

“DIRIGI-VOS, ANTES, ÀS OVELHAS

Perdidas da Casa de Israel”: A Memória Anti-samaritana na Literatura Neotestamentária

VÍTOR LUIZ SILVA DE ALMEIDA*

RESUMO

O objetivo deste artigo é investigar, a partir da análise do material judaico-cristão, nomeadamente os evangelhos canônicos de Mateus, Marcos, Lucas e João, a presença de um discurso anti-samaritano produzido pela comunidade judaica, que os apresenta nos textos, de modo geral, de forma bastante negativa. A hipótese defendida neste trabalho é de que os samaritanos presentes no material neotestamentário representariam um constructo de intenções históricas, influenciado por uma memória judaica tradicional, assim como pela necessidade de reforçar uma identidade pró-Jerusalém, uma demanda ainda presente entre os seguidores de Jesus de Nazaré ao longo do século I EC.

Palavras-chave: Samaritanos – Memória – Novo Testamento

ABSTRACT

The aim of this paper is to investigate, through the analysis of Jewish-Christian material, including the canonical Gospels of Matthew, Mark, Luke and John, the presence of an anti-Samaritan speech produced by the Jewish community, which presents the texts generally, in a very negative way. The hypothesis put forward in this paper is that the Samaritans present in the New Testament materials represent a construct of historical intentions, influenced by a traditional Jewish memory as well as the need to strengthen a pro-Jerusalem identity, a demand still present among the followers of Jesus Nazareth during the first century CE.

Keywords: Samaritans – Memory – New Testament

*Doutorando no Programa de Pós-Graduação em História Comparada (PPGHC) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Email: vitoralmeida83@gmail.com.

Introdução

Quem são os samaritanos? Esta pergunta não é fortuita. Este simples questionamento, que pressupõe uma resposta concisa e instantânea, causa desconforto em muitos pesquisadores que tratam dos temas das grandes religiões monoteístas. Por este motivo, esta indagação permanece não apenas como um primeiro degrau, como poderia se imaginar, mas sim como o *filio de Ariadne*¹ de praticamente todos os trabalhos referentes ao tema da Samaria histórica e seus pormenores. Mesmo nas oportunidades em que recebem alguma atenção por parte do grande ramo dos estudos das religiões, os samaritanos, na maior parte das vezes, são relegados a pés de páginas ou alguns poucos parágrafos, em meio a coletâneas e compêndios de populações "judaicas" obscuras e esquecidas. As informações se desencontram em muitos momentos e rótulos infelizes, como "seita" e "heresia", preenchem espaços vazios, ainda a espera de um aprofundamento mais sólido.

Em contraponto a esta tendência em meios acadêmicos, os samaritanos permanecem, em maior ou menor grau, no imaginário de todos os leitores dos textos bíblicos. Isto não é fruto do acaso. Ocorre porque a história de *Shomron*² invariavelmente se entrelaça de forma inextricável à História dos judeus e das experiências judaicas e cristãs. Em outras palavras, a Samaria é parte constitutiva da História de Israel *per se*, ainda que o silenciamento de seu passado e o ostracismo historiográfico em que esta região e seus habitantes foram lançados tenha alimentado uma perspectiva muitas vezes empobrecida e deturpada de seu processo histórico.

Em termos gerais, a Samaria e os samaritanos são muito mais que apenas uma região geográfica e uma comunidade javista análoga aos judeus. Esta percepção pouco flexível encaminha o debate tanto a um esvaziamento da proeminência da região e sua comunidade para a História Antiga do Oriente Próximo e Mediterrâneo, quanto para a impossibilidade de compreensão da prática javista como um multiverso de práticas, leituras, tradições, símbolos e ações. A análise criteriosa do material disponível, canalizada em observações epistemológicas, fazem chegar à superfície investigativa problemáticas expressivas, quebrando a simples confrontação de similaridades/diferenças, como a construção de centralidades político-religiosas, a constituição de memórias "oficiais", os pormenores práticos que direcionam populações humanas historicamente e as univocações de experiências religiosas.

Desta forma, o artigo que agora se apresenta buscará analisar o material presente no Novo Testamento por duas vias: 1) instrumentalizar ferramentas teóricas advindas de trabalhos que centralizaram seus esforços na percepção das articulações entre *memória* e produção de discursos "oficiais", enfatizando a necessidade de se atentar para esta relação no processo de construção do conhecimento histórico; 2) investigar individualmente e em uma perspectiva comparativa as citações ao grupo samaritano em cada um dos quatro evangelhos, com o intuito de promover uma compreensão mais profunda sobre como este segmento social era percebido pelos autores dos textos, inseridos em seus contextos de produção.

Os Samaritanos no Novo Testamento

No que concerne à aparição de citações ao grupo pró-Gerizim nas fontes

1 De acordo com a mitologia grega, este foi instrumento mítico utilizado pelo herói Teseu em sua fuga do labirinto do Minotauro, na ilha de Creta.

2 Nomeadamente, a versão hebraica do termo Samaria, relativo à faixa territorial que tem a Judeia ao Sul e a Galliléia ao Norte. Para mais informações ver HJELM, I. "Samaritans, History and Tradition in Relationship to Jews, Christians and Muslims: Problems in Writing a Monograph" IN: ZENGELLÉR, J. *Samaria, Samaritans, Samaritans: Studies on Bible, History and Linguistics*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter & Co, 2011. p.173-184.

neotestamentárias³, o anti-samaritanismo é latente na maioria dos textos⁴. Ainda que as variadas menções a comunidade samaritana demonstrem que o relacionamento entre os grupos sulistas e nortistas ainda permanecia, os tempos romanos trouxeram consigo uma potencialização dos conflitos anteriores, aliados, em grande parte, aos desdobramentos da destruição do Templo de Gerizim no século II aEC e a proibição de sua reconstrução⁵, tanto pelos hasmoneus, quanto pelos seus sucessores, fossem judeus ou romanos⁶. Em certa medida, as articulações entre elites romanas e judaicas compeliram a rivalidade existente a um sentimento de má vontade mais profundo, e o material canônico, possuidor de uma irrevogável posição pró-Jerusalém, detém indícios que tornam a questão mais complexa, assim que estes são colocados em evidência.

Devemos recordar que os contextos de constituição dos evangelhos se dão em ambientes judaicos e, ainda que as pretensões de tais escritos detivessem fins particulares, esses espaços influenciavam sobremaneira seus autores⁷. Em um quadro endêmico de problemas relacionados à administração romana⁸, as elites judaicas e outras camadas da população tendiam a incorporar determinadas atitudes de localismo e valorização étnica, e, em meio a este turbilhão de processos, o relacionamento já desgastado com seus vizinhos nortistas encaminhava-se para uma contenda ainda mais inflada de aversão manifesta.

Neste ínterim, os processos de constituição e reatualização de memórias faziam-se presentes nos discursos produzidos por sujeitos ligados ao culto em Jerusalém, e, ao considerarmos essa atuação, é possível perceber como a instrumentalização destas memórias são recorrentes na justificação de determinados discursos, ainda que originalmente os usos e motivações fossem distintos.

Tucídides, considerado pela tradição historiográfica como um dos “pais” da disciplina, já em fins do século V aEC, aludia, nas primeiras páginas de sua obra magna, *História da Guerra do Peloponeso*, para uma das questões mais desafiadoras enfrentadas pela epistemologia da História: A relação entre memória e História, e as problemáticas proporcionadas por essa conexão na constituição do conhecimento histórico. De fato, vinte e seis séculos depois, suas palavras ainda são pertinentes. A percepção do autor de que a coleta de relatos não necessariamente encaminhava ao conhecimento direto dos acontecimentos, tendo em vista a ambiguidade e variabilidade dos discursos produzidos acerca dos mesmos eventos, ainda é um assunto bastante intrincado até os dias atuais.

“O empenho em apurar os fatos se constituiu numa tarefa laboriosa, pois as testemunhas oculares de vários eventos nem sempre faziam os mesmos

3 Todas as citações aos textos do Novo Testamento, presentes ao longo deste artigo, foram retiradas da *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

4 O anti-samaritanismo é compreendido neste trabalho como um processo descritivo negativo, relativo à forma como os autores de origem judeana/judaica se referiam aos seus vizinhos nortistas da Samaria. Esta visão tendeu a cristalizar-se ao longo do tempo, sendo os samaritanos delineados como um povo de essência cruel, ímpia e religiosamente degenerada, em oposição à “retidão” judaica. Para mais informações ver VAN DER HORST, P. W. *Jews and Christians in Their Graeco-Roman Context: Selected Essays on Early Judaism, Samaritanism, Hellenism, and Christianity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, p.135.

5 Segundo a análise das fontes textuais, a destruição do Templo javista (dedicado a Iahweh) no Monte Gerizim, na Samaria, deve ser alocada entre 111-110 aEC. Para mais informações ver: MOR, M. “The Persian, Hellenistic and Hasmonaean period”. in: CROWN, Alan D. *The Samaritans*, ed. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1989, p. 16; KNOPPERS, G. *Jews and Samaritans: the origin and history of their early relations*. Oxford University Press, New York, 2013, 1; ALMEIDA, V. L., A “Questão Samaritana” e os Javismos da Judeia e da Samaria entre os séculos II aEC e I EC. Vítor Luiz Silva de Almeida (Dissertação de Mestrado) – Rio de janeiro, Rio de janeiro, [s/n], 2015, p.103-104.

6 KNOPPERS, G. *Jews and Samaritans: the origin and history of their early relations*. Oxford University Press, New York, 2013, p.219.

7 CHEVITARESE, A. L. & CORNELLI, G. *Judaísmo, Cristianismo, Helenismo. Ensaio Acerca das Interações Culturais no Mediterrâneo Antigo*. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2007, p. 44.

8 HORSLEY, R. *Jesus e a Espiral da violência: resistência judaica popular na Palestina romana*. São Paulo, Paulus, 2010, p.12.

relatos a respeito das mesmas coisas, mas variavam de acordo com suas simpatias por um lado ou pelo outro, ou de acordo com sua memória.⁹

Há muito que se debater sobre o tema, já que, imprescindivelmente, estas duas instâncias se encontram entrelaçadas em seu fazer e algumas vezes costuma-se confundir uma coisa e outra, fazendo com que a dimensão da memória seja considerada como concretamente sólida, algo que recupera a realidade passada com facilidade, de forma unívoca, quando sua compleição é variável por definição. Suas dimensões multiplicam-se, e detém contornos plurais em variadas perspectivas, tanto na ordem de um conceito que tem como objetivo representar o resquício de um passado vivido através de determinados documentos, textuais ou materiais, como no que tange a ação humana de estocar informações pretéritas e a possibilidade de retomá-las fora de seu tempo e espaço, ou seja, o que convém delimitar como o ato de lembrar ou recordar. É necessário delinear mais precisamente qual a substância, ou substâncias, do conceito de memória e como este se relaciona com a História, assim como as premissas de sua utilização, enquanto ferramenta teórica. Desta maneira, no contexto de produção discursiva, relacionada à História de Israel, muitas narrativas que tratavam dos samaritanos foram tomadas como históricas, sem uma problematização maior acerca dos lugares de fala dos produtores deste discurso.

Em primeiro plano, a memória costuma ser compreendida como um depósito de informações, um mecanismo que retém dados e experiências que podem ser acessadas e retomadas em temporalidades ulteriores ao seu armazenamento¹⁰. Essa interpretação, bastante utilizada no senso comum, confere a memória o poder de transportar o passado para o presente, em sua essência original. Contudo, a própria lógica de funcionamento da mesma nos faz revisar esta interpretação, pois o esforço em estabilizar determinadas memórias¹¹ remete à possibilidade de sua mutabilidade, tanto individualmente, quanto coletivamente. Assim a memória não deve ser encarada como um mero repositório de informações intocadas, mas um processo de construção e reconstrução, de continuidade e descontinuidade, uma matéria sem forma definida, em processo perpétuo de mutação.

"Os estudos sobre a memória são extensos e diversificados. Devemos de início nos deter nas questões epistemológicas nela imbricadas. (...) A memória enquanto depósito de lembranças-imagens a serem recordadas, é, eventualmente, imprecisa. Ela pode nem mesmo guardar correspondência com a realidade que pretende evocar."¹²

Ao lidarmos com fontes literárias judaico-cristãs, para que seja possível acessar os fragmentos de realidade presentes nas mesmas, é necessário perceber que todas as informações contidas nestes materiais são discursos produzidos por indivíduos, ou grupos de indivíduos, situados em contextos particulares. Nesse sentido, estes discursos se estruturam a partir de um procedimento que busca narrar eventos e processos passados, em uma tentativa de perpetuar uma tradição "oficial", portanto, o local de produção e as mentes que produzem tornam-se tão relevantes quanto o próprio texto, pois estão amparadas por diversos elementos extra-discurso.

9 TUCÍDIDES, *História da guerra do Peloponeso*, Tradução: Mário da Gama Kury, Editora UnB, 1987, p.14.

10 MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. "A História, cativa da memória? Para um mapeamento da memória no campo das Ciências Sociais", *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, S.Paulo, n.34, p.9-23, 1992, p.10.

11 POLLAK, Michael. "Memória, Esquecimento, Silêncio". In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, p. 3-15, 1989, p.8-9.

12 LEITE, E. *O Pentateuco: uma introdução*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2006, p.42.

Ao considerar esta relação entre indivíduos e suas produções textuais-discursivas, é factível observar que uma determinada perspectiva não contém em si o poder maximal de definir uma dada realidade histórica, pois se trata de um *constructo*, baseado numa experiência individual ou comunitária, tanto do ponto de vista subjetivo, quanto objetivo. Assim sendo, não é possível resgatar uma “memória definitiva” que automaticamente nos permita acessar o passado. Em um contexto como o da Palestina Antiga, oralidade e textualidade são dois elementos que permaneciam em viva interação e ao cristalizar um discurso em formato escrito, um indivíduo, ou grupo, fazia uso tanto de suas próprias experiências empíricas, estocadas na memória, quanto de relatos sobre um passado que se desejava vincular ao presente. Esse discurso produzido não possui o poder de refletir uma realidade histórica “absoluta”, de determinado período ou evento, mas antes o que se deseja que seja narrado e, portanto, conhecido.

Para tanto, a memória não deve ser confundida com a dimensão puramente histórica de eventos e acontecimentos. Revisando Le Goff¹³, que imputava na História o papel de ser a “forma científica” da memória coletiva, a História passa a ser encarada como um processo de fabricação de conhecimento científico, que se utiliza da memória como um objeto, que não é inerentemente constitutivo de seu núcleo formativo, mas instrumentalizado pela mesma, como conclui Menezes:

“De todo o exposto até aqui evidencia-se como imprópria qualquer coincidência entre memória e História. A memória, como construção social, é a formação de imagem necessária para os processos de constituição e reforço da identidade individual, coletiva e nacional. Não se confunde com a História, que é a forma intelectual de conhecimento, operação cognitiva. A memória, ao invés, é a operação ideológica, processo psico-social de representação de si próprio, que reorganiza simbolicamente o universo das pessoas, das coisas, imagens e relações, pelas legitimações que produz.”¹⁴

Em relação ao caráter fluído da memória, a psicóloga Elizabeth Loftus, ao realizar experiências empíricas no campo da psicologia forense, considerando o funcionamento tanto da memória individual, como da coletiva, redefiniu os contornos deste fenômeno, originando uma valiosa perspectiva que garante à memória um caráter inextinguível e flexível, de acordo com a ação de variantes externas e internas. Para Loftus:

“Ninguém poderia negar que é possível recuperar memórias que parecem ter sido esquecidas. (...) Mas isso não constitui a evidência de que todas as memórias são recuperáveis. É plausível que nós tenhamos algumas memórias que são recuperáveis e outras que não o são. Quando alguma coisa acontece durante a vida, nós geralmente estocamos fragmentos da experiência na memória. É razoável que alguns desses fragmentos possam vir a ser alterados por novas experiências que tenhamos mais tarde.”¹⁵

Esta postulação propõe que a memória não é algo rígido que estocamos em nossas mentes, permanecendo inalteradas e que podem se acessadas facilmente. Enquanto função psico-social, a memória pode sofrer mudanças ao longo de seu processo de constituição, e até mesmo “fazer-se”. Esta perspectiva, quando deslocada para espaços de tempo mais antigos, auxilia a iluminação de questões referentes à escrita de narrativas históricas ou de pretensões históricas. Em um contexto como o da Palestina antiga, oralidade e textualidade são dois elementos que permaneciam em intensa interação e ao cristalizar um determinado discurso em formato escrito, um indivíduo, ou grupo, fazia uso tanto de suas próprias experiências

13 LE GOFF, Jacques. “Documento/Monumento” In: *História e Memória*. Campinas: Ed. UNICAMP, 1970, p.1.

14 MENESES, *op. cit.*, p.22.

15 LOFTUS, E. *Memory. Surprising New Insights into How we Remember and Why we Forget*. Massachusetts: Addison-Wesley, 1980, p.45.

empíricas, estocadas na memória, quanto de relatos sobre um passado que se desejava vincular ao presente. Contudo, esta memória, imortalizada em palavras, não reflete a pura realidade histórica de determinado período ou evento, mas sim o que se deseja que seja narrado e, portanto, conhecido. Loftus afirma que a força construtiva da memória pode criar eventos que nunca aconteceram de fato, pois ao integrar “pedaços de memória”, e conectá-los, criando uma interpretação de determinado acontecimento, um evento ou fenômeno histórico passa a ser constituído de fragmentos de realidade, mas não representa o real em si.¹⁶

Em seu artigo *Memória, Esquecimento e Silêncio*, Michel Pollak buscou vias de compreensão para o fenômeno da formação de memórias coletivas, sobretudo, na relação entre memória “oficial” e memórias “subterrâneas”. Segundo o autor, memórias coletivas constituem-se e necessitam de formalização para atender a um espectro geral que se pretende atingir. Contudo essa formalização está sempre em conflito com memórias marginalizadas, vozes silenciadas, de grupos e/ou indivíduos, que derivadas de opressão ideológica, ou histórica, permanecem no limbo do esquecimento e do silêncio.

Ao considerar a problemática referente a esse conflito entre memórias, Pollak define que mesmo a memória coletiva também se conforma como uma contingência do presente:

“Distinguir entre conjunturas favoráveis ou desfavoráveis às memórias marginalizadas é de saída reconhecer a que ponto o presente colore o passado. Conforme as circunstâncias, ocorre a emergência de certas lembranças, a ênfase é dada a um ou outro aspecto. Sobre tudo a lembrança de guerras ou de grandes convulsões internas remete sempre ao presente, deformando e reinterpretando o passado. Assim também, há uma permanente interação entre o vivido e o aprendido, o vivido e o transmitido. E essas constatações se aplicam a toda forma de memória, individual e coletiva, família, nacional e de pequenos grupos.”¹⁷

Neste conjunto de relações, é possível perceber na documentação judaico-cristã a existência de elementos que remetem a ratificação de uma memória unívoca que delinea os israelitas/samaritanos como um povo malicioso, em oposição aos judeus. Entretanto, não devemos tomar esta imagem como a realidade histórica totalizante desta comunidade no primeiro século, nem mesmo no que concerne as articulações entre os dois grupos, mas antes, a instituição de um ponto de vista, ativado pelos usos e reconstruções de memórias acerca da História judaíta/israelita, sob o prisma específico de indivíduos ligados a Jerusalém. Desta forma, são as demandas do presente a força atuante que colore os samaritanos nos evangelhos canônicos, e estas forças partem de uma objetivação clara, em nenhum momento imparcial. É neste ponto que o anti-samaritanismo é potencialmente infundido nos escritos. Ao invés destes relatos nos fornecerem um testemunho fidedigno sobre a essência da comunidade samaritana, estes convertem-se no fortalecimento da hipótese de como o relacionamento entre as comunidades havia se tornado hostil sob o jugo romano. Além disso, a imagem da Samaria produzida por esses autores, novamente, remete às memórias existentes no seio da tradição judaíta/judeana, reativadas nos textos de modo a fazerem sentido em sua própria temporalidade.

“[...] a memória enquanto processo subordinado à dinâmica social desautoriza, seja a ideia de construção no passado, seja a de uma função de almoxarifado desse passado. A elaboração da memória se dá no presente e para responder a solicitações do presente. É do presente, sim, que a rememoração recebe incentivo, tanto quanto as condições para se efetivar.”¹⁸

16 *Idem*, p.76.

17 POLLAK, *op cit.*, p.8-9.

18 MENESES, *op. cit.*, p.11.

Deste modo, as demandas do presente incidem sobre memórias e constituem memórias, edificando um quadro negativo em que se inserem os israelitas do norte. No livro de Mateus¹⁹– 10: 5-6 – as palavras de Jesus direcionadas aos seus seguidores não deixam dúvidas sobre a perspectiva dos autores acerca da Samaria e dos samaritanos:

“Jesus enviou esses Doze com estas recomendações: “Não tomeis o caminho dos gentios, nem entreis em cidade de samaritanos. Dirigi-vos, antes, às ovelhas perdidas da casa de Israel!”

A despeito da clareza da mensagem, dois pontos são decisivos para a percepção de que há mais coisas por trás do fragmento do que o olhar superficial parece demonstrar. O primeiro é que ao comandar que não se sigam os caminhos dos gentios e não entrem em cidades de samaritanos, os autores não colocam estas duas instâncias em pé de igualdade, estabelecendo, de forma incontestável, uma divisão clara entre gentios e samaritanos. O segundo é que a prescrição “Dirigi-vos, antes, às ovelhas perdidas da casa de Israel” exclui os samaritanos desta busca. Curiosamente, na hierarquização anteposta, gentios e samaritanos não representam os mesmos valores, ainda que os samaritanos não estejam em pé de igualdade com os judeus em importância, no entanto, estes também não fazem parte das “ovelhas perdidas da casa de Israel”, o que gera uma compleição de não-lugar no binômio gentios/judeus. Isto nos encaminha para a suposição de que mesmo considerando a memória difundida a partir da leitura enviesada de 2Rs 17: 3-6, sendo os samaritanos fruto de uma miscigenação étnica e ecletismo religioso²⁰, não é possível definir seu lugar de maneira categórica neste fragmento. Os samaritanos, sob o olhar dos autores de Mateus, não são gentios e, portanto, conhecem o culto a lahweh, no entanto, não são judeus e sua relação de parentesco com esses é diluída ao ponto de não serem partícipes da “casa de Israel”.

“Neste mandato, os samaritanos são inambiguamente excluídos da participação em Israel. Jesus veio para proclamar boas novas aos seus companheiros judeus. De fato, Jesus proíbe os discípulos de viajar a qualquer assentamento Samaritano. Não obstante, ao abordar a diversidade étnica de sua época, Jesus francamente não equipara os Samaritanos com os Gentios. Na categorização Mateana do outro, os Samaritanos são um *Tertium quid* – nem Judeus e nem Gentios, mas sim algo entre eles.”²¹

A passagem de Mt 10: 5-6 deixa clara a intenção dos autores de denegrir a imagem dos samaritanos frente ao planejamento maior do Ministério de Jesus e isto nos deixa algumas pistas acerca de quem está inserido nos planos salvacionistas e quais obrigações a comunidade mateana pretende perpetuar. Como é possível perceber, os personagens, e por trás destes os autores, estão comprometidos com um projeto que diz respeito aos judeus, sejam da Judeia ou Galiléia, mas que não tem espaço para outra comunidade javista como os samaritanos.

A mesma motivação negativa, coligada ao quadro amplamente judaico dos textos do

19 Material produzido por volta de 80-90 do século I EC. Para mais informações acerca de sua composição ver KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento: história e literatura do cristianismo primitivo (vol.2)*. Trad.: Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005.

20 Na passagem citada do segundo livro de Reis, presente no Antigo Testamento, os israelitas do norte teriam sido deportados para a Assíria e a terra colonizada por outros povos do domínio assírio. Os autores, provavelmente oficiais da corte de Jerusalém e integrantes de círculos sacerdotais, conhecidos como deuteronomistas, produzem este material entre o período exílico e o pós-exílico, e a obra constitui-se em uma tentativa de justificar e compreender os males recaídos tanto sobre o Reino do Norte quanto o do Sul, ainda sob uma perspectiva pan-israelita. Para mais informações acerca dos livros de Reis ver: NIEHR, H. em: ZENGER, Erich. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo, Loyola 2003, 207.

21 KNOPPERS, *op. cit.*, p.220-221.

Novo Testamento, pode ser percebida na “parábola do bom samaritano”, presente em Lucas²² 10: 30-36, a despeito dos artifícios retóricos que colocam o personagem em uma posição de destaque. A historieta contada por Jesus aos seguidores, em resposta ao questionamento “Quem é o meu próximo?” advindo de um legista que se encontrava entre eles, versa sobre um viajante atacado por assaltantes no caminho entre Jerusalém e Jericó. Neste ínterim, o viajante é deixado na estrada em estado semimorto e passam por ele um sacerdote, presumivelmente judeu, e um levita. Nenhum dos dois personagens se desvia de seu caminho para socorrer o viajante violentado e um terceiro indivíduo, denominado como “certo samaritano”, ao passar pelo local apieda-se do viajante espancado e o ajuda, cuidando de suas feridas e conduzindo-o a hospedaria em seu próprio animal, além de pagar pelos serviços com moeda romana – denários – e assumir os gastos do hóspede. Segue a passagem como esta aparece em Lc 10: 30-36:

“Jesus retomou: “Um homem descia de Jerusalém a Jericó, e caiu no meio de assaltantes que, após havê-lo despojado e espancado, foram-se, deixando-o semimorto. Casualmente descia por esse caminho um sacerdote; viu-o e passou adiante. Igualmente um levita, atravessando esse lugar, viu-o e prosseguiu. Certo samaritano em viagem, porém, chegou junto dele, viu-o e moveu-se de compaixão. Aproximou-se, cuidou de suas chagas, derramando óleo e vinho, depois colocou-o em seu próprio animal, conduziu-o a hospedaria e dispensou-lhe cuidados. No dia seguinte, tirou dois denários e deu-o ao hospedeiro, dizendo: ‘Cuida dele, e o que gastares a mais, em meu regresso te pagarei.’”

Este famoso fragmento, que tornou-se um dos maiores expoentes da caridade e altruísmo, até os dias atuais, parece esconder em suas linhas significados ocultos e pouco explorados. É necessário, em primeiro plano, observar que dentro da narrativa, deixando de lado a leitura tradicional, o samaritano não é a peça central, e sim a comunidade judaica. Quando Jesus exacerba a caridade dispensada pelo “certo samaritano”, antes de tudo ele está direcionando o olhar para a falta de amor ao próximo, tanto do sacerdote, quanto do levita, ambos judeus e compromissados com os ensinamentos da Lei. Ao salientar a presença de misericórdia por parte do samaritano, na verdade, Jesus está julgando a falta de altruísmo dos judeus que passaram pelo viajante sem nada fazer para ajudar.

E porque um samaritano? A escolha do “certo samaritano” pelos autores parece remeter ao prisma geral da comunidade nortenha sob a perspectiva judeana. *A priori*, o samaritano é quem deveria agir de forma insidiosa e indiferente para com o viajante violentado, pois esta seria uma atitude “natural” de um dos integrantes desta comunidade. Ao nos desligarmos da mensagem de caridade pura e tentarmos conectar as ideias dos autores com o contexto em que o documento é produzido, revela-se uma nova faceta do ensinamento, pois, ao contrário de uma mensagem de amor ao próximo, é possível ler esta passagem como uma reprimenda às ações das elites sacerdotais, que falharam em demonstrar compaixão para com um necessitado, o que certamente exprime a opinião dos autores sobre este estrato social, que, de forma vexatória, tiveram seus atos remediados por quem menos se esperaria: um viajante samaritano. Afora esta crítica a elite judaica, a memória negativa outra vez incide sobre o texto, e os samaritanos, novamente, são compreendidos como um elemento odioso, a contraparte do povo judeu, de quem a princípio esperam-se somente coisas ruins.

Curiosamente, o cerne da utilização dos israelitas/samaritanos como figuras misericordiosas nos remete a uma narrativa da tradição judeana mais antiga, presente

²² Material produzido por volta de 80-90 do século I EC. Para mais informações acerca de sua composição ver KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento: história e literatura do cristianismo primitivo* (vol.2). Trad.: Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005.

no texto de Crônicas²³. Em 2Cr 28: 14-15 é narrada a vitória do exército de Israel sobre os vizinhos de Judá, e estes, carregados de prisioneiros e despojos de guerra encaminham-se a Samaria. Neste ínterim, são interceptados pelo profeta de lahweh, Oded, que os recrimina por dispensar tal tratamento cruel aos seus “irmãos”. Os soldados israelitas passam, então, a tratar os cativos com cortesia, vestindo-os, alimentando-os e dando-lhes abrigo. Após este ato caritativo colocam os feridos sobre animais e os levam para Jericó, retornando assim a Samaria.

“Então o exército abandonou os prisioneiros e os despojos na presença dos oficiais e de toda a assembleia. Em seguida, certos homens, designados nominalmente para este fim, puseram-se a reconfortar os prisioneiros. Utilizando o material dos despojos, vestiram todos os que estavam nus; deram-lhe roupa, calçado, alimento, bebida e abrigo. Depois conduziram-nos, colocando sobre animais os estropiados a seus irmãos em Jericó, a cidade das palmeiras. Em seguida regressaram a Samaria.”

Esta passagem encontrada no segundo livro das Crônicas narra eventos de um contexto completamente diferente do ambiente em que é produzida a “parábola do bom samaritano”. Entretanto, a similaridade no tratamento dispensado aos judeus, ainda que o material de 1-2Cr exiba um conteúdo muitas vezes hostil ao Reino do Norte e centralize todos os acontecimentos em Judá, aponta para a possibilidade de que esta tradição fosse conhecida pelos autores de Lucas, o que denotaria mais um exemplo de reapropriação de uma memória, transmutada para atender as demandas do período em que o material lucano é produzido.

Não obstante, a “parábola do bom samaritano” traduz-se em um caso extraordinário, singular, como o próprio adjetivo “bom” chama atenção. A sua utilização envolve um sentimento agudo de desconfiança e descrença acerca dos indivíduos advindos da Samaria, pois, no fim, caracteristicamente, o personagem envolto por todas as piores expectativas é instrumentalizado, pedagogicamente, para dar aos judeus, os verdadeiros receptores da mensagem, uma lição.

Esta leitura também se aplica ao conto dos dez leprosos, presente no material lucano. Em Lc 17: 11-18, mais uma vez um samaritano é utilizado na narrativa como forma de salientar uma mensagem direta aos judeus. Neste caso a “compaixão” dá lugar ao “agradecimento”. A narrativa se desenrola com Jesus viajando em direção a Jerusalém. Ao entrar em um povoado – não é dito em que território – o líder nazareno é abordado por dez indivíduos portadores de lepra, que ao verem Jesus imploram para que este os livre da terrível doença. Ao receber o pedido, Jesus os incita a irem encontrar os sacerdotes e no caminho estes se encontram curados. Todavia, dentre os dez apenas um deles retornou para agradecer pela purificação e tratava-se, exatamente, de um samaritano. Ao perceber que apenas o samaritano retornou, o líder galileu o questiona sobre seus companheiros e promulga uma reprimenda aos outros nove, salientando que, de todos os que foram curados, apenas o “estrangeiro” retornou para agradecer. O fragmento aparece da seguinte maneira:

“Como ele se encaminhasse para Jerusalém, passava através da Samaria e da Galiléia. Ao entrar num povoado, dez leprosos vieram-lhe ao encontro. Pararam a distância e clamaram: “Jesus, Mestre, tem compaixão de nós!” Vendo-os, ele lhes disse: “Ide mostrar-vos aos sacerdotes”. E aconteceu que, enquanto iam, ficaram purificados. Um dentre eles, vendo-se curado, voltou atrás, glorificando a Deus em alta voz, e lançou-se aos pés de Jesus com o rosto por terra, agradecendo-lhe. Pois bem, era samaritano. Tomando a palavra, Jesus lhe disse: “Os dez não ficaram purificados? Onde estão os outros nove? Não houve, acaso, quem voltasse para dar glória a Deus senão este estrangeiro?”

23 O texto de 1-2 Crônicas tem sua produção alocada temporalmente, aproximadamente, entre IV-II aEC. Para mais informações ver STEINS G. em: ZENGER, Erich. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo, Loyola 2003, p.219.

O âmago da mensagem narrada não encontra eco apenas no agradecimento daquele de quem não se espera nada de bom ou justo – o samaritano –, mas direciona-se, de novo, aos judeus, que ao receberem a cura não retornam para prestar sua gratidão. O tom é perceptivelmente de censura a esta atitude, quando Jesus clama “Não houve quem voltasse para dar glória a Deus senão este estrangeiro?”. E é neste ponto que um elemento ínfimo nos direciona para a presença de uma memória anti-samaritana atuante no texto, pois qual seria o sentido de utilizar o termo “estrangeiro” para se referir ao samaritano? É possível inferir que o adjetivo relaciona-se a mesma memória judeiana de que os habitantes da Samaria não são reconhecidos como etnicamente aparentados aos judeus ou população autóctone. Em primeira instância, a saída mais comum para este caso seria considerar que os autores possuíam, já neste momento, contornos de um nacionalismo judaico que excluía a Samaria, todavia isso parece um tanto forçoso, ao consideramos o contexto histórico da dominação romana²⁴. É factível ponderar que o termo “estrangeiro”, neste caso, aproxima-se mais da leitura presente em Flávio Josefo²⁵, onde a Samaria é constituída por indivíduos que não comungam da mesma ancestralidade dos judeanos e galileus, mas tem sua origem étnica ligada a uma região exógena, equiparando-os as pessoas de outras nações que habitavam a Palestina romana.

Por fim, o último exemplo, certamente, é o que possui uma memória anti-samaritana mais manifesta: A narrativa do encontro entre Jesus e a mulher samaritana – Jo 4: 1-42 –. Em um espectro geral, este fragmento de texto tem muito a nos dizer sobre como as relações entre judeus e samaritanos haviam se desenvolvido, entretanto, é importante ressaltar que, ainda assim, o evangelho de João não deve ser tomado como termômetro para atestar uma total ruptura entre as duas comunidades. Os autores de João²⁶, por certo, constituem uma forma particular de observação de seu contexto social e histórico, o que seguramente nos fornece pistas sobre uma deterioração exponencial nas relações entre judeanos e israelitas em fins do século I, no entanto, essa é uma face do processo, mas não um retrato do processo em si.

O fragmento se desdobra da seguinte maneira: Jesus e seus discípulos adentram a região da Samaria e estabelecem-se em Sicar²⁷, e por volta do meio dia o nazareno direciona-se ao poço, posteriormente reconhecido como o “poço de Jacó”. Lá, este entra em contato com uma mulher que havia ido retirar água, sendo reconhecida no texto como uma “samaritana”. Jesus lhe pede água e esta prontamente mostra-se surpreendida com a proposição, pois se tratava de um judeu. Ao ser questionado sobre esta situação incomum, o galileu replica com uma alocução acerca da “água viva” e anuncia adivinhações acerca da vida conjugal da mulher. A conversa segue, não mais em tom de debate, mas de admoestação, e a mulher gradativamente é convencida pelas palavras de Jesus, voltando ao povoado samaritano e espalhando a notícia. Outros samaritanos vão ao seu encontro e este permanece entre eles divulgando seu Ministério. É interessante notar que a presença de Jesus em uma região de samaritanos, onde este provavelmente comeu, bebeu e foi hospedado²⁸, contradiz diretamente

24 HORSLEY, R. & HANSON, J.S. *Bandidos, profetas e messias. Movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995, p.55-56.

25 Historiador judeu do período antigo. As obras de Josefo são escritas em nas últimas décadas do século I EC, respectivamente Guerra Judaica – entre 75-79 EC–, Antiguidades Judaicas – entre 93-94 EC – e Vida/Contra Apion – aproximadamente em 100 EC.

26 Material produzido por volta de 90-100 do século I EC. Para mais informações acerca de sua composição ver KOESTER, *op.cit.*

27 Região próxima à antiga cidade de Siquém, primeira capital do Reino do Norte, localizada entre os montes Gerizim e Ebal. Para mais informações sobre esta localidade ver MONTGOMERY, James A., *The Samaritans, the Earliest Jewish Sect; their History, Theology, and Literature*, The John C. Winston CO., Philadelphia, 1907; CROWN, Alan D. *The Samaritans*, ed. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1989; KARTVEIT, M. *The origin of the Samaritans*, Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands, 2009; KNOPPERS, G. *Jews and Samaritans: the origin and history of their early relations*. Oxford University Press, New York, 2013.

28 MONTGOMERY, *op.cit.*, p.158.

o passo mateano – Mt 10: 5-6 –, o que significa que as perspectivas de seus autores divergem no que concerne a visão de Jesus acerca dos samaritanos, ou, dito de outra maneira, a visão dos próprios autores em relação a esta comunidade. Com efeito, a narrativa joanina encontra-se impregnada de anti-samaritanismo. O primeiro exemplo apresenta-se em Jo 4: 7-9:

“Uma mulher da Samaria chegou para tirar água. Jesus lhe disse: “dá-me de beber!” Seus discípulos haviam ido a cidade comprar alimento. Diz-lhe, então, a samaritana: “Como, sendo judeu, tu me pedes de beber, a mim que sou samaritana?” (Os judeus com efeito, não se dão com os samaritanos.)”

A afirmação explicativa de que os judeus não se dão com os samaritanos corresponde mais a uma circunstância do presente, fortalecida pela memória judeana de inimizade, do que a uma “essência fundamental” presente em todos os aspectos da longa duração destas relações. O extenso processo da história judeana/samaritana esteve envolto por altos e baixos diversos, mas, pontualmente, a rivalidade girava em torno de assuntos específicos e não de um ódio mútuo fundamentado e permanente. Apenas após a destruição do Templo de Gerizim é que este processo ganha tons de inimizade progressivos²⁹. Esta colocação parece testemunhar a suposta existência de um sentimento bilateral de má vontade entre judeus e samaritanos – que de fato havia crescido ao longo do século I. Todavia, a afirmação de que “os judeus com efeito, não se dão com os samaritanos” não pode ser tomada como fato derradeiro destas relações, pois é fruto de uma articulação entre um conjunto de elementos que diz respeito aos produtores do discurso, aliado as leituras tradicionais que atestam esse conflito. Para que fique claro, um israelita/samaritano poderia expressar contrariedade em relação ao culto de Jerusalém, assim como um judeu poderia mostrar hostilidade em relação às premissas teológicas israelitas em relação ao Monte Gerizim, no entanto, os dois poderiam manter negócios e travar alianças periódicas por motivos diversos.³⁰

A conversação continua e a mulher questiona Jesus acerca da “água viva”, interrogando-o, diretamente, se este acredita que é “porventura, maior que nosso pai Jacó?” – Jo 4: 12. Jesus esquiva-se da pergunta, e continua sua anunciação da “água viva”, ao que parece, convencendo sua interlocutora das benesses de tal item. O debate toma então outras proporções e torna-se mais denso – Jo 4:19-20 –, e segue-se a adivinhação de Jesus acerca da situação marital da mulher. Ao perceber que o galileu adivinhou corretamente os fatos ocorridos em sua vida pessoal, esta responde:

“Senhor, vejo que és profeta... Nossos pais adoraram nesta montanha, mas vós dizeis: é em Jerusalém que está o lugar onde é preciso adorar”.

A indicação “nossos pais adoraram nesta montanha” é uma viva referência ao Monte Gerizim, e, mais que isso, é a confirmação de que a mulher insere-se na tradição javista

29 Existe um determinado consenso historiográfico referente à destruição do Templo no Monte Gerizim como o ponto alto da deteriorada relação entre judeus e samaritanos. Ainda que este momento chavê não tenha causado uma ruptura definitiva em todos os seus níveis, a desolação de Gerizim representou um momento de transformação brusca para ambas as comunidades. Para mais informações acerca deste evento e seus desdobramentos ver: CHARLESWORTH *What's the Samaritan Pentateuch?* in: TSEDAKA, B. & DUFOUR. *The Israelite Samaritan Version of the Torah: First English Translation Compared with the Masoretic Version*, S. S. Michigan: Wm B. Eerdmans Publishing Co., 2013, p. xx; MOR, M. “The Persian, Hellenistic and Hasmonaean period”. in: CROWN, Alan D. *The Samaritans*, ed. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1989, p. 16; KNOPPERS, G. *Jews and Samaritans: the origin and history of their early relations*. Oxford University Press, New York, 2013, p.1.

30 Segundo Knoppers, ainda que os desentendimentos em âmbito religioso ocorressem entre ambas as comunidades era possível que outros tipos de articulações fossem constituídas. KNOPPERS, *op.cit.*, p.227.

nortenha. Ao conectarmos esse dado ao questionamento presente em Jo 4:12: "És, porventura maior que nosso pai Jacó, que nos deu este poço, do qual ele mesmo bebeu, assim como seus filhos e seus animais?", as duas informações corroboram a conjectura de que não se trata de uma "estrangeira", como são descritos por Jesus os samaritanos no texto de Lc 17: 11-18, mas alguém que compartilha da mesma ancestralidade dos judeus, genealogicamente coligados a Jacó. Isto nos permite fortalecer a hipótese de anti-samaritanismo do termo "estrangeiro" presente no material lucano, concluindo que os autores de ambos os evangelhos, escritos em momentos e locações distintas, discordam quanto à origem dos samaritanos. Enquanto em Lucas 17: 11-18, o "samaritano agradecido" não compartilha elementos culturais com os judeus, *a priori*, no texto joanino vários signos da tradição hebraica são expostos, como Jacó e sua descendência, o Monte Gerizim e Jerusalém no Monte Sião. Com isso, é possível determinar que não haja no interior da comunidade judaica do primeiro século, um formato concreto, uma forma última e coesiva que possa ser utilizada como substância final de delimitação dos samaritanos. Como atenta Faria, com relação aos feitos de Jesus de Nazaré:

"Com efeito, é imperioso atentar que as lembranças "daqueles dias" tinham diversos caracteres. Não é de todo impossível negar que, individualmente, vários homens e mulheres, crianças, jovens adultos e idosos, enfermos e sãos, aliados e adversários, retiveram uma palavra, um gesto, uma ação, o que quer que seja, a respeito de Jesus de Nazaré."³¹

Retornando ao texto joanino – Jo 4: 21-22 –, é na continuidade do debate supracitado que a memória anti-samaritana aparece de maneira cabal.

"Jesus lhe disse: Acredita-me, mulher, vem a hora em que nem nesta montanha nem em Jerusalém Adorareis o Pai. Vós adorais o que não conheceis; Nós adoramos o que conhecemos, Porque a salvação vem dos judeus."

Muito embora as palavras de Jesus acentuem que seu Ministério não possui enlaçamentos com o Templo de Jerusalém ou qualquer outro local cúltrico, suas palavras não deixam dúvidas sobre a posição social que assume e onde se insere coletivamente. A assertiva "Vós adorais o que não conheceis" traz à superfície o desconhecimento nortenho em relação aos desígnios divinos e sua ignorância em relação à *lahweh*. Enquanto, da mesma forma, "Nós adoramos o que conhecemos", e, note-se, Jesus considera-se incluso, os judeus detêm um lugar privilegiado na economia divina, e compreendem de forma plena as intenções e vicissitudes de sua divindade. É interessante destacar que esse diálogo diz muito sobre as mãos por trás do texto, assim como sobre os tipos de gatilhos mnemônicos que estão sendo ativados para hierarquizar judeus e samaritanos. Mais uma vez a relação entre as comunidades se coloca de forma vertical na documentação, judeus em primeiro plano, estes detentores da graça do Deus de Israel, e abaixo os samaritanos, indivíduos ignorantes no que diz respeito ao culto javístico.

Finalmente, os ecos da memória anti-samaritana chegam ao seu ápice com a colocação "Porque a salvação vem dos judeus". Está claro que quando Jesus refere-se aos judeus, o termo não contempla os israelitas/samaritanos. Esta referência expressa a influência manifesta da contenda Jerusalém/Gerizim e é como se uma fagulha da antiga rivalidade teológica transpassasse, por um momento, a intenção evangelista do texto joanino, um ruído praticamente imperceptível, que, no entanto, atesta a forma como estes autores

31 FARIA, L. A. S. *Quem Vos Ouve, Ouve a Mim: oralidade e memória nos cristianismos originários*. Rio de Janeiro, Klíne Editora, 2011, p.91.

compreendiam seus vizinhos, e ao mesmo tempo compreendiam a si próprios. Mesmo que os seguidores posteriores de Jesus colocassem-se em contraposição a outros grupos judaicos do período, estes se encontravam completamente inseridos no universo cultural judeano, e, com isso, acabam por reatualizar memórias favoráveis a Judá/Judeia em confronto com as experiências vividas pelos seus parentes do norte. Os dispositivos da memória “oficial” pró-Jerusalém apresentam-se nas entrelinhas para deixar uma mensagem clara: Os favores de lahweh direcionam-se ao sul e não ao norte, independentemente dos laços étnicos ancestrais, do percurso histórico, do processo constitutivo da religião israelita ou do local de culto.

Conclusão

Desta maneira, em todos os exemplos evidenciados, é possível observar que a memória judaíta/judeana trabalha em prol de objetivos convenientes aos seus propósitos, ainda que estes caminhem em direções distintas, reorganizando o passado em formatos que atestem sua posição hierarquicamente superior e a centralidade de sua conexão com a divindade lahweh. Isso não significa que estes documentos percam importância em uma análise ampliada das articulações entre as comunidades sulistas e nortistas, contudo, como dito anteriormente, o cuidado no tratamento das fontes de origem judaico-cristã na reconstituição da história das relações entre os dois grupos devem ser recorrentes, pois nada do que é narrado nesta documentação advém de uma posição imparcial e descompromissada. O pesquisador deve estar atento aos silêncios, aos “não-ditos”, às contradições e as pontas soltas, pois, muitas vezes, as respostas encontram-se mais nas entrelinhas do que nas linhas.

Além disso, é necessário, propedeuticamente, desconstruir uma gama de filtros de leitura que nos empurram para as mais inadequadas conclusões relacionadas aos israelitas/samaritanos, antes mesmo de iniciar de fato uma reconstrução histórica de sua atuação. Ater-se aos problemas da conexão entre memórias e narrativas é um fator que pode influenciar positivamente os resultados, pois, ao quebrarem-se conclusões de caráter monolítico, a janela aberta na muralha da “verdade histórica” revela elementos encobertos que acionam outros tipos de interpretações. Compreender que a tendência anti-samaritana, perpetuada pelos autores ligados à tradição sulista, possuem características particulares de percepção, tanto de sua própria história, como daquilo que eles consideram “o outro”, ainda que este não detenha valores que o coloquem em uma posição de total distinção, é reabrir uma vereda fechada pela tradição teológica ocidental. É preciso ter em mente que a face judeana do contexto religioso javista representa apenas um ponto na grande rede simbólica formada em torno do culto a lahweh. Descentralizar a memória judeana nos leva a flexibilizar a própria tradição do Deus de Israel, tornando possível não pensar apenas em “judaísmos”, que certamente desenvolveram-se ao longo dos séculos, mas em “javismos”, como o praticado na Samaria.