que Yahweh, por isso mesmo, vai deixá-lo. Agora que Yahweh vai voltar, não há a mínima possibilidade de manutenção daquela “patifaria” toda. A deusa deve ser imediatamente expulsa, porque Yahweh sequer quer encontrar-se com ela. Prendam-na! Mandem-na para a Babilônia, que é o lugar dela.

E mais: se a mulher do *efa* é uma deusa e se vai para um templo na Babilônia, as mulheres de asas de cegonha, as *Lilith* que lhe carregam no ar, são suas sacerdotisas, igualmente expulsas e devidamente classificadas, expondo-se a sua condição de “demônios do deserto”. Essas “mulheres do *efa*” representam o conjunto organizado da religião campesina – sua representação divina, a deusa da fertilidade, e seu aparelho oficiante, as sacerdotisas e profetisas do culto. Fora com elas! Não há mais lugar para elas. Nem para a deusa, nem para as suas alcoviteiras! Não o diria melhor do que Othmar Keel: “Para uma deusa ao lado de Yahweh a partir de agora não havia mais espaço algum”⁴⁸.

3.8 A oitava “visão” de Zacarias – Zc 6,1-8

A oitava “visão” apresenta-se como um encerramento do ciclo de visões que pode denunciar que o conjunto pode ter sido composto para instrumentalização pública ainda durante o tempo em que o projeto que consubstancia na forma de encenação histórico-teológica está sendo implementado. A presença dos cavalos – correios – e a descida do Espírito na terra do norte teriam por interesse promover o retorno dos exilados.

Se esse “selo” posposto ao ciclo de “visões” tem mesmo esse sentido, então acontece com esse ciclo um estrangulamento semântico, porque a sua “adequada” reconstituição depende de que

⁴⁸ KEEL, O., UEHLINGER, C. *Goettinnen, Goetter und Gottessymbole*. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen. Friburgo/Basiléia/Viena: Herder, 1993, pp. 453-475.

se consiga encaixar todo o sistema das encenações no eixo histórico-social adequado. Se não se trata de “literatura”, conseqüentemente, não de um “apocalipse”, então sua decodificação depende incontornavelmente da sua adequação entre o interesse que o elabora, o objetivo que ele tem, e a forma com que é instrumentalizado. Não acontece necessariamente isso com um “apocalipse” aberto ao futuro – se um apocalipse algum dia foi, de fato, aberto para o futuro! Para as “visões” de *Zacarias*, o recurso é reconstituir a situação cultural de que elas emergem e para a qual elas são constituídas, a fim de que, desde aí, e a partir de uma análise do discurso que vincule pragmaticamente aquele ambiente, de um lado, e a estrutura semântico-sintática das narrativas, de outro, agora de posse da intencionalidade intervencionista com que as narrativas se projetam sobre aquela realidade, compreendam-se, então, tanto aquela mesma realidade, quanto às narrativas que nascem dela e para ela retornam. Tudo isso recursivamente.

Sair desse ciclo para outra abordagem? É possível? Claro. Não na condição de exegese e história, claro, que, se não são, objetivamente, reconstituições arqueológicas legítimas, podem ser julgadas pelo pressuposto de pretenderem sê-lo e de quererem justamente isso e só isso e mais nada... ainda que sob a maldição epistemológica e teórico-metodológica de jamais saberem se a viagem foi bem sucedida.

CONCLUSÃO

A Judá pós-exílica foi planejada, minuciosamente planejada. Do planejamento, passou-se à fase de estratégia operacional. Daí, para o nível da operacionalização do “plano estratégico”. Estouraram conflitos. Retóricos e violentos. Remanescentes da terra (camponeses e moradores das vilas, aliados, e quem sabe, arrebanhados por seus respectivos aparelhos político-religiosos locais) *versus* deportados adventícios (que tinham a seu favor, naturalmente, a “autoridade” da Pérsia).

O conflito não foi pequeno. Mas foi debelado. O descendente davídico desapareceu durante o conflito e, ou porque não há mais cabeça em que caiba coroa, seja porque não se quer mais pôr coroa em cabeça alguma, um sumo-sacerdote é tornado chefe de Judá, abaixo de Yahweh, abaixo da Pérsia, ninguém mais sobre ele... Como diz o Helio Fernandes, maravilha viver... Como Ezequias recebeu de presente uma nação “unificada”, Josué vê cair-lhe no colo a “direção” do programa de (re)construção de Judá. Aquilo que já se desenhava na forma de uma “República de Judá” recebe correções ainda mais propriamente sacerdotais e se pode ver

como *A República* de Platão não inaugura a formidável intenção de não apenas controlar a cidade, mas até o que cada cidadão deve fazer e pensar.

As configurações planejadas, as operações estratégicas, as intervenções sócio-religiosas, as inovações político-teológicas, precisam de dupla legitimação. De um lado, a própria Pérsia (mais do que) garantidora da eficiência do “programa” da “República de Judá”. De outro, os “mitólogos”, planejando os “mitos” e os “mitoplastas”, transformando-os em peças instrumentalizáveis, fornecem ao aparelho de Estado textos legais, teológicos e litúrgicos para o trabalho que, em *A República*, têm a função de “persuadir, enfeitiçar, encantar” e que Paul Veyne dizia ser extraordinariamente bem-sucedido justamente por conta de, além de serem tais narrativas o que eram, eram ainda instrumentalizadas publicamente por “senhores” carregados da atmosfera do “sagrado”: os narradores.

Uma dessas instrumentalizações públicas constitui o conjunto das “encenações histórico-teológicas” de *Zacarias* – as suas (agora) oito “visões”. Constituiriam instrumento de legitimação do programa da “República de Judá”. Bastante primitivas, no sentido de que são elaboradas ainda durante a fase inicial de implementação do programa, têm o objetivo de apresentar a “interpretação” oficial dos atos institucionais promovidos pela *golab* sob o efeito mítico-mágico da “encenação noológica”. Por trás de cada “visão” estão perfilados discursos oficiais pronunciados em nível estatal, ações de Estado, intervenções sociais e transformações traditivas – a força necessária para diminuir ao máximo possível a resistência da “sociedade” é o recurso mitoplástico, sistematizado em *A República*, mas já aplicado em Judá algum tempo antes de Platão redigir seu manual⁴⁹.

As (agora) oito “visões” de *Zacarias* constituem, portanto, a versão oficial do programa político-religioso com que a *golab* chega em Judá para a (re)construir. Na forma de legitimação desse programa ideológico, constitui-se internamente de três áreas proposicionais. No primeiro plano, estão as três primeiras “visões”, cujo eixo gira em torno da reconstrução do Templo e do repovoamento de Judá. Dirigem-se os mitoplastas à guilda dos *harashim*, os especialistas em

⁴⁹ Ainda não investiguei a sua procedência, mas tem me perseguido uma idéia recorrente: o ponto de contato entre a “República de Judá” e *A República* de Platão é a Pérsia. Daí saem as estratégias político-sociais que, em Judá, desdobram-se em construção de uma sociedade sacerdotal e, em Atenas, num “manual operacional”. O que em Platão é “estratégia” (apenas?), em Judá é ação (o que não dispensa a existência de um “manual” a partir do qual os operadores do programa traçam a sua implementação *in loco*). Como essa Judá pós-exílica me enfeitiça, dedicarei investigações para verificar até onde vai esse delírio.

edificações, aos religiosos da *golab*, carentes de uma pragmática mais política, e à comunidade exilada, recalcitrante quanto ao retorno imediato. O que pretenderam afirmar os mitólogos reduz-se à necessidade de reconstrução do Templo de Yahweh, para que ele mesmo possa retornar para casa, trazendo consigo os exilados e acabando, assim, com a humilhação de Judá.

No segundo nível ideológico, “encena-se” o fundamento político da “República de Judá” (as [agora] quarta e quinta “visões”, bem como Zc 6,9-13, que deveria ter composto originalmente a [agora] quinta “visão”, tendo sido “deslocado” para o final da série por razões compreensíveis). A “encenação” teve de ser refeita. Originalmente, tratava-se de legitimar um sistema de governo semelhante ao pré-exílico: rei e sacerdote, como Josias e Hilquias, que, a crer na tradição de *Reis*, constituem “patronos” das políticas que a *golab* pretende adotar em Judá. O plano não deu certo, por razões apenas especuláveis. Concretamente, chega-se a dar o governo apenas a Josué, sumo-sacerdote. Pelo menos literariamente chega-se a pôr a coroa na cabeça dele. Nasce a Judá sacerdotal.

No terceiro “bloco” de “visões”, encenam-se, finalmente, os dois pilares principais da ideologia sacerdotal (nesse momento [ainda] incipiente): Judá será governada a partir do conceito de direito divino dirigido *pelo* Templo, e o culto da deusa está peremptoriamente proibido. *Torah* (sacerdotal) e *monolatria* – os dois fundamentos da ideologia da “República de Judá”.

Daí para o “judaísmo” tardio foi um pulo. As linhas principais estavam desenhadas. “Yahweh” finalmente vence (guerra é guerra). O sacerdócio finalmente se torna “mensageiro de Yahweh”. Os mitólogos e os mitoplastas a serviço do Estado produziram mitologemas e encenações mítico-literárias de tal eficiência e eficácia que, sequer imaginariam se lhes contassem, nortearam não apenas os próximos 500 anos de Judá, mas todos os 2.500 anos que os separam de nós. Os abalos “humanistas” dos últimos 500 anos somente lograram abrir uma brecha na geografia sacerdotal planejada pela “República de Judá”, mas não conseguiram um sucesso tão retumbante quanto, proporcionalmente, o da *golab*. Claro, também aqui pipocou uma “república”, mas era “*Napoleão com seus cem soldados*”⁵⁰. A “República de Judá”, não – passou por cima de tudo e de todos, porque “Yahweh” estava do seu lado, e a prova de que não se podem comparar os dois momentos, é que Napoleão prestava culto à “deusa” Razão...

⁵⁰ <http://www2.uol.com.br/neymatogrosso/disc09.html>.

Confesso, mais uma vez, aquela idéia me perseguindo. Imagino os teóricos da política da Pérsia “trabalhando” sobre Judá. Não que de Judá mesmo não saísse uma coisa como a “República de Judá”, mas é que, circunstancialmente, porque, ali e então, Judá é a Pérsia, não há Judá sem a Pérsia. Desse “trabalho” sai o plano estratégico que especulei. Sucesso estrondoso. Não me recordo de problemas ali até que venha a Grécia e “estrague” tudo, os Macabeus que o digam, bons Macabeus, filhos da “República de Judá”, que engoliram inteira a ideologia que lhes inculcaram desde criancinhas, como *A República* já esgoelava em Atenas fazia tempo, a essa altura. Sucesso estrondoso.

Os teóricos da política persa estendem suas estratégias, porque têm um Império inteiro a seu dispôr. Não acho de todo impossível que tenham chegado à Atenas, se não eles mesmos, sua “política”. E não seria difícil imaginar os filósofos-importadores gregos se aproveitando daqueles princípios, sistematizando-os, e até o ponto de se cristalizarem em *A República*. Damos o quê? Cento e cinquenta anos entre A “República de Judá” e *A República de Platão*? E não vemos uma ponte imperial entre as duas “cidades”? Não custa especular – custa demonstrar.

Fica pra depois. Por hora, entrevejo Agostinho se deliciando com uma aritmética formidável: somar as duas “Repúblicas” numa só. Não é à toa que se descobriu aí a Cidade de Deus...

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALONSO-SCHÖKEL, L., SICRE DIAZ, J. L. *Profetas II – Ezequiel, Doze Profetas Menores, Daniel, Baruc, Carta de Jeremias*. Trad. de Anacleto Alvarez. São Paulo: Paulinas, 1991. pp. 687-1411.

APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia I: filosofia analítica, semiótica, hermenêutica*. Trad. Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2000. 445 p.

CROATTO, J. S. A Deusa Aserá no Antigo Israel: a contribuição epigráfica da arqueologia. In: *RIBLA* 38. Petrópolis: Vozes, 2001, pp. 33-44.

DETIENNE, Marcel. *A invenção da mitologia*. Trad. André Telles e Gilza Martins Saldanha da Gama. 2 ed. Brasília/Rio de Janeiro: UnB/José Olympio, 1998, 248p.

ELIADE, M. *Ferreiros e alquimistas*. Trad. Carlos Pessoa. Lisboa: Relógio d'Água Edições, 1987(?), 176p.

FINKELSTEIN, Israel, SILBERMAN, Neil Asher. *A Bíblia não tinha razão*. Trad. Tuca Magalhães. São Paulo: A Girafa, 2003, 515p.

GALLAZZI, Sandro. *A teocracia sadocita: sua história e ideologia*. Macapá: Sandro Gallazzi, 2002, 274p.

GESE, H. Início e fim do apocalipsismo, à base do livro de Zacarias. In: VV. AA. *Apocalipsismo – coletânea de estudos*. Trad. Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal, 1983, pp. 190-218.

GINZBURG, Carlo. *Relações de força: história, retórica, prova*. Trad. Jônatas Batista Neto. São Paulo: Cia. Das Letras, 2002, 192p.

HUXLEY, A. *Os demônios de Loudum*. Trad. Sylvia Taborda. São Paulo: Círculo do Livro, 1992, 334p.

KEEL, O., UEHLINGER, C. *Goettinnen, Goetter und Gottessymbole*. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen. Trad. Haroldo Reimer. Friburgo/Basileia/Viena: Herder, 1993, pp. 453-475.

LUTZKY, H. C. On "the image of jealousy" (Ezequiel viii 3,5). In: *Vetus Testamentum* 46.1, 1996, pp. 121-125.

MILES, Jack. *Deus, uma biografia*. Trad. José R. Siqueira. São Paulo: Cia. das Letras, 1977, 497p.

MILLER, Nod. *Aprendendo sobre autobiografia e pesquisa-ação na educação de adultos através da colaboração internacional*. In: *Informação & Sociedade: Estudos* 6.1, 1996, pp. 103-120

NIETZSCHE, Friedrich W. *A origem da tragédia*. Trad. Álvaro Ribeiro. 5 ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1994, 191p.

VEYNE, P. *Acreditavam os gregos em seus mitos? Ensaio sobre a imaginação constituinte*. Trad. Horácio González e Milton Maria Nascimento. São Paulo: Brasiliense, 1984, 172p.

WIGGINS, Steve A. Of Asherahs and Trees: some methodological questions. In: *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, 1.1, 2002, pp. 158-187.

ZENGER, Erich e outros. *Introdução ao Antigo Testamento*. Trad. Werner Fuchs. São Paulo: Loyola, 2003, 557p.