



***O estrangeiro...  
amá-lo-ás como a ti mesmo,  
porque fostes estrangeiros  
na terra do Egípto***

(Lv 19, 34)

**Nicoletta Crosti**

**Tradução: Rita Veiga**

Caderno 17

**Conferência organizada pela Fundação Betânia**

**04 Setembro 2010**

***O estrangeiro... amá-lo-ás como a ti mesmo,  
porque fostes estrangeiros na terra do Egito***

(Lv 19, 34)

**NICOLETTA CROSTI**

Durante o exílio na Babilónia, Israel viu toda a riqueza dos mitos e dos ritos da religião babilónica e ficou fascinado. Viu a importância dada à cosmogonia e à potência do Deus criador. Por isso, quando, regressados à Palestina, os judeus quiseram escrever a história da salvação e a sua história, decidiram iniciá-la com a criação.

Uma criação que não tem a nada a ver com os mitos cosmogónicos babilónicos. Assim, o acto criador de Deus não é apresentado como uma criação a partir do nada, mas como um “pôr ordem” num caos inicial, um “distinguir”, um “separar” (... e *separou a luz das trevas*, Gn 1, 4), estabelecendo limites para dar identidade e, em seguida, dar um nome (*chamou dia à luz, e às trevas, noite*, Gn 1, 5). O firmamento é o elemento que separa as águas de cima das de baixo (Gn 1, 6-7) e a que Deus chama “céus”. De novo a parte seca será distinta da água e será chamada “terra” e a água será chamada “mar”. Mais uma vez, quando a terra deve dar frutos, é especificado que isto deve acontecer *segundo as suas espécies*, expressão repetida para os animais (Gn 1, 21. 24. 25.). E é este mesmo “dar uma identidade” que é considerado bom (Gn 1, 12).

O texto da criação começa com *bereshit* (no princípio); é o *big bang* da dimensão do *tempo*, única realidade que no momento da criação Deus tornará santa (*abençoou o sétimo dia e santificou-o*, Gn 2, 3). Diferentemente da cosmogonia pagã, a criação não teve início num lugar.

O tempo toma forma com a alternância do dia e da noite e o decorrer dos meses e dos anos. Esta sequência será regulada pelo luzeiro maior (o Sol) e pelo luzeiro menor (a Lua), para *distinguir* o dia da noite, e *determinar* as estações e os anos (Gn 1, 14. 18.). E isto acontece no quarto dia, dia em que recaem as festas principais que recordam as “maravilhas” do Senhor, como a saída do Egito, a dádiva da Tora, a passagem pelo deserto. Os dois luzeiros tornam-se por isso *sinais* (Gn 1, 14) para recordar as festas que devem ser santificadas, incluindo o sábado, como diz o mandamento (Ex 20, 8-11).

Mesmo quando cria o *homo sapiens*, Deus preocupa-se em distinguir entre o homem e a mulher. Em Gn 2, 18, diz-se: *Não é conveniente que o homem esteja só; vou dar-lhe uma auxiliar que está frente a ele*. O termo hebraico (*k<sup>e</sup>negdô*), que qualifica o auxílio que o Senhor quer dar ao homem, é um termo que significa qualquer coisa que está “face a face” em relação ao outro, não ao lado, não complementar. Se, por um lado, o homem sente a mulher como carne da sua carne e vê nisso uma grande afinidade, por outro, sente-a decididamente como uma alteridade. Uma alteridade que está frente a ele, como o tu está perante o eu. O que não significa que a mulher e o homem não possam entrar em profunda comunhão. *Por esse motivo, o homem [...] se unirá à sua mulher; e os dois serão uma só carne* (Gn 2, 24).

Tudo isto nos leva a compreender que, para os autores bíblicos, na realidade criada tudo tem uma função e um sentido, sempre ligado a uma individualidade própria, a uma alteridade querida pelo criador, para uma função específica no funcionamento do todo. De facto, todas as singularidades são pensadas para entrar “em relação” umas com as outras e criar um todo harmónico e, o que é importantíssimo, em devir, em transformação.

Pode-se dizer que o acto criador de Deus dá primazia a existir a multiplicidade, e uma multiplicidade dinâmica que conhece a relação. Aí parece estar o nosso princípio e o nosso modo de ser.

Inesperadamente, porém, esta *diversidade* das coisas e das pessoas criará problemas. Caim matará Abel e a violência espalhar-se-á por toda a terra. Haverá depois o Dilúvio e um novo começo, querido por Deus, que abençoa Noé e os seus filhos e lhes diz: *Sede fecundos, multiplicai-vos e enchei a terra* (Gn 9, 1). Na aliança com Noé é recordada a multiplicidade da humanidade (*todos os seres vivos de toda a espécie que há na Terra*, Gn 9, 16-17). Imediatamente a seguir, os autores do Génesis colocam a lista de povos então conhecidos, considerando a dispersão dos povos *por países e línguas, por famílias e nações* (Gn 10, 5) como resultado de um processo natural, positivo, não devido a um pecado, mas antes expressão de um projecto de Deus para a humanidade, no qual a unidade do género humano deve ser no pluralismo. Esta multiplicidade é considerada pelos autores bíblicos como fruto da benção de Deus dada à criação no princípio e renovada com a nova criação após o Dilúvio.

A seguir à lista de povos é apresentado o relato da construção da Torre de Babel. *Vamos construir uma cidade [...] para evitar que nos dispersemos por toda a superfície da Terra* (Gn11, 4). Esta narração é paradigmática, quer descrever o trágico fim daqueles sonhos de onipotência que os judeus viram na Babilónia, uma das maiores potências que o mundo tinha conhecido, a qual tentava reunir muitas nações num único grande império, fortemente centralizado. De acordo com a mais recente exegese<sup>1</sup>, a torre de que ali se fala não é um templo, mas um rochedo fortificado, no interior da cidade, como existiam muitos (Jz 8, 17 e 9, 50-51). Tanto o rochedo como a cidade eram construídos para defesa e com a intenção política de impor pela força o seu próprio domínio. No texto, fala-se de *somente uma língua* e de *as mesmas palavras*, termos muitos difusos nos documentos assírios de propaganda política para enaltecer a organização e a unificação do império. Mesmo a expressão *havemos de tornar-nos famosos* corresponde ao que fizeram muitos imperadores que construíram uma cidade para imortalizar o seu nome.

É evidente na narração o elemento de ironia segundo a qual a cidade terá, sim, um nome, mas será de vergonha, será Babel (confusão).

O termo repetido “dispersão” (Gn 11, 4b, 8 e 9) demonstra que este é um aspecto importante na narração. O homem luta para conservar aquela unidade que aumenta o poder e o domínio, enquanto a acção de Deus insiste em querer a diversidade e o pluralismo. E, como os planos de Deus se realizam sempre, estender-se-á por toda a terra uma diversificação étnica, linguística, política, territorial dos povos, de acordo com o mandamento de Gn 1, 28 e 9, 1: *Sede fecundos, multiplicai-vos e enchei a terra*.

Também no Pentecostes o Espírito trará o pluralismo à comunidade reunida: *encontravam-se todos reunidos no mesmo lugar*, mas o Espírito desceu sobre eles em *línguas que se iam dividindo e começaram a falar outras línguas, conforme o Espírito lhes inspirava que se exprimissem* (Act 2, 1-4).

As últimas pesquisas arqueológicas demonstram que a entrada dos judeus na Palestina, no século XII a.C., foi uma infiltração lenta entre as populações locais. Não obstante a teologia do Deuterónimo falar de sete povos desalojados pelo Senhor (Dt 7, 1), na realidade, os livros dos Juízes e de Josué dizem-nos que os israelitas tiveram de aceitar que alguns povos da região continuassem a habitar no meio deles (Js 9, 16. 19-27; Jz 1, 27-36). A convivência com o estrangeiro foi, na

---

<sup>1</sup> J. L. Ska, *Il libro sigillato ed il libro aperto*, EDB, Bolonha, 2005, pp. 255-277.

verdade, uma constante desde o princípio da história de Israel, história marcada pela sua condição de minoria constantemente ameaçada pelas potências do Médio Oriente.

Israel conheceu repetidamente o exílio e a dispersão no meio de povos estrangeiros, isto é, a situação de diáspora. A primeira vez, depois da queda do Reino do Norte e da destruição da Samaria às mãos dos Assírios (722 a.C.); a segunda vez, quando Jerusalém é destruída por Nabucodonosor (586 a.C.); a terceira vez, quando o imperador Tito (70 d.C.) esmaga a revolta judaica, destruindo Jerusalém e o templo. Inicia-se, então, a grande dispersão dos Judeus, a qual durará quase dois mil anos e ainda hoje se mantém, apesar da existência do Estado de Israel.

Não admira, portanto, a insistência, dir-se-ia quase a obsessão, do tema do estrangeiro no Antigo Testamento. Foi ao longo dos tempos uma contínua reinterpretação da experiência da diáspora.

O termo “estrangeiro”, só no Pentateuco, aparecerá 66 vezes e será expresso com três palavras diferentes: *zàr*, *nokri*, *ghèr*. Enquanto que a figura do *ghèr* está bem definida, não é clara a diferença entre *zàr* e *nokri*; por vezes os dois termos vêm justapostos numa mesma frase (Sl 69/68, 9). Procuraremos apresentar a seguir algumas características do *zàr* e do *nokri* e do *ghèr*.

## ZÀR

O termo *zàr*, plural *zarim*, que vem do verbo *zar*, indica “que se destaca, se afasta”, mas é aplicado de modo figurado para indicar pessoas que se afastam do direito e afirmam o seu alheamento. Com este termo indica-se um alheamento permanente e profundo, que pode tornar-se uma ameaça de que seja necessário distanciar-se.

*Zàr* é a mulher estrangeira de quem os jovens devem manter-se afastados porque é dissoluta (Pr 2, 16; 5, 20; 7, 5). Podem ser *zarim* as divindades que o povo de Deus não deve adorar, e que devem permanecer separadas de Israel porque suscitariam a ira de Deus e o seu ciúme (Dt 32, 16-18).

Em Jeremias e Ezequiel, *zarim* são os povos que se colocam em confronto com o Estado de Israel: assírios, babilónios, egípcios (Jr 30, 8; 51, 51; Ez 7, 21; 11, 9).

## NOKRÌ

*Nokrì* é o forasteiro de passagem ou o mercenário, que não pertence a Israel, em sentido étnico-religioso, não partilha a sua fé e não se integra na comunidade, portanto não se submete a nenhuma lei judaica. É respeitada deste modo a sua “alteridade, mas com o aspecto negativo de não ter direito a protecção.

Encontram-se *nokrì* entre os mercenários de David (2Sam 11, 3) e de Salomão, entre os operários da construção do templo (1Rs 5, 31-32), entre os comerciantes no interior do país (Os 12, 8; Sof 1, 11). A relação com estes forasteiros é, sobretudo, comercial-monetária<sup>2</sup>. Não se pode escolher um *nokrì* para rei, porque o rei deve ser “irmão” (Dt 17, 15). Por isso, Herodes, que era idumeu, foi sempre contestado. No entanto, na genealogia de David, é Rute que se define como *nokrì* (Rt 2, 10).

Na época pós-exílio será proibido o casamento com as mulheres *nokrì* (Esd 10, 1-12; Ne 13, 23-27). É este o tempo em que Esdras e Neemias decidem separar Israel dos estrangeiros, exprimindo um forte nacionalismo religioso, para concentrarem o pequeno grupo dos repatriados que queriam regressar à pureza da sua fé. É o momento em que, na dialéctica particularismo/universalismo, típica da história judaica, vence o particularismo.

É interessante ver que na oração de Salomão na inauguração do templo (1Rs 8, 41-43), é pedido ao Senhor que escute a prece do *nokrì*, que vem de longe para orar no templo ao Deus de Israel. É aquela abertura teológica, típica dos profetas, que vêem um tempo em que todos os povos da terra adorarão Adonai no seu templo: *Eu virei para reunir os povos de todas as línguas; todos virão e contemplarão a minha glória* (Is 66, 18).

## GHÈR

O termo deriva do verbo *gur*, que indica a permanência por um tempo limitado num local diferente do de origem e de pertença. É o estrangeiro que escolheu residir na Judeia e que decidiu, pelo menos em parte, integrar-se.

---

<sup>2</sup> A eles, pode-se emprestar dinheiro com juros (Dt 23, 21). É-lhes consentido vender um animal encontrado morto, o qual o judeu não pode comer porque é impuro (Dt 14, 21). Pode-se comprar-lhes os escravos. Mas não se pode adquirir deles animais para o sacrifício (Lv 22, 25).

A palavra *ghèr* (estrangeiro) está documentada já antes do exílio, no entanto é na literatura exílica e pós-exílica que a encontramos com frequência, quando o problema da integração do estrangeiro se tornara crucial.

Este estrangeiro não goza de plenos direitos porque não possui nem casa nem terra, nem uma tribo ou clã a que pertença, coisa muito importante nos tempos antigos quando não existia a Declaração dos Direitos Humanos. Naquele tempo, sem o apoio e a defesa do clã a que se pertencia, era-se objecto de todo o tipo de abusos e experimentava-se a marginalidade social.

O *ghèr*, que poderemos chamar “o imigrado”, não possuindo nenhum terreno para o seu próprio sustento de base, é obrigado a pôr-se ao serviço de um israelita (Dt 24, 14), vivendo muitas vezes em situação de extrema pobreza<sup>3</sup>. É recordado regularmente, juntamente com as viúvas e os órfãos, porque é alguém débil que vive num estado de grande precariedade.

Precisamente à defesa deste estrangeiro residente se coloca a Lei hebraica porque a opressão é *contra todo o direito* (Ez 22, 29). É dada a ordem de *não oprimir o estrangeiro* (Ex 22, 20; 23, 9; Jr 7, 6) e é dito: *Maldito o que defraudar o direito do estrangeiro, do órfão e da viúva!* (Dt 27, 19).

Entre os direitos do estrangeiro estava o da sobrevivência digna, pelo que não devia ser reduzido a mendigar, no caso de conseguir sustentar-se (Lv 25, 35). É explicitamente recordado o dever de não apanhar todas as azeitonas quando do varejamento do olival, nem todas as uvas por ocasião da vindima, nem todas as espigas de cereal no momento da ceifa. Devia-se deixar a possibilidade de respigar alguma coisa deixada no terreno às classes mais pobres: a viúva, o órfão e o estrangeiro (Dt 24, 19-22; Lv 19, 9-10; 23, 22). Até uma parte da dízima trienal se destinava ao estrangeiro (Dt 26, 12-13).

Segundo o ideal deuteronómico, este estrangeiro ficava integrado na família israelita (tanto que, frequentemente, é chamado o *teu* estrangeiro) e necessitava que tivessem uma relação afectiva com ele e que o sentissem como irmão, partilhando com ele a alegria da festa, em especial por ocasião das festas semanais ou da das Tendas ou das primícias. *Alegar-te-ás na presença do Senhor, teu Deus, com os teus filhos, [...] o estrangeiro, o órfão e a viúva...* (Dt 16, 11-14; Dt 26, 11). Ficam assim eliminadas as barreiras de classes e diante de Deus, e no agradecimento pelas bençãos recebidas d’ Ele todos são iguais.

---

<sup>3</sup> Só tardiamente existirão *ghèr* ricos que têm servos judeus tornados escravos por dívidas (Lv 25,47-49).

No Deuterónimo (1, 16; 10, 16-19) e na tradição deuteronomística (Js 8, 33. 35), o termo “ghèr” é aplicado aos israelitas chegados ao reino de Judá após a destruição da Samaria e do Reino de Israel (722 a.C.). Estes não eram estranhos como é típico do estrangeiro, porque eram judeus, circuncisos, e criam em Adonai, o Deus do povo hebraico. Para eles, foi construído um novo quarteirão a noroeste do templo e do palácio, chamado “o segundo quarteirão” (2Re 22, 14). No entanto, eram considerados estrangeiros porque não possuíam a terra, vinham de um outro reino (o Reino do Norte), tinham costumes diferentes. O rei Ezequias, rei de Judá, chamar-lhes-á *os estrangeiros vindos da terra de Israel* (2Cr 30, 25).

Estes estrangeiros deviam seguir a vida religiosa do reino de Judá para onde tinham vindo habitar (Dt 31, 12). Tal era o caso do sábado e das festas (Dt 5, 14; 16, 14), referindo-se explicitamente a aliança com o próprio Deus (Dt 29, 9-14). A ligação entre estes estrangeiros e os judeus do reino de Judá era estreita e estável, dado serem todos judeus e, portanto, parte daquele povo que Deus tinha tomado ao seu cuidado e tinha libertado do Egipto.

No período pós-exílio, o termo *ghèr* assumirá uma conotação muito mais lata. De facto, no período persa, a Palestina foi envolvida num enorme fluxo migratório e a relação com o estrangeiro não judeu torna-se constante. Nascerá então a figura do *ger tôsab*, o estrangeiro hóspede (*tôsab*, do verbo *jasab* = residir), de que fala a tradição sacerdotal, especialmente no Levítico. Estrangeiro/residente é quem conservou a própria identidade cultural e, por isso, mantém uma certa “estranheza” (Abraão define-se como estrangeiro/residente pretendendo dizer que vem de um outro povo, Gn 23, 4), mas, no entanto, para não se tornar um factor de rotura, aceitava ser membro da sociedade judaica, conservando das suas concepções religiosas as que tinham pontos de conciliação com a fé de Israel.

Historicamente, convém recordar que, nos campos de acolhimento dos refugiados, na Babilónia, os judeus conviveram com gentes de etnias diversas e que foi uma permuta profícua.

É o tempo em que, na sua dispersão entre outras gentes, Israel descobre o sentido da sua vocação. Israel vê como um *senal* a conversão de muitos estrangeiros e começou a compreender a sua própria eleição entre os povos como um dever a favor de todos: o dever de testemunhar frontalmente diante dos povos o Deus único



e o seu plano de salvação<sup>4</sup>. Exemplos típicos de conversão recordados na Bíblia são o do general sírio Naaman, convertido por Eliseu (2R 5, 9-15) e o de Aquior, o amonita do relato de Judite (14,10). A abertura ecuménica dos profetas do pós-exílio levá-los-á a sonhar com um “proselitismo” espontâneo, com a peregrinação dos povos estrangeiros ao monte santo do Senhor para receberem a sua lei como norma de vida (Is 2, 2-4; Mq, 4, 1-3; Sl 87/86).

Quando o exílio terminou (550 a.C.), em pequenos grupos, os judeus regressaram a Jerusalém e numerosos não judeus seguiram-nos na esperança de um futuro melhor. Por isso, na narração da saída do Egipto é dito que *uma turba numerosa* [de gente de diferentes religiões] *partiu com eles* (Ex 12, 38). É a retro projecção de quanto aconteceu no regresso do exílio na Babilónia.

No período pós-exílio, a comunidade religiosa, unida em torno do novo templo, empenhada em pôr em prática a Tora, viu-se no dever de fazer frente à tensão existente naquela “separabilidade” (Lv 18, 1-5; 20, 24. 26; Nm 23, 9) que o Deus de Israel pedia ao seu povo como consequência da sua vocação, e à abertura ao estrangeiro, para o integrar na comunidade. Receou-se que a presença de estrangeiros na comunidade pudesse levar a uma perda de identidade. Ainda não tinha nascido o conceito de Estado laico, vigorava um regime teocrático, por isso as leis do Estado correspondiam às da religião. Ao tempo daquele momento histórico, oscila-se entre exigir ao estrangeiro a observância de quase todas as *mizwoť* (os 613 preceitos que os judeus devem observar) e a observância apenas dos sete mandamentos dados a Noé<sup>5</sup> (Gn 9, 1-7).

Todavia, na Tora, as directivas que dizem respeito aos estrangeiros são muito claras. Em nome do valor do direito, é apresentada uma sociedade de iguais na qual os direitos fundamentais devem ser os mesmos para os nativos do país e para os estrangeiros-residentes, e todos devem sentir-se irmãos, sendo proibida toda a discriminação. *Uma só lei vos governará, tanto aos estrangeiros como aos naturais do país* (Lv 24, 22). Frase retomada em Ex 12, 49; Nm 9, 14; 15, 15-16. 29. São dados exemplos concretos: nos empréstimos, não se podia cobrar juros a um

---

<sup>4</sup> O Dêutero-Isaías exprimirá assim o significado da vocação de Israel: *Não basta que sejas meu servo, só para restaurares as tribos de Jacob [...]. Vou fazer de ti luz das nações, para que a minha salvação chegue até aos confins da terra* (Is 49, 6). Dirá Tobite na sua oração: *Bendito seja Deus [...]. Ele dispersou-vos no meio deles para vos mostrar ali a sua grandeza* (Tb 13, 3-4).

<sup>5</sup> No *Sanhedrin 56b*, são enumerados assim: o primeiro mandamento prescreve-lhes que instituem magistrados, os outros proíbem o sacrilégio, o politeísmo, o incesto, o homicídio, o furto, a utilização dos membros de um animal morto.

*gher/tôshab* e não se podia praticar a usura com ele (Lv 25, 35-37). O salário era-lhe pago *no próprio dia, antes do pôr do Sol* (Dt 24, 14-15).

A abertura à identidade cultural do estrangeiro prolongou-se mesmo até à instituição de tribunais especiais que os julgassem com base nas leis dos noahides e não nas judaicas<sup>6</sup>. Os *gherim* podiam ser concidadãos, mas não necessariamente correligionários. Expressão clara de abertura ao pluralismo.

Por detrás desta atenção aos direitos do estrangeiro integrado, que é considerado como um irmão, encontra-se sem dúvida a pergunta de Deus a Caim: *Onde está o teu irmão?* (Gn 4, 9). Mas tanto a tradição deuteronómica como a sacerdotal querem dar uma razão teológica mais consistente para o acolhimento do estrangeiro. O autor sagrado sabe por experiência pessoal como é difícil relacionar-se de modo paritário com o estrangeiro. Sabe quanto o sentido genérico de justiça não é suficiente para superar aquele instinto natural e fisiológico que vê no diferente de nós uma ameaça. Sabe como é necessário desenvolver uma *empatia* que actue sobre a atitude do coração, que faça sentir o outro como um irmão. E então não se contenta com repetir quanto foi dito a propósito do próximo no capítulo 19 do Levítico (*Amarás o teu próximo como a ti mesmo*, Lv 19, 18), mas acrescenta, poucos versículos adiante, a propósito do estrangeiro: *Amá-lo-ás como a ti mesmo, porque fostes estrangeiros na terra do Egipto* (Lv 19, 34; Dt 10, 19). Poucas coisas, de facto, constroem uma empatia e um identificar-se com o estado de alma do outro como uma experiência comum de vida e da aspereza da vida. Os judeus no Egipto experimentaram a marginalização em que vive o estrangeiro (Ex 23, 9), isto é, a opressão, a escravatura, a precariedade, a pobreza, a fome, o desprezo. Esta experiência testemunhada no tempo do Egipto, antes do século XII a.C., foi, de facto, a experiência que o povo judeu viveu frequentemente no decurso da sua história antes e depois de Cristo.

A este elemento acresce um segundo ainda mais consistente: *foste escravo no Egipto e [...] o Senhor, teu Deus, dali te libertou. Por isso te mando que cumpras esta ordem* (Dt 24, 18). Desta opressão no Egipto Israel foi libertado de maneira gratuita pelo Senhor, que escutou o seu grito (Ex 2, 23-25). E, agora, toca a Israel, em nome da ordem *Sede santos, porque Eu, o Senhor, vosso Deus, sou santo* (Lv 19, 2), libertar o estrangeiro da sua marginalização e imitar a acção de Deus que

---

<sup>6</sup> Benedetto Crucci Viterbi, "Lo straniero nella tradizione rabbinica", *Parola Spirito e Vita* n.º 27, EDB, 1997, p. 103

*protege os que vivem em terra estranha* (Sl 146/145, 9), *faz justiça [...], ama o estrangeiro e dá-lhe pão e vestuário* (Dt 10, 17-19).

A estas duas razões propostas de forma explícita para o amor ao estrangeiro, pode-se acrescentar uma outra, que nasce do modo como o judeu piedoso se coloca perante o seu Deus. De facto, a experiência histórica de Israel, isto é, a libertação do Egipto, o caminho feito no deserto durante quarenta anos sob a protecção do Altíssimo, o dom da Tora e da terra, desenvolveu na consciência judaica a consciência de ser estrangeiro/residente perante Deus<sup>7</sup>, sempre à espera da salvação definitiva. É a posição de quem não pode alegar méritos, porque depende da magnanimidade do seu senhor, que tem direito sobre todos e tudo. Em Lv 25, 23, Adonai diz: *a terra pertence-me, e vós sois apenas estrangeiros e meus hóspedes*. Nos Salmos dir-se-á: *sou um peregrino nesta terra* (Sl 119/118, 19), *diante de ti sou como um estrangeiro, um hóspede, como os meus antepassados* (Sl 39/38, 13). Na oração de David de 1Cr 29, 15: *diante de ti, não passamos de estrangeiros e peregrinos como todos os nossos pais*. Perante Deus, que é o Outro por excelência, o judeu sente-se o “estrangeiro” que é acolhido e salvo.

Esta consciência ajudou os judeus a sentirem-se irmãos dos estrangeiros perante Deus e, portanto, chamados à solidariedade.

Podemos dizer que, no Antigo Testamento, o crente é exortado a exercitar-se na relação com a alteridade e a ver que o estrangeiro pode ser um recurso imprevisto. A figura de Rute foi inserida no cânone bíblico exactamente por isso. Rute é mulher, estrangeira ( de Moab, nação inimiga de Israel), viúva, sem filhos, reúne em si tudo quanto pode levar à insignificância e à maior marginalização. No entanto, torna-se uma ajuda preciosíssima para a sogra Noemi na sua situação. Além disso, Rute entra na ascendência davídica gerando Obed, o avô de David, de quem deve nascer o Messias. A mensagem subentendida em toda esta narração diz aos judeus e aos cristãos que, se alguém se fechar perante o estrangeiro, perante quem é diferente de si, e se o considerar apenas uma ameaça, pode perder a possibilidade de fazer nascer o Messias.

É necessário, por isso, libertar-se dos preconceitos e imagens preconcebidas que nos levam a ver o estrangeiro como uma ameaça e não como uma ajuda. Cada estrangeiro pode ser um princípio de benção e de vida.

---

<sup>7</sup> Já na antiguidade greco-romana a existência terrena era entendida como provisória e transitória, a vida sobre a terra era vista como um exílio.

De acordo com Benamozegh<sup>8</sup>, Moisés não impediu que outra gente se unisse a eles, na saída do Egito, porque as vantagens que daí advinham superavam os inconvenientes possíveis. Moisés tinha experimentado pessoalmente a ajuda do seu sogro pagão, e portanto estrangeiro, Jetro (Ex 18, 13-27), que lhe mostrara como conduzir o povo através do deserto.

Podemos dizer que, na sua história, Israel descobre que a relação aberta com o estrangeiro pode dar estímulos novos e enriquecer a própria experiência de vida.

Reflectindo sobre a experiência do seu povo, Levi della Torre diz<sup>9</sup>: *Exílio é Galut e a raiz tem o significado de “descobrir”; no caso presente, descobrir a relação difícil, problemática, com o outro, descobrir-se a si próprio não no isolamento, mas no meio dos homens, e na maioria das vezes no meio da sua hostilidade [...]; característico do judaísmo é o facto de este se ter consolidado não no isolamento, mas imerso entre os gentios, não de uma posição de poder autónomo, mas nos interstícios de sociedades maioritárias.*

Podemos acrescentar que o ensinamento da Tora (a Lei) forjou no pensamento judaico uma sensibilidade particular à presença do *outro*, do estrangeiro e dos seus direitos. Não é por acaso que o redactor da Declaração Universal dos Direitos Humanos foi um judeu, o jurista René Cassis, que empenhou a sua vida em obter um documento universalmente aceitável. Não é por acaso que é judeu E. Lévinas, o filósofo que, no século passado, mais sublinhou a necessidade do encontro com o *outro* e do rosto do outro.

## **JESUS DE NAZARÉ E OS ESTRANGEIROS**

A época em que Jesus viveu foi um tempo de transição, caracterizado por profundas mudanças culturais, sociais, políticas. Algumas categorias, como o próximo, o inimigo, o estrangeiro, tornaram-se fluidas, cada vez mais difíceis de definir, decerto muito dependentes da religião que se praticava. Foi este o contexto em que Jesus, o Messias de Israel e o Filho de Deus, pôs em prática de maneira radical e inesperada o mandamento supracitado da Tora: amarás o teu próximo e o estrangeiro como a ti mesmo.

---

<sup>8</sup> Elia Benamozegh, *Israel et l'Humanité*, Albin M. Parigi (1961), (trad. it. *Israele e l'umanità*, Marietti, Génova, 1990, p. 44).

<sup>9</sup> Stefano Levi della Torre, *Mosaico*, Rosenberg & Sellier, Turim, 1994, pp. 25. 28.

O seu comportamento era coerente com o Reino de Deus que Ele tinha vindo trazer (*está próximo o Reino do Céu*, Mt 3, 2). Reino em que caem as categorias que faziam parte da *separabilidade* de Israel, as categorias que faziam com que ficasse *de fora* o estrangeiro. São precisamente as categorias de puro/impuro e de sagrado/profano. Jesus dirá: *Não é aquilo que entra pela boca que torna o homem impuro; o que sai da boca é que torna o homem impuro* (Mt 15, 11; Mc 7, 15. 18-23; Act 10, 11-16). *Mulher, acredita em mim: chegou a hora em que, nem neste monte, nem em Jerusalém, haveis de adorar o Pai. [...] os verdadeiros adoradores hão-de adorar o Pai em espírito e verdade* (Jo 4, 21. 23). E dirá ainda: *Hão-de vir do Oriente, do Ocidente, do Norte e do Sul, sentar-se à mesa no Reino de Deus* (Lc 13, 29). Neste Reino a salvação é universal e ninguém mais é estrangeiro.

Diferentemente de João Baptista, que fala de conversão junto do rio Jordão, Jesus toma a iniciativa de ir ao encontro “do outro” na situação em que este está, isto é, na estrada, em casa, no campo, no monte, no templo. Chega a solidarizar-se, sem se escandalizar, com os marginalizados da sociedade judaica: os impuros e os pecadores. Não só come com eles (Mc 2, 15; Lc 5, 29-32; Lc 15, 1-2), mas deixa-se tocar por eles (a mulher com o fluxo de sangue, Mc 5, 25-27; a pecadora que lhe lava os pés, Lc 7, 37-38) e toca-lhes (Mc 1, 40-41). De facto, está convicto de que são precisamente aqueles as pessoas a quem o Pai quer trazer a salvação e a sua misericórdia. *Quero a misericórdia e não o sacrifício* (Os 6, 6; Mt 9, 13; 12, 7), porque o Pai envolve no seu amor a criatura, no bem e no mal, na fidelidade e no pecado (*Não são os que têm saúde que precisam de médico, mas sim os enfermos. Eu não vim chamar os justos, mas os pecadores*, Mc 2, 17).

Jesus não teme relacionar-se com os samaritanos, que eram vistos pelos judeus como estrangeiros/inimigos. Apresenta um samaritano como exemplo a seguir para nos tornarmos próximos dos que sofrem, estigmatizando os sacerdotes que, em nome da pureza ritual não usam de misericórdia (Lc 10, 29-37). Apresenta um samaritano como o único leproso que volta atrás a agradecer o milagre (Lc 17, 15-18). Detém-se na Samaria, em Sicar, para levar a “boa nova” a uma mulher samaritana e pecadora.

Jesus exalta a fé de um pagão, um centurião, um estrangeiro por excelência, porque é superior à dos seus correligionários (Mt 8, 10; Lc 7, 9).

Não obstante, até Jesus faz o seu caminho na aceitação do estrangeiro. Referem-no dois evangelistas, Mateus e Marcos, contando a cura da filha de uma cananeia (Mt 15, 21-28; Mc 7, 24-30).

Este episódio segue-se imediatamente ao ensinamento de Jesus sobre o puro e o impuro (Mt 15, 10-20) e é colocado entre a primeira e a segunda multiplicação dos pães, porque é uma resposta à recusa da parte dos judeus-cristãos de celebrar a eucaristia com os pagãos convertidos ao cristianismo, em nome das regras judaicas sobre a pureza.

No centro da narração está o diálogo entre Jesus e a mulher, que Mateus chama “cananeia”, um vocábulo arcaico utilizado para salientar a alteridade. Os cananeus pertenciam a um povo da Palestina com o qual era proibida qualquer relação, por causa da sua idolatria, eram os clássicos inimigos (Dt 7, 1-6).

A mulher cananeia está determinadíssima na sua vontade de curar a filha, possuída por um demónio, e por isso tem a coragem de quebrar o tabu segundo o qual uma mulher, ainda por cima estrangeira, não pode falar em público com um rabi. A mulher não consegue chamar a atenção de Jesus, mas insiste<sup>10</sup>. O comportamento de Jesus, que a ignora, é o comportamento típico de todo o judeu observador da lei, porque com os idólatras não se fala (Act 10, 28). Perante a insistência dos discípulos, e fundamentalmente por eles, Jesus, a dada altura, apresenta a razão da sua negação: *Não fui enviado senão às ovelhas perdidas da casa de Israel* (Mt 15, 24). Essa é a sua convicção. Jesus distingue entre judeus e não judeus, não só porque, no plano de Deus, que chamou Israel a uma vocação particular, existe esta distinção, mas porque está convencido de ter sido enviado apenas para os judeus. Mas a mulher não considera válida essa atitude e não a aceita. Então, Jesus dá uma outra razão, para ele peremptória: *Não é justo que se tome o pão dos filhos para o lançar aos cachorros*. Com esta expressão, Jesus enfatiza a distância radical entre judeus e não judeus, ao ponto de aplicar o epíteto de “cão” à mulher, ainda que o termo seja suavizado com um diminutivo. Mateus e Marcos, propondo a contraposição entre filhos e cães, retomam uma metáfora comum na literatura rabínica. Os pagãos, de facto, como lhes falta uma vocação e uma revelação, são estrangeiros, distantes, e de um nível inferior.

---

<sup>10</sup> Para expressar isto, Marco (7, 26) utiliza um imperfeito, *pedia-lhe*, e Mateus (15, 23) põe o pedido a ser feito directamente pelos discípulos.

Jesus leva muito a sério a diferença e reconhece a prioridade de Israel à salvação (Mc 7, 27)<sup>11</sup>. A resposta de Jesus impele a mulher a responder segundo a sua experiência familiar. Onde há pão em abundância até os animais domésticos têm a sua parte. A cananea não objecta às palavras de Jesus, aceita até ao fundo a sua posição ínfima, que não lhe permite apresentar méritos ou credenciais, aceita a humilhação de ouvir-se chamada “cão”, aceita não se sentar à mesa com os judeus, é aquela *pequenina* de quem o próprio Jesus dirá: *Bendigo-te, ó Pai [...], porque escondeste estas coisas aos sábios e aos entendidos e as revelaste aos pequeninos* (Mt 11, 25). No entanto, a mulher não considera a sua *nulidade* razão suficiente para privá-la das migalhas de pão e di-lo. Jesus identifica-se com o drama da cananea, vê a sua fé, a sua insistência, o seu sentir-se “pequenina” e dá-se conta de que há uma contradição em não trazer a salvação a uma mulher estrangeira e, depois, falar de um Pai que *faz com que o Sol se levante sobre os bons e os maus e faz cair a chuva sobre os justos e os pecadores* (Mt 5, 45). Jesus compreende até que ponto chega o mandamento “ama o estrangeiro como a ti próprio”. Jesus ouve a voz do Pai nas palavras da mulher e dá-se conta de um pressuposto, de uma pré-interpretção de que se deve libertar, e assim faz<sup>12</sup>, dizendo: *Faça-se como desejas* (Mt 15, 28). Marcos, poucos versículos depois do episódio da siro-fenícia, colocará a segunda multiplicação dos pães (8, 1-9), na Decápole, terra pagã, apresentando um Jesus que admite à mesa dos filhos também os pagãos.

Deste confronto, tanto Jesus como a cananea saíram diferentes, melhores. Não perderam a sua identidade que os deixa, a um certo nível, “estrangeiros”, judeu um e pagã a outra, mas o horizonte da escolha recíproca já não será o de antes e decerto sentir-se-ão ungidos na solidariedade recíproca.

A abertura pouco comum de Jesus em relação ao estrangeiro, ao pecador, e a sua inversão do pensamento corrente (*E há últimos que serão dos primeiros e primeiros que serão dos últimos*, Lc 13, 30) provocarão um fechamento dos seus correligionários, que o apelidarão de “samaritano”, no sentido depreciativo (isto é, bastardo e idólatra, Jo 8, 48), e o considerarão como um “estrangeiro”.

## NA IGREJA PRIMITIVA

No tempo de Jesus, no século I, o nacionalismo era praticamente desconhecido e tanto a estrutura do império romano como o fenómeno do helenismo

---

<sup>11</sup> Em João (4, 22) dirá a uma outra estrangeira, a samaritana: *a salvação vem dos judeus*.

<sup>12</sup> Na Carta aos Hebreus, diz-se que Jesus *aprendeu a obediência* (Heb 5, 8).

encarnavam uma dimensão cosmopolita excepcional que foi útil às primeiras comunidades cristãs para concretizarem o mandato recebido: *Ide, pois, fazei discípulos de todos os povos* (Mt 28, 19).

O projecto do Reino de Deus, em relação à categoria do estrangeiro, é explicado claramente por Paulo, que diz: *todos os que fostes baptizados em Cristo, revestistes-vos de Cristo mediante a fé. Não há judeu nem grego; não há escravo nem livre; não há homem e mulher, porque todos sois um só em Cristo Jesus* (Gl 3, 27-28).

Em várias ocasiões (Gl 6, 10; 1Ts 3, 12; 5, 15; Rm 12, 17-18), diz ainda que os cristãos devem fazer o bem e viver o amor recíproco com *todos*, incluindo os não cristãos (*comportai-vos honestamente perante os de fora*, 1Ts 4, 12) e os inimigos (*Bendizei os que vos perseguem*, Rm 12, 14). Na Carta aos Efésios (2, 19), dirá aos pagãos: *Já não sois estrangeiros nem imigrantes, mas sois concidadãos dos santos e membros da casa de Deus*. É a reconciliação ecuménica entre gentios e judeus, que se consideravam estrangeiros para todos os efeitos. Deixou de existir a clara contraposição do “nós” e os “outros”. Cristo, de facto, destruiu o muro de separação e escancarou a porta para todos, de modo que possam viver juntos face a face com o Pai (Ef 2, 13-22).

A carta *A Diogneto*, escrita em língua grega no século II, dirá que o amor dos cristãos é um amor insólito, diferente daquele a que um pagão está acostumado, precisamente porque os cristãos *amam todos* (5, 11), compreendendo neste “todos” até os judeus que combatem os cristãos como se fossem estrangeiros, e os gregos que os perseguem.

A clareza do horizonte para o qual caminhar não impediu, no entanto, as muitas dificuldades e tensões experimentadas a criar comunidade em que se vivesse a fraternidade universal. Recorda-o Paulo, na sua Carta aos Gálatas (2, 11-14) e recordam-no os Actos referindo o encontro dos apóstolos em Jerusalém (Act 15, 1-32). Foi preciso, com esforço e compromisso, encontrar os pontos irrenunciáveis, iguais para todos, deixando liberdade em tudo o resto. Historicamente, foi só gradualmente que os cristãos se aproximaram dos estrangeiros em terra estrangeira, demonstrando que o forasteiro, que não se conhecia, que não pertencia a Israel, que era diferente por etnia, cultura, nação, podia tornar-se “próximo” graças à fé comum no Filho de Deus.



## HOJE EM DIA

Hoje, a globalização e a ordem económica internacional obrigam a uma solidariedade crescente entre as pessoas, povos, nações, dada a estreitíssima interdependência. É um desafio histórico que diz respeito a todos. É uma ocasião que pode ser motivo de crescimento para todos ou de nova barbárie para todos.

No entanto, não estão ainda superadas a desconfiança, a hostilidade, o desdém em relação ao *diferente*. Persistem as barreiras da incomunicabilidade e da incompreensão, que não são substituídas por um acolhimento recíproco e por uma sã pluralidade de relações vitais.

Parece que a humanidade está ainda a dar os primeiros passos na aceitação de que o outro seja diferente de mim e, ao mesmo tempo, que o seu ser diferente não seja uma ameaça para mim, nem me tire o direito de ser eu próprio.

Talvez seja exactamente uma débil consciência da própria individualidade que leva a negar a individualidade alheia, porque sentida como antagónica e impeditiva da minha própria potencialidade de expressão. Mas, precisamente para alcançar a consciência da minha própria individualidade, é necessário que me confronte com o outro, que se tornará uma benção para mim.

E.Lévinas sublinha que é importante não sentir o outro ao meu lado, mas de frente para mim... sendo integralmente mantida a distância, cujo carácter patético é feito simultaneamente desta proximidade e desta dualidade... Esse é o frente-a-frente sem intermediário<sup>13</sup>.

Provavelmente, na origem falta até a consciência de estarmos todos em caminho, e numa busca de uma plenitude de vida que não se possui e que se pode alcançar apenas mediante o outro, seja este o Outro com maiúscula, Deus, ou o outro que está ao meu lado, o irmão.

De uma coisa estamos todos certos, de que no plano do Deus criador está a Jerusalém celeste profetizada no Apocalipse (Ap 21, 18-21), não construída com tijolos iguais como a Babel, mas com pedras diferentes umas das outras e cada uma de grande valor.

Betânia 4 Setembro 2010

---

<sup>13</sup> Referido por R. Penna, “Voi non siete più stranieri né ospiti”, in *Chiesa straniera e pellegrina, Parola Spirito e Vita* EDB, 1993, p. 194.