



Profetismo bíblico e direitos humanos: linguagem sequestrada, gramáticas em disputa e horizontes de justiça comunitária

Biblical Prophetism and Human Rights: Hijacked Language, Competing Grammars, and Horizons of Communal Justice

Pablo Schejtman*

União Israelita Porto-Alegrense (UIPA) | Porto Alegre, Brasil.

pschejtman@gmail.com

Resumo: O artigo sustenta que o paradigma que vincula o profetismo bíblico à fundamentação dos direitos humanos apresenta sinais inequívocos de esgotamento teórico e prático. A partir da análise das divergências estruturais entre a gramática jurídica dos direitos — individualista, simétrica, formalmente universalista e secular — e a estrutura do discurso profético — comunitário, assimétrico, teológico e dialeticamente particular-universal —, o texto reconstrói a genealogia dessa articulação, do pós-guerra aos impasses contemporâneos, e identifica cinco fraturas que a comprometem: epistêmica, hermenêutica, antropológica, política e filosófica. Em contrapartida, propõe uma reorientação que situa a tradição profética não como fundamento dos direitos, mas como instância crítica das idolatrias sociais e como cultivo de práticas comunitárias de justiça restaurativa.

Palavras-chave: Profetismo bíblico. Direitos humanos. Justiça restaurativa.

Abstract: This article argues that the paradigm linking biblical prophetism to the foundation of human rights shows unequivocal signs of theoretical and practical exhaustion. Through an analysis of the structural divergences between the legal grammar of rights and the structure of prophetic discourse, the text reconstructs the genealogy of this articulation from the postwar period to contemporary impasses, and identifies five fractures that compromise it: epistemic, hermeneutic, anthropological, political and philosophical. It proposes instead a reorientation that situates the prophetic tradition not as a foundation for rights, but as a critical instance against social idolatries and as cultivation of communal practices of restorative justice.

Keywords: Biblical prophetism. Human rights. Restorative justice.

Introdução

Em março de 1965, Abraham Joshua Heschel marchou ao lado de Martin Luther King Jr. pelas ruas de Selma, Alabama. Segundo o relato que se tornou emblemático,

* Doutor em Psicologia Clínica pela Universidade de Belgrano e Rabino na União Israelita Porto Alegrense (UIPA).



Heschel teria afirmado ao regressar: "Senti como se minhas pernas estivessem rezando".¹ A frase condensa o ponto exato em que a tradição profética de Israel e a luta moderna por direitos pareciam coincidir sem resíduo. Este artigo parte dessa imagem para desmontá-la. E parte, significativamente, de uma imagem cuja própria proveniência é incerta — o que já antecipa a tese: mesmo a memória da convergência entre profetismo e direitos é um constructo narrativo, não um dado bruto.

Existe um paradoxo persistente na relação entre o discurso profético bíblico e a linguagem contemporânea dos direitos humanos. A tradição profética parece constituir uma das matrizes mais poderosas de que se alimenta o vocabulário moderno dos direitos. Entretanto, o processo de assimilação dessa tradição ao campo jurídico-político operou um sequestro semântico cujas consequências permanecem insuficientemente examinadas. A linguagem profética, arrancada de seu contexto litúrgico, comunitário e narrativo, foi convertida em recurso retórico para fundamentar um paradigma que reproduz as lógicas de dominação que os profetas denunciavam. Heschel formulou a desproporção: "para nós a injustiça é episódio; para os profetas, catástrofe".² As pernas de Heschel rezavam; o paradigma que reivindicou essa oração já não sabe o que fazer com ela.

A presente investigação formula uma tese em duas dimensões. Sustentamos que o paradigma que vincula o profetismo bíblico à fundamentação dos direitos humanos apresenta sinais inequívocos de esgotamento — esgotamento que se manifesta tanto na incapacidade do modelo de responder às críticas das epistemologias do Sul global³ quanto na sua incompatibilidade com o giro decolonial. Em segundo lugar, propomos uma reorientação: em vez de buscar no profetismo a fundação genealógica dos direitos, trata-se de recuperar sua potência como crítica das idolatrias sociais e como cultivo de práticas comunitárias de justiça restaurativa.

A noção de *mimicry* de Bhabha⁴ designa com precisão o mecanismo central desse processo: a linguagem dos direitos reproduz a retórica profética com fidelidade suficiente para reivindicar sua autoridade, mas com distorção suficiente para neutralizar sua radicalidade. O vocabulário da justiça profética — *mishpat*, *tsedacá*, *chesed* — é traduzido em categorias que obliteram sua densidade comunitária e relacional. García Canclini⁵ demonstrou que operações dessa natureza envolvem

¹A frase é amplamente atribuída a Heschel, mas sua origem textual precisa é disputada. Cf. Heschel, Susannah. "Following in My Father's Footsteps: Selma 40 Years Later". Dartmouth News, 4 abr. 2005.

²Heschel, 2001, p. 4. Tradução nossa.

³Santos, 2014.

⁴Bhabha, 1998.

⁵García Canclini, 1989.



assimetrias de poder e recodificações que alteram substancialmente o sentido das práticas em trânsito. A tradição profética foi submetida a uma hibridação assimétrica que preservou a aparência de continuidade enquanto esvaziava o conteúdo transformador.

O artigo opera em três registros metodológicos articulados: análise conceitual das categorias fundamentais, hermenêutica histórico-crítica que situa textos proféticos e discursos sobre direitos em seus contextos de produção, e crítica genealógica. O aparato teórico articula fontes internas à tradição judaica com perspectivas externas — epistemologia do Sul, teoria decolonial, feminismo negro e teologia *womanista*.⁶ O percurso se organiza em quatro movimentos: o exame das gramáticas em confronto, a genealogia da articulação, as cinco fraturas que evidenciam o esgotamento e os horizontes que se abrem quando a tradição profética é relida como instância crítica e prática comunitária de justiça.

1 Afinidades aparentes: a gramática dos direitos e a voz profética

1.1 A gramática contemporânea dos direitos

A linguagem dos direitos humanos apresenta-se como gramática que pretende articular, em vocabulário comum, demandas de justiça oriundas de contextos radicalmente diversos. Santos⁷ formulou essa tensão ao propor a "ecologia de saberes": o discurso dominante dos direitos reconhece a diversidade das demandas de justiça apenas na medida em que estas se deixam formular nos termos previamente estabelecidos pela tradição jurídica ocidental. As experiências que não se conformam a esse molde são relegadas ao estatuto de particularismos pré-modernos.

Levinas⁸ permite radicalizar essa exigência. A relação ética com o Outro não é instância derivada de um princípio universal previamente constituído: é a condição originária da significação. A justiça não pode ser pensada exclusivamente como aplicação de normas gerais a casos particulares; deve ser compreendida como resposta singular à interpelação concreta do Outro. O profetismo bíblico, com sua atenção persistente ao órfão, à viúva e ao estrangeiro, articula essa dimensão da justiça que excede toda codificação jurídica. Nas palavras de Levinas, "a relação com o divino atravessa a

⁶O leitor notará que várias das fontes filosóficas aqui mobilizadas operam a partir da tradição judaica cuja irredutibilidade o argumento pretende demonstrar. A circularidade que isso configura não é viciosa no sentido lógico estrito, mas constitui o que Gadamer (1999, p. 439) denominou "círculo hermenêutico". Essa circularidade é mitigada pela triangulação sistemática entre fontes internas e externas à tradição.

⁷Santos, 2014.

⁸Levinas, 2004.



relação com os homens e coincide com a justiça social".⁹ Mas se a responsabilidade levinasiana é anterior a toda norma, então ela não pode servir de fundamento para um sistema normativo sem trair sua própria estrutura.

Dussel¹⁰ insistiu: o que está em jogo nas lutas políticas não são os direitos em si, mas a vida — a produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana concreta, que precede e excede qualquer codificação jurídica. Hooks¹¹ acrescenta: a gramática dos direitos, quando desvinculada de práticas pedagógicas transformadoras, não apenas falha — reproduz as hierarquias que pretende contestar. A convergência entre profetismo e hooks não equivale a uma convergência entre profetismo e direitos; antes, sugere que ambos diagnosticam as mesmas insuficiências no paradigma jurídico dominante.

1.2 A estrutura do discurso profético

Levinas identifica no discurso dos profetas uma estrutura que denomina "inspiração": a experiência de ser investido por uma responsabilidade que não se escolheu, que precede toda liberdade. O profeta é aquele que é interpelado pelo sofrimento do Outro de tal modo que sua própria subjetividade se constitui como resposta a essa interpelação. Essa estrutura de responsabilidade assimétrica distingue radicalmente o discurso profético do discurso jurídico dos direitos, que opera segundo uma lógica de reciprocidade simétrica. A distância não é de grau. É de gramática.¹² Brueggemann formulou essa distinção em chave complementar: a imaginação profética opera em poesia e lírica, e "é o último modo que resta para desafiar e confrontar a realidade dominante".¹³

É necessário confrontar essa análise com a objeção mais forte. Wolterstorff,¹⁴ em *Justice: Rights and Wrongs*, argumentou que a tradição bíblica é, em sentido rigoroso, uma tradição de direitos. O *mishpat* bíblico incluiria uma dimensão de reivindicação legítima (*claim*) que se aproxima do direito subjetivo moderno: quando o profeta denuncia a opressão do pobre, está afirmando que o pobre possui algo que lhe é devido.

A objeção merece resposta séria. Wolterstorff tem razão ao insistir que a tradição profética protege pessoas concretas e ao identificar no *mishpat* uma dimensão de reivindicação. Mas a questão decisiva não é se o *mishpat* contém um elemento de

⁹Levinas, 2004, p. 108. Tradução nossa.

¹⁰Dussel, 1998, p. 495-496. Tradução nossa.

¹¹Hooks, 1994.

¹²Levinas, 1974; 2004.

¹³Brueggemann, 2018, p. 40. Tradução nossa.

¹⁴Wolterstorff, 2008.



reivindicação — contém —, mas se esse elemento é primário ou derivado. Na gramática dos direitos modernos, a reivindicação é primária: o indivíduo possui direitos que antecedem as obrigações da comunidade. Na gramática profética, a relação é inversa: a aliança funda as obrigações da comunidade, e é no interior dessas obrigações que a proteção do vulnerável adquire sentido. O órfão é protegido não porque possua um direito subjetivo anterior à aliança, mas porque a aliança constitui a comunidade como responsável por ele. A diferença é de ordem de fundamentação — e é essa diferença que o paradigma profetismo-direitos elide.

Quando a proteção do vulnerável é pensada como garantia de um direito individual, a comunidade se torna dispensável: basta o Estado que assegure a prerrogativa. Quando é pensada como obrigação covenantal, a comunidade é insubstituível. A primeira gramática pode funcionar na ausência de solidariedade — basta coerção. A segunda não pode. A distinção entre "primário" e "derivado" determina se a justiça pode sobreviver à erosão das comunidades que a praticam.

Jeremias 22,15-16 oferece confirmação exegética cuja força é difícil de sobreestimar. O profeta interpela Jeoaquim: "Teu pai não comeu e bebeu e praticou o *mishpat* e a *tsedaká*? Então lhe ia bem. Julgou a causa do pobre e do necessitado. Não é isso conhecer-me? — oráculo do Senhor". A proteção do pobre aparece como a própria definição do que significa conhecer a Deus — como prática constitutiva da relação covenantal. O verbo decisivo é *yadá* (conhecer): não um saber proposicional, mas uma intimidade relacional cuja verificação empírica é o cuidado com o vulnerável. A ordem de fundamentação é inequívoca: conhecer Deus consiste em fazer justiça ao pobre. Traduzir essa estrutura na linguagem dos direitos subjetivos equivale a inverter a sintaxe teológica do texto.

Frymer-Kensky¹⁵ torna essa distância visível no plano das categorias jurídicas. A categoria central não é o direito subjetivo, mas a aliança (*berit*) — estrutura relacional que vincula Deus, o povo e cada membro numa teia de responsabilidades mútuas. Miquéias 6,1-8 ilumina essa irreducibilidade: a resposta célebre do versículo 8 — "praticar a justiça (*mishpat*), amar a misericórdia (*chesed*) e andar humildemente com o teu Deus" — não enumera direitos a serem garantidos, mas disposições a serem cultivadas: uma tríade de práticas relacionais, comunitárias e teológicas que resiste à decomposição em categorias jurídicas. Traduzir essa tríade como "direitos humanos, compaixão e humildade" é produzir exatamente a mímica que Bhabha descreve: quase o mesmo. Mas não exatamente.

Bokser Liwerant, ao analisar as dinâmicas identitárias das comunidades judaicas latino-americanas, ilumina um aspecto adicional dessa estrutura. As identidades judaicas na região existem numa tensa oscilação entre o momento do universal e o do

¹⁵Frymer-Kensky, 2004.



particular. A observação excede seu contexto sociológico imediato, porque descreve com exatidão o modo como o profeta opera: não por abstração universalizante, mas a partir de situações concretas, nomes próprios, lugares específicos — alcançando, por meio dessa atenção ao particular, uma dimensão de significação que excede todo contexto imediato. A universalidade profética é uma universalidade encarnada — que nasce da concretude e nela permanece enraizada. A universalidade jurídica é uma universalidade formal — que nasce da abstração e a ela retorna. Confundir uma com a outra é o erro fundacional do paradigma.

1.3 Primeira conclusão: a divergência sob a afinidade

A afinidade entre gramática dos direitos e discurso profético revela-se como afinidade aparente que mascara divergências estruturais profundas. A divergência pode ser mapeada em quatro eixos: simetria jurídica contra assimetria ética; sujeito de direitos contra comunidade de aliança; universalidade formal contra universalidade encarnada; codificação normativa contra interpelação que excede toda codificação. A tradição profética foi incorporada ao discurso dos direitos sob condições que preservam a estrutura conceitual do incorporador e neutralizam a potência disruptiva do incorporado.

2 Genealogia de uma articulação: de Heschel aos impasses contemporâneos

2.1 O momento Heschel

A articulação entre profetismo e direitos humanos possui uma genealogia — e toda genealogia revela menos origens nobres do que acidentes produtivos. O período pós-Segunda Guerra Mundial constitui o momento fundacional. A magnitude da Shoá exigia novos recursos de fundamentação ética. Moyn¹⁶ demonstrou que a Declaração de 1948 foi menos o anúncio de uma nova era do que uma resposta historicamente situada, cujas raízes intelectuais eram mais heterogêneas e mais frágeis do que se supunha.

É nesse contexto que a obra de Heschel¹⁷ adquire centralidade e ambiguidade. A teologia do *pathos* divino ofereceu a formulação mais sofisticada para a intuição de que a tradição profética continha os princípios de uma ética dos direitos. O profeta participa do *pathos* de Deus: "a experiência do profeta é comunhão com os sentimentos de Deus, simpatia com o *pathos* divino".¹⁸ A profecia é "a voz que Deus emprestou à agonia silenciosa, voz dos pobres espoliados".¹⁹

¹⁶Moyn, 2010, p. 2. Tradução nossa.

¹⁷Heschel, 2001.

¹⁸Heschel, 2001, p. 31. Tradução nossa.

¹⁹Heschel, 2001, pp. 5-6. Tradução nossa.



Mas o *pathos* divino é uma categoria teológica irreduzível: pressupõe um Deus pessoal que se indigna, que sofre, que exige. Quando transposta para o campo dos direitos humanos — que opera em registro secular e universalizável —, algo se perde na travessia. O que se perde não é um detalhe decorativo; é o motor do sistema. O profeta de Heschel age porque Deus sofre; o ativista dos direitos age porque a dignidade humana foi violada. As duas motivações podem conduzir às mesmas ruas. Mas suas gramáticas são distintas — e a distinção determina o que cada uma é capaz de sustentar quando o entusiasmo se dissipa e restam apenas as estruturas.

Heschel realizou o ato fundacional do paradigma: demonstrou que profetismo e direitos podiam convergir na prática. O que não demonstrou — e o que, talvez, a urgência moral de sua época o impedia de examinar — é se essa convergência prática implicava uma compatibilidade estrutural. A diferença entre marchar juntos e falar a mesma língua é, precisamente, o que este artigo se propõe a cartografar.

2.2 A consolidação e suas simplificações

A segunda metade do século XX transformou essa convergência prática em paradigma teórico. Novak²⁰ representa uma das tentativas mais ambiciosas: fundamentar os direitos numa concepção de lei natural compatível com a teologia rabínica. As leis noáticas constituíam uma espécie de direito natural hebraico. A proposta era engenhosa — e sintomática: para tornar a tradição judaica compatível com a gramática dos direitos, Novak precisou localizar dentro dela um estrato que já operasse segundo a lógica universalista, selecionando o fragmento que menos a representava em sua especificidade. A aliança sinaítica ficava de fora.

Chappel²¹ revelou que a construção do consenso internacional envolveu disputas institucionais e compromissos pragmáticos: setores católicos conservadores do pós-guerra buscaram uma forma de direitos humanos que funcionasse como instrumento anticomunista, ao passo que alguns dos mais destacados defensores católicos dos direitos provinham de círculos monarquistas ou autoritários.²² A tradição profética funcionou menos como fundamento filosófico do que como recurso retórico mobilizável por atores com agendas diversas.

A distância entre "servir de fundamento" e "servir de ornamento" é menor do que os defensores do paradigma gostariam de admitir. García Canclini advertiu, em outro contexto, que tanto tradicionalistas quanto modernizadores pretenderam construir objetos culturais puros — os primeiros imaginando culturas "autênticas", os segundos confiando na experimentação autônoma —, quando o que de fato ocorre são misturas

²⁰Novak, 2000.

²¹Chappel, 2018.

²²Chappel, 2018, p. 177. Tradução nossa.



interculturais cujo sentido se constrói na intersecção de forças desiguais. O paradigma profetismo-direitos é uma dessas misturas — com a agravante de se apresentar como continuidade natural.

Moyn radicalizou o diagnóstico: os direitos humanos configuraram uma utopia minimalista que enfatizou seletivamente um aspecto da justiça social, negligenciando a vitória distributiva dos ricos.²³ A tradição cujo traço mais distintivo era a exigência de transformação radical foi apropriada para legitimar um paradigma que se definia pela renúncia a essa radicalidade. Amós não pedia que os ricos tratassem melhor os pobres dentro da ordem vigente; pedia que a ordem fosse subvertida.

Walzer²⁴ merece consideração à parte: sua análise do profeta como "crítico social conectado" não comete os erros de Novak. Walzer descreve corretamente o que os profetas fazem; o que não demonstra é que o paradigma dos direitos capture adequadamente como e por que o fazem.

2.3 As recepções latino-americanas

A recepção desse paradigma na América Latina seguiu caminhos singulares. Neste espaço onde — como García Canclini mostrou — "as tradições ainda não se foram e a modernidade não acabou de chegar",²⁵ a relação entre profetismo e direitos adquire contornos particularmente reveladores.

Dussel,²⁶ situando-se na confluência entre filosofia da libertação e tradição profética, propôs uma releitura que colocava a exterioridade como ponto de partida: a dor corporal das vítimas como origem material de toda crítica ética possível.²⁷ A "ética da libertação" opera como crítica imanente: aceita o horizonte normativo dos direitos, mas exige reformulação a partir das periferias — segundo o princípio ético-material da produção e desenvolvimento da vida humana de cada sujeito em comunidade.²⁸ Se essa reconstrução exige transformação tão profunda que altera a gramática inteira do discurso, então o que Dussel chama de "reconstrução" e o que aqui chamamos de "esgotamento e reorientação" diferem mais no nome do que na substância.

Bokser Liwerant acrescenta a experiência de comunidades em regime de dupla marginalidade — minoritárias no interior de sociedades latino-americanas que são, elas próprias, periféricas no sistema-mundo. A tradição profética, nesse duplo registro, adquiriu funções que excediam tanto a fundamentação dos direitos quanto a crítica

²³Moyn, 2018, p. xii. Tradução nossa.

²⁴Walzer, 1987; 2012.

²⁵García Canclini, 1989, p. 13.

²⁶Dussel, 1998.

²⁷Dussel, 1998, p. 301, 310. Tradução nossa.

²⁸Dussel, 1998, p. 91-100; cf. Tese 11, p. 621-622. Tradução nossa.



social: operava como recurso de construção identitária e como reserva de sentido para comunidades simultaneamente herdeiras de uma tradição milenar e habitantes de um presente marcado pela precariedade.

2.4 O confronto inevitável: Heschel contra Brueggemann

Brueggemann,²⁹ ao cunhar a expressão "imaginação profética", designou a capacidade dos profetas de articular alternativas radicais à ordem dominante. Essa imaginação foi progressivamente domesticada pelo paradigma que a invocava: convertida em repertório de citações edificantes. O ministério profético "não tem a ver primariamente com crises públicas específicas, mas com a crise dominante, duradoura e resiliente, de ter a nossa vocação alternativa cooptada e domesticada".³⁰

O confronto entre Heschel e Brueggemann é um dilema estrutural. Heschel demonstrou que o *pathos* profético podia animar a luta por direitos; Brueggemann demonstrou que a institucionalização dessa luta exigia a neutralização do *pathos*. Os dois têm razão. E é porque ambos têm razão que o paradigma se encontra num impasse que não admite resolução interna. Brueggemann reconheceu a dificuldade ao constatar que, nos contextos contemporâneos, "o que quer que seja profético deve ser mais astuto, mais matizado e talvez mais irônico".³¹ Quando o diagnóstico exige que a própria forma da enunciação profética se altere para sobreviver, o paradigma que a domesticou já cumpriu a sua função.

Este artigo sustenta que esse ponto foi atingido. A análise de Brueggemann fornece o diagnóstico mais poderoso da doença; a diferença reside no prognóstico. Para Brueggemann, o paciente pode ser tratado. Para nós, o paciente — o paradigma fundacional, não a tradição profética — precisa ser declarado e um novo começo, inaugurado. A distância entre "renovação" e "esgotamento" é filosoficamente significativa. Mas ela encolhe quando se pergunta: renovação em que direção? Se a renovação exigida por Brueggemann implica transformar tão profundamente o paradigma que seus pressupostos — o sujeito individualista de direitos, a universalidade formal, a secularização da transcendência — deixam de ser reconhecíveis, então a diferença entre renovar e refundar é, em última análise, uma questão de cortesia terminológica. Este artigo opta por nomear o que a cortesia terminológica dissimula. As fraturas que justificam essa opção constituem o objeto do capítulo seguinte.

²⁹Brueggemann, 2018.

³⁰Brueggemann, 2018, p. 3. Tradução nossa.

³¹Brueggemann, 2018, p. xxvi. Tradução nossa.



3 O esgotamento: cinco fraturas

O confronto entre Heschel e Brueggemann é sintoma de fissuras mais profundas. Este capítulo identifica cinco — epistêmica, hermenêutica, antropológica, política e filosófica — e delas extrai a tese do esgotamento.

3.1 Fratura epistêmica

Santos formulou o problema: o discurso dominante dos direitos constitui um "localismo globalizado" — uma perspectiva particular que se apresenta como universal mediante a supressão das condições de sua própria produção. Quando a tradição profética é invocada para fundamentar esse discurso, sua particularidade é apagada em nome de uma universalidade que reproduz as hierarquias que os profetas denunciavam. No nível epistêmico, constitui uma instância do que Santos denomina "epistemicídio": uma tradição subalterna incorporada ao arquivo conceitual hegemônico sob condições que neutralizam sua potência disruptiva.³² A proposta de "diálogo entre particularidades" que desenvolveremos adiante é tributária do projeto de Santos — mas opera em registro teológico e hermenêutico que Santos não contempla.

O epistemicídio opera aqui em dois níveis. No primeiro, a tradição profética é reduzida a um conjunto de proposições éticas destacáveis do seu contexto narrativo e litúrgico — como se fosse possível extrair o conteúdo e descartar a forma sem perda substancial. No segundo, o próprio ato de extração é apresentado como operação neutra, quando constitui, de fato, um exercício de poder hermenêutico: decide-se o que conta como "essência" e o que se descarta como "invólucro cultural". A tradição profética, nessa operação, é tratada como mina de matéria-prima conceitual — não como interlocutora. A ecologia de saberes que Santos propõe exigiria, no mínimo, que a tradição profética participasse do diálogo como sujeito, não como repositório.

3.2 Fratura hermenêutica

García Canclini antecipou a crise da universalidade abstrata ao demonstrar que a globalização cultural produz hibridações desiguais, não convergência universal. A tradição profética, quando mobilizada para legitimar essa universalidade formalmente igualitária mas substantivamente assimétrica, perde o que a distinguia: sua atenção à desigualdade concreta. Os profetas não anunciavam direitos universais; denunciavam injustiças particulares. Brueggemann corrobora: os símbolos da esperança profética "não podem ser gerais e universais, mas devem ser aqueles que foram conhecidos concretamente nesta história particular".³³

³²Santos, 2014.

³³Brueggemann, 2018, p. 64. Tradução nossa.



A diferença não é de ênfase. É de estrutura. A universalização dos símbolos proféticos pelo paradigma dos direitos constitui, nessa perspectiva, não uma ampliação, mas uma neutralização da sua força — pois o que confere potência ao símbolo profético é precisamente o seu enraizamento numa memória comunitária específica.

hooks desloca a crítica para o plano das consequências vividas. A universalidade abstrata dos direitos funciona, com frequência, como mecanismo de invisibilização das formas concretas de opressão que afetam os sujeitos subalternizados. A "linguagem dos direitos", quando desvinculada das práticas comunitárias de resistência e cuidado mútuo, converte-se numa retórica que consola sem transformar — que nomeia a injustiça sem alterá-la. A tradição profética, capturada por essa retórica, viu-se privada de sua função mais fundamental: provocar desconforto, perturbar a boa consciência dos poderosos, exigir não apenas reconhecimento, mas redistribuição e reparação. O que hooks demonstra, ainda que não nestes termos, é que a gramática dos direitos precisa da tradição profética não como fundamento retórico, mas como prática viva — e que essa necessidade é, ela mesma, a prova de que o paradigma fundacional fracassou.

Levinas fornece os instrumentos para radicalizar essa crítica. A responsabilidade levinasiana é singular, assimétrica, "um Dizer anterior a todo Dito".³⁴ Hooks³⁵ desloca a crítica para o plano das consequências vividas: a universalidade abstrata funciona como mecanismo de invisibilização das formas concretas de opressão. Se os direitos só realizam sua promessa quando articulados com práticas comunitárias transformadoras, então o paradigma que desvincula os direitos desse solo comunitário está esgotado como instrumento autossuficiente de justiça.

3.3 Fratura antropológica

A terceira fratura reside na tensão entre o individualismo metodológico dos direitos e o comunitarismo constitutivo da tradição profética. Frymer-Kensky³⁶ documentou que o pensamento jurídico e ético do antigo Israel opera segundo categorias estruturalmente distintas: a unidade básica é a comunidade vinculada por aliança, não o indivíduo portador de direitos — "membros da congregação, vinculados uns aos outros e a Deus por uma aliança que estabelece responsabilidades recíprocas".³⁷ Heschel condensou o princípio: "poucos são culpados, mas todos são responsáveis"³⁸ — e é essa responsabilidade coletiva que a gramática individualista dos direitos não

³⁴Levinas, 1974.

³⁵Hooks, 1994.

³⁶Frymer-Kensky, 2004.

³⁷Frymer-Kensky, 2004, p. 999. Tradução nossa.

³⁸Heschel, 2001, p. 19. Tradução nossa.



consegue articular. Gustine e Humphreys III³⁹ argumentaram que comunidades constituem "ecossistemas interdependentes que prosperam ou declinam juntos".

O que se revela não é uma lacuna que pudesse ser preenchida por ajustes, mas uma incompatibilidade de arquitetura. O discurso dos direitos é construído sobre o indivíduo como unidade mínima; o discurso profético é construído sobre a relação como unidade mínima. Não se trata de duas perspectivas complementares que pudessem ser fundidas num paradigma mais abrangente; trata-se de duas gramáticas que definem de modo distinto o próprio objeto sobre o qual legislam. A justiça profética não é questão de garantias individuais; é questão de qualidade das relações que constituem a vida comunitária. O paradigma dos direitos, ao individualizar a justiça, esvazia-a daquilo que a tradição profética considera essencial: a dimensão relacional, comunitária e covenantal da existência humana.

3.4 Fratura política

A quarta fratura reside na instrumentalização sistemática do discurso profético por agendas que contradizem os compromissos éticos da tradição bíblica. Como Halbertal e Margalit demonstraram, "a deificação é a transformação de algo em valor supremo, e não em ontologia suprema"⁴⁰ — e é essa idolatria sutil que a instrumentalização consuma. O'Brien⁴¹ documentou como textos proféticos são mobilizados para legitimar políticas de exclusão e nacionalismos etnicistas.

O que distingue o caso do paradigma profetismo-direitos é o tipo específico de vulnerabilidade que ele produz. Ao converter a tradição profética em repositório de princípios abstratos, o paradigma a desvincula do tecido comunitário que funcionava como mecanismo interno de controle hermenêutico. García Canclini diagnosticou esse mecanismo: um objeto original oculta o sentido que teve quando se corta o seu vínculo com as práticas em que era usado.⁴² Brueggemann descreveu os dois mecanismos mediante os quais a consciência real silencia a crítica: a proibição coercitiva e a "imunidade cultivada".⁴³

E aqui se manifesta uma assimetria decisiva que a crítica feminista e womanista já identificara: a disputa pelo sentido dos textos bíblicos não se resolve no plano da exegese; ela se trava no terreno das práticas sociais que constituem o horizonte de leitura. Quando comunidades oprimidas leem os profetas, escutam convocação à resistência. Quando poderes estabelecidos leem os mesmos textos, encontram

³⁹Gustine; Humphreys III, 2023, p. xxxv-xxxvi, 26-29.

⁴⁰Halbertal; Margalit, 1992, p. 231. Tradução nossa.

⁴¹O'Brien, 2024.

⁴²García Canclini, 1989, p. 160, 182.

⁴³Brueggemann, 2018, p. 32. Tradução nossa.



legitimação da ordem vigente. A invocação dos profetas por comunidades minoritárias em situação de vulnerabilidade possui uma densidade existencial e uma urgência ética que se perdem inteiramente quando a mesma invocação é realizada por instituições hegemônicas como exercício de legitimação retrospectiva. O paradigma profetismo-direitos, ao nivelar essas diferenças sob a aparência de continuidade universal, obscurece as assimetrias que a tradição profética se dedicava a denunciar.

3.5 Fratura filosófica: o paradoxo da secularização

A quinta fratura é a mais profunda. A tradição profética pressupõe a realidade de um Deus que interpela, que se indigna, que exige justiça. Heschel: "a justiça não é apenas um valor; é a parte de Deus na vida humana, a aposta de Deus na história".⁴⁴ O discurso dos direitos construiu-se como discurso secular. A articulação envolve uma tradução cujas perdas não são acidentais.

Levinas reconhecia a dificuldade: "na responsabilidade pelo outro reside a minha própria unicidade"⁴⁵ — e essa unicidade não se traduz em norma universal. A voz do profeta, despojada de sua referência à transcendência, converte-se em voz de um ativista eloquente — legítima, mas privada da radicalidade que a distinguia. Heschel marchando com King era mais do que um cidadão exercendo seu direito de protesto; era "alguém que sente ferozmente, que é ferido pelo sofrimento humano, uma pessoa que canaliza o impacto de Deus sobre a consciência humana".⁴⁶ Traduzir esse "mais" na linguagem dos direitos é impossível — não por deficiência técnica, mas por incomensurabilidade de registros.

Brueggemann formulou o problema com franqueza: "Quando o profético entre nós se ocupa da justiça social sem a reivindicação da agência divina, é possível conter a justiça social no âmbito do totalismo — isto é, sem transformação elementar". O discurso profético, despojado da dimensão de *God-performance*, perde o motor que impede sua captura pelo sistema que pretende contestar.⁴⁷

Mas toda mímica produz um excesso — uma *slippage* — que ameaça a autoridade do discurso que a opera. A tradição profética, mesmo quando capturada pela gramática dos direitos, introduz nessa gramática um excesso de sentido que a desestabiliza por dentro: a exigência de transformação radical, a recusa da neutralidade, a denúncia da idolatria sistêmica constitui elementos que o discurso jurídico não consegue assimilar e que continuam a perturbar sua coerência interna. O esgotamento do paradigma pode ser compreendido, à luz dessa categoria, como o momento em que o excesso se torna

⁴⁴Heschel, 2001, p. 253. Tradução nossa.

⁴⁵Levinas, 1974; 2004.

⁴⁶Heschel, 2001, p. 12. Tradução nossa.

⁴⁷Brueggemann, 2018, p. 128. Tradução nossa.



demasiado visível para que a mímica continue operando — o momento em que a distorção entre original e cópia se torna impossível de ignorar.

Bhabha acrescenta ainda a noção de *time-lag* — o descompasso temporal constitutivo de todo encontro entre tradições culturais distintas. A tradição profética opera numa temporalidade escatológica, orientada para um horizonte de redenção que não se deixa reduzir ao tempo cronológico. O discurso dos direitos opera numa temporalidade progressiva e institucional. O profeta fala de um futuro que irrompe no presente como julgamento; o jurista fala de um progresso que se acumula no tempo como conquista. Esses dois tempos não são conciliáveis — e a tentativa de sincronizá-los é o que produz a distorção mimética que o paradigma tanto se esforça por dissimular.

Bhabha oferece o instrumento para diagnosticar o resultado dessa tradução: a *mímica colonial* produz um Outro reformado, "quase o mesmo, mas não exatamente".⁴⁸ Hopgood observou que "os Direitos Humanos são uma espécie de monoteísmo secular com aspirações de civilizar o mundo".⁴⁹ A tradição profética opera numa temporalidade escatológica; o discurso dos direitos opera numa temporalidade progressiva e institucional. Esses dois tempos não são conciliáveis.

3.6 A tese do esgotamento

As cinco fraturas convergem: o paradigma que vincula o profetismo bíblico à fundamentação dos direitos humanos está esgotado. O paradigma opera sobre quatro pressupostos: individualismo metodológico, universalidade formal, secularidade operacional e fundacionalismo genealógico. Cada um foi contestado pela convergência entre epistemologias do Sul (Santos), teoria decolonial (Dussel), hermenêutica bíblica (Frymer-Kensky), genealogia historiográfica (Moyn, Chappel), feminismo negro (hooks) e filosofia da alteridade (Levinas). Quando os quatro pilares são contestados simultaneamente por perspectivas que não se coordenaram entre si, o diagnóstico não é de necessidade de reforma. É de esgotamento estrutural. Hopgood: "os fundamentos das normas liberais universais estão ruindo".⁵⁰

O que o esgotamento permite, concretamente, é liberar a tradição profética para operar em registros que o paradigma fundacional bloqueava: a crítica das idolatrias, a ecologia sabática, a justiça restaurativa, a pedagogia do Rosto — dimensões que o capítulo seguinte explorará e que só se tornam acessíveis quando a tradição deixa de estar subordinada à função de fundamentar direitos.

⁴⁸Bhabha, 1998, p. 130. Tradução nossa.

⁴⁹Hopgood, 2013, p. x. Tradução nossa.

⁵⁰Hopgood, 2013, p. 1. Tradução nossa.



Essa definição permite explicitar o que a tese do esgotamento torna visível e que as formulações alternativas — "renovação" (Brueggemann), "reconstrução" (Dussel), "tradução intercultural" (Santos) — tendem a dissimular: a necessidade de começar de outro lugar. Renovar pressupõe que os fundamentos são sólidos e que o problema reside nas construções erguidas sobre eles. Reconstruir pressupõe que os materiais são aproveitáveis e que basta reorganizá-los. A tese do esgotamento afirma que os fundamentos — os quatro pressupostos acima identificados — são, eles próprios, o problema.

Esgotado não significa que o paradigma tenha sido, desde o início, um equívoco. A marcha de Heschel com King não foi uma fraude; a teologia da libertação não foi uma ilusão. O paradigma cumpriu funções históricas reais. Esgotado significa que as condições históricas, epistêmicas e políticas que lhe conferiam plausibilidade se transformaram de tal modo que ele já não é capaz de cumprir as funções que se lhe atribuíam. Quando um paradigma falha em cinco frentes simultaneamente, não se trata de um paradigma com problemas; trata-se de um paradigma cujos problemas são o paradigma.

3.7 O problema da proteção

Uma objeção se impõe: se o paradigma está esgotado, o que acontece com os sujeitos que dependem concretamente dele para sua proteção? Refugiados, minorias religiosas, populações indígenas, comunidades LGBTQ+ dependem do aparato jurídico dos direitos para sua sobrevivência. A objeção merece resposta à altura.

Em primeiro lugar, a tese refere-se ao vínculo fundacional — não implica a abolição do aparato jurídico-institucional. Tratados e tribunais possuem eficácia operacional que independe da fundamentação teórica. Em segundo lugar, o paradigma já falha sistematicamente: como Moyn⁵¹ formulou, os direitos humanos são essenciais, "mas não bastam". Em terceiro lugar, os horizontes que propomos são complementos que operam em registros que o aparato jurídico não alcança. A posição não é contra os direitos; é além dos direitos.

Heschel sobrevive ao esgotamento do paradigma que ajudou a construir. A ideia de que a justiça brota do sofrimento concreto e só pode ser atendida por sujeitos capazes de se deixar afetar por esse sofrimento constitui uma disposição ética que nenhum sistema de direitos pode produzir ou garantir, mas sem a qual todo sistema de direitos permanece letra morta. Heschel: "a retidão não é meramente um valor: é a parte de Deus na vida humana, a aposta de Deus na história".⁵² As pernas que rezavam não cabem na gramática dos direitos. Mas sem elas, a gramática não caminha.

⁵¹Moyn, 2018, p. xii. Tradução nossa.

⁵²Heschel, 2001.



Os cinco deslocamentos que emergem dessa análise — do fundamento à crítica, do individual ao comunitário, da norma à prática, do universal abstrato ao diálogo entre particularidades, e da legitimação à desestabilização — constituem o mapa do capítulo final.

4 Novos horizontes: a tradição profética além dos direitos

Se o paradigma está esgotado, que pode a tradição profética oferecer ao pensamento contemporâneo sobre justiça, quando libertada da obrigação de fundamentar um edifício jurídico que lhe é estranho? Este capítulo explora sete dimensões dessa resposta, cada uma operando num registro que o paradigma fundacional bloqueava.

4.1 Crítica das idolatrias contemporâneas

Os profetas não eram, primariamente, defensores de direitos; eram denunciadores de ídolos — de toda estrutura que se apresentava como absoluta. A denúncia de violações de direitos opera dentro do sistema normativo vigente; a denúncia da idolatria contesta o próprio sistema. Brueggemann identificou na entorpecência (*numbness*) o efeito mais insidioso: "A consciência real conduz as pessoas ao entorpecimento, especialmente ao entorpecimento diante da morte".⁵³

Amós 5,21-24 é o texto-paradigma. O oráculo é demolidor: "Odeio, desprezo as vossas festas [...] Antes, corra o *mishpat* como as águas, e a *tsedaqah* como ribeiro perene." Lido à luz da análise de Halbertal e Margalit⁵⁴ sobre a idolatria como absolutização de mediações, o oráculo denuncia um culto tornado sistema autorreferente: mecanismo de legitimação de uma ordem social que sacraliza a estrutura que sustenta a injustiça. Três elementos merecem atenção: a rejeição é total, não condicional; a alternativa se formula como imagem — justiça que *corre* como água; e a *tsedaqah* é qualificada como "ribeiro perene" (*nahal eitan*), evocando constância, não permanência da lei. Heschel: "a justiça é mais do que uma ideia ou uma norma; a justiça é solicitude divina".⁵⁵

Transposta para o presente, essa função crítica permite diagnosticar como idolatria o que o paradigma dos direitos trataria, na melhor das hipóteses, como "déficit de implementação": a sacralização do mercado, a absolutização da soberania estatal, a fetichização da tecnologia como solução para problemas políticos, a conversão de instituições internacionais em fins em si mesmos. Os profetas não perguntariam se os direitos estão sendo adequadamente implementados; perguntariam se o sistema que promete implementá-los não se tornou, ele próprio, um ídolo — uma estrutura que se

⁵³Brueggemann, 2018, p. 41. Tradução nossa.

⁵⁴Halbertal; Margalit, 1992.

⁵⁵Heschel, 2001, p. 38. Tradução nossa.



apresenta como salvação e que, por isso mesmo, bloqueia a possibilidade de transformação real.

Na formulação de Halbertal e Margalit, "a rejeição da idolatria contém dinamite anárquica ao impor limites teológicos à subjugação".⁵⁶ Dickinson⁵⁷ identificou como a teologia historicamente operou de modo fetichista ao apresentar como "natural" o que era artifício político. Dussel⁵⁸ nomeia a mesma operação em registro ético: a razão instrumental totalizada converte a obra de mãos humanas em poder autônomo que se volta contra a própria humanidade. Os profetas não perguntariam se os direitos estão sendo implementados; perguntariam se o sistema que promete implementá-los não se tornou, ele próprio, um ídolo.

4.2 Ecologia sabática

A tradição profética se articula com a legislação sabática de Israel. Weinfeld⁵⁹ demonstrou que as tradições deuteronomicas e proféticas compartilham um vocabulário de justiça social cuja convergência reflete uma visão coerente da aliança como estrutura simultaneamente jurídica, ética e ecológica. A legislação sabática articula uma ecologia irreduzível ao ambientalismo jurídico: a terra não é objeto de direito; é membro da aliança. Seu descanso não é concessão humana, mas obrigação divina; sua exploração ilimitada é ruptura de uma relação covenantal que inclui o humano, o não-humano e o divino. Marshall: "a justiça, enquanto atributo do Deus criador, constitui o plano fundamental da criação".⁶⁰

A distinção merece ser enunciada com toda a precisão: há uma diferença estrutural entre atribuir direitos à terra — como propõem algumas vertentes do constitucionalismo ecológico contemporâneo — e impor limites ao humano em nome de uma aliança que inclui a terra. A primeira operação permanece dentro da gramática dos direitos: amplia o rol dos sujeitos de direito, mas não altera a lógica do sistema. A segunda opera em registro distinto: não se trata de reconhecer a terra como portadora de prerrogativas jurídicas, mas de reconhecer o humano como devedor de uma relação que o constitui e que o precede. A denúncia profética da acumulação — Amós contra os que juntam campo a campo — não é apenas crítica social; é denúncia de uma ruptura ecológica cuja gramática excede, em todos os sentidos, a linguagem dos direitos ambientais.

⁵⁶Halbertal; Margalit, 1992, p. 234. Tradução nossa.

⁵⁷Dickinson, 2020, p. 238. Tradução nossa.

⁵⁸Dussel, 1998, p. 541. Tradução nossa.

⁵⁹Weinfeld, 1995, p. vii, 25-35. Tradução nossa.

⁶⁰Marshall, 2005, p. 22. Tradução nossa.



Há uma diferença estrutural entre atribuir direitos à terra e impor limites ao humano em nome de uma aliança que a inclui. A *shemitá* não atribui direitos à terra; declara que o humano não é dono dela. Brueggemann demonstrou que "a escassez é um elemento numa estratégia de injustiça" que legitima "a acumulação, o entesouramento e, por fim, o monopólio".⁶¹ A ecologia sabática e a liturgia da abundância contestam a economia que naturaliza a escassez. A ecologia de saberes de Santos encontra na tradição sabática um aliado improvável: uma tradição que pensa a relação com a terra em termos de responsabilidade e limite.

4.3 Justiça restaurativa

A gramática dos direitos pergunta: que norma foi violada? A tradição profética pergunta: que relação foi rompida e como se restaura o tecido que nos constitui? Zehr⁶² demonstrou que a premissa fundamental é que o crime é uma violação de pessoas e de relações interpessoais, e que a obrigação central é reparar os danos. Gustine e Humphreys III⁶³ corroboraram: a justiça bíblica se realiza como libertação concreta e restauração cíclica de "ecossistemas interdependentes". O *shalom* não é a soma de liberdades individuais; é a qualidade concreta das relações que constituem a vida comunitária. Há uma ironia que merece ser enunciada: o paradigma dos direitos, ao individualizar a vítima, reproduz no plano conceitual a operação que o crime realizou no plano social — isolar alguém do tecido que o sustentava.

A tradição profética oferece, nesse registro, uma contribuição que a gramática dos direitos não pode replicar: a insistência em que a restauração não se limita à reparação material, mas envolve a reconstrução de relações rompidas — entre pessoas, entre comunidades e entre o humano e o divino. Dussel identificou na "proximidade" a categoria ética fundamental: a justiça não opera à distância, por meio de instituições abstratas, mas na concretude do face a face. A justiça restaurativa profética articula três dimensões que o paradigma dos direitos separa: reconhecimento da dor, responsabilização comunitária e reconstrução do tecido relacional. Nenhuma dessas dimensões se resolve por decreto; todas exigem práticas sustentadas de convivência e cuidado mútuo que nenhum tribunal pode ordenar, mas sem as quais nenhuma sentença produz justiça.

4.4 Solidariedade diaspórica

O discurso dos direitos opera sobre sujeitos territorializados. A tradição profética alcançou sua forma canônica na experiência de perder o território. Boyarin e Boyarin⁶⁴

⁶¹Brueggemann, 2018, p. 131. Tradução nossa.

⁶²Zehr, 2015, p. 30-31. Tradução nossa.

⁶³Gustine; Humphreys III, 2023, p. 3-10, 26-29.

⁶⁴Boyarin; Boyarin, 1993, p. 711. Tradução nossa.



propuseram a Diáspora como "modelo teórico e histórico para substituir a autodeterminação nacional" — a experiência de habitar sem possuir, de pertencer sem dominar como modelo alternativo de existência política. Bokser Liwerant⁶⁵ documentou como essa solidariedade opera na prática: por redes de cuidado mútuo, transmissão narrativa e compromisso ético com o estrangeiro que nasce da experiência de ter sido o estrangeiro. García Canclini⁶⁶ identificaria nessa dinâmica uma "hibridação criativa".

O alcance teórico dessa dimensão excede a sociologia das comunidades diaspóricas. O que a solidariedade diaspórica propõe é uma resposta à fratura hermenêutica identificada no capítulo anterior — a crise da universalidade abstrata — que não recai nem no universalismo formal dos direitos nem no particularismo defensivo das identidades fechadas. Não se chega ao universal por subtração do particular — eliminando o que distingue cada tradição até restar um denominador comum —, mas por adensamento do particular — aprofundando a experiência concreta de vulnerabilidade até o ponto em que ela se reconhece na vulnerabilidade do Outro. Levinas formularia essa lógica como a anterioridade ética do Rosto; a tradição diaspórica a prática como memória encarnada. A convergência sugere que a alternativa à universalidade formal dos direitos não é o relativismo, mas uma universalidade tecida pela experiência partilhada de deslocamento — e que a tradição profética, forjada no exílio, possui recursos privilegiados para articulá-la.

A universalidade que a experiência diaspórica engendra não se produz por subtração do particular, mas por adensamento dele — aprofundando a vulnerabilidade até reconhecê-la no Outro. A Torá converte essa memória em imperativo: "Não oprimirás o estrangeiro, pois conheceis o coração do estrangeiro, porque fostes estrangeiros na terra do Egito" (Êx 23,9). O verbo decisivo é *yadá*: conhecer pela experiência, não pelo conceito — o mesmo que Jeremias 22 identifica como condição do *mishpat*.

A solidariedade diaspórica constitui, nessa perspectiva, o tipo de vínculo que o paradigma dos direitos quer produzir e não consegue: uma responsabilidade pelo Outro que não depende de reciprocidade contratual, que não exige pertença ao mesmo Estado, que nasce não da norma, mas da memória. É esse conhecimento encarnado — que a gramática dos direitos não consegue legislar, porque legislar exige abstração, e o que *yadá* designa é, por definição, o que resiste à abstração.

4.5 Dimensão pedagógica

O discurso dos direitos evita sistematicamente a questão da formação dos sujeitos capazes de reconhecer e responder à injustiça. A capacidade de ver o sofrimento do

⁶⁵Bokser Liwerant, 2008.

⁶⁶García Canclini, 1989.



Outro como interpelação ética não se legisla. Heschel descreveu essa disposição: "o que para nós é injustiça é para o profeta uma catástrofe, um desastre cósmico".⁶⁷ E "ser profeta significa identificar a própria solicitude com a solicitude de Deus"⁶⁸ — identificação que não é espontânea; é cultivada.

A consequência para o debate contemporâneo é concreta. A tradição profética, ao insistir que a justiça começa pela transformação da percepção — pelo cultivo de uma atenção ao sofrimento que a normalidade embota —, opera num registro que o aparato jurídico dos direitos não alcança e que, no entanto, constitui a condição de possibilidade de sua eficácia. Sem sujeitos formados na atenção ao Outro, os direitos são normas sem destinatários — códigos que ninguém aplica porque ninguém vê a injustiça que deveriam reparar. Brueggemann descreveu precisamente esse fenômeno como o triunfo da "consciência real": um entorpecimento tão eficaz que os sujeitos já nem percebem que há algo a ser denunciado. A tarefa profética começa antes da denúncia; começa pela restauração da capacidade de perceber.

A convergência entre essas três perspectivas — hooks, Levinas, Santos — aponta para uma dimensão da justiça que nenhum sistema de direitos pode alcançar: a dimensão pedagógica. Direitos protegem; não formam. Garantem prerrogativas; não cultivam disposições. A tradição profética, ao contrário, opera primariamente no registro da formação: seus oráculos não são, em primeira instância, normas a serem obedecidas, mas interpelações que transformam quem as escuta. A questão que os profetas colocam não é "que direitos foram violados?", mas "que tipo de comunidade somos nós, que toleramos isso?". A diferença entre as duas perguntas é a diferença entre um sistema jurídico e uma pedagogia moral — e é precisamente essa diferença que o paradigma fundacional elide.

Os déficits mais graves de proteção dos direitos não decorrem da ausência de legislação — decorrem da ausência de sujeitos dispostos a reconhecer no vulnerável uma interpelação. O genocídio não ocorre onde faltam tratados; ocorre onde a capacidade de ver o Rosto do Outro foi destruída. Hooks⁶⁹ demonstrou que a educação transformadora forma sujeitos capazes de "transgredir" os limites que as estruturas de dominação impõem. Levinas: "a palavra Eu significa eis-me aqui, respondendo por tudo e por todos".⁷⁰ Santos⁷¹ traduz a mesma exigência: a "sociologia das ausências" — a capacidade de perceber o que foi invisibilizado — deve ser cultivada, não apenas proclamada. A tradição profética opera primariamente nesse registro formativo: seus

⁶⁷Heschel, 2001, p. 4. Tradução nossa.

⁶⁸Heschel, 2001, p. 395. Tradução nossa.

⁶⁹Hooks, 1994.

⁷⁰Levinas, 1974, p. 145. Tradução nossa.

⁷¹Santos, 2014.



oráculos não são normas a serem obedecidas, mas interpelações que transformam quem as escuta.

4.6 Diálogo inter-religioso

O paradigma fundacional não promovia o diálogo entre tradições — impedia-o. Enquanto a tradição profética servisse de alicerce para uma gramática pretensamente universal, seu diálogo com outras tradições era necessariamente assimétrico. A reorientação transforma esse monólogo diplomático em conversa efetiva. Frymer-Kensky⁷² e Novak⁷³ convergem na constatação de que a tradição judaica possui recursos próprios para o diálogo que não dependem do paradigma dos direitos: *berit*, *tikkun olam* e *kavod ha-briyot* constituem pontos de partida para um diálogo que reconhece a especificidade de cada tradição sem abdicar de horizontes compartilhados. O esgotamento do paradigma fundacional é condição de possibilidade de um diálogo mais fecundo — a diferença entre uma conversa entre iguais e uma aula magistral.

A diferença entre monólogo diplomático e conversa efetiva não é meramente formal. No paradigma fundacional, o diálogo inter-religioso sobre justiça opera numa gramática predeterminada — a dos direitos — que funciona como língua franca obrigatória: cada tradição é convidada a "traduzir" as suas intuições de justiça nesse idioma comum, sob pena de ser excluída do debate como particularismo pré-moderno. O resultado é previsível: as tradições que mais se adaptam a essa tradução são aquelas cujas estruturas já se aproximam da gramática liberal — e as que menos se adaptam são, com frequência, aquelas que possuem os recursos mais originais para pensar a justiça em registros que o paradigma liberal não contempla. A tradição profética, quando forçada a funcionar como alicerce do idioma comum, perde a capacidade de dialogar como interlocutora — porque o alicerce não dialoga; sustenta.

Cada uma das categorias próprias da tradição judaica opera numa lógica distinta da dos direitos: *berit* pressupõe relação, não reivindicação; *tikkun olam* pressupõe responsabilidade cósmica, não prerrogativa individual; *kavod ha-briyot* pressupõe dignidade como atributo conferido pelo Criador, não como propriedade inerente ao sujeito autônomo. Quando essas categorias entram no diálogo inter-religioso sem a mediação obrigatória da gramática dos direitos, tornam possíveis formas de convergência que o paradigma fundacional bloqueava — convergências que nascem não da tradução para um idioma comum, mas do reconhecimento mútuo entre gramáticas irreduzíveis que, apesar de irreduzíveis, se interpelam. O budismo Theravada, o Ubuntu sul-africano, as cosmovisões andinas do *Sumak Kawsay*, as

⁷²Frymer-Kensky, 2004.

⁷³Novak, 2000.



tradições islâmicas de *maslaha* — cada uma dessas gramáticas possui recursos próprios para pensar a justiça que não se deixam traduzir na linguagem dos direitos sem perda substancial. O diálogo entre elas e a tradição profética só se torna possível — efetivamente possível, não como exercício de cortesia diplomática — quando nenhuma das partes ocupa a posição de fundamento.

4.7 A autocrítica como provocação constitutiva

A sétima dimensão é a mais incômoda. Se a tradição profética oferece os recursos que as seções anteriores identificaram, ela deve ser igualmente capaz de dirigi-los contra si mesma. Frymer-Kensky⁷⁴ documentou as tensões de gênero que atravessam o *corpus* profético: a denúncia da opressão coexistiu com o silenciamento das vozes femininas. Uma tradição que denuncia a idolatria alheia sem examinar suas próprias absolutizações perde a autoridade moral que sustenta a denúncia. As releituras feministas — de Phyllis Trible a Tikva Frymer-Kensky — demonstram que essa autocrítica é não apenas possível, mas produtiva: não enfraqueceu a tradição, mas ampliou seu alcance. A autocrítica é a prova mais eloquente de que a tradição permanece viva — não apesar de suas falhas, mas através do modo como as enfrenta.

Conclusão

Este artigo percorreu um arco que começou com uma imagem — Heschel marchando em Selma, as pernas que rezavam — e termina com uma proposição: a tradição profética de Israel não precisa da gramática dos direitos humanos para realizar sua vocação de justiça. Precisa ser libertada dessa gramática para recuperar o que lhe é mais próprio.

O primeiro movimento demonstrou que a afinidade entre tradição profética e discurso dos direitos é aparente — que sob a convergência vocabular operam gramáticas estruturalmente distintas: assimetria contra simetria, aliança contra contrato, universalidade encarnada contra universalidade formal. O segundo reconstruiu a genealogia da articulação e identificou no confronto Heschel-Brueggemann o dilema irresolúvel: a mesma tradição que anima o paradigma é domesticada pela institucionalização que ele exige. O terceiro formulou a tese do esgotamento: quando os pressupostos constitutivos de um paradigma são contestados convergentemente por perspectivas que não se coordenaram entre si, o diagnóstico é de esgotamento estrutural.

Os sete horizontes explorados — da crítica das idolatrias à autocrítica como provocação constitutiva — ilustram a amplitude do que o esgotamento libera. Três contribuições merecem destaque. A primeira é a identificação da função profética

⁷⁴Frymer-Kensky, 2004.



como crítica das idolatrias — não como fundamento dos direitos, mas como instância que contesta todo sistema que se apresenta como absoluto. A segunda é a ecologia sabática como gramática irredutível ao ambientalismo jurídico. A terceira é a dimensão pedagógica — a insistência em que a justiça não se realiza apenas por normas e instituições, mas pela formação de sujeitos capazes de reconhecer no Rosto do Outro uma autoridade que precede todo direito.

Uma ressalva final. A distância entre este artigo e as posições de Brueggemann, Dussel e Santos é menor do que a retórica do "esgotamento" pode sugerir. Em todos os casos, busca-se a recuperação da potência crítica da tradição profética, liberada das capturas que a neutralizam. Mas a terminologia importa: enquanto o paradigma profetismo-direitos permanece em vigor, a tradição profética continua subordinada à função de fundamentar o discurso dos direitos. É essa subordinação que o esgotamento dissolve. A tese afirma que o terreno sob o edifício se moveu — e que a tradição profética, liberta da obrigação de sustentá-lo, pode, enfim, fazer o que sempre fez melhor: não fundamentar ordens, mas desestabilizá-las.

O que está em jogo, como Brueggemann escreveu, é "uma disputa de imaginações que não admite resolução fácil, mas que coloca o ouvinte em crise entre uma imaginação fracassada e uma nova imaginação inexplicável".⁷⁵ A tradição profética propõe precisamente essa crise — e é dela que nasce a possibilidade de um mundo diferente.

A tradição profética de Israel não é um museu de princípios universais à espera de tradução jurídica. É uma voz viva — incômoda, parcial, situada, teologicamente comprometida — que interpela o presente com uma radicalidade que nenhuma gramática dos direitos pode capturar sem domesticar. García Canclini demonstrou que as tradições se mantêm vivas pela capacidade de interagir com múltiplas ofertas simbólicas a partir de posições próprias.⁷⁶ Escutar essa voz em sua estranheza — resistindo à tentação de convertê-la em ornamento retórico de nossos próprios projetos — é, talvez, o primeiro ato de justiça que lhe devemos. As pernas que rezavam não pediam tradução. Pediam companhia.

Referências

BHABHA, Homi K. O local da cultura. Tradução: Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BOKSER LIWERANT, Judit. Latin American Jewish identities: past and present challenges. The Mexican case in a comparative perspective. In: BOKSER LIWERANT, Judit; BEN-RAFAEL, Eliezer; GORNY, Yossi; REIN, Raanan (org.). Identities in an

⁷⁵Dussel, 1998, p. 495-496, 621-622.

⁷⁶Brueggemann, 2018, p. 130. Tradução nossa.



era of globalization and multiculturalism: Latin America in the Jewish world. Leiden: Brill, 2008. p. 81-106.

BOYARIN, Daniel; BOYARIN, Jonathan. Diaspora: generation and the ground of Jewish identity. *Critical Inquiry*, Chicago, v. 19, n. 4, p. 693-725, 1993.

BRUEGGEMANN, Walter. Prophetic imagination. 40th Anniversary Edition. Minneapolis: Fortress Press, 2018.

CHAPPEL, James. Catholic Modern: the challenge of totalitarianism and the remaking of the Church. Cambridge: Harvard University Press, 2018.

DICKINSON, Colby. The Fetish of Theology: the challenge of the fetish-object to modernity. Cham: Palgrave Macmillan, 2020.

DUSSEL, Enrique. Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión. Madrid: Trotta, 1998.

FRYMER-KENSKY, Tikva. Israel. In: WESTBROOK, R. (org.). A history of ancient Near Eastern law. Leiden: Brill, 2004. v. 1. p. 975-1046.

GADAMER, Hans-Georg. Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução: Flávio Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad. México: Grijalbo, 1989.

GUSTINE, Adam; HUMPHREYS III, José. Ecosystems of Jubilee: economic ethics for the neighborhood. Grand Rapids: Zondervan, 2023.

HALBERTAL, Moshe; MARGALIT, Avishai. Idolatry. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

HESCHEL, Abraham Joshua. The prophets. New York: Harper Perennial, 2001.

HESCHEL, Susannah. Following in My Father's Footsteps: Selma 40 Years Later. Dartmouth News, Hanover, 4 abr. 2005.

HOOKS, Bell. Teaching to transgress: education as the practice of freedom. New York: Routledge, 1994.

HOPGOOD, Stephen. The endtimes of human rights. Ithaca: Cornell University Press, 2013.

LEVINAS, Emmanuel. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

LEVINAS, Emmanuel. Difícil libertad: ensayos sobre el judaísmo. Tradução: Nilda Prados. Buenos Aires: Lilmod, 2004.



MARSHALL, Chris. The little book of biblical justice: a fresh approach to the Bible's teachings on justice. Intercourse: Good Books, 2005.

MOYN, Samuel. The last utopia: human rights in history. Cambridge: Harvard University Press, 2010.

MOYN, Samuel. Not enough: human rights in an unequal world. Cambridge: Harvard University Press, 2018.

NOVAK, David. Covenantal rights: a study in Jewish political theory. Princeton: Princeton University Press, 2000.

O'BRIEN, Julia M. The Oxford handbook of the minor prophets. Oxford: Oxford University Press, 2024.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Epistemologies of the South: justice against epistemicide. Boulder: Paradigm Publishers, 2014.

TRIBLE, Phyllis. Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives. Philadelphia: Fortress Press, 1984.

WALZER, Michael. Interpretation and social criticism. Cambridge: Harvard University Press, 1987.

WALZER, Michael. In God's shadow: politics in the Hebrew Bible. New Haven: Yale University Press, 2012.

WEINFELD, Moshe. Social justice in ancient Israel and in the ancient Near East. Jerusalem: Magnes Press; Minneapolis: Fortress Press, 1995.

WOLTERSTORFF, Nicholas. Justice: rights and wrongs. Princeton: Princeton University Press, 2008.

ZEHR, Howard. The big book of restorative justice: four classic justice & peacebuilding books in one volume. New York: Good Books, 2015.

Enviado em: 02/04/2026

Aprovado em: 30/04/2026