Juízes e Rute

Introdução e comentário

Artur E. Cundall
Leon Morris



SÉRIE CULTURA BÍBLICA · VIDA NOVA

Título do original em inglês:
JUDGES, An Introduction and Commentary
RUTH, An Introduction and Commentary
Copyright © 1968, por Arthur E. Cundall e Leon Morris
Publicado pela primeira vez pela Inter-Varsity Press, Inglaterra

Tradução: Oswaldo Ramos
Primeira Edição Brasileira: 1986 — 5.000 exemplares
Impresso na Imprensa da Fé, São Paulo, Brasil

Publicado no Brasil com a devida autorização e com todos os direitos reservados pelas Editoras:
SOCIEDADE RELIGIOSA EDIÇÕES VIDA NOVA
e
ASSOCIAÇÃO RELIGIOSA EDITORA MUNDO CRISTÃO
Rua Antônio Carlos Tacconi, 75 e 79 — Cidade Dutra
São Paulo, SP — CEP 04810

PREFÁCIO GERAL

O objetivo desta série de Comentários Tyndale sobre o Velho Testamento, tal como aconteceu com os volumes similares sobre o Novo Testamento, é oferecer aos que estudam a Bíblia um comentário atualizado e acessível sobre cada livro, com ênfase fundamental na exegese. As questões críticas mais importantes são discutidas nas introduções e notas adicionais, ao passo que tecnicismos desnecessários são evitados.

Todos os autores fizeram, livremente, suas próprias contribuições individuais, dentro dos limites do espaço disponível, considerando-se que todos estão unidos pela crença na inspiração divina, na confiabilidade essencial, e na importância relevante e prática das Sagradas Escrituras. Estas restrições quanto à extensão, elemento essencial se os livros precisam ser editados a preços razoáveis, apresentam dificuldades maiores aos autores encarregados dos livros mais volumosos. Esta é uma das razões por que os comentários desta série diferirão entre si, quanto ao tratamento, um fato que fica exemplificado nas duas contribuições juntadas neste volume. Outra razão é a impossibilidade de exigir-se uniformidade detalhada de método, (o que, na verdade, é de repudiar-se) no tratamento e assuntos, formas e estilos tão multivariados como os livros do Velho Testamento.

No Velho Testamento, em particular, nenhuma das traduções portuguesas é adequada para refletir o texto original. Os autores destes comentários citam livremente várias versões (inglesas) ou oferecem sua própria tradução, num esforço de tornar mais significativas para os dias de hoje as passagens e palavras mais difíceis. Onde necessário, palavras hebraicas (e aramaicas) presentes no texto utilizado pelos autores são transliteradas. Este expediente auxiliará o leitor que não esteja familiarizado com as línguas semíticas a identificar a palavra em questão e assim seguir o argumento do autor. Presume-se, em toda a série, que o leitor tenha acesso a uma ou mais traduções fidedignas da Bíblia em português.

O interesse no significado e na mensagem do Velho Testamento mantém-se inalterado e espera-se que esta série venha a incrementar o estudo sistemático da revelação de Deus, de Sua vontade e Seus atos tal como encontrados nos registros bíblicos. A oração do editor, dos publicadores e dos autores é que estes livros ajudem muitos a entender e a responder adequadamente à Palavra de Deus hoje.

D. J. Wiseman

PREFÁCIO DA EDIÇÃO EM PORTUGUÊS

Todo estudioso da Bíblia sente a falta de bons e profundos comentários em português. A quase totalidade das obras que existem entre nós peca pela superficialidade, tentando tratar o texto bíblico em poucas linhas. A Série *Cultura Bíblica* vem remediar esta lamentável situação sem que peque, de outro lado, por usar de linguagem técnica e de demasiada atenção a detalhes.

Os Comentários que fazem parte desta coleção *Cultura Bíblica* são ao mesmo tempo compreensíveis e singelos. De leitura agradável, seu conteúdo é de fácil assimilação. As referências a outros comentaristas e as notas de rodapé são reduzidas ao mínimo. Mas nem por isso são superficiais. Reúnem o melhor da perícia evangélica (ortodoxa) atual. O texto é denso de observações esclarecedoras.

Trata-se de obra cuja característica principal é a de ser mais exegética que homilética. Mesmo assim, as observações não são de teor acadêmico. E muito menos são debates infindáveis sobre minúcias do texto. São de grande utilidade na compreensão exata do texto e proporcionam assim o preparo do caminho para a pregação. Cada Comentário consta de duas partes: uma introdução que situa o livro bíblico no espaço e no tempo e um estudo profundo do texto a partir dos grandes temas do próprio livro. A primeira trata as questões críticas quanto ao livro e ao texto. Examinam-se as questões de destinatários, data e lugar de composição, autoria, bem como ocasião e propósito. A segunda analisa o texto do livro seção por seção. Atenção especial é dada às palavras-chaves e a partir delas procura compreender e interpretar o próprio texto. Há bastante "carne" para mastigar nestes comentários.

Esta série sobre o V.T. deverá constar de 24 livros de perto de 200 páginas cada. Os editores, Edições Vida Nova e Mundo Cristão, têm programado a publicação de, pelo menos, dois livros por ano. Com preços moderados para cada exemplar, o leitor, ao completar a coleção, terá um excelente e profundo comentário sobre todo o V.T.

Pretendemos, assim, ajudar os leitores de língua portuguesa a compreender o que o texto vétero-testamentário de fato diz e o que significa. Se conseguirmos alcançar este propósito seremos gratos a Deus e ficaremos contentes porque este trabalho não terá sido em vão.

Richard J. Sturz

JUÍZES

INTRODUÇÃO E COMENTÁRIO

por

Arthur E. Cundall, B.A., B.D.
Professor de Velho Testamento
The London Bible College

CONTEÚDO

Prefácio do Autor 13

Abreviaturas Principais 15

Bibliografia Selecionada 16

Introdução 17
- Título e Lugar no Cânon 17
- Composição, Estrutura e Data 20
- Limites Históricos e Cronologia do Período 30
- A Arqueologia e o Período dos Juízes 34
- Importância do Livro de Juízes 36
- O Texto Hebraico e a Septuaginta 48

Análise 49

Comentário 51

Mapas
- Israel na Época dos Juízes 203
- As Doze Tribos e os Vizinhos de Israel 204

PREFÁCIO DO AUTOR

Poucos períodos na história de Israel, tão cheia de acontecimentos, são tão importantes como o período dos juízes. Durante estes séculos, a nação enveredou por senda tortuosa que a levou à queda, e quase à destruição. A apostasia das gerações posteriores tem sua origem nos primeiros anos do estabelecimento em Canaã, havendo uma clara linha divisória entre a época quando a nação inclinou-se, pela primeira vez, perante Baal, e a época negra quando o templo de Jerusalém foi profanado com todos os adornos do culto de Baal, inclusive as prostitutas cultuais (2 Rs 23:4-7). Há muita coisa em Juízes que entristece o coração do leitor; provavelmente, nenhum outro livro da Bíblia testemunha tão claramente a nossa fragilidade humana. Contudo, há nele, também, sinais inegáveis da compaixão divina, da paciência de Deus. Pode acontecer que o leitor moderno de Juízes ouça a voz de advertência do Espírito: "*não* é este o caminho, *não* andeis nele." Ou, ao considerar-se as vidas desses libertadores "menos-que-salvadores", poderá perceber-se a necessidade, em nossa época, de um grande Salvador, de vida irrepreensível, capaz de efetuar um livramento perfeito, não temporal apenas, mas eterno.

Estou cônscio das limitações deste comentário, especialmente da necessidade de brevidade, a qual nos induziu à extrema simplificação de alguns dos problemas; contudo, espero confiantemente que o estudante amadurecido não seja induzido a erro, mesmo quando a discussão de alguns pontos técnicos tiver sido abreviada. Fez-se um grande esforço no sentido de inserir a história e a religião desse período no contexto bem amplo da revelação bíblica. Muitos estudiosos da Bíblia recuam diante da imensidão do Velho Testamento, o qual incluí 39 livros, escritos ao longo de 1.500 anos, envolvendo tantas outras nações, além de Israel. Entretanto, há ricas recompensas à disposição daqueles que se esforçam no sentido de descer aos detalhes da revelação histórica. Os livros até então guardados como tesouros brilharão

com nova luz; a própria Bíblia terá nova vida, de maneira diferente. Aliás, o estudo do livro de Juízes requer o uso de um bom atlas bíblico.

Sou profundamente agradecido ao Professor D. J. Wiseman por suas numerosas e úteis sugestões, as quais incorporei ao texto, e também aos editores, por seu encorajamento e ajuda em todo o tempo. Finalmente, gostaria de reconhecer o ânimo e a ajuda contínuos, da parte de minha esposa, a começar pela datilografia do manuscrito.

Arthur E. Cundall

ABREVIATURAS PRINCIPAIS

Albright	*Archaeology of Palestine*, W. F. Albright (Pelican, 1960).
AV	Versão Autorizada (King James), em inglês.
Bruce	ver *NCB*, abaixo
Burney	*The Book of Judges*, C. F. Burney (Rivingtons, 1920).
DOTT	*Documents from Old Testament Times*, ed. por D. W. Thomas (Nelson, 1958).
Driver	"Problems in Judges Newly Discussed", G. R. Driver, *The Annual of Leeds University Oriental Society*, IV, 1962-3.
Heb.	Texto hebraico
IB	*Interpreter's Bible*, vol. 2 (Levítico-Samuel), (Nelson, 1953). Exegese de Juízes por Jacob M. Myers
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JSS	*Journal of Semitic Studies*
LXX	Septuaginta, versão grega pré-cristã do Antigo Testamento
mg.	margem
Myers	ver *IB*, acima
NCB	*O Novo Comentário da Bíblia*, editado por F. Davidson, A. M. Stibbs e E. F. Kevan. Ed. em português por Edições Vida Nova. Comentário a Juízes da autoria de F. F. Bruce.
NDB	*O Novo Dicionário da Bíblia*, editado por J. D. Douglas e outros. Ed. em português por Edições Vida Nova.
Noth	*The History of Israel*, M. Noth (A. & C. Black, 1960).
RSV	American Revised Standard Version, 1952.
RV	English Revised Version, 1881.
VT	*Vetus Testamentum*.
ARA	Almeida, edição Revista e Atualizada.
ARC	Almeida, edição Revista e Corrigida.

BIBLIOGRAFIA SELECIONADA

I. COMENTÁRIOS

F. F. Bruce, 'Judges' *(NBC²)* (I.V.F., 1954).

C. F. Burney, *The Book of Judges*² (Rivingtons, 1920).

G. A. Cooke, *The Book of Judges (The Cambridge Bible)* (Cambridge University Press, 1913).

J. Garstang, *The Foundations of Bible History: Joshua, Judges* (Constable, 1913).

C. F. Keil and F. Delitzsch, *Joshua, Judges and Ruth (Biblical Commentary on the Old Testament,* Vol. IV) (T. & T. Clarck, 1887).

G. F. Moore, *A Critical and Exegetical Commentary on Judges*² *(International Critical Commentary)* (T. & T. Clarck, 1903).

J. M. Myers, *The Book of Judges* (IB, Vol. 2) (Nelson, 1953).

G. W. Thatcher, *Judges and Ruth (The Century Bible)* (Caxton Publishing Company, 1904).

II. INTRODUÇÕES

A. Weiser, *Introduction to the Old Testament* (Darton, Longman & Todd, 1961).

E. J. Young, *An Introduction to the Old Testament* (Tyndale Press, 1960). Ed. Vida Nova (esgotado).

III. PANO DE FUNDO HISTÓRICO

J. Bright, *A History of Israel* (S.C.M. Press, 1960).

R. K. Harrison, *A History of Old Testament Times* (Marshall, Morgan and Scott, 1957).

M. Noth, *The History of Israel*² (A. & C. Black, 1960).

IV. GERAL

W. F. Albright, *Archaeology of Palestine* (Pelican, 1960). *The New Bible Dictionary* (I.V.F., 1962). Ed. Vida Nova.

R. de Vaux, *Ancient Israel* (Darton, Longman & Todd, 1962).

INTRODUÇÃO

I — TÍTULO E LUGAR NO CÂNON

O livro de Juízes deriva seu título em português da expressão latina *Liber Judicum,* que por sua vez apóia-se na LXX *Kritai* ("juízes"). O título em hebraico é *šôp^eṭîm.* O título em português tende à má interpretação, visto que transmite a idéia de um grupo de homens cuja principal tarefa seria desempenhada na esfera legal, como árbitros nas disputas humanas. Mesmo uma leitura superficial de Juízes mostrará que, na verdade, esta era uma função subsidiária de seus personagens centrais. A chave para a conotação do termo em hebraico poderá ser encontrada em 2:16: "Suscitou o Senhor juízes, que os livraram da mão dos que os pilharam." (ARC). Os juízes eram, primordialmente, "salvadores" ou "libertadores" de seu povo, contra seus inimigos. Em nenhuma parte do livro o substantivo *šôpēṭ* é usado diretamente, a respeito de um indivíduo; contudo, a forma verbal associada é encontrada em conexão com Otniel (3:10), Débora (4:4), Tola (10:2), Jair (10:3), Jefté (12:7), Ibsã (12:8,9), Elom (12:11), Abdom (12:13,14) e Sansão (15:20; 16:31). Em 11:27, no contexto da opressão dos amonitas, o Senhor é descrito como um *šôpēṭ.* Pode-se afirmar que este conceito forma o pano de fundo do livro: O Senhor é o *verdadeiro* Juiz de Seu povo; é Ele quem os entrega nas mãos de seus opressores; é Ele quem suscita libertadores do povo; é Seu Espírito, ao descer sobre os homens que os qualifica para suas tarefas (3:10; 6:34; 11:29; 14:6,19; 15:14).

Isto levanta uma questão de considerável importância. Estes homens exaltados para serem libertadores de seu povo caracterizavam-se por qualidades peculiares que eram, conforme se acreditava, a manifestação de uma dotação especial do Senhor. O povo podia reconhecer esta qualidade à medida que era revelada na vida e nas ações, sendo o livramento de Israel do domínio estrangeiro sua mais espetacular manifestação. Tal atitude não esteve confinada ao período

dos juízes. Saul exibia esta marca carismática (1 Sm 11:6), demonstrada abertamente ao libertar os cidadãos de Jabes-Gileade do domínio amonita. Davi recebeu esta unção (1 Sm 16:13) que explicava, em parte, suas grandes proezas, e seus sucessos nas batalhas, fatos não esquecidos pelas tribos do norte, quando o convidaram para ser seu rei (2 Sm 5:2). O estabelecimento da dinastia, em Judá, fez com que a evidência de qualidades carismáticas, em seus líderes, se tornasse menos significativa; contudo, em Israel, com suas inúmeras rebeliões bem sucedidas contra o monarca reinante, o exercício destas qualidades incomuns provavelmente continuou a ser um fator de aceitação, ou de rejeição, de um pretendente ao trono.

Entretanto, o heroísmo militar não era a única forma mediante a qual se revelava a dotação divina, visto que a sabedoria e o discernimento eram, igualmente, dons de Deus. Não há registro de façanhas militares de nenhum dos juízes menores (exceto Sangar, 3:31). É muito provável que se distinguiram dentre seus companheiros mediante qualidades mentais e morais. Possivelmente tornaram-se guardiães e intérpretes daquela parte da tradição mosaica, concernente a leis casuísticas, aplicando-a às disputas locais. Todavia, seria tolice tentar fazer uma distinção muito precisa entre os juízes militares e os pacíficos. Débora já estava empossada como juíza, concernente aos casos cotidianos de seus conterrâneos, quando foi convocada para liderar um exército, na libertação de seu povo da opressão cananita (4:4,5). Semelhantemente, Samuel, cuja posição de juiz e de profeta lembra-nos que o período dos juízes não se limita ao livro de Juízes, livrou a nação da opressão dos filisteus e agiu como um magistrado (1 Sm 7:3-14; *cf.* 7:15-17). Por outro lado, deve-se observar que temos informações insuficientes acerca dos juízes menores, o que nos impede de afirmar, dogmaticamente, que eram isentos das qualidades militares dos juízes que conhecemos melhor. Com efeito, lê-se de um deles, Tola, filho de Puá, que ele "se levantou, para livrar a Israel" (10:1 ARA). Note-se mais um fator: o sumo sacerdote, em virtude de sua posição no santuário central, poderia ser considerado um juiz, visto que o santuário era o lugar tradicional para o acerto de disputas, e era também o lugar procurado para obter-se a bênção de Deus, antes de uma campanha militar.

Assim, pois, o livro de Juízes deriva seu nome do termo usado para descrever as atividades de seus líderes. Tais homens (e a mulher Débora) possuíam qualidades extraordinárias de liderança, conside-

radas como sendo o resultado do Espírito de Deus habitando neles. A evidência mais espetacular desta possessão pelo Espírito e, portanto, a que deveria ser lembrada melhor pela posteridade, era o destroçamento do jugo do opressor. As outras qualidades assumiam importância maior quando as emergências nacionais amainavam; as pessoas que manifestavam tais dons eram respeitadas, e procuradas por todos que precisavam de aconselhamento ou de arbitragem. Conquanto haja paralelismos entre as funções dos juízes e as dos *suffetes* da Fenícia e de Cartago e, também, em escopo menor, entre os cônsules de Roma, o conceito da ação direta do Espírito de Deus sobre os homens fez com que esse grupo se tornasse único, na história antiga.

Na Bíblia em português o livro de Juízes seria classificado entre os livros históricos; contudo, na Bíblia hebraica está posicionado na segunda das três divisões: a Lei, os Profetas e os Escritos. Os Profetas dividem-se em Anteriores e Posteriores, com quatro livros em cada divisão. Juízes é o segundo livro dos Profetas Anteriores, vindo imediatamente depois de Josué. Deve-se observar cuidadosamente a implicação existente na inclusão de livros predominantemente históricos entre os Profetas, porque revela uma atitude fundamental dos historiadores israelitas. Eles não estavam meramente interessados em compilar um registro com autoridade divina sobre a história da nação; seu interesse era coligir as verdades religiosas que estavam implícitas nessa mesma história. Isto revela, por sua vez, o profundo senso da soberania de Deus, entre tais historiadores, para quem a mente e a vontade de Deus eram discerníveis através dos eventos históricos tanto quanto através das palavras de Seus servos, os profetas.

Uma opinião largamente sustentada hoje é que Juízes forma parte da "História Deuteronômica", que inclui os livros de Deuteronômio, Josué, Juízes, Samuel e Reis.[1] Deve-se ponderar que as razões para a remoção de Deuteronômio de seu lugar tradicional no Pentateuco são de pouco peso; contudo, há alguma razão que justifica esta opinião. Deuteronômio contempla o passado, tanto quanto o futuro e, desse modo, conduz naturalmente ao período de estabelecimento na Terra Prometida. Além disso, a atitude dos editores responsáveis pela compilação e moldagem da história de Israel reflete muito claramente os princípios espirituais formulados no Deuteronômio. Tais princípios serão estudados ao analisarmos as partes relevantes do texto. Por ora,

[1] Cf. Noth, p. 42.

podemos anotar simplesmente que Juízes é parte do registro histórico *oficial* de Israel.

II — COMPOSIÇÃO, ESTRUTURA E DATA

Uma leitura superficial de Juízes revela que ele é, principalmente, uma compilação de histórias independentes, a maior parte das quais gira em torno de uma pessoa. Isto se aplica, particularmente, à porção central, maior, do livro, isto é, 2:6-16:31, onde fica aparente que estas histórias foram cuidadosamente integradas numa estrutura que contém uma introdução editorial e um comentário. A seção que abre o livro, e a que o encerra, respectivamente 1:1-2:5 e 17:1-21:25, não se encaixam neste padrão, devendo ser consideradas em separado, formando, portanto, três divisões principais. Antes de dedicarmos atenção a cada seção, individualmente, observemos dois pontos importantes. Em primeiro lugar, mesmo a segunda seção do livro, que é a maior, é formada de eventos que foram selecionados. Se o editor tinha acesso, ou não, a uma fonte maior de informações históricas, é simples conjetura. Aquilo que foi preservado propicia uma visão das condições em épocas diferentes, e em diferentes partes do país, o que se torna claro quando se estuda a cronologia do período. Em segundo lugar, o período dos juízes só terminou com a ascensão de Saul ao trono. O capítulo 12 de 1 Samuel, que reitera os princípios do relacionamento de Deus com Israel, no período pré-monárquico, aplicando-os à nova situação, pode ser considerado como marco do fim de uma era. Um estudo completo da era dos juízes deve levar em consideração 1 Samuel 1-12, bem como o livro de Rute.

a) O estabelecimento em Canaã (1:1-2:5)

Nesta seção há numerosos incidentes ligados à conquista da terra, com o foco dirigido às tribos individuais. O papel desempenhado pelas tribos de Judá e Simeão, mais as tribos associadas, na conquista do sul, recebe atenção em 1:1-20; a captura de Betel pelas tribos de José é descrita em 1:22-26. A maior parte do resto do primeiro capítulo trata da natureza incompleta da conquista, fazendo-se um catálogo dos territórios não conquistados, em cada uma das porções tribais. A natureza fragmentária do registro induz à certeza de que temos,

aqui, seleções de uma narrativa do estabelecimento, que é independente do que está relatado no livro de Josué, tendo, portanto, grande valor.

Há paralelismos muito aproximados entre os dois registros, como, por ex.: Juízes 1:10-15, 20 (*cf.* Js 15:13-19); Juízes 1:21 (*cf.* Js 15:63); Juízes 1:27, 28 (*cf.* Js 17:11-13); Juízes 1:29 (*cf.* Js 16:10). As pequenas diferenças serão tratadas no comentário do texto. Parece que uma das principais diferenças é que no livro de Juízes se dá mais atenção às tribos individuais, em particular a Judá, enquanto em Josué a conquista é vista como a obra de tribos unidas sob um líder. A dificuldade não pode ser eliminada mediante a suposição de que Juízes 1 é a história dos estágios *posteriores* da conquista, após a morte de Josué, como pareceria lendo-se 1:1a. Esta interpretação complicaria o problema, ao invés de simplificá-lo, visto que os paralelismos com Josué são muito estreitos.

É possível, entretanto, magnificar as diferenças a ponto de considerar-se o relato de Juízes como um registro contraditório da conquista, como afirmam alguns eruditos. Esta opinião é ligada ocasionalmente à teoria da invasão combinada da terra, cabendo a maior responsabilidade às tribos de "Raquel", havendo outros dois movimentos invasores vindo, respectivamente, do norte (tribos das "servas") e do sul (tribos de "Léia"). Os eruditos que apóiam este conceito de uma invasão tríplice sugerem que em Juízes 1 existe um registro de infiltração e invasão de Judá pelo sul. Esta opinião desconsidera o fato, entretanto, de que embora nesta seção (1:1-36) o movimento parte do sul indo para o norte, mencionando sucessivamente Judá e Simeão, a casa de José, e finalmente, as tribos do norte, na seção em que se mencionam outra vez as façanhas de Judá e Simeão, o movimento, em geral, é do norte para o sul, iniciando-se em Jerusalém. Isto seria inexplicável se Judá e Simeão não houvessem entrado na terra junto com as demais tribos remanescentes e, *em seguida*, marchado para o sul a fim de possuir sua herança. Quando outras considerações se mantêm diante dos olhos, as diferenças entre os registros de Josué e de Juízes tornam-se menos significativas, e passam a ser entendidas como fatos complementares, e não contraditórios. Ei-los:

1. A atenção dada às tribos do sul, particularmente Judá, em Juízes 1:1-36, provavelmente indica que se trata de extrato de uma versão *sulista* da conquista, dando ênfase particular ao papel desempenhado pelos seus próprios membros.

2. É geralmente aceito que esta seção é incompleta. A sua inclusão se justifica pelo fato de que delineia um território desocupado, servindo como pano de fundo para os eventos que se seguiram quando Israel, sofrendo da falta de coesão entre suas tribos constituintes, tornou-se o alvo dos ataques de algumas nações que não conseguiu subjugar. Não se deve colocar demasiado peso na *seleção* dos eventos apresentados aqui.

3. Não é certo supor que o livro de Josué relata uma conquista *completa,* seguida da ocupação da terra toda, num período relativamente curto. Nos discursos de Josué há referências freqüentes à ocupação incompleta (por ex. Js 13:1-13; *cf.* 16:10; 17:12, 13, 16-18; 18:2-4). Bem antes, na narrativa há indícios de que a campanha foi bem longa (por ex.: Js 11:18). Registram-se, na verdade, muitas vitórias sobre os exércitos de muitas cidades enumeradas em Juízes; contudo, a derrota de um exército e morte de seu rei, e até mesmo a destruição da cidade, não indicam que houve a *ocupação* dessa cidade. Pode ter havido uma certa idealização na narrativa (por ex.: Js 11:23; 21:43-45; 23:1). Assim, o apego a estas passagens isoladas poderia induzir alguém a apoiar a opinião de que houve completa conquista e ocupação. Contudo, certas passagens não apóiam esta afirmação, pois, o peso da evidência sugere que a vitória foi, realmente grande, mas incompleta.

4. Deve-se manter em mente que o registro de Josué não foi elaborado por um escritor cujo único interesse fosse relatar cuidadosamente os fatos históricos. Isto não significa que o registro deixa de ser histórico, mas que se deve tomar cuidado ao aplicar-se os métodos dos historiadores do século vinte. A história hebraica é história teocrática. Sua ênfase é religiosa, ao invés de militar, ou política. Contudo, não faz diferença entre elementos políticos, religiosos ou sociais. Dá-se ênfase ao Senhor Deus como Aquele que lhes deu a terra, e a Josué, como Seu principal representante. O livro de Josué, tomado como um todo, não apresenta um quadro enganador; observa-se abertamente que "ainda muitíssima terra ficou para se possuir" (Js 13:1).

5. Josué, como comandante supremo dos exércitos israelitas, ocasionalmente poderá receber crédito pela ação desempenhada pelas tribos individuais. Desta forma, a operação da tribo de Judá, relatada em Juízes 1:1ss., poderia ter ocorrido logo após a campanha de

Josué contra a confederação sulista de Jerusalém, Hebrom, Jarmute, Laquis, e Eglom (Js 10), parte da estratégia geral.

Antes de passarmos ao estudo da seção seguinte, é preciso que se explique algo concernente às palavras introdutórias do livro: "Depois da morte de Josué". Já se exprimiu a opinião de que os eventos de 1:1-2:5 devem ser ligados à invasão sob o comando de Josué, sendo, portanto, anteriores, e não subseqüentes à sua morte. A comparação entre Josué 24:28-31 e Juízes 2:6-9 sugere com muita força que a primeira seção do atual livro de Juízes, embora contemporânea dos eventos narrados, foi incluída em data posterior, interrompendo, assim, a continuidade entre Josué e Juízes 2:6ss. Registra-se a morte de Josué em Josué 24-29 e em Juízes 2:8. É muito provável que quando o livro de Juízes tomou sua forma atual, as palavras introdutórias foram acrescentadas, não para referir-se à seção que aparece imediatamente em seguida (isto é, 1:1b-2:5), mas a fim de aplicar-se, de modo geral, ao livro todo como registro da situação na era pós-Josué. Na verdade, a idéia de que as palavras iniciais formavam o título original do livro é bem plausível, e inteiramente de acordo com o costume israelita.

b) Os juízes de Israel (2:6-16:31)

Nesta seção central ficamos conhecendo os doze principais personagens dos quais o livro deriva seu nome: Otniel (3:7-11), Eúde (3:12-30), Débora, com Baraque, como apoio (4, 5), Gideão (6-8), Jefté (10:6-12:7) e Sansão (13-16). Estes são considerados, em geral, como os juízes maiores. Os juízes menores, por serem retratados com menos detalhes, são: Sangar (3:31), Tola e Jair (10:1-5) e Ibsã, Elom e Abdom (12:8-15). As histórias dos juízes maiores estão registradas com grande animação e colorido, o que as tornou populares entre professores e pregadores, ao longo dos séculos. Quem ainda não se admirou da astúcia de Eúde, da transformação da timidez de Gideão em grande coragem, da força extraordinária de Sansão, e sua degeneração?

Parece que as histórias por si mesmas são mais velhas do que a estrutura em que estão inseridas. Elas podem ser consideradas contemporâneas dos eventos que descrevem e, provavelmente, passaram de pai a filho oralmente, durante algum tempo, antes de serem documentadas por escrito. É provável que este período tenha sido curto,

visto que a pesquisa arqueológica moderna sugere que as fontes orais e escritas eram contemporâneas na tradição do Antigo Oriente Próximo. Nosso crescente conhecimento sobre a exatidão com que as tradições dos povos antigos, tais como os israelitas, têm sido passadas de geração a geração, ao longo dos tempos, protege-as contra a presunção de que tenha havido desvios significativos nestas narrativas, durante esse período. No caso das tradições orais, sempre haveria a possibilidade de conferir-se o conteúdo, mediante o fato de que muitos saberiam estas histórias de cor. Houve, pois, provavelmente, um período longo, durante o qual as histórias eram transmitidas oralmente e por escrito, até serem agrupadas para formar a presente seleção. É possível que tenha havido outras coleções, anteriores. "O Livro das Guerras do Senhor" (Nm 21:14) ou "O Livro dos Justos" (Js 10:13; 2 Sm 1:18) podem ter estado entre as fontes usadas, mas não existe certeza quanto a isto.

Outra sugestão é que algumas das narrativas preservadas em Juízes são compostas de duas ou três versões variantes: as histórias de Gideão e Jefté, particularmente, têm sido examinadas com freqüência, numa tentativa de se descobrir as fontes subjacentes. Têm sido feitos esforços persistentes por outros eruditos a fim de demonstrar que, em Juízes, há uma continuação das duas principais camadas que, segundo ainda se acredita por muitos, teriam sido a base do Pentateuco — a fonte Javista, proveniente do sul, e a fonte Eloísta, vinda do norte, em época posterior, à qual faltava o vigor da versão primitiva. Contudo, a teoria documentária a respeito da origem do Pentateuco está sendo desafiada atualmente. Conquanto ainda receba apoio substancial, tal teoria tem sido submetida a modificações consideráveis, não sendo mais, no presente, considerada "definitivamente sob pedra e cal", como há apenas uma geração atrás. A opinião conservadora de que o Pentateuco é, substancialmente, obra de Moisés, recebe hoje maior respeito do que há algumas gerações atrás. Tem significado e interesse especiais o fato de que foi abandonada a tentativa de analisar os livros de Josué e Juízes para chegar a camadas distinguíveis com absoluta clareza. [1]

---

[1] C. A. Simpson, *The Composition of the Book of Judges* (Blackwell, 1957), é uma das exceções com respeito a esta afirmação. O autor afirma que encontrou três principais fontes (J1, J2 e E), com uma fonte adicional, subsidiária (capítulos 19-21), a que ele denomina C. Poucos eruditos contemporâneos estariam tão confiantes quanto à demarcação das fontes com tanta precisão.

Devemos admitir que não sabemos se nosso editor teve, ou não, acesso a um ou mais documentos, ou tradições, nem precisamos nos preocupar com isto. Conforme veremos, a seleção final foi efetuada por um editor, ou editores, que estavam interessados em imprimir verdades morais e espirituais, que consideravam fundamentais para o relacionamento de Deus com Seu povo escolhido. Gerações subseqüentes têm visto aqui, e em outras partes da Bíblia, a supervisão divina na seleção e apresentação que a torna, num sentido real, a Palavra de Deus.

Deve-se observar que não devemos empregar, de maneira leviana, nossos métodos ocidentais de investigação e análise, no estudo dos documentos antigos do Oriente Próximo. Por exemplo, nada menos que cinco razões são apresentadas, no livro de Juízes, para o fracasso dos israelitas na ocupação da terra de Canaã. Foi devido à superioridade dos cananitas em armas e fortificações (1:19); foi também devido à disposição de Israel em fazer alianças com os habitantes da terra (2:1-5); devido ao fato de Israel ter pecado, e dever ser punido (2:20-21); devido ao fato de Deus estar testando a fidelidade de Israel (2:22, 23; 3:4; e, finalmente, isto acontecia para que Israel pudesse instruir-se na arte da guerra (3:1-3). Sugerir que há, aqui, inconsistência, seria desprezar a maneira básica hebraica de encarar a vida, com seu conceito altamente desenvolvido sobre a soberania de Deus. Israel havia fracassado na tentativa de ocupar a terra, devido a razões muito fortes; portanto, os primitivos habitantes permaneceram na terra. Contudo, Deus fez com que até mesmo isto redundasse no bem de Seu povo. Não há necessidade de afirmar duas ou mais tradições; as cinco razões poderiam ter-se insinuado na mente hebraica, em várias épocas e em contextos diferentes. Ou, noutro sentido, poderíamos sofismar a respeito da maneira pela qual Israel teria sido entregue nas mãos de um determinado opressor e, subseqüentemente, ser livrado e governado por um determinado juiz, embora o contexto torne claro que apenas uma minoria das tribos e uma área relativamente pequena da terra tivessem sido afetadas. A explicação disto poderia estar no conceito hebraico de solidariedade racial.

Já se chamou a atenção para o arcabouço cuidadosamente ordenado dentro do qual as narrativas são colocadas. Exibe-se uma similaridade de padrão, de duas maneiras:

1. Nas introduções das histórias de Otniel (3:7ss.), Eúde (3:

12ss.), Débora (4:1ss.), Gideão (6:1ss.), Jefté (10:6ss.) e Sansão (13:1).

2. Nas conclusões destas narrativas, em que se nota a derrocada da nação opressora ao lado do período durante o qual a terra teve descanso (por ex.: 3:11, 30; 4:23; 5:31; 8:28). Às vezes, introduz-se uma variante, em que se observa o tempo de atuação de um juiz (por ex.: 10:2, 3; 12:7, 9, 11, 14; 15:20; 16:31).

O texto de 2:6-3:6 pode ser considerado como introdução às histórias dos juízes, estabelecendo os princípios gerais que vigorariam durante todo o período. O historiador vê um padrão de fatos que formam um ciclo repetitivo, contendo quatro elementos: os filhos de Israel fazem aquilo que parece mau aos olhos do Senhor; o Senhor os entrega nas mãos de um opressor; em sua angústia clamam ao Senhor; o Senhor levanta um libertador. Assim, há um ciclo de apostasia, servidão, súplica e salvação. É este o processo que é seguido de perto, nos capítulos sucessivos.

Esta seção do livro de Juízes pode ser denominada de história interpretativa. Ficamos em débito para com o historiador, visto que ele elucidou para nós os princípios espirituais das tradições de sua nação. Os comentários editoriais revelam estes princípios, como seria de esperar-se, de forma mais clara do que as narrativas por si mesmas. De fato, houve ocasiões em que os personagens principais estiveram longe de merecer qualquer elogio. Gideão, durante as ações para libertação da nação, aproveitou a oportunidade para resolver uma rixa sangrenta (8:18-21); Jefté aparece como um oportunista que tem um escasso conhecimento das exigências do Senhor; algumas das façanhas de Sansão parecem brincadeiras sem graça. Estes fatos por si mesmos testemunham, de forma relevante, a decadência do povo. Entretanto, há evidências de que os princípios delineados pelo historiador não são importações estrangeiras, acrescentadas às tradições antigas, mas, ao contrário, são um elemento fundamental no relacionamento entre Deus e Israel. Por exemplo, na canção de Débora, o empobrecimento e a desordem da nação foram atribuídos à apostasia (5:6-8).

c) Apêndices (17:1-21:25)

Na seção final do livro há dois incidentes não ligados entre si: Mica e a migração Danita (17,18), e o incidente envolvendo a concubina violentada do levita, e as suas conseqüências (19-21). Há muitas

coisas desagradáveis neste trecho, entretanto, a documentação a respeito dos padrões morais e religiosos em decomposição, é de suma importância, como também o são as alusões às condições políticas e sociais prevalescentes. É clara a posição do redator — a observação freqüentemente reiterada de que "naqueles dias não havia rei em Israel" (17:6; 18:1; 19:1; 21:25) mostra que ele olhava para trás, desde o tempo da monarquia, e explicava a desordem do período anterior pela ausência da firme direção de um rei. Estes comentários editoriais não são do mesmo tipo dos da segunda seção do livro e isto induziu muitos a crer na existência de um editor diferente. Pode ser, todavia, que a matéria, sendo tão vastamente diferente, seja suficiente para explicar a ausência de comentários de natureza mais especificamente religiosa — as histórias falam por si mesmas. É possível que elas tenham circulado entre as tribos de Dã e Benjamim antes de serem incorporadas na coleção mais ampla das tradições israelitas. Porém, nem todos os eruditos concordariam com isto, porque tais histórias não mostram essas tribos sob uma luz favorável.

Estamos, agora, numa posição que favorece a tentativa de reconstrução da maneira pela qual o livro de Juízes tomou sua forma atual. Pode-se notar os sucessivos estágios:

1. Um estágio oral, acompanhando bem de perto os próprios eventos, sendo as tradições transmitidas entre as tribos afetadas pelos eventos descritos.

2. O estágio da colocação destas tradições por escrito. O estabelecimento da época mais provável em que isto aconteceu é assunto controvertido. O período inicial da monorquia parece merecer apoio mais forte e mais consistente. Obviamente, a combinação destas tradições só poderia ocorrer quando houvesse consciência de uma unidade nacional, e isto seria uma característica daquele período. Além disso, a época de Davi e de Salomão foi a era de ouro da nação, em que ela prosperou a tal ponto que o Império israelita tornara-se, possivelmente, o maior poder do Crescente Fértil. [1] Esta era seria criativa na área das artes, havendo, ainda, um interesse vital pelas tradições da nação. Já se chamou a atenção para o ponto de vista do editor de Juízes 17-21. É claro que ele julgava ser a monarquia a solução para os males da era anterior. Tal ordem e estabilidade caracteriza-

[1] Designação usual para a região que se estende do Egito, passando pela Palestina, Síria e Mesopotâmia, até o Golfo Persa.

ram mais os primeiros reis, que os últimos; se a precisão não for demasiado presunçosa, tais características seriam da primeira parte do reinado de Davi sobre a nação unida. A tradição e o registro das atividades literárias de Samuel, Natã e Gade, fornecem algum apoio a esta opinião (1 Cr 29:29; 2 Cr 9:29). Na verdade, o Talmude preserva a tradição de que Samuel *foi* o autor de Juízes, o que não é provável, visto que a atitude de Samuel para com a monarquia (por ex. 1 Sm 8) é diferente da do editor de Juízes 17-21, em que a monarquia é vista sob luz favorável. Não seria irrazoável estabelecer uma data para o livro de Juízes ao redor de 908 a.C., embora o dogmatismo nisto esteja fora de cogitação.

3. É possível que o primeiro rascunho de Juízes contenha a maior parte do atual livro, isto é, 2:6-21:25. Como foi mencionado, os capítulos 17-21 têm sido considerados como adição posterior, havendo certas seções do livro, notadamente o episódio de Abimeleque (9), e o capítulo final das histórias de Sansão (16), que, por causa da ausência do comentário editorial costumeiro, não são consideradas como originais, na opinião de alguns eruditos. Paralelamente a esta opinião, segundo a qual estas seções são interpolações posteriores, há também a idéia de que teria havido duas compilações editadas do livro; tais seções teriam sido omitidas na primeira edição, mas incorporadas na segunda, escapando, assim, do tratamento editorial que caracterizava a primeira versão. É aparente a natureza hipotética desta opinião. Serve como explicação suficiente presumir que estas histórias, em face de sua natureza, não se prestavam para o comentário editorial religioso que havia sido usado em outras partes.

4. O estágio final veio com a adição de 1:1-2:5, que era, conforme foi observado, um extrato de um relato antigo sobre a conquista e estabelecimento na terra. É muito provável que esta parte tenha sido adicionada em data bem antiga, possivelmente pelo historiador original, e que este seja o único traço existente deste relato independente.

5. Não podemos refutar de vez a possibilidade de nova modelação editorial, talvez em menor escala, quando, então, o livro de Juízes foi incorporado na história oficial completa de Israel, desde o estabelecimento em Canaã, até a destruição de Jerusalém, em 587 a.C., isto é, os livros de Josué, Juízes, Samuel e Reis. Muito provavelmente esta história foi completada no período inicial do cativeiro ba-

bilônico, por um judeu que teria acesso aos registros seculares e religiosos da nação, e que teria visto com muita clareza os princípios envolvidos na rejeição de Judá pelo Senhor. [1]

6. As seções precedentes oferecem, na verdade, uma explicação razoável quanto à composição de Juízes, e pode-se advogar um relacionamento ainda mais íntimo entre suas partes constitutivas. Já nos referimos ao *editor* de Juízes, indicando que ele fez uso de material já existente. Contudo, a palavra *autor* também poderia ser usada, visto que o material está integrado cuidadosamente num todo em que existe um propósito. Na primeira seção do livro (1:1-2:5), existe uma seleção de fatos que indicam o fracasso de Israel, culminando com a acusação de que a nação havia quebrado a aliança feita com o Senhor. Na segunda seção (2:6-16:31), o escritor demonstra que este ato de apostasia repetiu-se nas gerações seguintes, de acordo com o ciclo repetitivo já mencionado. Contudo, não se trata de um ciclo inteiramente regular, porque à medida que o tempo passa, há marcada deterioração. A partir de Abimeleque, a terra não recupera a paz; o livramento é menos completo; Jefté fracassa onde Gideão fora bem sucedido, ao evitar uma guerra civil. Se o episódio relacionado com Sanção é considerado parte do tema central — sendo isto subentendido por 10:7-9 — então, bem no fim há falta de alguma coisa que normalmente é considerado como básico para este tema; Sanção é juiz em Israel, contudo, não efetua nenhum livramento real do poder do inimigo estrangeiro.[2] O episódio envolvendo Abimeleque, que normalmente é considerado fora do padrão geral da narrativa principal, dá testemunho das condições nas vizinhanças de Siquém, onde era dominante o culto a Baal-Berite (8:33; 9:4, 27, 46). Na seção final, as duas histórias (17:1-21:25) dão indicações suficientes das condições morais e espirituais da época, de modo a não ser necessário qualquer comentário da parte do autor. Segundo esta ótica, há uma hábil união das várias partes que formam nosso livro atual,

---

[1] Tem sido observado que o ponto de vista da narrativa toda é freqüentemente denominado "deuteronômico", visto que sua mais bela expressão é encontrada em Deuteronômio. Nosso uso do adjetivo, entretanto, não indica, automaticamente, que haja aceitação para uma data tardia para a promulgação de Deuteronômio. Tem havido crescente apoio, em anos recentes, para a opinião de que Deuteronômio pertence a um período mais antigo.

[2] J. P. U. Lilley, "A Literary Appreciation of the Book of Judges", *Tyndale Bulletin*, 18, 1967, pp. 98s.

século quinze a.C.[1] Pode-se aceitar, portanto, uma data para a conquista ao redor de 1230 a.C.

No outro extremo do período dos juízes está o reinado de Saul. A duração do mesmo é assunto de considerável polêmica, mas a datação de cerca de 1020 a.C., para a coroação de Saul é, talvez, a que recebe maior apoio. Deduzindo-se trinta anos para os últimos anos de Josué e dos anciãos que lhe sobreviveram (Js 24:31), poder-se-ia conceder aproximadamente 180 anos para o período dos juízes, isto é, de cerca de 1200 a 1020 a.C., o que seria uma estimativa razoável, em vista da idade em que Josué faleceu (Js 24:29; veja-se nota sobre Juízes 2:6-10). Confrontamo-nos imediatamente com um problema de cronologia quando consideramos os números que se encontram no livro de Juízes, como se pode verificar na tabela seguinte:

Opressão de Cusã-Risataim	8 anos
Período de descanso, após o livramento de Otniel	40 anos
Opressão moabita	18 anos
Período de descanso após o livramento de Eúde	80 anos
A opressão de Jabim	20 anos
Período de descanso após o livramento de Débora	40 anos
Opressão de Midiã	7 anos
Período de descanso após o livramento de Gideão	40 anos
Reinado de Abimeleque	3 anos
Juizado de Tola	23 anos
Juizado de Jair	22 anos
Opressão de Amom	18 anos
Juizado de Jefté	6 anos
Juizado de Ibsã	7 anos
Juizado de Elom	10 anos
Juizado de Abdom	8 anos
Opressão da Filístia	40 anos
	390 anos

[1] Além dos livros mencionados na Bibliografia Selecionada, poderão ser consultados os seguintes concernentes à datação do êxodo e da conquista. Apoiando o século quinze temos J. W. Jack, *"The Date of the Exodus"*, 1925, e T. H. Robinson, *Expository Times*, XLVII, 1935-6, pp. 53-55. Apoiando o século treze, temos: C. F. Burney, *Israel's Settlement in Canaan* (Schweich Lectures), 1917,

A este total deve-se adicionar cerca de 20 anos do juizado de Samuel, obtendo-se um total de 410 anos. Isto representa um problema que deve ser admitido. As opressões de Amom e da Filístia poderiam ter sido contemporâneas (10:7, 9; *cf.* 13:1). Observe-se que incluímos os 20 anos do juizado de Sansão (16:31) *dentro* do período da opressão dos filisteus que, segundo sugerimos, foi quebrada em Ebenézer (1 Sm 7:5-13). Não se considerou o período de Sangar (3:31), e os 40 anos do juizado de Eli (1 Sm 4:18) também foram excluídos. Entretanto, apesar destes ajustes, o número total ainda permanece alto demais. Os eruditos observam, com freqüência, que o editor foi influenciado em sua cronologia pelos 480 anos registrados em 1 Reis 6:1. Não aceitamos esta opinião, visto que aos 410 anos é preciso acrescentar (a fim de acomodar-se às exigências de 1 Rs 6:1) os 40 anos do período do deserto, aproximadamente 20 anos para o reinado de Saul (alguns eruditos elevariam este período para 40 anos; *cf.* At 13:21), mais 40 anos para o reinado de Davi (2 Sm 5:4), bem como mais os 4 primeiros anos do reinado de Salomão (1 Rs 6:1), totalizando 514 anos. Este número, o mais baixo possível, dificilmente se reconcilia com os 480 anos.[1]

Várias tentativas foram feitas no sentido de reduzir-se o total geral, como, e.g., a inclusão dos anos de domínio estrangeiro dentro dos períodos dos juízes individuais, ou mediante a omissão dos anos dos juízes menores, e do usurpador Abimeleque. Todavia, tais soluções são altamente hipotéticas. Não precisaríamos recorrer a tais especulações numa tentativa de remover a dificuldade, porque uma solução bem mais simples é óbvia: é que em Juízes há uma cronologia *relativa* ao invés de absoluta. Flinders Petrie provavelmente é preciso demais em sua teoria de que havia três grupos de juízes: no norte, no leste e no oeste da terra, respectivamente, estando a cronologia relacionada às partes relevantes do país.[2] Podemos anotar, simples-

---

e H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua* (Schweich Lectures), 1948, pp. 11s. Os três livros mencionados na seção III da Bibliografia Selecionada apóiam esta última datação.

[1] A explicação mais razoável para os 480 anos de 1 Rs 6:1 é que eles representam 12 gerações, que seriam, possivelmente: os grandes líderes nacionais Moisés e Josué, os seis maiores juízes, mais Eli, Samuel, Saul e Davi. Pode-se deduzir das genealogias sacerdotais (1 Cr 6), que anotam onze ou doze gerações, que este número está aproximadamente correto.

[2] W. M. Flinders Petrie, *Egipt and Israel* (S.P.C.K., 1925), pp. 54ss.

mente, que o período de quaisquer dois juízes poderá ter decorrido em sobreposição (exerceram o juizado simultaneamente), opinião que se sustenta ao considerar-se a área do país afetada por cada opressão estrangeira:

1. *Cusã-Risataim.* Não se dá outro detalhe a não ser a menção de Otniel, cuja tribo estava ligada a Judá.
2. *Eglom.* Invasão parcial da parte de Moabe, afetando o território de Benjamim e Efraim.
3. *Jabim e Sísera.* Um número maior de tribos do que em qualquer outra época, deste período, cooperou sob a direção de Débora e Baraque. Efraim, Maquir, Issacar, Naftali, Benjamim e Zebulom participaram do livramento. Rubem, Gileade, Dã e Aser foram censurados por não terem participado; somente Judá e Simeão não são mencionados.
4. *Midiã.* Manassés, a tribo de Gideão, era a tribo mais envolvida, com Aser, Zebulom, Naftali e, num estágio posterior da operação, Efraim.
5. *Amom.* A opressão esteve limitada a Gileade, a leste do Jordão, embora Judá, Benjamim e Efraim fossem afetados em incursões anteriores (10:9).
6. *Filístia.* As atividades de Sansão foram uma operação de um único homem contra a infiltração filistéia. Não se mencionam tribos que tivessem cooperado com ele, nem ele aparece como líder de um exército. As tribos mais afetadas pelos filisteus foram: Dã, a tribo de Sansão, que foi forçada a abandonar sua porção tribal e migrar na direção do norte (18:1ss.), e Judá (15:9-11).

Um exame cuidadoso do mapa de Israel mostrará que, exceção feita à opressão dos cananitas, que foi debelada por Débora e Baraque, apenas uma pequena porção do país foi afetada durante cada emergência. Pode-se aceitar, portanto, a acuidade geral dos números de Juízes, tomando-se cuidado, todavia, em sua interpretação. É possível que a freqüência com que o número 40 ocorre, ou seus múltiplos, seja apenas uma sugestão de número redondo, representando uma geração. O quadro seguinte dá uma cronologia aproximada do período dos juízes:

1230 Entrada em Canaã
1200 Otniel
1170 Eúde

1150 Sangar
1125 Débora e Baraque
1100 Gideão
1080 Abimeleque
1070 Jefté
1070 Sansão
1050 Batalha de 1 Samuel 4
1020 Ascensão de Saul

Outra dificuldade deve ser mencionada, porque ilustra bem o problema de determinar-se a cronologia precisa. Jefté (11:26) refere-se a um período de 300 anos entre a conquista e seu próprio tempo. Isto parece estar relacionado aos dados cronológicos já dados no livro de Juízes até este ponto. A soma total dos números apresentados é de 319 anos, que podem ser reduzidos para 301 anos, se subtrairmos 18 anos da opressão amonita. Várias tentativas de solução deste problema são mencionadas no comentário do texto. Este versículo é evidência importante para aqueles que apóiam a datação no século quinze, para a conquista da terra; contudo, o resto das evidências permanece favorável à datação no século treze.

IV — A ARQUEOLOGIA E O PERÍODO DOS JUÍZES

As pesquisas arqueológicas têm sublinhado a disparidade existente entre a cultura cananita e a ocupação israelita que a sucedeu. "O contraste entre os alicerces cananitas bem construídos, bem como sistemas de drenagem, do século treze, e as rudes pilhas de pedras, sem o benefício da drenagem, que os substituiu, no século doze, especialmente em Betel, dificilmente pode ser exagerado." [1] Todavia, sendo admitido este fato, outro de maior importância deve também ser notado: é que os israelitas *estabeleceram-se imediatamente* nos territórios que ocuparam, sem qualquer período de transição, o que sugere que não eram nômades típicos. Fica, assim, claro, que os israelitas não puderam neutralizar o poder das cidades-estados cananitas, nos vales e nas planícies costeiras, conforme se registra no relato bíblico. Entretanto, o desenvolvimento de uma argamassa à prova dágua

[1] Albright, p. 119.

possibilitou a armazenagem eficiente de água, em grandes cisternas subterrâneas, e isto, por sua vez, facilitou a abertura de núcleos populacionais, até então esparsamente povoados, nos cimos das colinas. Desta forma, as provas arqueológicas tendem a confirmar o domínio israelita das regiões montanhosas, continuando a ocupação cananita nas áreas baixas, onde carruagens poderiam ser usadas efetivamente.

Até o momento não se descobriu nenhum santuário israelita desse período. Isto pode ser devido às técnicas inferiores de construção, empregadas pelos israelitas, resultando em falta de evidência arqueológica. Ou, pode derivar da proibição divina contra a ereção indiscriminada de santuários (Êx. 20:24-26; Dt 12:1-7). Semelhantemente, a religião de Israel era destituída de imagens (Êx 20:4-6), sendo fato extraordinário que nenhuma representação de uma divindade masculina, que date deste período da ocupação israelita, foi jamais descoberta, embora muitas figuras de barro, semelhantes à deusa cananita da fertilidade, porém sem a insígnia de deusa, têm sido descobertas, testemunhando a atração que o culto a Baal exercia sobre o povo de Israel.

As descobertas arqueológicas de Megido são da maior importância, porque tornam possível assinalar a esmagadora vitória de Débora sobre os cananitas "em Taanaque, junto às águas de Megido" (5:19), cerca de 1125 a.C. [1] Assim também o é a luz lançada sobre a cultura filistéia e sua influência sobre seus vizinhos israelitas. Os trabalhos de olaria dos filisteus são tão distintivos, que a extensão de sua distribuição, em lugares escavados dá um quadro razoavelmente claro do grau de sua influência através do comércio ou pela conquista. Isto fica marcado de modo especial em Sepela (termo usado para designar uma cordilheira de colinas baixas, erguendo-se a leste da planície costeira, incluindo parte do território de Dã, Simeão e Judá), que é precisamente aquilo que esperaríamos das tradições registradas em Juízes. Finalmente, a arqueologia dá seu testemunho mudo, mas eloqüente, da destruição de Silo, cerca de 1050 a.C. Tal fato, não registrado em 1 Samuel, mas atestado em outras partes das Escrituras (Sl 78:60; Jr 7:12; 26:6), indubitavelmente seguiu-se à dupla derrota infligida aos israelitas em Afeque, com a captura da

[1] Albright, pp. 117, 118.

arca (1 Sm 4). A destruição de outras cidades de Judá, na mesma época, mostra a extensão do domínio filisteu sobre Israel, próximo do fim do período dos juízes.

V — IMPORTÂNCIA DO LIVRO DE JUÍZES

O período dos juízes foi de importância crucial para Israel, visto ter sido um período de transição. A nação que havia sido forjada e unificada a partir de um bando de escravos, e de outros grupos diversos, havia entrado na Terra Prometida com altos ideais e austeros padrões morais conforme se vê em Juízes; estabelecendo-se num ambiente dominado pela cultura e religião cananitas. Além do mais, havia pressões vindas dos países ao redor, de natureza ocasional, é certo, mas às vezes, de muita força. Israel foi moldada a partir destes dois fatores, sendo o futuro desenvolvimento de sua história determinado, em parte, pelos eventos destes dois séculos de vital importância. Tais tendências estão documentadas em Juízes, e podem ser consideradas sob várias categorias.

a) Política

A estrutura política de Israel, quando de sua entrada em Canaã, poderia ser descrita como uma anfictionia, isto é, uma assembléia de tribos unidas por um laço religioso, com ponto focal num santuário central e culto público. Esta estrutura pode ser encontrada noutros lugares, na área do Mediterrâneo; contudo, um elo incomumente forte e centrípeto, existente entre as tribos de Israel, originava-se da aliança feita no Sinai, tendo como pano de fundo o livramento miraculoso do Egito. As tradições de Israel dão testemunho, uniformemente, deste tipo de estrutura política, havendo, também, testemunhos incidentais. Por exemplo, durante o período da travessia do deserto, houve uma caminhada prolongada nas vizinhanças de Cades-Barnéia, com o nome Cades (santuário), indicando que o ponto focal de seu estabelecimento foi o santuário. Durante os primeiros dois séculos na terra, o santuário central esteve localizado sucessivamente em Siquém, Silo (durante um tempo limitado), Betel e finalmente outra vez em Silo. Em nosso comentário do texto observaremos como este sistema funcionava. Havia forças, todavia, no período

dos juízes, que tendiam a quebrar o poderoso elo político e religioso que, idealmente, deveria ter caracterizado a liga anfictiônica:

1. A natureza incompleta da conquista tornou quase impossível a cooperação total entre as tribos. Havia um grupo de cidades cananitas não subjugadas, no vale do Esdrelon, e um segundo grupo no vale do Aijalom, conducente a Jerusalém. Estas duas cunhas de influência cananita ocasionaram a divisão das tribos de Israel em três grupos: a do norte, a central e a do sul.

2. Os fatores geográficos tinham profunda influência, visto que era nos vales e nas planícies costeiras que as principais áreas de estabelecimento cananita se encontravam. Do oeste para o leste, a Palestina se divide em: planície costeira, cordilheira de colinas centrais, vale do rio Jordão, e o planalto da Transjordânia. Do norte para o sul, as três principais divisões a oeste do Jordão são: a região bem conhecida como Galiléia, a cordilheira central, e as montanhas do sul que se dissolvem nas amplidões desérticas do Neguebe. Como aconteceu na Grécia antiga, estes fatores geográficos tornaram extremamente difícil a união efetiva entre os grupos inter-relacionados.

3. Tais divisões tornaram difícil ao santuário anfictiônico exercer sua força coesiva. Algumas tribos ficaram dissociadas das demais, para todos os propósitos práticos. Assim, em período de pressão alienígena, as tribos individuais, ou grupos de tribos, viram-se lutando por sua subsistência, sem poder contar com auxílio da anfictionia. Já notamos as áreas limitadas, afetadas pelas várias nações opressoras. Idealmente, Israel inteiro deveria vir em socorro das tribos ameaçadas, mas, na prática, a cooperação intertribal era bem limitada. Apenas na crise enfrentada por Débora e Baraque é que encontramos seis das tribos combinando-se para esconjurar a ameaça das remanescentes; quatro puseram seus interesses particulares em primeiro lugar; e duas, Simeão e Judá, estavam tão longe da correnteza de fatos nacionais que nem mesmo são mencionadas.

4. Foi esta quebra na organização intertribal que induziu a adoção da monarquia, numa imitação consciente das nações vizinhas. Um rei poderia conclamar as tribos à ação, e sua liderança pessoal poderia soldar os elementos soltos, numa unidade efetiva. Um antecedente disto pode ser observado no caso de Gideão que, em seguida à sua vitória sobre as forças midianitas, recebeu a oferta da coroa que ele

declinou ostensivamente.[1] Os eventos que se seguiram à sua morte mostram a inclinação na direção da monarquia, pelo menos em certas partes da terra. Contudo, a ameaça midianita, embora fosse aguda, não era suficiente para vencer a profunda aversão, contra a monarquia nutrida pelo israelita típico, com seu forte senso de independência. A monarquia não prevaleceu, porém, enquanto os filisteus não ameaçaram a existência de Israel. Então, a nação, indo contra Samuel, o principal representante do Senhor, exigiu e assegurou a nomeação de um rei. Assim, o livro de Juízes é testemunha muito importante da quebra da estrutura política tradicional, e dos primeiros passos na direção da monarquia.

b) Religião

Quando Israel entrou na terra de Canaã, sua religião já havia assumido sua forma e seus costumes básicos. A sobrevivência desta religião, durante o rigoroso teste dos primeiros séculos cruciais em Canaã, foi quase um milagre. Se tal religião houvesse se desenvolvido *após* o estabelecimento, com todas as forças opressoras buscando a sua desintegração e deterioração, então esta sobrevivência teria sido mais que um milagre. Não se pode superestimar o papel desempenhado por Moisés na formação da religião distintiva de Israel. Sob a direção de Deus ele foi usado para soldar uma multidão indistinta e desanimada, numa unidade organizada e cuidadosamente regulamentada. Já foi observado que esta organização tomou a forma de uma anfictionia, união de doze tribos partilhando a mesma fé e agrupadas ao redor do mesmo santuário. Seu Deus era Javé, que os havia libertado da escravidão do Egito pela manifestação de Seu poder e fez uma aliança com eles no Sinai. A parte deles nesta aliança era serem leais a Ele, e guardar Seus mandamentos — os quais podem ser divididos em duas categorias. Havia as leis casuísticas, que têm muitos paralelos em outros códigos legais do segundo milênio a.C., sendo as de Israel diferentes por terem uma nota mais humanitária, e por enfatizar as pessoas ao invés de as propriedades. O segundo grupo contém o que é conhecido como leis apodíticas, caracterizadas pelo seu caráter categórico. Elas são expressas na forma de imperativos: "Não terás"... ou "Farás", etc. Israel deveria obedecer a estas leis sem

[1] Discute-se este ponto a fundo no comentário de 8:22, 23 (veja-se p. 116).

questioná-las, porque Javé assim o determinara. Concorda-se em geral, que esta classe de leis é distintivamente, se não exclusivamente, israelita. O culto da nação tinha seu pano de fundo nos festivais das colheitas, que eram observados comumente em todo o Crescente Fértil; tendo recebido, porém, de Moisés, uma reorientação completa, transformando-se em celebrações dos atos salvíficos de Deus em prol da nação. É da maior importância observar-se que, na genuína religião israelita, a ênfase estava num Deus na história, e não, como os cultos de Canaã e de outras partes salientavam, num Deus na natureza. Semelhantemente, os sacrifícios de Israel podem encontrar seus paralelos entre seus vizinhos, como tem ficado muito bem claro, através das descobertas arqueológicas, em Ras Shamra, antigo Ugarite. [1] Outra vez o gênio da fé de Israel se torna aparente na adaptação destas formas já existentes.

Pode-se presumir, uma vez aceita a historicidade básica dos eventos narrados no livro de Êxodo, que Moisés conhecia perfeitamente bem o tipo de religião praticada na terra que ele planejava ocupar. Tal religião era, basicamente, um culto à natureza, que objetivava obter a ajuda do panteão de Baal, e assegurar a fertilidade da terra. Este culto tomava a forma de um ritual mimético em que se destacava a prostituição-cultual masculina e feminina, procurando promover a ação dos deuses na esfera mais ampla da natureza. Em Canaã, particularmente, a vida religiosa da comunidade havia se degradado ao nível mais baixo possível. Deve-se, pois, ver a ordem para exterminar os cananitas à luz deste pano de fundo. Israel, com sua moral mais austera, e fé mais sublime, tornara-se o agente do julgamento divino sobre os cananitas. Visto que Deus é, ao mesmo tempo, soberano e justo e, portanto, ativo na história, essa ordem e seu cumprimento deveriam ser esperados, e têm acontecido muitas vezes na história das nações.

Entretanto, a ordem divina era, também, profilática. Objetivava salvaguardar a vida da nação contra as influências corrosivas da vida cananita. E visto que os propósitos de Deus, através de Israel, eram redentivos, redenção que o mundo todo, finalmente, haveria de partilhar, torna-se aparente a importância de um Israel consagrado e incontaminado.

[1] D. J. Wiseman, "Arqueologia", NDB, vol. I. O artigo todo é, talvez, a melhor introdução ao assunto da arqueologia bíblica.

Esta era, pois, em linhas bem gerais, com inevitáveis generalizações, a situação existente no começo do período dos juízes. Podemos traçar no livro de Juízes o fracasso de Israel em permanecer leal a seu Deus.

1. É evidente que nem todos os israelitas partilharam a sublime fé e altos ideais de seus líderes Moisés, Josué e os anciãos. Isto não é surpreendente, se considerarmos a servidão no Egito como pano de fundo, além da presença das multidões misturadas, que se agregaram a Israel. A murmuração e a desobediência no deserto foram presságios ominosos da futura vida em Canaã, enquanto Josué 24:15 mostra que havia uma memória viva do antigo paganismo apegada às mentes de muitos.

2. A ruína de Israel foi a conquista incompleta e o fracasso em exterminar os habitantes da terra. Josué, no final de sua vida, havia exortado seus ouvintes "para que não vos mistureis com estas nações que restaram entre vós. Não façais menção dos nomes de seus deuses, nem por eles façais jurar, nem os sirvais, nem os adoreis" (Js 23:7), e a medida do fracasso de Israel em obedecer a Seus mandamentos foi a mesma medida do fracasso em não obter tudo quanto Deus lhe havia prometido. Ficaram contentes com estabelecer-se entre os cananitas, e perderam o incentivo de possuir a terra toda. Juízes registra tanto o fato como os efeitos dos casamentos mistos (3: 5, 6), nos quais a questão do relacionamento de Javé com os deuses de Baal se tornaria um agudo problema familiar. Sempre que dois grupos de pessoas entram em contato há uma tendência inevitável para o sincretismo; identificam-se os deuses ou, no caso de um país conquistado, seus deuses vão para um lugar inferior no panteão dos conquistadores. Este processo, conquanto não seja consciente, nem deliberado, é real. No caso de Israel, parece que haveria uma razão muito especial pela qual esta nação daria atenção aos deuses da terra conquistada. O Deus de Israel, Javé, para a maioria dos israelitas, estava associado com o deserto em que haviam passado a juventude. A superioridade de Javé sobre Baal havia ficado demonstrada nas vitórias sobre os habitantes de Canaã. Contudo, os deuses da terra controlavam a chuva, as fontes e a vegetação, de que os recém-chegados dependeriam em seu futuro estabelecimento na terra. Pelo menos assim pensava o israelita típico, ainda mal liberto do politeísmo. Não houve um abandono consciente de Javé; contudo, os casamen-

tos mistos, a necessidade de prestar deferência às forças controladoras da fertilidade e o poderoso apelo do culto cananita à natureza mais baixa, e mais sensual tornaram-se fatores que conduziram, inevitavelmente, a um fácil sincretismo. Baal era identificado com Javé, e Javé passou a ser adorado, gradualmente, de acordo com as formas do culto a Baal. Esta seria, de fato, a característica da nação até após a destruição de Jerusalém em 587 a.C. Os profetas Oséias, Isaías e Jeremias, em particular, falam do culto israelita em termos de adultério espiritual, como "indo após Baal", acusação repudiada ardentemente por um povo inconsciente do fato de que não eram verdadeiros adoradores de Javé. Ao longo do comentário, observaremos o curso desta decadência espiritual. Neste instante estamos interessados em estabelecer a natureza fundamental desta apostasia. Durante o período dos juízes, a nação, indiferente às claras advertências de seus líderes, tomou uma decisão errada que traria conseqüências desastrosas.

3. Intimamente associada ao que foi dito, houve uma queda no padrão da liderança. O editor observa que "serviu o povo ao Senhor todos os dias de Josué, e todos os dias dos anciãos que ainda sobreviveram por muito tempo depois de Josué, e que viram todas as grandes obras, feitas pelo Senhor a Israel" (2:7). Desse ponto em diante, não houve alguém remotamente comparável a Moisés, Josué ou Finéias, até que Deus levantou Samuel. Ao apreciarmos estas comoventes histórias sobre os juízes, não ficamos cegos aos defeitos de seus caracteres, embora seja inquestionável a força de sua fé no Senhor. Eúde era um mero assassino covarde; Gideão fez o povo errar, após sua vitória sobre os midianitas; Jefté, com seu currículo pessoal infeliz, aparece como um oportunista, a despeito de suas muitas e admiráveis qualidades; e as histórias de Sansão entristecem-nos, ao invés de inspirar-nos, e deixam-nos pensando sobre o que ele poderia ter alcançado se, à semelhança de Calebe, houvesse perseverado "em seguir o Senhor meu Deus" (Nm 14:9). Percebemos, aqui, a honestidade básica das narrativas bíblicas. Não existe nenhuma tentativa de disfarçar os principais personagens; suas faltas são claramente mencionadas, ficando o foco, em todo o texto, no Deus infalível, nunca no homem falível. [1]

4. Um ponto já notado antes, deve ser repetido brevemente aqui. As forças que promoviam a desunião, ou a divisão, tinham um efei-

[1] Veja-se também a seção *c*, adiante.

to correspondente na redução da eficiência do santuário central. Onde quer que haja uma autoridade central, forte, controlando a vida religiosa, social e política da comunidade, é pequena a possibilidade de desvio. Isto não aconteceu durante a maior parte do período dos juízes, e pouco havia que restringisse o desvio dos padrões estabelecidos na lei de Moisés.

5. Naturalmente, é possível que se carregue demais nas tintas e, para corrigir-se isto, devemos observar que a estrutura tribal em si mesma permaneceu intacta. Os capítulos 20 e 21 mostram a anfictionia em ação contra a tribo ofensora de Benjamim e, logo depois do período de nosso texto, observamos aquela pressão externa dos filisteus, bem como a liderança de um verdadeiro homem de Deus, Samuel, tudo isto trazendo nova unidade que havia estado ausente, nos cento e cinqüenta anos anteriores. Até mesmo esta união tinha suas limitações, porque havia um golfo irreparável entre o norte e o sul cuja origem está no período dos juízes; esta divisão manifestou-se freqüentemente durante os reinados de Davi e de Salomão, indo resultar, finalmente, na formação dos reinos rivais de Judá e de Israel.

c) Problemas Morais Levantados Pelo Livro de Juízes

Encontrar-se-ão freqüentes referências às falhas morais e religiosas dos juízes neste comentário. Elas são tratadas em seu contexto, mas é necessário uma discussão mais generalizada das implicações. É inegável que o problema se torna agudo em relação a Sansão, um indivíduo carismático e, apesar disso, sensual e completamente irresponsável. Parece que ele teve pouco fervor religioso, se é que teve algum, e seu voto de nazireu, irregular e limitado como era, não conseguiu separá-lo do mal. Até mesmo seu patriotismo é suspeito, porque suas ações parecem motivadas por anseios puramente egoístas. Não é de surpreender-se, portanto, que alguns crentes achem tais histórias bastante embaraçosas. A dificuldade aumenta ainda mais pelo fato de Sansão ser incluído na lista dos heróis da fé, no Novo Testamento (Hb 11:32).

Há, além disso, um problema particular dentro do problema geral. Foi quando o Espírito do Senhor veio sobre Sansão que alguns de seus questionáveis feitos de força física foram realizados, como por ex. 14:19. Estamos acostumados a pensar em termos do Novo Testamento, cuja doutrina associa a posse do Espírito de Deus com

retidão de caráter (por ex., 1 Co 3:16,17; 6:18-20). Qual era a associação existente entre a unção deste homem com sua moralidade? Era ele responsável por suas ações quando possuído pelo Espírito de Deus? Que relação há entre estas narrativas e o ensino do Novo Testamento? Eis algumas perguntas que surgem na mente do leitor. Talvez nenhuma resposta seja capaz de satisfazer plenamente cada leitor, especialmente dentro das limitações desta discussão. Contudo, oferecemos as seguintes observações e sugestões:

1. Sansão era um homem de sua época, e sua época era de decadência e apostasia. Nestas narrativas temos um espelho das condições prevalecentes, que é de valor inestimável, não obstante ser negativo. Não apenas era uma época em que os padrões do Novo Testamento estavam ausentes, e muito distantes ainda, mas até mesmo os padrões da aliança mosaica eram tratados com descaso. O livro de Juízes é testemunha fiel deste fato sombrio, mas significativo.

2. O propósito do editor deve ser levado em conta, neste ponto. Observamos, em nossas considerações sobre a estrutura do livro de Juízes, que há um arcabouço de comentário editorial de natureza religiosa. Isto é menos evidente nas narrativas sobre Sansão. Sugeriu-se que "elas se tornaram tão firmemente fixadas na tradição que até mesmo o editor de nosso livro não poderia fazer muito para adaptá-las às necessidades da época em que viveu".[1] Não teria sido o caso de ele não querer adaptá-las desta maneira? Se seu interesse era traçar o declínio moral, político e religioso do período, estas histórias dão eloqüente apoio à sua tese, sem qualquer adaptação.

3. Acreditava-se durante este período que qualquer poder incomum, de qualquer natureza, era uma dotação especial do Senhor e evidência da obra do Espírito. Por outro lado, qualquer anormalidade era atribuída à possessão de um mau espírito, da parte do Senhor, como no caso de Saul (1 Sm 16:14ss.). Sansão era um homem de força sobrenatural; portanto, ele era um homem dotado sobrenaturalmente pelo Espírito do Senhor. Contudo, esta explicação é demasiado simplista, e não se deveria deixar este ponto como sendo a razão popular (e possivelmente errada) da grande força de Sansão. Devemos perguntar-nos se esta concepção é válida. Ou seria sua validade limitada à semi-escuridão da época?

---

[1] Myers, p. 776.

Através de todo o Velho Testamento verifica-se que os eventos estão diretamente relacionados ao próprio Deus. Assim, foi o Senhor quem endureceu o coração de Faraó (Êx 4:21; 7:3, 13, etc.); é um espírito mau da parte do Senhor, como já se mencionou, que perturba a Saul (1 Sm 16:14); o Senhor coloca um espírito de mentira nos lábios dos falsos profetas (1 Rs 22:23). Isto tem criado problemas para os cristãos. Alguns tentam explicar estes fenômenos referindo-os a causas secundárias, ou pelas leis da psicologia, ou pela vontade permissiva de Deus. Entretanto, o testemunho do Velho Testamento é acurado. Se Deus é soberano, Sua soberania deve ser tomada seriamente, e todos os eventos e fatos devem ser considerados em relação à Sua soberania. Semelhantemente, todas as referências às leis da psicologia são válidas; contudo, deve-se entender que toda e qualquer lei que seja verdadeira, deve ser expressão da soberana manifestação de Deus dentro do universo. É nesta área de pensamento que a difícil expresssão de 14:4 "procurava ocasião contra os filisteus", encontra explicação. Este incidente, em que Sansão procura uma esposa dentre os filisteus, fazia parte do governo divino sobre a história. Já discutimos noutra parte [1] o papel desempenhado por Sansão em suas aventuras solitárias contra os filisteus. Ele mesmo não era motivado por causas dignas, contudo, sem suas façanhas Israel poderia ter sucumbido facilmente à influência filistéia.

4. Fica aparente que Deus pode usar um homem como veículo de Sua revelação, ou como Seu canal de força, à parte da qualidade de vida da pessoa em questão. No Velho Testamento vamos encontrá-lO usando os agentes mais estranhos. Ele usou Balaão, um profeta não israelita, servidor temporário (Nm 22:24); é possível que Sangar não fosse israelita (Jz 3:31); o monarca pagão Nabucodonozor é descrito como Seu servo (Jr 25:9; 27:6; 43:10); Ciro, o rei persa, é denominado "meu pastor" e "seu ungido" (Is 44:28; 45:1), embora esteja registrado especificamente "que não me conheces" (Is 45:4). Há um elemento inescrutável neste assunto das escolhas de Deus que não está aberto à compreensão humana. Do ponto de vista puramente humano, poderíamos questionar como pode Deus equipar e usar um homem como Sansão. O fato é que Ele fez isso. Embora os detalhes da vida de Sansão possam causar embaraço ao leitor moderno, é evidente o valor do papel que ele desempenhou na história

[1] Veja-se p. 148.

de Israel. Também é bastante claro que, neste período, a vinda do Espírito de Deus sobre uma pessoa não se iguala ao ensino mais completo, nem à revelação do Espírito Santo no Novo Testamento. Uma unção carismática não produzia, necessariamente, santidade de vida. Empregava-se uma determinada área limitada de atividades, para a execução da vontade divina. O homem que recebesse dotação divina seria responsável diante de Deus, e sua vida deveria ser vivida em conformidade com a revelação e instrução já dadas. Neste ponto, Sansão fracassou abjetamente.

5. Finalmente, o livro de Juízes deve ser considerado à luz de todo o contexto da revelação de Deus na (e através da) Escritura Sagrada. Esta revelação é redentiva em sua natureza e propósito. Ela cobre a revelação do caráter de Deus, e culmina no Novo Testamento. No período do Velho Testamento, Deus estava lidando com material às vezes intratável e irresponsivo. Embora houvesse períodos de grande avanço espiritual, tais como a época de Moisés, ou o tempo dos grandes profetas do oitavo século, houve épocas de regressão também. O período do Velho Testamento não é uma planície. É um caminho, freqüentemente tortuoso, às vezes descendente, ao invés de ascendente. Contudo, não é destituído de objetivo e, ao lado do Novo Testamento, forma um grande e complexo movimento. As épocas de degenerescência espiritual e moral estão acuradamente delineadas. O período dos juízes foi uma das "épocas de trevas" da história de Israel: as irregularidades e problemas da mesma devem ser estudados por este prisma. À sua própria maneira, é testemunha fiel da fragilidade humana, e de sua necessidade, não meramente de um libertador temporal, mas de um Salvador eterno, capaz de realizar uma redenção perfeita.

d) O Valor Religioso Permanente de Juízes

1. *Deus é justo.* Já se chamou a atenção para a natureza sombria da narrativa que estamos estudando, fazendo-se uma tentativa de explicar o declínio moral e espiritual traçado pelo historiador.[1] Algumas partes do Velho Testamento fazem um apelo positivo para todos nós, exortando-nos a uma vida de retidão e integridade, mediante comando direto, ou pela instrução, ou pela ilustração e inspiração da vida de

[1] Veja-se pp. 40ss.

um homem piedoso. Porém, em Juízes o apelo é negativo. Quando o leitor observa os resultados da apostasia da nação, ele é advertido ao invés de edificado. Isto não está formulado em princípios abstratos mas em exemplos vivos, especialmente nos últimos cinco capítulos. Quase podemos ouvir a voz de advertência do Espírito Santo: "Cuidado para que não caiais também em tentação e uma desventura semelhante vos aconteça." Contudo, por detrás deste registro de uma nação que havia perdido seu primeiro amor, sua visão e pureza, há a ação inerrante de um Deus justo. É verdade que o baixo padrão é explicado, em parte, pela ausência de liderança humana cheia de autoridade, e "cada um fazia o que achava mais reto". Contudo, o escritor sagrado enfatiza o fato de que a miséria que tomou conta do povo era devida a seu abandono do Deus Santíssimo. O pecado do povo não era coisa insignificante, que se pudesse desprezar; ao contrário, era uma afronta à justiça de Deus e, como tal, visitado por julgamento severo e doloroso. Uma nação que abandona o Senhor, ou rebaixa e compromete Seus padrões, não pode esperar prosperidade em nenhum sentido.

2. *Deus é soberano.* Esta faceta do caráter eterno de Deus está, naturalmente, implícita no parágrafo precedente. Ele ordena todos os poderes da natureza e da história de acordo com Sua vontade justa, trazendo Seu julgamento, desta forma, sobre a nação. Este poder soberano, entretanto, também se revela em Sua atividade salvífica, através de vários juízes, homens sobre quem Seu Espírito repousou. Esta dotação sobrenatural significa que se obteve livramento de nações numericamente superiores ao próprio Israel. O relato da redução do exército de Gideão, originalmente constituído de 32.000 soldados, para um grupo insignificante de 300, e a subseqüente esmagadora vitória sobre as hostes dos midianitas, é eloqüente ilustração do fato de que esta vitória era do Senhor, que lutou pelo Seu povo (*cf.* Sl 20:7; 118:6,7). A mesma verdade está ilustrada vividamente no cântico de Débora, em que se representam as forças da natureza participando da tremenda vitória de Israel contra Sísera. O livro de Juízes relata as façanhas dos juízes, porém o foco da atenção não está nos indivíduos, mas no Deus Sempre-Presente e Todo-Poderoso. Gideão, o maior dos juízes, tinha consciência de sua falta de habilidade e de qualificações (6:11-15); contudo, a chave da situação era a promessa divina: "...eu estou contigo, ferirás os midianitas como se fossem

um só homem" (6:16). Através de toda a longa e variada história de Israel, os profetas, historiadores e poetas hebreus retiveram uma profunda consciência da soberania de Deus. Talvez seja necessário lembrar ao povo de Deus, em nossa própria geração conturbada, que essa soberania permanece intacta. Ele ainda está no trono.

3. *Deus é magnânimo e cheio de graça.* O ciclo de pecado, servidão, súplica e livramento se repete tão freqüentemente em Juízes que quase se torna monótono. Precisamos ficar alertas contra tal atitude, porquanto ela poderia facilmente cegar-nos para algumas verdades fundamentais. A primeira delas é a tendência do coração humano para a degenerescência, afetando a mente e a vontade, e a incurável teimosia humana, relutante em aprender pela experiência própria, ou de uma geração anterior. O crente se admira de como Israel *podia* estar tão cego às lições evidentes de sua história, até que ele próprio olhe para dentro de seu coração, e pese sua experiência. Entretanto, há o outro lado da moeda. Contrastando com a pecaminosidade multivariegada do homem, há a constância de um Deus que está sempre pronto para ouvir as angústias de Seu povo desviado, e intervir em Seu favor. Ele não age precipitadamente, a fim de apagar o nome de uma nação que O tratou tão vilmente. Seus braços ainda estão abertos para receber o suplicante penitente. A paciência de Deus e a maravilhosa possibilidade de um novo começo, mediante Sua graça, faz ressoar uma nota alegre neste livro, a qual não pode ser silenciada pelos sons discordantes que parecem predominar.

4. *A importância da fé.* À medida que consideramos as personalidade dos juízes individuais, não descobrimos muita grandeza moral que nos inspire; todavia, freqüentemente notaremos um tipo de fé que coopera com o Senhor, e permite-Lhe revelar Seu poder. É este aspecto que o autor da epístola aos Hebreus apanha, ao incluir alguns dos juízes em seu catálogo de heróis da fé. "E que mais direi ainda? Certamente me faltará o tempo necessário para referir o que há a respeito de Gideão, de Baraque, de Sansão, de Jefté... os quais, por meio da fé, subjugaram reinos..." (Hb 11:32, 33). Assim, estes homens que alcançaram tanto, à medida que Deus agiu por meio deles, dão testemunho à nossa própria geração, lembrando-nos de que as pessoas que conhecem seu Deus (e como é imensamente maior a

revelação de Deus concedida a nós), e têm fé nEle, podem realizar feitos poderosos (*cf.* Dn 11:32).

VI — O TEXTO HEBRAICO E A SEPTUAGINTA

a) O Texto Hebraico

O texto hebraico está bem preservado, e num comentário deste tipo é impossível entrar em detalhes minuciosos com respeito a pequenos erros que podem ser detetados. Pode-se, contudo, anotar que, em geral, quase todos os senões poderiam ser atribuídos aos escribas, na transmissão do texto. Uma exceção seria o Cântico de Débora, poema bem antigo que apresenta muitos problemas para o erudito moderno.

b) A Septuaginta

O livro de Juízes é de interesse peculiar, em relação à Septuaginta. Freqüentemente se afirma que houve duas versões gregas do livro, representadas principalmente no Codex Alexandrinus (quinto século) e Codex Vaticanus (quarto século), baseadas em originais hebraicos bem distintos. Os eruditos não são acordes quanto a que versão deva ser preferida e isto tem resultado, às vezes, no recurso inusitado de imprimir-se ambas as versões lado a lado.[1] A recente descoberta dos rolos do Mar Morto confirma que havia variações consideráveis entre os textos gregos de Juízes.

[1] Uma discussão completa destes problemas encontra-se em Burney, pp. CXXII ss.

ANÁLISE

I — A CONQUISTA INCOMPLETA DE CANAÃ (1:1 — 2:5)

a) Conquista do Sul de Canaã (1:1-21)
b) A Captura de Betel (1:22-26)
c) Catálogo dos territórios não ocupados (1:27-36)
d) Os efeitos da aliança quebrada (2:1-5)

II — ISRAEL NO PERÍODO DOS JUÍZES (2:6 — 16:31)

a) Introdução ao período (2:6—3:6)
b) Otniel e Cusã-Risataim de Arã (3:7-11)
c) Eúde e Eglom de Moabe (3:12-30)
d) Sangar e os filisteus (3:31)
e) Débora e Baraque contra Jabim e Sísera de Canaã (4:1-24)
f) O cântico de Débora (5:1-31)
g) Gideão e os midianitas (6:1—8:28)
h) Os últimos anos de Gideão (8:29-35)
i) Ascensão e queda de Abimeleque (9:1-57)
j) Tola (10:1-2)
l) Jair (10:3-5)
m) Jefté e os amonitas (10:6—11:40)
n) Jefté e os efraimitas enciumados (12:1-7)
o) Ibsã (12:8-10)
p) Elom (12:11, 12)
q) Abdom (13:13-15
r) Sansão e os filisteus (13:1—16:31)

III — APÊNDICES (17:1 — 21:25)

a) A casa de Mica e a migração danita (17:1—18:31)
b) O ultraje em Gibeá e a punição dos benjamitas (19:1—21:25)

COMENTÁRIO

I — A CONQUISTA INCOMPLETA DE CANAÃ (1:1 — 2:5)

a. Conquista do sul de Canaã (1:1-21)

Estes versículos suplementam a narrativa da conquista, preservada no livro de Josué e, como tal, têm grande valor. Algumas das dificuldades concernentes ao inter-relacionamento das narrativas já foram abordadas na Introdução.[1]

1:1a. Introdução. Visto que a morte de Josué é discutida com maiores detalhes em 2:6-9, a explicação mais aceitável para a primeira seção deste versículo é que se trata do título e introdução geral ao livro todo. Em outras palavras, relaciona-se com a história da época pós-Josué. A seção 1:1b-2:5 na verdade relaciona-se com eventos durante a vida de Josué, mas apresentam-se de modo a prover o pano de fundo para a principal parte do livro de Juízes.

1:1b-7. Sucesso inicial. As tribos de Judá e Simeão eram irmãs consanguíneas (Gn 29:33-35) e são mostradas agindo sempre na maior camaradagem. A herança de Simeão ficava nos limites de Judá (Js 19:1), e parece certo que Simeão logo perdeu sua identidade tribal, ao ser absorvido pela tribo mais poderosa. Após a consolidação de uma base segura nos planaltos centrais, parece provável que as tribos individuais receberam alguma liberdade de ação para conquistar e ocupar seus próprios territórios, que lhes foram alocados, embora se possa conjecturar que Josué considerava estas invasões individuais como parte da estratégia global. Não se pode identificar com certeza o local do cenário do primeiro sucesso de Judá e Simeão, embora Be-

[1] Veja-se pp. 20 s.

zeque tenha sido tentativamente identificada com a moderna Kirbete Bezqa, nas vizinhanças de Gezer, a noroeste de Jerusalém. Adoni-Bezeque (o nome significa "senhor de Bezeque") tem sido confundida com Adoni-Zedeque, de Josué 10:1, confusão essa que aumentou porque a Septuaginta tem Adoni-Bezeque em ambos os versículos. Contudo, em Josué, Adoni-Zedeque seria o rei de Jerusalém, e líder da confederação sulista de cidades cananitas contra os gibeonitas, que haviam entrado em aliança com os israelitas. Em Juízes, Adoni-Bezeque fora derrotado em Bezeque, e trazido a Jerusalém após ser mutilado.

1b. Consulta-se ao Senhor quanto a que tribo, ou tribos, liderariam contra os cananeus. Tal consulta, indubitavelmente envolvia a manipulação de um oráculo, cujo formato exato é incerto, mas que consistia, sem dúvida, de pedrinhas chatas, com inscrições, usadas de maneira análoga aos dados modernos, sendo suas combinações interpretadas na busca de respostas alternativas. Este método parece insatisfatório ao crente que tem o Espírito Santo para guiá-lo e dirigi-lo; contudo, foi largamente usado por todo o Antigo Oriente Próximo, sendo encontrado nos tempos do Novo Testamento antes da descida do Espírito Santo de Deus no Pentecoste (At 1:24-26). Acreditava-se firmemente que o Senhor controlava este sistema, através do qual fazia conhecida Sua vontade. *Cf.* Provérbios 16:33, "a sorte se lança no regaço, mas do Senhor procede toda decisão."

2. A resposta do Senhor indicou Sua soberania. Havia muita batalha ferrenha pela frente; contudo, o resultado final do conflito seria indubitável.

4. O termo *cananeus* usualmente designa todos os habitantes da terra, à época da invasão israelita. Às vezes, faz-se distinção entre cananitas e amoritas, aqueles como sendo habitantes dos vales e planícies costeiras, e estes como moradores das montanhas (por ex.: Nm 13:29). Os *ferezeus* são desconhecidos, mas, sendo mencionados em conjunto com os cananitas, é provável que se tratasse de um grupo aborígene, ao invés de apenas um nome local da população cananita.

6, 7. A mutilação de Adoni-Bezeque não apenas o humilhou, como também o tornou um aleijado impotente, incapaz de usar uma arma

efetivamente. Tal tratamento, tão cruel para o leitor moderno, não era usado com freqüência em Israel, e foi aceito quase filosoficamente pelo rei, tal era a força da *lex talionis*. A lei do "olho por olho e dente por dente" foi posta de lado por Cristo (Mt 5:38, 39). A referência a *setenta reis* sem dúvida é hiperbólica, indicando um grande número, ao invés de um número preciso. O governador de Bezeque, agora incapacitado, já não era um perigo para os israelitas; foi levado a Jerusalém por seus próprios seguidores, onde veio a morrer. Contudo, a segurança da cidade onde ele encontrara refúgio logo seria desfeita pelo mesmo exército que o havia derrotado de modo tão decisivo.

1:8 Jerusalém. Jerusalém é uma das cidades mais velhas do mundo, tendo sido ocupada continuamente por um período de 5.000 anos. As investigações arqueológicas de seus níveis inferiores têm sido perturbadas por causa desta ocupação contínua; é certo que ela já existia cerca de 3000 a.C., quando era pouco mais que uma fortaleza na colina Ofel, ao sul da atual área do templo. É mencionada nos textos egípcios de execração, do século dezenove a.C., e também na correspondência de Tell el-Amarna, do século quatorze a.C., quando era importante cidade-estado. Não há razão para duvidar-se de que Salém, sobre a qual Melquizedeque governava como sacerdote-rei, deva ser identificada com Jerusalém (Gn 14:18). Sua captura e destruição, registradas aqui, tornam-se complicadas pela referência no versículo 21, de que os benjamitas não expulsaram os jebuseus de Jerusalém, e também por Josué 15:63, que diz que Judá não expulsou os jebuseus de Jerusalém. Provavelmente a cidade, após sua destruição, não foi ocupada pelos israelitas e subseqüentemente teria sido reocupada pelos jebuseus. Ou, menos provavelmente, poderá ter sido recapturada pelos cananeus devido à sua importante posição numa linha principal de comunicação (veja-se nota sobre o versículo 35). O centro da tribo de Judá localizava-se bem mais longe, ao sul, em Hebrom. A aparente confusão entre Judá e Benjamim pode ser prontamente explicada por esta hipótese, visto que a cidade de Jerusalém, ficando perto da linha divisória entre as duas tribos, ao ser reocupada pelos jebuseus, formou um entrave, "terra de ninguém" entre ambas, qualquer uma das quais poderia legitimamente adquiri-la, embora fosse, estritamente, parte da possessão de Benjamim (Js 18:16). Não foi conquistada outra vez até os dias de Davi (2 Sm 5:6ss.), quando se tor-

nou a capital politicamente aceitável das seções do norte e do sul, de seu reino, principalmente por estar localizada em território "neutro". Deve-se lembrar que os israelitas não eram suficientemente numerosos para ocupar todo o território e todas as cidades que conquistavam (Êx 23:29, 30; Dt 7:22-24).

1:9-20. Para o Sul e Oeste de Jerusalém. A ARA traduz o versículo 9: *nas montanhas, no Neguebe e nas planícies*, não deixando suficientemente claro que se refere às três principais divisões da parte sul da terra. A primeira é a *região montanhosa* entre o Hebrom e Jerusalém; a segunda, o *sul*, ou *Neguebe*, a área semi-árida entre o Hebrom e Cades-Barnéia; a terceira, *as planícies*, freqüentemente chamada de Sefer, derivada da palavra rebraica usada aqui, é a região de colinas ao pé das montanhas, dispostas de norte a sul, entre as planícies costeiras e o sistema montanhoso central. Há, aqui, um sumário (amplificado nos versículos seguintes) dos movimentos de Judá e seus aliados.

10. *Quiriate-Arba* significa "cidade de quatro", indicando sua provável origem numa federação de quatro cidades, opinião fortalecida pelo fato que *Hebrom* significa "confederação" ou "associação". Pode-se entender perfeitamente que faziam-se tais uniões devido à força mútua disponível nas épocas de necessidade (*cf.* Js 9:17; 10:3). *Hebrom*, a 30 quilômetros a sudoeste de Jerusalém, tinha conexões com Abraão (Gn 13:18, etc.). Depois haveria de ser a capital de Judá, durante os primeiros sete anos do reinado de Davi (2 Sm 5:5). *Sesai*, *Aimã* e *Talmai* são "os três filhos de Enaque", do vers. 20. Os enaquins, conhecidos por sua elevada estatura, eram temidos pelos israelitas (*cf.* Dt 9:2) [1]. A tradição associa Calebe com Hebrom (Js 14:6ss.; Jz 1:20). É possível que esta porção da terra fosse de sua responsabilidade como espia, para reconhecê-la (os detalhes de Nm 13:22 indicam uma fonte em Calebe ou no próprio Josué).

11. *Debir*, a 17 quilômetros a sudoeste do Hebrom, situada estrategicamente entre o Neguebe e Sefer, era o principal objetivo, em

[1] E. C. MacLaurin, em *VT*, XV. 4, 1965, pp. 468-474, extrai fortes razões para presumir-se uma conexão entre os filhos de Enaque e os filisteus.

seguida. O antigo nome de *Quiriate-Sefer*, que significa "cidade dos livros", ou "cidade dos registros", não obteve explicação convincente, embora possa sugerir que fosse o repositório de uma biblioteca como as das grandes cidades mesopotâmicas. Debir, a moderna Tell Beit Mirsim, é um dos centros mais importantes de interesse arqueológico. Era uma cidade fortemente defendida, de aproximadamente 7,5 acres, destruída pelo fogo por cerca de 1220 a.C. Seguiu-se uma ocupação sem pausa, mas a arquitetura e a cultura nas décadas sucessivas foram de padrão muitíssimo inferior.

12-15. (*Cf.* Js 15:15-19.) Não está claro nesta seção se *Otniel* era sobrinho ou o irmão mais moço de *Calebe*: o conectivo gramatical permite qualquer uma das alternativas. Calebe é chamado "filho de Jefoné, o quenezeu" (Nm 32:12). Os quenezeus eram um grupo edomita (Gn 36:11), associados à tribo de Judá. É de grande interesse e significado observar que tanto Calebe quanto Otniel foram capazes de erguer-se a posições de proeminência nesta sociedade destituída de classes. Calebe, cujo "pedigree" chegava a Edom, ao invés de Israel, era príncipe em Judá, escolhido como seu representante no reconhecimento de Canaã (Nm 13:2, 3, 6). Calebe, embora já idoso, demonstrara invulgar bravura na captura de Hebrom; agora, em Debir, era a vez de Otniel, cujo sucesso foi recompensado com seu casamento com Acsa. Parece que a cidade foi dada a Otniel e sua noiva, por herança, mas Acsa pediu a seu pai um dote, um campo com *fontes de água*, algo essencial numa área semi-árida.

16. O adjetivo *queneu* não pode referir-se a um indivíduo sem o artigo, o que sugere que se omitiu um nome, provavelmente o de Jetro (como no Codex Vaticanus), ou o de Hobabe (como no Codex Alexandrinus). Os queneus eram um grupo nômade, intimamente relacionados com os amalequitas (*cf.* 1 Sm 15:6); contudo, enquanto estes se mostraram inimigos implacáveis dos israelitas (Êx 17:8-16), aqueles haviam vivido harmoniosamente com o povo de Deus. Surge outra dificuldade porque, enquanto Hobabe se relaciona com os queneus (Jz 4:11), Jetro, noutra parte, é associado aos midianitas (Êx 18:1). Poder-se-ia explicar tal fato pelo caráter nômade dos queneus, cujas andanças poderiam tê-los associado tanto com os amalequitas como com os midianitas. Outra dificuldade bem conhecida é o relacionamento entre Reuel, Jetro e Hobabe (*cf.* Êx 2:18; 3:1;

Nm 10:29; Jz 4:11). As palavras hebraicas para "sogro" e "genro" têm exatamente as mesmas consoantes e, como o sistema indicativo dos sons das vogais não ficou completo senão entre o sexto e nono séculos a.D., subsiste alguma confusão. A explicação mais plausível é que Hobabe é sinônimo de Jetro, como sogro de Moisés, sendo Reuel um ancestral remoto.

A cidade das palmeiras noutra parte é indicada como Jericó (3:13); contudo, esta identificação fica sem efeito, aqui, pelo contexto. Possivelmente se localizava na extremidade sul do mar Morto. *Arade* ficava a aproximadamente 25 quilômetros ao sul de Hebrom, numa região muito desolada. Um antigo rei cananeu de Arade, havia obtido sucesso limitado, de curta duração, contra os israelitas, quando estes se aproximaram pela primeira vez da Terra Prometida, antes de sua falta de fé levá-los de volta ao deserto (Nm 21:1-3). Os amalequitas eram encontrados nesta área, e muitos eruditos corrigem a expressão *este povo* para ler-se "os amalequitas" (a palavra hebraica "povo" é formada pelas duas primeiras consoantes da palavra "Amaleque"); sugere-se que os queneus estabeleceram-se nas vizinhanças dos amalequitas com quem, conforme já se observou, mantinha relações profundas.

17. O vers. lembra o incidente anterior (a que aludimos na nota sobre o vers. precedente), registrado em Nm 21:1-3, que alguns eruditos julgam ter precedido a missão dos espias (Nm 13,14), visto que em Nm 14:45 os israelitas derrotados fugiram para Hormá, o que sugere sua captura em época anterior. De qualquer forma, não há necessidade de imaginar-se que haja confusão entre os dois registros, ou afirmar-se que tenha havido outra invasão, separada, vinda do sul, da parte de Judá e seus associados. A arqueologia demonstra que algumas cidades (por ex.: Debir) foram destruídas mais de uma vez; os quarenta anos entre estes eventos teriam dado a Hormá uma oportunidade para restabelecer-se. A continuidade da ocupação de um lugar particular é influenciada fortemente por fatores como a disponibilidade de materiais de construção, facilidade de defesa e suprimento adequado de água. *Hormá*, localizada a cerca de 30 quilômetros a sudoeste de Hebrom, tem seu nome derivado de um verbo que significa "devotar à destruição", isto é, destruir tudo, coisas animadas e inanimadas, como oferta aos deuses (costume largamente difundido por aquelas nações, exceto Israel). O pano de fundo deste costume é a promessa

feito à deidade, ou a obrigação religiosa ligada a uma aliança. Sua aparente brutalidade é suavizada pelo fato de eliminar muitos dos males associados com a guerra, como a pilhagem e violação, etc.

18, 19. Os dois versículos, tomados juntos, parecem contraditórios, visto que Gaza, Ascalom e Ecrom ficavam nas planícies baixas, costeiras, indicadas no vers. 19. Provavelmente os israelitas, havendo tomado estas cidades e seus subúrbios (*seus respectivos territórios*), foram forçados a voltar à área montanhosa, onde os cananeus não poderiam usar suas carruagens efetivamente. Os israelitas temiam as carruagens como arma de guerra, e raramente se igualavam aos cananitas no combate em solo plano, a menos que, como na batalha registrada em Juízes 4 e 5, as carruagens ficassem imobilizadas devido à chuva torrencial (5:4, 5). Assim, Judá tomou posse, isto é, "despovoou as montanhas, porém não expulsou os moradores do vale". Os cananeus, e posteriormente os filisteus, eram capazes de trabalhar o *ferro*, enquanto Israel não saíra da Idade do Bronze (posterior) nela permanecendo até a época de Davi. É bem possível que o vers. 19 seja uma referência geral que inclui tanto os cananeus como os filisteus. Mais tarde, os israelitas olhariam o uso de carruagens com reserva, como indicativo de dependência da força humana, ao invés de dependência do poder de Deus (por ex.: Sl 20:7). Davi foi incapaz de utilizar as carruagens capturadas de Hadadezer (2 Sm 8:4). Não se fez uso eficiente desta arma senão nos dias de Salomão (1 Rs 9:19; 10:26). Estaríamos todos muito melhor, hoje, se tivéssemos mantido em mente que, numa época em que as carruagens já há muitíssimo tempo foram substituídas por outras armas de guerra, a confiança fiel e justa no Senhor é a mais poderosa arma de uma nação ou de um indivíduo.

A menção de Gaza, Ascalom e Ecrom refere-se a um período anterior ao estabelecimento principal dos filisteus nas planícies costeiras. Os filisteus foram parte de um movimento migratório complexo, partindo da área do mar Egeu, cerca de uma geração após a entrada de Israel na terra (isto é, cerca de 1200 a.C.). Estes "povos do mar" estabeleceram-se em grande número nas planícies costeiras. O Egito teve dificuldade em mantê-los longe, e permitiu-lhes que formassem uma pentápolis (Ecrom, Asdode, Ascalom, Gaza e Gate). Isto não exclui a probabilidade de estabelecimentos anteriores, menores, de filisteus, conforme se nota em Gênesis 21:32 e 26:1.

1:21. Os benjamitas e Jerusalém. (Veja-se nota sobre o vers. 8.) *Jebuseus* eram habitantes cananeus de Jerusalém e suas imediações, sendo Jebus outro nome da cidade (19:10, 11). A referência *até ao dia de hoje* não envolve, necessariamente, uma data anterior à captura de Jerusalém, por Davi (2 Sm 5), cerca de 993 a.C., visto que à população jebusita foi permitido continuar na cidade após sua captura (*cf.* 2 Sm 24:16).

b. A Captura de Betel (1:22-26)

Esta antiga história da captura de Betel levanta a questão de sua conexão com a narrativa da conquista, em Josué, que em lugar nenhum menciona a captura de Betel, mas inclui os homens de Betel como aliados dos de Ai (Js 8:17). As duas cidades estiveram muito juntas (Js 8:9,12); contudo, a arqueologia mostra claramente que o lugar de Ai esteve desocupado desde cerca de 2200 a.C. Não é provável que se tenha cometido um erro na identificação do lugar, ou que uma cidade do meio ou do fim da Idade do Bronze tenha sofrido total destruição. Este problema tem levado muitos a julgarem que os nomes Ai e Betel eram usados para referir-se à mesma cidade ou, menos provável, que os homens de Betel usassem as ruínas de Ai (este nome significa "uma ruína") como posto avançado contra os israelitas invasores. O envolvimento de todos os homens de ambas as cidades (Js 8:17) exige alguma correlação entre os dois relatos. O envio de espias é ponto que ambos têm em comum (1:23-25; Js 7:2, 3), sendo isto, contudo, um estratagema empregado com freqüência pelos israelitas, como no caso de Jericó (Js 2:1ss.). Há um paralelismo estreito com a campanha contra Jericó, em que o informante e sua família escaparam da destruição que acometeu a cidade. Anote-se que, como no caso de Judá (1:2-4), a presença do Senhor (22) era a garantia de vitória. *Betel*, associada com o patriarca Jacó (Gn 28:19), deveria tornar-se um dos principais santuários do período dos juízes. Depois, em seguida à morte de Salomão e divisão do Reino, ela se tornou santuário nacional do reino do norte. Seu nome significa "casa de Deus", usando-se não o nome distintivo de Israel para sua deidade, Javé, mas uma designação comum entre os vizinhos de Israel; El era o chefe nominal do panteão cananita.

Os *heteus* (hititas) (26) eram um povo de ascendência indo-européia que estabeleceu um grande império na Ásia Menor e na

Síria, durante o período de 1800-1200 a.C. Os arqueólogos têm descoberto muitas conexões entre incidentes nos períodos patriarcais e mosaicos, e as leis e costumes hititas, especialmente nos tratados de soberania hitita, os quais têm lançado muita luz no período anterior da história de Israel A área da Síria era denominada e conhecida como "terra dos hititas', à época da conquista (Js 1:4), enquanto registros posteriores, assírios e babilônicos, referem-se à Síria e à Palestina como "terra de Hatti". O homem que traiu Betel poderia ter sido um hitita, deixado para trás ao declinar do império, o qual voltou ao seu próprio povo depois deste incidente. É completamente desconhecida a localização da cidade de *Luz*.

c. Catálogo dos territórios não ocupados (1:27-36)

27, 28. As cidades mencionadas no vers. 27 controlavam uma das mais importantes rotas comerciais de Canaã, que passava pelos vales de Jezreel e Esdrelon, e formava uma cunha entre os israelitas que ocupavam o território montanhoso, no norte e ao sul. Embora se registrem algumas vitórias (Js 12:21, 23) contra os reis de algumas destas cidades, fica bem claro que os cananeus foram capazes de dominar as áreas baixas, onde podiam utilizar suas carruagens com eficiência, (*cf.* Js 17:11-13). Examinando-se o mapa, contudo, verifica-se que estas cidades estavam separadas por grandes distâncias, de modo que, embora os cananeus fossem capazes de manter controle sobre o vale, havia, ainda, considerável liberdade de movimentos entre os israelitas nos planaltos adjacentes. *Bete-Seã* era uma importante fortaleza, controladora da junção entre o vale do Jordão e o de Jezreel. Sabe-se que os agípcios mantiveram um forte aqui, até a época de Ramsés III (1175-1144 a.C.), havendo indicações de uma ocupação filistina, em época posterior (*cf.* 1 Sm 31:10). A frase *com suas respectivas aldeias* (lit. "filhas") refere-se aos subúrbios circunjacentes, ou a aldeias, as quais se associariam com a cidade-mãe por razões comerciais e de segurança. *Ibleã* controlava a saída ao sul, do vale de Esdrelon, para Siquém e Betel. *Taanaque* ficava a 8 quilômetros a sudeste de *Megido*, com que esteve freqüentemente associada (Js 12:21; 17:11; Jz 5:19; 1 Rs 4:12); estas duas cidades dominavam a passagem sudoeste, do vale de Esdrelon à planície de Sarom, e mais além. Megido esteve sob controle egípcio até a metade do século doze a.C., quando foi repentinamente destruída, permane-

cendo não ocupada durante um período considerável; daí a referência indireta em 5:19. *Dor* estava situada na costa mediterrânea, bem ao sul do promontório do Carmelo. Sua posição, no texto, interrompe o movimento geral da descrição, na direção do oeste; é possível que originalmente tenha sido mencionada no fim, como em 1 Cr 7:29. A conquista final destes territórios cananitas não foi conseguida senão nos dias de Davi, que utilizou suas populações não-israelitas como fonte de mão-de-obra barata, como também o fez Salomão depois dele. O efeito final disto foi que um elemento considerável dentre os cananeus foi, de fato, assimilado pelo reino do norte, de Israel, o que deveria ter acelerado a cananização do culto.

29. *Gezer* estava situada estrategicamente num contra-forte baixo de Sefer, a cerca de 28 quilômetros de Jerusalém, no extremo sudoeste da porção tribal de Efraim. É mencionada várias vezes nas inscrições egípcias, inclusive sua captura por Merenptah, na coluna que este ergueu, entitulada "Issrael", cerca de 1220 a.C. Sendo, obviamente, uma cidade de certo porte, não foi subjugada por Israel senão nos dias de Salomão, quando Faraó a capturou, aniquilou seus habitantes e, em seguida, deu-a de presente a seu genro, como presente de casamento (1 Rs 9:15-17).[1]

30. Nem *Quitrom* nem *Naalol* foram identificadas de modo positivo. O território de *Zebulom* está anotado em Josué 19:10-16.

31, 32. Enquanto a maioria das tribos foi capaz de ocupar pelo menos parte do território que lhes foi alocado, a tribo de Aser parece ter falhado completamente na tarefa de desalojar os cananeus, o que explica o texto significativo *os aseritas continuaram no meio dos cananeus* (*cf.* vers. 27, 29, 30). A mesma situação parece aplicar-se, em termos, às porções tribais de Naftali e Dã (vers. 33-35). Deve-se entender que isto explica uma certa idealização, verificável nas listas de Josué, onde se delineiam as fronteiras de cada tribo. Nunca se

[1] Eis um problema óbvio: como é que uma cidade cananéia, tão próxima da capital de Davi, poderia permanecer não-capturada durante o longo e bem sucedido reinado deste rei? Tem-se levantado a conjectura muito plausível que a referência é antes a Gerar, e não a Gezer, estando aquela situada a cerca de 18 quilômetros a sudeste de Gaza, e notada em Gênesis 26:1, 8 (*cf.* Gn 21:32, 34), como sendo "terra dos filisteus".

atingiu aquilo que fora planejado; a desorganização daí conseqüente afetou as fronteiras tribais, nas áreas que *foram* completamente ocupadas, visto que as tribos que não puderam conquistar seus territórios designados, invadiram os de seus vizinhos. Isto significa que às vezes há dificuldades em determinar-se os limites originais, conforme o registro de Josué, o que não é surpreendente, face às circunstâncias.

As primeiras quatro cidades mencionadas no versículo 31 estavam todas situadas na região norte do Monte Carmelo. Nesta área os cananeus, habitantes da terra, retiveram sua virilidade, que havia sido perdida em todas as outras regiões; esta região desenvolveu-se, transformando-se no importante reino marítimo da Fenícia, com que Davi e Salomão fizeram aliança (2 Sm 5:11; 1 Rs 5:1-12). Foi uma princesa fenícia, Jezabel, quem introduziu o culto de Baal-Melcarte em Israel, em seguida ao seu casamento com Acabe (1 Rs 16:31), com resultados desastrosos.

33. Os locais das duas cidades permanecem desconhecidos, mas seus nomes são significativos. *Bete-Semes* ("casa do sol") provavelmente era um santuário dedicado à adoração do deus sol; *Bete-Anate* ("casa de Anate") era dedicada a Anate, a deusa cananita da fertilidade, e consorte de Baal. Não são incomuns nomes derivados deste na terra conquistada pelos israelitas.

34, 35. Os danitas, tanto quanto os aseritas, não conseguiram conquistar seu território. Contudo, a situação dos danitas era extremamente precária porque, ao contrário dos aseritas, não receberam permissão para estabelecer-se entre os habitantes da terra. Ao invés disso, estavam sob contínua pressão, forçados e empurrados para o território pertencente a Judá. Os apuros deles eram tão agudos que um número considerável migrou, finalmente, para o extremo norte da terra (18:1ss.).

Pode-se notar neste estágio uma evidência de objetivo, da parte do historiador. Ele observa a crescente deterioração das circunstâncias ambientais; nos vers. 27-30 os cananeus habitam entre os israelitas, vindo a reduzir-se ao estado de escravidão; no caso de Aser e Naftali (31-33) os cananeus dominam, mas os israelitas permanecem; contudo, no vers. 34 os danitas estão completamente desarraigados. É provável que os *amorreus* estivessem eles mesmos sob a pressão dos filis-

teus que, tendo-se estabelecido numa faixa costeira em grupos numerosos, cerca de 1200 a.C., empurraram os habitantes sobreviventes para o sopé das montanhas, de tal forma que os danitas, expulsos das planícies, foram finalmente desalojados da região montanhosa. As narrativas a respeito de Sansão mostram os efeitos da pressão filistina, direta, nestes movimentos. *Aijalom*, a 18 quilômetros a noroeste de Jerusalém, é a única cidade identificada, embora o *monte Heres* ("monte do sol") tenha sido considerado como equivalente de Bete-Semes ("casa do sol"), que não se deve confundir com a cidade do mesmo nome no vers. 33), a cerca de 23km a oeste de Jerusalém. As três cidades provavelmente dominavam a principal rota de Jerusalém, e planaltos centrais, até as planícies costeiras e assim, representavam uma cunha menor dentro do território israelita, aumentando o isolamento de Judá, no sul.

36. A *subida de Acrabim* é a passagem para Acrabim (lit. "escorpiões") que usualmente é identificada com a principal passagem para Berseba, partindo da região que fica bem ao sul do Mar Morto. A menção ao *termo dos amorreus* nesta área causa perplexidade, sendo sua conexão com os versículos precedentes um problema obscuro. Provavelmente, a causa desta dificuldade está no fato de estes versículos serem uma seleção tirada de um relato mais completo, que dava os limites das tribos com abundância de detalhes, e que talvez terminasse com este versículo. Alguns eruditos aprovam a redação de vários manuscritos da LXX em que se lê "edumeus" em vez de "amorreus" (a diferença no hebraico é muito pequena), sendo que neste caso a referência seria à fronteira entre Judá e Edom.

d. Os efeitos da aliança quebrada (2:1-5)

Nesta seção, o Senhor coloca o povo face a face com sua infidelidade. O *anjo do Senhor* é freqüentemente usado, no Velho Testamento, para denotar a manifestação do próprio Senhor, numa teofania. Alguns eruditos acham que a idéia de um anjo viajando de um lugar para o outro é um conceito difícil, e sugerem que a palavra deveria ser traduzida literalmente como *mensageiro*, e interpretada como referindo-se a um líder proeminente entre os israelitas, talvez Finéias. Esta dificuldade é removida quando o movimento se relaciona à mudança do local do santuário anfictiônico, com seu taber-

náculo e a arca da aliança. Durante todo o período da travessia do deserto a "Shekina", ou Glória do Senhor, era a evidência da presença do Senhor no meio de Seu povo, estando associada ao tabernáculo. Agora, após o término do estágio inicial da ocupação da terra, o santuário central muda-se para um local mais conveniente, saindo de *Gilgal*, que ficava entre o rio Jordão e Jericó. *Boquim* significa "chorões"; sua localização é desconhecida. A LXX neste trecho diz *para Boquim e para Betel e para a casa de Israel*, uma redação não isenta de dificuldades, porém que sugere uma conexão entre Betel e Boquim, conjectura esta fortalecida pelo fato de que o santuário é encontrado em Betel, noutro passo de Juízes (20:18-28; 21:1-4). O oferecimento de sacrifícios (5b) normalmente seria no santuário central. Outra indicação da conexão entre as duas cidades pode ser encontrada em Gênesis 35:8 onde Débora, a ama de Rebeca, foi sepultada *ao pé de Betel, debaixo do carvalho que se chama Alom-Bacute*, ("carvalho do choro"), nas vizinhanças de Betel. Tais trocadilhos sobre nomes de lugares é algo tipicamente hebraico.

Nossa apreciação da idéia de aliança foi aprofundada de modo incomensurável, em anos recentes, através de descobertas arqueológicas, isto é, modelos mesopotâmicos de alianças e, mais particularmente, tratados hititas de soberania.[1] É aparente, ali, um certo padrão. O grande rei hitita primeiro declara seu nome, seu caráter esplêndido, e suas obras portentosas em favor de seus súditos. Em seguida, no corpo principal do tratado, ou aliança, as várias cláusulas a serem observadas são estipuladas, uma das principais delas referindo-se à obediência leal ao grande rei. Em seguida, os deuses são invocados como testemunhas, formulando-se bênçãos e maldições, para a obediência e para a desobediência, respectivamente, a fim de completar-se a aliança. Muitos eruditos vêem certos paralelos deste modelo em Êxodo 20, Deuteronômio 1-28 e Josué 24.

A ênfase aqui é na aliança quebrada. O Senhor foi fiel no cumprimento de Suas promessas aos patriarcas (*cf.* Êx 33:1; Nm 14:23; 32:11, Dt 1:35; 10:11; 31:20, 21, 23; 34:4; Js 1:6). Ele os havia trazido para fora do Egito, e para a Terra Prometida. Nesta, como em todas as situações, nenhuma culpa poderia ser atribuída ao Todo-Poderoso que jamais poderia agir de maneira inconsistente com Sua

[1] Veja-se J. A. Thompson, *The Ancient Near Eastern Treaties and the Old Testament* (Tyndale Press, 1964).

natureza justa. Contudo, a aliança era condicional. Israel deveria ser leal a seu Deus-Salvador, e obediente a Seus mandamentos: "se guardares o mandamento, que hoje te ordeno, que ames ao Senhor teu Deus, andes nos seus caminhos, e guardes os seus mandamentos, e os seus estatutos, e os seus juízos, então viverás e te multiplicarás, e o Senhor teu Deus te abençoará na terra a qual passas a possuir" (Dt 30:16). De modo especial, Israel não deveria jamais fazer aliança com os cananeus, nem assumir compromisso com sua religião degenerada (Êx 23:32, 33; 34:10-16). Ao falhar no cumprimento destas injunções, a nação demonstrou, não pela primeira, nem pela última vez, ser infiel ao Senhor, tendo, em conseqüência disso, sofrido a penalidade. A prevalência de casamentos mistos, com os cananeus, inevitavelmente comprometeu a pureza do culto a Javé e, nessa atmosfera espiritualmente baixa, em geral, prestava-se deferência supersticiosa aos deuses locais, tidos como responsáveis pela fertilidade do solo.

Os cananeus haveriam eventualmente, de desaparecer como povo.[1] Foram assimilados por Israel que, desta forma, mostrou virilidade superior; contudo, o levedo de Canaã permeou a nação toda. Em nenhuma outra parte do registro sagrado, talvez, vêem-se tão claramente os efeitos desastrosos do compromisso maligno, como neste capítulo da história de Israel. Exigem-se daqueles que querem seguir o Senhor absoluta lealdade, obediência e rejeição de toda e qualquer tendência à ilegalidade e ao egoísmo. Entretanto, a graça de Deus tornou-se mais distinguível, ao longo de todo este triste capítulo de irregularidades. Ele não abandonou a nação irrevogavelmente, por ter quebrado a aliança. Ao contrário, levantou juízes e, mais tarde, profetas, para atrair e ganhar a nação, que deveria deixar sua infidelidade. Nem mesmo quando Seu julgamento final recaiu sobre a nação, nas catástrofes de 721 e 587 a.C., Deus desistiu de Seus propósitos redentivos. Usando um remanescente purificado, preparou o caminho para uma Nova Aliança, o Novo Testamento selado com a morte de Cristo, provendo nova e dinâmica motivação interior para aquela obediência filial que faltava (tristemente) na história inconstante de

[1] J. Gray, *The Canaanites* (Thames & Hudson, 1964). O autor observa (p. 16) que a palavra "cananeu" denota uma cultura, mais do que um grupo étnico distinto, referindo-se principalmente à população semítica da Síria e da Palestina, no segundo milênio a.C.

Israel. Verdadeiramente, pode-se dizer de nosso Deus: *nunca invalidarei a minha aliança convosco* (1).

Os filhos de Israel, ao serem confrontados com seu pecado, choraram, mas, à luz de sua história subseqüente, seria justo considerar tais lágrimas como arrependimento muito superficial. Não houve, realmente, evidência de arrependimento verdadeiro e permanente. Não se pode enganar ao Senhor com expressões externas de arrependimento; Ele procura o coração quebrantado, não as vestes rasgadas (Joel 2:12-14; *cf.* Salmo 51:17).

3. O texto hebraico diz: "Serão como lados para vós", e muitos eruditos são favoráveis a uma pequena emenda na palavra "lados" *(ṣiddîm)* para que se leia "vos serão por adversários *(ṣarîm)*", ligando o texto mais diretamente à advertência anterior, em Números 33:55 e Josué 23:13. Outra opinião é a que compara *ṣiddîm* com o assírio *ṣaddu,* que significa "rede", "laço" ou "armadilha", transformando o texto todo numa metáfora, isto é, os habitantes serão armadilhas em que os israelitas cairão, ao serem desencaminhados, para adorar os deuses da terra, deuses que acionarão a tampa do alçapão que prenderá a vítima.[1] A referência aqui é a um tipo de armadilha para aves, ainda familiar na Palestina, em que a vítima, ao voar para seu interior, aciona uma mola que faz com que o pássaro seja derrubado, ou traspassado.

II — ISRAEL NO PERÍODO DOS JUÍZES (2:6 — 16:31)

a. Introdução ao período (2:6 — 3:6)

2:6-10. A morte de Josué. Estes versículos têm seu paralelo em Josué 24:28-31, o que vem fortalecer a opinião comentada na Introdução, de que 1:1-2:5 provém de fonte separada, que possivelmente foi utilizada pelo editor original como pano de fundo da principal porção deste livro. Esta seção, em Josué, conclui o livro, como também o relato da conquista; aqui, porém, esse material introduz o período dos juízes. Todas as pequenas diferenças são explicáveis mantendo-se este fato em mente. Por exemplo, no vers. 7, o adjetivo *grandes* qua-

[1] Driver, p. 6

lifica *as grandes obras feitas pelo Senhor*, mas isto não é encontrado em Josué 24:31. A adição é significativa, visto que a apostasia do período dos juízes é muito mais repreensível quando vista através das *grandes obras feitas pelo Senhor*. Grandes privilégios envolvem grandes responsabilidades.

O vers. 6 nos ajuda a entender a natureza da conquista. As campanhas unificadas sob o comando de Josué haviam quebrado a coluna dorsal da resistência cananéia, contudo, grande parte da obra de conquista local havia sido atribuída às tribos individuais. Desse modo, após a cerimônia da renovação da aliança, em Siquém, as tribos despedidas por Josué trataram de completar a ocupação dos territórios que lhes haviam sido alocados. Josué 23, que data do período quando Josué era "já velho e entrado em dias" isto é, aproximadamente do mesmo período do capítulo 24, torna claro que as tribos tinham muita batalha pela frente, batalha ferrenha, antes que se pudesse dizer que a terra havia sido conquistada. Alguns problemas associados com a conquista tornam-se menos difíceis quando se mantém em mente que houve estas duas fases.

Revela-se a influência de Josué na lealdade de Israel ao Senhor durante sua vida, bem como dos anciões ligados a ele. No registro bíblico dá-se ênfase às virtudes e façanhas militares de Josué. Sublinhando tudo isto, contudo, havia obviamente a profunda lealdade ao Senhor, e a integridade de conduta parecida com a de seu grande antecessor, Moisés. Josué, bem como todos os verdadeiros homens de Deus, de todas as eras, constituem o sal da terra, que evita a corrupção e assegura a pureza. Mas, cada nova geração deve empenhar-se em sua própria experiência religiosa; não pode continuar na força espiritual de seus heróis do passado. É bem claro que o paganismo nunca esteve longe do povo de Deus durante este período primitivo da história de Israel; e quando Josué e seus companheiros morreram, a nova geração não partilhou de sua fé, nem de sua lembrança dos grandes livramentos que Deus lhes trouxera (2:10).

Na introdução, sugere-se que o período de Josué e dos anciões que lhe sobreviveram foi de 30 anos. Isto deve ser considerado como mínimo, porque Josué, que morreu aos 110 anos de idade, era jovem à época do êxodo (*cf.* Êx 33:11). Ele é descrito, aqui, como *servo do Senhor* (8), designação freqüentemente atribuída a Moisés e aplicada, também, a outros importantes líderes da história de Israel, como Davi e os profetas. Implica em vocação para uma missão especial. Não há

posição mais elevada, nem mais honrosa, do que a de fiel servo do Senhor (*cf.* Hb 3:5). *Timnate-Heres* (9) deve-se ler "Timnate-Sera", como em Josué 19:50; 24:30; algum escriba obviamente inverteu as consoantes (no hebraico). O local do sepultamento de Josué foi identificado com razoável segurança como sendo a moderna Tibne, a 16 quilômetros a noroeste de Betel.

2:11-19. O julgamento de Deus sobre a apostasia de Israel. Sumariza-se aqui a história de quase dois séculos, indicando os princípios que regem o relacionamento de Deus com Israel. Durante este período houve um ciclo repetitivo de quatro fases: apostasia, servidão, súplica e livramento. Este é o padrão ilustrado nos capítulos seguintes. A nação abandonou o Senhor, crime que envolvia a deslealdade a seus antepassados e esquecimento voluntário das poderosas obras que o Senhor realizara em seu benefício, especialmente o livramento do Egito. Todas as comprovações de suas tradições deveriam ter assegurado a fidelidade do povo, mas, ao contrário, voltaram-se para os deuses dos povos no meio dos quais haviam chegado, cuja religião parecia estar mais diretamente voltada para a prosperidade do povo.

13. *Baal*, filho de El, no panteão cananeu, era o deus das tempestades e das chuvas, sendo, portanto, o controlador da vegetação. Ele era o grande deus ativo, sendo El uma figura um tanto nebulosa; o culto a Baal era largamente difundido no Antigo Oriente Próximo. Notam-se algumas variantes no Velho Testamento como, por exemplo, Baal-Berite (Jz 9:4), Baal-Peor (Nm 25:3), Baal-Gade (Js 11:17), e Baal-Zebube, ou mais provavelmente Baal-Zebul (2 Rs 1:2). Jezabel introduziu em Israel o culto a Baal-Melcarte, a variedade fenícia. Hadade era o nome sírio correspondente ao Baal cananita. É por essa razão que os escritores do Velho Testamento agrupam as várias entidades de Baal, um tanto desdenhosamente, sob o nome de *Baalim*, a forma do plural. O fato de que Baalim também pode significar "maridos", "proprietários" ou "senhores" dá mais vida à metáfora do adultério (*cf.* vers. 17), empregada tão freqüentemente pelos profetas (por ex.: Os 2:1ss.; 3:1s.; Jr 3:6ss., etc.).

Astarote, consorte de Baal, é a forma do plural de Astarte, deusa da guerra e da fertilidade, que era adorada como Istar, na Babilônia, e como Anate, no norte da Síria. Nos textos ugaríticos, Anate, com freqüência denomidada de "virgem", é irmã de Baal, e grande deusa

ativa. Há uma certa fluidez no inter-relacionamento entre os deuses da natureza no Crescente Fértil. A religião destes deuses da fertilidade era acompanhada por todos os tipos de práticas lascivas, especialmente em Canaã, onde tal religião era tão degradada que incorporava até sacrifícios de crianças.

14, 15. O fracasso de Israel em exterminar os cananeus automaticamente redundou na adoração contínua aos seus deuses. Assim, a nação que havia derrotado os soldados da terra, em batalha, sucumbiu às influências débeis dos deuses da terra. O historiador, entretanto, estava profundamente cônscio de que os deuses da terra não tinham existência real, exceto na imaginação de seus adoradores. Só Deus *era* deus, cuja tristeza soberana diante da infidelidade de Israel era demonstrada na maneira como usava as nações circunvizinhas como vara de punição para Seu próprio povo. Israel era oprimido, escravizado e enfraquecido e, mediante a operação da lei de causa e efeito (a exaustão de sua força espiritual pelo culto sensual a Baal se fazia acompanhar de um declínio correspondente em sua vitalidade física e moral), a nação afundava em profunda angústia. O abandono do Senhor da parte deles teve outra conseqüência: visto que os laços que uniam a nação eram, primordialmente, laços religiosos, derivados da aliança e expressos na adoração no santuário anfictiônico, o enfraquecimento desses laços conduziu ao enfraquecimento de sua unidade nacional, ficando o povo desorganizado e dividido.

16. Não há menção categórica, aqui, de que em sua angústia, os israelitas se voltaram para o Deus a quem haviam abandonado. Contudo, a regularidade com que isto é observado subseqüentemente (3:9, etc.), permite-nos presumir que aqui houve esta volta. Quando a nação *clamava* ao Senhor, Ele, em Sua misericórdia e magnanimidade, *levantava juízes* para libertá-los de seus opressores. Já observamos na Introdução [1] que estes homens eram considerados como tendo recebido poderes sobrenaturais da parte de Deus, os quais eram manifestos no livramento do povo e subseqüente governo que estabeleciam. Contudo, até mesmo a influência desses juízes era de pouca duração. Os israelitas tinham memória curta e, quando a crise era debelada, esqueciam-se tanto da miséria anterior como do estado de arrependimento

[1] Veja-se 17 ss.

temporário a que tinham sido induzidos por ela. A "volta ao Senhor" era, pois, um expediente superficial. É possível que todos nos lembremos de algo semelhante em nossa própria época, quer na vida da nação (lembremo-nos dos dias de oração nacional, durante as guerras mundiais deste século), quer em nossa própria vida pessoal.[1] Como é fácil usar-se o Deus Todo-Poderoso como se fora corpo de bombeiros, ou pronto-socorro! A gratidão pelo livramento, tanto do antigo Israel como do Israel espiritual de hoje, deve expressar-se em dedicação permanente da vida (*cf.* Rm 12:1ss.).

17. Havia obediência imperfeita até mesmo nos dias dos próprios juízes, atitude esta denominada adultério espiritual: "... antes se prostituíram após outros deuses, e os adoraram." Israel, chamado para ser a noiva do Senhor, abandonou-O para seguir seus amantes, isto é, os deuses da fertilidade de Canaã. Esta vívida ilustração da aliança violada do casamento provê o pano de fundo para o livro inteiro do profeta do oitavo século, a Israel, Oséias, e é aplicada por Jeremias, também, quanto à situação desesperadora de Judá, um século e meio mais tarde (Jr 3:1ss.).

19. Revela-se uma deterioração progressiva, em que cada ciclo sucessivo se caracteriza por uma caída mais profunda na apostasia e corrupção, e por um arrependimento mais superficial do que no ciclo anterior. Tal processo está em harmonia consistente com nossa compreensão moderna da psicologia do homem. A terminologia muda com o passar dos anos, contudo, os vislumbres profundos do interior da natureza humana, que o Velho Testamento nos proporciona, não podem ser negados. A voz da consciência pode ser abafada pelos sucessivos atos pecaminosos, e o arrependimento pode tornar-se mais e mais superficial, até a pessoa ver-se enredada por um mau caráter, formado por uma enormidade de maus pensamentos e más ações, de tal forma que é necessário um milagre, para produzir-se um arrependimento genuíno, e uma busca verdadeiramente sincera do Senhor, de todo o coração.

2:20-23. Os resultados da apostasia contínua. A obrigação de Israel, dentro da aliança sinaítica, era a de prestar lealdade e obediência

---

[1] O autor se refere à atitude geral dos ingleses, durante as guerras de 1914-18 e 1945-49. (N. do T.)

cegas ao Senhor, que havia feito maravilhas pelo Seu povo. Isto jamais poderia ser considerado oneroso, em vista de seu relacionamento singular com seu Deus-Salvador (Dt 4:32-40), que havia cumprido Sua parte do contrato, ao cumprir a promessa feita aos patriarcas com respeito à Terra Prometida. A desobediência de Israel, contudo, foi seguida pela inevitável punição divina. Para o leitor moderno pode parecer um tanto incongruente que Deus deixasse os povos estrangeiros dentro das fronteiras de Israel, como punição pela apostasia, e para testar a fidelidade futura da nação, quando a razão mesma do fracasso da nação é atribuída à incapacidade de Israel em eliminar esta população alienígena.

Esta dificuldade não existia para o historiador israelita, cuja visão da soberania do Senhor governava todas as causas secundárias, estando tudo subordinado, e atribuído, diretamente à Sua vontade determinadora. Na situação que mudara, por causa da desobediência de Israel, manifesta-se, ainda, esta soberania: Permitiu-se aos cananeus que permanecessem, a fim de que se testasse de modo adequado a lealdade do povo da aliança. Este foi um exame profundo em que a nação, em geral, não conseguiu aprovação.

3:1-6. Israel e seus vizinhos. Introduz-se, aqui, mais uma razão suplementar para a presença de consideráveis elementos estrangeiros. Não era apenas uma punição, nem apenas uma oportunidade de testar a fidelidade da nação; eles ali estavam para prover ao povo de Deus experiência na arte marcial. Estas razões não devem ser consideradas como contraditórias entre si, visto que o que ocupava a atenção do historiador sacro era o resultado global, relacionado diretamente ao Senhor, ao invés de um propósito único, dominante de tudo. Israel deveria viver num ambiente hostil, na maior parte de sua história, devido às pressões dos pequenos reinados ao redor ou, num estágio posterior, devido à sua posição estratégica entre os sucessivos poderes mundiais da Assíria, da Babilônia, da Pérsia e da Grécia, de um lado, e do Egito, do outro. O poderio militar era uma necessidade, um objetivo a ser atingido, humanamente falando, se Israel pretendesse sobreviver. Entretanto, a consecução deste poderio militar apenas raramente obscureceu o fato de que a vitória não foi o resultado da força de Israel, mas da obra de Deus a seu favor (por ex.: 2 Sm 8:6, 14).

É provável que o historiador original incluiu as listas dos vers. 3 e 5. O primeiro relaciona quatro nações, enquanto este último relaciona seis, sendo os *cananeus* e *heveus* comuns a ambos, o que sugere que as duas fontes estavam disponíveis ao redator sacro, que não as comparou. Os *filisteus* estavam estabelecidos em seu estado composto de cinco cidades: Gaza, Ascalom, Asdode, Ecrom e Gate. A seus governadores se dá sempre a designação de *seren (senhor),* palavra provavelmente relacionada com o grego *koiranos,* ou *tyrannos,* o familiar tirano da história grega clássica. Já observamos que a ascendência dos filisteus provém da região do mar Egeu. [1] O termo *cananeu* às vezes designa todos os habitantes originais daquela terra, às vezes aqueles que habitavam nos vales e áreas costeiras. Os *sidônios* eram cananeus que habitavam a área ao redor de Sidom. Seriam chamados de fenícios, posteriormente. Sidom, nesta época primitiva, tinha maior importância do que Tiro. Os *heveus* usualmente são identificados com os *horeus* (Gn 36:2; *cf.* 36:20, 29), os quais estabeleceram o florescente reinado de Mitanni, na Mesopotâmia Superior, na metade do segundo milênio a.C., invadiram terras na direção do sudoeste, até as cordilheiras do Hermom e do Líbano, e até a tetrápolis dos gibeonitas, a noroeste de Jerusalém (Js 9:7, 17). Foram feitas duas sugestões com respeito *à entrada de Hamate.* Poderia significar o ponto de acesso entre as montanhas do Líbano ao grande vale sírio, no qual Hamate fica, ou, como sugerem alguns eruditos contemporâneos, "Labo de Hamate", a moderna Lebwe, a 23 quilômetros ao norte-nordeste de Baalbek. Uma identificação menos viável relaciona os heveus com a palavra hebraica para "vila de tendas", para considerá-los uma comunidade rural. Os *heteus, amorreus, ferezeus* e *jebuseus* já foram descritos na exegese de 1:4, 21, 26, 34. Rodeado por todos estes elementos diversos, Israel seria incapaz de manter sua pureza de raça e de religião; ao invés de permanecer fiel ao Senhor, houve uma rápida aceitação dos deuses da natureza, daquela terra, e aceitação também das práticas corruptas a eles associadas. As resoluções e declarações de lealdade da parte de Israel para com seu Deus da aliança, desapareciam rapidamente sempre que confrontadas com as forças do erro e da atração sensual.

[1] Veja-se p. 57.

b. Otniel e Cusã-Risataim de Arã (3:7-11)

O padrão segundo o qual o editor sacro dispôs as narrativas com que lida está bem ilustrado nesta descrição do pecado de Israel e da ira do Senhor; do cativeiro sob um opressor, e a extensão dessa servidão; da oração rogando livramento e o surgimento de um libertador, ungido com o espírito divino; e, finalmente, da duração no período de paz. Contudo, há poucas informações complementares, além destes detalhes crus, e mesmo estes não estão isentos de dificuldades de interpretação.

Mesopotâmia (8) em hebraico é *'aram nah'rayim* que era "a terra fértil a leste do rio Orontes, cobrindo as partes superior e média do Eufrates, e as terras banhadas pelos rios Habur e Tigre, isto é, modernamente, o leste da Síria e norte do Iraque." [1] Só depois do quarto século a.C. foi o termo estendido para descrever todo o vale do Tigre e do Eufrates. Porém, visto que um ataque desta área viria do norte, não é fácil entender como Otniel, associado com a tribo de Judá, no extremo sul, poderia ser escolhido como o libertador. A diferença é explicada parcialmente se "Aram dos dois rios" for considerado como referência ao Eufrates e um de seus tributários. O nome ocorre em inscrições egípcias e assírias, indicando, geralmente, uma região ao norte da Mesopotâmia mas, às vezes, refere-se à área que se estende ao oeste, até o rio Orontes. O ataque vindo do norte tem ocasionado algumas hipóteses extremadas, até mesmo aquela segundo a qual não se preservara o nome do libertador, e o editor sagrado colocou o nome de quem já era bem conhecido (1:13ss.), a fim de completar seu trabalho. [2] Tais conjecturas, tão drásticas, invariavelmente são néscias.

O nome *Cusã-Risataim* também é suspeito, porque significa literalmente "Cusã de dupla-iniquidade", não tendo jeito de nome pessoal. Parece que o historiador provocou uma distorção proposital para ridicularizar seu opressor. Várias correções têm sido sugeridas, sendo a mais plausível *"Cusã rosh Temã"* Cusã chefe de Temã — cidade ou região ao norte de Edom). Se isto for aceitável, então Arã-Naaraim poderia ser entendido como Edom-Naaraim; ambas as expressões são

---

[1] D. J. Wiseman, "Mesopotâmia", no NDB. Veja-se, também, J. J. Finkelstein, *Journal of Near Eastern Studies*, XXI, 1962, pp. 73-92.

[2] Burney, p. 64.

muitas vezes confundidas no Velho Testamento. Otniel se enquadraria melhor, então, na história na invasão se esta tivesse vindo de Edom, cujo território se limitava com o de Judá. Contudo, há provas consideráveis que apóiam a opinião que encerra maior dificuldade, segundo a qual está preservada, aqui, a memória de um ataque vindo da área da Mesopotâmia. Cuxe (Gn 10:8) foi o pai de Ninrode, que fundou a civilização babilônica. É sabido que os cassitas invadiram a Babilônia e a dominaram durante quatro séculos, até o décimo segundo século a.C. (Otniel pode ser datado de cerca de 1200 a.C.[1]). A arqueologia revelou possíveis laços adicionais com Cusã-Risataim no nome de uma mulher, Casa-Risate, e o nome de dois reis cassitas, Castilia, os quais poderiam ser facilmente modificados até a forma encontrada em nosso texto. O nome Cassi ocorre em Alalaque. Podemos, tentativamente, supor que aqui temos uma testemunha do movimento na direção do oeste, da parte da dinastia cassita, invasão esta que encontrou as tribos de Israel suficientemente unidas para permitir que Otniel, um herói do sul, agisse em defesa do povo de Deus.

7. *Poste-ídolo,* na ARA, equivale a Aserote na ARC, sendo esta palavra o plural de Asera, que indica tanto uma divindade feminina, consorte de Baal, como também um objeto de culto. Este, provavelmente, era um pilar de madeira, ou poste, substituto formal de uma árvore sagrada, que representava o elemento feminino na degradada religião cananita. Visto que o plural de Asera usualmente é Aserim, é provável que a palavra original aqui fosse Astarote (*cf.* 2:13). Asera e Astarote podem ser vistas como formas intercambiáveis.

10. Revela-se, aqui, pela primeira vez, a dotação de força sobrenatural aos juízes de Israel. A mesma expressão é usada sobre Jefté (11:29), não havendo fórmula estereotipada. Nota-se que "o Espírito do Senhor veio sobre ele", ou "revestiu a Gideão" (6:34); que o Espírito do Senhor passou a incitá-lo", ou "se apossou dele", referindo-se a Sansão (13:25; 14:6, 19; 15:14). Estes indivíduos são chamados de "carismáticos", visto que a graça divina (carisma) lhes foi concedida, como fenômeno que continuaria a ocorrer no período da monarquia (1 Sm 10:10; 11:6; 16:13). Desde o Pentecoste (Atos 2), uma dotação

[1] Veja-se Introdução, p. 33.

mais geral e permanente do Espírito Santo tem sido o privilégio de todos os discípulos. É provável que Otniel fosse considerado juiz, em vista de seu feito anterior, tão espetacular (1:12ss.).

c. Eúde e Eglom de Moabe (3:12-30)

3:12-14. A opressão moabita. A soberania de Deus é indicada na maneira pela qual Ele usou *Moabe* para punir Seu povo desviado. Ocorre um pensamento semelhante em Isaías 10:5ss., em que o arrogante rei assírio, chefe de um grande poderio mundial, é descrito como "o cetro da minha ira" (*cf.* Seu uso de Ciro, rei da Pérsia, Is 45:1ss.). Diz o texto sagrado que "o Senhor deu poder a Eglom, rei dos moabitas, contra Israel", e em Ezequiel 30:24, que o Senhor ameaça: "Fortalecerei os braços do rei de Babilônia." É uma idéia confortadora nesta época de poder nuclear, perceber-se que Deus ainda ordena e controla os destinos das nações, e governa as decisões dos governos mundiais, inclusive os mais arrogantes e ateísticos dentre eles. *Moabe,* situada a este do Mar Morto, entre o Arnom e o Zerede, estabeleceu-se como reino cerca de cinqüenta anos antes da invasão israelita. *Amom,* a nordeste de Moabe, estabeleceu-se mais ou menos na mesma época de Israel, no fim do décimo terceiro século a.C. Os amalequitas, que eram aparentados com os edomitas, ocupavam, como raça nômade, uma considerável área ao sul de Judá, constituindo-se, provavelmente, nos piores inimigos de Israel (Êx. 17:8-16; *cf.* 1 Sm 15:2, 3).

Parece claro que os exércitos unidos, sob Eglom, atravessaram o Jordão aproximadamente na mesma área de Israel, e tomaram a cidade de Jericó (*cidade das palmeiras*). É surpreendente, aqui, a alusão a Jericó, visto que Josué havia pronunciado uma maldição sobre quem quer que tentasse reconstruí-la (Js 6:26). Alguns eruditos se dispuseram a considerar o relato do cumprimento desta maldição, na época de Acabe (1 Rs 16:34), com bastante descaso. Contudo, escavações entre 1952-58 demonstraram que a cidade de Jericó, da última parte da Idade do Bronze (isto é, aquela conquistada por Josué), estava quase completamente erodida, indicando fortemente que se passou um longo período durante o qual a área permaneceu não-ocupada. O local reteve, contudo, muitas de suas vantagens, pois, dispunha de suprimento adequado de água, e dominava o vale inferior do Jordão. De qualquer forma, a ocupação moabita, que usou

o abundante suprimento de material de construção, disponível nas ruínas da cidade, foi de caráter transitório.

3:15-22. O assassinato de Eglom. *Gera* (15) é registrado como sendo filho de Benjamim, em Gênesis 46:21, mas, o relacionamento em nosso texto não pode ser tomado literalmente; implica, simplesmente, em que Eúde era descendente de Gera. Visto que a porção tribal de Benjamim seria afetada de modo especial, não é de surpreender-se que Eúde, o libertador do povo, pertencesse a essa tribo. Ele é descrito como um homem *canhoto* (lit.: restrito quanto a sua mão direita). Na opinião dos israelitas, isto era considerado um defeito físico, aparecendo freqüentemente em conexão com os benjamitas, o que não afetava sua capacidade militar, na batalha (*cf.* 20:16). Em 1 Crônicas 12:2 há a sugestão de que eram ambidestros. O *tributo* que Eúde levou a Eglom provavelmente seriam produtos agrícolas, daí a necessidade de um certo número de pessoas para transportá-lo (18). Eúde havia planejado cuidadosamente o assassinato do rei opressor, fazendo uma espada, ou adaga, de dois gumes, de cerca de 35cm de comprimento (a palavra hebraica para *cúbito* não é encontrada em nenhuma outra parte no Velho Testamento. Usualmente, é interpretada como um cúbito curto, isto é, a distância entre o cotovelo e os nós dos dedos da mão fechada). A facilidade com que a adaga penetrou no corpo do rei, com cabo e tudo (22), sugere que não tinha protetor de punho e, assim, poderia ser escondida mais facilmente sob o vestuário longo, esvoaçante. Tais detalhes incidentais, como o comprimento da arma assassina e a corpulência de Eglom (mencionada apenas porque a adaga ficou completamente enterrada em seu corpo) atestam a historicidade do evento. O retorno de Eúde após a devida apresentação do tributo não levantaria suspeitas da parte do rei.

19-22. Há alguma ambigüidade a respeito de "as imagens de escultura ao pé de Gilgal". A palavra hebraica *pesîlîm* significa "pedras esculturadas" ou "imagens de escultura". Visto que são mencionadas outra vez no vers. 26, torna-se aparente que eram marcos de limites de terras. Nesta última referência, parecem indicar o ponto a partir do qual Eúde poderia considerar-se a salvo e, por esta razão, tem-se conjecturado que eram pedras limítrofes, que demarcavam os limites da influência moabita. Tem-se traçado um paralelo com as pedras

limítrofes da Babilônia, o que não tem apoio, porquanto estas eram sempre colocadas no centro da propriedade como escrituras de posse. Um paralelo melhor pode ser encontrado nas pedras demarcadoras de limites de cidades-estados, mencionadas em textos ugaríticos-acadianos. Entretanto, qualquer sugestão de que a referência se aplica a pedras demarcadoras de limites parece-nos muito pouco plausível, à luz da situação histórica da agressão moabita real, e obriga-nos a encarar o problema adicional de explicar a posse moabita de Jericó, a 5 quilômetros a oeste-noroeste de Gilgal. Uma explicação mais plausível, e mais fácil, é que tais pedras eram as que Josué estabeleceu para comemorar a travessia miraculosa do Jordão (Js 4:19-24), sendo, assim, marcos bem conhecidos.

O estratagema de Eúde foi desempenhado com grande perícia e coragem. Fingindo ter uma mensagem secreta ao rei, da parte de Deus (note-se como ele usou a palavra comum para Deus, *Elohim*, largamente usada por toda a região, ao invés da palavra *Javé*, o nome específico da divindade de Israel), ele despertou a curiosidade do rei e conseguiu uma audiência particular. É possível que o rei tenha deixado sua câmara de audiências para ir a uma *sala de verão*, para assegurar privacidade, o que explicaria a segunda aproximação de Eúde, (20). A *sala de verão* (lit. "câmara fresca do telhado") era uma sala erigida no alto do telhado plano, provida de janelas a fim de captar as brisas e, desse modo, muito apropriada como lugar de meditação, ou entrevistas de natureza pessoal. Quando Eúde anunciou que tinha uma mensagem da parte de Deus, o rei levantou-se reverentemente, a fim de receber o oráculo divino. O movimento da mão esquerda de Eúde não levantou suspeitas; não houve gritos que pudessem ter alertado os guardas de Eglom; ele morreu rapidamente, quando a adaga de seu assaltante enterrou-se completamente em seu corpo. Observa-se a corpulência do rei (17) a fim de demonstrar-se como isto fora possível.

A frase *saindo por um postigo* (22) tem dado causa a muitas conjecturas. Uma das palavras usadas (*parsᵉdona*) não ocorre em nenhum outro lugar. A tradução de Almeida (ARC) traz: *"e saiu-lhe o excremento"*. Algumas traduções indicam por inferência que os intestinos foram traspassados. Contudo, um estudo das línguas cognatas, particularmente o assírio e o sumério, sugere que a *hapax legomena* refere-se a algum tipo de cavidade ou abertura, o que levou alguns eruditos a sugerir que a referência é a um vestíbulo, que dificilmente

se relacionaria ao pórtico do vers. 23. A sugestão mais plausível, embora horrenda, é a que se refere à abertura do corpo do rei. O movimento descendente da adaga foi tão forte que esta passou completamente, através do abdômen, projetando-se pelo ânus (uma versão inglesa traz: "saiu por detrás"). Tais detalhes sensacionais costumam ficar impressos indelevelmente na memória humana.

3:23-26. A fuga de Eúde. Não há absoluta certeza quanto à rota de fuga de Eúde, visto que a palavra traduzida *vestíbulo* (*cenáculo* na ARC) não ocorre em nenhuma outra parte. Provalvelmente, a sala de verão do rei era bem mais elaborada do que o tipo simples de estrutura encontradiça por toda parte. Provavelmente, seria um tipo de colunata. A fim de retardar a descoberta de seu crime, Eúde cerrou ambas as portas da sala de verão, e trancou-as, para que sua fuga ficasse despercebida. Quando os servos de Eglom observaram as portas trancadas, tiraram a conclusão óbvia de que o rei estava *cobrindo seus pés* (ARC), eufemismo que descreve a satisfação de necessidades fisiológicas (*cf.* 1 Sm 24:3), ou como diz a ARA: "ele *está aliviando o ventre na privada da sala de verão*". Contudo, o passar do tempo finalmente venceu o constrangimento deles (heb. "eles esperaram até o ponto de confusão"), e então vieram com a chave para investigar. A *chave* era uma tábua chata, provida de pinos que correspondiam a orifícios num ferrolho oco. Um buraco na porta dava acesso ao ferrolho, que era interno. A inserção da chave no ferrolho empurrava os pinos da fechadura para fora, permitindo ao ferrolho ser retirado do encaixe nos umbrais. A porta podia ser fechada sem a chave, mas não poderia ser aberta sem ela. Quando os servos descobriram o fato terrível que envolvera seu rei, deram alarme mas, por esta altura, Eúde estava longe. As duas palavras: *esperar* (vers. 25) e *demorar* (vers. 26) são diferentes, contendo a segunda um elemento de repreensão. A localização de *Seirá* não foi identificada.

3:27-30. Vitória sobre os moabitas. A morte do rei moabita haveria de criar uma atmosfera de incerteza e de consternação em Moabe, favorável a um atacante. O astuto Eúde, que sem dúvida havia percebido que este era o momento propício para consolidar sua vantagem, e livrar-se completamente do jugo de Moabe, reuniu um exército. A necessidade de velocidade na operação restringiria o recru-

tamento de voluntários à área próxima dos efraimitas, região montanhosa que havia sentido, sem dúvida, a pressão dos moabitas. A captura dos *vaus do Jordão* capacitou os israelitas a varrer os moabitas desmoralizados, de tal forma que dez mil deles, *todos robustos e valentes,* pereceram. Havia sido quebrada a dominação moabita, o território de Israel estava livre; contudo, o vers. 30 não implica, necessariamente, em que Eúde prosseguiu em sua vitória invadindo Moabe. O problema havia sido eliminado pela sua resolução e esperteza; contudo, não somos convidados a admirar o assassinato a sangue-frio de Eglom, embora a tirania e a opressão sejam, em si mesmas, coisas perniciosas não facilmente removíveis [1] Após este livramento, a terra gozou de relativa segurança durante oitenta anos, o que representa, talvez, duas gerações.

29. Têm-se levantado objeções contra o grande número (uns dez mil) de moabitas envolvidos neste encontro. Não apenas representa um morticínio enorme; era um exército muito grande, no lado oeste do Jordão, de que os moabitas dificilmente disporiam. Os dez mil homens podem designar uma força de exército (*cf.* 4:6, 10; veja-se comentário sobre 20:2, onde se discute a incerteza concernente à palavra hebraica *'elep* "mil").

d. Sangar e os filisteus (3:31)

Certas características próprias das narrativas a respeito dos juízes estão faltando, em relação a Sangar. Não há menção, por exemplo, de que Israel praticou o que parecia mal aos olhos do Senhor, nem há menção direta a uma opressão filistéia, nem de sua duração. Está ausente, também, a indicação do tempo durante o qual a terra gozou de descanso. Outra peculiaridade é que no versículo 1 do capítulo 4 menciona-se Eúde, e não Sangar, embora a historicidade de Sangar, e a ordem cronológica dos eventos sejam atestadas pela referência no Cântico de Débora (5:6). A referência a Eúde, em 4:1, poderia ser facilmente explicada presumindo-se que a façanha isolada de Sangar ocorreu durante o período de Eúde. Algumas revisões gregas e de outras origens estabelecem o episódio de Sangar depois de 16:31, embora isto pareça uma tentativa de conectar o fato à ameaça filistina, refletida nas histórias sobre Sansão, mais do que uma indicação

[1] Veja-se Introdução, seção V. c., pp. 42 ss.

de sua posição original. Alguns têm conjecturado que a história de Sangar não foi incluída na seleção original das façanhas dos juízes, porém, fora incluída por um redator que desejava eliminar o usurpador Abimeleque da lista dos doze juízes e, contudo, desejando reter o número (correspondente às doze tribos), inseriu este versículo a respeito de Sangar, na base de 5:6, tomando-o como herói israelita. [1] Tal opinião não tem qualquer base real. Além disso, se tal inventividade da parte de editores ou redatores fosse permitida, poderia o Velho Testamento, ou sua erudição, merecer acato e seriedade? Será que um redator, ao inserir um personagem extra no livro, estaria tomando máximo cuidado para conformar-se com o padrão do livro? Parece-nos que seria melhor deixar que as dificuldades permaneçam insolúveis do que aceitar uma solução inviável para as mesmas. Entretanto, a omissão significativa pode indicar que *havia* algo não usual a respeito de Sangar; talvez não tenha sido um juiz segundo o padrão normal, mas apenas um guerreiro que efetuou este golpe local, valoroso, contra uma nação que, posteriormente, tornar-se-ia o principal opressor de Israel. Assim, o editor original poderia tê-lo incluído entre os juízes, excluindo-lhe, contudo, as características do padrão regular de juiz.

O nome *Sangar* não é israelita, podendo ser de origem hitita ou hurriana. Disto não se infere, automaticamente, que ele era cananeu, embora seja isto possível; pode, talvez, testemunhar a miscigenação dos israelitas com a população nativa. De qualquer forma, sua ação beneficiou a Israel. *Filho de Anate* tem sido tomado como referência a Bete-Anate, na Galiléia, o que explicaria sua menção no Cântico de Débora (5:6), que relembra uma vitória em que as tribos do norte predominaram. Contudo, os santuários de Anate, a deusa cananita, não eram incomuns nesta época. Provavelmente, sua façanha contra os filisteus ocorreu numa era primitiva do estabelecimento deles nas planícies costeiras; porém, as circunstâncias exatas não podem ser determinadas. A arma de Sangar, uma *aguilhada de bois,* era arma formidável, nas mãos de um homem determinado. Era um instrumento de cabo longo, medindo de 2,5 a 3,5 metros, pontiagudo, guarnecida a ponta com metal que, quando bem aguçado, dava à arma as qualidades de uma lança. O uso de armas assim improvisadas tem paralelo em outras partes de Juízes: Eúde precisou fazer sua

[1] *Cf.* Burney, p. 76.

própria arma (3:16); Sansão usou a queixada de um jumento (15:16). Isto, combinado com a declaração de 5:8, pode indicar que os filisteus já estavam pondo em prática sua política (1 Sm 13:19-22) de desarmar os povos que lhes eram sujeitos.

e. Débora e Baraque Contra Jabim e Sísera e Canaã (4:1-24)

4:1-3. A opressão de Jabim. O foco de atenção muda, agora, das tribos sulinas para as nortistas. A ameaça de Jabim e Sísera, longe de relacionar-se a pequenas porções de território, envolvia seis tribos, nesse novo conflito. Foi o primeiro grande perigo da época dos juízes.

Em Josué 11:1-11 faz-se menção a *Jabim, rei de Hazor,* onde se nota a captura e destruição da cidade pelo exército de Josué. Muitos eruditos têm sugerido que os relatos de Josué 11 e Juízes 5 e 6 foram confundidos pelo historiador, ou que o grande nome de Josué atraiu para si mesmo uma vitória retumbante, obtida um século depois, principalmente pelas tribos de Zebulom e Naftali. Não há, contudo, dificuldades insolúveis no relato como o temos. O nome de Jabim pode ser um título hereditário adotado pelos sucessivos reis de Hazor. A própria *Hazor,* queimada pelo exército de Josué quase um século antes, e presumivelmente não ocupada pelos israelitas, havia sido reconstruída pelos cananeus, e recuperado sua hegemonia. Isto não é de surpreender, porque Hazor ficava numa posição estratégica a cerca de 6 quilômetros a sudoeste do lago Hule e, à semelhança dos vales de Megido e Esdrelon, comandava a principal rota entre o Egito e os impérios do Oeste Asiático. O local, identificado por John Garstang em 1927, mas não escavado até 1955-58, cobria mais de 200 acres, em comparação com os 20 acres, ou menos, de Megido. Sua população havia sido estimada em cerca de 40.000, contra 1.500 de Jericó. Estes fatos explicam por que ela é denominada "a capital de todos estes reinos" (Js 11:10), e pode indicar por que Jabim era chamado de rei de Canaã (4:2, 23, 24; *cf.* 4:17, "rei de Hazor".[1] *Harosete-Hagoim,* a cidade de Sísera, não foi identificada com precisão; Tel el-Harjab, a sudeste de Haifa,[2] e Tel'Amr,

[1] Veja-se também K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament* (Tyndale Press, 1966), pp. 67s.

[2] J. P. U. Lilley, "Harosete", no NDB.

a 17 quilômetros a noroeste de Megido,[1] têm sido sugeridas. O movimento da batalha faz com que esta última seja a mais provável. Ambas ficam a alguma distância de Hazor, sendo provável que houvesse uma coalisão de cidades-estados cananitas, sob o comando nominal do rei da cidade mais importante, Hazor, mas sob o comando militar de Sísera, seu capitão mais hábil.[2] *Sísera* poderia ter sido o rei de Harosete, porém, seu principal papel nesta narrativa é o de líder militar dos exércitos unidos. Estes fatos explicam por que Jabim quase não é mencionado (provavelmente era já um ancião; não aparece no capítulo 5 nem é mencionado na guerra), mas Sísera é proeminente na história.

A superioridade do equipamento dos cananeus é demonstrada no uso das *novecentas carruagens de ferro,* que lhes daria controle completo dos vales e planícies, a menos que alguma ocorrência incomum imobilizasse esta poderosa arma de guerra. Tal evento, considerado milagre da intervenção divina, serviria para transferir as vantagens aos israelitas, no encontro decisivo.

4:4-9. Débora e Baraque. Neste ponto somos apresentados a *Débora,* salvadora de seu povo, e a única mulher no distinto grupo de juízes. Na estrutura tribal de Israel, as mulheres ocupavam uma posição subordinada, porém, elas poderiam subir a cargos de projeção, e de fato, em raras ocasiões isto aconteceu. O Antigo Testamento testemunha as qualificações de mulheres proeminentes como Miriam (Êx 15:20) e Hulda (2 Rs 22:14). Nada se sabe de Lapidote, marido de Débora, a não ser a mera menção de seu nome, que não foi o único a ficar apagado, visto que o próprio Baraque desempenhou papel secundário na peleja. Ele recebeu coragem e inspiração pela presença desta grande e talentosa mulher. Há uma opinião segundo a qual Lapidote, que significa "tochas", e Baraque, que significa "relâmpago", são dois nomes para a mesma pessoa, isto é, que Baraque, o libertador, era marido de Débora, mas as provas são débeis demais.

Há uma dificuldade nestes capítulos, na menção específica de apenas duas tribos, as de Naftali e Zebulom, em 4:7, 10, comparando-

[1] Myers, p. 712.

[2] Tais coalisões são encontradas com freqüência neste período, como, por ex., Js 9:17; 10:3; e aquela que inclui a própria Hazor, em Js 11:1ss.

se com a lista de tribos participantes, na narrativa poética, a qual inclui também as tribos de Efraim, Benjamim, Maquir e Issacar. Uma sugestão para explicar-se este fato é que houve duas fases na campanha: uma inicial, em que apenas duas tribos tomaram parte, e uma segunda fase, em que se aliaram a elas grandes contingentes das tribos vizinhas (posteriormente se dará maior consideração a este problema ainda nesta seção [1]).

As alusões geográficas do capítulo podem indicar a magnitude da tarefa enfrentada pelo que seria o libertador de Israel. A própria Débora veio de *entre Ramá e Betel,* ao sul de Efraim, a cerca de 79 quilômetros do cenário do conflito; as depredações da confederação cananita sob Jabim poderiam ter-se estendido até aqui, no sul. Por outro lado, vemos aqui um caso de maior união entre as tribos neste período, do que normalmente se suporia. Débora conhecia perfeitamente bem o aperto das tribos do norte e elas, por sua vez, conheciam bem a reputação desta excelente mulher, a ponto de virem a ela, em sua angústia, para suplicar-lhe ajuda (5b). A opinião de que havia tal unidade e conhecimento mútuo se torna mais plausível pela escolha que Débora fez de *Baraque,* como comandante militar das tribos, visto ser ele habitante de *Quedes-Naftali,* a cerca de 8 quilômetros a noroeste do lago Hule, em área profundamente afetada pela opressão cananita. O domínio cananita dos principais vales e rotas comerciais não parece ter impedido a livre movimentação das tribos israelitas, nos planaltos ao norte e sul dos vales de Esdredon e Jezreel.

À época da crise, Débora já se havia firmado como profetisa e juíza, na esfera não-militar; na verdade, teria sido a demonstração de qualidades carismáticas nesta esfera que, com toda certeza, induziu as tribos a procurarem sua ajuda. A convocação e o desafio que ela lança a Baraque são em nome de Javé, o nome distintivo do Deus de Israel. A ordem a Baraque foi: *"Vai, e leva gente ao monte Tabor"*; o verbo significa "retirar" ou "estender", sugerindo uma formação bem solta, como a que seria adotada por soldados mal-armados, ansiosos por escapar de serem vistos, movendo-se em território inimigo para atingir um ponto de encontro central. O *monte Tabor,* na junção das porções tribais de Issacar, Naftali e Zebulom, foi escolhido como ponto de encontro. Era uma montanha de formato cônico, erguendo-se a pouco mais de 400 metros do canto nordeste

[1] Veja-se p. 83.

do vale de Esdrelon, constituindo-se em marco limítrofe tão proeminente que evitaria qualquer confusão da parte dos israelitas a caminho da reunião.

A convocação inicial foi feita aos homens de Naftali e Zebulom, duas das tribos mais interessadas, embora o capítulo 5 deixe bem claro que outras quatro tribos tomaram parte ativa, possivelmente numa fase posterior das operações. A opinião de que houve duas batalhas principais, ou, pelo menos, dois estágios numa única campanha, é fortalecida pelo fato de que no capítulo 4 a batalha se trava entre o monte Tabor e o rio Quisom, enquanto que no capítulo 5, embora o rio Quison ainda seja proeminente (5:21), menciona-se outro local a alguns quilômetros mais ao sul, como campo de batalha, "em Taanaque, junto às águas de Megido" (5:19). Outros têm conjecturado que Naftali e Zebulom tomaram parte numa batalha em *Quedes* (4:9, 10, 11), identificada como Quedes-Naftali, cidade natal de Baraque (veja-se nota sobre o vers. 10), com Jabim de Hazor, antes de uma segunda batalha, ao lado do Quisom, contra Sísera, da qual tomou parte uma força israelita maior e mais representativa. Talvez seja ingenuidade esperar precisão militar num exultante poema como o de Débora, sendo sempre sábio lembrar que os israelitas, ao preservar suas tradições, interessavam-se em celebrar o poder libertador de Javé, ao invés de preservar os minuciosos detalhes que possibilitariam aos futuros historiadores elaborar uma reconstrução precisa de cada batalha! Lamentaremos, às vezes, a falta de informações mais completas; contudo, não deveríamos negar ao historiador hebreu o direito de manter seu ponto de vista, que atribuía crédito maior a Javé (*cf.* 4:7b, "e o darei nas tuas mãos"; *cf.* também 2 Sm 8:6, 14).

7. *O rio Quisom* tem suas cabeceiras nos contrafortes montanhosos, ao sul do vale de Esdrelon, depois do qual é o principal rio deste vale, fluindo na direção noroeste, até esvaziar-se na baía de Acre, ao norte da cordilheira do Carmelo. A parte superior toda, deste rio, é sazonal, dependendo do volume de chuva, de forma que no verão é pouco mais que um leito seco; todavia, quando engrossado pelas chuvas do inverno e do começo da primavera, pode tornar-se uma torrente impetuosa. Em tais condições, as áreas baixas, ao redor do rio, poderiam tornar-se completamente alagadas, tornando impossível o uso de carruagens.

8, 9. A falta de alegria com que Baraque atendeu ao desafio é compreensível, humanamente falando, porque a disparidade entre as forças oponentes era considerável. É bom observar que Baraque, em sua hesitação, tem excelentes companheiros, no Antigo Testamento. Moisés, até mesmo no final de seu encontro com Deus, na sarça ardente, demonstrou extraordinária falta de entusiasmo para aceitar a chamada divina (Êx 4:13); Gideão achou que ele mesmo fora a pior escolha (Jz 6:15); e Jeremias protestou, por causa de sua pouca idade (Jr 1:16). Os grandes homens percebem sua pequenez e inadequação, ao serem chamados pelo Senhor para realizar uma grande tarefa; contudo, a chamada divina nunca vem só: é sempre acompanhada pela provisão divina. As palavras de Paulo referem-se a todos quantos são chamados para o serviço de Deus: "Não que por nós mesmos sejamos capazes de pensar alguma coisa, como se partisse de nós; pelo contrário, a nossa suficiência vem de Deus, o qual nos habilitou para sermos ministros..." (2 Co 3:5, 6). Baraque exigiu a presença de Débora, como condição para aceitar a tarefa, e na aceitação dela há uma pista para o descontentamento da heroína quanto à atitude do comandante: ela afirmou que a obra de uma mulher eclipsaria qualquer honra devida a ele. É natural atribuir-se esta posição de honra a Débora, porque a posteridade, ao olhar para trás, a veria como a força impulsora que levou Israel ao livramento. Entretanto, a profecia foi cumprida no ato insensível de Jael, ato de traição contra o vencido Sísera, que confiou na segurança de sua hospitalidade. Para nós, tal ato seria considerado vil; contudo, para um povo que vinha sofrendo um domínio cruel e prolongado, a ação de Jael seria vista sob luz diferente, de modo que os detalhes do assassinato foram cuidadosamente preservados para nós, como foram os do caso de Eglom. Talvez seja demasiado fácil, para aqueles que não tiveram de suportar extrema perseguição ou servidão, fazer julgamento apressado dos antigos israelitas, ou dos sobreviventes dos campos de concentração nazistas, de nossa própria geração. Entretanto, a atitude cristã se opõe a um espírito exultante de vingança.

4:10-16. Reunião e derrota das hostes cananéias. Os *dez mil homens* de Baraque são mencionados outra vez (*cf.* vers. 6) a fim de sublinhar-se a disparidade existente entre o exército israelita e o exército maciço, e bem equipado, de Sísera. *Quedes* dificilmente pode ser iden-

tificada com Quedes-Naftali, mas com outro lugar mais perto do cenário da batalha. Este nome significa "santuário", e é excessivamente comum.

11. A nota a respeito de *Héber, queneu*, é parentética, servindo como apresentação da família a que pertencia Jael (17). Os queneus eram um grupo nômade, associados com Judá, de modo que era preciso explicar-se a presença deste grupo familiar tão longe, ao norte (veja-se a nota sobre 1:16). *O carvalho de Zaanim* é um distrito notado em Josué 19:33, como estando nas fronteiras de Naftali. Além desta informação, e do fato óbvio de que estava na rota de fuga de Sísera, não existe certeza quanto à sua localização.

12-14. Sísera, o líder dos cananitas, sem dúvida estava bem informado sobre os movimentos dos israelitas, embora as manobras deste tenham, talvez, ocultado seu número real. Para aniquilar esta ameaça, reuniu um exército maciço, que incluía a força total das carruagens, sem dúvida objetivando um golpe decisivo contra os rebeldes israelitas. Não é provável que ele fosse tão tolo de tentar usar estes carros de combate na estação chuvosa; 5:4, 5, 20, 21 sugerem uma chuvarada torrencial incomum, possivelmente uma tempestade com trovões, que costumava sobrevir após a estação normal das últimas chuvas de abril e princípios de maio. É possível que Débora tivesse dado a ordem de atacar (14) ao ver a aproximação da tempestade, sabendo que uma chuva torrencial nulificaria a vantagem numérica dos cananeus, e o equipamento bélico superior; seria este, pois, o momento propício para o ataque. O Senhor era freqüentemente mencionado como o Deus das tempestades, movendo-se em terrível esplendor e poder, a fim de ajudar Seu povo (*cf.* Js 10:11; 1 Sm 7:10; Sl 18:9-15), e tal crença poderia estar implícita nas palavras de Débora: ... *porventura o Senhor não saiu diante de ti?* Entenda-se, todavia, que os israelitas não tinham o monopólio deste conceito, visto que descobertas recentes em Ras Shamra (antigo Ugarite), demonstraram que os cananeus esperavam a mesma coisa da parte de Baal. Era ele o deus da tempestade, o que cavalgava as nuvens (*cf.* Is 19:1). É sempre representado tendo uma clava numa das mãos e uma espada estilizada na outra, simbolizando, respectivamente, o trovão e o raio. Uma tempestade nesta conjectura, entretanto, favoreceu aos israelitas, e capacitou-os a estender sua vantagem das faldas das montanhas (onde as car-

ruagens não podiam funcionar com eficiência), para os vales, onde até então os cananeus tinham sido supremos.

15, 16. O verbo *derrotou* não transmite ao leitor moderno, talvez, a totalidade da ação do Senhor. A origem da palavra está no latim *diruptus*, roto, esfarrapado, derruído. Militarmente, derrotar significa *destroçar, desbaratar.*[1] A cena pode ser reconstruída na imaginação. Os dez mil israelitas levemente armados mas capazes de rápida movimentação, despejaram-se no vale para travar combate com uma força de carruagens bélicas impossibilitadas de movimentar-se no lamaçal. A única manobra sábia seria a fuga, para aguardar a possibilidade de lutar sob condições melhores, em outro dia. Portanto, Sísera tentou refugiar-se em sua base militar, em Harosete dos gentios. Ao sul jaziam as faldas montanhosas centrais; ao norte, além do rio sob forte enchente, estavam os contrafortes das montanhas da Galiléia. À medida que os cananeus fugiam na direção geral noroeste, com os israelitas em perseguição feroz, o vale estreitava-se, diminuindo o espaço disponível para as manobras. Em conseqüência, carruagens abalroavam outras carruagens, escavando a superfície do solo e tornando a situação, assim, mais difícil para aqueles (desse exército tomado de pânico), que vinham mais atrás. Enquanto isso, o rio continuava a subir, alimentado por inúmeros tributários menores, que desciam pelas colinas adjacentes. As palavras de Débora (5:21) devem ter sido o epitáfio de muitos deles: "O ribeiro Quisom os arrastou." Os jubilosos israelitas não deram tréguas, mas pressionaram os inimigos, com vantagem, até os muros de Harosete dos gentios. Foi uma vitória esmagadora, verdadeiramente decisiva em seus efeitos, visto que não houve nenhum outro encontro bélico de importância, entre israelitas e cananeus, embora alguns focos isolados, de resistência, só fossem eliminados no tempo de Davi. Sísera abandonou a batalha, como desertor, provavelmente ao perceber que a situação caótica tornava impossível a fuga em carruagens. Tentou, então, fugir a pé, talvez tomando a direção norte, visto que Héber, o queneu, estava acampado em Zaanim, nos limites de Naftali (veja-se a nota sobre 4:11).

---

[1] Nota do tradutor: No original aparece o verbo *discomfited*, usado na AV e RV, em inglês. Vem do latim *disconfigere*, que significa "desatar" ou "cortar em pedaços".

4:17-22. Fuga e morte de Sísera. O capitão do exército destroçado, completamente exausto pela terrível e extenuante experiência, ficou contente em poder servir-se do oferecimento de abrigo na tenda de uma mulher. Seu destino final certamente era a cidade de Hazor, em cujas vizinhanças o grupo nômade dos queneus se havia estabelecido. As palavras de tranqüilização de Jael, de que ele não precisava temer nada; a hesitação e a cortesia de suas palavras; as precauções recomendadas por ele, mais a terrível necessidade de sono, tudo isto indica que o homem estava no fim de suas forças, destroçado mental e moralmente, e exausto no corpo. De acordo com as convenções daquela época, Sísera tinha todas as razões para não alimentar suspeitas; a própria Jael parecia a personificação da amizade e da consideração e, como maior segurança ainda, o oferecimento e a aceitação de hospitalidade na tenda de um nômade era, tradicionalmente, garantia de proteção. Além disso, nenhum perseguidor pensaria em procurar um homem na tenda de uma mulher, especialmente se fosse um fugitivo fatigado, porque isto seria uma quebra de etiqueta.

19. Assim, Sísera tranqüilizou-se com um falso sentido de segurança, mediante esta mulher traiçoeira. Ao aceitar seu convite, permitiu que ela o cobrisse com uma *coberta* (ARC), palavra que ocorre apenas aqui, e cujo significado tem causado algumas conjecturas. É mais plausível que se tratasse de uma rede, ao invés de coberta, porque aquela seria bem mais conveniente a um homem nas condições de Sísera: sujo, alagado de suor, depois de tanto esforço, e precisando de sono. O pedido de água foi atendido generosamente, e *ela abriu um odre de leite.* As peles dos animais freqüentemente eram usadas para guardar líquidos, especialmente leite, que poderia ser facilmente sacudido para produzir coalhada. A segunda metade de 5:25 mostra que esta foi a bebida oferecida a Sísera; "nata" seria substituída por "coalhada". Conhecida em geral como iogurte, é comumente oferecida pelos árabes de hoje (como *leben* ou *shensan*) àqueles que estão cansados, sendo, quase sempre, o único alimento quando um deles está doente. Bebem eles, também, um tipo de leite fermentado que tem qualidades soporíficas, porém, não é necessário pensar-se que este foi o refresco oferecido a Sísera. No caso dele, não havia necessidade de induzir ao sono: este veio natural e imediatamente.

Jael, em seguida, agiu com eficiência insensível. Sísera não sabia que a mulher que o abrigara era membro de uma tribo que mantinha

fortes laços com os israelitas, e que ele estava, de fato, na tenda de um inimigo. A destreza de Jael no uso da *estaca* e do *martelo,* ou macete de madeira, se explica pelo fato de a ereção e desmonte de tendas ser trabalho feminino. Aproximou-se dele furtivamente e, sem que seu hóspede percebesse, enterrou a estaca em sua têmpora, com alguns golpes rápidos, transfixando-o na terra. Tão violentos foram os golpes que a estaca cravou-se *na terra.* Desse modo, o perseguidor de Israel encontrou morte traiçoeira mas rápida, nas mãos de uma mulher, sendo ela mesma uma desgraça, às vistas daquela época (*cf.* 9:54).

22. É difícil calcular o lapso de tempo que Baraque demorou para aparecer, perseguindo Sísera. Pode ter sido depois de algumas horas após o capitão do exército cananeu ter aparecido na tenda de Jael. Ele chegou para verificar que a profecia de Débora havia sido cumprida (*cf.* vers. 9) e que a honra principal, a de matar Sísera, não seria dele.

4:23, 24. Fim de Jabim. O historiador, ao completar a narrativa em prosa, não faz declarações extremadas. A captura imediata de Hazor não é mais reivindicada do que a de Harosete dos gentios. O que se afirma é que a espinha dorsal da dominação cananéia foi quebrada, e que os israelitas continuaram a pressionar (*a mão dos filhos de Israel prevalecia contra Jabim* indica a pressão constante; *cf. cada vez mais*) até que Jabim e seu reino foram exterminados, processo que pode ter exigido muitos anos.

Já aludimos ao ato de Jael como sendo ato de traição, e não precisamos tentar indultá-la, ou minimizar sua ação. Tentamos, isto sim, sentir empatia por um povo oprimido de maneira cruel, a fim de entendermos a reação muito humana de delícia selvagem à morte de seu arqui-inimigo, e a cuidadosa preservação dos horrendos detalhes. Olhamos para o incidente, no passado, através dos olhos de Cristo, que nos ensinou a amar a nossos inimigos, orar pelos que nos perseguem, fazer o bem a quem nos odeia, orar por aqueles que nos caluniam, e nos perseguem (Mt 5:44). E se julgarmos que isto seria impossível, isto é, uma exigência impossível para alguém em situação comparável à dos israelitas opressos, lembremo-nos de que Cristo, que nos deixou um exemplo de paciência, ao suportar o escár-

nio de um julgamento e morte cruéis, é capaz de transformar nossa natureza humana, tão fraca, em Sua própria semelhança, ao habitar nosso coração.

f. O Cântico de Débora (5:1-31)

O cântico de Débora é um dos mais belos exemplos de ode de triunfo, preservado na literatura israelita, havendo acordo geral em que é contemporâneo dos eventos que descreve. É verdade que o poema sofreu, durante o processo de transmissão, conforme indica o grande número de notas marginais; contudo, o hebraico ainda retém a vida, uma ação quase com efeito de "staccato", e um espírito de pura exultação, que indica participação ou, pelo menos, ter sido testemunha pessoal dos fatos. Sem sombra de dúvidas trata-se de um dos mais antigos elementos de nosso atual livro de Juízes, sendo, pois, de grande importância como testemunha das condições econômicas, sociais, políticas e religiosas desse período. Com toda probabilidade, foi incluído numa das antologias poéticas que existiam no Israel antigo. Duas destas coleções são mencionadas, especificamente, no Velho Testamento. Em Números 21:14 há uma referência ao "Livro das Guerras do Senhor" que, presumivelmente, era uma antologia de poemas celebrando vitórias, sempre consideradas como obra do Senhor. Em Josué 10:13 e 2 Samuel 1:18 menciona-se o "Livro dos Justos". Como se derivou o título é coisa incerta, mas em geral é traduzido "Livro dos Justos", isto é, "Livro das Boas Obras". Sugere-se, também, que "Jashar" (no heb.) é forma abreviada de Israel, ou corrupção da palavra "Cântico".

A autoria do poema também é assunto de conjecturas. O primeiro verso o descreve como um cântico de Débora e de Baraque; contudo, no versículo 12, a ambos se dirige a palavra, diretamente. Este fato não é decisivo, contudo, visto que em outros textos do Antigo Oriente Próximo ocorrem alusões diretas ao autor, pelo nome. O versículo 7, em que Débora fala na primeira pessoa, parece conclusivo, porém, a maioria dos eruditos modernos traduzem o verbo como sendo segundo singular, feminino, o que é possível gramaticalmente. O assunto é destituído de importância; porém, quem melhor do que Débora poderia descrever o evento, passar julgamento nas tribos que não participaram, e expressar louvor ao Senhor, pela Sua intervenção?

Estaria completamente fora do escopo desta obra uma explicação, aqui, das características da poesia hebraica; no entanto, cabe explicar os principais elementos da mesma, que são:

1. Paralelismo. A unidade da poesia hebraica não é, normalmente, o verso simples, mas o verso dobrado, ou duplo, havendo uma curta pausa no fim da primeira linha, e uma pausa maior, no fim da segunda. Ocasionalmente, usa-se um verso tríplice, ainda como unidade bem definida de poesia. Isto significa que o verso hebraico se baseia no pensamento, nunca no som como no verso tradicional de nossa poesia. O poeta produz um quadro mental que encontra resposta em outro quadro verbal suplementar. O paralelismo toma várias formas, duas das quais aparecem com proeminência no Cântico de Débora. A primeira forma é a do paralelismo sinônimo, ou idêntico, em que o pensamento expresso na primeira linha é reproduzido na segunda, sem variação marcante; apenas as linhas reforçam-se mutuamente. A se-segunda forma é a do paralelismo em forma de clímax, em que parte da linha anterior é repetida, e em seguida se adiciona novo detalhe, levando em frente o movimento do pensamento. O leitor poderá encontrar exemplos neste poema.

2. Sistema de ritmo ou métrica. Na poesia tradicional ocidental há um equilíbrio cuidadoso no número de sílabas, em cada verso, atingindo-se este equilíbrio com várias combinações possíveis. No hebraico, cada pensamento isolado é expresso numa única palavra, fortemente acentuada, que, com prefixos e sufixos, pode ser equivalente a uma sentença curta. Cada uma destas palavras possui uma sílaba tônica, a qual recebe ênfase particular, sendo determinativa do acento que recai sobre todas as demais sílabas da palavra. Em mais de metade do Cântico de Débora há três destas palavras, ou cadências de linha, e pouco mais de um quarto do poema emprega uma cadência de quatro tônicas. Ocasionalmente introduzem-se variações como a de cadência de quatro palavras, seguida de cadência de três palavras, ou o contrário. Não existe qualquer sugestão de que o poema tenha sido composto a partir de fontes diferentes; tais variações são uma característica própria da poesia antiga, fato amplamente comprovado pelos textos ugaríticos. O efeito geral deste sistema que, infelizmente, não pode ser reproduzido adequadamente numa tradução, é criar uma impressão de vigor e de movimento.

Fez-se referência aos pontos de desigualdade entre os relatos nos capítulos 4 e 5. Incluem a ausência de qualquer menção a Jabim, rei de Hazor, e ao monte Tabor, no capítulo 5; a inclusão de quatro outras tribos, além de Zebulom e Naftali, as duas tribos que são mencionadas no capítulo 4; o local da batalha do capítulo 5, ao sudoeste de Taanaque, e das águas do Megido, e as ligeiras diferenças nos relatos sobre a morte de Sísera. Estas diferenças ocorrem, provavelmente, devido a serem os registros incompletos. É possível, como já observamos, que houvesse dois estágios na campanha: a ação unida da parte das tribos da área de Esdrelon seguiu-se à ação inicial, vitoriosa, das tribos de Zebulom e Naftali. Deve-se lembrar, também, que a linguagem poética nem sempre é precisa; usam-se hipérboles e outras figuras de linguagem para aumentar o efeito. Nossa preocupação com as minúcias históricas não deve nublar nossa apreciação de nenhum relato, desta ou daquela categoria.

Antes de começarmos a examinar o poema em si mesmo, chamamos a atenção para a visão, testemunhada aqui, de Deus e Seu relacionamento com Seu povo. Pensava-se, antigamente, que a religião de Israel evoluiu gradualmente, ao longo de muitos séculos, culminando nas visões dos profetas do oitavo século, Amós, Oséias, Isaías e Miquéias. Dava-se ligeira atenção à literatura que propugnasse ter essa religião surgido bem antes; julgava-se improvável a idéia de que existisse, neste período, um relacionamente baseado na aliança. O Cântico de Débora, que se originou nas últimas décadas do décimo segundo século a.C., é importante por causa de suas alusões incidentais ao relacionamento entre a nação e seu Deus. Reis e príncipes de nações vizinhas são convidados a considerar a grandeza do Deus de Israel (3). O Senhor (observe-se o uso do nome do Deus da aliança) é mostrado agindo a favor de Seu povo, lutando por ele na guerra, tema este que encontra paralelo no Pentateuco, nos Livros Históricos e nos Salmos. A despeito do espírito de exultação quase selvagem que nele predomina, o escritor está interessado na glória de Deus. Já existia, neste tempo, claramente, o relacionamento baseado na aliança e, dentro deste relacionamento, as tribos têm responsabilidade umas para com as outras. Aquelas que não atenderam à convocação de Débora foram repreendidas em termos que sugerem forte *obrigação moral*, e não apenas *opção* cívica. O ponto principal da censura não é que elas deixaram de vir em socorro das demais tribos, mas que deixaram de ajudar ao próprio Senhor (23), o Deus da aliança. Há muitas indi-

cações de apostasia e de lassidão moral, em Juízes; no entanto, a evidência de forte fé em Deus, a percepção de Seu poder infinito, Seu envolvimento na situação de Israel, e a existência dos laços da aliança, tudo isto pode ser visto no Cântico de Débora, e contribui para remediar a situação.

5:1, 2. Convite ao Louvor. O versículo de abertura deste capítulo, em prosa, provavelmente foi introduzido pelo editor, quando ele incorporou o Cântico em seu registro sobre os juízes. O título original talvez tenha sido preservado no versículo 2, *bendizei ao Senhor*, indicando tratar-se de um hino de louvor. O resto do versículo dá a ambientação da época, e registra a resposta espontânea do povo. Tem-se dado considerável atenção à primeira parte do versículo 2 que diz, literalmente, "no rompimento dos rompedores em Israel". (Na ARA: "desde que os chefes se puseram à frente de Israel".) Uma interpretação possível é que se refere à resposta dos governantes do povo, que restaura o paralelismo com a segunda parte do verso. Outra tradução alternativa é: "quando longos cachos de cabelos pendiam soltos em Israel", alusão ao costume de deixar crescer o cabelo (considerado sagrado) durante o período de cumprimento de um voto ao Senhor (*cf.* Nm 6:15, 18; At 18:18). Era prática dos soldados que partiam para a guerra deixar crescer o cabelo, o que pode sugerir que estavam engajados em guerra santa. Este costume fala de uma dedicação integral e, neste sentido, também restaura o paralelismo do verso, complementando a pronta oferta do povo.

5:3-5. A intervenção do Todo-Poderoso. *Reis* e todas as pessoas de importância (é o sentido de *príncipes*) são convidados a prestar atenção ao hino de louvor, dirigido ao Deus de Israel. Outras nações ao redor de Israel temerão e se maravilharão, quando ouvirem falar dos portentosos atos de Deus em prol de Seu povo. A atribuição de louvor ao Senhor é de grande interesse, visto que parece ligar *Sinai*, o monte da aliança, com *Edom*, identificação encontrada em outros lugares, no Velho Testamento (por ex.: Dt 33:2; Sl 68:7ss.; Hc 3:3ss.). Não há, evidentemente, nada de sacrossanto no local tradicional do Sinai, Jebel Mûsa, na península do Sinai, e tais áreas podem ser relacionadas às peregrinações no deserto. Em linguagem poética, o Cântico liga o livramento atual com a revelação do passado, no Sinai, quando, na cerimônia da aliança, Deus falou, sendo acompanhado de grande

tempestade e, possivelmente, de um grande terremoto. O mesmo Deus Todo-Poderoso havia saído diante deles nesta ocasião, (no presente), e a cantora tenta transmitir algo da infinita grandeza de Seu poder. Aumenta-se a vivacidade e o significado do quadro se aceitar-se que uma tempestade terrível, fora do comum, causou consternação e confusão no exército dos cananeus. Toda a criação pareceu enfileirar-se ao lado do exército insignificante e mal equipado dos israelitas.

5:6-8. Efeitos da opressão cananita. O tema destes versículos é a condição miserável, empobrecida, de Israel sob o jugo cananita. É surpreendente a conexão dos nomes de *Sangar* e de *Jael*. Já estudamos as características incomuns do livramento que Sangar trouxe aos israelitas (veja-se a exegese de 3:31). O ponto parece ser o seguinte: embora ambos vivessem, nenhum deles efetuou um livramento permanente do poder cananita. Várias tentativas foram feitas no sentido de remover o nome de Jael do poema, nenhuma das quais foi satisfatória.

Neste período turbulento, as comunicações estavam rompidas. Uma pequena alteração na vocalização permite que *estradas* (a ARC traz *caminhos*) se transforme em "caravanas", e isto preserva o verdadeiro sentido do verbo: *cessaram as caravanas*, isto é, a comercialização tornou-se impossível, e aqueles que precisavam viajar, faziam-no através das rotas menos freqüentadas, para evitar serem molestados. A agricultura também era afetada, da mesma forma, pelas depredações dos cananeus; as pequenas vilas sem muros, dos israelitas, não serviam de proteção contra as pilhagens de seus agressivos vizinhos. Esta situação desesperadora persistiu até que Débora levantou-se para efetuar o livramento da nação. O versículo 8 dá-nos um resumo e também um julgamento sobre Israel. O povo havia abandonado o Senhor, e escolhido para si novos deuses (*cf.* Dt 32:17; Jz 2:12, 17). Como resultado sobrevieram a guerra, a fraqueza e a servidão. Tem-se levantado uma objeção, segundo a qual a situação imediatamente anterior ao livramento de Débora, era de submissão abjeta a uma tirania cruel, e não de guerra nos portões. Esta objeção tem peso insignificante, porque nestes capítulos nós vemos, não o processo, mas o fim, quando a oposição a Israel é efetivamente esmagada. Eles haviam sido privados de suas armas (*cf.* 1 Sm 13:22), mas, não é prudente aceitar isto como declaração absoluta. Se o fosse, a batalha de Quisom dificilmente poderia ter sido travada. É provável que o significado da declaração é que estas armas de maneira nenhuma poderiam ser exibi-

das em público. *Quarenta mil* pode ser uma indicação dos efetivos recrutáveis, em disponibilidade dentro as tribos, na época. Certamente, o milagre da vitória sobre as hostes bem equipadas de Sísera é magnificado por estes detalhes, como também a completa mudança no moral israelita, como resultado da liderança inspirada de Débora. Estas criaturas abjetas, curvadas sob uma tirania cruel, são os mesmos homens que se atiraram audaciosamente no vale a fim de atacar um exército muitíssimo superior. A fé viva no Deus vivo faz uma diferença nada menos que sensacional. As palavras de Josué: "Um só homem dentre vós perseguirá a mil, pois o Senhor vosso Deus é quem peleja por vós" (Js 23:10), cumpriram-se literalmente nesta ocasião.

5:9-11. Convite para testemunhar. O pensamento do versículo 2 é retomado aqui: a campanha não poderia ter sido empreendida sem o apoio dos comandantes; daí a proeminência que lhes é atribuída em todo o poema. As palavras soam naturalmente nos lábios de Débora. A situação transformada é retratada com efeitos dramáticos. O viajante não precisava mais viajar furtivamente por caminhos menos conhecidos: havia liberdade de movimentos, e reuniões tranqüilas à beira dos poços, lugar de encontro, óbvio, dos viandantes. A população toda é exortada a unir-se num hino de louvor ao Senhor, pelo grande livramento. Todas as classes deveriam participar: os que cavalgavam jumentas brancas, isto é, os que exerciam autoridade (*cf.* 10:4; 12:14), tanto quanto seus irmãos menos afortunados, que andavam a pé. A palavra que foi traduzida por *juízo*, na verdade, significa qualquer coisa que se desdobra, talvez tapetes, ou forros de sela (*juízo* é tradução equívoca), o que pode indicar outra classe ainda, um tanto vagamente definida. Talvez se referisse às pessoas que ficam em casa, em contraste com as classes dos viajantes. O povo devia reunir-se nos portões (*portas*, segundo a ARC; *lares*, segundo a ARA), que eram os lugares tradicionais para julgamento e discussão. Agora, o motivo dessa reunião era o culto de ação de graças.

Dois pontos no versículo 11 precisam de comentário. O sentido da palavra hebraica traduzida por *frecheiros* na ARC é incerto; provavelmente relaciona-se com algum tipo de músicos (*à música dos distribuidores* . . . na ARA), talvez aquela classe de músicos perambulantes que tocavam lira. Estes menestréis estavam de volta, em seus lugares costumeiros, com novos cânticos! Outro ponto de inte-

resse diz respeito aos *atos de justiça do Senhor*; o vers. 7 refere-se aos camponeses, que formaram o grosso das tropas, mediante quem o Senhor produziu *atos de justiça*. Glória a Deus, a quem a devemos, e reconhecimento aos participantes humildes, que não devem ser esquecidos.

5:12-18. Chamada das tribos. Traça-se, nesta seção, a imediata resposta de muitas das tribos, inspiradas no exemplo de seus líderes; a ausência de outras, contudo, torna-se mais repreensível, à luz deste apoio espontâneo. A fala direta a Débora não é, necessariamente, incompatível com a idéia de que ela seja a autora do poema.[1] Antes que as tribos pudessem ser motivadas à ação, ela própria, mediante a palavra do Senhor (4:6), deveria ser acordada de sua apática aceitação das circunstâncias más. De modo semelhante, Baraque, que lutou valorosamente, exercendo uma liderança tão extraordinária, precisava ser sacudido, e arrancado de sua covarde aceitação do domínio cananita. Antes de as massas populares serem reavivadas, era preciso galvanizar os corações daqueles que tinham qualidades de liderança. O versículo 13 observa a resposta geral do povo à convocação, resposta esta das tribos relacionadas nos versículos seguintes:

> *Então desceu o restante dos nobres,*
> *o povo do Senhor em meu auxílio contra os poderosos.*

A reação foi magnifica; no entanto, os efeitos de vinte anos de opressão cruel foram de tal ordem, que o número dos atendentes foi pateticamente baixo, apenas uma fração do potencial humano disponível, nos dias da supremacia israelita.

14. A primeira parte deste versículo diz, literalmente: "De Efraim, sua raiz em Amaleque", que tem o significado óbvio de: "De Efraim, cujas raízes estão na antiga região de Amaleque." A referência a *Amaleque* é surpreendente. Alguns afirmam que se trata de um grupo seminômade de amalequitas (como o dos queneus), que se estabelecera entre os efraimitas (como o fez Héber, o queneu), um pouco mais longe, ao norte. Visto que os amalequitas eram inimigos de morte de Israel (veja-se nota sobre 3:13), esta alternativa é pouco provável.

[1] Veja-se p. 89.

Não mais aceitável é a sugestão de que Efraim ocupava a área que antigamente era ocupada pelos amalequitas, porque não há evidências de que este grupo penetrasse tanto, ao norte. Uma ligeira correção faz a linha adquirir sentido, e preserva a unidade de pensamento nos versículos 13-15, "de Efraim, eles desceram ao vale". O quadro geral é de uma descida precipitada dos israelitas, ao vale, para engajar-se na luta contra Sísera, com Benjamim na liderança, seguido de Efraim, Maquir, Zebulom e Issacar. *Maquir* refere-se normalmente ao estabelecimento da meia-tribo de Manassés na direção este do Jordão; contudo, aqui, refere-se mais naturalmente à seção oeste. O território das seis tribos aliadas dariam uma idéia do alcance das depredações dos cananeus. É digno de nota o fato de os benjamitas terem primazia, e já se fez referência à sua bravura na batalha (vejam-se notas sobre 3:15-22; *cf.* notas sobre 20:12-17). Comparando-se o vers. 14 com Oséias 5:8, temos a sugestão de que seu grito de guerra expressaria sua ascendência: *seguiu Benjamim com seus povos.* Naftali não é mencionado senão no vers. 18 onde, em conjunto com Zebulom, recebe lugar especial de honra, no relato.

15b-17. Entretanto, se houve pronto reconhecimento das tribos participantes, houve também severa repreensão àquelas que colocaram sua própria segurança antes das queixas de seus irmãos. As quatro tribos mencionadas tinham suas porções tribais bem longe do campo de batalha e não eram, talvez, afetadas diretamente pela opressão cananita; entretanto, fica bem claro que o apelo para ajuda caiu em ouvidos moucos, porque nem mesmo uma força simbólica foi enviada. As circunstâncias destas tribos pode ter-lhes tornado impossível atender ao apelo de seus agoniados irmãos. A referência a *Dã* sugere que esta tribo ainda não havia migrado para o norte; se isto for verdadeiro, a tribo provavelmente já estava sofrendo pressão da parte dos amorreus, e dos "povos do mar", que finalmente tornaram inviável àquela tribo tomar posse de suas terras (veja-se nota sobre 1:34, 35). Os apertos de *Aser* estão anotados em 1:31, 32. Concernente a *Rúben* e *Gileade*, duas tribos cujas possessões estavam na Transjordânia, sabe-se muito pouco, a não ser que esta área era sujeita a invasões de moabitas e amonitas. A crítica daqueles que não vêm em nosso socorro, em época de aflição, pode, às vezes, ser uma condenação de nossa própria falta de vivacidade em socorrer nossos irmãos.

Antes de terminarmos esta seção, observe-se mais uma vez que este apelo às quatro tribos, não direta e imediatamente afetadas, atestam fortemente a unidade essencial das tribos. Somente Judá e Simeão deixam de ser mencionadas. A grande distância geográfica ficou acentuada por fatores políticos, notadamente a barreira causada por uma Jerusalém não submetida, e outras cidades na fronteira norte, ainda não conquistadas, além, possivelmente, da pressão exercida pelos filisteus, pelo lado oeste.

5:19-22. A derrota dos cananeus. O decurso da batalha foi discutido com minúcias, no comentário do capítulo 4, não sendo necessária uma repetição. Os exércitos conjugados dos reis das cidades-estados cananitas enfrentaram as forças da natureza, convocadas por ordem do Deus de Israel. A violenta tempestade e a turbulência do Quisom, bastante aumentado, foram os responsáveis diretos pela vitória; nesta seção os galantes dez mil israelitas não recebem menção. Os reis cananeus chegaram de olho no saque após a batalha (19), porém fugiram de mãos vazias, confiados na velocidade de seus rápidos cavalos (22), que demonstraram serem incapazes de salvá-los.

As tropas moviam-se na direção do oeste, os israelitas perseguindo os cananeus em retirada, porém, o momento decisivo ocorreu *em Taanaque, junto às águas de Megido.* Tem sido sugerido que Megido e Taanaque, tendo apenas 7 quilômetros entre si, estavam demasiado próximas para florescerem ao mesmo tempo, e que a referência no vers. 19 implica em que Megido não fora ocupada nesta ocasião particular. As pesquisas arqueológicas indicam que Megido (Estrato VII) foi destruída no período de 1150-1125 a.C., o que permite datar-se a vitória de Débora em cerca de 1125 a.C.[1]

21. Um grito breve, exultante, de vitória, sublinha esta vívida descrição da aniquilação de um exército. *Avante, ó minha alma, firme!* Esta tradução é mais precisa do que a da ARC: "Pisaste, ó minha alma, a força."

5:23-27. Traição e patriotismo. A traição de *Meroz* contrasta deliberadamente com a ação patriótica de Jael. Lançou-se sobre Meroz uma maldição amarga, por sua negação de apoio, não simplesmente ao

[1] Albright, p. 117.

exército israelita, mas ao próprio Senhor. Meroz pode ser a moderna Quirbete Maurus, a 10 quilômetros ao sul de Cades-Naftali. Independentemente de esta identificação ser aceita ou não, torna-se claro que Meroz demonstrou ser uma notável exceção à reação imediata das outras tribos. Muito provavelmente, situava-se na área diretamente afetada (ao contrário das demais quatro tribos, cujas reprimendas são suaves, em comparação); portanto, a falta de participação covarde, talvez por medo de represálias, mereceu repreensão maior. *Jael*, por outro lado, não mostrou nenhuma hesitação em assassinar a sangue frio o principal inimigo dos israelitas, desconsiderando as possíveis conseqüências. A aparente ação de generosidade, de oferecer a Sísera coalhada ao invés de leite, induzindo-o, assim, a um falso sentimento de segurança, foi o prelúdio de um ato que, como foi observado, [1] quebrou todos os padrões aceitos de hospitalidade. Cada minúcia é descrita com prazer, havendo desaparecido os sentimentos mais nobres, substituídos pela delícia selvagem trazida pela morte de Sísera. A repetição, no relato poético, mais a incerteza na tradução de vários verbos, nesta descrição, explica a maior parte das diferenças entre este relato e aquele em prosa.

5:28-30: A cena na casa de Sísera. Há, igualmente, uma nota dramática e vingativa, nesta delineação da apreensão da *mãe de Sísera*. Pode ser que a atenção devotada a Jael e às condições emocionais de uma mãe indiquem autoria feminina. Se assim for, a exultação selvagem nos detalhes horrendos e cruéis ilustra o pensamento semi-humorístico de Rudyard Kipling de que "a fêmea de qualquer espécie é mais mortífera do que o macho"! Desconsiderando este elemento, a descrição é vívida e movimentada. A demora no regresso do ente amado é sublinhada por uma pergunta, uma incerteza agonienta: "*Por que* tarda em vir o seu carro?". Com olhar aflito, a mãe de Sísera permanece à janela, aguardando a carruagem, ou o ruído reconfortante dos cascos dos cavalos. O autor do poema sabe que Sísera jamais retornará; contudo, a imaginação fornece uma explicação plausível que poderia ter sido aventada pelos participantes, e pela mãe de Sísera mesma. O capitão das hostes deve superintender a divisão do saque, de modo que a demora sugere um espólio riquíssimo. O tratamento maldoso que aguardava as mulheres de um exército derrotado é mencionado sem

[1] Veja-se p. 87.

que haja qualquer agulhada na consciência, nem piedade. A palavra traduzida por *damas* é desdenhosa. Noutros lugares, no Velho Testamento, tem o sentido de "útero", e na pedra moabita significa "moças escravas". O equivalente mais próximo, em português, seria "meretriz"; é claro que estas jovens cativas infelizes seriam usadas para gratificar a luxúria de seus captores. A guerra é portadora de muitos efeitos vis. Mas, a mãe de Sísera estaria muito mais interessada na capa ricamente bordada, a cores, que seria uma das principais indicações de riqueza e posição, reservada para um oficial comandante; em sua imaginação, ela antecipa o uso que faria dessa capa. Neste ponto termina o poema, deixando à imaginação o pensamento de que, ao invés de *estofos de várias cores de bordados*, haveria saco e cinzas de tristeza.

5:31. Coro final. Muitos eruditos consideram este versículo como adição litúrgica ao Cântico, expressando os sentimentos de uma época posterior, e com paralelos distintos nos salmos (*cf.* Sl 68:2b, 3). Pode-se objetar que se este versículo é eliminado, o cântico fica sem uma conclusão lógica. O escritor está interessado em enfatizar a intervenção do Senhor a favor de Seu povo, sendo o corolário inevitável disto, que aqueles que se Lhe opõem devem perecer; contudo, aqueles que O amam e cooperam com Ele devem prosperar.

g. Gideão e os midianitas (6:1 — 8:28)

Gideão e Sansão recebem tratamento mais minucioso do que qualquer outro juiz. Três capítulos (100 versículos) são devotados a Gideão e quatro capítulos (96 versículos) a Sansão. A maior parte dos eruditos aceita a idéia de que a narrativa de Gideão é composta de dois extratos, embora se admita, em geral, que é impossível distinguir um do outro. Não pode haver objeção fundamental contra isto, visto que a composição e editoração estão sob a égide da inspiração, tanto quanto a autoria. Se o editor de Juízes tinha duas narrativas dos mesmos eventos, ele provavelmente colocaria os elementos complementares lado a lado, e dificilmente seria tão falto de discernimento a ponto de admitir contradição. Entretanto, não devemos aceitar com menosprezo uma narrativa duplicada, simplesmente porque há diferenças marcantes, de acordo com as convenções literárias que aceitamos. No poema de Débora, chamamos atenção para a tendência à elaboração, que é

conseqüência do artifício do paralelismo: faz-se uma declaração, que é repetida em linguagem semelhante, ou com adições significativas, antes de o pensamento prosseguir. A atitude básica mental expressa desta forma, na poesia, inevitavelmente se revelaria na prosa, o que poderia explicar algumas duplicações. É entristecedor verificar que grande parte da crítica investigadora da estrutura do Velho Testamento desenvolveu-se no vácuo, limitando-se exclusivamente às Escrituras, ao invés de incluir em seu escopo a literatura contemporânea de outros povos adjacentes, a fim de verificar-se se fenômenos semelhantes ocorrem neles também.

6:1-6. A opressão midianita. A vitória sobre Sísera e sobre as hostes cananéias, tão manifestamente obra do Senhor, conduziria, sem dúvida alguma, a nova fé, em Israel. Contudo, o passar dos anos apagou a memória do grande livramento, e a próxima geração reverteu a uma religião sincretista, indolente, que mais uma vez ameaçou obliterar a religião distintiva de Israel. O historiador viu a mão punitiva do Senhor em nova e formidável opressão, chefiada pelos midianitas, tradicionalmente relacionados aos israelitas (Gn 25:2). *Midiã* estava localizada ao sul de Edom, na extremidade norte do golfo de Aqaba. Sendo um grupo seminômade, tiveram como aliados em suas invasões de Israel aos *amalequitas,* que ocupavam a área ao sul de Judá, e os *povos do Oriente,* um grupo nômade do deserto sírio. Nesses saques foi empregada uma "arma secreta": o *camelo.* Neste capítulo está a primeira documentação do uso em larga escala deste animal, numa campanha militar. Tal arma deu aos midianitas e seus aliados uma imensa vantagem: uma força de combate rápida, de longo alcance que, certamente, encheu de terror o coração dos israelitas. A extensão destes ataques pode ser observada com a ajuda de um atlas: a tribo de Manassés era a mais afetada; contudo, os territórios de Aser, Zebulom, Naftali e Efraim estiveram envolvidos, também (6:33; 8:1); a penetração chegou até Gaza, na extremidade sul da Filístia. A batalha final foi travada no vale de Jezreel (6:33). É surpreendente a ausência de Issacar, visto que seu território deve ter sido afetado. Esta invasão parece ter sido um evento anual, durante os sete anos da opressão midianita e, num estilo tipicamente nômade, os invasores chegaram *com seus gados e tendas* (5), morando na periferia. O símile *como gafanhotos* é apropriado, pois indica a devastação total produzida por estas hordas ávidas, que se moviam de uma área para outra. Seria bastante

considerável o efeito acumulativo destas invasões: toda a agricultura era afetada. O roubo dos rebanhos, colheitas e frutos de Israel representava invernos longos e sofridos. Além disso, não era seguro habitar em cidades abertas, que eram o alvo natural dos atacantes à procura de suprimentos. Assim, os israelitas foram forçados a viver existências primitivas, nas regiões montanhosas, inacessíveis (2).

6:7-10. A condenação profética. Os filhos de Israel parecem ter-se voltado ao Senhor, em sua angústia, e como último recurso, o que dificilmente indica fé religiosa vital. A razão de seu infortúnio lhes foi trazida de forma adequada através de um profeta anônimo, cujas palavras foram semelhantes às do anjo do Senhor em Boquim (2:1ss.). O fracasso fundamental dos israelitas era seu esquecimento das implicações do relacionamento com a aliança, com o Deus que havia feito grandes coisas para eles, o que exigia obediência leal, algo que Israel definitivamente não tinha. A referência aos *deuses dos amorreus* (10; *cf.* nota sobre 1:4) pode confirmar que o local desta perseguição é a área montanhosa central.

6:11-24. A chamada de Gideão. A alternância do uso de frases para descrever o visitante divino de Gideão indica que *o anjo do Senhor* era sinônimo do próprio *Senhor*. A teofania foi em forma humana, como era usual na parte anterior, mais primitiva, do período véterotestamentário; a linguagem era fortemente antropomórfica, permitindo personalidade total à deidade. O local de *Ofra* (11) não é definitivamente conhecido, contudo, os detalhes fornecidos servem para distingui-la da Ofra benjamita (Js 18:23; 1 Sm 13:17). O *carvalho*, ou árvore sagrada, era o local em que os oráculos de Deus eram tradicionalmente dados (*cf.* 4:5). O pai do Gideão, Joás, era descendente de Abiezer, filho de Manassés, cuja porção tribal ficava ao oeste do Jordão (Js 17:2). Podemos obter uma idéia da extensão da influência exercida pelos midianitas e suas incursões, pela referência a Gideão malhando o trigo *no lagar*, que era, normalmente, uma concavidade escavada numa rocha, havendo um canal ligando-a a uma tina, mais abaixo. As uvas eram colocadas nesta depressão e pisadas, para esmagamento, escorrendo o suco até a tina. A malhação do trigo usualmente era feita por um trenó debulhador, puxado por bois, em área exposta, de maneira que o vento carregasse a palha; contudo, Gideão estava improvisando no lagar, longe das vistas dos bandos de assal-

tantes. Esta referência indica, também, a pequenez da colheita. Podia ser batida com uma vara, num lugar confinado.

O diálogo de Gideão com o anjo do Senhor não deixa de apresentar seus tons humorísticos, visto que Gideão, descrito como *homem valente* (12),[1] e como candidato a libertador de seu povo, apresenta, em contraste, sua total inadequação e fraqueza. Entretanto, é exatamente quando o homem se torna cônscio de sua própria fraqueza e das dificuldades da situação que o Senhor o toma e o usa. O homem que confia em sua força inata provavelmente não pedirá a graça de Deus, nem Lhe dará glória por qualquer coisa que atinja. É verdade, também, que o Senhor não viu apenas o homem como era — fraco e medroso — mas, o mesmo homem como poderia ser — forte, resoluto e corajoso.

13-16. A queixa de Gideão sem dúvida era compartilhada pela maioria de seus contemporâneos: o Senhor os havia abandonado. Seus feitos maravilhosos eram do passado, não do presente. Gideão tampouco convenceu-se pela resposta cheia de segurança, da parte de Deus (14), de que o livramento estava a caminho. Ao invés, descreveu-se a si mesmo como a pessoa menos qualificada para tal função. Suas palavras podem indicar sua humildade natural, mas podem também basear-se nos duros fatos da experiência. Gideão sabia quão empobrecido estava seu pai, nessa época de crise. A segunda certeza da parte do Senhor (16) parece ter tido maior efeito sobre Gideão. Diga-se, de passagem, que há certezas sem fim, nos versículos 14 e 16, para todos quantos forem chamados para o trabalho do Senhor. Há poder na certeza do chamado do Senhor (14); há poder maior ainda na certeza da comunhão com Deus (16). *Porventura não te enviei eu?* e *Já que eu estou contigo* têm seu paralelo, no Novo Testamento, em Mateus 28:19, 20, palavras estas que têm sido fonte de poder e inspi-

[1] Heb. *gibbôr hayil.* Visto que Jefté (11:1) e Boaz (Rute 2:1) são descritos da mesma forma, esta expressão tem sido considerada designação de uma aristocracia militar "que possuía e operava grandes plantações, em tempos de paz, bem à semelhança dos heróis homéricos" (C. H. Gordon, em *JSS*, VIII, 1963, p. 93). Contudo, haveria evidências de vastas propriedades antes dos profetas do século oitavo? A condenação deles pela "usura da terra" baseava-se no fato de ser Javé o verdadeiro senhor da terra; os israelitas, individualmente, mantinham sua porção (alocada a cada um) como depósito sagrado que lhes foi confiado.

ração para muitos que, como Gideão, têm sido chamados para o serviço de Deus.

17-24. Gideão não estava totalmente consciente da identidade dAquele que o estava convocando, mas percebeu que havia algo singular a Seu respeito; daí, seu pedido de um sinal, e seu oferecimento de uma dádiva (*oferta*, no heb. *minhâ*), palavra freqüentemente usada para as ofertas alçadas, espontâneas, no sistema sacrificial israelita; era, também, usada para caracterizar o tributo trazido a um rei, ou superior (*cf.* nota sobre 3:15). O lazer do oriente se reflete no tempo que deve ter sido tomado para preparar uma refeição (*cf.* Gn 18:6ss.). A *efa de farinha* (19) pesava entre 14 e 18 quilos; numa época de escassez, por si só era uma dádiva considerável. A refeição foi disposta de acordo com as instruções do anjo do Senhor (20); a rocha sobre a qual o alimento foi colocado seria, provavelmente, parte do próprio lagar. Tem-se sugerido que se tratava de um velho altar de pedra, com escavações em forma de vaso para recepção de libações; contudo, tais altares, embora bem conhecidos na antigüidade, não são necessariamente indicados aqui. Somente quando a refeição foi consumida pelo fogo, ao toque do cajado do anjo, após o que o próprio anjo desapareceu (21) é que Gideão percebeu, com terror, a natureza do visitante celestial (22). Acreditava-se em todo o Israel que nenhum homem poderia ver Deus, face a face, e continuar vivendo (Gn 16:13; 32:30; Êx 20:19; 33:20; Jz 13:22; Is 6:5). Gideão, tendo recebido certeza de que nenhum mal lhe sobreviria, imediatamente erigiu um altar, cujo nome, *o Senhor é paz*, reflete as palavras iniciais da promessa divina. Este altar que, sem dúvida, tornou-se um centro de interesse e de adoração, em seguida à retumbante vitória de Gideão, existia, ainda, nos dias do editor, o que indica um lapso de tempo considerável, porque do contrário não haveria razão para a observação.

6:25-32. A primeira missão de Gideão. Não houve um longo período de tempo entre a chamada de Gideão e a atribuição de sua primeira missão, a qual estava, significativamente, bem à mão. Aquele homem, que deveria remover o jugo dos midianitas, e levar seu povo de volta à vardadeira fé no Senhor, precisava acertar as coisas primeiro, em sua própria casa. Existem inconsistências estranhas, na narrativa, que refletem as tendências sincretistas da época, sugerindo fortemente que,

para Joás, Javé era considerado como sendo um dos deuses Baal. Seu próprio nome é composto com o nome de Javé (lit. "Javé deu"); contudo, um dos nomes de seu filho, Jerubaal (que significa "que Baal possa acrescentar"), incorpora o nome de Baal. Mais tarde, o nome foi deliberadamente mudado para Jerubesete (2 Sm 11:21), significando a palavra hebraica *bosheth* "vergonha", a qual substituiu Baal, o deus cananita por causa de quem Israel desencaminhou-se, adorando-o. Outros exemplos desta tendência podem ser vistos nos nomes de Isbaal = Isbosete; Meribaal = Mefibosete). O carvalho sagrado contrasta com o poste-ídolo (Aserote na ARC), um pilar de madeira que representava a árvore sagrada (veja-se nota sobre 3:7), a qual estava regularmente associada ao culto cananita. O altar que Gideão construiu faz contraste com o altar a Baal, de seu pai. Até mesmo a referência ao boi que Gideão usou, e depois sacrificou, pode adaptar-se a este padrão, visto que o boi era o animal sagrado dos cultos de fertilidade. O próprio "El", chefe do panteão cananita, freqüentemente era chamado pelo epíteto de "Boi". Este animal específico poderia ter sido designado para os sacrifícios a Baal.

O altar que Gideão havia construído, no lugar onde se dera a teofania (24), de maneira alguma tinha relação com o altar que deveria erigir agora, por ordem do Senhor: "edifica ao Senhor teu Deus um altar, no cume deste baluarte" (26). A pedra não era a do lagar, mas um *baluarte*, ou fortaleza, talvez um lugar de refúgio, como um penhasco íngreme, inacessível, que formava um lugar para esconder-se, usado por Joás e seus vizinhos, quando os midianitas estivessem nas cercanias. A referência ao boi e, especialmente, aos dez servos, sugere que a família de Gideão não era tão insignificante como ele havia dado a entender no vers. 15. Na verdade, Joás aparece como o guarda do santuário de Baal, que servia a toda a comunidade. Gideão cumpriu as ordens ao pé da letra, contudo, não à plena luz do dia, porque era tal o respeito devido a Baal que Gideão temia, não apenas os demais habitantes da cidade, mas até os membros de sua própria família (27). A prova de que seus temores eram baseados na realidade está na reação do povo ao ver a devastação ocorrida em seu santuário (28). As investigações feitas logo indiciaram a Gideão (um segredo conhecido por dez homens não é segredo); isto levou ao pedido de pena de morte para ele, pedido este que Joás rejeitou com sólido bom senso. *Se* Baal fosse verdadeiramente um deus, intervir a seu favor seria um insulto digno de morte (31); um deus que fosse

verdadeiramente Deus poderia vingar-se a Si mesmo, sem necessidade de interferência humana. Fosse este conselho seguido pelos devotos das religiões do mundo, não se excetuando nem mesmo muitos que a si mesmos se chamam de cristãos, o mundo teria sido poupado de muita tortura, de muito derramamento de sangue, de muita miséria indescritível. A defesa que Joás fez de seu próprio filho foi, possivelmente, o primeiro passo na direção de sua própria reabilitação.

6:33-35. A resposta de Gideão à invasão midianita. Indica-se, aqui, invasão anual dos midianitas e seus aliados. Pelo oitavo ano consecutivo eles atravessaram o Jordão e acamparam no vale de Jezreel, na extremidade leste de Esdrelon, a qual era não apenas uma área particularmente fértil, mas proporcionava, também, um ponto conveniente para ataques nas áreas circunvizinhas. Sabemos que os irmãos de Gideão foram mortos no Tabor, nesta área (8:18), não sendo absolutamente certo, contudo, que isto aconteceu nesta época em foco. Gideão tornou-se um juiz carismático, típico, quando o *Espírito do Senhor revestiu* este jovem (34). O verbo é sugestivo, significando "bem vestido com", dando a entender possessão completa (*cf.* 1 Cr 12:18; 2 Cr 24:20, em que o mesmo verbo ocorre, e veja-se nota sobre 3:10). Jacob M. Myers observa: "O Espírito do Senhor tornou-se encarnado em Gideão, o qual, então, tornou-se uma extensão do Senhor." [1] Assim equipado, Gideão estava pronto para a imensa tarefa que o aguardava. As tribos foram, então, conclamadas (35). O fato de que Abiezer, cidade natal de Gideão, foi a primeira a responder, deve ter sido um encorajamento para ele, e sinal de que sua resoluta ação anterior não causara mágoa duradoura. *Manassés,* sua própria tribo, da mesma forma atendeu à sua convocação, rapidamente seguida de representantes de Aser, Zebulom e Naftali (veja-se nota sobre 6:1-6), embora os contingentes totais destas tribos poderiam não ter participado da batalha senão após o sucesso inicial (*cf.* 7:23). A omissão de Efraim, a mais poderosa das tribos, pode revelar a timidez de Gideão, até mesmo neste estágio. Talvez ele temesse a reação dos dirigentes efraimitas se ele, membro de uma tribo menos poderosa, fosse tão presunçoso a ponto de eleger-se como líder. Em vista dos acontecimentos posteriores (7:24; *cf.* 8:1ss.), o erro de não convocar os efraimitas foi significativo.

[1] Myers, p. 736.

6:36-40. O sinal da lã. A fé de Gideão não era constante. Conhecia momentos de incerteza tanto quanto grandes alturas. Demonstra-se, aqui, de modo extraordinário, a paciência do Senhor: Gideão procurou duas vezes uma confirmação do desafio que lhe fora apresentado. Graciosamente o Senhor acomodou-se ao pedido de Gideão, por compreender completamente a fragilidade da natureza humana (*cf.* Sl 103:14). A razão para a mudança nos detalhes do sinal foi, provavelmente, a percepção de Gideão de que a lã absorveria orvalho pesado muito mais do que a pedra da eira e, assim, secar-se-ia muito menos rapidamente quando o sol se erguesse. O contrário seria um milagre muito maior, e isto mesmo Gideão pediu, consciente de que estaria pertíssimo de provocar a ira de Deus com sua falta de confiança, procurando, entretanto, desesperadamente uma confirmação da promessa divina. Isto foi atendido prontamente, porque o Senhor trata Seus filhos mais ternamente e com maior graça do que qualquer pai terreno.

7:1-8. Estranho generalato. Gideão e seu exército tomaram posição na *fonte de Harode,* identificada como a moderna "Ain Jalud", ao pé do monte Gilboa. Bem perto, na direção do norte, ao longo do vale de Jezreel, a menos de 8 quilômetros das forças israelitas, estava o acampamento midianita, ao pé do monte Moré. Obviamente, os midianitas estavam conscientes da presença do exército israelita e seu serviço de informações sabia o nome de seu líder (7:14); contudo, parece que isto não foi considerado como ameaça séria. Provavelmente, sentiam-se seguros pela sua força numérica muito superior, e pela confiança gerada pelos sucessos dos sete anos anteriores.

Antes de entrar em combate, Gideão recebeu a ordem de reduzir seu exército de 32.000 homens para a insignificância de 300, parecendo este número ainda mais desprezível em vista da força do exército adversário (descrito em linguagem hiperbólica no versículo 12). Freqüentemente se enfatiza, no Antigo Testamento, que números, apenas, por si mesmos, não são garantia de vitória; é a presença do Senhor que assegura o sucesso, sendo Ele capaz de operar maravilhas pela mediação de um punhado de homens dedicados. A glória daquela vitória deveria, claramente, ser atribuída ao Senhor, não aos homens (cf. Dt 8:17; Sl 115:1).

Houve dois estágios no processo de redução do exército de Gideão. Primeiramente, e de acordo com a provisão de Deuteronômio 20:8,

todos quantos não tivessem a devida coragem para a batalha deveriam ser liberados. O medo é contagioso e poderia ter efeito desastroso sobre o exército, podendo chegar a proporções de pânico, como no caso das hostes midianitas. Entretanto, ficamos realmente desapontados ao descobrir que dois terços do exército de Gideão derreteram-se ao receberem tal oportunidade! A referência à *região montanhosa de Gileade* (3) é enigmática, visto que Gileade ficava do outro lado do Jordão, e não há outro lugar conhecido com o mesmo nome. Provavelmente, trata-se do monte Gilboa, local do acampamento de Gideão. Enquanto o primeiro estágio na redução do número de soldados relacionava-se ao moral do exército, a razão para o segundo estágio não é aparente, de pronto, como se percebe pela multiplicidade de explicações oferecidas pelos comentaristas. Pode ser que ninguém deva procurar uma explicação além daquela segundo a qual procurava-se qualquer meio de reduzir o número. No entanto, pode ser que o segundo teste colocava um prêmio ao espírito de alerta, ao espírito militar que procura jamais ser apanhado em distração. Os rejeitados foram aqueles que, atirando ao vento as precauções, caíram de joelhos para beber água. Os que permaneceram foram aqueles que lamberam *as águas com a língua, como faz o cão,* uma descrição que tem causado muita perplexidade a muitos. Obviamente, isto não pode significar que os 300 usaram suas línguas para lamber a água diretamente da fonte, visto que esta ação exigiria que ficassem ajoelhados como os demais e, ademais, faz-se menção específica ao uso da mão (6). A melhor explicação parece ser a seguinte: os 300 usaram suas mãos como o cão usa a língua para sugar a água, enquanto permaneciam de pé, alertas, preparados para qualquer emergência. Era tal a confiança na vitória que os rejeitados 9.700 receberam permissão para voltar a casa!

A primeira parte do versículo 8 precisa de esclarecimento. Não foram os 300 que foram supridos com *provisões* porque em 8:4, 5 nota-se expressamente a falta de alimentos; além disso, a natureza da campanha projetada exigia que não estivessem sobrecarregados. É bem provável que a referência a provisões se relacionasse aos cântaros de barro, em que as provisões eram guardadas, sugestão esta apoiada pela menção de *trombetas.* Nem todos os trezentos homens possuíam trombetas, nem haveria número suficiente de jarras ou cântaros, para produzir o ardil que aterrorizaria os midianitas. Desse modo, fez-se bom abastecimento destes itens, antes de os soldados rejeitados parti-

rem. Isto antecipa, naturalmente, os versículos 16-18, e mostra que Gideão estava planejando com antecedência o ataque de surpresa. De que outro forma poderiam 300 homens vencer um inimigo tão numeroso?

7:9-15. Confirmação da vitória. A chamada para o ataque aos midianitas, embora acompanhada da certeza absoluta da vitória, proporcionou nova oportunidade para o fortalecimento da fé de Gideão, sendo digno de nota que ele a aproveitou de imediato. Os esmorecimentos de Gideão são próprios da natureza humana, pois, o general que parece forte e resoluto, diante de seus homens, com freqüência está sujeito a temores internos. Este fato indica a veracidade da narrativa, pois tal hesitação da parte de um dos heróis de Israel não cabe num relato forjado. Gideão e seu servo Pura desceram ao fundo do vale e o atravessaram, até o acampamento do inimigo onde, a despeito de sua força superior, mantinham-se vigias. *Vanguarda do arraial* (11) ou "sentinelas que estavam no arraial" (ARC) pode ser uma referência à força principal de ataque, dos midianitas, que desenvolviam as incursões de pilhagem, enquanto a base era guardada por tropas menos capazes. Esta força de elite, melhor equipada e disciplinada, poderia ter sido disposta ao redor do perímetro do acampamento (*arraial*) a fim de prover proteção máxima. O tremendo peso do número dos invasores é sublinhado outra vez (12) a fim de indicar a magnitude da tarefa de Gideão.

Os dois homens entreouviram um par de sentinelas conversando a respeito de um *sonho* que um deles tivera. Os sonhos eram considerados como tendo grande importância nos tempos antigos, especialmente se o sonhador era pessoa de posição, ou de autoridade, porque concebiam-se os deuses como fazendo conhecer sua vontade por este meio. Acreditava-se que cada sonho tinha sua interpretação, embora fosse aqui, naturalmente, o ponto onde surgiam as dificuldades. Acredita-se, de modo geral, que o *pão de cevada* (13) representava o agricultor pobre de Israel, cuja colheita principal era a cevada, enquanto a *tenda* era o símbolo natural de uma comunidade nômade, como a dos midianitas. A palavra hebraica para *pão*, aqui, não é encontrada em nenhum outro texto escriturístico, sendo bem apropriado em relação ao contexto que exige algo de formato circular. G. R. Driver sugere uma conexão com um verbo árabe que significa "seco e estalante", ou "pútrido", e observa que "um pão mofado, estragado e

duro, seria mais viável do que um pão fresco, macio, estalando de bom, arremetendo contra o acampamento".[1] O significado do sonho estava aparente para o segundo soldado (14), e tal interpretação, proveniente de fonte midianita, deu a Gideão a certeza final que ele procurava. Com gratidão no coração por este sinal encorajador, primeiramente ele adorou Aquele que o tratara tão graciosamente, e em seguida, voltou ao seu pequeno grupo para partilhar com todos a convicção de um triunfo completo (15; *cf.* vers. 9).

7:16-22. A rota dos midianitas. Os israelitas foram divididos em *três companhias*, estratagema adotado em muitas ocasiões no Velho Testamento (*cf.* 1 Sm 11:11; 2 Sm 18:2). Porém, jamais um exército avançou com um equipamento tão variegado. Parece-nos desnecessário, e pedante, sugerir que o vers. 16 é uma clara indicação de duplicação, presumindo-se que seriam exigidas três mãos para segurar a trombeta, a tocha flamejante e o cântaro para esconder a luz, protegendo a chama contra o vento. As *trombetas* neste estágio primitivo eram feitas, em geral, de chifres de carneiros, ou de gado, presas ao usuário de tal forma que, quando em desuso, as mãos ficavam livres para empunhar armas. Nesta ocasião, quando as trombetas eram tocadas, a tocha e o cântaro eram seguros numa das mãos sem maiores dificuldades. As instruções de Gideão (17, 18) eram que os israelitas deveriam imitar sua ação, sendo sua referência quanto a tocar as trombetas uma ilustração disto, não significando, portanto, que os 300 não tivessem conhecimento do uso dos cântaros e das tochas. Nem se precisa presumir que as trombetas foram tocadas apenas uma vez, e que os vers. 20 e 22 indicam relatos duplicados. Está expressamente declarado que os israelitas mantiveram suas posições na primeira parte das operações (21), podendo-se imaginar que eles continuaram a fazer tanto barulho quanto fosse possível, sob a direção de Gideão, para aumentar a atmosfera de confusão. A ordem geral dos eventos parece ter sido a seguinte: primeiro, um soprão violento e uníssono de trombetas, depois o despedaçamento de 300 cântaros, seguido de um grito de guerra tonitroante, depois do qual as trombetas soaram mais uma vez. É provável que os sopros de trombeta e os gritos de guerra se alternassem, continuamente, até o momento em que os 300 começa-

[1] Driver, p. 13.

ram a perseguir os remanescentes daquele exército que há pouco era bastante orgulhoso.

Deve ter sido aterrorizadora a impressão de tal clamor, com 300 tochas ondulantes criando a imagem de um grande exército. Nota-se o tempo com precisão, como sendo o *princípio da vigília média* (19), isto é, 22 horas, na suposição de que as horas de escuridão eram divididas em três, não em quatro, vigílias. Os soldados não envolvidos na primeira, nem na segunda vigílias, estariam imersos em profundo sono, no princípio da noite, enquanto aqueles que haviam acabado sua vigília ainda estariam movimentando-se pelo acampamento, aumentando, assim, o medo daqueles que foram acordados pelo barulhão, julgando que o inimigo já havia penetrado no arraial. Tal forte barulho também causaria pânico entre os numerosos camelos (12), induzindo-os, talvez, a um estouro. Não é de surpreender-se, pois, que na confusão resultante os soldados atacassem todos quantos surgissem na escuridão, não distinguindo quem era amigo e quem era inimigo: todos se puseram *a correr, e a gritar e a fugir* (21). Os verbos neste versículo descrevem vividamente o processo de pânico que atacou os midianitas: *correr*, que aparece tautologicamente com *fugir*, nunca aparece no Velho Testamento com o sentido de correr em fuga. Seu sentido, aqui, indubitavelmente sugere a primeira reação dos midianitas quando seu repouso foi tão rudemente perturbado; saltaram, alarmados, emitiram altos brados de pavor, e fugiram precipitadamente.

22. A linha natural de fuga dos midianitas passava pelo leste, descendo pelo vale do Jordão, atravessando este e entrando na região de onde haviam atacado Israel. As instruções aos efraimitas, no sentido de guardar os vaus do Jordão (24) confirmam que eles fugiram por esta rota. As três cidades mencionadas estavam na Transjordânia, cada uma das quais pode ser localizada com referência a Jabes-Gileade: *Zererá* (ou Zaretã) ficava a 16 quilômetros, ao sul; *Abel-Meolá* ficava a cerca de 10 quilômetros, a este, e *Tabate*, a cerca de 11 quilômetros, ao sul-sudeste. A menção de Sucote e Penuel, num estágio posterior da fuga (8:5, 8; veja-se também 8:11), indica a direção geral sul-sudeste tomada pelos midianitas. Em tal situação, é bem provável, que houvesse larga dispersão dos sobreviventes.

7:23-25. Reforços para Gideão. Não há dúvida de que os moradores dos contrafortes ao norte e ao sul do vale de Jezreel estavam obser-

vando com muito interesse a situação, de modo que não demoraria muito para que entrassem em ação, seguindo a rota dos midianitas. As convocações iniciais haviam ido para as tribos de Manassés, Aser, Zebulom e Naftali (6:35). Parece que, agora, novo pedido de ajuda foi emitido. Os que inicialmente haviam ficado com medo, ter-se-iam enchido de coragem ao ouvirem sobre o sucesso de Gideão, sendo provável que a maior parte dos soldados deste exército aumentado veio dos 32.000 originais. Gideão encontra, agora, confiança suficiente para abordar os efraimitas, cuja posição tribal ao sul de Manassés lhes tornaria possível interceptar os remanescentes do exército midianita em fuga. Ordens específicas para guardar as margens do Jordão lhes foram dadas. *Bete-Bara* é local inteiramente desconhecido; a referência indica que é local distinto do Jordão. Muito provavelmente deveriam vigiar os vaus dos tributários menores do Jordão, interceptando, assim, a rota de fuga ao longo da margem ocidental do rio. Os efraimitas desempenharam sua missão e mataram dois dos príncipes midianitas, *Orebe* (corvo) e *Zeebe* (lobo), em lugares mencionados outra vez apenas em Is 10:26, e que não podem ser identificados. Os preparativos para a fase secundária da campanha devem ter exigido algum tempo, de tal modo que pela época em que os efraimitas haviam assumido suas posições, alguns destacamentos inimigos já haviam atravessado o Jordão, perseguidos por Gideão e o exército original (8:4). Foi, portanto, na Transjordânia que as cabeças dos dois príncipes foram apresentados a Gideão.

8:1-3. Ressentimento e pacificação. Parece que a tribo de Efraim gozou de supremacia sobre as demais tribos, durante os primeiros tempos da conquista da terra. Seu território ficava nos planaltos centrais, sendo uma das poucas áreas em que a conquista foi completa. Os efraimitas ficaram preservados pela sua posição central contra muitas das incursões dos vizinhos hostis de Israel e, assim, experimentaram uma liberdade muito maior para consolidar-se, em relação às demais tribos. Os dois santuários mais importantes no período dos juízes, Betel e Siló, que funcionavam como pontos de encontro das tribos, estavam situados dentro de suas divisas e este fato sem dúvida concorreu para aumentar o prestígio de Efraim. Torna-se aparente a semelhança entre o incidente anotado aqui e aquele concernente a Jefté (12:1-6). Contudo, as seqüelas são tão diferentes que não é necessário imaginar-se que os dois fatos na verdade são apenas um.

Ambos os incidentes estão em perfeita harmonia com o temperamento de Efraim, a quem obviamente Gideão respeitava. Já foi sugerido que a hesitação de Gideão em convocar os efraimitas para ajudarem foi determinada pela sua relutância em parecer usurpador de liderança. Agora, esta omissão provoca deles uma forte repreensão. É provável que esta atitude não fosse totalmente desinteressada, visto que, por certo, haveria a expectativa de um espólio magnífico, em seguida à vitória de Gideão. A resposta de Gideão é um excelente exemplo da máxima segundo a qual "a resposta branda desvia o furor" (Pv 15:1). Não houve menção de suas façanhas, nem de sua posição como líder de um grupo de tribos que excluiu Efraim. Ao contrário, ele passou a impressão de que sua própria contribuição foi insignificante, em comparação com a dos efraimitas, e que as operações de seu próprio contingente (*a vindima de Abiezer*), mencionado no vers. 2, foram um esforço de pequena monta. Abrandados por este elogio, os efraimitas se acalmaram. O tato de Gideão dirimiu uma situação potencialmente perigosa. Sua ação fica em marcante contraste com a de Jefté, numa crise semelhante.

8:4-9. Recusa de hospitalidade. É provável que 8:1-3 seja texto fora da ordem cronológica, na posição em que está, tendo sido colocado ali, em seguida ao registro da intervenção de Efraim em 7:24, 25. São retomadas, agora, as aventuras dos 300 soldados originais. Pode-se obter alguma indicação da grande desordem da fuga precipitada dos midianitas pela referência às forças israelitas na operação de caça aos fugitivos. Parece que Gideão não fez qualquer esforço no sentido de integrar suas forças às dos homens de Naftali, Aser e Manassés (7:23). A falta de uma força efetiva de retaguarda, da parte dos midianitas, permitiu à pequena hoste de Gideão ganhar a vanguarda, tão depressa quanto possível, enquanto as forças de suporte, aliadas, reunidos às pressas, abriram seus próprios caminhos na perseguição dos fugitivos que corriam em leque. Em certa altura, neste capítulo de eventos confusos, ocorreu o fechamento dos vaus pelos efraimitas.

O exército de Gideão havia sido equipado com vistas a um ataque de surpresa, e não para a perseguição longa a um exército desbaratado; entretanto, Gideão esperava, sem dúvida, obter suprimentos dos israelitas situados a leste do Jordão. Nisto ficou ele desapontado, porque os cidadãos de Sucote e Penuel recusaram-se a ajudá-lo, julgando ser melhor não ficarem abertos à vingança, da parte dos

midianitas. Gideão *poderia* ter ganho uma grande vitória, mas Zeba e Zalmuna ainda estavam em liberdade. A resposta dos oficiais de Sucote (6) indica que eles não deram ao mini-exército de camponeses de Gideão senão ínfima oportunidade para capturar os líderes de um povo seminômade, enganador, e ainda numeroso, e vivendo em condições favoráveis. A lembrança de pelo menos sete anos de domínio não foi apagada só por uma vitória que poderia ser passageira. Esta atitude antipatriótica dá indicação da quebra da unidade tribal, que conduziu à virtual separação das tribos do leste de seus irmãos do este do Jordão. As palavras ásperas de Gideão (7, 9), comparadas com a resposta brande aos efraimitas (2, 3), revelam sua reação contra essa traição. O significado exato da punição reservada para os homens de Sucote (7) não é claro; contudo, visto que a palavra *trilhar* significa "debulhar", pode ser uma ameaça de arrastá-los por sobre espinhos, da mesma forma que um trenó debulhador é arrastado por sobre o grão, ou de colocá-los em cima de espinhos e *debulhá-los*, fazendo a debulhadeira passar por cima deles. De qualquer modo, estas palavras indicam um destino horroroso, cujo ponto final seria morte.

5. *Sucote* estava na porção tribal de Gade, na margem ocidental do Jordão, ao norte do Jaboque. *Penuel* (8) ficava ao lado do Jabcque, a cerca de 8 quilômetros a leste de Sucote. Foi o cenário do encontro sobrenatural de Jacó (Gn 32), cuja importância é demonstrada pelo fato de que uma *torre* fora construída lá, para a qual os habitantes poderiam retirar-se numa emergência (*cf.* 9:47, 51). A distância destas cidades do campo de batalha deve ter sido pelo menos 80 quilômetros.

6. *Zeba* (significa "sacrifício") e *Zalmuna* ("retirou sua hospitalidade") têm nomes significativos no contexto da narrativa, a ponto de ter sido sugerido que não eram seus nomes originais, mas foram-lhes atribuídos jocosamente pelos israelitas vencedores. Entretanto, pesquisas recentes sobre nomes próprios midianitas, baseadas em provas arqueológicas, indicam que estes poderiam ter sido nomes genuinamente midianitas.

8:10-12. A rota final dos midianitas. Os remanescentes do outrora poderoso exército midianita deveriam ter-se considerado a salvo, ao

chegar a *Carcor*, ao lado de Wadi Sirhan, a leste do mar Morto; porém, não contavam com a tenacidade de Gideão e seus homens, os quais deveriam ter conseguido provisões durante o caminho. Nem todas as cidades a este do Jordão eram tão rudemente egoístas como Sucote e Penuel. O local de *Noba* é desconhecido, mas Jogbeá situava-se entre 23 e 25 quilômetros a sudeste de Penuel. Gideão, subindo *pelo caminho dos nômades*, isto é, ao longo das rotas das caravanas ("pelo caminho dos que habitavam em tendas", segundo a ARC), caiu sobre os midianitas que, julgando-se seguros nesta área remota, aparentemente não cuidaram de estabelecer sentinelas. Esta segunda aparição de Gideão e seus homens, tão longe da colina de Moré, infundiu maior terror nestes antagonistas desmoralizados, empurrando-os a uma fuga para mais longe ainda. A afirmação de que Gideão *desbaratou* (12) ou *afugentou* (ARC) todo o exército parece tautológica, em face da declaração de que ele perseguiu e prendeu os reis midianitas. C. F. Burney altera a letra final da palavra hebraica, de modo que a tradução ficaria: "ele devotou à destruição".[1] Mais plausível é a associação que G. R. Driver faz com um verbo árabe que significa "partir", "espalhar", ou "dispersar", indicando a dispersão final do exército que havia perdido todo o moral e toda a coesão.[2] A captura dos reis midianitas tornou muito difícil aos sobreviventes reagrupar-se e reafirmar-se; contudo, Gideão, muito sabiamente, retirou-se antes que sua própria posição se tornasse vulnerável. A persistência corajosa e inabalável de Gideão havia consolidado uma grande e decisiva vitória — de Gideão e seus homens, os quais estiveram sempre inferiorizados numericamente pelos seus inimigos.

8:13-17. Vingança sobre Sucote e Penuel. *Antes do nascer do sol* (13, ARC) deve ler-se *pela subida de Heres* (ARA), lugar que ainda não foi identificado. A vitória fulminante e conseqüente rapina que caiu nas mãos dos 300 vitoriosos não afrouxaram a determinação de Gideão em demonstrar aos demais que a conduta deplorável dos homens de Sucote e Penuel não poderia fugir à punição. Houve uma certa justiça grosseira na determinação de Gideão, de que todos os homens culpados de Sucote deveriam sofrer punição, havendo os nomes de príncipes da cidade sido escritos pelo moço capturado. A tradução apresentada

[1] Burney, p. 231.
[2] Driver, p. 14.

pela ARC, para o termo *descreveu* (14), é particularmente infeliz, sendo preferível a da ARA: *deu por escrito*, que é testemunha vital da ampla disseminação das artes de escrever e ler. O desenvolvimento da escrita alfabética, com seu número limitado de letras, em comparação à multitude de elementos na escrita ideográfica, ou silábica, foi um dos grandes passos à frente na civilização, tendo trazido a escrita ao âmbito deste moço de Sucote, tanto quanto do próprio Gideão. É possível que o jovem tenha usado um instrumento pontiagudo a fim de escavar as palavras num fragmento de cerâmica, ou de argila, método freqüentemente empregado durante grande parte do período do Velho Testamento. Armado desta lista, Gideão fez os príncipes de Sucote lembrar-se da perfídia deles (15; *cf.* vers. 6), indicando, pela presença dos reis capturados, que ele tinha poderes para fazer cumprir suas intenções. Em seguida, prosseguiu, demonstrando igual resolução no cumprimento de sua ameaça: aqueles homens a quem faltava o espírito de hospitalidade foram submetidos a uma forma de tortura que certamente terminou com a morte deles (*cf.* o destino que sobreveio a um grupo similar, em Penuel, quando Gideão provou ser homem que cumpria sua palavra). A punição foi drástica, testemunhando a hediondez da ofensa aos olhos de Gideão.

8:18-21. O morticínio dos reis midianitas. Pode-se presumir que o cenário agora é Ofra, outra vez, visto que Jeter, o primogênito de Gideão, não teria acompanhado os 300 guerreiros, em sua campanha rigorosa ao longo da Transjordânia. Até este ponto, o principal interesse de Gideão tinha sido o livramento de seus conterrâneos da ameaça midianita; surge, agora, um interesse secundário, que é a cobrança da dívida de sangue, pela morte de seus irmãos às mãos dos midianitas. A pergunta, no vers. 18, literalmente é: "Que homens eram os que matastes em Tabor?" Tendo solucionado a crise nacional, Gideão estava livre, agora, para acertar suas contas particulares com Zeba e Zalmuna. Não há meio de restabelecermos as circunstâncias, e a ocasião da morte de seus irmãos. Poderia ter sido numa escaramuça preliminar, quando o exército de Gideão estava organizando-se, ou numa campanha dos midianitas, em anos anteriores. Se esta última alternativa é a certa, estaria faltando coragem a Gideão, para vingar a morte de seus irmãos, antes da intervenção divina. O vers. 19 parece sugerir que seus irmãos foram capturados pelos midianitas e, subseqüentemente, condenados à morte, e não mortos no

calor e anonimato da batalha, de modo que ambos os reis eram diretamente responsáveis por isso. A natureza humanitária de Gideão se revela na parte final do versículo; contudo, de acordo com os padrões rigorosos de seus dias, não tinha ele outra alternativa senão executar a sentença de vingança.

A resposta dos dois reis (18), que sabiam perfeitamente bem que estavam marcados para morrer, não atende à pergunta de Gideão. Parece claro que eles se lembravam do incidente; as palavras de Gideão provavelmente os tornaram cônscios da similaridade entre os homens que haviam matado e aquele que agora os confrontava. Há, ainda, uma testemunha incidental da aparência imponente de Gideão. A ordem de um pai, a seu filho, para que mate dois reis a sangue frio, é indicativa dos padrões gerais da época, que não eram os do Novo Testamento.[1] Considerava-se uma honra para um jovem justiçar prisioneiros de guerra de tal importância, e imensa desgraça para os próprios cativos.

Os reis midianitas demonstraram grande coragem ao enfrentar a morte. Não seria vergonhoso morrer pela mão de um guerreiro do porte de Gideão; contudo, um jovem inexperiente nos assuntos relacionados à guerra faria um serviço canhestro, e até mesmo estes homens corajosos vacilaram diante de tal perspectiva (o imperativo *levanta-te* é enfático). A situação resolveu-se pela inabilidade de Jeter de desincumbir-se da missão desagradável, de modo que o fim lhes sobreveio rapidamente, às mãos de Gideão. Os *ornamentos* (eram em forma de meia lua) que adornavam seus camelos tornaram-se parte do espólio de guerra. Tais ornamentos em forma de crescente são mencionados apenas aqui e em Isaías 3:18; entretanto, ornamentos com este formato têm sido encontrados em muitos lugares escavados, na Palestina. São usados largamente pelos povos árabes, até ao dia de hoje.

8:22, 23. Convite ao reinado. Não ficou claro quão representativa seria a delegação dos *homens de Israel* que pediu a Gideão que estabelecesse uma dinastia reinante. Poderia ter-se limitado a uma área relativamente pequena (*cf.* a extensão do governo de Abimeleque, no capítulo 9), não sendo fácil imaginar-se a poderosa e orgulhosa tribo de

[1] Veja-se Introdução, seção V. *c.*, pp. 42 ss.

Efraim aceitando um rei que pertencesse a outra tribo. Contudo, esta seção é de primordial importância ao considerar-se o período dos juízes. Numa crise aguda, envolvendo certo número de tribos, a ação corajosa de um único indivíduo mantivera íntegros os recursos das tribos e desviara o desastre. O sentimento de gratidão era tal que se ofereceu um trono ao libertador, que o recusou. Contudo, era apenas uma questão de tempo, pois viria uma época de emergência maior, envolvendo a grande maioria das tribos, a qual precipitaria uma situação semelhante, e exigiria um governo central, único, para coordenar as forças de cada tribo. Foi a pressão dos filisteus que proporcionou esse estímulo, induzindo à exigência assim formulada: "constitui-nos, pois, agora, um rei sobre nós, para que nos governe, como o têm todas as nações." (1 Sm 8:5). A resposta de Gideão é um modelo de nobre desprendimento, pois, reconhecia o fato essencial de que a nação *tinha* um rei, bastando que Ele fosse reconhecido. Seu rei era Javé, o qual era tudo para eles, e muito mais do que os reis das demais nações eram para seus súditos (*cf.* 1 Sm 10:19). O governo em Israel era, essencialmente, uma teocracia, não uma monarquia, e até mesmo quando a monarquia foi introduzida, ela era qualificada por esta consideração. A ação de Gideão, ao despojar-se resolutamente do convite para a promoção pessoal, foi exemplar, merecendo os mais elevados elogios.

Entretanto, nem todos os eruditos têm aceito o significado transparente do vers. 23, isto é, que Gideão recusou a monarquia. G. Henton-Davies sugere que a recusa de Gideão foi, na realidade, "uma aceitação, disfarçada sob a forma de recusa piedosa, com o objetivo de expressar piedade e ganhar a simpatia de seus prováveis súditos".[1] Este autor apóia sua tese pelo exame de três outros incidentes: a "recusa anônima" de Êxodo 4:13ss. e as transações de Gênesis 23 e 2 Samuel 24, em que propriedades ostensivamente oferecidas como dádivas, acabam sendo vendidas a preços elevados. Tem sido observado que Gideão exercia muitos dos privilégios de um típico monarca do Antigo Oriente Próximo: o uso que ele fazia do oráculo-éfode (veja-se a nota sobre 8:27); o uso de joalheria e de roupas reais (8:26); a criação de um harém (8:30); o nome dado a um de seus filhos, Abimeleque, que significa "meu pai, um rei" (8:31); a presunção de que seus filhos o sucederiam (9:2); a disputa entre Abimele-

[1] G. Henton-Davies, "Judges viii. 22-23" em *VT*, XIII. 2, 1963, pp. 151-157.

que e Jotão, a respeito da sucessão; até mesmo a referência à estatura real de Gideão e de seus irmãos (8:18); tudo isto tem sido argüido como indicação do cargo que efetivamente Gideão ocupava. Entretanto, contra esta opinião ergue-se a sugestão forte, do vers. 29, segundo a qual Gideão recusou a monarquia, retirou-se para sua vida particular, embora com reputação e fortuna pessoal consideráveis. A nação ainda não estava preparada para a monarquia; a deferência de Gideão para com os efraimitas (veja-se nota sobre 8:1-3) pode ter tido influência em sua recusa desta honraria.

8:24-28. O éfode de Gideão. O capítulo final da vida de Gideão aparece como um anticlímax distinto das ações heróicas da seção anterior; o homem que havia liderado seus patrícios tão magnificamente, estabelece, agora, um exemplo deplorável de auto-indulgência, em que se envolvem ele mesmo, sua família e toda a nação. Talvez seja mais fácil honrar a Deus mediante ação corajosa, sob a luz de uma emergência nacional, do que honrá-lO persistentemente no dia-a-dia rotineiro, que exige um tipo diferente de coragem. Gideão passou pelo teste da adversidade com distinção, porém, não foi o primeiro, nem o último, a ser menos bem sucedido no teste da prosperidade. Ao pedido que o povo lhe fez contrapôs-se o pedido dele: *argolas* de ouro capturadas aos inimigos; seriam brincos de orelhas, ou, talvez, como alternativa, argolas para o nariz, o que seria menos provável, porque parece que estas só eram usadas pelas mulheres, no Velho Testamento (como em Gn 24:22; Is 3:21, Ez 16:12). Estes midianitas são descritos como sendo *ismaelitas*, o que é incomum, porque os midianitas traçavam sua ascendência até Quetura (Gn 25:2), e os ismaelitas até Hagar (Gn 16:15). A explicação mais provável é que o termo ismaelita veio a ser aplicado muito elasticamente para qualquer grupo nômade de traficantes (*cf.* Gn 37:25, 27, 28; 39:1).[1] Foi incrível a quantidade de *ouro* (26) coletada nesta oferta voluntária, com um montante entre 40 e 75 libras de peso (entre 16 e 30 quilos), dependendo do tipo de siclo usado, se leve ou pesado. Isto ilustra tanto a extensão da vitória como a estima dedicada a Gideão. Outra indicação da grande quantidade de saque obtido encontra-se na referência aos cres-

[1] Veja-se F. D. Kidner, *Gênesis* (Ed. Vida Nova e Ed. Mundo Cristão, 1983), pp. 170s.; K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament* (Tyndale Press, 1966), p. 119.

centes (veja-se nota sobre o vers. 21), as argolas de ouro, as vestes de púrpura e os ornamentos dos camelos, que não tinham nada que ver com o assunto em pauta (isto é, manufatura de um éfode, ou estola sacerdotal), mas refletem a resposta generosa dos homens de Gideão, que deram mais do que se lhes pediu.

27. A natureza da *estola* tem sido assunto para muita conjectura. A estola do sumo sacerdote (Êx 39:1-26) era feita de material caro, usando-se ouro, estofo azul, púrpura, escarlate, e pedras preciosas; descia do peito até a cintura, presa por uma faixa nos ombros, e outra na cintura. Urim e Tumim estavam associados a ela (Êx 28:30; Lv 8:8), sendo usados para propósitos oraculares. Embora tenha permanecido a conexão oracular, a natureza da estola parece ter mudado com o passar do tempo, e, às vezes, a referência parece aplicar-se a uma imagem livre, ou ao receptáculo que continha o oráculo, porque durante o período da monarquia, o sacerdote segurava a estola, não a usava (1 Sm 2:28; 14:3; onde o verbo *nāśā'* significa "segurar", ou "levantar"). Outra referência possível é a um pedaço de pano usado para cobrir os olhos quando o oráculo era consultado. Em todos estes exemplos, havia o propósito de auscultar a vontade de Deus por meio do sorteio sagrado; contudo, a situação se complica mais ainda pelo fato de a estola designar um artigo comum de vestuário do uso diário. No caso de Gideão, há três alternativas possíveis: era um vestuário segundo o padrão da estola sacerdotal, mas com uma quantidade incomum de ouro, como ornamentação; ou seria uma cópia do vestuário sacerdotal, feita de puro ouro; ou seria uma imagem livre. A própria preciosidade da peça tornou-se uma *armadilha*, porque se tornou um objeto de adoração para um povo que já estava a um passo do politeísmo (*cf.* Js 24:15) e ofuscou uma das características da fé de Israel, que era a total proibição de imagens. Poder-se-ia presumir que Gideão não tinha qualquer intenção de afastar-se do Senhor, da mesma forma como Arão e Jeroboão não pretendiam apostatar, ao criar as imagens do bezerro (Êx 32:4, 1 Rs 12:28). Mas, a expressão *todo o Israel se prostituiu ali após dela* sugere que a forma de adoração inspirada por esta estola tinha origem cananéia.

A nota editorial no versículo 28 completa a narrativa da subjugação de Midiã, com a observação de que houve paz durante a geração seguinte.

h. Os últimos anos de Gideão (8:29-35)

8:29-31. A família de Gideão. O afastamento de Gideão da vida pública, em seguida à sua rejeição do convite para tornar-se rei, e o estabelecimento de uma grande família, funcionam como uma introdução necessária aos eventos do capítulo 9. As *muitas mulheres* de Gideão indicam que ele vivia em grande prosperidade, numa situação bem diferente daquela em que ele descrevia sua família como sendo "a mais pobre em Manassés" (6:15). Um grande harém era um acessório comum, na monarquia, no Crescente Fértil (*cf.* 2 Sm 5:13ss.; 1 Rs 11:1-4); entretanto, os efeitos de tal situação na história dos reis de Israel sempre aparecem desastrosos. Há um contraste marcante entre os setenta filhos e Abimeleque. Aqueles eram "todos provindos dele" (ARA), ou "procederam da sua coxa" (ARC) (segundo o significado do hebraico), como centro de poder procriativo, significando isto que eram reconhecidos como tendo ascendência pelo lado masculino, em sua própria tribo. *Abimeleque,* por outro lado, era filho de uma concubina que provavelmente permanecia com sua família, em Siquém, sendo visitada por seu marido de tempos em tempos. A mesma situação pode ser observada no caso de Sansão (15:1; 16:4ss.). É importante observar que quaisquer filhos de tais uniões pertenciam à família da esposa. Assim, os setenta filhos legítimos traçavam sua ascendência através de Gideão e Abiezer, enquanto a linhagem de Abimeleque partia de sua mãe, da cidade de Siquém. Visto haver evidências segundo as quais Siquém era uma cidade cananéia, incorporada a Israel mediante aliança (veja-se a nota introdutória ao capítulo 9), ela poderia ter sido uma mulher cananéia. O nome dado a Abimeleque ("meu pai, um rei", ou "o rei é pai") pode indicar que Gideão ainda suspirava pela honraria que ele havia recusado, embora fossem comuns, em Israel, nomes próprios compostos com *meleque* (rei).

8:32-35. A morte de Gideão. A morte do juiz mais uma vez induziu à remoção das restrições, havendo novo movimento em direção à adoração de Baal, pelos israelitas, seus vizinhos. Seguiu-se, então, uma forma especial de adoração a Baal, denominada *Baal-Berite.* ("Baal, ou senhor da aliança"), ou "El-Berite" (9:46, "deus da aliança"), que aparentemente centralizava-se em Siquém. A aliança poderia ter sido aquela entre Israel e as cidades cananéias incorporadas, ou entre as próprias cidades e suas divindades respectivas. Há, aqui, provas adi-

cionais da tremenda influência cananéia sobre o culto de Israel, com obscurecimento da natureza de Javé, e esquecimento de seus maravilhosos feitos. Javé poderia bem ser Deus para as épocas de crise, porém os deuses da fertilidade pareciam oferecer mais, para o dia a dia. Tanto quanto o apelo sensual daquela adoração, havia ainda a preocupação desses deuses com o "pão com manteiga" da existência. Menos surpreendente foi a incapacidade dos israelitas de manter uma lembrança honrosa de Gideão. Sua façanha extraordinária ocorrera havia muitos anos (todos os seus filhos haviam crescido, e eram adultos agora), e a opulência de sua família poderia ter suscitado ciúmes na nova geração, juntamente com a idéia de que ele havia sido muito bem recompensado.

i. Ascensão e queda de Abimeleque (9:1-57)

Este capítulo é de interesse especial, porque mostra evidência clara da influência da comunidade cananéia, encravada na estrutura tribal de Israel. A cidade de Siquém estava marcada pela natureza para desempenhar um papel importante na história de sua época. Estava situada num vale fértil entre os montes Ebal e Gerizim, que formavam uma ligação natural entre as planícies costeiras e o vale do Jordão. Muitas das rotas comerciais convergiam para Siquém que, estando no centro de um cruzamento de vias, na Palestina, dominava uma área considerável das regiões rurais circunvizinhas. Tornara-se sagrada, na tradição israelita, como o lugar em que Javé se revelara a Abraão, após a chegada deste de Harã (Gn 12:6, 7). Jacó vivera pacificamente com os filhos de Hamor e Siquém, até a ação retaliatória de Simeão e Levi, que quebrou esta harmonia (Gn 33:18-34:31); contudo, mais tarde os patriarcas são outra vez encontrados em suas vizinhanças (Gn 37:13, 14). As cartas de Tell el-Amarna mostram que Siquém caiu nas mãos dos "habiru" do século 14 a.C., acreditando-se que este grupo tenha sido relacionado aos hebreus. Entretanto, o relacionamento não seria étnico, provavelmente, visto que os "habiru" são mencionados em períodos e lugares que não têm qualquer conexão com os hebreus. "Habiru" possivelmente designa todos os seminômades de um tipo particular.[1]

[1] Veja-se W. F. Albright, *The Biblical Period from Abraham to Ezra* (Harper Torchbooks, 1963).

Em parte alguma existe um indício, sequer, da captura de Siquém, por Josué, não havendo qualquer menção por alto; entretanto, bem no início celebrou-se uma cerimônia de renovação de aliança entre os montes Ebal e Gerizim (Js 8:30-35). Isto teria sido impossível, se Siquém não tivesse sido capturada, ou gozasse de situação privilegiada, em bons termos com os invasores. As provas apontam para esta última alternativa como sendo a mais viável.

O fato de os siquemitas serem ainda descritos como "os homens de Hamor" (9:28), ao lado de sua fidelidade ao deus Baal-Berite, mais o argumento óbvio do apelo feito por Abimeleque, no fim do vers. 2, tornam claro que a população de Siquém era predominantemente cananéia. Provavelmente havia sido incorporada a Israel, mediante tratado, à época da conquista. Eis aqui, pois, uma testemunha da fricção existente entre os israelitas e os habitantes originais da terra. Seria esta a razão, provavelmente, por que Siquém, embora considerada sagrada, por ser depositária dos ossos de José (Js 24:32), manteve sua posição de cidade-santuário central durante um tempo limitado apenas, sendo substituída por Betel e, posteriormente, por Silo.[1]

9:1-5. Massacre dos filhos de Gideão. A referência aos *cidadãos de Siquém* (2) literalmente é "baals de Siquém"; a palavra, aqui, tem seu sentido original de "senhor" ou "dono" (como em Js 24:11; Jz 20:5; 1 Sm 23:11-12; 2 Sm 21:12). O temor infligido nas mentes dos siquemitas, por Abimeleque, poderia ter tido pouca base em fatos reais; os motivos verdadeiros teriam sido sua ambição pessoal e, possivelmente, um ódio ciumento contra seus irmãos (que talvez o considerassem como inferior; *cf.* vers. 18). O fato de a família de Gideão residir ainda em Ofra (5), e não num dos centros mais importantes, indica que a influência de Gideão mesmo era um tanto limitada. Siquém, uma das antigas cidades-estados de Canaã, talvez estivesse mais inclinada a aceitar um rei do que os israelitas; o filho do grande Gideão, que era um deles, pelos laços da carne e do sangue, seria um candidato óbvio. Os planos de Abimeleque tiveram pronta aceitação e ele agiu com o vigor característico de seu pai, mas sem os escrúpulos de seu pai. Os recursos do santuário foram usados para financiar a operação (4; *cf.* 1 Rs 15:18; 2 Rs 18:15, 16). Parece

[1] A. E. Cundall, "Sanctuaries in Pre-Exilic Israel", em *Vox Evangelica*, IV (Epworth, 1965), pp. 12-17.

que os assassinos alugados encontraram apenas pequena oposição em Ofra, o que poderia indicar que a família de Gideão mantinha uma habitação modesta, destituída de guardas armados. A referência precisa ao lugar da execução, *sobre uma pedra* (5, 18) pode ser um paralelo significativo à morte sacrificial de animais ao ar livre (*cf.* 1 Sm 14:33-35). A eliminação do sangue de animais mortos era assunto de grande interesse, porque "a vida da carne está no sangue" (Lv 17:11), e neste morticínio ritualístico de seus meio-irmãos, Abimeleque poderia estar evitando repercussões adversas mediante rigorosas precauções na eliminação do sangue de suas vítimas.

9:6. Abimeleque é feito rei. Tendo sido consumada a tarefa sangrenta, Abimeleque é proclamado rei, pelos siquemitas. A eles associou-se *toda a casa de Milo* (6, ARC) que se traduz melhor como nome próprio, *Bete-Milo* (ARA). A palavra *milo* deriva de um verbo que significa "encher-se", e originalmente se referia a muralhas, ou terraplenagem; sua associação a fortificações poderia tê-la feito relacionar-se a fortalezas em geral. Assim, *Bete-Milo* pode ser a mesma coisa que a *torre de Siquém* (46 ss.). O local da coroação era sagrado por tradição; note-se a menção de um *carvalho* (ARA) *memorial,* ou *carvalho alto* (ARC), e de um pilar, em conexão com Josué 24:26, em que Josué, na cerimônia de renovação da aliança, em Siquém, estabeleceu uma pedra memorial junto ao carvalho, que estava adjacente ao santuário (veja-se também Gn 35:4). As vinculações associadas a tais lugares eram extremamente fortes, sendo interessante observar que Roboão foi a Siquém, em seguida à morte de Salomão, para assegurar a aclamação dos israelitas, embora a cidade estivesse em ruínas, nessa ocasião (1 Rs 12:1, 25).

A extensão do reino de Abimeleque era bastante limitada: apenas Siquém, Bete-Milo, Arumá (41) e Tebes (50) são mencionadas como estando sob sua jurisdição, não sendo provável que se estendesse além de um trecho a oeste de Manassés. A referência no vers. 22 deve ser entendida neste sentido limitado. Seu reinado turbulento de três anos, obtido por meio de enganos e mantido à força, foi apenas um incidente no desenvolvimento da monarquia, visto que o reinado não sobreviveu à sua morte. Da mesma forma, o oportunista Abimeleque não merece um lugar entre os juízes de Israel, os quais ocupavam esta posição em face de seu caráter e das realizações pró-libertação do povo.

9:7-21. O apólogo de Jotão. O único sobrevivente do banho de sangue de Ofra foi *Jotão,* o caçula de Gideão, cuja esperança de safar-se estava na maior distância possível que colocasse entre si mesmo e Abimeleque. No entanto, antes de fugir ele pronunciou sua famosa parábola, que era um protesto contra o ominoso tratamento dado à casa de Gideão, como também uma profecia quanto ao governo de Abimeleque. Aproximadamente um século e meio antes, seis tribos juntaram-se ao pé do monte Gerizim e como um trovão pronunciaram em uníssono o "amém" às bênçãos da lei, lidas pelos levitas (Dt 27:12, 28). Agora, Jotão ergue-se neste mesmo monte, usando-o como púlpito para denunciar a ação vergonhosa dos siquemitas. Não é provável que ele estivesse no pico da montanha, a 350 metros acima da cidade. Indica-se um rochedo conveniente, de cima do qual ele poderia ser ouvido pelo menos por alguns dos cidadãos, e do qual ele poderia disparar em fuga rápida. O som das vozes chega longe, na atmosfera do Oriente Próximo; e o monte Gerizim foi usado como púlpito ao ar livre na grande cerimônia religiosa de Josué 8:30-35, que por si mesma foi o cumprimento das provisões de Deuteronômio 27, observadas acima. De modo semelhante, o Senhor podia dirigir-se a milhares de ouvintes, sem aparentes dificuldades (Mc 4:1, 6:34-44).

A parábola trata da escolha que o povo fez do rei, sendo interessante observar que o princípio da monarquia em si mesmo não é condenado. O ponto principal é que uma pessoa indigna, como Abimeleque, fora escolhida. Fica a implicação de que os filhos de Gideão, incluindo-se o próprio Jotão, teriam sido uma escolha mais desejável, embora isto não esteja mencionado especificamente.

8-15. A fábula, em si mesma, é importante como antiga ilustração de história com moral, sendo comparável à parábola de Natã dirigida a Davi (2 Sm 21:1-4), e à mensagem de Jeoás, rei de Israel, a Amazias, de Judá (2 Rs 14:9,10). A *oliveira* foi a primeira a rejeitar a posição de rainha das árvores, visto que o óleo que ela fornecia era usado para a honra de Deus e dos homens. O óleo era usado para ungir os sacerdotes e para alimentar a lamparina que iluminava o santuário. Posteriormente, os reis de Israel seriam ungidos com óleo; contudo, há evidências de que, entre os vizinhos de Israel, os grandes reis não eram ungidos mas, apenas, seus vassalos, fato que sugere que em Israel o rei poderia ser considerado como súdito do Senhor. A figueira estava igualmente relutante em aceitar a honraria, em face de sua impor-

tante posição na economia agrícola, visto ser o figo o principal produto da área. Semelhantemente, a videira declinou da oferta para *pairar sobre as árvores,* palavras que simbolizam o exercício da autoridade. O produto da videira, tanto quanto o da oliveira, era usado nos serviços religiosos e nos seculares; era usado em libações oferecidas a Deus (por ex.: Êx 29:40), e a principal bebida em todos os lares. Os rabinos de uma época posterior sugeririam que a azeitona, o figo e a uva, da parábola de Jotão, eram símbolos de Otniel, Débora e Gideão, respectivamente; contudo, é bem mais provável que a aplicação seja mais ampla, e geral; as pessoas de dignidade e influência, dentro da comunidade, não estavam ansiosas para abandonar suas esferas de trabalho construtivo, trocando-o pela honraria dúbia da monarquia.

Finalmente, a posição foi oferecida ao *espinheiro.* Este não apenas é totalmente improdutivo, não oferecendo nada de valor, mas também é inútil como madeira, sendo, ainda, séria ameaça ao fazendeiro, que mantém perpétua guerra contra o espinheiro, para evitar-lhe as invasões. O crescimento do espinheiro, semelhante a um carpete que se estende, constituía especial ameaça no calor do verão, quando fagulhas incrementadas pelo vento podiam produzir incêndios de velocidade incrível, alimentados pelos excelentes combustíveis, os espinheiros secos. Os gigantescos cedros do Líbano eram, na verdade, ameaçados por estes incêndios provenientes *do espinheiro* (15). Esta ameaça se fazia acompanhar por um convite absurdo para vir e refugiar-se *debaixo de minha sombra,* visto que o espinheiro, crescendo rente ao chão, praticamente não tem sombra, não podendo oferecer nenhuma proteção aos gigantes da floresta a cujos pés jazia. A argumentação de Jotão havia sido apresentada de forma vívida: Abimeleque não poderia oferecer verdadeira segurança aos homens de Siquém. Ao contrário, ele viria a ser o veículo de sua destruição.

16-20. Estava bem claro o significado da parábola: as palavras de Jotão foram apenas uma aplicação final. O foco de atenção, na fábula, estava no inútil Abimeleque. Aqui, entretanto, a ênfase é colocada sobre os homens de Siquém (*cidadãos de Siquém*), os quais haviam tratado de forma vergonhosa a família de alguém inteiramente digno de honra, em face do grande livramento que lhes trouxe, com risco de sua própria vida. A expressão *arriscando a vida* é vívida. Literalmente diz que "ele atirou sua vida à frente", com a implicação de

total desinteresse por sua segurança pessoal. O contraste se torna mais agudo mediante a referência a *Abimeleque, filho de sua serva,* isto é, escrava-concubina; há, aqui, um exagero deliberado da parte de Jotão, visto que a mãe de Abimeleque era, de fato, uma mulher livre de Siquém. Eis o homem a quem haviam recebido como irmão! Em seguida, Jotão declarou que o tempo haveria de revelar a sabedoria, ou a estultícia, da ação daqueles homens. *Se* a ação deles fosse honrada, o relacionamento deles com Abimeleque seria mutuamente cordial; contudo, *se* a situação fosse ao contrário, poderiam esperar mútua destruição, palavra esta horrendamente profética. Espinheiro e cedros haveriam de perecer juntamente, na conflagração que se desenvolveria entre o rei, recentemente coroado, e seus súditos.

21. Não há registro da reação dos siquemitas. Esta, todavia, pode ser avaliada pela fuga precipitada de Jotão, para um refúgio fora do alcance de Abimeleque. *Beer,* que significa "poço", era nome muitíssimo comum no Israel antigo, sendo inteiramente desconhecido o lugar de refúgio de Jotão.

9:22-25. Atrito entre Abimeleque e os siquemitas. Oportunistas à procura de vantagens egoístas, e os que são capazes de assassinato traiçoeiro, jamais se tornam bons companheiros: não demorou muito para ocorrer um atrito entre Abimeleque e os cidadãos de Siquém. Talvez tenha algum significado o fato de Abimeleque não ter, aparentemente, residido na principal cidade de seu domínio, tendo delegado a supervisão da mesma a Zebul (30). A natureza de seu governo (*governador,* na ARA, e *maioral* na ARC) era a de um chefe local, ou "reizinho", reinando numa área limitada, não havendo dúvida quanto a uma aceitação geral de sua posição por todas as tribos. Mas, a ação diretiva, superior, de Deus, soberano da história, está indicada no vers. 23 (*cf.* 1 Sm 16:14; 18:10; 1 Rs 22:19-23). O caso que precipitou a guerra foi a ação dos siquemitas ao estabelecer bandos armados em emboscadas, ao longo das rotas comerciais, nas vizinhanças de Siquém, o que vinha privar Abimeleque dos impostos que ele normalmente cobrava das caravanas que atravessavam seu território. Tais assaltos reduziam o número de viajantes e de caravanas, nesta área perigosa, o que esvaziava os bolsos de Abimeleque e feria seu orgulho, visto que ele não podia garantir segurança a quem viajasse por seus domínios.

9:26-29. A rebelião de Gaal. Parece que Abimeleque não tomou qualquer ação contra os bandos de assaltantes que aterrorizavam as áreas rurais. Só quando houve um desafio direto à sua autoridade é que ele partiu para a ação. Nada se sabe a respeito de *Gaal, filho de Ebede,* além das informações fornecidas neste capítulo. Aparentemente, os cidadãos de Siquém desviaram-se facilmente, quando Gaal ganhou a confiança deles, pela sua conversa melíflua, exatamente como Abimeleque havia feito antes. Esta troca de lealdade ocorreu na época da vindima, no fim do verão. O grande Festival de Ano Novo dos vizinhos mais próximos de Israel, que era o principal acontecimento em sua religião, estava associado à colheita dos frutos de verão. O festival correspondente, em Israel, era a Festa dos Tabernáculos que, sob a influência da religião cananéia, desalojou o Festival da Páscoa como a grande festa popular, até a reforma dos reis Ezequias e Josias (2 Rs 23:21ss.; 2 Cr 30:1ss.; 35:1ss.). Colhiam-se uvas, que eram pisadas no lagar, para produzir-se vinho nesta ocasião, que se tornava época de muita alegria, muita frouxidão e libertinagem, dificilmente compatíveis com o espírito de verdadeira ação de graças ao Senhor.

O vers. 27 ilustra as possibilidades para o mal, em tal situação. Gaal tira vantagem da ausência de Abimeleque, e aproveita a oportunidade para falar à multidão reunida para esta celebração, denegrindo Abimeleque e exortando o povo para voltar a uma lealdade anterior. A primeira parte de seu discurso é passível de duas interpretações: *Quem é Abimeleque, e* (em contraste) *quem somos nós de Siquém, para que o sirvamos?* Ou, como diz a LXX: *Quem é Abimeleque, este* (auto-presumido) *filho de Siquém, para que o sirvamos?* A primeira alternativa é mais provável, mas em ambos os casos há o desafio a que o povo se dispa da lealdade a Abimeleque. Em seguida, Gaal traça o parentesco de Abimeleque, muito astutamente, através de seu pai Gideão, e não por sua mãe siquemita, contrastando frontalmente com o apelo que o próprio Abimeleque fizera antes (vers. 1-3). Em seguida, apela-lhes para que sirvam aos *homens de Hamor, pai de Siquém,* ao invés de Abimeleque. *Hamor* significa "asno". W. F. Albright afirma que a expressão "filhos de Hamor" é equivalente a "filhos da aliança", visto que o sacrifício de um asno era detalhe essencial na ratificação de qualquer aliança, entre os amorreus.[1] Pro-

[1] W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel* (John Hopkins Press, 1953), p. 113.

vavelmente ainda há outra alusão no nome da deidade local, de Siquém, Baal-Berite, "senhor da aliança". Desta maneira, Gaal levantou-se como defensor da antiga fé e das antigas tradições, um apelo conservador freqüentemente empregado pelos demagogos semelhantes a ele. Finalmente, havendo minado a confiança que o povo tinha em Abimeleque, e feito este apelo emocional, dá ele indicações de como as coisas seriam diferentes, se ele fosse o governador dos siquemitas. Ele expulsaria rapidamente esse usurpador Abimeleque! Com fanfarronice oca, ele lançou seu desafio ao rei ausente para que aprontasse seu exército e lhe viesse ao encontro. O tom e os métodos de Gaal têm seu paralelo na fala e ações de Absalão (2 Sm 15:1-6).

9:30-41. A ação decisiva de Zebul. A insurreição foi abortada bem no início pela pronta ação de *Zebul,* cuja ira foi inflamada pela observação depreciativa feita a seu respeito, segundo a qual ele era apenas um assistente de Abimeleque, e nada mais (28). Enviou-se apressadamente uma mensagem a Abimeleque, a fim de fazê-lo ciente da situação. A AV observa que essa mensagem foi enviada secretamente.

A ARA e a ARC trazem *astutamente.* A raiz de Arumá é *ramah* que no *Pi'ēl* significa "enganar", e o sentido mais provável aqui é "mediante astúcia", a fim de evitar que Gaal levantasse suspeitas, bem como os cidadãos de Siquém, a quem interessaria interceptar qualquer advertência a Abimeleque, caso quisessem levar adiante a rebelião. Zebul não apenas advertiu Abimeleque sobre a situação potencialmente perigosa, mas fê-lo sentir a urgência de tomar providências imediatas, raciocinando que seria preferível tomar a iniciativa do que permitir que Gaal tivesse tempo para consolidar sua posição. A liberdade desfrutada pelo próprio Zebul, no resto da história, sugere que a conspiração ainda estava num estágio inicial. Abimeleque seguiu o conselho de seu oficial e repartiu suas forças em quatro companhias, diminuindo, assim, o risco de serem descobertos. Observa F. F. Bruce: "Desta forma, o contingente sob Zebul, na cidade, literalmente era um 'quinta-coluna'".[1]

O papel de Zebul foi desempenhado com rara perícia. Vindo aos portões da cidade ao lado de Gaal, primeiramente acalmou-o quanto às suas suspeitas, quando o exército emboscado foi percebido, atribuindo isto à imaginação de Gaal. Quando não era mais possível

[1] Bruce, p. 248.

esconder alguma coisa, Zebul atirou a fanfarronice insultuosa de Gaal à face deste, não lhe dando, assim, nenhuma alternativa senão a de lutar, ou envergonhar-se. Estavam com Abimeleque as vantagens da iniciativa e da surpresa; o precioso tempo ganho significou que Gaal foi incapaz de dar atenção adequada, nem à defesa da cidade, nem à sua companhia de assalto. As forças que ele reuniu às pressas, e atirou ao combate sem estarem preparadas, logo foram dispersas, com os sobreviventes fugindo de volta para a cidade. O grupo rebelde perdera totalmente o ânimo, de modo que Abimeleque pôde retirar-se para Arumá, cuja localização é desconhecida; embora fique claro, pelo contexto, que ficava nas vizinhanças de Siquém. Zebul conseguiu detetar os elementos rebeldes, desafetos, e expulsou-os da cidade, bem como ao rebelde-mor Gaal e seus asseclas. Seu nome não aparece mais na narrativa; contudo, sua ação imediata e astuta salvou a Abimeleque, pelo menos temporariamente.

37. *Caminho do carvalho de Meonenim* (ARC) deve ler-se: "caminho do carvalho dos adivinhadores" (como na ARA), isto é, uma árvore sagrada onde se praticava adivinhação; é possível, sem muita certeza, que seja aquela mencionada no vers. 6.

9:42-45. Destruição de Siquém. Ao destruir Siquém, Abimeleque abandonou qualquer pretensão de reinar sobre um domínio, porque sem esta importante cidade, sua esfera de influência ficava truncada. Parece que foi um ato de vingança contra aqueles que haviam questionado sua liderança. Homens como Abimeleque, que se erguem de uma posição inferior para outra de autoridade, freqüentemente dedicam-se a ações vingativas que destroem o pedestal de seu próprio poder. A ação de Zebul fizera com que a situação ficasse sob controle; contudo, seu chefe estava interessado em dar uma lição a Siquém. O povo, aparentemente confiante em que o assunto estava resolvido, "no dia seguinte saiu... ao campo", como sempre fizera, para tratar de suas ocupações diárias. Tem sido sugerido que este versículo aplica-se aos bandos de assaltantes que deixavam a cidade, a caminho de suas pilhagens; neste caso, deve-se interpretar de modo diferente a ação de Abimeleque. Entretanto, esta segunda alternativa não é bem apoiada pelo contexto. Outra emboscada foi preparada e, no momento oportuno, uma companhia capturou o portão, cortando, assim, a possibilidade de os siquemitas voltarem do campo. Estes foram sacri-

total desinteresse por sua segurança pessoal. O contraste se torna mais agudo mediante a referência a *Abimeleque, filho de sua serva,* isto é, escrava-concubina; há, aqui, um exagero deliberado da parte de Jotão, visto que a mãe de Abimeleque era, de fato, uma mulher livre de Siquém. Eis o homem a quem haviam recebido como irmão! Em seguida, Jotão declarou que o tempo haveria de revelar a sabedoria, ou a estultícia, da ação daqueles homens. *Se* a ação deles fosse honrada, o relacionamento deles com Abimeleque seria mutuamente cordial; contudo, *se* a situação fosse ao contrário, poderiam esperar mútua destruição, palavra esta horrendamente profética. Espinheiro e cedros haveriam de perecer juntamente, na conflagração que se desenvolveria entre o rei, recentemente coroado, e seus súditos.

21. Não há registro da reação dos siquemitas. Esta, todavia, pode ser avaliada pela fuga precipitada de Jotão, para um refúgio fora do alcance de Abimeleque. *Beer,* que significa "poço", era nome muitíssimo comum no Israel antigo, sendo inteiramente desconhecido o lugar de refúgio de Jotão.

9:22-25. Atrito entre Abimeleque e os siquemitas. Oportunistas à procura de vantagens egoístas, e os que são capazes de assassinato traiçoeiro, jamais se tornam bons companheiros: não demorou muito para ocorrer um atrito entre Abimeleque e os cidadãos de Siquém. Talvez tenha algum significado o fato de Abimeleque não ter, aparentemente, residido na principal cidade de seu domínio, tendo delegado a supervisão da mesma a Zebul (30). A natureza de seu governo (*governador,* na ARA, e *maioral* na ARC) era a de um chefe local, ou "reizinho", reinando numa área limitada, não havendo dúvida quanto a uma aceitação geral de sua posição por todas as tribos. Mas, a ação diretiva, superior, de Deus, soberano da história, está indicada no vers. 23 (*cf.* 1 Sm 16:14; 18:10; 1 Rs 22:19-23). O caso que precipitou a guerra foi a ação dos siquemitas ao estabelecer bandos armados em emboscadas, ao longo das rotas comerciais, nas vizinhanças de Siquém, o que vinha privar Abimeleque dos impostos que ele normalmente cobrava das caravanas que atravessavam seu território. Tais assaltos reduziam o número de viajantes e de caravanas, nesta área perigosa, o que esvaziava os bolsos de Abimeleque e feria seu orgulho, visto que ele não podia garantir segurança a quem viajasse por seus domínios.

9:26-29. A rebelião de Gaal. Parece que Abimeleque não tomou qualquer ação contra os bandos de assaltantes que aterrorizavam as áreas rurais. Só quando houve um desafio direto à sua autoridade é que ele partiu para a ação. Nada se sabe a respeito de *Gaal, filho de Ebede,* além das informações fornecidas neste capítulo. Aparentemente, os cidadãos de Siquém desviaram-se facilmente, quando Gaal ganhou a confiança deles, pela sua conversa melíflua, exatamente como Abimeleque havia feito antes. Esta troca de lealdade ocorreu na época da vindima, no fim do verão. O grande Festival de Ano Novo dos vizinhos mais próximos de Israel, que era o principal acontecimento em sua religião, estava associado à colheita dos frutos de verão. O festival correspondente, em Israel, era a Festa dos Tabernáculos que, sob a influência da religião cananéia, desalojou o Festival da Páscoa como a grande festa popular, até a reforma dos reis Ezequias e Josias (2 Rs 23:21ss.; 2 Cr 30:1ss.; 35:1ss.). Colhiam-se uvas, que eram pisadas no lagar, para produzir-se vinho nesta ocasião, que se tornava época de muita alegria, muita frouxidão e libertinagem, dificilmente compatíveis com o espírito de verdadeira ação de graças ao Senhor.

O vers. 27 ilustra as possibilidades para o mal, em tal situação. Gaal tira vantagem da ausência de Abimeleque, e aproveita a oportunidade para falar à multidão reunida para esta celebração, denegrindo Abimeleque e exortando o povo para voltar a uma lealdade anterior. A primeira parte de seu discurso é passível de duas interpretações: *Quem é Abimeleque, e* (em contraste) *quem somos nós de Siquém, para que o sirvamos?* Ou, como diz a LXX: *Quem é Abimeleque, este* (auto-presumido) *filho de Siquém, para que o sirvamos?* A primeira alternativa é mais provável, mas em ambos os casos há o desafio a que o povo se dispa da lealdade a Abimeleque. Em seguida, Gaal traça o parentesco de Abimeleque, muito astutamente, através de seu pai Gideão, e não por sua mãe siquemita, contrastando frontalmente com o apelo que o próprio Abimeleque fizera antes (vers. 1-3). Em seguida, apela-lhes para que sirvam aos *homens de Hamor, pai de Siquém,* ao invés de Abimeleque. *Hamor* significa "asno". W. F. Albright afirma que a expressão "filhos de Hamor" é equivalente a "filhos da aliança", visto que o sacrifício de um asno era detalhe essencial na ratificação de qualquer aliança, entre os amorreus.[1] Pro-

[1] W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel* (John Hopkins Press, 1953), p. 113.

vavelmente ainda há outra alusão no nome da deidade local, de Siquém, Baal-Berite, "senhor da aliança". Desta maneira, Gaal levantou-se como defensor da antiga fé e das antigas tradições, um apelo conservador freqüentemente empregado pelos demagogos semelhantes a ele. Finalmente, havendo minado a confiança que o povo tinha em Abimeleque, e feito este apelo emocional, dá ele indicações de como as coisas seriam diferentes, se ele fosse o governador dos siquemitas. Ele expulsaria rapidamente esse usurpador Abimeleque! Com fanfarronice oca, ele lançou seu desafio ao rei ausente para que aprontasse seu exército e lhe viesse ao encontro. O tom e os métodos de Gaal têm seu paralelo na fala e ações de Absalão (2 Sm 15:1-6).

9:30-41. A ação decisiva de Zebul. A insurreição foi abortada bem no início pela pronta ação de *Zebul*, cuja ira foi inflamada pela observação depreciativa feita a seu respeito, segundo a qual ele era apenas um assistente de Abimeleque, e nada mais (28). Enviou-se apressadamente uma mensagem a Abimeleque, a fim de fazê-lo ciente da situação. A AV observa que essa mensagem foi enviada secretamente.

A ARA e a ARC trazem *astutamente*. A raiz de Arumá é *ramah* que no *Pi'ēl* significa "enganar", e o sentido mais provável aqui é "mediante astúcia", a fim de evitar que Gaal levantasse suspeitas, bem como os cidadãos de Siquém, a quem interessaria interceptar qualquer advertência a Abimeleque, caso quisessem levar adiante a rebelião. Zebul não apenas advertiu Abimeleque sobre a situação potencialmente perigosa, mas fê-lo sentir a urgência de tomar providências imediatas, raciocinando que seria preferível tomar a iniciativa do que permitir que Gaal tivesse tempo para consolidar sua posição. A liberdade desfrutada pelo próprio Zebul, no resto da história, sugere que a conspiração ainda estava num estágio inicial. Abimeleque seguiu o conselho de seu oficial e repartiu suas forças em quatro companhias, diminuindo, assim, o risco de serem descobertos. Observa F. F. Bruce: "Desta forma, o contingente sob Zebul, na cidade, literalmente era um 'quinta-coluna'".[1]

O papel de Zebul foi desempenhado com rara perícia. Vindo aos portões da cidade ao lado de Gaal, primeiramente acalmou-o quanto às suas suspeitas, quando o exército emboscado foi percebido, atribuindo isto à imaginação de Gaal. Quando não era mais possível

[1] Bruce, p. 248.

esconder alguma coisa, Zebul atirou a fanfarronice insultuosa de Gaal à face deste, não lhe dando, assim, nenhuma alternativa senão a de lutar, ou envergonhar-se. Estavam com Abimeleque as vantagens da iniciativa e da surpresa; o precioso tempo ganho significou que Gaal foi incapaz de dar atenção adequada, nem à defesa da cidade, nem à sua companhia de assalto. As forças que ele reuniu às pressas, e atirou ao combate sem estarem preparadas, logo foram dispersas, com os sobreviventes fugindo de volta para a cidade. O grupo rebelde perdera totalmente o ânimo, de modo que Abimeleque pôde retirar-se para Arumá, cuja localização é desconhecida; embora fique claro, pelo contexto, que ficava nas vizinhanças de Siquém. Zebul conseguiu detetar os elementos rebeldes, desafetos, e expulsou-os da cidade, bem como ao rebelde-mor Gaal e seus asseclas. Seu nome não aparece mais na narrativa; contudo, sua ação imediata e astuta salvou a Abimeleque, pelo menos temporariamente.

37. *Caminho do carvalho de Meonenim* (ARC) deve ler-se: "caminho do carvalho dos adivinhadores" (como na ARA), isto é, uma árvore sagrada onde se praticava adivinhação; é possível, sem muita certeza, que seja aquela mencionada no vers. 6.

9:42-45. Destruição de Siquém. Ao destruir Siquém, Abimeleque abandonou qualquer pretensão de reinar sobre um domínio, porque sem esta importante cidade, sua esfera de influência ficava truncada. Parece que foi um ato de vingança contra aqueles que haviam questionado sua liderança. Homens como Abimeleque, que se erguem de uma posição inferior para outra de autoridade, freqüentemente dedicam-se a ações vingativas que destroem o pedestal de seu próprio poder. A ação de Zebul fizera com que a situação ficasse sob controle; contudo, seu chefe estava interessado em dar uma lição a Siquém. O povo, aparentemente confiante em que o assunto estava resolvido, "no dia seguinte saiu... ao campo", como sempre fizera, para tratar de suas ocupações diárias. Tem sido sugerido que este versículo aplica-se aos bandos de assaltantes que deixavam a cidade, a caminho de suas pilhagens; neste caso, deve-se interpretar de modo diferente a ação de Abimeleque. Entretanto, esta segunda alternativa não é bem apoiada pelo contexto. Outra emboscada foi preparada e, no momento oportuno, uma companhia capturou o portão, cortando, assim, a possibilidade de os siquemitas voltarem do campo. Estes foram sacri-

ficados pelos dois batalhões remanescentes, os quais posteriormente reforçaram seus companheiros na cidade, onde praticaram uma vingança terrível. O espalhamento *de sal* pela cidade não significa que todo solo cultivado foi tornado infrutífero; isto exigiria uma operação impossível, pela sua magnitude. Trata-se de um ritual simbólico pelo qual a cidade ficou condenada à desolação perpétua (*cf.* Dt 29:23; Sl 107:34; Jr 17:6). Siquém foi reconstruída durante o reinado de Jeroboão I, mais de um século e meio após a campanha de Abimeleque (1 Rs 12:25).

9:46-49. Destruição da torre de Siquém. Normalmente, a fortaleza de uma cidade murada ficava dentro dos muros; entretanto, tem-se a impressão, lendo-se a narrativa, de que a torre de Siquém ficava fora da cidade, talvez no topo de uma rocha adjacente. Mas tal impressão pode ser fruto da aparência, não da realidade, por causa do método do historiador, de tratar de um assunto de cada vez. Tendo tratado exaustivamente da destruição da cidade em si, agora ele se volta para a destruição da fortaleza. Observe-se que não há referência à fortaleza em conexão com as duas emboscadas, as quais correriam perigo sério, se nas vizinhanças houvesse uma fortaleza bem guarnecida. Quanto ao *templo de El-Berite* (46), vejam-se o vers. 4 e a nota sobre 8:32-35. El era o chefe nominal do panteão cananita, cuja posição foi virtualmente tomada por Baal, o grande e ativo deus, num processo que levou várias gerações. Portanto, El, ou Baal, era a deidade invocada pelos siquemitas ao ratificar sua aliança. O "templo de El-Berite" parece ser outro nome da torre de Siquém. Foi aqui que os remanescentes da população se juntaram para a resistência final. Abimeleque adotou um estratagema que tem sido empregado inúmeras vezes, desde então, por exércitos sitiantes. Abimeleque conduziu seus homens ao monte *Zalmom* (*cf.* Sl 68:14), uma colina coberta de floresta cerrada, localizada ao sul de Gerizim (Jebel Suleimân), de onde trouxeram grandes feixes de lenha, que empilharam junto às muralhas da fortaleza. O intenso calor gerado pelo fogo ateado à lenha destruiu a torre e todos os seus ocupantes. Pereceu, assim, o povo de Siquém, eliminando-se um quisto cananeu.

9:50-57. Morte de Abimeleque. *Tebes* ficava aproximadamente a 16 quilômetros ao norte-nordeste de Siquém, na estrada conducente a Bete-Seã; embora não haja registro de sua implicação na revolta con-

tra Abimeleque, a narrativa sugere que foi isto que aconteceu. A cidade mesma caiu facilmente nas mãos de Abimeleque, enquanto seus defensores retiraram-se para o interior de sua fortaleza que, neste caso, seguramente ficava dentro das muralhas da cidade (*cf.* 8:8, 9; 9:46). Aplicou-se outra vez o método de conquistar a fortaleza pelo fogo, o qual fora tão bem sucedido no caso da torre de Siquém. Aconteceu porém que Abimeleque, talvez por descuido, ficou mortalmente ferido quando seu crânio foi fraturado por um pedaço de pedra de *moinho*, atirado por uma mulher. A palavra hebraica (*pelaḥ rekeḇ*, lit. "pedra de rodar"), indica que provavelmente era a *pedra superior de moinho,* normalmente com 5 a 7 centímetros de espessura e 50 de diâmetro, com orifício no centro. Uma sugestão menos provável é que se tratava de um rolo usado para consertar forro de casa, feito de lama. Moer milho era tarefa entregue às mulheres; considerava-se humilhação atribuí-la a um homem (*cf.* 16:21). Esta mulher, em seu desespero, havia trazido esta pedra superior do moinho, como arma defensiva; a moagem não se fazia, normalmente, no forro. Como se observou no caso de Sísera (4:21), considerava-se uma desonra morrer pelas mãos de uma mulher; assim, Abimeleque, percebendo a natureza maligna de seu ferimento, insistiu com seu escudeiro para que o traspassasse com sua espada. Dentro de mais cem anos, o primeiro rei oficialmente eleito faria um pedido semelhante a seu escudeiro, no monte Gilboa, a alguns quilômetros de Tebes, a fim de poupá-lo da desgraça de ser capturado vivo pelos filisteus (1 Sm 31). A morte de Abimeleque encerrou este episódio vicioso. Com a morte de Abimeleque, *os homens de Israel* (55), que o haviam apoiado em sua campanha contra a população dominantemente cananéia, de Siquém e seus aliados, a despeito de sua ação traiçoeira ao engendrar os assassinatos dos filhos de Gideão, dispersaram-se para suas casas.

56, 57. Salienta-se, aqui, a moral da história. Embora possamos agradecer ao editor final pela inclusão desta versão particular, é certo que a moral do incidente deveria ter sido estabelecida e aplicada nos registros anteriores. Os hebreus desprezavam aquilo que poderia ser chamado de causas secundárias, para ver nestes eventos a ação direta de *Deus,* a evidência de Sua soberania na história, no julgamento sobre Abimeleque, e no cumprimento da maldição de Jotão sobre os siquemitas.

j. Tola (10:1, 2)

Tola é o segundo dos juízes menores; os outros são: Sangar (3:31), Jair (10:3-5), Ibsã, Elom e Abdom (12:8-15). Foram preservados pouquíssimos detalhes concernentes a estes homens. A conseqüência inevitável disto é que aparecem como personalidades nebulosas, em comparação com Gideão, Débora, Abimeleque, Jefté e Samuel. Às vezes, eles aparecem como estando interessados em assuntos judiciais, como árbitros de disputas dentro das tribos, ou entre elas, ou são considerados guardiães e intérpretes das leis casuísticas. É possível que tenham sido líderes de Israel durante os períodos de paz, quando não havia ameaça de domínio estrangeiro. Contudo, a declaração a respeito de Tola, de que *se levantou para livrar a Israel* adverte-nos contra ler muito mais do que está escrito nas minguadas informações concernentes a estes homens. O mais provável é que se alguns feitos espetaculares houvessem sido desempenhados por estes homens, pelo menos traços deles teriam sido preservados. Entretanto, não podemos ir além disto e afirmar que, de fato, não se fizeram façanhas extraordinárias. No caso de Tola, preservou-se muito pouco, além de seu nome e alguns fatos essenciais. Em Gênesis 46:13 e Números 26:23, Tola e Puá estão ligados à tribo de Issacar. A localização de *Samir* é incerta. Identificá-la com Samaria é arriscado, visto que esta ficava na porção tribal de Manassés, e não de Efraim, notando-se seu estabelecimento no reinado de Onri, rei de Israel (1 Rs 16:24).

l. Jair (10:3-5)

O registro a respeito de Jair parece relacioná-lo com a conquista de Gileade, quando um predecessor com o mesmo nome capturou um grupo de cidade em Basã, dando-lhes novo nome: *Havote-Jair*, isto é, "as dez vilas de Jair" (Nm 32:39-42; Dt 3:14, etc.). Nesta mesma área, a cerca de 20 quilômetros a sudeste do mar da Galiléia, Jair exerceu sua autoridade, apoiado por seus trinta filhos. A menção de que cavalgavam trinta jumentos (*cf.* referência semelhante aos filhos e netos de Abdom, 12:14) era sinal de prestígio, tanto quanto de prosperidade.

Camom, lugar onde Jair foi sepultado, foi identificada com as ruínas encontradas a cerca de 1600 metros a noroeste da moderna cidadezinha de Qumên.

m. Jefté e os amonitas (10:6 — 11:40)

10:6-16. O efeito da apostasia. Esta seção forma o segundo comentário extenso (*cf.* 2:6-3:6) feito pelo editor, provendo a introdução às opressões dos filisteus e dos amonitas. Eles eram, conforme observado na Introdução, contemporâneos, quase com certeza. O ataque amonita foi ameaça de menor monta, sendo tratado em primeiro lugar, antes do relato da guerra particular de Sansão contra os filisteus (capítulos 13-16), a qual traz reduzido comentário editorial, e antes, também, da migração danita, no primeiro dos dois apêndices (capítulos 17 e 18). O editor está permanentemente interessado em imprimir, sobre Israel, as conseqüências da apostasia. A estrutura desta seção traz a marca inconfundível deste interesse. Por exemplo, a idolatria de sete facetas, no vers. 6, é correspondente à opressão de sete facetas, dos versículos 11 e 12. Desta forma, a maioria dos fatos observados aqui, relaciona-se com o período ligado imediatamente às opressões amonitas e filistéias, mas o vers. 6 é um comentário generalizado a respeito da apostasia de todo o período dos juízes. Já se tratou da adoração dos Baalins e de Astarote (vejam-se as notas sobre 2:11-19; 3:7, etc.); a adoração dos deuses da Síria e de Sidom tinha um padrão semelhante, com variações locais. As evidências sugerem que os deuses *dos filisteus* também eram do mesmo tipo, visto que estes adotavam rapidamente os costumes e a cultura dos povos a quem conquistavam. Os três deuses mencionados em outras partes, relacionados com os filisteus, Dagom, Astarte e Baal-Zebube, eram divindades cananéias. Os deuses de Moabe e de Amom, dois reinos que surgiram cerca de 50 anos antes do estabelecimento de Israel na terra, eram Camos e Malcã (com suas variantes Milcom, Moleque e Moloque) respectivamente. O único reino contíguo a Israel que não causou qualquer impacto religioso sobre os israelitas foi, significativamente, o reino profano de Edom. Os atrativos sutis oferecidos por estas religiões pagãs, com suas gratificações materialísticas, sensuais, foram tentação forte demais para Israel.

Agora, os filisteus e os amonitas se tornam a vara da ira de Deus (*cf.* Is 10:5), da mesma forma como, em ocasiões anteriores, Ele havia usado Cusã-Risataim (3:8), Eglom (3:12), Jabim e Sísera (4:2), e os midianitas (6:1). O peso maior do ataque amonita caiu sobre Gileade, na Transjordânia, isto é, no território israelita adjacente a seu território, tendo havido incursões contra as tribos de Judá, Benjamim e Efraim, a oeste do Jordão. Como, indubitavelmente, haveria pressão

dos filisteus contra as fronteiras ocidentais destas tribos, pode-se imaginar o apuro delas. A pressão mais aguda, neste estágio, vinha da parte dos amonitas, que eram mais cruéis por natureza, e mais predatórios em seus métodos, do que os filisteus (*cf* 1 Sm 11:1, 2).

10-16. A extrema pungência dos apertos de Israel levou-o a reconhecer sua iniqüidade, e a clamar a Deus por socorro. A resposta não veio facilmente, visto que o ciclo de livramento, seguido de esquecimento, ingratidão e apostasia havia ocorrido tantas vezes, que seria impossível menosprezar o pecado desse povo. Deus exigia, e ainda exige, amor constante, bem como constante lealdade e obediência de seus filhos, sobre os quais Ele opera continuamente, para benefício deles, não aprovando um relacionamento fraco, facilmente rompível, em que Ele é invocado apenas em épocas de emergência. Portanto, Deus lembrou ao povo os livramentos anteriores que Ele operara. A referência aos *egípcios* concerne ao êxodo e aos eventos que lhe estão ligados, não havendo qualquer evidência histórica de qualquer outra opressão, subseqüente à chegada a Canaã; o livramento sobre os *amorreus* relaciona-se com as grandes vitórias sobre Seom e Ogue (Nm 21:21-24, 33-35); os *amonitas* estiveram associados aos moabitas (3:13); Sangar havia livrado a Israel com sua façanha contra os *filisteus* (3:31). Não há referência específica aos *sidônios,* que poderiam ter sido aliados de Jabim e Sísera, o que explicaria a falta de menção de Aser na batalha, no Quisom; os *amalequitas* aparecem como os aliados tanto dos moabitas (3:13) como dos midianitas (6:3). A referência aos *maonitas* provavelmente é um erro de escriba; o certo seria midianitas, como aparece na LXX, aparecendo os maonitas mesmos como adversários de Judá em data posterior (1 Cr 4:41; 2 Cr 20:1; 26:7). Não poderia haver certeza quanto a este ponto, porque o nome é bastante comum: Há Ma'an, ao sul de Petra, Ma'în ao sul de Hebrom, e um Ma'on registrado entre os descendentes de Calebe (1 Cr 2:45). Não se pretende que haja um catálogo completo, entretanto, porque os moabitas e cananitas não são mencionados; provavelmente o número sete, como no caso da idolatria de sete facetas (6) seja significativo, com sua associação religiosa a algo completo.

Deus declarou que por sua apostasia absoluta, e sua ingratidão em troca dos livramentos, Israel não teria razão em exigir alguma coisa do Senhor (13). Que os deuses que Israel aceitou, ao invés do Senhor, o livrem, se puderem! Contudo, esta aparente rejeição, e apa-

rente indiferença para com os clamores de Seu povo, tinham o propósito de testar a sinceridade da reação de Israel. Deus exigia ação, e não palavras, as quais poderiam ser apenas uma profissão de fé vazia. Entretanto, Deus é gracioso e misericordioso, tardio em irar-se e, assim, atendeu ao clamor de Israel em sua disposição limitada quanto à fidelidade. Deus sabia que esse arrependimento teria curta duração, e que o velho padrão já costumeiro haveria de repetir-se muitas vezes, antes de a nação finalmente aprender que é loucura abandonar o Senhor. Talvez nós mesmos, antes de condenarmos Israel, por sua lerdeza de coração, faríamos bem em reconhecer nossa própria dependência da misericórdia de Deus. No caso de Israel, os deuses, que não poderiam salvar, nem satisfazer, foram descartados, e o povo buscou ao Senhor em arrependimento.

10:17, 18. Renovada pressão amonita. Esta invasão particular dos amonitas, os vizinhos orientais de Israel, cuja capital era Rabá, ocorreu, presumivelmente, no final dos dezoito anos de opressão observada no vers. 8. Normalmente, *Gileade* é nome utilizado para designar uma das três principais divisões do estabelecimento israelita a leste do Jordão, isto é, a parte central, entre Basã ao norte, e o planalto ao sul; contudo, o termo é usado um tanto livremente. O povo de Israel, isto é, as tribos envolvidas no conflito, reuniram-se, provavelmente com moral elevado e nova vontade de resistir, agora que se arrependeram e se voltaram ao Senhor, com o intuito de enfrentar esta nova emergência. Tudo quanto necessitavam agora era de um comandante capaz de ordenar as forças bélicas. *Mispa* significa "torre de vigia", e era nome comum de lugares, numa região freqüentemente sujeita a ataques de bandos de assaltantes, de modo que qualquer tentativa de identificação deste lugar é arriscada. A Mispa associada à aliança entre Jacó e Labão (Gn 31:46ss.) e Ramate-Mispa (usalmente identificada com Ramate-Gileade, Js 13:26; *cf.* Js 20:8; Dt 4:43; 1 Rs 22:3) têm sido mencionadas como a cidade em questão; contudo, não pode haver certeza absoluta. A freqüente menção dos *príncipes de Gileade,* ou *anciãos* de Gileade, na narrativa, indica que esta era a área sob maior ameaça, nesta época, e que o livramento de Jefté foi conseguido sem que houvesse uma convocação geral de todas as tribos.

11:1-3. A rejeição de Jefté. Nesta seção parentética somos apresentados a Jefté, sendo a narrativa retomada em 11:4. A nuvem que obs-

curece seu nascimento parece maior que a de Abimeleque. Era filho de Gileade, cujo nome é idêntico ao do neto de Manassés, fundador do clã; todavia, sua mãe era uma *prostituta*, talvez não-israelita. Jefté morava na casa de seu pai, estava privado dos direitos de família, em face de sua origem ilegítima e, ao contrário de Abimeleque, não tinha herança no clã de sua mãe. Finalmente, foi ele expulso por seus meio-irmãos, evento este que determinou seu futuro, pois, tornou-se chefe de uma quadrilha de bandidos e marginais da sociedade. Há, aqui, alguma correspondência com os fatores que determinaram a carreira de Davi que, expulso para o deserto pelo ciúme de Saul, reuniu ao seu redor os perturbados, os endividados e os amargurados (1 Sm 22:2), e amalgamou-os num pelotão formidável. Posteriormente, ainda perseguido por Saul, e inseguro quanto à lealdade de seus patrícios, Davi dirigiu-se aos filisteus como comandante mercenário, a fim de aprender as artes marciais que lhe haveriam de ser úteis ao longo de seu reinado. Assim também Jefté, o desprezado, mediante horrendo infortúnio, estava preparado para a tarefa de salvar aquele mesmo povo que o havia expulso. *Tobe* tem sido identificada, tentativamente, com a moderna El-Taiyibeh, a cerca de 23 quilômetros a leste-nordeste de Ramate-Gileade, na área desolada que se espraia além da fronteira oriental de Israel e a fronteira norte, de Amom.

11:4-11. Nova chamada a Jefté. As invasões dos amonitas deixaram os anciãos de Gileade tão desesperados que procuraram ajuda de Jefté, que deveria ter granjeado considerável reputação de liderança, durante seu período de banditismo. A resposta dele implica em que eles tinham tanta culpa quanto seus irmãos, na expulsão que ele sofrera da família; contudo, a despeito do veneno em suas palavras, não há ali o espírito de vingança revelado em 12:1-6. Jefté provavelmente percebera que as convenções da sociedade não lhes deixaram outra alternativa, senão a de aquiescer na ação cruel de seus irmãos. A ilegitimidade permanece como estigma sobre o inocente, compelido a sofrer pelo pecado de seus pais. Os anciãos de Gileade tiveram de engulir seu orgulho, ao aproximar-se de Jefté, que foi suficientemente oportunista para não permitir que seu próprio orgulho entravasse o caminho, não apenas para seu desenvolvimento, mas também para a sua aceitação no seio da sociedade normal. Sua relutância foi vencida logo, após ter ele estabelecido o fato de que seria aceito como líder depois, e não apenas durante a guerra contra os amonitas. A palavra

hebraica para *chefe* (ARA), ou *príncipe* (ARC) é *qāṣîn*, que tem um equivalente árabe indicativo de alguém que exerce função judicial. O convite a Jefté era, virtualmente, para que ele se tornasse um ditador local para o resto de sua vida. Pode-se perceber seu impulso para a auto-afirmação, como também se pode perceber sua forte fé em Javé. O *Senhor* é quem seria o verdadeiro libertador (9). A aliança entre Jefté e os anciãos foi selada numa cerimônia solene, quase uma coroação, no santuário local de Mispa (veja-se nota sobre 10:17). Observe-se que Javé, o Deus da aliança com Israel, foi invocado como testemunha deste pacto (10,11).

11:12-28. Acusações e recriminações. Disputas sobre fronteiras e alegações de posse anterior, de áreas geográficas, são comuns no relacionamento entre as nações desde épocas imemoriais e, quase invariavelmente, não tem havido acertos de contas senão pela guerra. Jefté, em seu primeiro ato como estadista, acusou os amonitas de violar seu território (12). Sua acusação foi devolvida pelos amonitas, que alegaram que aquela região pertencera originalmente a eles, estando, portanto, dentro de seus direitos, quaisquer ações restauradoras da situação (13). Por outro lado, contrapôs-se a isto uma declaração detalhada sobre um trecho da história, defendendo o direito de Israel aos territórios a este do Jordão, e tentando demonstrar que não havia violação às terras dos moabitas ou dos amonitas (15). Explica-se a referência aos moabitas pelo fato de terem eles uma posição melhor na disputa da área, em relação aos amonitas, visto que a região entre o Arnom e o Jaboque lhes havia sido confiscada pelo rei Seom, dos amorreus (Nm 21:23ss.). Naturalmente, existe a possibilidade de Seom ter alargado *seu* reinado às expensas dos amonitas, tanto quanto dos moabitas, visto que um pouco da área alocada às tribos a leste do Jordão é descrito como tendo sido tomado de Amom (Js 13:24-26; note-se, porém, Nm 21:24, que parece excluir qualquer violação israelita de território amonita). No final de sua mensagem, Jefté salientou que o rei moabita, à época da ocupação, não havia reclamado o território que anteriormente lhe pertencera, havendo, pois, a inferência de que ele havia permanecido em silêncio, quando tinha maior justificativa para intervir; agora, os amonitas estavam inteiramente destituídos de razão em sua intervenção, neste estágio (25).

Contudo, como observaremos, a resposta de Jefté não era inteiramente baseada na razão pura. O primeiro ponto que ele enfatizara

foi que Israel, na jornada desde o Egito, havia agido com auto-restrição e correção, em seus relacionamentos com Edom e Moabe. Ambos os reinos haviam sido estabelecidos cerca de 50 anos antes de os israelitas entrarem em Canaã; contudo, durante este período suas fronteiras se haviam tornado bem estabelecidas e guardadas por uma série de fortalezas. Israel não havia violado a terra deles, embora isto envolvesse uma longa volta ao redor de suas fronteiras. A referência ao *Mar Vermelho* (16) indica o golfo de Aqaba. *Cades* é Cades-Barnéia, onde os israelitas passaram a maior parte de sua peregrinação pelo deserto. Uma simples olhada no mapa mostrará como esta peregrinação de Israel teria sido encurtada, se os edomitas houvessem aprovado sua passagem por seus territórios. Pedido semelhante feito a Seom, o rei dos amorreus, foi recebido com total hostilidade e recusa. Não havendo parentesco entre os israelitas e os amorreus, como havia entre Israel, Edom e Moabe (*cf.* Dt 2:4-9), Israel resolveu de forma resoluta este problema de barreira a seu acesso à Terra Prometida. *Jaza* (20) tem sido identificada, tentativamente, com a moderna Jālûl, ou com Khirbet et-Teim, ambas a cerca de 12 quilômetros ao sul de Hesbom. A vitória contra Seom foi o primeiro grande sucesso militar na conquista de Canaã. Jefté salientou que a terra foi conquistada aos *amorreus* (não aos amonitas, conforme a referência no fim do vers. 21; *cf.* 23; e a delineação das fronteiras no vers. 22, que corresponde à acusação do rei amonita, no vers. 13). O verdadeiro ponto central da disputa era a fronteira oriental, definida como *o deserto* (22), e onde este tivesse relação com o reino amonita; contudo, os estadistas raramente se confinam a tais pontos. Jefté batia numa única tecla: a assertiva de que o território disputado jamais pertencera aos amonitas, mas fora confiscado dos amorreus, e de ninguém mais.

A referência a *Camos* (24) causa perplexidade no contexto, visto que Camos era o deus dos moabitas, e Malcã o dos amonitas (*cf.* 1 Rs 11:5). Com base neste versículo, mais a proeminência atribuída a cidades e reis moabitas, logo adiante neste capítulo, tem-se conjecturado que a campanha de Jefté esteve dirigida contra os moabitas, e não contra os amonitas; contudo, uma confusão assim tão grande parece improvável. Há outra opinião, menos sujeita a objeções, mas ainda hipotética, segundo a qual os moabitas estariam associados aos amonitas, nesta campanha. Outra alternativa seria que a adoração das inúmeras deidades estava sendo amplamente praticada; entretanto, isto seria extremamente improvável, nesta época tão recente na história

destes pequenos reinos. No século VII a.C., partes de Moabe e de Gileade foram ocupadas pelos amonitas, que resultou em fusão de religiões; porém, a esta altura, os territórios afetados haviam perdido sua primitiva virilidade. Uma quarta possibilidade é que os versículos 21-28 sejam do século VII a.C., quando seria provável um intercâmbio de religiões deste tipo, e que um escritor de época posterior esteja declarando, aqui, o direito de seu país aos territórios a leste do Jordão. No entanto, há pouca coisa em apoio desta opinião.

Uma quinta alternativa é que o próprio Jefté estivesse confuso. Neste caso, levanta-se a questão sobre se deveríamos procurar precisão e acuidade, nas áreas de história e religiões comparadas, numa pessoa como Jefté. Ele era o chefe de um bando de ladrões cujos assaltos o levavam, imparcialmente, a roubar em territórios israelitas, moabitas e amonitas. Suas ações subseqüentes demonstram como ele estava na ignorância, quanto às exigências do Deus de seu próprio povo. No ponto em discussão, é possível que Jefté estivesse errado. Devemos evitar a tendência de ver a mensagem de Jefté ao rei amonita, da forma como vemos uma declaração de um país moderno, grande potência mundial, a outra grande potência, a respeito de um assunto controvertido. A doutrina da inspiração não implica na eliminação de todas as inexatidões nas declarações de homens com o caráter e o currículo de Jefté.

A referência a Camos não indica que Jefté, ou o editor, colocavam Camos e Javé exatamente no mesmo nível; consideravam-nos, apenas, como deidades nacionais de dois países diferentes, embora a compreensão que Jefté possuía a respeito de Javé chegasse, talvez, a um nível não superior ao da monolatria. Por outro lado, poderia ter sido um *argumentum ad hominem*. Em qualquer caso, representou uma mudança de ataque. Anteriormente, a discussão se baseava no direito bem superior, de Israel, à região sob disputa; agora, baseava-se na superioridade do Deus de Israel. Seu argumento se reforçava com dois outros pontos: primeiro, Balaque, o rei moabita à época da conquista israelita, quando quaisquer ajustes deveriam ter sido feitos, não fez qualquer esforço no sentido de reaver o território que pertencera a seu país. Segundo, os israelitas haviam habitado esta região durante longo tempo, em paz, sem disputas quanto a invasões, de forma que dificilmente haveria base, agora, para questionar seus direitos à área. *Hesbom* e *Aroer* (26) localizavam-se no território de Rúben, na "Estrada do Rei", principal rota comercial norte-sul, entre 20

e 23 quilômetros a este do mar Morto. Mas, Hesbom ficava no extremo norte de Rúben, e Aroer próximo ao rio Arnom, na fronteira sulina. Ambas as cidades foram capturadas por Siom, que fez de Hesbom a capital de seu reino (Nm 21:26), revertendo, posteriormente, à posse de Moabe (Is 15:4; Jr 48:2, 19, etc.).

Os *trezentos anos* (26) estão extraordinariamente próximos da soma total dos vários números indicativos de juízes e períodos de opressão, fornecidos até este ponto. O número exato é 319 anos; contudo, visto que a reivindicação de Amom poderia ser mantida como tendo começado no início do décimo oitavo ano de opressão (10:8), o número seria reduzido para 301 anos. Como foi observado na Introdução,[1] o período todo dos juízes não poderia estender-se muito além de 180 anos; o intervalo real entre a conquista israelita da Transjordânia e a ascensão de Jefté não foi superior a 160 anos. A referência aos 300 anos pode ser uma ampliação editorial do remanescente do versículo, ou uma ampla generalização para aproximadamente 7 ou 8 gerações. Poderia, ainda, representar uma estimativa por alto, de Jefté, visto que ele dificilmente teria acesso a registros históricos confiáveis. Jefté concluiu que o direito estava a seu lado, e invocou Javé como o juiz supremo; contudo, esta velha disputa diplomática findou-se, sem que o rei amonita ficasse influenciado pelo arrazoado de Jefté, ou pelo menos um pouco impressionado.

11:29-31. O voto de Jefté. Fica ilustrada aqui a falta de senso cronológico, na seqüência dos acontecimentos, visto que esta narrativa da campanha de recrutamento de Jefté leva-nos de volta, na história, diante do enunciado de 10:17. Trata-se, em certo sentido, de uma recapitulação de eventos antes do relato da batalha, podendo indicar um estágio na tradição oral, quando era necessário que o narrador, tendo feito uma digressão, refrescasse a memória quanto aos fatos, antes de prosseguir. As tropas de Jefté foram recrutadas dentre os israelitas estabelecidos a leste do Jordão, sendo Mispa de Gileade a base (veja-se nota sobre 10:17). Salientam-se sobremodo dois fatos, nesta seção. Primeiro, foi a vinda do *Espírito do Senhor sobre Jefté* que o transformou em herói carismático, fortalecido por Deus a fim de efetuar o livramento de Seu povo. Em segundo lugar, Jefté demonstra sua incapacidade para apreciar o caráter e as exigências de Deus,

[1] Veja-se p. 31.

como também sua falta de confiança na capacitação divina para a tarefa, ao procurar assegurar o favor de Deus mediante um *voto* atrevido. Têm-se feito tentativas de demonstrar que Jefté tinha em mente um sacrifício de animal, e que fora tomado de surpresa quando sua filha saiu para saudá-lo; todavia, tais tentativas carecem de base, visto que a expressão *quem primeiro da porta da minha casa me sair ao encontro* (31) deve referir-se à intenção de um sacrifício humano. É certo que Jefté tinha em mente um ato de devoção a Deus, uma recompensa pela ação de Deus feita por seu intermédio. Todavia, fosse ele melhor versado nas tradições de Moisés e saberia que Deus jamais desejou ser honrado desta maneira. "O fruto do meu corpo" (ou do corpo de outrem) não pode ser oferecido "pelo pecado da minha alma", nem como marca de devoção ao Senhor (Mq 6:6-8). A vida (dos outros, ou a nossa própria) não pode ser eliminada para satisfazer o objetivo particular de um indivíduo, por mais louvável que pareça esse objetivo. Observou bem o bispo Hall: "Seu zelo foi fazer um voto, seu pecado foi fazer um voto atrevido." [1] O caso do rei moabita que sacrificou seu filho, numa tentativa desesperada de aplacar o deus Camos, e livrar-se de Israel, Judá e Edom (2 Rs 3:27), ficaria num nível muito inferior. Sacrifícios humanos eram praticados pelos vizinhos de Israel, embora o costume não fosse tão prevalescente como em geral se supõe. Entretanto, excetuando-se este exemplo, que é claramente excepcional, há pouca evidência de qualquer observância deste mau costume, em Israel, em larga escala, até o período final da monarquia, notavelmente nos reinados de Acaz (2 Rs 16:3) e Manassés (2 Rs 21:6).

11:32, 33. Derrota dos amonitas. A vitória conclusiva sobre os amonitas é registrada com pouquíssimos detalhes, especialmente se compararmos esse relato com o do encontro de Gideão com os midianitas; contudo, o crédito é atribuído ao Senhor, sem qualquer reserva. Já se observou a localização de *Aroer* (veja-se comentário sobre 11:26). *Minite* e *Abel-Queramim* (planície das vinhas) são cidades não identificadas. Pode-se presumir que Aroer foi o ponto inicial da batalha, e que as *vinte cidades* ficavam em território amonita, na linha de retirada do exército derrotado. Os amonitas haveriam de reaparecer, como ameaça a Israel, cerca de 50 anos após esta derrota (1 Sm 11:1ss.).

---

[1] Citado de G. A. Cooke, *The Book of Judges* (C. U. P., 1913), p. 148.

11:34-40. Cumprimento do voto de Jefté. O general vitorioso voltou para Mispa, sem dúvida esperando que o cumprimento de seu voto envolveria nada mais do que o sacrifício de um de seus inúmeros servos domésticos. Contudo, para seu horror, foi ele saudado por sua filha, que veio encontrar-se com seu pai vitorioso, de maneira tipicamente hebraica (*cf.* Êx 15:20; 1 Sm 18:6; Sl 68:25). Narra-se a história com perícia: não se mencionam detalhes espalhafatosos do sacrifício, mas apenas um toque delicado aqui, e uma expressão velada ali, criando-se, assim, uma impressão de tragédia dignificada. Dá-se grande ênfase ao fato de que a filha de Jefté era *filha única* (34); o hebraico diz, literalmente: "e ela só era filha única" (*cf.* Gn 22:2; Jo 3:16). Lamenta-se, também, o fato de sua *virgindade* (38, 39). Era muito forte, neste período primitivo da história de Israel, a personalidade coletiva, ou senso de identificação com o clã, ou grupo. O indivíduo perdia um pouco de sua própria identidade dentro do grupo, sendo quase impossível, neste quadro social, o conceito de uma ressurreição individual. Contudo, havia compensações: o indivíduo continuava a viver em seus descendentes. Ele próprio não podia ver o futuro, mas este lhe pertencia, desde que sua descendência fosse assegurada. Daí decorre a força de uma maldição que envolvesse a prole de uma pessoa (2 Sm 3:28, 29), havendo verdadeira tragédia quando a linhagem de uma família desaparecia (*cf.* 2 Sm 18:18). O fato de a filha de Jefté não ter concebido um filho era mais que simples tragédia, a de uma vida cuja missão não fora cumprida. Esta atitude no antigo Israel contrasta com a das mulheres modernas, ocidentais, em geral. Aquilo representaria o término do clã do próprio Jefté, visto que ela era filha única. Assim, o momento de triunfo quase coincidiu com o da tragédia.

Todos os primitivos comentaristas e historiadores concordaram em que Jefté verdadeiramente ofereceu sua filha em sacrifício de fogo. Não foi senão na Idade Média que surgiram tentativas bem intencionadas, mas erradas, para suavizar o significado claro do texto. Mentes iluminadas podem chocar-se diante de tal ação, por serem dotadas de susceptibilidades, especialmente ao pensar-se que tal ação partiu de um juiz de Israel; entretanto, a tentativa de comutar a sentença de morte, estabelecendo em seu lugar uma sentença de virgindade perpétua, não se sustém. A referência final à virgindade da filha de Jefté é adicionada a fim de aguçar a tragédia do acontecimento; o tempo verbal no perfeito deveria estar no mais-que-perfeito, pois é o uso que

tem, freqüentemente, no hebraico: "ela não havia conhecido um homem", ou "ela jamais foi possuída por varão" (ARA). À declaração plena, de que Jefté *lhe fez segundo o voto por ele proferido,* se permitirá que permaneça. A desolação de Jefté (35), a suspensão da pena por dois meses (37, 38), e a instituição de uma festividade anual de quatro dias dificilmente teriam ocorrido se nada mais estivesse em jogo além da virgindade perpétua.

O caráter nobre da filha de Jefté tem sido tema para poetas, ao longo dos séculos. Antecipando com intuição feminina o conteúdo do voto irrefletido de seu pai, antes de ele haver divulgado o mesmo, abertamente, ela submeteu-se contudo, imediatamente, àquilo que a aguardava. O Senhor havia concedido uma grande vitória sobre os amonitas; se isto envolvesse um preço a ser pago, ela estava preparada para pagá-lo. O patético que reveste esta nobreza submissa aumenta aos olhos do leitor moderno, diante da certeza de que o sacrifício humano é repugnante ao Senhor, e verdadeira contradição do amor, que é elemento central de Seu caráter. Sem que houvesse a esperança da imortalidade para iluminar a vereda conducente à morte destituída de filhos, lamentou a jovem a tragédia iminente, mas não tentou evitá-la. Este incidente dá testemunho de quão sagrado era um voto feito perante o Senhor (*cf.* Nm 30:1ss.; Dt 23:21, 23). Devemos, pois, respeitar, pelo menos, este homem e sua filha, que foram leais, a este custo, a suas crenças tão limitadas. Eis, pois, o desafio ao leitor moderno, cujo conhecimento de Deus é muito maior do que o de Jefté, para que ofereça ao Senhor uma lealdade semelhante, mas iluminada.

A lamentação anual, em memória da filha de Jefté, não é mencionada em outras partes do Velho Testamento; poderia ter-se confinado à região de Gileade. A inferência a tirar-se do tempo do verbo, imperfeito de ação freqüentativa, sugere que o costume ainda era praticado à época do redator. Têm sido feitas tentativas para ligar este incidente à adoração de divindades do submundo, que era largamente difundida no mundo antigo, em especial com o costume de *mulheres assentadas chorando a Tamuz* (Ez 8:14). Porém, não há provas conclusivas de tal conexão.

n. Jefté e os efraimitas enciumados (12:1-7)

O traço de caráter que os efraimitas demonstraram neste episódio está de acordo com a reação anterior deles, a Gideão, numa situa-

ção semelhante (8:1, 2). Mas a semelhança entre os dois incidentes termina aqui. Jefté, o ex-chefe de bandidos, não era homem de brincadeiras; suas palavras e ações contrastam vividamente com "a palavra branda que desvia o furor", de Gideão, o homem a quem fomos apresentados quando estava malhando o trigo no lagar, com medo dos midianitas. Os efraimitas, sem dúvida armados, expressaram a Jefté seu ressentimento em termos bem claros. Efraim, a principal tribo, na parte central e norte de Israel, havia sido humilhada por ele, em não sendo chamada para a batalha; agora, os efraimitas estão dispostos a aplicar uma vingança sumária contra tal desdém. Parece que foi esquecido o fato de que foi ganha uma vitória contra o inimigo comum. Seguiram-se acusações e contra-acusações, em sucessão espantosa; a reclamação de que Efraim havia sido posto de lado foi respondida com a acusação de que *fora feito* um apelo a eles, ao qual não responderam. A situação é bem comum em disputas, sendo provável que ambos os lados pudessem ser justificados, até certo ponto. *Gileade,* no décimo oitavo ano de opressão amonita, antes de Jefté assumir a liderança, certamente teria apelado às tribos vizinhas, para ajuda que não seria imediata (*cf.* 1 Sm 11:3). Jefté, então, ciente deste estado geral, julgou não ser conveniente convidar os efraimitas, nesta ocasião particular, que afetava apenas Gileade, e assim efetuou o livramento usando apenas tropas locais. Suas palavras (3) apontam para a incongruência da atitude dos efraimitas, visto que *o Senhor* é quem fora o arquiteto da vitória. Mostrar tão grande indignação após o término da batalha, foi atitude tipicamente humana, da parte de Efraim. O local do encontro verbal entre os efraimitas e Jefté está obscurecido na ARC: *norte* deveria considerar-se como nome do lugar, *Zafom* (como na ARA), cidadezinha do vale do Jordão, provavelmente a cerca de 8 quilômetros ao norte de Sucote. O curso da batalha deixa claro que os efraimitas já tinham atravessado o Jordão, de modo que sua direção era o leste, não o norte.

Não demorou muito para a situação piorar, inflamada pelas difamações injuriosas dos efraimitas (4), pelas quais acusavam os gileaditas de serem efraimitas renegados. O exército de Jefté, desmobilizado após esmagar a ameaça amonita, foi outra vez mobilizado, às pressas, e obteve completa vitória sobre seus patrícios, tal qual sobre o estrangeiro invasor. Na campanha de Gideão, foram os efraimitas que guardaram os vaus, contra o inimigo derrotado. Agora, os vaus do

Jordão foram vigiados a fim de impedir a fuga das forças efraimitas. Ficam bem patentes as qualidades de liderança decisiva de Jefté, em toda a campanha; a escolha dos anciãos de Gileade (11:6) foi homologada pelos eventos. Um teste simples, porém devastador, foi criado para estabelecer a identidade daqueles que procurassem transpor o Jordão. Os que confessassem que eram efraimitas presumivelmente eram mortos de imediato; os que o negassem eram obrigados a pronunciar uma palavra: *Chibolete* (que significa "espiga de milho"), que os efraimitas por constituição vocal não sabiam pronunciar. O dialeto efraimita parece que era semelhante ao dos amorreus e árabes, em que o som do *s* toma o lugar do *ch* e *x*, de modo que ao pronunciar *sibolete* os efraimitas revelavam imediatamente sua identidade, e eram executados. Qualquer outra palavra com *ch* ou *x* serviria, mas a palavra *chibolete* passou para o uso comum para denotar a senha, ou distintivo de uma seita, ou grupo particular. Os efraimitas foram traídos por sua fala; Pedro também o foi, muitos séculos mais tarde (Mt 26: 73). O número de efraimitas mortos (42.000) parece anormalmente alto para este período da história de Israel. O uso de grandes números, no Velho Testamento, é um de seus problemas não resolvidos; é possível que a resposta esteja nos vários significados da palavra "mil" (heb. *'elep; cf.* comentário sobre 20:2).

7. Observe-se a extensão do período em que Jefté foi juiz. Provavelmente ele exerceu o cargo a leste do Jordão, visto que seria *persona non grata* a oeste desse rio, após o morticínio dos efraimitas. O lugar em que foi sepultado não está indicado com clareza, no texto hebraico, que simplesmente diz "as cidades de Gileade". Alguns manuscritos da LXX apóiam esta redação: "em sua cidade, Mispa de Gileade". A dizimação da tribo de Efraim foi algo decisivo, visto que esta tribo, que aspirava posição de liderança, nunca mais reobteve sua preeminência. Isto não era coisa de somenos, na adoção do sistema monárquico, visto que até aqui, Efraim era forte demais para aceitar um rei proveniente de outra tribo. Por outro lado, o ciúme intertribal tornaria difícil às demais tribos aceitar um rei efraimita. Quando, finalmente, um rei houvesse de ser escolhido, é significativo que um homem de Benjamim, uma tribo fraca (especialmente após os eventos do capítulo 20), fosse escolhido. Foi ele sucedido por Davi, da poderosa tribo de Judá, e não demorou muito para que as rivalidades intertribais renascessem.

Observe-se que não há menção de uma liga anfictiônica, nem de qualquer mediação ou intervenção da parte das demais tribos no sentido de evitar este fratricídio. Torna-se aparente, neste período, a decadência da estrutura tribal; contudo, a falta de intervenção também pode ser explicada, em parte, pela grande distância da região da Transjordânia, em relação ao santuário central, e pela grande rapidez com que a crise desenvolveu-se.

o. Ibsã (12:8-10)

Não há qualquer outra menção de Ibsã, no Velho Testamento. O número de seus filhos indica sua riqueza, e posição social na comunidade. A palavra *fora* significa tão-somente que seus filhos se casaram com pessoas de outro clã. *Belém* aqui não deve ser identificada com a Belém de Judá, que em geral é mencionada como Belém-Judá. A tribo de Judá parece ter sido cortada da vida intertribal, durante a maior parte do período dos juízes, exceto quando há referências ocasionais. É viável supor-se que esta Belém fosse a cidade da parte oeste de Zebulom, a cerca de 16 quilômetros ao norte de Megido (Js 19:15).

p. Elom (12:11, 12)

Se a identificação de Belém (8) estiver correta, então Ibsã e Elom foram da tribo de Zebulom. Não há informação complementar concernente a Elom, além do nome de sua tribo, a extensão do período de sua jurisdição, e o lugar onde foi sepultado, *Aijalom, na terra de Zebulom,* distinguindo-a, assim, da outra Aijalom, bem mais conhecida, em território danita. Aijalom de Zebulom localiza-se nas vizinhanças de Rimom; contudo, visto que a forma da palavra é exatamente a mesma de Elom, no texto hebraico sem pontuação, o nome do juiz e o lugar de seu sepultamento podem ser idênticos, como na LXX.

q. Abdom (12:13-15)

Piratom tem sido identificada, tentativamente, com a moderna Far 'âtã, localizada a cerca de 10 quilômetros a oeste-sudoeste de Siquém, na borda sulina do território alocado a Manassés. Contudo, a fronteira poderia ter sido algo flexível, com Efraim, a tribo mais forte, expandindo sua região além da porção que lhe fora designada (daí a referência no vers. 15). Piratom foi o lugar de nascimento do capitão

de Davi, Benaia (2 Sm 23:30; 1 Cr 11:31; 27:14). O prestígio e riqueza de Abdom se revelam pelo número de *filhos* e *netos* e suas montarias (*cf.* 10:4). A referência ao *monte do amalequita* (ARC), ou *região montanhosa dos amalequitas* (15) causa perplexidade. Tem-se conjecturado que esta referência, junto à de 5:14, apóiam a idéia de que havia um pequeno território amalequita encravado no território de Efraim. Tal possibilidade não é inteiramente descartada em face da inveterada hostilidade existente entre os israelitas e os amalequitas, em geral (veja-se, porém, a nota sobre 5:14). A referência poderia estar ligada a uma ou outra incursão em território israelita, por grupos hostis que incluíam os amalequitas (3:13; 6:3, 33; 7:12; 10:12). Observe-se que os amalequitas, por causa de seu ataque traiçoeiro no primeiro estágio das peregrinações pelo deserto, ficaram sob permanente condenação, e por isso deveriam ser destruídos (Êx 17:8-13; Dt 25:17-19; 1 Sm 15: 2, 3).

r. Sansão e os filisteus (13:1 — 16:31)

As narrativas a respeito de Sansão têm como pano de fundo a parte primitiva da opressão dos filisteus. O editor apresentou as ameaças amonitas e filistéias à existência de Israel, no mesmo ponto (10:7); agora, tendo tratado da ameaça menor, de duração mais curta, ele se volta para a grande ameaça que haveria de obscurecer o resto do período dos juízes, e o início da monarquia, até os primeiros anos do reinado de Davi (2 Sm 5:17-25). Os filisteus se haviam estabelecido em grandes hordas, na planície costeira, cerca de uma geração após o estabelecimento dos israelitas na terra (mais ou menos 1200 a.C.), embora não se exclua a possibilidade de invasões menores, mais antigas, de grupos etnicamente relacionados (Gn 21:32, 34; 26:1ss.; veja-se nota sobre 1:18, 19). Quando se haviam estabelecido em sua pentápolis (Gaza, Ascalom, Asdode, Ecrom e Gate), começaram a penetrar no interior. Num certo ponto foram momentaneamente repelidos por Sangar, resultando num alívio temporário para os israelitas (3:31). A pressão filistéia sobre os amorreus redundou numa pressão igual sobre os israelitas (1:34-36) e esta, por sua vez, redundou na migração de um grupo de danitas para o extremo norte da terra (18:1ss.). É provável que isto tenha acontecido *antes* da época de Sansão, o qual seria, então, um dos remanescentes dos danitas que permaneceram em

sua porção tribal original. A ameaça filistéia foi a de maior monta porque era insidiosa, em algumas de suas fases. Não havia a agressividade direta e cruel dos moabitas, cananeus, midianitas e amonitas: ela fora substituída pela infiltração, através do casamento misto e do comércio. O domínio filisteu sobre os povos conquistados não parecia ser oneroso, neste estágio primitivo; os homens de Judá que, à semelhança dos danitas, eram afetados por estas invasões, parecem ter-se ressentido contra as façanhas de Sansão, por terem aceitado o jugo filisteu docilmente (15:11). Possivelmente, os filisteus prosseguiram nesta direção e, por fim, tomaram conta de toda a região.

Foi nesta situação de aceitação apática de circunstâncias potencialmente perigosas que se ergueu Sansão, para infligir uma guerra de um homem contra os filisteus. Com apoio espantosamente escasso da parte de seus patrícios (em lugar algum dispõe ele de um soldado ao seu lado, quanto menos de um exército), ele traz o perigo à luz. Não há dúvida de que suas façanhas aguçaram a animosidade dos filisteus contra os israelitas, levando-os ao emprego de efetivos militares maiores, a fim de garantir seu império. Isto representava a maior ameaça contra Israel, maior que qualquer invasão ocorrida até então. Contudo, os dados agora estavam claros, e o conflito essencial estava no campo de batalha. Israel tornou-se capaz de avaliar e enfrentar esta ameaça; anteriormente, o perigo maior estivera quase que totalmente encoberto. Assim, estas narrativas têm importância histórica, porque documentam um estágio vital da ameaça filistéia.

Freqüentemente se observa que Sansão não era um juiz típico, embora tal observação pudesse ser neutralizada pela pergunta: "Que é um juiz típico?" Todos os juízes foram individualistas; a maior parte deles tinha falhas de caráter. Talvez o "juiz típico" só exista em nossa imaginação! Entretanto, concordaremos em que, num grupo de indivíduos com características próprias, Sansão coloca-se numa categoria à parte. Embora dotado pelo Espírito do Senhor, e dedicado a um voto vitalício de nazireu, sua vida parece girar ao redor de relacionamentos ilícitos com prostitutas e mulheres de vida livre. Dele se diz que julgou a Israel durante vinte anos (15:20), mas não efetuou um livramento real do jugo filisteu, e veio a perecer como prisioneiro entre eles. Sua história é triste, pela falta de disciplina e de verdadeira dedicação, enquanto o leitor fica imaginando o que poderia Sansão ter feito se seu enorme potencial tivesse sido marcado e temperado

por estas qualidades mentais e espirituais.[1] Sem dúvida os israelitas da época de Sansão e, mais especialmente, as gerações posteriores, folgariam em relembrar as narrativas de suas façanhas; com toda probabilidade, eram contadas e recontadas, até serem captadas pelo editor do livro de Juízes. Contudo, o editor mesmo não glorifica os feitos de Sansão. Ele os narra sem qualquer louvor, ou culpa, e com um mínimo irreduzível de comentário editorial, talvez para que esses feitos falem por si mesmos, antes que os episódios finais levem seu registro a um fecho, com este comentário de freqüente repetição: "Naqueles dias não havia rei em Israel; cada qual fazia o que achava mais reto" (17:6).

A despeito do fato de que as façanhas de Sansão mais pareçam estrepolias de um delinqüente juvenil incontrolável, sua historicidade essencial e a historicidade de seu autor não precisam cair em dúvida, e seu valor é inquestionável. Sansão foi homem de carne e ossos, ligado inseparavelmente a certa região de seu país. Seu nascimento e morte ficaram cuidadosamente documentados, não havendo similar com heróis babilônicos ou gregos. O único traço que favorece uma conexão com um mito ligado ao sol é o nome de Sansão, derivado da palavra *šemeš*, "Sol". São fantasiosas as tentativas para associar as façanhas de Sansão aos "Doze Trabalhos" de Gilgamesh, ou Hércules. As conexões diretas com a vida e o pensamento hebraicos são fortes demais, e não podem ser quebrados.[2] Finalmente, a perícia do narrador demonstra, outra vez, que os israelitas eram contadores de histórias inigualáveis. Evitam-se acréscimos extravagantes, as histórias são contadas com vigor, com compreensão da natureza humana, e com meias palavras que sugerem, ao invés de determinar.[3] Por causa destas virtudes, as histórias da Bíblia, mesmo como literatura, serão sempre lidas e apreciadas, mas, acima de tudo, serão lidas porque, através de sua variedade infinita, Deus fala ao coração humano.

13:1. A opressão filistéia. A opressão de quarenta anos terminou quando Samuel entoou o cântico de vitória em Ebenézer (1 Sm 7),

---

[1] Veja-se Introdução, seção V. *c.*, pp. 42ss.

[2] Mais informações a respeito da teoria do "mito solar', que raramente é mencionado hoje, podem ser encontradas em Burney, pp. 391ss.

[3] Para uma opinião que discerne uma disposição estilística mais complexa nestes capítulos, consulte-se J. Blenkinsopp, "Structure and Style in Judges 13-16", em *JBL*, LXXXII, 1963, pp. 65-76.

embora os filisteus viessem a dominar outra vez a Israel, durante a vida de Samuel, no reinado de Saul (1 Sm 13; 14; 28-31). Este domínio foi eliminado, finalmente, com a dupla vitória de Davi em Refaim (2 Sm 5:17-25).

13:2-5. Predição do nascimento de Sansão. A terra-natal dos pais de Sansão era *Zorá*, cidadezinha na fronteira entre Dã e Judá, em Sefela, a cerca de 20 quilômetros a oeste de Jerusalém. Ficava no lado norte do vale de Soreque, bem à frente da cidade de Bete-Semes (lit. "casa do sol", que talvez tenha influenciado o nome de Sansão). A esposa de Manoá, à semelhança de Sara, Ana e Isabel, era *estéril* e, como no caso de Sara e Isabel, o nascimento do filho foi anunciado pelo *anjo do Senhor* (veja-se a nota sobre 2:1). A criança deveria ser um *nazireu* desde o nascimento. Esta palavra deriva do hebraico *nāzîr*, que significa "separado", ou "consagrado".

O voto de nazireu está delineado em Números 6:1-21 e contém três cláusulas: o nazireu deveria abster-se de todos os produtos da vinha; seu cabelo deveria permanecer não-cortado durante o período do voto; não deveria profanar seu corpo tocando em cadáver. Qualquer quebra destas cláusulas nulificaria o período de consagração já passado, sendo necessário começar tudo de novo. As histórias a respeito de Sansão deixam claro que ele se interessava apenas com a regra que estipulava cabelos compridos. Freqüentemente ele é encontrado em contato com os mortos, e não por mero acidente (*cf.* 14:8, 9); e sua presença na orgia de 14:10, 17 dificilmente sugere abstinência de bebida alcoólica. Os preceitos de Números 6 indicam, também, que o voto de nazireu era tomado pessoalmente, por um tempo limitado apenas, e seria observado segundo ritos bem definidos. O voto de Sansão não foi voluntário, e deveria cobrir toda sua vida (7), de modo que seu estado de nazireu deveria colocá-lo em categoria especial, talvez em paralelo com Samuel que, num texto Qumran (4Q Sam.ª; *cf.* 1 Sm 1:22) é descrito como "um nazireu para sempre, todos os dias de sua vida".

Em vista do caráter ímpar do filho que haveria de gerar, a esposa de Manoá deveria atender também aos requisitos de um nazireu, pela abstenção de *vinho* (feito de uvas), *bebida forte* (feita de outras frutas, mel e grão), e *cousa imunda* (que pode ser uma referência direta a Números 6:3, 4, ou uma injunção de caráter mais geral, que daria atenção às leis dietéticas de Israel). A declaração de que Sansão come-

çaria *a livrar a Israel do poder dos filisteus* indica que o trabalho de sua vida seria incompleto, e deveria ser retomado e consumado pelas atividades de Samuel, Saul, Jônatas e Davi.

13:6-14. A segunda visita do anjo. Manoá foi imediatamente informado a respeito deste estranho visitante, e sua incrível mensagem; o fato de Manoá ter aceito os fatos básicos sem fazer perguntas, e sem suspeitas, indica o tipo de relacionamento existente entre marido e esposa. Observe-se que sua esposa não mencionou o papel que seu filho haveria de desempenhar no livramento do povo de Israel, do poder filisteu. Seria isto, talvez, quase inacreditável? Não é de surpreender que Manoá e sua esposa não tivessem conhecimento da verdadeira natureza do visitante até que o mesmo desaparecesse de modo sobrenatural (20, 21). Afinal, este evento não era comum. Ele é descrito como *um homem de Deus (cf.* Dt 33:1), expressão que freqüentemente designava um profeta; contudo, havia algo de estranho nele que fazia lembrar *um anjo de Deus.* Seria bem natural que a esposa de Manoá percebesse, depois, sua omissão em não estabelecer a identidade daquele que lhe havia feito uma promessa tão espantosa.

Manoá aceitou a idéia de que o visitante era *um homem de Deus*, isto é, um profeta que revelava a vontade de Deus, e orou para que houvesse uma segunda visita, a fim de que pudessem preparar-se para as exigências da paternidade (8), atitude que os pais em potencial fariam bem em emular. Seu pedido foi atendido e, nesta segunda ocasião, a mulher permaneceu calma o suficiente para providenciar a presença de seu marido. O mensageiro divino foi tratado com o respeito devido a um homem de Deus, sem que, todavia, houvesse certeza quanto à sua identidade. As palavras de Manoá (12) foram uma combinação de gratidão, em espírito de oração, e um profundo desejo de que eles, como pais, cumprissem bem suas responsabilidades. A respostas do anjo foi, simplesmente, uma reiteração das instruções dadas previamente à mulher, quando estava sozinha.

Tem-se observado com freqüência a natureza fortemente antropomórfica desta aparição, como sendo indicação da maneira como Deus, de modo gracioso, se acomodava a Seu povo, nos tempos antigos. Ele se comunicou com o casal simples, de maneira a que O compreendessem. À medida que os séculos se escoavam, tais aparições se tornariam menos freqüentes, visto que a comunhão e a comunicação haveriam de tornar-se cada vez mais assunto de foro íntimo, e espiri-

tual. Em nossos dias, mediante o ministério do Espírito Santo, é possível ter-se tanta certeza da vontade de Deus como quando a mesma era revelada de maneira tão extraordinária como no caso de Manoá e sua esposa.

13:15-23. O sacrifício de Manoá. A solicitação de Manoá era típica da hospitalidade dos israelitas, e outros grupos similares. O tempo gasto na preparação da refeição indica a abundância de tempo disponível, na época, algo que se distancia tremendamente de nossa época, e nosso mundo ocidental, com suas refeições congeladas, refeições enlatadas, "preparáveis em dez minutos"! Ainda há lugares no Oriente Médio e Longínquo onde ninguém se preocupa com o tempo. Compartilhar uma refeição, no mundo antigo, era um ato solene de camaradagem. Este incidente traz à memória a hospitalidade oferecida por Abraão (Gn 18:3-8), e Gideão (Jz 6:17-23), embora haja diferenças e similaridades muito importantes. A opinião apresentada por Santo Agostinho, e compartilhada por alguns eruditos modernos, de que Manoá tinha em mente uma refeição sacrificial ou sacramental com a divindade, fica fora de cogitação pelo fato, já observado, que Manoá não estava ciente de que seu visitante era sobre-humano. O anjo recusou participar desta refeição, mas sugeriu que Manoá oferecesse um sacrifício ao Senhor. Tal sugestão não indica, necessariamente, que houvesse distinção entre o anjo do Senhor e o próprio Senhor (*cf.* vers. 22, e nota sobre 2:1).

A sugestão do anjo não foi seguida imediatamente. Ao invés, Manoá perguntou o *nome* do mensageiro, a fim de que este fosse honrado quando a profecia se cumprisse. No antigo Oriente Próximo o nome de uma pessoa era importante, como indicativo do caráter de quem o possuía. Jacó (Gn 32:29) demonstrou seu desejo de conhecer o nome de seu antagonista divino, de maneira que pudesse exercer algum tipo de controle, mediante o conhecimento do caráter revelado pelo nome; entretanto, no caso de Manoá não existe a mínima sugestão de que houvesse tal motivação. Seu pedido não foi atendido. Uma versão inglesa traz "secreto", que não indica o sentido real da palavra hebraica, derivada de uma raiz que significa "separado", "transcendente", ou "inefável". A maioria das versões trazem "maravilhoso" (18), porque comunica adequadamente o significado hebraico. No Salmo 139:6 ocorre a forma feminina da palavra, como ilustração perfeita da mesma palavra com matiz diferente. *Maravilhosamente* (19)

é um particípio, em hebraico, derivado da mesma raiz. O sacrifício de Manoá, de um cabrito, foi acompanhado por uma *oferta de manjares*. O hebraico *minhâ* é usado de formas multivariadas, no Velho Testamento; contudo, seu maior uso, pelo menos em noventa e sete casos, ao todo, denotava uma *oferta de cereais*, conforme legislação de Levítico 2. Estava quase sempre associada aos sacrifícios de animais, com o propósito de "assegurar ou reter a boa vontade".[1] A *rocha* sobre a qual o sacrifício foi oferecido provavelmente era uma pedra-altar.

A expressão *se houve maravilhosamente* (19) está sem o sujeito no hebraico. Nossas versões consideram a ação como tendo sido praticada pelo anjo, e fazem conexão entre essa expressão e o nome do anjo, no versículo precedente. Isto é preferível à alternativa que liga a expressão ao Senhor *que opera maravilhas*, como diz uma versão em inglês. Contrastando com os eventos do capítulo 6, em que o cajado do anjo foi usado para produzir a chama, Manoá teria oferecido o sacrifício de maneira normal; o incidente incrível chegou a seu clímax aterrador quando o anjo subiu aos céus nas chamas do altar. Imediatamente chegou a Manoá e sua esposa, como um raio, a consciência da identidade do visitante, deixando-os prostrados no chão pelo terror. Manoá foi o primeiro a falar, mas o último a recuperar a compostura, refletindo a crença, largamente difundida, de que se um homem visse a Deus, haveria de morrer (Êx 33:20; Jz 6:22, 23). Sua esposa, que tinha a vantagem sobre seu marido, de já ter estado na presença daquele visitante divino, em ocasião anterior, e haver sobrevivido ao encontro, portou-se com maior lucidez. Com sólido bom senso ela raciocinou que o Senhor dificilmente teria aceitado a oferta deles, nem teria revelado a eles aquelas coisas estranhas a respeito do futuro, se Ele pretendesse matá-los.

13:24, 25. Nascimento e crescimento de Sansão. A conexão do nome de Sansão com a palavra hebraica para Sol (*šemeš*) e a improbabilidade de qualquer associação dele com a mitologia solar já foi discutida.[2] Ocorrem formas correspondentes nos textos ugaríticos, dos séculos quatorze e quinze a.C., sendo provável que se tratasse de um nome

[1] O artigo "Sacrifícios e Ofertas", no NDB é recomendável para estudo mais profundo.

[2] Veja-se p. 149.

comum, em Canaã, antes de ser adotado pelos israelitas. O registro escasso de seus primeiros anos fazem-nos lembrar das narrativas concernentes a João Batista (Lc 1:80), e do Senhor (Lc 2:40, 52); contudo, no caso de Sansão, a promessa inicial não foi cumprida. À semelhança de seus predecessores dentre os juízes, das várias tribos, ele recebeu a unção carismática do *Espírito do Senhor*,[1] unção que redundou e se refletiu em sua força extraordinária, e nas façanhas espetaculares. A referência ao *campo de Dã* (ARC) ou *Maané-Dã* (ARA) é interessante porque sugere uma estada temporária, possivelmente causada pela pressão da parte dos amorreus e dos filisteus; neste caso, este lugar poderia ser um campo de refugiados. Em 18:12, Maané-Dã é encaixado nas vizinhanças de Quiriate-Jearim, a cerca de 13 quilômetros a nordeste de Zorá; porém, isto não é determinativo, visto que o mesmo nome poderia referir-se a várias localidades, numa época de migração tribal. *Estaol* ficava a cerca de 2 quilômetros a nordeste de *Zorá*. Exceção feita a suas visitas a Ascalom (14:19), Gaza (16:1) e seu cativeiro, afinal, em Gaza, os nomes dos lugares sugerem que Sansão não viajou mais do que alguns poucos quilômetros a partir do seu lugar de nascimento. A referência feita no versículo 25 é introdução geral a sua carreira, ao invés de referência a façanhas que não foram preservadas.

14:1-4. O primeiro amor de Sansão. *Timna* ficava a pouco mais de 6 quilômetros a sudoeste de Zorá, no outro lado do vale de Soreque. A ocupação desta cidade pelos filisteus demonstra a penetração deles em território israelita, e a natureza pacífica dessa invasão, porque Sansão parece totalmente livre para ir e vir, não havendo, além disso, qualquer barreira contra seu casamento, da parte dos filisteus. Contudo, o domínio filisteu, embora pacífico, é notado em 4b. É atestado, também, pelas evidências arqueológicas, porque a cerâmica "filistéia", um tipo marcante de cerâmica fabricada neste período, está amplamente distribuída pelos locais de Sefela e Neguebe, datando de uma época posterior a 1150 a.C. A proximidade de Timna e Zorá — estavam separadas por uma caminhada de uma hora — poderia explicar a aparente confusão que alguns comentaristas têm encontrado na narrativa concernente às viagens de ida e volta a Timna, como, por exemplo, a visita dos pais de Sansão a Timna. Ela está anotada no versículo 5,

[1] Veja-se Introdução, pp. 17ss.

mas não há registro da volta deles. Entretanto, em vista da caminhada insignificante, não era muito necessário que a volta fosse mencionada.

Foi em Timna que Sansão encontrou a primeira de suas amantes, não se detendo pelo fato de ser ela uma filistéia, e estar ele quebrando a tradição de seu povo, e as injunções da lei, a respeito de casamentos mistos (Êx 34:16; Dt 7:3; *cf.* Gn 24:3, 4; 26:34, 35). Pode-se imaginar a mágoa de seus pais, especialmente em face do conhecimento que tinham do nascimento sobrenatural e do destino peculiar do filho. O desinteresse de Sansão por assuntos religiosos desta importância só foi igualado pela sua insubmissão a seus pais. Na sociedade israelita, o pai era o chefe da família, e como tal, exercia controle sobre todos os seus membros, incluindo a escolha de esposas para seus filhos (por ex.: Gn 24:4; 38:6). Era caso excepcional quando o filho contrariava os desejos de seus pais, neste ou naquele setor (Gn 26:34, 35; 27:46), porque a unidade era o clã, e a preferência pessoal estava subordinada a ele. As queixas dos pais de Sansão cessaram logo, em face da paixão avassaladora que ele sentia por essa mulher filistéia. A probabilidade de que se tratava de um tipo inferior de casamento, em que a noiva, ao invés de juntar-se à família de seu marido, permanecia com seu próprio povo, sendo visitada de tempos a tempos por seu marido (15:1; *cf.* nota sobre 8:31) apenas minimiza, se tanto, a ofensa de Sansão. R. de Vaux observa: "O casamento de Sansão tem semelhanças com uma forma de casamento encontrada entre os árabes palestinos, em que se trata de um verdadeiro casamento, porém, sem coabitação permanente. A mulher é dona de sua própria casa e o marido, conhecido como *joz musarrib*, "marido visitante", vem como convidado, ou hóspede, e traz presentes".[1] Parece haver um pouco de menosprezo na maneira como a escolhida de Sansão é descrita. Não se usa a palavra comum, normal para moça solteira; ao invés, usa-se uma palavra que se traduz por *mulher*. É possível que ela fosse mulher viúva, ou divorciada. Dalila é descrita de forma semelhante em 16:4. O epíteto *incircuncisos* (3), aplicado aos filisteus em muitas referências do Velho Testamento, é bem apropriado, porque todos os vizinhos de Israel praticavam a circuncisão, menos os filisteus. Havia outras diferenças importantes, porém. Por exemplo, a circuncisão fora de Israel freqüentemente estava relacionada aos ritos da puberdade, ou

[1] R. de Vaux, *Ancient Israel* (Darton, Longman & Todd, 1962), p. 43.

do pré-casamento; no Egito, parece que estava restrita aos sacerdotes e, talvez, à casta governante.

4. A explicação parece um comentário editorial feito numa época em que a ameaça filistéia era coisa do passado, o que sugere uma data não anterior a meados do reinado de Davi. O editor comenta aquilo que julga ser manifestação do poder diretivo do Senhor, nesta quebra de etiqueta de clã, e do código nacional religioso. Sansão estava procurando um pretexto contra os filisteus.[1]

14:5-7. Sansão e o leão. Os verbos *desceu* e *chegando* no versículo 5, estão no singular. Isto, mais o fato de que Sansão não informou seus pais a respeito de seu feito, ao matar o leão, quando supostamente eles estariam com o filho, tem levado muitos estudiosos a presumir que seus pais, na verdade, não estavam com ele. Sansão estaria a caminho, para contratar matrimônio, sem a aprovação de seus pais. Não é necessário, porém, tal reconstituição, que envolve a exclusão das referências aos pais. Muitas circunstâncias poderiam ter causado uma separação temporária, no caminho descendo a Timna. De fato, todas as demais informações nesta seção ficam em plano secundário, sob a morte do leão, fato ligado, em seqüência, ao enigma proposto por Sansão na festa de casamento. Como sugerimos antes, a proximidade entre Zorá e Timna poderia explicar em parte a ambigüidade.[2]

Sansão, sendo atacado por um leão jovem, recebe um repentino suprimento de força irresistível, atribuída ao *Espírito do Senhor* que de modo poderoso *se apossou dele.* Parece que esta manifestação de força física incomum é o único efeito do impulso divino sobre Sansão (*cf.* vers. 19; 15:14; e a referência a Saul em 1 Sm 11:6). A ênfase, na narrativa, está na facilidade com que ele desempenhou a façanha, não no modo mesmo, embora o verbo *rasgou* sugira que ele partiu o leão pelo meio, presumivelmente rasgando as pernas traseiras, cada uma para um lado. O mesmo verbo é usado em conexão com o ato sacrificial em Levítico 1:17. Há muitas referências a ações semelhantes à de Sansão, entre os heróis míticos da antigüidade. Enkidu, amigo de Gilgamesh, é mostrado rasgando ao meio um leão, puxando-lhe as pernas traseiras; Hércules estrangulou o leão de Neméia com as mãos

[1] Veja-se Introdução, seção V. *c.*, p. 44.
[2] Veja-se p. 154.

nuas; Polydamas, imitando Hércules, matou um leão adulto no monte Olimpo sem qualquer arma em suas mãos. A referência à condição de Sansão, *sem nada ter na mão*, poderia indicar que os filisteus já tinham começado sua política de privar os israelitas de suas armas (1 Sm 13:19-22); é mais provável, porém, que a observação objetivasse chamar a atenção para o feito prodigioso. A matança registrada em 14:19 e 15:8 dificilmente poderia ter ocorrido sem armas.

14:8, 9. Mel do cadáver do leão. A referência ao lapso de tempo não é definida; porém, visto que Sansão dividiu o mel com seus pais, é provável que ele estava a caminho de casa, vindo de Timna para Zorá. É quase certo que foi subseqüente à visita anterior, visto que se formara uma colméia no cadáver do leão. Desviando-se, o que sugere que a façanha fora executada fora da estrada, Sansão descobriu que *um enxame de abelhas* se agregara ao cadáver do leão. No extremo calor de um verão, na Palestina, uma carcaça se desidrata rapidamente, impedindo a putrefação, e permitindo que as abelhas façam uma colméia. Normalmente, as abelhas não se aproximam de um corpo em decomposição. É possível, também, que os lixeiros da natureza, as formigas, os abutres e chacais tivessem já desempenhado suas funções, deixando, assim, uma cavidade natural para as abelhas. Heródoto cita um caso comparável em que um favo de mel foi descoberto no crânio de Onésilo. Observe-se que Sansão, ao remover o favo de mel (o verbo no hebraico é sugestivo, indicando que ele raspou-o do cadáver com suas mãos), quebrou as cláusulas do voto normal de nazireu, ao tocar num cadáver; e no seu caso, voluntariamente (Nm 6:6). Talvez seja esta a razão por que ele não disse a seus pais qual fora a origem do mel.

14:10, 11. Festa de Sansão. Mais uma vez notamos uma referência enigmática ao *pai* de Sansão; não está claro por que seu pai viajou para Timna, visto que Sansão é quem providenciou a festa. Esta aconteceu na casa da noiva, o que deixa bem aparente que não foi um casamento israelita normal. Pode ser que a visita do pai de Sansão deveu-se a um esforço inútil para evitar um casamento não aprovado. Todavia, não podemos estar certos disto; parece que alguns detalhes foram omitidos. Os costumes a respeito de casamento são notoriamente tradicionais, imutáveis; alguns detalhes desta festa de casamento, em particular, reaparecem em muitas celebrações subseqüen-

tes, até mesmo em nossos dias. A festa usualmente durava sete dias; o casamento não se consumava senão no fim daquele período. Os *trinta companheiros* seriam os convidados especiais (Mt 9:15; Mc 2:19; Lc 5:34), chamados de *filhos das bodas* (ARC), que se originaram, talvez, como corpo de guarda, para impedir que a festa fosse molestada por delinqüentes e arruaceiros. O texto parece sugerir algo anormal a respeito deste bando, como se a contratação dos trinta homens ocorresse em emergência. A LXX reflete esta precaução ao traduzir: "Quando o temeram" (11), isto é, constituíam um corpo de guarda para proteger os filisteus *contra* Sansão! Todavia, não parecia haver razão aparente para temê-lo, nesta conjuntura; as visitas freqüentes que ele fazia a Timna tornaram-no figura familiar, com seu físico anormal, muito antes deste episódio.

14:12-18. O enigma de Sansão. Não é possível resolver o problema das várias referências ao tempo, nesta seção. A festa durou *sete dias* (12); após *três dias* os jovens não haviam encontrado a resposta para o enigma (14); no *sétimo dia* (15) conseguiram a ajuda da esposa de Sansão, mediante ameaças; ela chorou durante *os sete dias* e Sansão lhe contou a solução no *sétimo dia* (17). A LXX diz: "No quarto dia" (15), o que torna o problema mais fácil, fazendo que a referência no vers. 14 tenha sentido. Contudo, a primeira parte do versículo 17 permanece inexplicável; obviamente *deveria* dizer: "E ela chorou diante dele até o sétimo dia", ou algo semelhante. Esta dificuldade não impede a compreensão do significado geral da passagem, que se centraliza no *enigma* de Sansão. Os enigmas eram apreciadíssimos no mundo antigo; contudo, aqueles que tratavam de trivialidades não tinham aceitação entre os hebreus, de acordo com as evidências do Velho Testamento. A mesma palavra é empregada para as "perguntas difíceis" com que a rainha de Sabá testou Salomão (1 Rs 10:1); ela aparece também em Salmos 49:4; 78:2; Provérbios 1:6.

Na atmosfera festiva da celebração de Sansão, o desafio foi prontamente aceito, porque os trinta homens pesaram as vantagens que estavam de seu lado: sua sabedoria somada, mais a abundância de tempo. Na verdade, as apostas ficaram altas. As *camisas* (12,13) eram grandes pedaços retangulares de linho fino, usados diretamente sobre o corpo, de dia ou de noite. As *vestes festivais* seriam equivalentes às "roupas domingueiras", isto é, as melhores roupas. Eram trajes

de qualidade superior, com belos desenhos, não designados para uso diário, mas para ocasiões especiais tais como um casamento. A pessoa comum possuiria apenas um traje assim. Tais roupas freqüentemente se tornavam a principal fonte de saque, após a batalha (*cf.* 5:30). O enigma de Sansão assumiu a forma de uma copla, cada linha com três tônicas:

"Do comedor saiu comida,
E do forte saiu doçura."

A resposta a este enigma dificilmente poderia ser encontrada sem o conhecimento pessoal que apenas Sansão possuía, não sendo surpresa que, quando os trinta convidados se viram diante de uma despesa individual considerável, tivessem ficado profundamente preocupados, percebendo que a solução estava longe deles. A atmosfera da festa assumiu um aspecto feio, sombrio, diante da ameaça deles (15), na qual presumiram que a esposa de Sansão estava envolvida num conluio para roubá-los. Por 15:6 se vê que não se tratava de ameaça oca. A mulher, com medo de perder a vida, e que seu pai perdesse a casa, usou o último recurso de seu sexo, um dilúvio de lágrimas e a insinuação de que Sansão não a amava, pois, do contrário, não guardaria segredos desconhecidos dela — artimanhas que têm levado ambos os sexos a misérias incontáveis! Sansão foi capaz de contra atacar a insinuação dizendo que seus próprios pais, por quem ele nutria a maior responsabilidade, ignoravam a resposta (16); contudo, não pôde ele resistir à influência corrosiva de três ou quatro dias de choro. O "suspense" foi mantido até o último dia. Sansão, antecipando a consumação do casamento, estava ansioso para estancar o fluxo de lágrimas. Contudo, o segredo compartilhado significou que o casamento, na verdade, jamais se consumaria porque, quando o sétimo dia chegava ao final, o enigma foi respondido. Sansão não entrou na câmara nupcial, o que significava que o casamento estava invalidado. A resposta de Sansão aos trinta companheiros está na mesma forma do enigma, isto é, uma copla com três tônicas, coisa um tanto incomum na poesia hebraica: tem rima formada pela repetição do possessivo, na primeira pessoa do singular, não aparente na tradução portuguesa:

"Se vós não lavrásseis com a minha novilha,
Nunca terfeis descoberto o meu enigma."

14:19, 20. Façanha de Sansão em Ascalom. Sansão ficou, obviamente, enfurecido porque sua esposa divulgara seu segredo; por outro lado, não havia motivo para que ela lhe ocultasse a coação mediante a qual revelara o segredo. Dessa forma, ele também estava enfurecido contra os filisteus. Nesta crise foi ele mais uma vez dotado de força sobrenatural, atribuída, como em outras ocasiões, a uma súbita possessão do *Espírito do Senhor*. O pagamento da aposta e o desejo de vingança varreram de sua mente todos os pensamentos a respeito do casamento, e os próprios filisteus foram obrigados a pagar. A escolha de *Ascalom*, na costa, a cerca de 37 quilômetros de Timna, e uma das cinco principais cidades dos filisteus, provavelmente objetivou a evitar a possibilidade de alguém relacionar esta façanha com o incidente na festa de casamento. Se Sansão houvesse matado trinta homens num vilarejo ou cidade por perto, a coincidência apontaria diretamente para ele, e uma vingança terrível teria desabado sobre sua família em Zorá. Paga a dívida, Sansão retirou-se, cheio de ressentimento, para sua própria casa, sentindo-se (temporariamente) alienado de sua esposa. Contudo, era grande desgraça uma noiva ser abandonada nesta situação embaraçosa, no final dos festejos matrimoniais, de modo que ela foi dada, imediatamente, ao padrinho, ou *companheiro de honra de Sansão* (20), o "amigo do noivo" (Jo 3:29). Restam problemas para o moderno pesquisador. Por exemplo, a viagem de (ida e volta) a Ascalom deve ter tomado dois dias. Sansão deveria ter voltado a Timna com enorme pilha de roupas. Sua esposa teria sido dada ao padrinho antes de ele voltar de Escalom, ou depois de ele ter voltado para Zorá? É importante observar que o narrador está interessado, não nos detalhes incidentais que nos deixam perplexos, mas na matança dos filisteus.

15:1, 2. Rejeição de Sansão. As condições climática variam levemente, nas várias regiões da Palestina, de modo que a colheita, ou *ceifa do trigo*, não é uniforme ao longo do país. Em Israel, naturalmente, estava associada com a segunda das três grandes festas de colheita: Páscoa (cevada), Pentecoste (trigo) e Tabernáculo (figos, uvas, azeitonas, etc.). Na região de Timna, a colheita do trigo seria mais ou menos em fins de maio e inícios de junho. Por esta época, a fúria de Sansão se havia evaporado, e ele viajou para Timna, a fim de coabitar com sua esposa. O presente de *um cabrito* era mais do que um artifício para desviar o ressentimento dela; provavelmente, era a

oferenda prescrita a um esposo em visita à sua esposa, neste tipo de casamento, em que a esposa permanecia com seus pais. Os pais da moça, entretanto, haviam interpretado a atitude repentina de Sansão como sinal de alienação completa, em relação à sua filha, e procurando remover o estigma da desgraça, deram-na ao padrinho. A oferta que fizeram da irmã *mais nova* (*cf.* 1 Sm 18:19ss.) poderia revelar a certeza dos pais de que agiram depressa demais, e de forma imprópria. Ou, tal oferta seria motivada por um medo agudo que sentiam por Sansão, e desejavam aplacar seu espírito vingativo. De qualquer maneira, a anulação do casamento contraído subseqüentemente estava fora de questão.

15:3-6. A vingança de Sansão e as conseqüências. Sansão recusou a oferta da irmã mais nova de sua pretendida noiva e, profundamente ofendido, anunciou sua vingança contra os filisteus. Suas palavras indicam que ele se achava completamente justificado nesta ação vingativa. A ação de Sansão tem sido comparada, com freqüência, ao antigo costume romano, em honra a Céres, deusa do grão, em que tochas inflamadas eram atadas às caudas de raposas, as quais eram, então, caçadas no circo; contudo, a conexão é apenas circunstancial. Tem sido questionado, com freqüência, o alto número de raposas: *trezentas*. Alguns comentaristas explicam-no como sendo uma hipérbole da parte daqueles que transmitiam a história. Provavelmente as *raposas* eram chacais. A mesma palavra hebraica (*šû'āl*) aplica-se a ambos os animais, que são bem parecidos. No entanto, a raposa é solitária, e evita os seres humanos, enquanto o chacal caça em bandos, sendo mais facilmente apanhado. Ambos são ainda encontradiços na Palestina.

A queima do *cereal por ceifar* era método comum de retaliação, ou vingança, no mundo antigo, sendo muito sérios os efeitos numa comunidade agrícola. A reação pronta de Joabe contra a astúcia de Absalão, para atrair-lhe a atenção, serve de exemplo (2 Sm 14:28-31). Podemos imaginar a delícia com que os israelitas contariam esta história de vingança contra a nação que os oprimira tão duramente. Entretanto, não se pode perdoar tão grande crueldade para com os animais, cujo sofrimento deve ter sido terrível.[1] O grão estava sendo colhido, à época, porque *molhos* (5) refere-se às ramas ceifadas. Au-

[1] Veja-se Introdução, pp. 42ss.

mentou-se o dano aos filisteus quando o fogo se estendeu às oliveiras. Era tal a reputação de Sansão que os filisteus não tiveram dificuldade em descobrir a identidade do incendiário, nem seus motivos; suas palavras (6) confirmam a sugestão feita acima, de que os *timnitas* haviam agido afobada e imprudentemente. Ao procurar salvar a honra de sua filha, o pai havia iniciado uma reação em cadeia que traria conseqüências desastrosas. Era mais fácil para os filisteus perpetrar sua vingança contra a moça e seu pai do que capturar Sansão. Assim, a fatalidade de que a ex-noiva de Sansão procurou fugir, ao revelar o segredo dele, acabou caindo mesmo sobre ela. Alguns manuscritos hebraicos, gregos e siríacos trazem: "Queimaram-na e à casa de seu pai", o que se liga à ameaça de 14:15. Ela teria sido sábia se houvesse informado seu noivo sobre essa ameaça, tão logo surgira, visto que ele era muito capaz para cuidar de si mesmo, dela, e de seu pai.

15:7, 8. Mais morticínio de filisteus. É um truísmo conhecido que dois erros jamais fazem um acerto. Um ato de vingança atrai outro ato semelhante; o orgulho ferido pode tornar-se tão forte que não há como terminar o processo. Muitas famílias, clãs ou tribos têm desaparecido, e seus rivais dizimados, em litígios que duraram gerações. Em certo ponto, deve haver absorção do mal praticado, sem retaliação, como a morte de Cristo na cruz ilustra superlativamente. Contudo, Sansão não era homem deste tipo e, embora ele houvesse trazido um fim trágico para a família a que procurara aliar-se, agora ele promete realizar um ato final de vingança, como se estivesse no poder de um homem decretar a cessação do derramamento de sangue!

Não se especifica o número das vítimas de Sansão, nem entendemos a referência a *perna juntamente com coxa* (8, ARC), ininteligível para nós hoje.[1] A sugestão de que ele os cortou em pedaços com tal violência, que suas pernas ficaram empilhadas uma sobre as outras, é um tanto fantasiosa. É mais plausível a sugestão de que esta expressão é proverbial, originária da arte de lutar, como esporte. Entretanto, para explicar um tão grande morticínio de adversários, que presumivelmente estavam armados, exige-se algo bem mais potente do que mãos nuas, força bruta e habilidade para lutar. É provável que os filisteus que morreram fossem habitantes de Timna, e vizinhanças próximas. Percebendo que logo viria a retaliação, Sansão procurou refúgio

[1] A ARA traz: *grande carnificina* (N. do Trad.).

na fenda da rocha de Etã. Menciona-se uma Etã em 2 Crônicas 11:6; contudo, como esta ficava, talvez, entre Belém e Tecoa, estava longe demais para ser a mesma deste incidente. É bem mais provável que o lugar ficasse nas vizinhanças da casa de Sansão, havendo muita evidência para apoiar a opinião de que se tratava de uma caverna nas pedras acima de Wady Isma'in, acessível apenas por uma fisssura descendente, na superfície da rocha, suficientemente larga para uma pessoa só poder passar. Esta diminuta fortaleza, numa área bem conhecida por Sansão, ficava a cerca de cinco quilômetros a sudeste de Zorá. O contexto deixa claro que ficava em território de Judá, embora a pressão filistéia sobre as tribos de Dã e Judá tivesse tornado suas fronteiras um tanto instáveis.

15:9-17. Façanha de Sansão em Leí. O massacre de seus compatriotas em Timna redundou na formação de um batalhão de pelo menos 1.000 filisteus (15,16), a fim de combater esta ameaça representada por um único homem. Isto em si mesmo é tributo à força de Sansão. Seus quartéis ficavam em *Leí*, que significa "queixada"; foi assim denominada prolepticamente, antecipando a façanha de Sansão. A presença de um batalhão tão grande, de soldados, causava compreensível preocupação entre os homens de Judá, residentes nas vizinhanças. Esta história é ilustrativa das condições reinantes em Sefela, nesta época. Mostra os filhos de Judá aceitando o domínio dos filisteus, e temerosos das conseqüências das façanhas de Sansão. Não há dúvida de que, secretamente, simpatizavam-se com Sansão; entretanto, era tal o pavor dos filisteus que um bando de três mil só pensava em amarrá-lo e entregá-lo ao adversário comum, ao invés de permanecer ao lado deste herói, contra seus inimigos. Fica bem claro, também, que os filisteus não tinham divergências com os homens de Judá.

Se estiver correta nossa identificação do esconderijo de Sansão, torna-se clara, então, a ordem dos acontecimentos. Os filisteus provavelmente estavam acampados no vale, quando os homens de Judá treparam até o topo da rocha; em seguida estes desceram através da fissura, na superfície da mesma, tanto quanto se atreveram, e chamaram a Sansão. Após terem-lhe prometido que eles mesmos não o matariam, Sansão lhes permitiu que o amarrassem e o levassem ao topo da rocha, acompanhando-os, em seguida, até o acampamento filisteu. O pedido de Sansão aos israelitas não se originou no medo (12), porque é óbvio que ele sabia o que fazer daquelas cordas que

o amarravam; mas, se eles tentassem fazer-lhe algum mal, teriam sofrido represália. Sua guerra era contra os filisteus, não contra seus próprios patrícios. Os gritos de triunfo dos filisteus que se aproximavam foi um estímulo que o levou a súbita manifestação de poder, atribuída diretamente ao *Espírito do Senhor* (*cf.* 13:25;14:6,19). As cordas que o prendiam arrebentaram-se (*cf.* 16:9,12); tomando *uma queixada de jumento, ainda fresca*, entregou-se a uma orgia de destruição na qual mil filisteus pereceram. Ficou bem claro que houve um morticínio em massa, entre os filisteus, contudo, a referência a *mil* pode representar um número redondo, expressando um número muito grande, mas indefinido. Provavelmente, os remanescentes deste exército desmoralizado fugiu; entretanto, é significativo observar que não há menção de qualquer intervenção da parte dos três mil homens de Judá, que deveriam ter testemunhado a derrota de seus opressores. Nem mesmo esta façanha conseguiu despertá-los da apática aceitação do domínio filisteu.

A arma improvisada de Sansão, *uma queixada de jumento ainda fresca* (lit. "úmida"), em comparação com uma queixada velha e seca, seria bem mais pesada e bem menos quebradiça e, desta forma, um instrumento mais eficiente. O cântico de júbilo de Sansão foi uma copla com quatro tônicas, com um trocadilho com as palavras *jumento* e *montão*, na primeira linha, cuja graça se perde na tradução para o português. As palavras *jumento* e *amontoar* em hebraico são idênticas (*hᵃmôr*):

> "Com uma queixada de jumento
> Um montão, outro montão;
> Com uma queixada de jumento
> Feri mil homens."

C. F. Burney capitaliza o fato de *hᵃmôr* significar literalmente "animal avermelhado", e observa a coincidência entre isto e a pilha de cadáveres de filisteus, manchados de sangue. Ele traduz assim a primeira linha: "Com a queixada do jumento avermelhado, deixei-os todos avermelhados." [1] Jogos de palavras assim são tipicamente hebraicos, e uma ilustração assim crua é típica de Sansão.

Uma semelhança de nomes liga três façanhas: Sangar matou

[1] Burney, p. 372.

seiscentos filisteus (3:31); Sansão matou mil filisteus em Leí; Samá, um dos valentes de Davi, matou um número não especificado de filisteus; uma leve alteração no texto, aceita por muitos eruditos, localiza esta façanha em Leí (2 Sm 23:11,12;). Entretanto, em vista das consideráveis diferenças em detalhes entre estes incidentes, e o fato de a ameaça filistéia ter permanecido durante quase dois séculos, a semelhança entre os nomes pode ser considerada puramente coincidente. *Ramate-Leí*, nome dado por Sansão ao cenário de sua vitória, significa "a altura da queixada".

15:18-20. Providência de Deus para com o exausto Sansão. Finda a batalha, surgiu a reação, após o prodigioso dispêndio de energia na matança dos filisteus: Sansão sentiu sede devastadora. O homem que não temera nada ao ser entregue, amarrado, ao acampamento do inimigo, encolhia-se, agora, temeroso e sem confiança, diante da perspectiva da morte pela sede, com a probabilidade de os filisteus voltarem para mutilar seu cadáver. A situação é tipicamente humana. Pode comparar-se com o triunfo solitário de Elias sobre os profetas e sacerdotes de Baal, no Carmelo, após o qual ele percorreu a longa distância entre o Carmelo e Jezreel, sofrendo, em conseqüência, uma situação de desânimo, e derrota, em que o profeta, desesperadamente cansado, desmoronou sob um zimbro, pedindo ao Senhor que lhe tirasse a vida (1 Rs 18;19). Em ambos os casos, o Senhor graciosamente deixou de punir seus servos por suas petulantes explosões de desânimo, mas providenciou atendimento às necessidades físicas tão agudas. *Leí* é nome próprio; *cavidade* literalmente é *almofariz* ou *pilão*, palavra usualmente empregada para designar uma pedra escavada, ou vasilha de madeira em que, por exemplo, se esmagavam azeitonas para produção de azeite. Aqui, a palavra claramente indica uma depressão circular de onde brotou água. Não há necessidade de considerar-se este incidente como sendo simplesmente uma lenda etiológica, explicativa da denominação *En-Hacoré* ("poço daquele que clamou"). Existe tal coisa, uma história etiológica real, isto é, dá-se um nome a um lugar, porque um determinado incidente aconteceu realmente ali. Observa-se que a jurisdição de Sansão foi de *vinte anos*; quaisquer datas seriam conjecturais, hipotéticas, sendo plausível considerar-se o período de cerca de 1080 a 1060 a.C. Parece-nos bem clara a natureza de suas funções, pelos registros: Consistiu de façanhas solitárias contra os filisteus e, aparentemente, sem funções judiciais.

Sua área de influência confinou-se às tribos de Dã e Judá, isto é, uma pequena área de terra ocupada pelos filisteus. É possível que Abimeleque e Jefté fossem contemporâneos de Sansão; não é provável, entretanto, que tivessem tido algum contato entre si.

16:1-3. Façanha de Sansão em Gaza. *Gaza* era a cidade dos filisteus que ficava mais afastada, ao sul, de todas as cinco. Entretanto, devido à sua posição estratégica nas rotas comerciais do Egito à Ásia ocidental, esta cidade tem uma história que recua a um período bem longo, anterior à ocupação filistéia. Fora capturada pelos israelitas, à época da conquista, sem, entretanto, serem capazes de reter, nem esta, nem qualquer outra cidade costeira (veja-se observação sobre 1:18). Não está claro o que foi que levou Sansão a Gaza, que ficava a cerca de 60 quilômetros de Zorá. Nesta visita, que parece casual, a natureza sensual, rebelde, de Sansão, levou-o à companhia de uma prostituta filistéia. Aquele homem, cuja enorme força física tornou-o uma lenda, era completamente incapaz de cercear suas próprias paixões; sua fraqueza haveria de conduzi-lo à sua queda final. O editor não se esforça para encobrir as manchas do caráter de Sansão; suas façanhas, que causaram verdadeira delícia às gerações antigas, devem ter-se tornado embaraçosas nas épocas mais iluminadas. De modo semelhante, a fragilidade, os defeitos de Abraão, Moisés, Davi e outras personalidades do Velho Testamento estão traçados com fidelidade. Embora Deus houvesse usado estes homens e mulheres, de modo grandioso, na execução de Seus propósitos, nenhum deles parece ter sido um modelo de virtudes.

A reputação de Sansão havia, por esta altura, extravasado a vizinhança imediata onde executara suas façanhas, de forma que seu aparecimento em Gaza induziu seus homens a uma tentativa de prendê-lo. A dupla referência a *toda a noite* (2) tem causado perplexidade, visto que um guarda postado nos portões da cidade perceberia quando Sansão tentasse escapulir de forma assim repentina. Não existe o menor indício de um encontro com um guarda; na verdade, o ponto central da história é que os filisteus foram tomados de surpresa. A dificuldade é minimizada, certamente, se adotarmos a sugestão proposta por Kittel, para quem a primeira expressão *toda a noite* deveria ler-se *o dia todo*. O sentido seria, então, que os filisteus guardaram os portões o dia todo, confiantes em que a fortaleza de seus portões reteria a vítima vigiada, à noite e, assim, relaxaram a vigilância, jul-

gando que poderiam executar seu propósito na manhã seguinte. Por outro lado, os guardas no portão poderiam ter relaxado sua vigilância com o passar das horas e, depois, ficaram paralisados de terror, e incapazes de qualquer ação, diante do estranho método de Sansão de sair da cidade. Ele os surpreendeu ao abandonar a cidade em meio à noite, levando consigo os portões, as umbreiras e a tranca que prendia as folhas, e que se inseria nas umbreiras. A força incrível de Sansão é demonstrada no fato que todo este madeirame foi transportado numa extensão de 60 quilômetros, a maior parte em subidas, até o Hebrom. Visto que os portões das antigas cidades freqüentemente eram guarnecidos com pregos, e cobertos de metal, para impedir que fossem queimados durante um ataque, o peso deveria ter sido maior do que a simples madeira. Muitos comentaristas têm tratado deste episódio de força como sendo apenas tradição enormemente exagerada; contudo, o fato de que, na história de Dalila, o bando de filisteus armados não se atreveu a cair sobre um homem desarmado, enquanto não se descobrisse o segredo de sua força, indica um poder completamente anormal. Visto que Hebrom ficava nas vizinhanças do ponto mais alto do sul da Palestina, formando um marco proeminente, numa extensa área, considera-se a referência como sendo figurada: *que olha para Hebrom* teria o sentido equivalente a *na direção de Hebrom*, o que sugeriria uma colina perto de Gaza, na direção geral de Hebrom.

16:4, 5. O amor de Sansão por Dalila. A respeito do rei Salomão está escrito que ele amou *muitas mulheres estrangeiras*, observando, corretamente, o editor, que suas esposas *lhe perverteram o coração*, impedindo-o de seguir ao Senhor e contribuindo para o declínio moral e religioso do povo (1 Rs 11:1-13). Sansão não teve as mesmas oportunidades de Salomão, contudo, suas paixões soltas eram semelhantes às do grande rei, e redundaram em sua terrível queda. A resposta a seu enigma lhe havia sido arrancado pela astúcia de uma mulher (14:12-17); agora, o maior segredo de sua vida é descoberto pela importunação de outra amante. O nome *Dalila*, que quer dizer "adoradora", ou "devota", tornou-se sinônimo de mulher sedutora. Dalila morava no *vale de Soreque*, um pouco abaixo de Zorá. Seu nome é semítico, porém, visto que os filisteus casavam-se livremente com os povos que dominavam, este fato não é significativo, pois os detalhes da narrativa indicam que ela era, de fato, filistéia. É estranho que os três amores de Sansão tivessem surgido dentre seus inveterados

inimigos, os filisteus. Já observamos o grande respeito que os filisteus tributavam a Sansão (veja-se nota sobre 15:9-17), refletido no fato, agora, de que não ousavam aproximar-se dele enquanto não descobrissem o segredo de sua força. Dois outros fatores atestam a seriedade da situação, e a efetividade da campanha pessoal de Sansão. O versículo 5 registra a intervenção direta dos cinco *príncipes dos filisteus* (*cf.* 3:3), os governadores da pentápolis, sugerindo que Sansão era considerado, agora, ameaça nacional. O segundo fato é a grandeza da recompensa que ofereceram a Dalila pelas informações que os capacitassem a capturar seu inimigo. A referência a *1.100 siclos de prata*, ao invés de um redondo número mil, é incomum, mas, provavelmente, denota a generosidade de sua oferta: "nós lhe daremos mais de mil!" Cada príncipe lhe daria 14 quilos de prata, dando um total de 70 quilos, uma recompensa verdadeiramente considerável (valor em 1967 a.D. 1.100 libras esterlinas). O risco era grande; portanto, o suborno deveria compensar o perigo pessoal envolvido, e a força da ligação com seu amante.

16:6-14. Descobre-se o segredo de Sansão. Dalila cuidou de sua missão com uma eficiência fria, insensível, a ponto de o leitor ficar imaginando por que Sansão não teve qualquer suspeita. Com toda probabilidade, ele estava tão cego em sua paixão, e pela gratificação dela decorrente, que nenhum pensamento de insegurança penetrou em sua mente. A ligação amorosa deve ter sido longa, a ponto de os príncipes terem ouvido sobre a mesma, e terem avaliado seu potencial de utilidade para seus objetivos. Nas três primeiras tentativas de Dalila, Sansão adotou uma atitude brincalhona, arreliante. Sansão deve ter feito seis visitas, durante este período, em três grupos de duas visitas cada. Na primeira visita de cada grupo ela obtinha a informação de Sansão, e na segunda, tendo recebido o material dos filisteus, ela punha a informação em funcionamento. Como outra alternativa, Dalila poderia ter recebido as novas informações quanto ao segredo imediatamente após o fracasso da tentativa anterior. Neste caso, o número mínimo de visitas se reduziria para quatro. As *sete vergas de vimes frescos* (ARC), da primeira tentativa, deve ler-se *sete tendões frescos* (ARA), feitos de tripas torcidas. A segunda tentativa foi feita com *cordas novas* (11,12). Evidentemente os filisteus não tinham conhecimento, ou teriam esquecido completamente o fato de que os homens de Judá já haviam tentado este método (15:13). Pode ser que tenha sido a lembrança deste

incidente que levou Sansão a fazer tal sugestão. A terceira tentativa estava perigosamente perto da verdade, visto que envolvia os cabelos de Sansão (13,14); isto pode representar um estágio no processo de esfacelar sua vontade.

Nenhuma versão esclarece bem os detalhes deste método em particular. Na verdade, é duvidoso que se pudesse esclarecer tudo, sem uma considerável amplificação do texto. A referência é ao processo de tecelagem. Os teares primitivos eram horizontais ou verticais; os horizontais permitiriam a Dalila maior liberdade para lidar com o cabelo de Sansão, adormecido, presumindo-se que sua cabeça estivesse em seu colo. Contudo, os detalhes sugerem que o tipo vertical é que foi utilizado. Neste, havia dois postes verticais, fixos, fincados no chão, unidos no topo por uma viga, de onde pendiam os fios da trama. Os longos cabelos de Sansão foram tecidos na urdideira, isto é, foram tramados e depois fixados com um pino de tear (14), resultando isso em material de grande firmeza.

A fim de testar a eficiência de cada método, Dalila deu alarme sobre a chegada dos filisteus, sempre com resultados espetaculares. Na primeira ocasião, os tendões frescos foram quebrados tão facilmente como se o fogo houvera chamuscado a estopa (9; no texto hebraico há um verbo que significa "cheirar", isto é, sem ter contato direto). Na segunda ocasião, as cordas novas foram tão eficazes como um fio frágil. Na terceira ocasião, é possível que o tear todo tivesse sido arrancado e levado embora. Ficamos imaginando quem teria sido o bondoso que destrançou a complicada teia de Dalila!

A tentadora, por sua vez, com gentileza e muita persistência, aplicou-se à sua missão, aumentando gradativamente o tom de reprimenda, à medida que seus esforços eram escarnecidos. A atenção dos leitores prende-se aos principais atores; contudo, pode-se imaginar o "suspense" dos soldados filisteus, armados, mas ansiosos, escondidos numa câmara oculta, até ocasião propícia, esperançosos, e frustrados três vezes! Pode-se deixar de lado, sem comentário, a hiprocrisia de Dalila, que fingia amar mas, na verdade, preparava a morte de seu "amado", o tempo todo.

16:15-20. Revela-se o segredo de Sansão. Torna-se evidente que, após estas três tentativas fúteis, os filisteus perderam todo interesse, e se retiraram do local, pois Dalila precisou fazer um apelo especial

para que voltassem (18). O versículo 16, semelhantemente, indica que houve um lapso considerável de tempo. O fato de Sansão ter continuado a procurar seu amor não lhe amoleceu o coração, nem fê-la compadecer-se dele. É possível que o pensamento na imensa fortuna fê-la continuar; talvez houvesse um elemento de orgulho ferido na percepção de que ela não havia conseguido arrancar o segredo de Sansão. Os dois provérbios: "o inferno não conhece fúria como a da mulher desprezada" e "água mole em pedra dura, tanto bate até que fura" são bem adequados para esta história. *Impaciência de matar* (16; nosso coloquial "com vontade de matar" não é tradução incorreta do hebraico) é a emoção que se apoderou de Sansão que, finalmente, capitulou; ela percebeu, por sua vez, que agora ele lhe falara a verdade. Revelara-se, então, o voto de nazireu. Já se fez menção de que Sansão cumprira apenas uma das três principais cláusulas deste voto (veja-se nota sobre 13:5). Ele havia estado com freqüência em contato com cadáveres; dificilmente teria deixado de beber álcool; contudo, seu cabelo ainda não fora cortado. Em defesa de Sansão poder-se-ia dizer, neste ponto, que talvez, na confusão política e baixa moralidade e espiritualidade então reinantes, algumas cláusulas do voto de nazireu haviam sido esquecidas, tendo permanecido esta característica popular do cabelo crescido, não cortado. Não era o cabelo, propriamente dito, a fonte da força miraculosa de Sansão. A fonte estava no Senhor mesmo, de que os cabelos não cortados eram apenas símbolos. Sansão havia sido separado para o Senhor. Permanece, todavia, o problema de que a separação para o Senhor parecia apenas um conceito cerimonial, com pouco significado moral, se é que havia algum.

Os príncipes filisteus apareceram, preparados para honrar a promessa que haviam feito (18; *cf.* vers. 5), procedendo-se, em seguida, ao último ato de traição. As palavras são inadequadas para descrever a imensa crueldade da mulher que induziu seu amante a dormir com a cabeça em seu colo, consciente do destino a que ela estava entregando-o. Teria sido o nervosismo que a impeliu a chamar um barbeiro para aparar as sete tranças de Sansão? É obscuro o sentido de *passou ela a subjugá-lo* (melhor que *e começou a afligi-lo*, ARC) (19), visto que ela dificilmente ousaria por si mesma ferir a Sansão, enquanto não tivesse absoluta certeza de que sua força tinha ido embora. Talvez o sujeito da oração deva ser Sansão, e então ler-se-ia: "e ele começou a ser afligido". O grito de chamada foi dado, como em outras vezes, e Sansão, acordando, dispôs-se a agir como anterior-

mente, completamente ignorante do que se passara com ele. Provavelmente, não há versículo mais triste, no Velho Testamento, do que a sentença final no versículo 20. Em Números 14:40-45, há um quadro triste de uma nação temporariamente abandonada por Deus; aqui, há a tragédia de um homem inconsciente do fato de que o Senhor já não está mais com ele. Em tal situação, a vergonha e a derrota são inevitáveis (*cf.* Êx 33:14, 15).

16:21, 22. Humilhação de Sansão. Sansão, agora enfraquecido, foi facilmente capturado pelos filisteus. Seus olhos foram vazados, e ele foi obrigado a descer a Gaza, cenário de uma de suas façanhas hercúleas (16:1-3), e forçado a trabalhar na tediosa tarefa de moer trigo, provavelmente num moinho manual, visto que não há evidências do moinho maior, movido a burro, até o final do século quinto a.C. Esta ocupação não apenas era servil, doméstica, como também humilhante, visto ser, invariavelmente, tarefa própria das mulheres (veja-se nota sobre 9:53). *Cadeias de bronze* é forma dupla, sugerindo que seus pés e também as mãos estavam presos. É surpreendente que seus captores, tendo descoberto o segredo de sua grande força, não tomassem providências no sentido de raspar-lhe a cabeça regularmente; provavelmente julgavam que nada havia a temer quanto a esse trôpego infeliz, e cego. Embora não esteja mencionado especificamente, infere-se que sua força retornou à medida que seu cabelo cresceu. Também pode ser que, durante seu confinamento na prisão, contemplando a vergonha e o fracasso de sua vida, alguma fagulha de arrependimento se acendesse dentro dele, embora haja pouca evidência disto, no texto.

16:23-30. Vingança final de Sansão. Algum tempo após a captura de Sansão, tempo não especificado, os filisteus celebraram um culto de ação de graças *a seu deus Dagom*. Até recentemente, Dagom era considerado, em geral, como um deus-peixe, mas, esta identificação baseava-se apenas na semelhança com a palavra hebraica para peixe (*dāg*). Pesquisas arqueológicas modernas têm demonstrado, conclusivamente, que ele era deus do grão, ou da vegetação, adorado na Mesopotâmia, em meados do terceiro milênio a.C., e levado aos países a oeste do Mediterrâneo, pela migração semítica dos primórdios do segundo milênio. A palavra comum hebraica para grão (*dāgān*) possivelmente derivou do nome de Dagom. Havia um templo a Dagom na Ugarite do século quatorze; ele aparece como o principal deus dos filisteus

que, como observamos,[1] formavam uma classe dominadora, imposta a uma população nativa cujos costumes e religião eles, filisteus, adotavam prontamente. Dagom era adorado em Bete-Seã, no reinado de Saul (1 Sm 31:10; *cf.* 1 Cr 10:10) e em Asdode, até o período dos macabeus (1 Sm 5:2-7; 1 Mac 10:83-85). A larga difusão deste culto é demonstrada nos dois estabelecimentos de Bete-Dagom: um em Judá (Js 15:41) e o outro em Aser (Js 19:27). Há alguma fluidez no interrelacionamento das deidades cananéias, mas, em certos textos, Dagom aparece como o pai de Baal.

A influência das atividades de Sansão contra os filisteus se reflete na celebração nacional de ação de graças, e na descrição que dele fazem como o que *destruía a nossa terra, e ao que multiplicava os nossos mortos* (24). Tais festivais, em que o vinho corria livre, freqüentemente eram ocasião de devassidão; contudo, neste dia, quando a bebida forte começava sua influência, as inclinações do povo tomaram direção mais sádica: chamaram Sansão, o prêmio deles, para que ele os divertisse num espetáculo, e para que pudessem atormentá-lo. O verbo *divertir* vem de uma raiz que significa "rir" ou "escarnecer"; provavelmente esperavam que Sansão os divertisse com o tipo de espetáculo que se costuma ver em feiras: um homem forte fazendo demonstrações. Assim, o homem de quem filisteus armados não se atreviam aproximar-se, foi conduzido por um único serviçal.

Têm sido descobertos, recentemente, numerosos locais onde se erguiam templos pagãos antigos, os quais exibiam certas características comuns, sendo provável que o templo de Gaza tivesse sido construído segundo padrões similares. É muito provável que os oficiais e dignitários estivessem num recinto coberto que dava para um pátio, em que Sansão se transformou em espetáculo, recinto esse construído sobre uma série de pilares de madeira, fincados em bases de pedra, os quais sustentavam também o teto, sobre o qual o povo se juntava. Pode-se imaginar que os expectadores no teto, aglomerados na frente, para poderem ver melhor, fizeram com que a estrutura toda ficasse instável. Sansão deveria estar ciente do projeto de construção, e das possibilidades oferecidas pela situação. Quando o espetáculo terminou, ou teve um intervalo, Sansão foi deixado *entre as colunas* (25b), bem debaixo da plataforma de onde os dignitários poderiam examiná-lo bem de perto.

---

[1] Veja-se p. 133.

A última oração solene de Sansão (28), em que ele usa três diferentes títulos para Deus: *Adonai*, *Javé* e *Elohim*, foi um pedido de força, para que pudesse vingar-se de seus perseguidores, pela perda de seus olhos. Uma tradução alternativa possível do vers. 28, *para que me vingue dos filisteus por um de meus dois olhos* (uma versão em inglês, RSV) pareceria gracejo fora de lugar, no contexto. O fato de que Sansão *abraçou-se* (lit. *agarrou*) aos dois pilares centrais indica que ele, reunindo todas as suas forças, empurrou-os na direção do pátio, ou, ao contrário, puxou-os para trás. Se tivesse empurrado as colunas para os lados, ele não as teria "agarrado", ou "abraçado"! Pela pressão da multidão lá em cima, que se amontoava na frente, porque agora Sansão estava fora de sua visão, os pilares principais foram deslocados, escorregando para fora de suas bases de pedra. Quando o teto desabou, muitos morreram imediatamente; muitos outros teriam sido esmagados pelo pânico superveniente. Não se menciona o número exato das baixas; há uma declaração de que foram mais os que matou na sua morte do que os que matara em vida. Uma estimativa conservadora colocaria o número na casa dos 1.100 (14:19; 15:8, 15).

16:31. Sepultamento de Sansão. O ódio dos filisteus a Sansão deve ter sido suavizado pelo respeito às suas façanhas; não fizeram, aparentemente, nenhum esforço no sentido de abusar de seu cadáver, ou de recusar-lhe sepultura no sepulcro da família (*cf.* desonra do cadáver de Saul, 1 Sm 31:9, 10). O tratamento dado a um cadáver era assunto de importância no mundo antigo (*cf.* Am 2:1; Jr 8:1, 2). Parece que Manoá estava morto por esta época, e como há indícios de que Sansão era filho único, as referências a *seus irmãos* e *a casa de seu pai* devem ser entendidas de modo geral, como sendo seus conterrâneos e seu grupo tribal. Ele foi sepultado numa encosta montanhosa, voltada para o vale de Soreque, cenário de algumas de suas maiores façanhas, e de alguns de seus maiores fracassos. Sua vida, que prometia tanto, foi prejudicada e finalmente destruída por suas paixões sensuais, e pela falta de uma separação verdadeira, para o Senhor. Contudo, sua vida não foi gasta em vão, visto ter chamado atenção para o perigo do domínio completo dos filisteus, que vinha crescendo insidiosamente pelas fronteiras ocidentais de Israel. A última sentença reitera a declaração de 15:20.

III — APÊNDICES (17:1 — 21:25)

O conteúdo desta seção final do livro de Juízes difere do resto do livro, em caráter. Não existe qualquer sugestão a um domínio estrangeiro, a não ser por inferência de que a migração danita (18) estava ligada à opressão filistéia; nenhum juiz surge em cena. O comentário editorial, freqüentemente repetido nas seções anteriores, que os israelitas faziam o que parecia mau aos olhos do Senhor, está faltando, aqui, mas é substituído pela observação de que "naqueles dias não havia rei em Israel: cada qual fazia o que achava mais reto" (17:6; 18:1; 19:1; 21:25). Desta forma, as desordens da época são atribuídas, não tanto ao afastamento do Senhor, mas à ausência de uma autoridade centralizada, forte. Está ausente, também, o comentário de fundo religioso, da seção anterior. Isto não é prova, necessariamente, de que estes capítulos tivessem sido adicionados por mão diferente, após o término do primeiro rascunho do livro.[1] Os incidentes narrados nos apêndices fazem sua própria contribuição vívida, ao todo. O editor original poderia muito bem tê-los incluído sem quaisquer comentários, deixando-os falar por si mesmos (*cf.* as narrativas sobre Sansão, que trazem um mínimo de comentário editorial). Contudo, qualquer que seja o ponto de vista da composição do livro, concorda-se em geral em que o material destes capítulos finais, embora não constitua leitura edificante, é, porém, da maior importância. Tornamo-nos sensivelmente cônscios do baixo padrão de moral, dos conceitos religiosos degradados, e da estrutura social desordenada. Não se deve, porém, carregar demais nas tintas escuras, visto que a estrutura tribal, pelo menos, sobreviveu, e podemos ver em funcionamento esta organização intertribal, a liga anfictiônica, a despeito de sua imperfeição, ao resolver a situação irregular que envolvia a tribo de Benjamim. Até mesmo durante o horror de uma guerra civil percebe-se a evidência de um espírito de compaixão para com a dizimada Benjamim, da parte das demais tribos, o que demonstra que o senso de solidariedade permanecera.

a. A casa de Mica e a migração danita (17:1 — 18:31)

O primeiro dos dois apêndices trata dos assuntos domésticos e religiosos da casa de Mica, e seu envolvimento com os danitas migra-

[1] Veja-se Introdução, p. 27.

dores. É muito provável que estes eventos tivessem acontecido depois daqueles registrados no segundo apêndice (capítulos 19-21); contudo, estando ligados, em geral, aos capítulos 13-16 (narrativas sobre Sansão), visto que ambos estão ligados à pressão filistina sobre a tribo de Dã, tais eventos aparecem primeiro. Freqüentemente, no Velho Testamento, observa-se que a conexão entre assuntos toma precedência sobre a seqüência cronológica.

17:1-6. Mica e sua mãe. A porção tribal de Efraim ficava principalmente em território montanhoso. Contudo, a *região montanhosa de Efraim* parece referir-se àquele pedaço mais largo de terras, entre Betel e Esdrelon, que incluía uma parte de Manassés ocidental. Não se pode fornecer dados mais precisos sobre a localização da casa de Mica, exceto que ficava na rota geral entre a porção tribal de Dã e a cidade de Laís, no extremo norte. *Mica*, forma abreviada de *Micahyahu* ("quem é como Javé?"), que ocorre no texto hebraico nos versículos 1 e 4, é apresentado sob luz desfavorável, como ladrão que roubou grande importância de sua própria mãe. Quanto a uma plausível explicação a respeito de *mil e cem siclos de prata*, veja-se a nota sobre 16:5. A confissão e restituição desta pequena fortuna por Mica, sem dúvida, estava condicionada à maldição que sua mãe lançara sobre o ladrão. Visto que Mica ouviu a maldição, é possível que sua mãe tivesse suas suspeitas quanto ao filho. No mundo antigo, dava-se muito valor ao poder de uma maldição; "não apenas um mero som nos lábios, mas um agente enviado... um agente ativo, para ferir".[1] Entretanto, a maldição poderia ser neutralizada por uma bênção pronunciada pela mesma pessoa que amaldiçoara, sendo este o propósito da bênção impetrada pela mãe de Mica. A restituição do dinheiro induziu à anulação da maldição. É questionável a sinceridade da mulher. Quando o dinheiro fora roubado, ela afirmara que tinha *dedicado este dinheiro da minha mão ao Senhor* (ARC) ou, *dedico este dinheiro ao Senhor* (ARA); mas, quando o dinheiro foi devolvido, ela deu apenas um quinto do total, para este propósito (*cf.* At 5:1, 2). Pode ser que o propósito dela fosse apenas exagerar a hediondez do roubo e aumentar, assim, as probabilidades de restituição! O dinheiro que fosse dedicado à divindade tornava-se tabu, e ninguém ousava empregá-lo em outro propósito.

---

[1] J. A. Motyer, "Maldição", no NDB.

Revela-se, também, uma ignorância lamentável a respeito do culto israelita, visto que a feitura de qualquer *imagem de escultura* era expressamente proibida (Êx 20:4, 23; Dt 4:16). A fé de Israel deveria ser fé isenta de imagens; o Deus de Israel não deveria ser honrado mediante forjação à semelhança de alguma criatura terrena. A *imagem de escultura* provavelmente era escavada em madeira, ou pedra, e talvez recoberta de prata. Contudo, a *imagem moldada* (de *fundição*, na ARA) cuja palavra deriva do verbo "derramar", no hebraico, era feita de prata maciça. Contudo, há indicações, no texto, de que havia apenas uma imagem porque o singular é usado, em vez do plural, no versículo 4, e menciona-se apenas uma imagem em 18:20, 30, 31. É provável que a designação mais antiga *imagem de escultura* fosse usada genericamente e, em seguida, qualificada pela expressão *imagem de fundição* para definir-se o método de fabricação. Tem-se sugerido que a imagem seria a de um boi, a qual é encontrada numa larga área do mundo antigo, como sendo a representação da divindade. Os deuses freqüentemente eram desenhados de pé, e mais raramente sentados às costas de um boi, o qual, por sua força e poder de fertilidade, representava bem a essência do culto à natureza. Arão fizera a imagem de um boi, ou bezerro, enquanto Moisés estava na montanha sagrada (Êx 32:4); posteriormente, Jeroboão ben-Nebate fez imagens similares para colocá-las em santuários, em Dã e em Betel (1 Rs 12:28-30). A maioria dos eruditos crê que essas imagens não representariam Javé mas, apenas serviriam como tronos visíveis sobre os quais Javé invisível se sentaria. Entretanto, fica bem aparente o grande perigo de associar a adoração de Javé à do boi, o símbolo das religiões cananitas da fertilidade. Se esta imagem de Mica era, na verdade, deste tipo, ele deveria ter-se esquecido, ou ignorar, o destino que arrebatou os israelitas após o ato de Arão (Êx 32:19-35).

Nesta narrativa aparecem outros exemplos de irregularidade. Êxodo 20:24 dá instruções sobre a ereção de um santuário, no lugar de uma teofania, porém, Mica erige o seu no lugar de sua melhor conveniência, isto é, seu próprio lar (5). Aqui abrigou ele a imagem de fundição, uma *estola sacerdotal* (veja-se nota sobre 8:27) e *ídolos*, (*terafins* na ARC). Estes (a palavra está no flural na forma, mas é singular no sentido) estão associados freqüentemente com o lar, em todo o Velho Testamento; teriam sido, com certeza, divindades domésticas. Como a estola, estavam associados à adivinhação. Pode ser que originalmente, isto é, antes do período dos patriarcas, fossem as cabe-

ças mumificadas dos fundadores da família, que seriam substituídas, posteriormente, por peças de cerâmica. Sempre que são mencionados, no Velho Testamento, invariavelmente são condenados, direta ou indiretamente.

A aberração final de Mica foi a ordenação de seu próprio filho como sacerdote. Antes da separação de toda a tribo de Levi para o sacerdócio (Nm 3:5ss.), seria provável que os ofícios sacerdotais fossem cumpridos pelo filho primogênito (a erudição rabínica judia considera Êx 24:5 sob esta luz). A quebra do sacerdócio levítico por parte de Mica pode dever-se a uma falha na distribuição de levitas entre a comunidade, ou a um esquecimento involuntário, ou proposital, das estipulações da lei. É impressionante que quando um levita entrava em cena, ele era imediatamente preferido. A expressão *consagrou* (5) literalmente é "encheu a mão de" sendo a expressão padrão para ordenação em cargo sacerdotal. A origem desta figura de linguagem incomum é o enchimento da mão do sacerdote que preside a cerimônia, com porções do sacrifício, particularmente das ofertas movidas (Êx 29:24, etc.). O editor não condenou estas degradações; ele contentou-se, simplesmente, com a observação de que não havia rei em Israel, e cada um fazia o que lhe agradava mais. Entretanto, visto que "fazer cada qual o que acha mais reto" é a mesma coisa que dizer que havia um estado de anarquia, tira-se a inferência de que isto conduziu inevitavelmente a uma situação indesejável de desordem.

17:7-13. Mica e o levita. O santuário particular, bem equipado, pertencente a Mica, cuidado por seu próprio filho, foi-lhe satisfatório até a chegada de um genuíno *levita.* Os levitas, de acordo com a legislação mosaica, receberam 48 cidades para seu uso pessoal (Nm 35:11ss.; Js 21:1ss.). Tais cidades foram distribuídas por toda a terra, a fim de assegurar-se máxima eficiência; contudo, torna-se aparente que a desordem político-social do período dos juízes fez com que esta organização entrasse em colapso. Parece que Mica não teve acesso aos serviços de um levita até este ponto. A cláusula *e se demorava ali* (7) deve estar deslocada, visto que o levita havia deixado Belém de Judá, e ainda não havia sido convidado para estabelecer-se na casa de Mica, no monte Efraim. Visto que as palavras *demorava ali,* no hebraico, têm exatamente as mesmas consoantes do nome de Gérson, um dos dois filhos de Moisés, e como o levita é chamado, em 18:30, de "Jônatas, filho de Gérson, filho de Moisés", é possível que esta fosse a referência

original no vers. 7 (veja-se nota sobre 18:30). A hipótese é fortalecida pela natureza incidental da referência a 18:30. A parte final do vers. 7 poderia ser, portanto: "e ele era Jônatas, filho de Gérson", significando, provavelmente, que era descendente de Gérson, e não filho.

Até aqui, este jovem havia sido residente de *Belém de Judá, da tribo de Judá.* Não há razão para confusão, aqui, nem há necessidade de recorrer-se à teoria das narrativas duplicadas, uma que diz que ele era um verdadeiro levita, e a outra, que ele era judeu. Associada a esta hipótese há a sugestão freqüente de que o termo *levita* indica alguém que exerce uma determinada função, e não necessariamente um membro da tribo de Levi. Procura-se apoio para esta teoria, com freqüência, no caso de Samuel, que era efraimita de nascimento (1 Sm 1:1) e, no entanto, está incluído na tribo de Levi (1 Cr 6:16-34). Samuel foi "devolvido ao Senhor" (1 Sm 1:28), e educado no santuário sacerdotal de Silo, onde foi treinado como sacerdote, o que fez dele um personagem excepcional; daí sua inclusão na lista levítica. Uma explicação mais simples é que Belém de Judá era, virtualmente, um nome composto, para distinguir esta cidade de outras com o mesmo nome, em outras áreas. Assim, a repetição do nome Judá não significa mais que simples indicação sobre o local de domicílio do levita.

Não está claro por que o levita foi deslocado de Belém. É possível que o sustento de que o levita dependia não lhe estivesse chegando. Mica, sabendo desta situação, convidou-o para ficar em sua casa, e sustentá-lo. Os termos do acordo: "cama e mesa", vestuário e dez ciclos de prata (aproximadamente duas libras esterlinas) por ano, são leitura interessante, à luz dos atuais padrões elevados de vida, e das condições trabalhistas. Dão indicações, também, do valor relativo das importâncias mencionadas em 16:5 e 17:2.

O relacionamento entre Mica e Jônatas, o seu levita, é significativo, também; Jônatas deveria ser *pai e sacerdote* para Mica, mas tornou-se como um dos filhos (10,11). Muitos relacionamentos entre ministro e congregação melhorariam se o primeiro fosse um pai, nas coisas de Deus, para sua congregação, e esta demonstrasse interesse paternal no provimento de bens materiais para seu pastor. Assim, Mica *consagrou* (ARA) ou "encheu a mão" (veja-se nota sobre 17:5) do moço levita. Um tanto supersticiosamente, passou a enfrentar o futuro com a certeza, agora, de que dispunha de um homem adequadamente qualificado para cuidar dos asssuntos religiosos.

18:1-6. O levita de Mica e os espias danitas. Já notamos o apuro da tribo de Dã (1:34, 35 e as narrativas sobre Sansão). Os danitas tornaram-se incapazes de ocupar o território que lhes fora alocado (Js 19:41-46), devido à oposição dos amorreus e, depois, à pressão dos filisteus. Empurrados para as montanhas, ficaram confinados a uma área demasiado pequena, na região de Zorá e Estaol, onde se deram as façanhas de Sansão (13:2, 25), em território que, de acordo com Josué 15:33, ficava também nas fronteiras de Judá. É possível que as dificuldades para estabelecer-se na terra criaram certa falta de precisão na delimitação de fronteiras intertribais. A referência ao campo de Dã (Maané-Dã) de 13:25; 18:12, também apresenta indícios de que não houve estabelecimento na terra. Finalmente, em desespero, um grupo considerável de danitas (veja-se nota sobre 18:11) decidiu procurar uma situação mais segura e conveniente. Josué 19:47 dá-nos um resumo desta migração na direção norte, sendo adicionada aos detalhes do território danita após o evento. O envio dos cinco espias para explorar a terra lembra os incidentes de Números 13. Estando a caminho, vieram ao monte de Efraim e reconheceram a voz do levita (3). Possivelmente ele havia passado pelo território deles, em suas viagens, ou, devido a íntimo relacionamento entre as tribos de Dã e Judá, poderiam tê-lo conhecido quando ele morava em Belém. Como outra alternativa, poderia ter sido um relacionamento não pessoal: teriam reconhecido seu sotaque sulista, ou alguém que cumpria os deveres de um levita. Fizeram uma barragem de perguntas, que receberam respostas satisfatórias, após o que solicitaram orientação quanto à missão deles (5). Visto que o santuário de Mica objetivava fornecer tal ajuda, esta foi prontamente apresentada, tão logo o levita consultou o oráculo. A resposta favorável haveria de desempenhar importante papel nos eventos subseqüentes.

18:7-10. Relatório dos espias danitas. A peregrinação dos danitas levou-os a cerca de 160 quilômetros do ponto de partida inicial, até encontrarem um local satisfatório para estabelecer-se na terra. Estavam, agora, fora dos territórios ocupados pelos israelitas: tratava-se de área pequena mas fértil, ocupada por povos de origem fenícia ou de arameus (pequena mudança na palavra *gente*, no final do versículo 7, daria a palavra "Aram"). *Laís* ou *Lesém* (Js 19:47), que aparece como *Lus (i)* em textos egípcios de cerca de 1850-1825 a.C., tem sido identificada como sendo a moderna Tell el-Qâdi. O tamanho das valas, de cerca

de 800 metros de diâmetro, no lugar onde se erguia a cidade, atesta sua importância. Suas conexões naturais eram com as regiões do sul, visto estar separada de Arã (Síria) pelo maciço do monte Hermom, e da Fenícia pela cordilheira do Líbano. Havia um suprimento certo de água pelas correntes e regatos que alimentavam o Jordão. Em vista da relativamente pequena força militar dos danitas (11), assume importância o fato de os habitantes da terra, seguros em seu isolamento, não terem tomado precauções contra ataques de surpresa. O relatório unânime e entusiástico dos espias, ao regressarem, e a urgência com que solicitaram que seus irmãos tomassem ação imediata, ficam em contraste marcante com o lúgubre relatório dos dez companheiros de Josué e Calebe (Nm 13:27-29, 31-33).

18:11-20. Roubo do santuário de Mica. *Seiscentos* danitas, guerreiros, responderam ao desafio e moveram-se para o norte com suas famílias e posses (21), formando um grupo de cerca de duas ou três mil pessoas. O número relativamente pequeno pode indicar a dizimação da tribo resultante de anos de pressão hostil. Outra explicação é que, ao chegar o momento de decisão, a maioria não quis deixar a região com que estavam tão familiarizados. Se este incidente for datado de antes dos eventos descritos nas narrativas sobre Sansão, torna-se óbvio, então, que apenas uma certa porção da tribo deixou a região de Zorá, e Estaol, embora isto não esteja claramente indicado no texto. A pergunta no vers. 19 sugere que a maior parte da tribo migrou e, assim, Jônatas foi capaz de tornar-se *sacerdote duma tribo e duma família em Israel.*

A pequena viagem do primeiro dia levou-os a uma direção geral, ao nordeste, para o lado oeste de Quiriate-Jearim, a não mais de 13 a 14 quilômetros do ponto de partida. Quiriate-Jearim era uma das quatro cidades da confederação gibeonita que, através de um ardil, entraram em aliança com Josué (Js 9:17). *Maané-Dã* ("campo de Dã") não deve confundir-se com o lugar que tem o mesmo nome, em 13:25, o qual fica entre Zorá e Estaol. No dia seguinte estavam nas vizinhanças da casa de Mica, no monte Efraim. A repetição de certas expressões, como *estola sacerdotal, e ídolos do lar, e uma imagem de escultura, e uma de fundição* (14, 17, 18, 20) sugere a alguns eruditos que houve uma combinação de narrativas. Uma explanação mais plausível é que o texto reflete um estágio oral da tradição, com repetição deliberada da parte do narrador, por amor ao efeito. Fica bem claro que o

narrador sentiu satisfação cruel em descrever este roubo cínico dos tesouros do santuário de Mica, havendo 600 valentões alertas, para intimidar o dono legal.

As palavras no final do comentário dos cinco espias (14) contêm uma sugestão velada; um pequeno desvio levou o grupo todo à casa de Mica. Aqui, os cinco espias, sem dúvida influenciados pelo aparente sucesso de seu apelo aos oráculos, em sua visita anterior, demonstraram e renovaram o conhecimento que tinham do levita, enquanto os 600 guerreiros tomavam posição ameaçadora no portão. Esta *porta* (ARA) é termo usado sempre, para designar a entrada ou acesso a uma cidade, nunca a porta de uma casa. Visto, porém, que não se dá nome a este lugar particular (Monte Efraim dá apenas uma idéia vaga das vizinhanças), e que alistaram-se apenas alguns homens das casas ao redor (22), tem-se a impressão de que se tratava de algo mais que um aglomerado de casas, ao redor da casa de Mica.

Não está claro se foi o grupo de cinco espias, ou outro grupo dentre os presentes, que roubou as peças do santuário. As débeis reclamações do levita foram logo silenciadas pelas perspectivas de uma promoção: ao invés de atuar como conselheiro espiritual de um grupinho, exerceria as mesmas funções para uma tribo inteira. A total falta de lealdade a Mica, esquecendo-se da bondade deste, e a atitude mercenária do levita são um reflexo negativo deste homem, e dos padrões da época. O rebanho do Senhor, em todas as épocas, tem sido prejudicado por falsos pastores que procuram apenas seus próprios interesses e benefícios. O levita demonstrou conivência a este ato de furto a mão armada, com alegria no coração, e partiu com seus novos patrões, levando consigo todos os adornos cultuais do santuário de seu antigo benfeitor.

18:21-26. Intervenção abortiva de Mica. Os danitas, sabendo que podiam esperar problemas, tomaram a precaução de colocar seus homens armados entre seus dependentes, seu gado e sua bagagem e qualquer força perseguidora, um esquema que também indicaria que estavam dispostos a enfrentar qualquer coisa. O exército de Mica, sendo mais ágil, logo alcançou os danitas que, deste ponto em diante, blasonavam e avançavam, espezinhando a justiça, cônscios de sua superioridade militar. Sabiam muito bem por que estavam sendo perseguidos; contudo, quando isto lhes foi dito abertamente, em tons de compreensível indignação, os danitas ameaçaram Mica e seus homens com violência,

se estes continuassem a perturbar a paz. A expressão *homens de ânimo amargoso* (25) lit. "homens amargos de alma", significa homens facilmente inflamáveis, capazes de ações ferozes (*cf.* 2 Sm 17:8 onde a mesma frase é traduzida como "enfurecidos"). Irado mas impotente, na presença de homens de atitude tão agressiva, Mica não teve outra alternativa senão retornar a casa, de mãos vazias. Os deuses que ele havia feito (24) foram totalmente inócuos, incapazes de evitar esta catástrofe (*cf.* Is 44:9-20; 46:6, 7). O incidente é um comentário triste a respeito do estado perturbado da terra, nesta época, em que não havia uma autoridade forte, centralizada, a fim de assegurar que a justiça imperasse. O comentário significativo de 18:1 é um diagnóstico que o editor faz da situação.

18:27-31. A captura de Laís. A calma segurança dos pacíficos habitantes de Laís não lhes serviu de proteção contra as armas dos danitas determinados: foram aniquilados logo. O isolamento, em que confiavam, deixou-os desamparados, visto não haver possibilidade de assegurar ajuda nem de Sidom nem de Arã (veja-se nota sobre o vers. 7). Surgiu, dentre os escombros queimados, a cidade de Dã, assim chamada em homenagem ao ancestral tribal. Sua localização era *no vale junto a Bete-Reobe* (lit. "casa do lugar aberto"), que pode ser a Reobe de Números 13:21, a cidade no extremo norte, observada pelos 12 espias. Ali, os danitas estabeleceram um santuário e instalaram a Jônatas como sacerdote. A ARA acompanha uma correção introduzida no texto hebraico, de modo a ler-se *o filho de Manassés* (30). Suas consoantes *(mšh)* são as mesmas do nome de Moisés, pai de Gérson (Êx 2:21, 22, etc; contudo, adicionou-se um *n* supralinear, entre as duas primeiras consoantes, dando, assim, as consoantes do nome de Manassés. Concorda-se unanimemente em que a referência, de início, era a Moisés. A razão para a emenda pode ter sido a seguinte: salvaguardar a reputação deste grande líder, excluindo-o da linhagem deste levita idólatra e secularizado. A alteração para Manassés pode ter sido feita objetivando a sugestão de uma correspondência de caráter, entre este levita e o mais iníquo dos reis de Judá (2 Rs 21), um ardil que traria descrédito para o sacerdócio danita instituído por Jônatas. Dã foi um dos dois santuários estabelecidos por Jeroboão I, à época da divisão do reino, a fim de contrabalançar a influência centrípeta de Jerusalém (1 Rs 12:26-30). O bezerro, ou boi, de ouro que ele levantou, poderia ter sido modelado segundo a imagem fundida de Mica.

Dã e Betel, dois centros religiosos do sacerdócio degradado de Jeroboão, eram particularmente odiosos aos sacerdotes de Judá.

30. *Até ao dia do cativeiro do povo* usualmente é expressão considerada como referência à derrota de Israel, e à deportação de muitos de seus habitantes por Tiglate Pileser III, da Assíria, em 733-732 a.C., ou à redução final da terra e deportação, sob Sargão, em 722-721 a.C. (2 Rs 15:29; 17:6). Neste caso, a referência histórica poderia ter sido adicionada por um editor posterior. Contudo, a referência à casa de Deus em *Silo* (31) sugere uma ligação com um período anterior, relacionado com os filisteus. Esta ocasião poderia ter sido após a dupla derrota em Afeque (1 Sm 4:1-11), ou, mais provavelmente, após a morte de Saul, quando Davi reinou sobre Judá, de Hebrom, e Isbaal reinou sobre um Israel truncado, de Maanaim, na Transjordânia. Os filisteus, presumivelmente, controlavam todas as demais áreas, inclusive Dã (2 Sm 2:8-11). É inconcebível que Davi deixasse intacto este santuário religioso idólatra, em Dã, o que sugere que o mesmo já não funcionava mais durante seu reinado sobre Israel unido. Não há qualquer registro da destruição de Silo, nos livros históricos; contudo, este evento é anotado em Jeremias 7:12, 14; 26:6; e Sl 78:60. Descobertas arqueológicas mostram claramente que o templo existente ali foi destruído cerca de 1050 a.C., talvez imediatamente após os eventos descritos em 1 Samuel 4.

Freqüentemente se afirma que estes capítulos objetivavam justificar o estabelecimento do santuário do norte, de Dã, associando-o a um descendente de Moisés, e fazendo sua história regredir até o santuário de Silo. Entretanto, os detalhes da narrativa tornam esta hipótese inviável, visto que nem o levita nem os danitas merecem crédito. É bem mais fácil presumir-se que o editor não tinha um machado religioso para brandir, mas apenas incorporou estes incidentes para ilustrar sua tese principal, isto é, a desordem e irregularidade da vida política e religiosa de Israel, durante este período.

b. O ultraje em Gibeá e a punição dos benjamitas (19:1 — 21:25)

19:1-9. O levita e sua concubina. A referência ao tempo, no versículo de abertura, é indecisiva, não mantendo conexão necessária com os capítulos anteriores; na verdade, já se observou que os incidentes narrados nos capítulos 19-21 ocorreram antes daqueles dos capítulos

17, 18.[1] Finéias, neto de Arão, é mencionado (20:28); a liga anfictiônica ainda está funcionando, e capaz de exercer ação combinada, como no incidente descrito em Josué 22:9-34. Não há qualquer menção a domínio filisteu, o que teria tornado impossível tal ação combinada, da parte de todas as tribos, durante o último período da época dos juízes. Betel aparece como o santuário principal, e não Silo, como acontecia no período dos filisteus. A referência *desde Dã até Berseba* (20:1), que se tornaria expressão proverbial descritiva de toda a terra, provavelmente foi adicionada por um narrador, ou editor, posteriormente, não exigindo uma data após o estabelecimento na terra de Dã (18:20).

O levita da história, como Mica (17:1), tinha seu lar nas remotas partes da *região montanhosa de Efraim.* Visto que a principal linha de comunicação corria de norte a sul, ao longo do centro da região montanhosa, é provável que a indicação seja aos flancos a estè ou a oeste das montanhas; contudo, as referências a nomes de lugares como Jerusalém, Gibeá e Ramá, não permitem uma determinação conclusiva. A referência a Belém de Judá (*cf.* 17:7) mostra mais uma conexão entre os dois apêndices; a concubina do levita regressara a seu lar naquela cidade. A razão dada para seu regresso, em muitos manuscritos antigos: "porém, ela, aborrecendo-se dele" (ARA) é mais plausível que outras encontradas em algumas versões segundo as quais *ela se fez de prostituta contra ele,* ou, segundo a ARC: *sua concubina adulterou contra ele.* A penalidade do adultério era a morte (Lv 20: 10). Entretanto, uma simples altercação acalorada permitiria ao levita que procurasse a reconciliação, quando as paixões temperamentais houvessem amainado. A expressão na ARC: *para lhe falar conforme ao seu coração* (3), está melhor redigida na ARA: *para falar-lhe ao coração,* que é tradução literal do hebraico, como expressão idiomática sugestiva e muito usada. Um dos jumentos seria para uso dela na viagem de regresso. A atitude do pai da concubina sugere que nada sério havia acontecido; visto que a desgraça da separação de sua filha, ao abandonar seu marido, cairia sobre o pai dela, compreende-se a alegria deste ao ver o levita, e os festejos que se seguiram. O longo tempo dedicado ao lazer, no Oriente, especialmente em ocasiões festivas (*cf.* Gn 24:55) evidenciou-se na hospitalidade oferecida ao levita, cujos planos de regressar no quarto dia foram inteiramente frustrados.

[1] Veja-se pp. 174, 175.

Esforços semelhantes, que refletiam a etiqueta social da época, quase conseguiram reter o grupo por mais um dia inteiro. A linguagem deste homem hospitaleiro de Belém (9) é sumamente pitoresca, contendo várias alusões aos anos passados em peregrinações seminômades, na travessia do deserto. *Vai-se o dia acabando,* literalmente em hebraico é: "o acampamento do dia", isto é, chegou a hora de fixar as estacas da tenda, para a noite; a palavra traduzida por *casa,* na verdade, é "tenda". Tais expressões sobrevivem até mesmo após as circunstâncias terem mudado tanto, que aquelas se tornaram obsoletas. Neste momento, porém, a vontade do levita sobrepôs-se, e ele partiu, talvez pelo meio da tarde (veja-se nota sobre o versículo 14). Considerando-se os eventos que haveriam de suceder-se, teria sido melhor que ele tomasse sua decisão mais cedo, no dia, ou então, tivesse cedido aos apelos de seu hospedeiro, para permanecer ali mais uma noite.

19:10-15. De Belém de Judá até Gibeá. Pode-se imaginar que o levita se apressaria, num esforço para compensar a tardia hora de partida. *Jerusalém* (veja-se nota sobre 1:8) ficava a cerca de 10 quilômetros ao norte de Belém, numa viagem de duas horas. Era ocupada pelos jebuseus (daí o outro nome da cidade: *Jebus*), provavelmente de origem amorrita, até ser ocupada por Davi e seus homens (2 Sm 5:6-9). O servo do levita, apreensivo quanto à aproximação da noite, e aos perigos de ataques de animais selvagens, ou de bandos armados, insistiu com seu senhor para que pernoitassem ali; contudo, sua sugestão foi recusada. Sua recusa foi baseada no fato de que era preferível procurar abrigo numa cidade de Israel ao invés de entre estrangeiros. Isto coloca a subseqüente conduta dos homens de Gibeá sob luz ainda mais repreensível. *Gibeá,* a moderna Tell el-Fûl, ficava a cerca de 6 quilômetros ao norte de Jerusalém, isto é, não mais do que 14 quilômetros de Belém. Visto que o sol se pôs quando entravam em Gibeá, certamente não teriam saído de Belém muito antes das quinze horas. *Ramá,* mencionada como lugar de descanso alternativo, ficava 3 quilômetros mais longe que Gibeá. O declínio do sol não deixaria outra alternativa senão a de procurar acomodação na cidade mais próxima, que era Gibeá, cidade fundada mais ou menos na época da invasão israelita. A cidade fora destruída por fogo em meados do século doze a.C., evento quase com certeza ligado aos acontecimentos de 20:37ss. Esta destruição foi seguida por uma pausa de quase um século; a segunda Belém tornou-se famosa por ser o lugar de nascimento de

Saul, e depois a capital do reino (1 Sm 10:26; 11:4; *cf.* numerosas referências em 1 Sm 13-15). O levita, mais sua concubina e seu servo, sentaram-se na praça da cidade, provavelmente junto ao portão, e dentro da cidade, a qual servia como lugar de encontro para propósitos sociais, comerciais e jurídicos, e ali aguardaram a hospitalidade que não foi imediata. Esta falha no oferecimento de hospitalidade, que é dever sagrado no oriente, foi imperdoável rudeza da parte dos benjamitas, visto que os dois jumentos carregados asseguravam que, se houvesse despesas, estas seriam mínimas (*cf.* vers. 19). Tal quebra de etiqueta foi uma condenação aos homens de Gibeá, e prenúncio ominoso daquilo que haveria de acontecer. Mais uma vez devemos admirar a extrema habilidade do narrador, cujas insinuações delicadas criam atmosfera adequada e tornam mais hediondo o crime perpetrado pelos habitantes desta cidade benjamita.

19:16-21. A graciosa hospitalidade de um estranho, em Gibeá. Tira-se a inferência de que o grupo teria esperado em vão, até a chegada de um velho, que também era nativo das montanhas de Efraim, e estranho na cidade. Sua pergunta resultou numa resposta contendo fatos já conhecidos do leitor, menos um, exceção enigmática, que é a referência a uma *viagem para a casa do Senhor* (18). Talvez isto tenha sido parte do propósito do levita, quem sabe para oferecer um sacrifício de gratidão pela reconciliação com sua concubina, embora isto não tivesse sido sugerido até então. Pode ter sido, também, apenas um estratagema de sua parte, porque se a sua viagem tivesse um motivo religioso, a hospitalidade seria facilitada. Há uma terceira alternativa, baseada na LXX, e que é aceita pela maioria dos eruditos, segundo a qual deve ler-se: "minha casa". O sufixo pronominal na primeira pessoa do singular indicaria posse (a letra *yôdh*) e teria sido erradamente considerado abreviatura de Javé. O levita enfatizou, graciosamente, que nenhuma despesa pesaria a quem oferecesse hospitalidade ao grupo de três, (havendo dois jumentos carregados) por serem autosuficientes; mas esta insinuação foi também graciosa e hospitaleiramente deixada de lado pelo ancião, que agora se torna hospedeiro do grupo. Sua maior preocupação foi conseguir abrigo para eles, conforme exigia os cânones da etiqueta oriental. Não ficou esquecido nenhum detalhe: as bestas foram cuidadas, as marcas de viagem dos hóspedes foram lavadas, e arranjou-se ampla provisão para suas necessidades físicas. Os temores que perturbavam a viagem deles foram eliminados

mediante esta hospitalidade; mas, a tempestade que sobrevirá, haveria de abater-se com um choque mais forte, exatamente como pretendia dizer o narrador.

19:22-28. Bestialidade dos homens de Gibeá. O ambiente festivo, lá dentro, foi repentinamente perturbado, quando a casa ficou rodeada pelos homens de Gibeá, descritos como *filhos de Belial.* Esta palavra é expressão composta (*bᵉlîya'al*) de derivação obscura, embora o sentido geral seja claro. A interpretação usual liga-a com o hebraico *ya'al* (que significa "lucrar" ou "ajudar"), assim redundando no significado de "inutilidade". Outra alternativa liga-a à deusa babilônica da vegetação, que também era, provavelmente, deusa do submundo, o que torna a palavra sinônimo de abismo ou Seol, o lugar do qual não há retorno. Esta hipótese é fortalecida pela consideração de Salmo 18:4, 5 em que Belial ("impiedade", ARA) corresponde a morte e inferno no paralelismo dos versículos. Uma terceira opinião liga-a ao verbo *'ālâ* (subir) dando um sentido de inútil ou vagabundo. Não apenas suas palavras, mas também suas ações devem ter sido ameaçadoras, visto que o verbo *batendo* (22) está no *hithpa'el,* indicando muita força. Observa G. R. Driver: "os desordeiros batiam com força na porta, arremessavam-se contra ela, numa tentativa de derrubá-la e abrir caminho".[1] Visto que não houve, posteriormente, da parte das autoridades de Gibeá, nenhuma ação específica para punir os delinqüentes, ou repudiar suas más ações, parece que todos os homens da cidade, em geral, estiveram envolvidos, e não apenas uma lasciva minoria. Pode ser que a motivação deles, em parte, fosse o orgulho ferido, porque um residente temporário na cidade os tinha envergonhado, ao oferecer a hospitalidade que eles haviam sonegado. O pedido deles ao ancião (22) revela toda a extensão de sua perversão sexual, e a resposta do ancião (23, 24), revela sua repugnância diante da conduta deles, conduta horripilante, destruidora de todas as convenções da hospitalidade (*cf.* a ação traiçoeira de Jael, 4:17-21). Num dos textos ugaríticos há referência ao filho ideal "que poderia afastar aquele que molestasse seu hóspede noturno (isto é, hóspede de seu pai)".[2] A palavra *loucura* é inadequada para comunicar o sentido de *nᵉbālâh,* que indica insensibilidade aos apelos de Deus ou do homem, sendo melhor

[1] Driver, p. 19.
[2] *DOTT*, p. 124.

traduzida por "impiedade", "rudeza" (*cf.* Nabal, 1 Sm 25:25) ou "dissolução". Há muitos paralelos entre este incidente horroroso e aquele registrado em Gênesis 19:1ss.,[1] porém, em Gibeá, não havia anjos para reprimir as más intenções dos homens.

Em sua profunda preocupação a respeito dos padrões aceitos de hospitalidade, o ancião estava disposto a quebrar um código que, para o leitor moderno, parece infinitamente mais importante, isto é, o que determina cuidado e proteção para os mais fracos e desamparados. As mulheres sempre foram desconsideradas no mundo antigo; na verdade, se as mulheres, hoje, desfrutam de uma posição privilegiada, isto é devido, em grande parte, aos preceitos da fé judaica, e particularmente à iluminação que veio da fé cristã. O ancião estava disposto a sacrificar sua própria filha virgem, e a concubina do levita, na ara das luxúrias tortuosas dos atacantes, a permitir que qualquer mal atingisse seu principal hóspede. Suas sugestões, entretanto, caíram em ouvidos moucos; então, o próprio levita, com insensível dureza de coração para com aquela que ele dizia amar, ou, talvez, mais pertinentemente, muitíssimo mais interessado em salvar a própria pele, tomou sua concubina à força, e atirou-a lá fora, para os homens.[2] O narrador não se prende a detalhes horrorosos; *contudo, se um* ser humano alguma vez sofreu uma noite de pavor inenarrável, foi a concubina daquele levita, naquela noite, que lhe deve ter parecido interminável como a eternidade, e tão escura como o próprio abismo satânico. Não foi somente a ação dos homens de Gibeá que revela a profundidade abismal dos péssimos padrões morais dessa época. A indiferença do levita, que se preparou para partir, de manhã, aparentemente sem qualquer interesse em investigar o destino de sua concubina, e sua ordem rude, insensível, a ela, quando a viu jazendo à porta (27,28), tudo isto mostra que, a despeito de sua religião, ele era um homem destituído de emoções mais refinadas. Ele não pareceu sentir-se ultrajado senão ao perceber que a mulher estava morta, ao levantar seu corpo para colocá-lo sobre o jumento, e prosseguir a viagem. O incidente chocante produziu uma impressão indelével sobre Israel,

---

[1] Veja-se F. D. Kidner, *Gênesis* (Ed. Vida Nova e Mundo Cristão, 1983), pp. 124-129.

[2] Nota do tradutor: A ARC diz: "então, aquele homem pegou da sua concubina, e lha tirou para fora", enquanto a ARA ao contrário, afirma: "então, ele (o ancião) pegou da concubina do levita e entregou a eles fora". O autor admite a exatidão da primeira tradução.

sendo mencionado pelo profeta Oséias como um dos maiores exemplos de corrupção (Os 9:9; 10:9).

19:29, 30. Convocações à nação. A ação do levita tinha um significado quase sacramental, sugerindo, talvez, a unidade daqueles que atenderam ao significado sacrificial da vida que havia sido eliminada. Originalmente, tal ação poderia ter tido associações mágicas, envolvendo maldição de sangue sobre quem deixasse de atender à convocação. Esta ação tem paralelo (e é iluminada) pelo método de Saul de unir a nação, tendo-a a seu lado, em apoio aos homens de Jabes-Gileade; neste caso uma junta de bois é que foi desmembrada (1 Sm 11:1-8). O verbo hebraico equivalente aqui a "despedaçar" é usado para a dissecação ritual (Êx 29:17; Lv 1:6, 12; 8:20); o número de pedaços corresponde às doze tribos de Israel, o que sugere um período anterior ao isolamento de Judá e Simeão, no sul.

Presume-se que a tribo de Benjamim esteve incluída na convocação, mas retirou seu apoio, identificando-se, assim, automaticamente, com os homens de Gibeá; daí decorre a referência parentética de 20:3. Os mensageiros incumbidos de levar os símbolos macabros às várias tribos, sem dúvida receberam ordens de contar a história do ultraje dos homens de Gibeá. O versículo 30, especialmente a última parte, sai mais naturalmente de seus lábios, embora tais palavras teriam eco melancólico entre os ouvintes. Esta ação vil foi considerada a atrocidade de maior proeminência, desde os tempos do êxodo, o evento decisivo que constituiu o alicerce da nação.

20:1-7. Relatórios do levita à assembléia. A convocação recebeu responso imediato das tribos. Este, juntamente com outros fatos, apontam para uma época bem primitiva, no período dos juízes, quando a organização intertribal ainda estava funcionando normalmente, antes do estabelecimento das épocas de domínio estrangeiro. A referência a *desde Dã até Berseba* não exclui uma data anterior à captura de Laís pelos danitas (18:29); provavelmente ela foi incluída pelo editor, em cuja época ela se havia tornado expressão proverbial para todo o país. Nesta época primitiva, Betel era o santuário central (20:18, 26, 27); contudo, o ponto de encontro da assembléia das tribos foi *Mispa*, que também era um antigo santuário (1 Sm 7:5, 6, 16; 10:17). Duas cidades têm sido identificadas com Mispa: a primeira, Tell en-Nasbeh, que fica a cerca de 13 quilômetros ao norte de Jerusalém, e a alguns

quilômetros ao sul de Betel; a segunda, Nebi Samwil, a cerca de 8 quilômetros a noroeste de Jerusalém. A primeira tem apoio maior. A conjunção de Betel e Mispa não indica que houve duplicidade de registro: Mispa ficava mais perto de Gibeá, e foi escolhida como o centro do exército confederado, e a arca poderia ter sido levada para lá, nesta emergência; contudo, o principal santuário, em Betel, ficava facilmente à mão.

O número excessivamente grande do exército israelita, *quatrocentos mil* (2) tem causado dificuldade, porque no assalto em escala total a Jericó, apenas quarenta mil soldados estavam envolvidos, e esta mesma quantidade nos é apresentada como sendo o exército de Israel, na época de Débora (5:8). A palavra hebraica traduzida por *mil* (*'elep*) é a mesma também usada para clã, ou unidade familiar (como em Jz 6:15; 1 Sm 10:19; Mq 5:2) e também, possivelmente, para denotar os oficiais comandantes de divisões militares.[1] Não se trata de inflação grosseira dos números, para maior prestígio, nem de inexatidão dos números; é uma questão de interpretação, e a maioria dos eruditos admitiria que, na verdade, não se encontrou uma chave satisfatória para a compreensão dos grandes números do Velho Testamento.[2] O relatório do levita às tribos reunidas (4-7) corresponde à verdade dos acontecimentos, com a adição que os homens de Gibeá procuraram matá-lo (5). Contudo, à luz do trágico destino de sua concubina, é razoável inferir-se que os homens da cidade pretendiam muito mais do que a vil sugestão de 19:22.

20:8-11. Resolução da assembléia. Os israelitas já tinham tomado sua decisão, sem dúvida, antes de reunir-se; contudo, esta afirmação formal de sua unidade e firmeza de propósito é algo extraordinário. O paralelismo entre *tenda* e *casa* (8) é reminiscência do período no deserto, e é indicação de que Israel não estava, ainda, longe do estágio de transição, em seu estabelecimento na terra. A ausência dos homens de Benjamim, nesta assembléia, era indicação óbvia de que Israel podia contar com uma campanha não fácil, e não rápida, pelo que,

---

[1] *Cf.* R. E. D. Clark, The Large Numbers of the Old Testament, em *Journal of the transactions of the Victoria Institute*, LXXXVII, 1955, p. 82-92.

[2] R. A. H. Gunner, em seu artigo "Número", no NDB discute o assunto em profundidade. Veja-se, também, J. W. Wenham, "The Large Numbers of the Old Testament", em *Tyndale Bulletin*, 18, 1967, pp. 24ss.

sabiamente, traçaram-se planos que previam luta demorada, para a qual deveria haver organização adequada de suprimentos. A expressão de unidade, vista aqui, contrasta violentamente com a desintegração e falta de cooperação patentes mais tarde, no período dos juízes. *Loucura* (10; *cf.* vers. 6, e veja-se nota sobre 19:23) é totalmente inadequada para exprimir a força do hebraico; "devassidão" ou "impiedade" é preferível. Martin Noth considera a frase "loucura que tem feito em Israel" termo técnico que significa violação da lei divina, em vigor na sociedade tribal, sumamente rigorosa em assuntos de sexo, e contrastando direta, e intencionalmente, com as práticas cananitas (*cf.* Gn 34:7; Dt 22:21; Js 7:15; 2 Sm 13:12).[1]

20:12-17. Abordagem à tribo de Benjamim. Antes do início da expedição punitiva, os delegados da anfictionia fizeram um pedido formal à tribo de Benjamim para que os ofensores fossem entregues para serem executados. A expressão *tiremos de Israel o mal* (13) é reminiscência de Deuteronômio 17:12. A menos que o pecado tivesse tratamento correto, poder-se-ia esperar más conseqüências (*cf.* Js 7; 2 Sm 21:1-14). O apelo não foi atendido; ao invés, os homens de Benjamim mobilizaram suas forças para lutar em prol daqueles homens perversos, e contra seus próprios *irmãos, os filhos de Israel* (13). Não está claro o número preciso de banjamitas: o vers. 15 menciona 26.700; vers. 35 registra 25.100 baixas; vers. 44-47 indicam 25.000 baixas e 600 sobreviventes. As diferenças podem ser explicadas pela falta de registro das baixas dos primeiros dois dias; contudo, a divergência de números dados para o vers. 15, em diferentes contagens da LXX (Vaticanus traz 23.000; Alexandrinus, 25.000) alerta-nos contra a idéia de que o problema seja de fácil solução. Porém, deixando de lado a dificuldade que se encontra na interpretação dos números do Velho Testamento, o quadro geral fica bem claro. Temos os recursos somados de onze tribos, sublevadas contra a força militar de Benjamim. Tem-se sugerido que os *setecentos homens escolhidos* (15) é expressão que se repete no vers. 16 por ditografia; neste caso, este grupo de elite pode ser identificado com os homens de Gibeá que, à semelhança de Eúde (veja-se nota sobre 3:15), eram *canhotos*. A valentia dos homens de Benjamim foi insinuada na bênção de Jacó (Gn 49:27), ficando comprovada nos casos de Eúde e Saul, bem como

[1] Noth, p. 105.

nas referências mais gerais de 1 Cr 8:40; 12:2. A *funda*, que era usada com um movimento da mão esquerda, não deve ser confundida com o estilingue dos garotos de hoje; era uma arma de guerra formidável, usada pelos exércitos assírios, egípcios e babilônicos, tanto quanto pelo exército israelita. O encontro de Davi com o gigante filisteu, Golias, é um exemplo frisante do poder e da acuidade desta arma (1 Sm 17:49). Calcula-se que pedras pesando até meio quilo poderiam ser atiradas com fantástica pontaria, a velocidades de até 140 quilômetros horários!

20:18-23. Primeiro encontro. O solo montanhoso, nas vizinhanças de Gibeá, favoreciam a força defensiva, ao invés de a força atacante, especialmente se os defensores estivessem em sólida posição, como provavelmente acontecia neste caso, visto que os benjamitas conheciam muito bem sua porção tribal. Nesta situação, a superioridade numérica tinha valor limitado, visto não poder ser usada efetivamente; um grupo de homens determinados, armados de fundas, poderiam infligir pesadas baixas na força atacante. Fez-se consulta aos oráculos divinos, provavelmente em face da percepção dos perigos que ameaçavam a vanguarda do exército israelita; a escolha da tribo de *Judá* para ir à frente baseava-se no fato de Judá ser tribo conhecida por suas características marciais, cujo território era semelhante ao de Benjamim. *Betel* é a palavra correta, e não *casa de Deus* (como traz uma versão em inglês, AV), visto que a palavra *Elohim* é usada invariavelmente, neste último caso, e não a abreviatura *El*. Betel ficava a cerca de 8 quilômetros de Mispa; é possível que a arca da aliança tivesse acompanhado o exército, enquanto o oráculo permanecera no santuário. Na batalha que se travou a seguir, a vantagem psicológica estava com os benjamitas. Lutariam desesperadamente porque estavam lutando por suas vidas, enquanto as forças oponentes, embora convencidas da justeza da causa, poderiam ter pouco ânimo para travar uma guerra civil. Os benjamitas infligiram pesadas baixas sobre o exército confederado, que foi forçado a retirar-se. O lugar lógico do vers. 23 é antes do vers. 22, como o contexto deixa claro. Visto que os israelitas tiveram tempo para consultar ao Senhor para orientação adicional, e para reunir-se, ainda, e travar batalha no segundo dia, infere-se que o primeiro ataque e desastrosa derrota ocorreu num período relativamente curto, bem cedo, no primeiro dia de guerra.

20:24-28. Segundo encontro. Tendo confirmado seu propósito mediante uma segunda consulta aos oráculos, os israelitas sofreram, não obstante, uma segunda derrota humilhante, nas mãos dos benjamitas, o que, sem dúvida, deve ter sido uma experiência devastadora. O sucesso dos benjamitas induziu a uma autoconfiança que veio a preceder sua derrota; contudo, a derrota dos israelitas fê-los voltar-se para o Senhor em profunda humildade. Às lágrimas do dia anterior (23) adicionaram, agora, a disciplina do jejum e oferecimento de sacrifícios (26), sendo que tudo isto sugere o senso de urgência com que procuraram o Senhor. É possível que o número imensamente superior dos israelitas levou-os a aproximar-se do Senhor um tanto levianamente, sem real interesse, o que redundou em resultados fatais. As duas classes de sacrifícios, *holocaustos e ofertas pacíficas*, indicam seu arrependimento e desejo de reconciliação que restaurariam sua comunhão com Deus (*cf.* Lv 1:4; 7:16). O oráculo só foi consultado após estes sinais de evidente sinceridade; nesta ocasião (terceira consulta) a ordem de subir foi acompanhada de certeza de vitória.

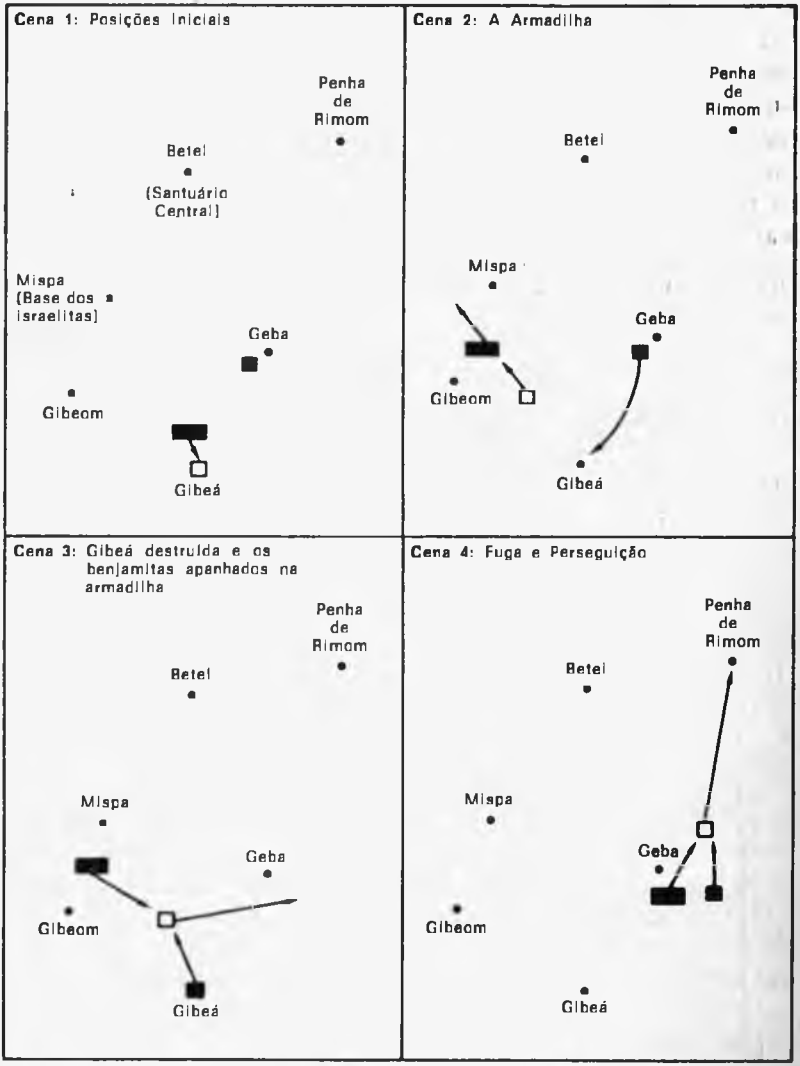
Alguns eruditos têm sugerido que a referência à linhagem de *Finéias* (28) pode ser glosa, adicionada por erro de algum escriba que desconhecia a existência de outro sacerdote oficiante, com o mesmo nome, em época posterior. Contudo, não é necessário realmente que se elimine tal referência. Já observamos, em vários pontos, que as provas consistentemente apontam para um período anterior, no que concerne a estas narrativas, sendo esta opinião fortalecida pelo fato de ser Betel o santuário central, nesta ocasião. No período pós-mosaico o santuário central estava em Siquém, em primeiro lugar, e provavelmente durante um período curto de tempo (Js 8:30-35; 24); em seguida, em Silo, igualmente durante um curto período de tempo (Js 18:1; 22:12; veja-se nota sobre Juízes 21:10-12); em seguida, em Betel e, finalmente, outra vez em Silo, onde se estabeleceu uma estrutura mais permanente (1 Sm 1:9; 3:15). Parece que Juízes 21:12 é evidência conclusiva de que Silo não era o santuário anfictiônico, nesta época, visto que o ponto central da associação tribal dificilmente seria descrito como "Silo, que está na terra de Canaã". Finéias foi um dos homens verdadeiramente grandes e devotados, de Israel. Era ainda jovem, quando sua ação resoluta salvara a situação em Sitim, ação esta que recebeu elogio especial da parte do Senhor (Nm 25: 1-15). Tivera papel preponderante na campanha contra os midianitas (Nm 31:6), e papel igualmente importante quando as tribos a este do

rio Jordão estiveram sob suspeita de desunião e apostasia, ao erigir seu altar memorial (Js 22:9-34). Seu nome, como o de Moisés, é de origem egípcia, e significa "o nubiano", ou "o filho de pele escura". Tais nomes dificilmente seriam inventados pelos israelitas de uma época posterior, o que indica a existência real destes dois personagens centrais. A *arca da aliança* (27) não é mais mencionada no livro de Juízes.

20:29-36. Terceiro encontro. Embora tivessem recebido a certeza da vitória, os israelitas não se tornaram descuidados em suas manobras militares. Nas ocasiões anteriores, os assaltos frontais haviam sido firmemente repelidos; desta vez, a estratégia seria deslocar os superconfiantes benjamitas da posição segura em que se encontravam, destruir a cidade mediante um batalhão emboscado e, em seguida, apanhar o inimigo em armadilha, desmoralizados pelo corte de sua rota de fuga, num movimento de pinças. Ardil semelhante foi utilizado por Josué, em Ai, com sucesso (Js 8:3-28), o que poderia ter inspirado a ação de agora. O historiador não narra os fatos da campanha na mesma ordem desejada pelo leitor moderno, condicionado pelo seu conceito de história; contudo, os fatos principais estão bem claros. O leve sucesso inicial dos benjamitas acendeu neles expectativas de vitória decisiva, igual às anteriores, estado mental que os israelitas provocaram mediante uma retirada fingida. Está claramente delineado o movimento da batalha ao longo das estradas entre Betel e Gibeá, e nas áreas interioranas vizinhas. Todavia, a menção de duas *estradas*, em contraposição a uma estrada de conexão, poderia indicar que em vez de *Gibeá* (31), dever-se-ia ler Gibeom, a noroeste de Gibeá.

Enquanto isso, as forças israelitas ocultas em emboscada tomaram a cidade de Gibeá, deixada virtualmente sem defesa. Eram apenas *dez mil homens* (34), pequena fração do exército total, visto que os benjamitas levantariam suspeitas se se confrontassem com um exército subitamente diminuído. É incerta a localização de Baal-Tamar (33) e obscura a referência a *vizinhanças de Geba*. Mudando-se uma consoante, teríamos a redação preservada na LXX: *a oeste de Geba*, que parece preferível. Geba ficava a alguns quilômetros a nordeste de Gibeá. A fúria com que os homens emboscados procederam ao ataque está oculta em nossas traduções: *se levantaram* (33). O verbo hebraico significa "romper", e costuma ser empregado para a água que jorra da terra, ou para a criança que sai do útero. O ataque provavel-

Esboço diagramático do terceiro encontro entre as forças benjamitas e israelitas (Juízes 20:29-48)



mente veio do leste. (O hebraico *negêd* corresponde a *lipnê*, que significa perante, com o sentido de "para leste de".) O historiador não resistiu à tentação de interromper a narrativa da emboscada, e dar uma olhada na sorte dos contendores principais (34b): a batalha era feroz; contudo, os benjamitas estavam inconscientes dos fatos em andamento, que haveriam de selar sua sorte. Seus pensamentos foram, então, encaminhados no sentido de anotar a extensão do desastre iminente, e pesadas baixas infligidas aos benjamitas (35). Em seguida, um tanto ilogicamente, observa a reação deles, um pouco antes do morticínio final, quando viram que haviam sido enganados.

20:37-44. Derrota de Benjamim. A narrativa, agora, centraliza-se no papel desempenhado pela pequena força militar, composta de valorosos guerreiros incumbidos de destruir Gibeá. Parece que a entrada na cidade foi tarefa muito fácil, já que o grosso do exército benjamita havia sido desviado para longe, na direção oposta, para a qual se dirigia, também, a atenção dos defensores porventura deixados na cidade. O *sinal* previamente combinado (38) para acionar a armadilha era, também, o sinal de que o batalhão emboscado havia terminado sua tarefa, isto é, a cidade ardia em chamas. A palavra para *sinal* é encontrada em Jeremias 6:1, com o sentido de *facho* (farol); o mesmo sinal gráfico também é mencionado no óstraco de Láquis (IV: 10), na época da devastação babilônica de Judá.[1] Quando se avistou a fumaça da cidade condenada, o grosso do exército israelita regressou (*viraram*, em nossas traduções, não dá o sentido exato). O exército dos benjamitas, empolgado com a memória do sucesso inicial, também observou o sinal, que fez com que sua autoconfiança se evaporasse num momento, para ser substituída pelo medo abjeto, e fuga precipitada.

Certas referências geográficas não são claras; contudo, as que são identificáveis capacitam-nos a fazer uma reconstrução razoável da campanha toda, desde o início. A principal força israelita havia se aproximado e, em seguida, retirara-se na direção noroeste, isto é, para Gibeom, atraindo os defensores nesta direção. A força israelita menor estivera emboscada nas vizinhanças de Geba, a nordeste de Gibeá, tendo atacado a cidade condenada pelo leste. Os benjamitas em fuga dirigiram-se para o leste, *para o caminho do deserto* (42), para longe da principal força israelita, que estava a oeste deles. O fato de os

[1] *DOTT*, p. 216.

israelitas terem cercado a Benjamim (43) indica que a palavra *cidades* (42) deveria estar no singular, como em numerosos manuscritos gregos. Neste caso, a referência é aplicada aos israelitas que, tendo destruído Gibeá, emergem agora da cidade em chamas para cortar a rota de fuga dos benjamitas. Neste movimento de pinças, 18.000 benjamitas pereceram; contudo, alguns sobreviventes escaparam da armadilha e prosseguiram na fuga. A referência a *Gibeá, para o nascente do sol* (isto é, na direção do leste, 43) não é impossível; contudo, visto que não é provável que os benjamitas fugissem diretamente na direção da cidade condenada, sendo seu destino último a *penha de Rimom*, que ficava a dez quilômetros ao norte-nordeste de Geba, é muito provável que se deva ler Geba, ao invés de Gibeá. Desta forma, a rota geral de fuga seria na direção nordeste.

Há duas referências bem obscuras, nesta seção. No vers. 43, "à vontade o pisaram" (ARC) no hebraico é: "em seu lugar de repouso" ("onde repousava", na ARA). Pode ser que os benjamitas, imaginando que haviam iludido seus perseguidores, fizeram uma pausa temporária a leste de Geba, apenas para serem apanhados pelos israelitas. Outra hipótese é que "lugar de repouso" poderia ser nome próprio, *Nohah* (*cf.* nossas versões: Noá), que aparece em 1 Crônicas 8:2, como sendo o nome do quarto filho de Benjamim; poderia ter sido, assim, o nome de uma cidade. Contudo, tal lugar não foi identificado. Outra possibilidade é que o texto poderia ser interpretado: "sem descanso" que ficaria muito bem encaixado no contexto.[1] O segundo problema relaciona-se com *Gidom* (45), completamente desconhecido, sendo esta a única referência. É provável que ficasse nas vizinhanças da penha de Rimom; entretanto, tem-se conjecturado que tal palavra deveria ler-se "Geba", e que esta cidade marcou a área onde a perseguição se encerrou. Na fase final da perseguição, 5.000 benjamitas foram mortos nas estradas, e se aceitarmos as explanações hipotéticas apresentadas acima, outros 2.000 pereceram quando os israelitas mais uma vez surpreenderam os benjamitas, em sua pausa temporária a leste de Geba. Aparentemente, os israelitas desistiram de prosseguir na perseguição dos 600 benjamitas sobreviventes, que fugiram para a *penha de Rimom*, hoje identificada com a moderna Rummūn, vilarejo no topo de uma colina calcárea, cônica, a cerca de 6 quilômetros a leste de Betel. Ao invés disso, os israelitas voltaram seu julgamento contra as

[1] Driver, p. 20.

demais cidades benjamitas, que se haviam tornado cúmplices na culpa dos homens de Gibeá, ao intervir a favor destes. Visto que todos os homens capacitados de Benjamim, sem dúvida, estiveram envolvidos nas batalhas anteriores, tomar aquelas cidades seria tarefa fácil, resumindo-se ao morticínio dos desamparados, se não, pelos padrões israelitas, dos inocentes. A justificativa para esta ação pode ser encontrada em Deuteronômio 13:12-18, onde o crime especificado é o de idolatria; contudo, a evidência de Juízes 21 indica que os israelitas lastimaram amargamente ter de praticar esta ação vingativa, ou que desempenharam suas funções punitivas desanimadamente.

21:1-9. Tristeza dos israelitas. Passado o fragor da batalha, e arrefecido seu calor, quando a memória dos eventos vergonhosos dos primeiros dois dias foi colocada numa perspectiva mais sadia pela vitória final, os israelitas tiveram ocasião de refletir e arrepender-se. A ação deles se justificava pelo ultraje dos homens de Gibeá, e a guerra que travaram foi, num certo sentido, uma guerra santa. Contudo, ela trouxera, em seu bojo, a consciência de uma fraternidade rompida, e a percepção de que, no calor da crise, houvera votos extremados. Torna-se óbvio, neste estágio, o sentimento profundo de unidade, nem sempre prevalecendo nas gerações posteriores. Eles lastimavam, de modo especial, o voto solene que fizeram de impedir quaisquer casamentos entre suas filhas e os homens de Benjamim, visto que tal proibição significava que uma das tribos de Israel pereceria, inevitavelmente. Se uma família em Israel estivesse em perigo de extinção, isto seria uma tragédia; daí o recurso do levirato. Porém, a tragédia era bem maior quando toda uma tribo estava ameaçada. Contudo, um voto não poderia ser revogado, mesmo sendo irrefletido e mal-considerado ao ser pronunciado; de modo que o povo lamentou-se perante Deus, em Seu santuário, em Betel (*cf.* 20:18, 26). Parece estranha a ação deles de levantar um altar onde pudessem oferecer sacrifícios, visto que havia um altar em Betel, onde já se havia oferecido sacrifícios (20:26). A explicação mais plausível é que a localização do altar era em *Mispa,* que era, como observamos (20:1), a base das tribos coligadas (*cf.* referência a *campo,* 8). Há forte evidência de que os altares não eram erigidos indiscriminadamente, em Israel. Normalmente, eram erigidos em lugares onde houvesse ocorrido teofanias; contudo, eram construídos também em outros lugares, em épocas de perigo ou de alegria nacional, freqüentemente antes ou após uma batalha (*cf.* 1 Sm

7:9; 13:8ss.; 14:35). Esta ocasião se caracterizava por uma emergência, e merecia este procedimento excepcional.

Mais ou menos nesta época houve a lembrança de outro grande voto, que sugeriu uma forma de escapar do dilema que enfrentavam, visto que a convocação das tribos, para reunir-se e tratar da situação em Gibeá, tinha uma natureza tão solene que qualquer grupo que não respondesse ficaria sob a maldição da destruição. Uma pesquisa rápida mostrou que não houve participantes da cidade de *Jabes-Gileade,* a 14 quilômetros a sudeste de Bete-Seã, e a cerca de 3 quilômetros a leste do Jordão. Os gileaditas descendiam de Manassés, o neto de Raquel, havendo, assim, um laço de sangue com os descendentes de Benjamim, filho de Raquel. Na história subseqüente, haveria uma ligação muito íntima entre a tribo de Benjamim e os homens de Jabes-Gileade. Quando estes foram ameaçados pelos amonitas, voltaram-se para Saul, o *benjamita,* (1 Sm 11:1ss.), para pedir socorro; foram os homens de Jabes-Gileade que recuperaram os corpos de Saul e seus filhos, de sua posição ignominiosa, nos muros de Bete-Seã (1 Sm 31: 11-13; *cf.* 2 Sm 2:4-7). Entretanto, esta ligação íntima poderia ter sido resultante deste incidente, isto é, os numerosos casamentos entre os benjamitas e as moças de Jabes-Gileade, ao invés de ser a causa da não-intervenção dos homens de Jabes-Gileade no conflito com os habitantes de Gibeá.

21:10-12. Esposas para os benjamitas sobreviventes. Enviou-se, então, uma representação militar considerável, para Jabes-Gileade, como plano para cumprir-se um voto e contornar-se outro. Os habitantes da cidade deveriam ser destruídos por não terem cumprido suas obrigações para com a comunidade, sob a aliança; contudo, as *virgens* deveriam ser poupadas e trazidas de volta como esposas para os 600 sobreviventes benjamitas. Há uma opinião, segundo a qual não se procedeu à destruição da cidade, e os habitantes de Jabes-Gileade teriam entregue suas filhas virgens aos benjamitas; contudo, tal hipótese não encontra apoio no texto, embora a história subseqüente mostre que houve sobreviventes. O procedimento de Israel, aqui, parece demasiado cruel para o leitor moderno. Entretanto, é preciso levar em conta que os laços que ligavam as várias tribos numa anfictionia eram virtualmente sagrados; o pecado de Jabes-Gileade deve ser examinado sob esta luz.

Os israelitas vitoriosos, e suas prisioneiras aterrorizadas, volta-

ram para o campo de *Silo*. A referência a Silo tem causado grande e desnecessária perplexidade aos comentaristas, sendo a maior razão disto que Silo, mais tarde, se tornaria o maior santuário central do período dos juízes. Parece óbvio, então, que a cidade não foi honrada assim, à época do incidente, visto que a descrição geográfica detalhada dos versículos 12 e 19 seria totalmente inadequada, se Silo fosse o santuário principal. Naturalmente Silo foi o santuário central durante um período aparentemente breve, na vida de Josué (Js 18:1), sendo, também, o ponto de encontro das tribos, quando se cogitou de uma ação contra as duas e meia tribos a leste do Jordão (Js 22:12). Entretanto, a evidência aponta para o fato de que Silo, à semelhança de Siquém e, possivelmente Gilgal, não permaneceu durante longo tempo como o santuário central, neste período primitivo, quando a arca da aliança aparentemente era removida de um lugar para outro.[1] A "solenidade do Senhor" a que se referem os vers. 19ss. evidentemente tinha caráter rústico e local, não devendo ser confundido com o culto no santuário principal de Israel. Uma olhada no mapa indicará a explanação mais simples e mais plausível. Não havia necessidade de a principal força israelita permanecer em Mispa, ou Betel, visto que a crise benjamita tinha sido tratada de forma definitiva. O palco de operações havia sido transferido para Jabes-Gileade, a cerca de 75 quilômetros a nordeste, sendo nesta direção geral que os israelitas movimentaram-se, a fim de cuidar de qualquer emergência que viesse a surgir, e efetuar uma conexão mais conveniente em Silo, a cerca de 20 quilômetros ao norte-nordeste de Mispa. Havia uma segunda razão que tornava desejável este movimento: os 600 benjamitas estavam na penha de Rimom, de modo que a transferência para Silo agrupou ambas as forças israelitas na direção norte, buscando assim maior segurança. O local de Silo foi escavado por arqueólogos dinamarqueses, em 1926-29, e 1932, ficando certo que a cidade fora destruída cerca de 1050 a.C., quase com certeza após os acontecimentos de 1 Sm 4.

21:13-15. Embaixada aos benjamitas. O fato de se ter procurado 400 esposas para os benjamitas deve tê-los convencido da sinceridade dos

[1] M. Noth comenta: "contudo, é possível que neste período primitivo se providenciasse de propósito a mudança do lugar central de adoração, visto que a arca era, originalmente, um santuário ambulante que não deveria, de propósito, tornar-se objeto de culto local, à semelhança dos cananeus" (Noth, p. 94)

esforços de seus irmãos quanto à reconciliação. Todavia, ainda havia falta de 200 moças; ficou bem claro que os contritos israelitas sentiam-se responsáveis no sentido de arranjar esta deficiência, embora o voto que fizeram tornasse impossível que dessem suas próprias filhas em casamento. Foram poupados 600 benjamitas, que eram tão culpados como seus irmãos que morreram; parece que não foram sacrificados porque os israelitas julgaram que a punição fora suficiente, e que não se deveria perpetrar uma brecha em Israel, pelo aniquilamento de toda uma tribo.

21:16-24. Mais esposas para os benjamitas. Os anciãos de Israel prosseguiram em seus esforços a fim de encontrar esposas para os benjamitas sobreviventes. A referência à *herança* (17) não é clara, visto que o que se requerer é provisão de esposas, não uma porção tribal (que é o sentido usual de "herança"). É possível que se tenha aqui uma compressão de pensamentos. Os remanescentes de Israel deveriam ter permissão de voltar em paz para seu território; contudo, a menos que se lhes providenciassem esposas, a linhagem de Benjamim cessaria, desaparecendo uma tribo em Israel. Diante deste problema grave, a fértil imaginação israelita arranjou outra alternativa, com certeza porque o acampamento, agora, estava em Silo. As palavras do vers. 19 foram dirigidas aos 200 benjamitas que não tinham esposas; a precisão da descrição sugere que Silo era uma pequena cidadela ao lado da estrada principal. As alusões geográficas deixam claro que Silo é a moderna Seilūn, a cerca de 15 quilômetros ao norte-nordeste de Betel; a cerca de 5 quilômetros ao sul de Lebona (a moderna el-Lubbān) e aproximadamente a 3 quilômetros a leste da principal estrada que liga Betel a Siquém.

Julga-se que a *solenidade* anual (19), ou peregrinação (este é o sentido do hebraico: *ḥāḡ*) seria a Páscoa, e que as danças comemoravam a alegria de Miriam e das mulheres de Israel, após a travessia do Mar Vermelho (Êx 15:20, 21). É mais plausível, à luz da menção de *vinhas* (20), que se tratasse da Festa dos Tabernáculos, na época da colheita de uvas. Visto que Silo é descrita como estando *na terra de Canaã* (12), é pelo menos possível que esta área particular, à semelhança da área de Siquém (veja-se nota introdutória sobre 9:1-57), fosse um enclave cananita dentro de Israel. Esta peregrinação particular, portanto, poderia ter tido caráter local, tendo suas origens nos cultos pré-israelitas dessa localidade. Esta explanação esclareceria o proble-

ma de como explicar-se a ausência de representantes de Silo, no concílio das onze tribos, as quais elaboraram este esquema a fim de arrebatar-lhes 200 moças! O concílio previu que este "rapto das sabinas" (Livy, *Hist.* i.9) israelita provocaria uma reação fortíssima à assembléia das tribos, e preparou-se devidamente, para isto. O apelo do concílio seria à compaixão dos homens de Silo, compaixão que permitiria uma opção intermediária entre dois perigosos extremos: os 200 benjamitas não seriam culpados de raptar as moças mediante ato de guerra; nem teriam os homens de Silo dado suas filhas aos benjamitas, o que significaria culpa por violar a voto de 21:1. Pode-se apenas fazer hipóteses quanto a se os homens de Silo receberam bem este apelo. É bem provável que, à semelhança de Mica e seus vizinhos, aqueles homens sentiram-se impotentes para fazer algo no sentido de desfazer um fato consumado (18:22-26). A operação funcionou bem, de acordo com o plano: os benjamitas puderam voltar e restaurar suas cidades destroçadas, e o resto dos israelitas dispersaram-se para sùas porções tribais.

21:25. Fim. O livro encerra com a reflexão do editor de que a ausência da mão forte de um rei era a principal causa das desordens na terra, nesta época primitiva. Desta forma, o editor indica que sua própria situação é de estabilidade e segurança, condições prevalescentes na maior parte do reinado de Davi e na primeira parte do de Salomão; muito provavelmente foi neste período que se completou esta parte da história de Israel. Entretanto, a perspectiva histórica do editor não haveria de ser avaliação final, visto que a monarquia mesma se deterioraria, e demonstraria não ser solução verdadeira para os males do povo. Além do mais, é um juiz, e não um rei, que devemos procurar, como responsável pela melhoria inicial visto que foi Samuel quem conduziu seu povo do período dos juízes para o período da monarquia. Ele tirou o povo da turbulência e apostasia, do período dos juízes, para a relativa estabilidade com que nos defrontamos, quando consideramos Saul e seus sucessores. Contudo, o leitor deve acompanhar esta história em outro livro.

Ainda assim foram desobedientes, e se revoltaram contra ti; viraram as costas à tua lei... e cometeram grandes blasfêmias. Mas pela tua grande misericórdia não acabaste com eles nem os desamparaste; porque tu és Deus clemente e misericordioso (Ne 9:26, 31).

Israel na Época dos Juízes



As Doze Tribos e os Vizinhos de Israel



RUTE

INTRODUÇÃO E COMENTÁRIO
por
Leon Morris, M.SC., M.TH., PH.D.
Diretor do Ridley College, Melbourne, Austrália

CONTEÚDO

Prefácio do Autor 208

Abreviaturas Principais 211

Introdução 213
- Data 213
- Propósito 224
- Formas Poéticas 227
- Dialeto 227

Análise 228

Comentário 229

Notas Adicionais
- *šadday* 248
- O Significado de *g'l* 266

PREFÁCIO DO AUTOR

Não há muitos comentários em inglês sobre o livro de Rute; portanto, não é necessário defender a produção deste. Ele se destina, primordialmente, aos leitores em geral. Por esta razão, não se trata de um trabalho técnico; a tradução, ou versão, a que mais freqüentemente recorremos é a EDIÇÃO REVISTA E ATUALIZADA (ARA). Espero que o leitor comum não se perturbe com o fato de que, em face de haver tão poucos comentários sobre este livro, eu tenha às vezes incluído algumas informações de ordem técnica, a fim de beneficiar o estudioso que lê hebraico. Estas notas são todas muito breves, e podem ser ignoradas pelos leitores para quem elas não têm utilidade.

Talvez sirva de ajuda, também, explicarmos ao não-hebraísta, que o hebraico, originalmente, era (e freqüentemente ainda é) escrito sem vogais. Quando falarmos, portanto, de "texto consonantal", estaremos referindo-nos ao texto escrito sem vogais. Em geral, isto não apresenta problemas, porque o hebraísta logo se torna acostumado a ler o texto destituído de vogais. Entretanto, uma vez ou outra isto resulta em ambigüidade, visto que é possível, às vezes, surgir mais de um jogo de vogais que podem, perfeitamente, ajustar-se às consoantes. Em vista disto, há passagens cujas variações possíveis devem ser analisadas muito cuidadosamente.

Nos primeiros séculos de nossa era, alguns eruditos judeus, a quem denominamos "massoretas", trabalharam arduamente no texto de nossa Bíblia hebraica. Compararam os manuscritos que lhes eram familiares, e copiaram apenas aqueles que lhes pareceram superiores. Desta forma, padronizaram o texto, que por isso é chamado de "texto massorético". Além disso, e como auxílio a seus pósteros, desenvolveram um sistema indicativo das vogais, inexistentes no texto consonantal. Dedicavam grande reverência ao texto sagrado, de forma que não o alteraram. Os sinais indicativos de vogais, ou "pontos", em geral eram colocados acima ou abaixo das consoantes. Este processo é denominado "marcação"; o antigo texto sobre o qual trabalharam poderia

ser chamado de "texto não marcado", tanto quanto "texto consonantal".

Antes de os massoretas fazerem seu trabalho, o Velho Testamento havia sido traduzido para o grego, tradução esta chamada "Septuaginta". Esta tradução parece, às vezes, ter sido feita a partir de textos ligeiramente diferentes dos massoréticos, o que exige estudo cuidadoso. Quase todos os manuscritos hebraicos dos livros bíblicos, nossos conhecidos, contêm o texto massorético. Assim, faltando um manuscrito com o qual possamos comparar o massorético, não podemos julgar se os massoretas decidiram bem ou não. Contudo, quando a Septuaginta nos capacita a dizer: "tal e tal texto hebraico deve ter existido antes dos tradutores que produziram esta tradução", podemos comparar esta redação com a dos textos massoréticos. Desta forma, a Septuaginta é valiosa porque nos fornece informações a respeito de variações textuais que, de outra forma, estariam perdidas para nós. Comentário semelhante poderia ser feito a respeito de outras antigas traduções, notavelmente as que estão em latim e siríaco.

Às vezes, considera-se o livro de Rute tão simples, mas tão simples mesmo, que não precisa de nenhum comentário. É óbvio que eu não compartilho tal opinião! É verdade que muita coisa no livro é extremamente clara. Mas, também é verdade que há, nele, algumas dificuldades, incluindo algumas que parecem insolúveis, à luz de nosso conhecimento atual. Contudo, muita coisa pode ser aprendida mediante estudo acurado do texto, e mediante ponderada consideração de recentes descobertas arqueológicas, especialmente as de Mari, Nuzi, Alalakh e Ugarite. Tenho grande esperança de que este comentário venha a ser útil em levar, ao leitor comum, pelo menos um pouco destes achados recentes.

Concluindo, permite-me expressar minha dívida de gratidão ao Professor Donald Wiseman, que leu cuidadosamente o texto datilografado, e teceu preciosos comentários. Obtive enormes benefícios através de sua palavra. Beneficiei-me, também, mediante sugestões apresentadas pelo Rev. Prof. F. I. Andersen. Ele é erudito conhecedor de assuntos moabitas [1] e profundo estudioso do hebraico, pelo que pode fazer contribuições particularmente valiosas para um livro que tem uma moabita como principal personagem. Agradeço, também, a

[1] Veja, p. ex., seu estudo entitulado "Sintaxe Moabita" em *Orientalia*, 35, 1966, pp. 81-120.

meu colega, Rev. Gordon Garner, e a meu antigo colega, Rev. James Fraser, pela ajuda que me deram em inúmeros pontos em que os consultei. Estes excelentes amigos não são, evidentemente, responsáveis pelas imperfeições que permaneceram. Contudo, este livro teria ficado bem mais pobre sem a ajuda deles.

Leon Morris

ABREVIATURAS PRINCIPAIS

AV	Versão Autorizada (King James), em inglês.
BDB	*Hebrew-English Lexicon of the Old Testament*, F. Brown, S. R. Driver e C. A. Briggs (Oxford University Press, 1907).
Berkeley	*The Holy Bible, The Berkeley Version in Modern English* (Zondervan, 1959).
Cassel	*Joshua, Judges and Ruth*, P. Cassel (vol. IV de *A Commentary on the Holy Scriptures*, ed. por J. P. Lange) (T. & T. Clark, sem data).
Cooke	*The Book of Ruth*, G. A. Cooke (*Cambridge Bible for Schools and Colleges*) (Cambridge University Press, 1913).
FF	*The Holy Bible in Modern English*, F. Fenton (Partridge, 1922).
Gerleman	*Ruth*, G. Gerleman (*Biblischer Kommentar Altes Testament*) (Kreis Moers, 1960).
Herbert	A. S. Herbert, em *Peake's Commentary on the Bible*, ed. por M. Black e H. H. Rowley (Nelson, 1962).
Hertzberg	*Die Bücher Josua, Richter, Ruth*, H. W. Hertzberg (*Das Alte Testament Deutsch*) (Vandenhoeck & Ruprecht, 1959).
HS	*Hebrew Syntax*, A. B. Davidson (T. & T. Clark, 1924).
IB	*Interpreter's Bible*, vol. 2 (Levítico-Samuel) (Nelson, 1953). *Rute*, intr. e exegese por L. P. Smith, exposição por J. T. Cleland.
Joüon	*Ruth Commentaire Philologique et Exégétique*, P. Joüon (Pontifício Instituto Bíblico, 1953).
KB	*Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, L. Koehler e W. Baumgartner (Brill, 1953).
KD	*Joshua, Judges and Ruth*, C. F. Keil e F. Delitzsch (*Biblical Commentary on the Old Testament*, vol. IV) (T. & T. Clark, 1887).

Knight	*Ruth and Jonah*, G. A. F. Knight (*The Torch Bible Commentaries*) (S. C. M. Press, 1950).
Knox	*The Holy Bible, A Translation from Latin Vulgate in the Light of the Hebrew and Greek Originals*, R. Knox (Burns and Oates, 1955).
Lattey	*The Book of Ruth*, C. Lattey (*The Westminster Version of the Sacred Scriptures*) (Longmans, 1935).
Learoyd	W. H. A. Learoyd, em *A New Commentary on Holy Scripture*, ed. por C. Gore, H. L. Goudge e A. Guillaume (S.P.C.K., 1937).
LXX	Septuaginta, versão grega pré-cristã do Antigo Testamento.
MacDonald	A. MacDonald, em *O Novo Comentário da Bíblia*, editado por F. Davidson e outros. Editado em português por Vida Nova.
mg.	margem.
Moffatt	*A New Translation of the Old Testament*, J. Moffatt (Hodder and Stoughton, 1924).
Myers	*The Linguistic and Literary Form of the Book of Ruth*, J. M. Myers (Brill, 1955).
NDB	*O Novo Dicionário da Bíblia*, editado por J. D. Douglas e outros. Editado em português por Edições Vida Nova.
RSV	American Revised Standard Version, 1952.
Rudolph	*Das Buch Ruth — Das Hohe Lied — Die Klagelieder*, W. Rudolph (*Kommentar zum Alten Testament*) (Gerd Mohn, 1962).
Rust	*Judges, Ruth, I & II Samuel*, E. C. Rust (*Layman's Bible Commentaries*) (S. C. M. Press, 1961).
Simeon	*Horae Homileticae*, III, C. Simeon (H. G. Bohn, 1847).
Slotki	J. J. Slotki, *The Five Megilloth*, ed. A. Cohen (Soncino, 1946).
TM	Texto Massorético (original hebraico)
TWNT	*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (W. Kohlhammer, 1949).
Vulg.	Vulgata, tradução da Bíblia para o latim, por Jerônimo.
Wright	*The Book of Ruth in Hebrew*, C. H. H. Wright (Williams & Norgate, 1864).

INTRODUÇÃO

O livrinho de Rute tem recebido tributo de muitos, tendo sido descrito, até, como "a história perfeita".[1] Rute é, na verdade, um exemplo explêndido da arte de contar histórias. Não deixa de ser muitíssimo interessante que se encontre, neste livro que chega a nós vindo de épocas remotas, um conto que obedece rigorosamente aos padrões exigidos numa boa história dos tempos modernos.

A história é contada de modo simples e direto. Trata do período dos juízes; contudo, estabelece contraste com o livro que tem este título. O livro de Juízes trata de guerras e de contendas; o de Rute trata da história tranqüila de pessoas comuns cuidando tranqüilamente de suas vidas. De certo modo, é a história de duas mulheres. Narra como uma delas, Noemi, sofreu muita agrura até que, finalmente, obteve paz e segurança. Narra como a outra, Rute, apegou-se firmemente à sua sogra, e ao Deus de sua sogra, e como veio a receber as bênçãos desse Deus. Entretanto, acima de tudo, trata-se de um livro a respeito de Deus. Trata de pessoas destituídas de importância, e de assuntos igualmente não importantes. Porém, trata disto tudo de tal maneira a mostrar que Deus está ativo, cuidando das coisas dos homens. Ele cumpre Seus propósitos, e abençoa aqueles que confiam nEle.

I — DATA

Há poucas indicações a respeito da data deste livro. É evidente que não se sabe quem é seu autor. Segundo uma tradição rabínica, Samuel compôs o livro (Talmude, Baba Bathra, 14b), mas esta tradição é recente, e não parece ter base sólida.

---

[1] A. Weiser cita Goethe, em cuja opinião Rute é "o mais belo trabalho completo, em pequena escala", e também a opinião de Rud. Alexander Schröder: "nenhum poeta do mundo escreveu um conto mais belo" (*Introduction to the Old Testament* (Darton, Longman and Todd, 1961), p. 305).

A maioria dos eruditos dão-lhe uma data mais recente. Mostram que ele é encontrado na Bíblia hebraica no *Ketûbîm*, a terceira divisão do Cânon, entre os cinco *Megillôt*, ou "rolos" (sendo os demais: Ester, Cânticos de Salomão, Eclesiastes e Lamentações), o que se toma como indicação de que o livro foi escrito posteriormente aos escritos proféticos. Naturalmente, isto não encerra a questão. Apenas levanta a pergunta: "Quando foi Rute colocado, pela primeira vez, entre os *Ketûbîm*?" Nada existe para indicar que este arranjo era primitivo; ao contrário, muita coisa demonstra o contrário.

É difícil certificar-se da data da ordem dos livros na LXX; contudo, certamente é bem antiga. A maioria concorda em que é nossa evidência mais antiga. Nesta ordem, Rute é colocado entre os livros históricos, imediatamente após Juízes. Gerleman observa que o mesmo acontece com outras antigas versões; ele vê nisto a comprovação da antiga tradição judaica segundo a qual Rute tem íntima relação com os livros históricos.[1] Aparentemente, Josefo apoiou esta teoria; diz ele que o Cânon se constitui de vinte e dois livros.[2] Embora Josefo não diga explicitamente que Juízes e Rute eram considerados um só livro, concorda-se, em geral, que deveria ter sido assim mesmo (parece que nenhuma hipótese que rejeita esta conclusão é bastante plausível). A idéia de que há vinte e dois livros no Velho Testamento é bastante comum nas primitivas discussões. P. Katz afirma que este é o arranjo mais antigo que se conhece.[3] Ele cita, aprovando, a declaração de T. Zahn de que "entre 90 a 400 a.D. temos uma cadeia quase ininterrupta de testemunhas do fato que os judeus palestinos tinham não apenas uma teoria acerca dos 22 livros do Cânon, mas também usavam uma Bíblia que consistia de 22 rolos".[4] Outra maneira de contar os livros dava um total de vinte e quatro (como em 4 Esdras 14: 44ss.; G. H. Box comenta este versículo e diz: "No Talmude e no Midrash, o Velho Testamento é consistentemente denominado "as vinte e quatro escrituras sagradas"[5]). Parece que isto significa que Rute estava separado de Juízes (bem como Lamentações e Jeremias). Não

---

[1] Gerleman, p. 1.
[2] *Contra Apion*, i. 8.
[3] *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, XLVII, 1956, p. 201.
[4] Op. cit., p. 199
[5] *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, ed. R. H. Charles, II (Oxford, 1963), p. 624. O tópico é esclarecido por H. B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek* (Cambridge, 1902), pp. 220s.

sabemos se a ordem é a mesma da classificação dos vinte e dois livros. Entretanto, outra informação vem de Melito de Sardes (século 2 a.D.). Eusébio cita uma carta escrita por Melito, na qual ele diz que visitou a Palestina e ali esforçou-se ao máximo para certificar-se (e informar-lhe), a respeito dos "fatos precisos concernentes aos escritos antigos: quantos eram, e qual sua ordem". Isto resultou numa lista em que Rute vem imediatamente após Juízes. [1]

Ainda outra prova, não apreciada de modo geral, é a antiquíssima lista hebraico-aramaica dos livros do Velho Testamento, dada no MS. 54, da biblioteca do patriarcado grego em Jerusalém. [2] Esta lista, que no entender de Paul E. Kahle "possivelmente seja a mais antiga lista disponível",[3] ordena os livros do Velho Testamento numa seqüência curiosa. Inicia-se com: Gênesis, Êxodo, Levítico, Josué, Deuteronômio, Números, Rute, Jó e Juízes. Para nossos propósitos, o fato mais importante é esta primitiva evidência de que Rute não era colocado entre os Escritos, mas entre os livros tidos como históricos.

Lattey afirma que a primeira prova de que Rute era considerado parte do *Ketûbîm* não é encontrada senão na época de Jerônimo, que o menciona, falando também da ordem dos vinte e dois livros. [4] Tal opinião não levaria muito a sério a de Rudolph, por exemplo, [5] segundo a qual o Targum de Jônatas (primeiro século a.D.), que trata dos profetas, não inclui Rute e Lamentações, de onde se tira a conclusão que os mesmos estariam entre os *Ketûbîm*. Contudo, esta conclusão está, obviamente, longe de ser certa. E a opinião de Jerônimo não pode ser descartada levianamente. Ele não foi um visitante casual da Palestina, mas morou lá. E era hebraísta erudito. Não dependia da LXX para obtenção de informações.

Às vezes, argumenta-se fortemente a favor da opinião de que o livro é posterior, afirmando-se que não se pode dar uma boa razão para tirá-lo de entre os livros históricos e inseri-lo no *Ketûbîm*, en-

---

[1] *Historia Eclesiastica*, IV. 26. 13s., citada da ed. de Loeb, de K. Lake (Heinemann, 1926).

[2] Veja-se a nota entitulada "A Hebrew-Aramaic List of Books of the Old Testament in Greek Transcription", de J.-P. Audet, Journal of Theological Studies, New Series, I, 1950, pp. 135-154.

[3] *The Cairo Geniza* (Blackwell, 1959), p. 218.

[4] Lattey, p. XXXVIII.

[5] Rudolph, p. 24.

quanto o inverso é facilmente compreensível. Contudo, P. Katz nega isto. Ele demonstra que a ordem nas mais antigas seleções hebraicas dos livros varia, e que, de qualquer maneira, reveste-se de idéias surgidas posteriormente. O argumento dele de que a ordem da LXX é mais antiga que a das listas hebraicas, até agora conhecidas, é convincente. Deve-se salientar, ainda, que os eruditos que afirmam não haver razão para transferir-se o livro de entre os históricos para o *Ketûbîm* esquecem-se do fato de que Rute, à semelhança de outros *Megillôt*, veio a ser usado liturgicamente. Os cinco eram lidos nas festas principais, de modo que havia muita razão para agrupá-los juntos. Quando se fez isto, eles tiveram de ser colocados entre os *Ketûbîm*, visto que três deles não poderiam ser classificados entre os livros históricos, nem mesmo pela maior acrobacia da imaginação. [1]

Há uma declaração no Talmude segundo a qual Rute precede o livro de Salmos (Baba Bathra, 14b). Isto poderia indicar a existência de uma tradição segundo a qual Rute seria de uma época anterior à dos Salmos. Por outro lado, pode ser algo de pequena importância, simples reconhecimento de que a matéria do livro é anterior.

Alguns sugerem que o autor de Rute conhecia a edição deuteronômica de Juízes, e que ele usou uma genealogia numa forma usada pelo Código Sacerdotal e pelo autor de Crônicas. A primeira sugestão é pura assertiva. Jamais foi provada. A segunda sugestão simplesmente levanta a questão: Quem tomou emprestado de quem? Lattey considera o argumento baseado na genealogia "mais um exemplo do tratamento perverso sofrido pelo livro: Embora a genealogia do final termine com Davi, isto tem sido usado como prova, não de que fora escrita naquele reinado, mas de que viria a ser escrita muito tempo depois... não existe razão válida para presumir-se que uma genealogia não possa ter origem anterior." [2]

Há um argumento baseado na linguagem, segundo o qual o livro contém aramaísmos, e palavras características do hebraico de época posterior. Os exemplos mencionados são: *nāsā nāsîm* (1:4), *lāhēn* (1:13), o verbo *'āgan* (1:13), *mārā'* em lugar de *mārâh* (1:20), *'ānâh b*^{e} (1:21), *miqreh* (2:3) *ta*^{a}*bûrî* (2:8), *yiqsōrûn* (2:9), *tidbāqîn* (2:21), *yāradty* (3:3), *šākābty* (3:4), *ta*^{a}*sîn* (3:4), *marg*^{e}*lōt* (3:7, 8, 14), *tēd*^{e}*în*

[1] *Cf.* W. W. Cannon, *Theology*, XVI, 1928, p. 318.
[2] Lattey, p. XXXIX.

(3:18), *p'lōni 'almōni* (4:1), *qayyēm* (4:7), *šālap na'lô* (4:7). Alguns acham que *trwn* (3:14) é aramaísmo, contudo, Cassel opina pela improcedência, visto que a forma não se encontra no aramaico. [1]

Entretanto, observe-se que há dúvidas legítimas a respeito de tudo isto. Quanto às palavras atrás mencionadas, nem todos os eruditos estão de acordo em que são formas aramaicas. F. I. Andersen diz com firmeza: "Várias destas palavras são puro cananeu antigo". Se isto for verdade, tais palavras são evidência de uma época mais antiga, e não mais recente. Em segundo lugar, mesmo que tais palavras constituam aramaísmos, isto não prova a tese da época posterior. [2] Assim pontifica H. Gunkel: "não podemos sempre deduzir que há uma origem posterior, a partir de uma expressão aramaica porque, como afirmam Hans Bauer e Leander, desde o começo o hebraico foi uma língua mista, pois logo no início já possuía palavras aramaicas. A tarefa de distinguir as palavras aramaicas, encontráveis nos textos mais antigos, daquelas que não foram introduzidas senão posteriormente, é problema para o futuro. No entretempo, somente com grande reserva é que deveríamos tirar conclusões quanto a uma origem mais recente, para um texto, a partir de possíveis aramaísmos." [3] KD chama a atenção para o fato de que os aramaísmos alegados só são encontrados nas falas, nunca na própria narrativa do autor. Daí concluir-se que tais palavras não eram propriamente do autor, mas do tempo dos Juízes. [4] Wright argumenta que elas "ocorrem em todos os livros, e se estes são suficientes para provar datação posterior, então não temos um hebraico antigo de maneira alguma" [5] Tem relevância, também, uma observação de Myers. A respeito de *qayyēm* em 4:7, diz ele: "várias formas medianamente fracas são encontradas no *Piel*, em documentos primi-

---

[1] Cassel, *in loc.*

[2] D. J. Wisemann informa-me que palavras "aramaicas" são agora conhecidas do período Médio Babilônico e Médio Assírio, cerca de 1400 a.C.! Ele enfatiza que há evidência abundante de antigos aramaísmos. *Cf.* o artigo "Studies in Aramaic Lexicography", *Journal of the American Oriental Society*, 82, 1962, pp. 290-299.

[3] *Old Testament Essays*, documentos lidos perante a Sociedade de Estudos do Velho Testamento (Charles Griffin, 1927), p. 119.

[4] KD, p. 469. *Cf.* Cassel: "A narrativa exibe a vida em seus aspectos populares e, provavelmente, faz uso de formas populares de conversação que nos parecem acaldeizantes" (Cassel, p. 6). "Ele faz com que os rústicos falem rusticamente; contudo, quando Boaz fala a respeito de assuntos elevados, a linguagem eleva-se ao nível do tema" (ibid., p. 8).

[5] Wright, p. XLII.

tivos... Visto tratar-se de inserção explanatória, um empréstimo aramaico não afetaria a questão da datação do original, mas tão-somente a da edição final do texto".[1] Uma palavra ocasional, pertencente a um período posterior, pode muito bem ser evidência de atividade de um escriba, ao invés de datação mais recente para o livro, como um todo. E sobretudo, deve-se manter em mente que "o número de palavras próprias de um período tardio é bem pequeno, na verdade".[2] Rudolph salienta que o número de palavras "posteriores" tem sido drasticamente reduzido, em trabalhos mais recentes. É assim que Joüon [3] encontra apenas quatro expressões típicas de uma linguagem de época mais tardia, e Rudolph [4] prossegue, demonstrando que nenhuma delas é, necessariamente, de um período posterior. A conclusão inescapável é que a linguagem do livro, como um todo, não comprova seu surgimento em época mais recente. Na verdade, no que concerne à própria linguagem, as indicações são de que o livro é antigo. Apenas um pequeno número de palavras é mencionado como pertencendo a uma época posterior mas, como vimos, tais palavras não comprovam nada. Em contraste, a vasta maioria das palavras e construções verbais indica uma época primitiva, época em que o hebraico clássico era a norma. Provavelmente, não se consegue provar que o livro pertença a uma época anterior, de modo a eliminar-se todas as dúvidas, contudo, um grande volume de evidências apóia esta tese.

Alguns alegam que o costume relacionado ao sapato, conforme

---

[1] Myers, p. 19.

[2] Myers, p. 28. *Cf.* também A. Bentzen: "Os *aramaismos* no livro não são tão numerosos a ponto de comprovar uma datação mais recente" (*Introduction to the Old Testament*, ii (Copenhagen, 1949), p. 185, ed. em português pela ASTE). De modo semelhante, S. R. Driver conclui que a linguagem não indica uma datação posterior. É clássica, e "permanece num mesmo nível com as melhores porções de Samuel" (*An Introduction to the Literature of the Old Testament* (T. & T. Clark, 1909), p. 454). Ele emite como sua opinião o seguinte: "A beleza e pureza em geral do estilo de Rute indicam decisivamente um período pré-exílico, mais do que as isoladas expressões citadas poderiam indicar um período pós-exílico (*op. cit.*, p. 455). W. W. Cannon acha que a linguagem, além de jamais indicar datação pós-exílica, é "quase incompatível" com a mesma (*op. cit.*, p. 317), enquanto W. F. Albright diz, de modo conclusivo: "É impossível uma datação pós-exílica" (*Journal of Biblical Literature*, LXI, 1942, p. 124).

[3] Joüon, p. II.

[4] Rudolph, p. 28.

descrito em Rute 4, já estava obsoleto, quando este capítulo foi escrito, sendo isto, assim, indicação de uma datação posterior. Este argumento é muito fraco. Fica na dependência de um único versículo (4:7), que poderia ter sido uma glosa inserida posteriormente. De qualquer modo, embora as palavras apontem para uma data posterior aos eventos descritos, elas não indicam, necessariamente, uma época muito tardia. O autor conhece o velho costume, o que poderia indicar que ele viveu suficientemente perto da época em que a mudança ocorreu, de modo a lembrar-se bem de como era tal costume. Quase a mesma expressão é outra vez encontrada em 1 Samuel 9:9, em que se explica que antigamente, em Israel, um profeta era chamado de "vidente". Entretanto, ninguém afirmará que isto é evidência convincente de uma datação posterior, bem tardia. Uma sugestão mais ou menos semelhante, que se pode apresentar, é que o autor não entendeu bem o costume, que é indicado em sua verdadeira forma em Deuteronômio. Entretanto, isto é pura suposição. Não existe contradição com Deuteronômio, onde se descreve o que acontece quando um parente se recusa a cumprir seu dever. Rute 4 preocupa-se principalmente com aquilo que o parente faz para transferir seu dever para outrem, com o consentimento de todos os interessados. Vejam-se, também, minhas observações a respeito da passagem (pp. 289ss., adiante). Os paralelos Nuzi ali mencionados, os quais datam de 1500 a.C., tornam difícil apegar-se a uma época posterior.

Embora a evidência para uma datação bem recente esteja longe de ser conclusiva, a maioria dos eruditos afirma que devemos aceitar uma data entre 450 e 250 a.C. Há aqueles que julgam que o livro fora escrito com o objetivo de contrariar a proibição de casamentos mistos, de Neemias 13:23ss., os quais favorecem uma datação perto de 450 a.C. A respeito disto, comenta Lattey: "a história expontânea e simples fica acima de qualquer suspeita quanto a uma composição tão sofisticada".[1] Aqueles que pensam que o livro foi escrito com o objetivo de anular as objeções quanto ao proselitismo judaico, tendem a datar a obra no período grego.

Por outro lado, há argumentos que favorecem uma datação muito anterior. Assim, observa-se que o estilo e a linguagem pertencem ao hebraico clássico, o que indica uma época primitiva. Learoyd julga

[1] Lattey, p. XXXIV.

que "o estilo literário e lingüístico de Rute parece-se muitíssimo mais com o de Samuel do que com o de livros como Crônicas".[1] Myers classifica-o entre as narrativas JE, do Pentateuco, Josué, Juízes, Samuel e Reis, e afirma: "A simplicidade da própria história, as frases curtas mas impressionantes, usadas como seu veículo, e as figuras e imagens gerais criadas na mente do leitor levam-nos a classificar a obra entre a literatura primitiva de Israel".[2] "De modo geral, há pouquíssimas construções que não podem encontrar seu paralelo em escritos primitivos da Bíblia hebraica." [3]

A linguagem deste livro contém algumas formas incomuns, algumas das quais parecem bem primitivas. Myers faz uma lista de arcaísmos. Menciona como formas arcaicas dignas de nota as seguintes: *tidbāqîn* (2:8, 21), *yiqsōrûn* (2:9), *yiš'bûn* (2:9), *w'yāradty* (3:3), *w'sākābty* (3:4), *ta'sîn* (3:4), *tēd'în* (3:18), *qānîtāy* (4:5).[4] Ele menciona também *sdy* (1:1), *tē'āgēnâh* (1:13; Myers vê um desenvolvimento a partir de formas primitivas [5]), *ta'bûrî* (2:8) [6], *qnyty* (4:5; confusão de gêneros e, assim, arcaísmo 2 f. s.).[7] Menciona *'ānōkî* como ocorrendo sete vezes; duas vezes com *'nî*, o que é marca de época primitiva.[8]

Seria difícil explicar estas expressões num documento mais recente. Cooke sugere que o autor deliberadamente adotou certas frases mais antigas a fim de situar a narrativa na atmosfera adequada.[9] Isto, todavia, equivaleria a aplicar-se padrões modernos de verossimilhança. Os escritores da antigüidade não parecem jamais ter pensado em algo semelhante. Entretanto, se expressões primitivas são algo difícil de explicar-se num documento mais recente, não é tão difícil explicar-se o porquê de expressões mais novas num documento primitivo, desde que não sejam a linguagem característica de tal documento. Como diz

---

[1] Learoyd, p. 214.
[2] Myers, p. 4.
[3] *Ibid.*, p. 27. Veja-se, também, p. 218 n. 2, atrás.
[4] *Ibid.*, p. 20.
[5] *Ibid.*, p. 16.
[6] *Ibid.*, p. 10.
[7] *Ibid.*, p. 19.
[8] *Ibid.*, p. 19s. Devemos acrescentar que o caráter arcaico destas formas dizem respeito especialmente à morfologia, ou formas gramaticais, ao invés de à ortografia.
[9] Cooke, p. XV.

Myers: "a Bíblia hebraica toda passou pelas mãos de editores judeus... Este fato indicaria, imediatamente, que quaisquer materiais que manejassem passariam a conformar-se, pelo menos em parte, com os padrões ortográficos então atuais em Jerusalém".[1]

No que concerne a gênero, Myers enfatiza que a confusão encontrada em Rute não é característica do hebraico, nem primitivo nem posterior. "Segue-se, provavelmente, que se tratava de uma peculiaridade relativamente primitiva, de dialeto, submergida pela posterior expansão de construções gramaticais padronizadas." [2]

Diz Myers, com respeito a expressões idiomáticas: "O livro de Rute partilha as expressões idiomáticas prevalecentes na literatura clássica de Israel. Embora alguns destes idiotismos apareçam, também, num período posterior do desenvolvimento literário hebraico, basta um rápido exame das referências acima mencionadas, ou manuseio de uma concordância, para demonstrar que pertencem, em sua esmagadora maioria, a um período primitivo.[3] Não existe uma única característica lingüística do livro que não possa ser explicada satisfatoriamente, tomando-se por base a redução à escrita de uma história perpetuada oralmente durante séculos." [4]

A própria narrativa apresenta indícios de elementos primitivos, de modo que até mesmo os que julgam ser ela mais recente, freqüentemente sugerem que algumas partes do livro com certeza remontam a antigüidade bem remota. Os que optam por uma datação mais antiga sugerem que os elementos indubitavelmente primitivos carregam o resto do livro consigo, sendo este resto algo de pouca monta. Lattey, por exemplo, afirma: "Há muita coisa nesta história que indica uma datação primitiva, tanto no que concerne aos fatos quanto à linguagem, havendo pouco atribuível a uma época posterior. A perspectiva moderna da história antiga, e isto não é menos verdade quanto à Palestina, faz com que a mania de datar o mais recentemente possível pareça um tanto antiquada... podemos muito razoavelmente solicitar

---

[1] Myers, p. 12.

[2] *Ibid.*, p. 20. F. I. Andersen fala das "alegadas confusões de gênero" como sendo algo que está "entre os mais autênticos arcaísmos do livro". De alguns, diz ele serem duas, usados corertamente, os quais sobreviveram à regulamentação posterior".

[3] *Ibid.*, p. 31s.

[4] *Ibid.*, p. 32.

que as evidências quanto à datação sejam sopesadas imparcialmente, e que não se atribua à obra a data mais recente possível (que não seja demasiado ridícula) — se na verdade, até mesmo este limite fosse sempre observado." [1]

Há, ainda, o fato de que, de acordo com a legislação deuteronômica, os moabitas não tinham permissão para entrar na congregação. O fato de a heroína ser uma moabita indica uma época como a de Juízes, quando as viúvas estrangeiras não eram discriminadas a esse ponto. Se se optar por fazer do livro um contra-ataque a Esdras e Neemias, deve-se recorrer a uma datação pós-exílica.

Cassel argumenta dizendo que a ternura demonstrada a estrangeiros, durante o reinado de Davi, indica que o livro deve datar dessa época. Além de entregar seus pais aos cuidados do rei de Moabe, em época de crise (1 Sm 22:3), Davi lembrou-se de que o rei de Amom havia sido bondoso para com ele (2 Sm 10:2). Sua guarda incluía estrangeiros, como os quereteus e os peleteus (2 Sm 8:18). Morou durante algum tempo na Gate dos filisteus (1 Sm 27). Cercou-se de homens como Usias, o heteu (2 Sm 11:3), e Zeleque, o amonita (2 Sm 23:37). Depositou a arca na casa de um geteu (2 Sm 6:10). À época da rebelião de Absalão, um amonita lhe forneceu provisões (2 Sm 17:27); Husai, o arquita, lhe deu aconselhamento (2 Sm 15:32ss.) e Itai, o geteu, apoio militar (2 Sm 15:19ss.). "Jamais, na história do Israel antigo, tais relacionamentos haveriam de acontecer outra vez."

Isto não constitui uma prova; todavia, é algo que deve ser levado em consideração. Há muito mais fatos que indicariam datação durante o reinado de Davi, do que geralmente se atribui.

O papel do "resgatador" (*gō'ēl*) evidentemente é coisa primitiva. Lattey o vê ainda não "limitado na prática real à lei do levirato" e acha que não há evidência de que esta se expandiu em épocas posteriores. [2]

Certamente o livro é posterior aos eventos nele descritos. Em Rute 4 há uma indicação clara de que o costume de desamarrar o sapato havia caído em desuso à época em que o livro fora escrito e, naturalmente, o livro termina com uma genealogia que nos conduz aos tempos de Davi, pelo menos, embora seja possível que isto tenha sido

---

[1] Lattey, p. xxxiii.
[2] *Op. Cit.*, p. xxxiv.

acrescentado mais tarde. Contudo, é difícil imaginar-se que a genealogia tenha sido escrita em data muito tardia. Davi tornou-se o rei ideal, o homem segundo o coração de Deus. Não é fácil pensar-se que, numa época em que tais idéias prevaleciam com firmeza, se anexasse ao livro, que originalmente nada tinha a ver com Davi, uma declaração que lhe atribui uma avó moabita. E tal declaração não tem outro propósito. Isto indica que 4:17, de qualquer modo, fazia parte do livro desde o início, e que se baseia numa tradição antiqüíssima.

Outro argumento deriva do tom geral do livro. A narrativa é serena e agradável. De modo nenhum parece o tipo de história que alguém esperaria como subproduto da vida de uma comunidade pós-exílica, que lutasse contra a pobreza e toda sorte de adversidade. Da mesma forma, considere-se o frescor da narrativa. Não parece que os fatos principais, conforme registrados, tenham algo que ver com um passado remoto. Na verdade, o fato de o costume relacionado ao sapato estar explicado em Rute 4, e nada mais, demonstra que o resto da narrativa seria coisa com que todos estavam familiarizados, isto é, a datação não deve ser estabelecida muito longe dos fatos registrados.

A larga variedade de datas, a que os eruditos atribuem o livro, indica que as evidências coligidas são inconclusivas, havendo grande dificuldade para datá-lo. Assim, C. F. Keil e, mais recentemente, J. E. Steinmueller vêem-no como proveniente da monarquia primitiva; S. R. Driver aponta o período entre Davi e o exílio; S. Davidson opta pela época de Ezequias; H. Ewald, F. E. König e outros preferem o período exílico; J. Wellhausen e outros, incluindo, mais recentemente, P. Joüon, W. O. E. Oesterley e T. H. Robinson, e R. H. Pfeiffer, indicam o período pós-exílico.[1] W. Rudolph favorece o período da monarquia posterior[2] enquanto W. F. Albright opta por uma época "cerca do século oitavo a.C.".[3]

Em vista da falta de evidência firme, é impossível ser dogmático. Contudo, a linguagem, o conhecimento de costumes primitivos, e a atmosfera geral do livro parecem demonstrar que a datação que melhor preenche as condições é a que se situa durante o início da monarquia. É difícil obter-se maior precisão.

---

[1] As referências são dadas por H. H. Rowley, *Harvard Theological Review*, XL, 1947, p. 78, n. 4.

[2] Rudolph, p. 26-29.

[3] *Journal of Biblical Literature*, LXI, 1942, p. 124.

II — PROPÓSITO

Há várias sugestões quanto aos propósitos do livro.

a) Universalismo

Alguns sugerem que o livro foi escrito para combater tendências exclusivistas. Havia judeus que enalteciam tanto as posições já privilegiadas de sua nação que consideravam todos os demais homens excluídos da esfera do cuidado e interesse de Deus. A fim de combater-se tais tendências, este livro teria sido escrito, tendo como heroína uma moabita que haveria de tornar-se ancestral do grande rei Davi. Esta opinião usualmente torna-se específica mediante a sugestão de que o livro é um protesto contra a legislação de Esdras e Neemias que proibia o casamento misto. Não se menciona nenhuma evidência disto, sendo considerada auto-evidente.

Contudo, está longe de ser auto-evidente. O livro, se for polêmico, é obra extremamente curiosa, nesse sentido. O ponto controvertido é tratado tão gentilmente que à maioria dos leitores poderia passar despercebido.[1] Além do mais, não é fácil ver como a história desenvolve esta alegada polêmica. Rute não era simplesmente uma estrangeira. Estava unida com devoção máxima a uma sogra israelita e era, além disso, uma convertida à religião judaica.

Hertzberg[2] levanta o argumento de que se o livro fosse, realmente, uma polêmica contra Esdras e Neemias, a recusa do resgatador anônimo em casar-se com Rute se basearia, certamente, em que ela era uma moabita (Boaz informa-lhe isto em 4:5). Boaz teria replicado, repudiando tais preconceitos. Se considerarmos o livro como polêmico, ele se torna curiosamente reticente. Na verdade, H. H. Rowley diz que é fácil, igualmente, considerar o livro como defesa da política de Esdras e Neemias, tanto quanto como ataque a essa política.[3]

Esta opinião exige, além do mais, que a datação seja posterior, não apenas para a parte final do livro, como também para o livro todo.

---

[1] Cooke considera "singular falta de imaginação e percepção literária tratar-se o livro de Rute como obra de contra-ataque, ou manifesto... Podemos questionar se os leitores judeus do tempo de Neemias seriam capazes de detetar um protesto contra sua política mais prontamente do que nós, nesta peça de literatura destituída de artifícios" (Cooke, p. xiii).

[2] Hertzberg, p. 258.

[3] *Harvard Theological Review*, XL, 1947, p. 78.

Tal opinião deixaria de lado as evidências que já temos observado segundo as quais a história é bastante antiga. Joüon racionalmente pergunta se um livro que teria sido escrito tão tarde, opondo-se a Esdras e Neemias, teria tido admissão no Cânon.[1]

A opinião de Herbert é uma variante desta. Ele rejeita a idéia de que o livro seja uma polêmica contra Esdras e Neemias, mas considera-o parábola designada a ensinar uma importante lição aos israelitas. "Eles receberam a grande revelação de Deus, a qual deve ser mantida livre das contaminações e diluições do paganismo; entretanto, deve estar disponível a todos, até mesmo para uma mulher moabita." [2] Esta hipótese é um pouco melhor, mas ainda é difícil ver como o livro realiza isto. Rute não é simplesmente uma "mulher moabita". Ela é uma prosélita.

b) Amizade

O livro é sobre a amizade. A devoção que Rute demonstra para com Noemi e o cuidado de Noemi para com Rute percorrem todo o livro. Alguns sugerem que não há, no livro, um propósito grandioso. É apenas um conto sobre a amizade.

Vale a pena notar que os três principais personagens do livro se caracterizam por serem responsáveis a respeito de suas obrigações para com a família. Rute não se esquece de seus deveres para com Noemi e, conseqüentemente, para com Elimeleque; Noemi procura um casamento que preserve o nome do esposo falecido, enquanto Boaz casa-se com a moabita a fim de suscitar descendência àquele que morrera. É mais plausível dizer que este livro estabelece as obrigações piedosas dentro da família, ao invés de considerá-lo uma história sobre a amizade.

c) Genealogia de Davi

É interessante que embora Davi tenha sido o maior dos reis, segundo relato nos livros históricos, e embora ele tenha sido considerado pelas gerações subseqüentes como o rei ideal, não há genealogia dele em 1 Samuel. Aqui ele é, simplesmente, "o filho de Jessé". O livro de Rute encerra com uma genealogia que desce até Pérez, filho de Judá. Alguém sugere que o livro foi escrito a fim de suprir a genealogia fal-

[1] Joüon, p. 6.
[2] Herbert, p. 316.

tante. "Neste fato simples (isto é, a inclusão da genealogia) o autor, com máxima clareza, demonstra que sua intenção não foi a de dar um retrato da vida familiar dos israelitas piedosos, à época dos juízes, do ponto de vista civil e religioso, mas, ao invés disso, apresentar um esquema biográfico dos ancestrais piedosos do rei Davi." [1] Alguns perguntam se alguém teria a preocupação de escrever, ou de preservar o livro, se o nome do grande rei nele não estivesse mencionado. Contra esta hipótese ergue-se o fato de que nada no livro, até o versículo precedente, dá-nos a impressão de que a história está encaminhando-se para algo desta natureza. A genealogia parece mais um apêndice do que um clímax.

d) Casamento por levirato

A história trata da causa da viúva sem filhos. De acordo com a lei do levirato, exigia-se do irmão do homem que houvesse morrido sem deixar filhos, que se casasse com a viúva. O primeiro filho desse casamento era considerado filho do falecido, cujo nome era, assim, perpetuado (Dt 25:5s.). Alguém sugere que este livro foi escrito a fim de inculcar a importância de cumprir-se este dever. É difícil de aceitar tal sugestão, pela simples razão que, embora tenhamos três viúvas, de modo nenhum o irmão dos falecidos casou-se com uma delas. Não há exemplo, propriamente dito, de casamento por levirato.

e) Soberania de Deus

É melhor ver esta história como sendo uma história verdadeira, e que mostra algo sobre o relacionamento entre Deus e o homem. Pode-se dizer muita coisa em apoio da opinião segundo a qual o versículo chave é 2:12: "O Senhor retribua o teu feito, e seja cumprida a tua recompensa do Senhor Deus de Israel, sob cujas asas vieste buscar refúgio." É disto que o livro trata. É por isso que a iniciativa está com Rute no capítulo 2, com Noemi no capítulo 3, e com Boaz no capítulo 4. Não se pode dizer que o livro tenha sido escrito por causa de um deles. Entretanto, a implicação por toda a obra é que Deus está vigiando Seu povo, fazendo com que aconteça a eles o que é bom. O livro é a respeito de Deus. Ele governa sobre todas as coisas e abençoa aos que confiam nEle.

---

[1] KD, p. 469.

III — FORMAS POÉTICAS

Myers julga que, embora o livro de Rute, como ele aparece agora, indubitavelmente seja prosa, subjaz nele um original poético. O autor chama a atenção aos muitos paralelismos, à ocorrência de muitas frases e palavras poéticas, à maneira como várias cenas, na história, adequam-se ao tratamento poético, e às muitas passagens que os eruditos têm considerado como poesia pura. É possível, pelo menos, que algumas partes do livro em alguma época fossem poesia. Se isto for verdade, o cerne do livro, em sua origem, é bem mais velho, em relação à data em que foi reduzido à sua forma presente. Entretanto, há um bocado de especulação aqui; provavelmente não deveríamos confiar demais nesta hipótese.

IV — DIALETO

É fora de dúvida que há algo estranho a respeito da linguagem do livro. Embora, de modo geral, haja bom hebraico clássico, aparecem algumas expressões bastante incomuns, conforme observamos acima. Myers as chama de "arcaísmos", e ficamos imaginando por que tais expressões foram preservadas num livro desta categoria, e também, por que estão localizadas de forma tão precisa: exatamente nos diálogos. D. B. Macdonald diz que Rute é "a primeira 'história em dialeto' ", observando que "Boaz, o próspero e maduro fazendeiro de Belém, fala um dialeto 'caipira', em contraste com o hebraico mais literário de Rute." [1] Parece estar fora de qualquer dúvida que o livro registra fielmente algumas peculiaridades de um dialeto. Desta forma, ele nos proporciona um aditamento valioso ao nosso conhecimento das riquezas e variedades da língua hebraica.

[1] *The Hebrew Literary Genius* (Princeton, 1933), pp. 121, 122.

ANÁLISE

I — UMA FAMÍLIA ISRAELITA EM MOABE (1:1-5)

II — RETORNO A JUDÁ (1:6-22)

a) Firmeza de Rute (1:6-18)
b) Chegada a Belém (1:19-22)

III — RUTE, A RESPIGADORA (2:1-23)

a) O campo de Boaz (2:1-3)
b) Provisão de Boaz para Rute (2:4-17)
c) Reação de Noemi (2:18-23)

IV — O CASAMENTO (3:1 — 4:22)

a) O plano de Noemi (3:1-5)
b) Rute na eira (3:6-13)
c) Retorno de Rute para casa (3:14-18)
d) Boaz redime Rute, a moabita (4:1-12)
e) Casamento e nascimento de um filho (4:13-17)
f) Genealogia de Davi (4:18-22)

COMENTÁRIO

I — UMA FAMÍLIA ISRAELITA EM MOABE (1:1-5)

A introdução é um relato breve a respeito do cenário, e das *dramatis personae*. Sem entrar em detalhes, fala de uma família israelita que se dirigiu à vizinha Moabe, em época de fome, e ali passou maus dias.

1. As primeiras palavras [1] estabelecem a data da história do livro, ou seja, durante o tempo dos juízes. A expressão usada mostra que os dias dos juízes haviam passado, e que este livro foi escrito num pe-

---

[1] Já surge um problema na primeira palavra deste livro, ou seja, o livro de Rute teria sido, originalmente, um apêndice de outra obra, ou teria existido desde o início como obra separada. A palavra "sucedeu" (ARC) representa um *waw* consecutivo. Nas narrativas hebraicas de eventos passados, o primeiro verbo usualmente vai no tempo perfeito, e os verbos seguintes no imperfeito, com *waw* como prefixo; contudo, são entendidos como estando no perfeito. (É claro que estou usando, aqui, termos comumente aceitos. Não estou esquecido da sugestão de G. R. Driver de que a construção com *waw* consecutivo é sobrevivência de um pretérito antigo; *cf. Problems of the Hebrew Verbal System* (Edinburgh, 1936), pp. 85-97. Se esta teoria for correta, não há razão por que um livro não poderia iniciar-se com esta construção.) Aqui, porém, temos um *waw* + imperfeito, como começo do livro, não sendo de surpreender-se, portanto, que alguns eruditos tenham sugerido que, originalmente, havia algo como precedente. Contudo, este fenômeno não está confinado a Rute. Nós o encontramos, também, em Levítico, Números, Josué, Juízes, 1 Samuel, 2 Reis, Ezequiel, Ester, Neemias e 2 Crônicas. É possível que alguns destes livros seguissem a outros, originalmente, não sendo, de início, unidades completas. Contudo, torna-se difícil imaginar que isto aconteceu em todos os casos. Davidson sugere que os hebreus não gostavam de iniciar uma sentença sem a conjunção "e" (*HS*, 136 R1). Isto pode ser uma explicação plausível, pois muitas sentenças realmente são iniciadas assim. Provavelmente, é melhor pensar que a construção com *waw* consecutivo dominava a linguagem de tal forma que, ao falar e ao escrever, as pessoas a usavam instintivamente, sem perguntar se estavam no começo da narrativa, ou não. Esta construção não constitui, portanto, razão para duvidar-se de que Rute sempre foi uma unidade completa.

ríodo posterior. Joüon observa que a expressão traduzida por *dias* (*y^emê*, de *yāmîn*) usualmente exprime duração de tempo (em contraste com *'ēth* que nos dá o momento, no tempo). Em outras palavras, não houve preocupação quanto a datar a história com exatidão. De maneira vaga, ela é atribuída à época dos juízes. *Julgavam* é tradução literal do hebraico. Tanto o verbo quanto o substantivo são cognatos. "Julgar", no Israel antigo, era tarefa complexa.[1] Incluía um elemento de discriminação entre o certo e o errado, e a tomada de decisão, como resultado. Daí o sentido de "julgar", visto que o soberano era o juiz supremo na terra. Contudo, não devemos esquecer-nos da conexão com a justiça. Os *juízes* eram, naturalmente, os líderes mencionados no livro de Juízes. Não devem ser tomados como funcionários legais, primariamente, mas, como homens levantados por Deus para serem os libertadores da nação nas épocas de opressão. Não deveríamos duvidar de que exerciam funções legais; contudo, sua tarefa mais importante era dirigir o povo. Moffatt traduz *heróis*; embora não seja tradução exata, salienta o fato de que não eram juristas.

Por esta época, então, houve fome na terra. Não se define bem o sentido de *terra* mas, para o hebreu só um país poderia ser a *terra*. Era a terra que Deus havia dado a Seu povo, a terra de Canaã. A Palestina se caracteriza por precipitações pluviais irregulares, daí decorrendo as épocas de seca e, conseqüentemente, de *fome*, que não eram incomuns. O Velho Testamento se refere a tais fomes uma porção de vezes (por ex.: Gn 12:10; 26:1; 41:56; 2 Sm 21:1; 1 Rs 18:2; 2 Rs 6:25). Todavia, as secas são casos estranhos; às vezes, as condições variam enormemente em áreas comparativamente pequenas (Gerleman esquece-se disto quando afirma que "dificilmente se conceberia" a necessidade de fuga para Moabe, por causa de uma fome em Judá; bem ao contrário, isto é perfeitamente plausível dentro das condições favoráveis ao fenômeno). Dessa forma, havia fome em Israel, nesta época; todavia, na vizinha Moabe não havia fome. (Em outra ocasião de fome em Israel, certa mulher obteve alívio partindo para outra direção, isto é, o país dos filisteus, 2 Rs 8:1s.). Knight acha que a fome foi causada, pelo menos em parte, pela devastação trazida pelos tempos caóticos dos juízes, quando "cada um fazia o que achava mais reto" (Jz 21:25; um exemplo daquilo que acontecia é visto em

[1] Quanto a isto, veja-se *The Biblical Doctrine of Judgement* (Tyndale Press, 1960), cap. I, II, de minha autoria.

Juízes 6:3s.). Evidentemente, não havia a intenção de migração permanente. O uso do verbo *gûr*, "saiu", denota que o homem planejava retornar no devido tempo (Berkeley traduz: *"para morar ali por algum tempo"*). É a palavra certa para designar um residente estrangeiro. Este gozava de alguns direitos em Israel, mas não sabemos se era assim também em Moabe. Para exprimir *terra de Moabe* o hebraico emprega uma expressão que parece significar literalmente "os campos de Moabe". Isto poderia ser nada mais que uma forma muito natural de descrever um país predominantemente rural. Tal expressão não é absolutamente incomum, quando se emprega o singular, ao invés do plural. Lemos, por exemplo, "na terra dos filisteus" (1 Sm 6:1); lemos, também, dos "campos de Efraim e os campos de Samaria" (Ob 19). O incomum, aqui, é a forma plural. Ela ocorre apenas neste livro, e sempre na expressão "terra de Moabe" (1:1s., 6, 22; 2:6). Em cada uma das passagens em que ela é encontrada, há algum apoio textual para a forma singular, mais usual, tanto em manuscritos hebraicos como em versões tais como a LXX, a Siríaca, e a Vulgata. A maioria dos eruditos, contudo, concorda em que a forma plural é correta. Seu significado, porém, não é tão claro. Para início de discussão, não se tem certeza de que é um plural genuíno. Myers aceita a redação do TM, mas toma a expressão como sendo uma construção singular de uma forma poética arcaica: *sāday*.[1] Se esta hipótese for aceitável, o significado será "território de Moabe". Os que tomam a expressão como sendo um plural genuíno estão divididos quanto ao seu significado. FF traduz "planície" ou "planícies" de Moabe, dependendo de ele encontrar o singular, ou o plural. Isto dificilmente poderia justificar-se, porque a palavra não significa "planície". Ela significa "campo", como fica plenamente demonstrado pelo seu uso em 2:2s. Entretanto, é possível que FF tenha suas razões para considerar a expressão em pauta como sendo aplicada a uma parte, apenas, do país. Em face do idiotismo estabelecido, a forma singular indubitavelmente significa "o território de Moabe". Contudo, sempre que a forma sob discussão ocorre, se estiver realmente no plural, pode perfeitamente designar uma área em particular. Joüon acha que se refere aos planaltos elevados, bem cultivados. Há alguma plausibilidade aqui, devido ao fato de grande parte da terra

[1] Myers, p. 9. Rudolph partilha esta opinião. F. I. Andersen não tem dúvida de que se trata de singular. Ele salienta que neste livro um "campo" (ou terra) individual é *helgat-hassādeh*.

de Moabe ser montanhosa, acidentada, impossível de ser cultivada. Macdonald é mais específico, ao sugerir que provavelmente diz respeito ao "planalto aplainado ao sul do Arnom", que ainda é uma rica região de pastos".

Parece-me que o significado plausível do termo relaciona-se a esse tipo de terra, se o termo é plural; contudo, é impossível comprovar isto, em face da distância (em tempo) que nos separa. Entretanto, a hipótese de que se trata de uma forma arcaica, no singular, parece-nos cheia de méritos, e pode estar certa. Neste caso, como temos observado, o significado seria "o território de Moabe". Talvez devamos notar, também, a opinião de Slotki, segundo a qual a expressão em pauta significa "que Elimeleque não se estabeleceu numa cidade permanentemente, mas mudou de um lugar para outro". É difícil chegar a isto, pelo texto, sendo uma hipótese inerentemente improvável. É melhor entender-se uma referência à terra de Moabe.

É possível que ao invés de *"um homem de Belém de Judá"* deveríamos traduzir: "um homem saiu de Belém de Judá..." (tomando *mibbeth lehem* juntamente com o verbo). Dar-se-iam aqui, então, os movimentos do homem e, no versículo seguinte, seu lugar de origem. A adição de *Judá* é para distinguir esta Belém de outros lugares que têm o mesmo nome. Havia um, por exemplo, ao norte, no território alocado a Zebulom (Js 19:15). Belém de Judá era, de longe, a mais famosa, e freqüentemente mencionada. Provavelmente o nome Belém significa "casa do pão", isto é, "celeiro".

É evidente que tal palavra pode ser usada para designar vários lugares. Incidentalmente, ela chama atenção para a fertilidade da região. Alguns eruditos vêem no nome uma referência ao nome de um deus, ao invés de um celeiro. Apóia-se isto na citação de um nome de lugar mencionado nas cartas de Amarna. [1] Contudo, há pouca evidência concernente a este deus, sendo bem mais plausível que a referência seja realmente a um celeiro. O nome anterior da cidade era Efrata (Gn 35:19; 48:7).

---

[1] Na carta N.º 290 há uma referência a "uma cidade da terra de Jerusalém, de nome Bit-*Lahmi* (citada de *Ancient Near Eastern Texts*, ed. J. B. Pritchard (Princeton, 1955), p. 489). Refere-se, quase certamente, à nossa Belém, numa forma que favorece o significado de "casa de Lahmi". Entretanto, isto é pouco para estabelecer plena certeza.

2. Vêm, agora, os nomes [1] dos vários membros da família em mudança. O chefe da casa chamava-se *Elimeleque,* nome que significa "Deus é Rei", ou talvez, "Meu Deus é Rei". Os nomes, nos tempos antigos, refletiam profundas convicções religiosas: e este é um deles. Dar o nome de Deus a uma criança era fazê-la associar-se, de alguma forma, com Deus; desta forma, muitos nomes pessoais do Velho Testamento incluem o nome da divindade. A esposa de Elimeleque chamava-se Noemi (que se transcreve mais exatamente como *Nº'omi*) que significa "agradável", "amável", "deleitável". Alguns sugerem que este nome não é hebraico, mas aramaico. A questão não é importante; contudo, é mais provável que o nome seja hebraico. Em primeiro lugar, é pouco provável que apenas um membro desta família tenha nome aramaico, enquanto todos os demais têm nomes hebraicos. Em segundo lugar, as palavras de Noemi para as mulheres de Belém (que provavelmente não conheciam aramaico) a respeito do significado de seu nome (vers. 20) indicam que o mesmo era tido como hebraico. Seguem-se os nomes dos dois filhos. *Malom* possivelmente é derivado da raiz *hlh* "estar fraco" ou "doente", neste caso, teria sido uma criança doentia. *Quiliom* também é nome que tem conotações desagradáveis, visto que significa algo como "definhando", "falhando" ou mesmo "destruição". É digno de nota que todos estes nomes se encontram em Ugarite, de modo que são, portanto, nomes genuinamente cananeus.

Estas pessoas são chamadas, em seguida, de *efrateus de Belém de Judá,* como já observamos (Gn 35:19; 48:7; Rt 4:11; Mq 5:2, v. 1 TM) e, às vezes, Efrata é mencionada sem Belém (Gn 35:16). É incerto se o nome era Efrata, ou Efratá (em algumas passagens que contêm a forma mais longa, o final — *á* — poderia simplesmente expressar movimento: "para Efrata". Contudo, Rute 4:11 parece ser decisivo para a forma mais longa). O uso do nome mais antigo neste caso pode indicar-nos as famílias ali estabelecidas há tempos, a aristocracia local (o Midrash registra uma interpretação da palavra como significando "aristocratas" 2.5). De qualquer modo, as indicações que temos favorecem a idéia de que esta era uma família de alguma distinção. No final do capítulo, quando Noemi retornou, "toda a cidade"

---

[1] W. E. Staples usa os nomes num argumento para mostrar que o livro deve ser entendido em termos dos cultos de fertilidade (*American Journal of Semitic Languages and Literature,* III, 1937, pp. 145-157). A sua tese não convenceu a quase ninguém.

estava interessada, o que indica o retorno de alguém bem conhecido, não um "joão-ninguém". Isto poderia, também, estar por detrás da pergunta: "Não é esta Noemi?" (vers. 9). Noemi poderia dizer: "Ditosa eu parti" (vers. 21), o que pode indicar prosperidade. O termo *efrateus* às vezes significa "efraimitas" (Jz 12:5; 1 Sm 1:1; 1 Rs 11:26). Mas, refere-se, também, aos habitantes de Belém (1 Sm 17:12) sendo este o significado óbvio, aqui. Estas pessoas foram, então, para a "terra de Moabe", e ali permaneceram.

3. Não sabemos durante quanto tempo permaneceram lá. Nada se registra a respeito de suas atividades, até a morte do chefe da casa. É interessante que ele é chamado de *"marido de Noemi"*, embora seja raro um homem ser caracterizado em relação a uma mulher. Entretanto, nesta história ele não desempenha algum papel, enquanto Noemi é figura central. Noemi, *ficou*, isto é, "ficou viva", "permaneceu viva".

4. Então, os filhos contraíram matrimônio. Nada se diz quanto a qualquer papel desempenhado por Noemi a este respeito; provavelmente, os jovens é que tomaram a iniciativa. Devido às circunstâncias, provavelmente era inevitável que suas esposas fossem moabitas, fato este declarado com máxima clareza. Pode ser que o autor não quisesse que este ponto fosse negligenciado. Ele não é legalista, e chama atenção para o relacionamento com Moabe. Havia uma proibição segundo a qual os moabitas não podiam entrar na congregação; e a descendência de um casamento com um moabita não poderia entrar na congregação até a décima geração (Dt 23:3). Contudo, como afirmam KD, não havia proibição de casamento com um moabita. Às vezes, cita-se Deuteronômio 7:3, em conexão com isto, mas refere-se apenas a cananeus e outros habitantes da terra. A lei não proibia casamento com um moabita, quaisquer que fossem as restrições sobre o assunto. Slotki cita o Midrash a fim de mostrar que este versículo é um protesto silencioso contra casamentos mistos, e diz que esta é a opinião anônima de comentaristas judeus. Ao mesmo tempo, afirma que casamentos com mulheres moabitas não eram proibidos, e que a proibição concernia exclusivamente aos homens moabitas (Dt 23:3). São mencionados os nomes das esposas, não sendo possível atribuir significados a eles, com muita precisão. Temos pouco conhecimento da língua moabita; contudo, o nome *Orfa*, aparentemente é da mesma raiz da palavra hebraica para "pescoço" (*"ōrep*). Se na língua moabita as palavras forem simi-

lares, o nome poderia significar "firmeza" (*cf.* "pescoço duro"). Ou, se os padrões de beleza feminina forem um tanto diferentes dos nossos, o nome pode significar algo semelhante ao que é dito em Cantares de Salomão: "O teu pescoço é como a torre de Davi, edificada para arsenal; mil escudos pendem dela, todos broquéis de valorosos" (Ct 4:4, embora, nesta passagem, a palavra para "pescoço" seja diferente). É possível, também, que este nome seja uma designação hebraica dada após seu retorno a Moabe. Neste caso, "pescoço duro" teria conotações depreciativas (*cf.* Êx 32:9; Pv 29:1, *etc.*). *Rute* pode significar "amizade" (nome particularmente apropriado, em face dos eventos narrados neste livro), se pudermos ligá-lo à raiz que vemos em *rᵉʿût* (amiga). Contudo, isto não é preciso, ou certo, visto que, em primeiro lugar, não sabemos se a língua moabita possuía esta raiz, ou não; e em segundo lugar, não é provável que a vogal intermediária se perdesse. Comentando o fato de que Elimeleque, Noemi e Malom são todos genuínos nomes hebraicos, enquanto Orfa e Rute não o são, e designam estrangeiras, comenta Knight: "O autor toma muito cuidado em ser preciso quanto aos fatos históricos."

Após o casamento, os moços se estabeleceram ali com suas respectivas esposas. A declaração de que *ficaram ali quase dez anos* provavelmente refere-se ao período todo que ali moraram, e não apenas o tempo em que estiveram casados. Não há meios de sabermos a idade dos moços, quando partiram para Moabe, nem em que época contraíram matrimônio. Com certeza casaram-se no final, ao invés de no início desses dez anos. De outra forma, é difícil ver-se por que não há menção a filhos, ou à ausência de filhos. Mas se estes casamentos tivessem sido de curta duração, esta questão não se levantaria.

5. Ao fim dos dez anos, tanto Malom como Quiliom faleceram. Talvez seja fato incomum que os três homens da família tenham morrido. O Talmude considera isto punição por terem deixado Judá (Baba Bathra, 91a). Não dá a causa das mortes; contudo, para os propósitos desta história, isto não é importante. O que interessa são as reações das mulheres. Noemi está, agora, privada de seu esposo e filhos. Estava completamente só. Veja-se o comentário sobre o versículo 3, quanto ao verbo *ficou*. Traduzido literalmente, significa "ficou de". O sentido será: "ela ficou separada de, longe de, seus dois filhos e marido" (segundo Joüon, que diz que este uso de *min* não é observado por BDB, mas *cf.* 2:18). *Filhos* é tradução de uma palavra que pode ser usada

para crianças pequenas (*cf.* 4:16) ou para adultos; contudo, aparentemente este é o único caso em que é usada para homens casados.

II — RETORNO A JUDÁ (1:6 — 22)

a. Firmeza de Rute (1:6-18)

Noemi já não tinha raízes em Moabe. A notícia de que a fome que havia obrigado a família a ir para Moabe havia findado, foi suficiente para levá-la à decisão de retornar a casa. Isto fez surgir um problema para suas noras, que o enfrentaram de maneiras diferentes. Ele suscitou em Rute uma magnífica declaração de lealdade.

6. Noemi começou a voltar para casa. O verbo que se traduziu por *se dispôs ela (qûm),* embora freqüentemente usado para denotar erguimento literal, a partir de uma posição proeminente, também é usado para indicar o início de uma ação, especialmente uma viagem (por ex.: 1 Sm 9:3, "Disse Quis a Saul, seu filho: Toma agora contigo um dos moços, dispõe-te, e vai procurar as jumentas"). *E voltou*... Não se sabe que papel desempenharam as noras, aqui. Os verbos estão todos no singular, de modo que descrevem as ações de Noemi. Parece plausível que ela tomou a iniciativa de regressar a casa e, de início, as jovens viúvas estavam unidas a ela. A razão atribuída ao seu regresso foi que lhe chegara uma notícia, em Moabe, segundo a qual *"o Senhor se lembrara do seu povo"*. A ARC diz: "o Senhor visitara seu povo". Raramente o verbo é usado (se é que realmente é usado), em nosso sentido de visitar alguém, por um breve período de tempo. Freqüentemente, é usado a respeito das atividades de Deus no Velho Testamento. Às vezes, carrega nuances de punição (por ex.: Jr 25:12, onde é traduzido "punirei"); às vezes, como no presente caso, subentende bênçãos. Quando Deus visita, tudo depende do estado de coisas que Ele encontra. O verbo é um alerta contra presumir-se condescendência na santidade de Deus, e um lembrete de que Ele se agrada em abençoar. Nesta ocasião, Sua visita significa o fim da fome. O pão agora disponível é considerado dádiva de Deus. Incidentalmente, neste versículo há uma pequena diferença, no hebraico, nas duas expressões traduzidas como *terra de Moabe* na primeira vez, é o plural aparente, "campos de Moabe", e na segunda, a forma é singular, "campo de Moabe"

(veja-se nota sobre o versículo 1). O fato de que parece não haver qualquer diferença no significado apóia a idéia de que, na primeira expressão, temos um singular arcaico.

7. A iniciativa está com Noemi, obviamente. O verbo está no singular. Ela saiu. Em seguida, adiciona-se que suas noras estavam com ela, e o próximo verbo está no plural: *indo elas caminhando.* As três tomaram o caminho de Judá. Um ponto de menor importância é que enquanto Moabe é chamada de "campos de Moabe", Judá é denominada *"terra de Judá"*. O território de Judá (ou Israel) é caracteristicamente denominado desta maneira, com o uso do termo *'eres* (como também o território da maior parte das nações).

Tem-se a impressão de que se trata de um lar muito pobre, de modo que os preparativos de Noemi para a viagem foram feitos rapidamente. As três mulheres podiam, assim, caminhar juntas pela estrada conducente a Judá, até antes de tomar-se uma decisão final quanto a se realmente todas elas desejavam ir para lá.

8, 9. Estes versículos mostram-nos o uso característico que o autor faz de diálogos. De um total de oitenta e cinco versículos, do livro, mais de cinqüenta se constituem de diálogos, ficando óbvio, assim, que ele prefere contar a história através de conversas. Noemi, agora, convida as viúvas jovens a deixá-la, e voltar para seus lares. Em seus planos, não existe o envolvimento delas, especialmente uma troca de país. Dessa forma, ela lhes pede que voltem, cada uma para a casa de sua mãe. É interessante que ela se refira à mãe, ao invés de ao pai. Este livro foi escrito do ponto de vista de uma mulher. O pai de Rute, pelo menos, era vivo (2:11); provavelmente, o pai de Orfa também. Entretanto, numa sociedade poligâmica o lugar de pessoas como Rute e Orfa seria nos alojamentos dirigidos pela mãe (*cf.* Ct 3:4; 8:2). Contudo, a expressão continua estranha, visto que o Velho Testamento refere-se, de modo geral, à "casa do pai" como o lugar das mulheres, mesmo quando se trata de uma viúva que regressa ao lar, como aqui (*cf.* Gn 38:11; Lv 22:13; Nm 30:16; Dt 22:21). Noemi ora para que Javé *use convosco de benevolência,* como elas fizeram para com os que morreram e para com a própria Noemi. Não deveríamos deixar despercebido o fato de ela usar o nome "Javé", o nome pessoal do Deus de Israel. Poder-se-ia esperar que, falando a mulheres moabitas, em território moabita, ela usasse a palavra geral para "Deus" (*'elōhîm*), ou

"Camos", nome de um dos principais deuses dos moabitas (Nm 21:29; 1 Rs 11:7). É fato revelador que, nestas circunstâncias, Noemi use o nome de "Javé". Para ela, Camos não precisa da mínima consideração. Ela conhecia um único Deus e, naturalmente, referiu-se a Ele. O uso do nome divino deriva-se de um monoteísmo profundamente arraigado. A expressão *use convosco de benevolência* é tradução de termos hebraicos difíceis. A palavra-chave é *hesed*, freqüentemente traduzida por "benevolência". É palavra que, às vezes, se traduz por "lealdade", e às vezes, tem o sentido de "amor". No Velho Testamento está muitas vezes relacionada à aliança, indicando a atitude calorosa e leal que as partes devem mostrar entre si. A tradução que usamos (ARA) enfatiza a idéia de bondade, que a palavra original inclui, mas exclui a de confiança, lealdade. Noemi reconhece que Javé é um Deus fiel e amoroso, e ora para que Ele trate de suas noras de acordo com Sua natureza. Ela vê, aqui, retribuição adequada, porque as jovens viúvas foram leais e amorosas para com seus falecidos maridos, tanto quanto para com a própria Noemi. Desta forma, a oração dela é para que recebam, por sua constância, uma recompensa adequada. Knox traduz a passagem assim: *vocês demonstraram bondade à memória dos falecidos*... Não é bem assim! Noemi está se referindo à bondade delas para com os respectivos maridos, e não simplesmente à memória deles. Slotki traduz a expressão como se fora uma declaração: "O Senhor usará de benevolência"; contudo, o formato de oração parece o mais apropriado.

Noemi adiciona, então, uma oração pela prosperidade futura de Rute e Orfa. Outra vez ela usa o nome pessoal "Javé", e mais uma vez espera que Ele aja na terra de Moabe. Ela ora especificamente para que ambas encontrem um novo marido. Diz a ARC: "O Senhor vos dê que acheis descanso", expressão mais próxima ao hebraico *mᵉnûhâh* (*cf.* 3:1). É verdade que *descanso* com um marido implica em lar, mas a ênfase está naquela palavra. Deve-se ter em mente, também, que para os hebreus, "descanso" poderia significar mais do que cessação de trabalho, ou de angústia. Lendo-se passagens como Josué 21:43-22:8, verifica-se que "descanso" significa mais do que o término da guerra: significa segurança e bênção do Senhor: "Nenhuma promessa falhou de todas as boas palavras que o Senhor falara à casa de Israel" (Js 21:45). Na antigüidade havia pouquíssimas ocupações, evidentemente, para as mulheres, de modo especial nas zonas rurais, de forma que o casamento era quase a única carreira aberta às mulheres. Era

algo que prometia estabilidade. Noemi não viu futuro para as jovens em seu próprio país. Sendo moabitas, teriam menor oportunidade de novo casamento em Israel. Que mais poderiam elas fazer, lá, além de partilhar sua pobreza? Então, ela beijou as noras, num último adeus, e o trio uniu-se em choro alto, expressão oriental de tristeza. [1]

10. Orfa e Rute rejeitam a sugestão da sogra. Asseguram a Noemi que ambas certamente voltarão com ela, para seu povo. Há certa dificuldade a respeito de *kî*, traduzido por *certamente* na ARC, e por *não*, na ARA. Esta conjunção é comum, com vários sentidos: "que, porque e quando" (BDB). BDB julga que ela introduz as palavras exatas de alguém que fala algo, como o grego *hoti*; contudo, Joüon tem dúvidas quanto a se este uso realmente ocorre. Em sua opinião, o *kî* de afirmação é muito raro, preferindo o sentido de "contudo" (como freqüentemente ocorre, após uma negação). Supõe ele a existência de um *lō* original, que se corrompera para *lāh*, ou que caíra do texto (assim também pensa Rudolph). Esta teoria é, talvez, elaborada demais; contudo, parece que realmente se exige um significado adversativo. É possível que o advérbio "não" seja uma excelente tradução.

11. Contudo, Noemi não se comprometerá, induzindo-as à sua vida incerta. Elas são jovens e poderão muito bem casar-se de novo em sua própria terra. Ela não tem condições, nem perspectivas, de prover um lar confortável para elas. Viver com ela significará nada mais do que

---

[1] Nestes versículos, há alguns pontos gramaticais de grande interesse. Embora a referência seja a mulheres, há formas masculinas tanto para os sufixos que denotam pronomes pessoais, como para o verbo. Construções semelhantes são encontradas nos versículos 11, 13, 19, 22; 4:11 e *cf. hayyîm* em 2:20. Alguns eruditos sustentam que isto indica uma datação posterior, para o livro, quando surgiu um enfraquecimento do gênero, na gramática. Contudo, isto não está provado. Visto, porém, que há acordo aparente entre os gramáticos, em que o gênero masculino foi prioritário, este caso não ajuda a comprovar qualquer tese. F. I. Andersen emite sua opinião segundo a qual estas construções "são epicenos perfeitamente genuínos do antigo hebraico (gênero comum e, desta forma, distinguível de plurais, na escrita consonantal apenas, e para o feminino)". Podem ser formas coloquiais (com exceção de 1:19, 22, todas as demais surgem em conversações). Tudo que pode ser dito com absoluta certeza é que as construções não são usadas, aqui, com a precisão exigida em épocas posteriores. O verbo que originou a tradução: *que acheis* é incomum. É imperativo feminino mas, muito excepcionalmente, aparece sem o *he* final. Poderíamos esperar um jussivo, neste caso, mas o imperativo é mais vigoroso.

pobreza e incerteza. Dessa maneira, ela se lhes dirige, chamando-as de *minhas filhas* (são chamadas de noras três versículos antes), e pede-lhes que voltem. Ela enfatiza a inutilidade de elas permanecerem em sua companhia, lembrando-lhes que não gerará outros filhos, que venham a ser seus esposos. A referência é ao costume do levirato, um casamento em que o irmão de um homem que morreu sem filhos, deveria casar-se com a viúva, a fim de suscitar um herdeiro para o falecido. O costume está regulamentado em Deuteronômio 25:5ss. (*cf.* Mt 22:24ss.). A primeira criança era considerada filho do falecido. [1] Noemi está dizendo que não existe possibilidade de casamento, neste caso. Esta opinião é contrariada por alguns eruditos que afirmam que o casamento de levirato seria contraído por Noemi, a fim de suscitar descendência a Elimeleque. Isto seria verdade, não fosse ela tão idosa. De qualquer maneira, que seria feito de Malom e Quiliom? Ambos haviam morrido sem filhos, e suas viúvas poderiam, normalmente, ter procurado um casamento de levirato para preservar os nomes dos falecidos. Neste versículo, Noemi fala que não tem filhos em seu ventre. Ela não está grávida. No texto, ela dá a entender que já está idosa demais para casar-se novamente.

12, 13. Ela chama atenção para sua idade. É idosa demais para casar-se. Em seguida, ela desenvolve um argumento um tanto diferente,

---

[1] Parece que esta é a idéia principal, no Velho Testamento. O matrimônio de levirato era largamente usado no Antigo Oriente Próximo, havendo sobre isto extensa literatura. Veja-se, em particular, H. H. Rowley, "The Marriage of Ruth", *Harvard Theological Review*, XL, 1947, pp. 77-79, e a literatura ali citada; M. Burrows, *The Basis of Israelite Marriage* (American Oriental Society, 1938), "The Ancient Oriental Background of Hebrew Levirate Marriage", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 77, Fev. 1940, pp. 2-15; E. Neufeld, *Ancient Hebrew Marriage Laws* (Longmans, 1944), pp. 23-55; H. Granqvist, "Marriage Conditions in a Palestinian Village", ii (*Commentationes Humanarum Litterarum*, Helsingfors, 1935), pp. 303-310. H. H. Rowley cita Morgenstern a respeito do casamento de levirato, como meio de suscitar descendência a um falecido. "Este é um motivo inteiramente novo, não sem paralelos ocasionais, embora infreqüentes, na prática matrimonial de outros povos não-semíticos, mas inteiramente sem paralelo na prática semítica, pelo menos até onde a evidência presente nos indica. Este é o motivo caracteristicamente israelita, que indica que a instituição do casamento de levirato deve ter tido um desenvolvimento independente em Israel" (*Harvard Theological Review*, XL, 1947, p. 82, n. 21). Nos tempos rabínicos, o casamento de levirato não parece ter sido exigido, quando se tratava de mulher gentia (Yeb. 2:5); entretanto, não há razão para supor-se que esta atitude seja tão velha quanto o livro de Rute.

mas tendo em vista, também, como o precedente, a impossibilidade de as jovens senhoras virem junto. Mesmo que ela viesse a casar-se outra vez, e tivesse filhos, elas não poderiam esperar que os rapazes crescessem. Noemi tem certeza de que não há razão para que as noras continuem ao seu lado. Que procurem um casamento em outro lugar! Ao dizer *ide*-vos embora, ela emprega o mesmo imperativo estranho, sem o *he* final, como já vimos no versículo 9 (p. 239 rodapé.[1]). É digno de nota, também, que ela não emprega a construção usual de um condicional, na expressão *ainda quando eu dissesse.* Normalmente se esperaria que ela usasse o imperfeito, um tempo verbal que pode denotar vários graus de contingência. Noemi, contudo, (no hebraico) usa o tempo perfeito, pelo qual as condições estendem-se até o presente: "Se eu disse. . ." Ela atinge efeito máximo ao fazer desabrochar o absurdo da situação, ao apresentar uma suposição de forma realística. Há mais uma peculiaridade na palavra repetida duas vezes *hªlāhēn,* traduzida de formas diferentes em diferentes versões. Ultimamente se julga tratar-se de palavra aramaica, não hebraica. Contudo, não é certo haver uma palavra como *lāhēn,* significando "portanto", em aramaico. Lattey, examinando o problema, conclui: "a hipótese de *lāhen* significar "portanto", no aramaico bíblico, é, assim, tão fraca, que nos parece mais seguro tratar deste caso como se houvera um erro, mesmo considerando que fosse hebraico".[1] G. R. Driver também tem graves dúvidas quanto a esta forma ocorrer em aramaico, com o sentido de "portanto", e acha que o significado, aqui, é "devido a estas coisas".[2] Joüon emenda o texto para *lāhem,* o masculino usual traduzível como "por estes" (ele também reconhece a possibilidade de o feminino *lāhen* ter sido usado com sentido de masculino; contudo, o resultado não deixa de ser o mesmo). Há ainda a possibilidade, segundo pensa Gerleman, de tomar a construção como sendo feminino plural, usado como se fora neutro, referindo-se às condições que Noemi acaba de enumerar: "Poderiam vocês esperar, sob tais circunstâncias?" (isto é, com base no cumprimento destes eventos incertos e improváveis). Provavelmente, dever-se-ia tomar a palavra como sendo hebraica, mas inexata,

[1] Lattey, p. xxxvii.

[2] *Miscellanea Orientalia, dedicata Antonio eimel annos LXX complenti* (Pontifício Instituto Bíblico, 1935), pp. 64-66. Myers também duvida que esta palavra seja aramaica. Ele anota esta possibilidade, mas prossegue: "contudo, em vista da tradução da LXX, e da constante confusão de gênero, em Rute, esta hipótese não pode ser provada" (Myers, p. 27).

e equivalente a *hᵃlāhem*. "Por estes" também parece ser o significado encontrado na LXX, na Vulgata e na versão Siríaca, devendo ser aceito. É enfático, por sua posição: "por *estes*". BDB acha que o verbo "esperá-los-íeis" é aramaísmo, no original, mas é encontrado no hebraico (*cf.* Sl 119:166).

Assim, Noemi rejeita decididamente a idéia de Orfa e Rute continuarem com ela. Seu *não* tem uma aura de definitivo ao seu redor. A decisão não é fácil para ela, que continua a expressar tristeza. *A mim me amarga* é tradução literal. O verbo aqui é usado impessoalmente; no versículo 20, o sujeito do mesmo verbo é Deus. *Vossa* é outro exemplo do uso de uma forma masculina (no hebraico) do pronome, embora aplicado a mulheres (a menos que seja epiceno; veja-se nota sobre os versículos 8 e 9).

A mim me amarga o ter o Senhor descarregado contra mim a sua mão não dá o sentido do hebraico (comparativo, na forma) tão bem como a ARC: "mais amargo me é a mim do que a vós". Tampouco encaixa-se bem no contexto. Cada uma delas havia perdido o marido. Noemi havia perdido o marido e dois filhos. Por outro lado, as jovens viúvas poderiam casar-se outra vez e, desta maneira, encontrar segurança e felicidade. Para Noemi, não havia outra perspectiva senão a da velhice solitária, amargurada pelo pensamento de que o Senhor tem *descarregado contra mim a sua mão*. Estas palavras finais surgem da convicção que sublinha o livro todo, isto é, as coisas não acontecem por acaso. Deus é Deus soberano, e determina que aconteça o que Ele quer que aconteça. Desta forma, Noemi atribui responsabilidade, pelo que lhe aconteceu, a ninguém mais, exceto Deus. *A mão do Senhor* (ARC) é um antropomorfismo muito comum. O Velho Testamento usa partes do corpo de modo livre, a fim de exprimir estados interiores, e emoções, e faz isto mesmo quando fala a respeito de Deus. A *mão* de Deus, então, é maneira de falar-se da atividade de Deus. O verbo traduzido por "descarregado" é usado, às vezes, a respeito de um exército que sai com intenções hostis, e tal idéia pode estar por detrás do seu uso, aqui (*cf.* BDB). Noemi não pode encorajar as moças a permanecerem com ela. Javé é seu inimigo.

14. As palavras de Noemi provocaram mais lágrimas. Mais uma vez as mulheres ergueram suas vozes em lamentos. Contudo, desta vez também houve ação. O significado das palavras de Noemi foram ao fundo de seus corações, e as jovens viúvas reagiram. *Orfa, com um*

beijo se despediu de sua sogra. No vers. 9, Noemi havia beijado Orfa; contudo, naquele momento, Orfa não havia percebido tudo quanto estava envolvido no caso, e não tomou o beijo como ponto final. Agora, porém, ela entende tudo; e toma a iniciativa, beija Noemi. Era uma despedida, e ambas sabiam disso (quanto ao beijo de despedida, *cf.* Gn 31:28; 1 Rs 19:20). Comumente joga-se a culpa sobre Orfa; contudo, J. T. Cleland, em *IB*, traz-nos à memória sua "obediência submissa". Ele enfatiza que "ela foi dissuadida pelo aconselhamento ajuizado da mulher mais idosa: ela regressou a Moabe. Não há um bom motivo para menosprezá-la. A obediência não é uma virtude que se possa desprezar ou censurar". Podemos achar que Rute demonstrou mais imaginação e um amor mais profundo. Contudo, não nos apressemos em culpar Orfa. Ao mesmo tempo, devemos observar que Rute não se deixou persuadir tão facilmente. Ela havia dedicado sua lealdade a Noemi e, agora, não a retiraria levianamente. Assim, enquanto Orfa deu a Noemi o beijo de despedida, *Rute se apegou a ela.* Cassel enfatiza que "a mesma causa induziu Orfa a ir embora, e Rute a permanecer, isto é, o fato de que Noemi já não tinha filhos, nem esposo. A primeira desejava tornar-se esposa outra vez; a outra, continuar a ser filha."

15. No hebraico, o sujeito do verbo *disse* não está expresso; mas, o contexto demonstra claramente que se trata de Noemi. Ela usa o exemplo de Orfa como alavanca para induzir Rute à mesma ação. Ela não diz que Orfa voltou para casa, ou para sua terra, mas para *seu povo e aos seus deuses.* Uma versão em inglês traz *seu deus.* É possível tomar *'elohîm* tanto como singular como plural, e Camos era o deus dos moabitas (Nm 21:29; 1 Rs 11:7). *Seu povo* quer dizer *sua nação,* não sua família, como a expressão em português pode indicar. A referência aos deuses, às vezes, é tomada como indicando a crença de que um deus, e seu respectivo território, estavam sempre intimamente relacionados, de tal forma que esse deus só poderia ser adorado naquele determinado pedaço de solo. Afirma-se que um exemplo clássico disto é o caso de Naamã, que tendo se tornado adorador de Javé, levou consigo para a Síria "uma carga de terra de dois mulos" (2 Rs 5:17), de tal forma que pudesse adorar a Javé em sua terra. Mas tal idéia está longe de ser universal. Há, por exemplo, casos de reis e outras pessoas, em estados vassalos, que adoram as deidades de seus senhores estrangeiros. Foi assim que Salomão adorou a Camos,

no território de Judá, mesmo sem a pressão de um senhor estrangeiro (1 Rs 11:7). Já observamos que Noemi pensava em Javé como estando em atividade em Moabe (vers. 8, 9, 13), de modo que fica claro que ela não alimentava tal concepção pagã. É possível que ela julgasse que Rute seria atraída por tal idéia e assim, emitiu-a. Entretanto, suas palavras poderiam significar tão-somente que os moabitas constituíam a comunidade dos adoradores de Camos. Se Rute quisesse continuar a adorar a Camos, seria melhor ir aonde este deus era venerado. Talvez seja bom acrescentar que, embora a Bíblia jamais tome seriamente a existência de outros deuses, além de Javé, como sendo verdadeiros deuses, ela, todavia, assinala a realidade de serem objeto de culto. É certo que Camos era adorado em Moabe, e Orfa, presumivelmente, estava adorando-o.

16. A resposta de Rute é expressão clássica de fidelidade. Ela declara sua devoção imorredoura a Noemi, e recusa-se a deixá-la, agora, e em qualquer ocasião. Primeiramente, ela pede a Noemi que pare de convencê-la a deixá-la. Em seguida, reafirma sua determinação de ir aonde Noemi for, e de permanecer onde Noemi permanecer. O verbo hebraico traduzido pela expressão *onde quer que pousares, ali pousarei eu* usualmente não é empregado a respeito de uma estada prolongada (a não ser em poesia); contudo, parece que é isto mesmo que Rute quer dizer. Ela sabe o que isto significa, como o indica a expressão seguinte. Ela será cortada de seu próprio povo, Moabe, porém, fará do povo de Noemi seu próprio povo. E sua decisão tem implicações religiosas, de que ela está perfeitamente consciente. O Deus de Noemi será seu Deus. Isto não significa que ela não tenha princípios religiosos, ou que ela coloque a amizade acima da fé. Já no próximo versículo ela invoca a Javé, o que indica que ela veio a confiar nEle (*cf.* 2:12). Sua fé poderia não ser bem fundamentada, mas era real. Observa Simeon: "Suas opiniões sobre religião poderiam não ser muito claras; contudo, é evidente que um princípio de piedade vital se enraizara em seu coração, operando poderosamente em sua vida. Na verdade, ela agiu em perfeita conformidade com aquela injunção, que posteriormente seria entregue pelo Senhor: "todo aquele que dentre vós não renuncia a tudo quanto tem, não pode ser meu discípulo" (Lc 14:33).[1]

[1] Simeon, p. 91.

17. A determinação de Rute, de ficar com Noemi, não teve curta duração. Ela ficaria com Noemi até à morte, e morreria onde Noemi morresse. Visto que Rute era bem mais jovem do que Noemi e, presumivelmente, viveria mais tempo, esta declaração implicava em que ela se identificaria tanto com a comunidade de Noemi, que ela permaneceria ali, após a morte de Noemi. Não nos parece necessária uma referência a sepultamento; contudo, mantenhamos em mente que para o mundo antigo um sepultamento adequado era coisa de grande importância. Rute planeja ficar com Noemi até mesmo quando esta morrer. Ela encerra suas palavras invocando a punição divina sobre si mesma, caso ela falhe em manter sua palavra. A fórmula que ela usa é encontrada, nesta versão completa, apenas nos livros de Samuel e Reis, além de Rute (embora um formato mais curto seja encontrado em outros lugares).[1] Tal fórmula apenas sugere, sem definir, a punição que lhe adviria caso quebrasse a promessa. *Faça-me* talvez fosse acompanhado por algum gesto expressivo (tocando a garganta?). De outra forma, é incompreensível. A adição de *outro tanto* (ARC) ao verbo um tanto indefinido "faça-me", subentende as piores conseqüências possíveis. Não pode haver dúvida de que Rute é muito sincera. Não poderíamos esquecer que ela usa o nome divino de "Javé". Ela não invoca Camos, nem outros deuses, de modo geral. Ela decidiu que Javé será o Deus dela; e chama, portanto, a este Deus. As versões ARA e ARC provavelmente não fazem total justiça ao original, que é assim traduzido: *'se outra coisa que não seja a morte me separar de ti"* (ARA). KD nega que *kî*, neste caso, significa "se", e acha que este elemento introduz os termos do voto, que seria, então: "Eu juro que a morte, e só a morte, nos separará". Esta hipótese tem o apoio da posição enfática da palavra *morte*, no texto hebraico. A harmonia disto reside no fato de Rute prosseguir, dizendo que seria sepultada com Noemi. Rute está determinada a que nada, nem mesmo a morte, as separe.

18. Este pequeno discurso impressionou grandemente Noemi. Ela pôde ver que Rute estava determinada. O verbo traduzido por *de todo estava resolvida* é usado com grande variedade de significados, como, por exemplo: dar às nuvens seu lugar; reparar o templo; de vigor

[1] D. J. Wiseman informa-me que a mesma fórmula é encontrada em Mari e Alalakh, no século dezoito a.C.

físico; *etc.* Indica uma firmeza inabalável. Então, Noemi aceitou a situação e parou de argumentar. Na verdade, após Rute ter concluído com um voto solene, seria impiedade, ou quase isso, tentar dissuadi-la.

b. Chegada a Belém (1:19-22)

Não se descreve a viagem de volta a Israel, mas descreve-se a recepção que as duas viúvas tiveram, da parte das mulheres de Belém. Receberam boas vindas; contudo, Noemi não poderia deixar de contrastar seu estado atual, tão difícil, com suas condições ao deixar a pequena cidade.

19. As mulheres viajaram até chegar a Belém. Ao aproximar-se da cidadezinha, houve um alarido de excitação. Todos ficaram envolvidos. Esperamos até chegar a uma palavra, no texto, pela qual o sexo das pessoas possa ser determinado: *diziam.* A forma feminina indica que eram *as mulheres* do lugar quem diziam, isto é, as pessoas a quem a história se refere. (*Cf.* Knox, *todos os boatos eram ditos*). É quase inevitável que assim acontecesse, porque os homens estavam trabalhando no campo (vers. 22). As mulheres de Belém viram aquele par aproximando-se, e vieram excitadamente cumprimentar as recém-chegadas. Elas perguntavam: *Não é esta Noemi?* Muitos anos se haviam passado desde que ela morara ali, anos que a trataram com dureza. Portanto, não seria de surpreender-se que estivesse tão envelhecida, na aparência, a ponto de as mulheres fazerem aquela pergunta tão apropriada.

20. Noemi enfatiza o significado de seu nome (veja-se o vers. 2). Suas experiências foram qualquer coisa, menos agradáveis, de modo que ela afasta o nome "agradável". Ela sugere que as mulheres (as formas do pronome e do verbo são femininas) deveriam chamá-la de *Mara'*, palavra que significa "amarga" (a forma desta palavra, com um *aleph* final, ao invés de *he*, é aramaica, ou talvez moabita, não hebraica). A razão é que Deus a tratou muito amargamente (*cf.* Jó 13:26). Noemi não pensa em sorte, ou na obra dos deuses dos pagãos. Ela tem certeza de que Seu Deus está por cima de tudo, de tal forma que a explicação das coisas amargas que ela tem experimentado deve estar com Ele. O nome que ela usa para Deus é

šadday, não o mais comum dos nomes, mas um que parece significar *"Todo-Poderoso"* (veja-se Nota Adicional, pp. 248ss.). Noemi está pensando no poder irresistível de Deus. Quando Ele determinou que a amargura entrasse em sua vida, não havia outra possibilidade. É digno de nota que, embora o nome *šadday* seja usado, às vezes, em contextos de bênçãos, ele também é encontrado quando se tem em mente a severidade, tanto quanto o poder do Senhor (por ex.: Is 13:6; Jl 1:15). Este é um dos raros lugares em que este nome fica sozinho, em prosa (isto não é incomum na poesia, mas, na prosa, "Deus Todo-Poderoso" é mais comum). F. I. Andersen salienta que a fala de Noemi pode bem ser poesia. No vers. 21 *šadday* se encontra num paralelismo poético muito bom.

21. Noemi faz um contraste entre sua partida de Belém e seu regresso. *Cheia* e *vazia* (ARC; a ARA traz "ditosa" e "pobre") ocupam posições enfáticas em suas respectivas cláusulas. O último termo, na verdade, é o advérbio "vaziamente" e não o adjetivo, como teríamos esperado (*cf.* também 3:17, embora ali o advérbio esteja melhor colocado). Noemi usa o pronome pessoal na primeira cláusula, embora isto não fosse estritamente necessário, visto que o verbo daria o significado, pela sua forma. Este pronome enfático coloca Noemi em contraposição, diante de Deus. Ela partira em prosperidade, mas Ele a trouxe na indigência. Aqui, ela usa o nome da aliança: "Javé". Entretanto, ainda existe a idéia de que este Deus é supremo em Moabe, como em toda parte. Nesta linha de pensamento, Noemi pergunta por que a chamam de "doce", "agradável", visto que Javé "se manifestou contra mim" ou talvez, melhor ainda, "me tem afligido". A questão é a correta vocalização do texto. Segundo a ARC, "o Senhor *testifica* contra mim" mas, este verbo exige *'ānâh* (preferido por Rudolph); contudo, a LXX e as versões Siríaca e Vulgata pressupõem *'innâh*, que significa "afligido", que se encaixa melhor no contexto (embora haja uma dificuldade: o *b*^{e} seguinte, que não é natural após este verbo). *Cf.* a versão em inglês, RSV: *o Senhor me tem afligido, e o Todo-Poderoso tem trazido calamidade sobre mim.* Noemi usa o nome *šadday* mais uma vez. Ela é frágil diante do infinito poder de Deus.

22. Quanto à expressão *a moabita*, veja-se a nota sobre 2:2. Este versículo simplesmente resume a narrativa do regresso. Localiza-o no início da colheita da cevada (isto é, pelos fins de abril), mas, na ver-

dade, apenas diz que houve um regresso. Visto que Rute, tanto quanto sabemos, jamais esteve em Judá, o verbo *voltou* soa estranhamente, se empregado a respeito dela. É bom, talvez, notar que este verbo (*šûb*) ocorre doze vezes neste capítulo (regresso de Boabe, vers. 8, 11, 12, 15 (duas vezes), 16; retorno a Belém, 6, 7, 10, 21, 22 (duas vezes), sendo um verbo cheio de associações, para o hebreu. Significava um regresso à terra do povo de Deus. Este significado pode estar emprestado ao verbo, assim usado, a respeito de Rute no final do capítulo.[1] A expressão *sega das cevadas* encontra-se no Calendário Gezer, que fala em "mês de colher linho. Mês de sega de cevadas. Mês em que tudo é colhido".[2]

Nota Adicional sobre *šadday*

O nome divino traduzido por *Todo-Poderoso* em Rute 1:21 é o hebraico *šadday*. Este termo é usado desta maneira quarenta e oito vezes. É comum, de modo especial, no livro de Jó, onde é encontrado trinta e uma vezes. Em prosa, está muitas vezes ligado a *'el*, na expressão que se traduz por "Deus Todo-Poderoso". Mas, em poesia, comumente aparece sozinho, embora *'el* possa ser usado em paralelismos (por ex.: Jó 8:3). O significado atribuível a *šadday* não é óbvio, havendo inúmeras sugestões apresentadas. Na maior parte, captam idéias de poder ou compaixão.

Uma abordagem óbvia é a etimológica. Muitos eruditos imaginam que se começarmos pelo significado da raiz da palavra, seremos leva-

---

[1] Há algumas peculiaridades gramaticais de pequena monta. Como, por exemplo, o pronome hebraico correspondente a *elas* (não aparece nas traduções portuguesas) tem forma masculina, embora se refira a duas mulheres (poderia ser um epiceno; veja-se nota a respeito de 1:8, 9). A expressão traduzida por *que voltava* (ARC), no texto consonantal parece ser um particípio precedido por artigo. Os Massoretas, entretanto, inseriram as vogais do perfeito, um tempo verbal que não poderia levar artigo. Não está clara, de forma nenhuma, a razão disto, a menos que desejassem salientar o pretérito. Joüon acha que eles atribuíram ao artigo o valor de um pronome relativo.

[2] J. Mauchline, em *Documents from Old Testament Times*, ed. D. Winton Thomas (Nelson, 1958), p. 201. Mauchline fala do Calendário como sendo "o mais antigo manuscrito do primitivo hebraico, tão velho quanto a época de Saul ou Davi" (*ibid.*). J. B. Segal data-o do "décimo ao décimo primeiro século, período ao qual tem sido atribuído pela maioria dos eruditos" (*Journal of Semitic Studies*, VII, 1962, p. 218).

dos ao seu significado como um dos nomes de Deus. Infelizmente, porém, tem havido pouca concordância, entre os eruditos, a respeito do significado desta raiz. Assim, Norman Walker, num importante artigo, relaciona e rejeita onze sugestões quanto à derivação, e acrescenta mais uma, de sua lavra.[1] Ele anota três do hebraico, isto é, "meu destruidor" (*sh-d-d*, "destruir"), defendido por Franz Delitzsch, A. Dillmann e B. Stade; "meu doador de chuva" (*sh-d-h*, dar chuva), defendido por W. Robertson Smith, e "meu demônio" (*shēd*, "demônio), apresentado por T. Nöldeke. Outras oito ele as considera baseadas na opinião de que o termo derivaria do assírio *shadû*, "montanha". Ele relaciona "minha montanha" (Fredrich Delitzsch), "das montanhas" (C. J. Ball), "montanha" (através do aramaico; F. Boethgen, S. A. Cook), "montanha-lua" (*shadû* + *ai*, "lua"; F. Hommel), "das duas montanhas" (forma dupla; H. Radau), "da terra montanhosa" (G. A. Barton), "das montanhas" (W. F. Albright), e "das montanhas" (através do amorreu *shadê*; Garrow Duncan). A esta impressionante lista de derivações possíveis, Norman Walker adiciona a sua própria hipótese. Ele acha que a palavra veio do sumério *šazu*, o décimo oitavo dos cinqüenta nomes do deus Marduque. Ele vê esta palavra como significando "onisciente", que a ele "parece mais de acordo com os pensamentos de devotos religiosos, como Abraão, Noemi e Jó, muito mais do que a tradução grega 'onipotente, que governa tudo', da Septuaginta".[2]

Nem mesmo estas doze hipóteses exaurem as possibilidades. H. F. Stevenson apóia a idéia da "tradição segundo a qual *Shaddai* é derivada de uma palavra 'usada invariavelmente, nas Escrituras, para designar o seio de uma mulher' (Schofield)".[3] Ele acha que o termo denota "Aquele que tem seio", e afirma que se refere à compaixão de Deus. Cita G. Campbell Morgan e Canon R. B. Girdlestone, em apoio à sua opinião, sendo que o primeiro traduz o termo por "Deus Todo-plenitude", ou "Deus Todo-suficiente".

John Skinner menciona, ainda, outras sugestões. Ele nos traz à memória a derivação tradicional judaica, de *š* = *'ašer* e *day*, "o todo-suficiente" ou "auto-suficiente". Ele se refere a outras já relacionadas;

---

[1] "A New Interpretation of the Divine Name 'Shaddai'", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 72, 1960, pp. 64-66.

[2] *Op. Cit.*, p. 66.

[3] *Titles of the Triune God* (Marshall, Morgan & Scott, 1955), p. 38.

e a outras, ainda, como a da palavra siríaca que significa "arremessar", que não mencionamos.[1]

Está claro, contudo, que percorremos já o suficiente, ao longo desta estrada. A etimologia fornece resultados tão variados que não há dúvida de que ela se constitui num guia inseguro, na busca do significado da palavra. Absolutamente, não existe nada que possa fornecer-nos informações conclusivas a respeito das possíveis derivações.[2] Todas as conclusões baseadas na etimologia devem ser consideradas como hipotéticas, à luz de nosso atual conhecimento.

Voltemo-nos para a maneira como a palavra é usada. *šadday* é nome antigo, visto que Deus dissera a Moisés: "Apareci a Abraão, a Isaque, e a Jacó, como o Deus Todo-Poderoso, isto é, pelo nome de *'el šadday* (Êx 6:3). Isto se extrai pelo estudo de Gênesis. A primeira ocorrência do nome está no aparecimento do Senhor a Abraão, quando este patriarca estava com noventa e nove anos de idade. Disse Deus: "Eu sou *'el šadday*" (Gn 17:1), após o que lhe ordenou que andasse diante dEle e fosse perfeito, e prometeu fazer uma aliança com ele. Isaque invocou *'el šadday* para que abençoasse a Jacó na ocasião em que este se preparava para ir a Padã-Arã (Gn 28:3). Quando Deus apareceu a Jacó e lhe mudou o nome para Israel, Ele lhe disse: "Eu sou *'el šadday:* sê fecundo e multiplica-te... a terra que dei a Abraão e a Isaque, dar-te-ei a ti" (Gn 35:11s.,). Em cada uma destas passagens há a idéia do poder de Deus. Ele dispõe de tudo como acha melhor, e nenhum obstáculo é digno de consideração. Entretanto, cada uma destas passagens citadas pode ser entendida como falando de um Deus misericordioso, que tinha misericórdia de Abraão e de Isaque e de Jacó; e que abençoou a eles todos. Tampouco seria difícil subentender que este nome implica em onisciência, o "Onisciente" declarando, em cada caso, exatamente aquilo que haveria de acontecer. Esta é uma

---

[1] *Genesis, International Critical Commentary* (T. & T. Clark pp. 290s.

[2] S. R. Driver poderia dizer: "O verdadeiro significado de *Shaddai* é extremamente incerto, sendo que nem a tradição, nem a filologia lançam alguma luz sobre o assunto"; "concernente ao significado verdadeiro de *Shaddai*, estamos inteiramente às escuras; nem o hebraico, nem qualquer das línguas semíticas cognatas oferecem qualquer explanação convincente" (*The Book of Genesis* (Methuen, 1904), pp. 404, 406). Ele vê a escolha desta palavra, como sendo devida, provavelmente, ao pensamento a respeito do poder de Deus, como meio de bênção e proteção, ou de punição.

dificuldade que freqüentemente enfrentamos. Em muitas passagens, vários sentidos fornecem uma solução satisfatória.

Há algumas passagens, entretanto, em que o pensamento voltado para o poder parece mais apropriado que qualquer outro, como quando lemos em Salmo 68:14 da época "quando *šadday* ali dispersa os reis", ou quando *šadday* é o lugar de habitação daquele "que habita no esconderijo do Altíssimo". Este homem "descansa à sombra do Onipotente, diz ao Senhor: Meu refúgio e fortaleza" (Salmo 91:1s., *cf.* Jó 22:25). A idéia, aqui, certamente é de força. Esta é, também, a idéia, quando Isaías convoca os homens para uivar, "pois, perto está o dia do Senhor; vem do *šadday* como assolação" (Is 13:6). Joel também fala do dia do Senhor como estando perto, e diz-nos que "vem como assolação de *šadday*" (Jl 1:15). Ezequiel refere-se duas vezes à voz de *šadday*, assemelhando-a ao som de muitas águas e ao ruído das asas do querubim (Ez 1:24; 10:5). Há, também, algumas passagens em Jó em que a idéia de poder é bem adequada, como quando o patriarca é exortado: "Não desprezes, pois, a disciplina de *šadday*; porque ele faz a ferida e ele mesmo a ata; ele fere, e as suas mãos curam." (Jó 5:17s.). Assim, Jó pode dizer: "Porque as flechas de *šadday* estão em mim cravadas, e o meu espírito sorve o veneno delas; os terrores de Deus se arregimentam contra mim" (Jó 6:4; *cf.* 23:16; 27:2). De modo semelhante, a lista de perguntas de Zofar indica a grandeza de Deus: "Porventura desvendarás os arcanos de Deus ou penetrarás até à perfeição de *šadday?*" (Jó 11:7). Também Eliú poderia dizer: "A *šadday* não o podemos alcançar" (Jó 37:23).

De tudo isto depreende-se que a idéia de poder está ligada ao nome. Há inúmeras passagens em que este é o significado mais apropriado, e pouquíssimos, se é que há algum, em que tal sentido é inaceitável. Portanto, deveríamos tomar isto como a base de *šadday*, como um dos nomes de Deus.

Quando Noemi, portanto, diz que "grande amargura me tem dado *šadday*" e "*šadday* me tem afligido" (Rt 1:20s.), a ênfase está no grande poder de Deus. Não se pode resistir-Lhe. Se Ele enviar um desastre sobre alguém, tal desastre não pode ser evitado. O livro prossegue, naturalmente, a fim de trazer outra idéia, a de que Deus, em Sua graça, tem misericórdia de Seu povo. Nosso autor, contudo, não prefere usar este nome de Deus quando enfatiza este outro ponto.

III — RUTE, A RESPIGADORA (2:1-23)

Este capítulo nos dá uma visão da vida dos pobres na antiga Palestina. Não havia muitas maneiras de uma viúva ganhar a vida; contudo, uma delas era o costume de respigar. Havia provisão, na lei, para que na época da colheita o fazendeiro não colhesse os cantos da propriedade, nem apanhasse aquilo que caísse ao solo, à passagem dos ceifeiros (Lv 19:9; 23:22). De fato, se ele esquecesse um molho no campo, estava proibido de voltar para apanhá-lo (Dt 24:19). Estas provisões eram feitas, dentre outras, com vistas aos pobres. Estes poderiam percorrer os campos, após os ceifadores, e respigar o que pudessem. Cláusulas semelhantes existiam quanto à vindima (Lv 19:10; Dt 24:21) e à colheita de azeitonas (Dt 24:20), as quais não nos interessam, aqui. Rute e Noemi, obviamente, eram muito pobres, e foi bom que elas tivessem chegado em seu novo lar no começo da colheita. Isto lhes possibilitou obter alguma comida imediatamente.

a. O campo de Boaz (2:1-3)

Rute, mais jovem e fisicamente mais capaz, dispõe-se a respigar, e vê-se no campo de um parente.

1. Boaz é trazido à cena. É descrito como *parente* de Elimeleque, embora não se defina com exatidão esse parentesco. A tradução *parente* já vem dos textos massoréticos. O texto consonantal designa Boaz como um conhecido, apenas; contudo, isto não está de acordo com declarações posteriores (2:20; 3:2, 12; 4:3). A maioria dos comentaristas concorda com tal tradução. Joüon é de opinião que não deveríamos traduzir *parente de seu marido*, mas "por seu marido". Boaz não era parente de Noemi. Ele tinha alguma ligação com ela apenas "através" de Elimeleque. Isto é importante. Por causa da conexão com Elimeleque é que Boaz poderia ser o *gō'ēl*. Não bastaria um parentesco com Noemi. A palavra *família*, aqui, denota um grupo mais numeroso do que significaria para nós; está implicada, certamente, uma comunidade íntima. Pareceria, talvez, um "clã" escocês. A expressão exata traduzida por *senhor de muitos bens* em outra parte é traduzida como "homem valente" (Jz 11:1). Talvez obtenhamos uma idéia da força da expressão, pensando em nossa palavra "cam-

peão". Originalmente, aplicava-se a um homem que se destacava por grandes proezas militares, passando, agora, a designar pessoas cuja excelência esteja em outros campos. No Velho Testamento, esta expressão refere-se a alguém que sabe lutar. Boaz poderia ter sido um guerreiro, visto que aqueles eram tempos difíceis, e qualquer homem poderia ter de lutar. Contudo, neste livro, ele aparece como um cidadão íntegro, um homem influente e rico na comunidade, sendo isto, com toda certeza, o que a expressão denota, aqui. Alguns eruditos sugerem "um poderoso fazendeiro". A palavra que se traduziu de maneiras diferentes ("muitos bens" aqui) também quer dizer "de valor", sendo usada a respeito de valor moral em 3:11 (veja-se nota sobre este versículo), sentido que também seria aplicável a *Boaz*. Este nome é encontrado, outra vez, como nome de um dos pilares do templo de Salomão (1 Rs 7:21; 2 Cr 3:17; D. J. Wiseman julga que ali, a palavra Boaz seria a primeira palavra de um oráculo, atribuindo poder à dinastia davídica; veja-se *NDB*, p. 787). Seu significado não é certo, mas pode estar ligado à idéia de rapidez, ou força (Cassel fá-lo derivar de *ben 'āz*, "filho da força").

2. Rute toma a iniciativa, agora, ao sugerir que ela deveria ir respigar no campo. Note-se que nosso autor não perde de vista a origem de sua heroína, porque fala dela como a *moabita*, designação encontrada cinco vezes (1:22; 2:2, 21; 4:5, 10) nas doze ocorrências do nome de Rute. A nacionalidade moabita da heroína desempenha papel importante em sua história. *Campo* está no singular. Não devemos pensar em muitas fazendas, ao redor da cidadezinha, cada pessoa tendo seus próprios campos. Parece que havia um campo comum, onde todos plantavam seu grão, havendo direitos de propriedade, alocados a partes desse grande campo comunitário. Rute sugere que vá apanhar *espigas* [1] atrás daquele que a favorecesse (Berkeley, *alguém que seja*

[1] Como acontece freqüentemente, o verbo *lqt* e seguido por *b*^{e} (*cf.* a RSV, em inglês: *"respigarei entre as espigas"*). BDB classifica isto (*sub lqt*) como *b* locativo ou partitivo, isto é, designa o lugar onde a respigação é feita, ou onde alguém colhe algumas espigas. A primeira forma é insatisfatória, porque a pessoa colhe espigas, (e não entre espigas), de modo que aceitamos a última forma. Entretanto, Joüon rejeita esta hipótese, favorecendo a que ele denomina de *"b*^{e} *participatif"*, isto é, "Trabalharei na respigação de espigas". W. L. Moran salienta que o uso ugarítico esclareceu nossa compreensão de certas pre-

bondoso para comigo). A referência a *aquele que me favorecer* é interessante, porque a lei estipulava, intransigentemente, que o campo não devia ser ceifado de modo completo, mas que um pouco deveria ser deixado para que os pobres respigassem (Lv 19:9s.; 23:22; Dt 24:19). A respigação não estava na dependência dos caprichos dos fazendeiros. Era um direito e, mais do que isto, um direito concedido de modo especial às viúvas (Dt 24:19). Contudo, em primeiro lugar, pode ser que Rute não conhecesse bem as leis do país que adotara e, em segundo lugar, não precisamos ter dúvidas de que um fazendeiro hostil encontraria meios de tornar a respigação difícil para os desprezados. Era melhor que Rute procurasse alguém que a favorecesse um pouco.

3. Foi assim que Rute dirigiu-se ao campo e respigou entre outras pessoas. Slotki entende que *ela se foi, chegou* significa que "ela repetiu o ato de sair e voltar para casa, a fim de familiarizar-se com o espantoso labirinto de trilhas, comum na zona rural, enquanto ficava conhecendo pessoas decentes com quem poderia identificar-se em segurança". Mas, parece que isto é ler muito mais do que está escrito no texto. *Por casualidade* (ARA), ou "caiu-lhe em sorte" (ARC) é a tradução de uma expressão que deixa bem claro que Rute não havia compreendido o significado total daquilo que ela estava fazendo. Ela não conhecia as pessoas, nem os proprietários da terra. Ela foi ao campo e, aparentemente por acaso, trabalhou numa porção particular do mesmo, que pertencia a Boaz. Quase a mesma expressão é encontrada em Eclesiastes 2:14s. ("o mesmo (caso fortuito) lhes sucede a ambos") e em nenhum outro passo do Velho Testamento. Salienta a verdade que os homens não controlam os acontecimentos, mas que a mão de Deus está por detrás deles, enquanto promove Seus propósitos. Ela chegou a este campo, e não a qualquer outro, e este fato levou-a ao conhecimento de Boaz, e subseqüente casamento com ele; e tudo quanto esteve envolvido, inclusive o fato de isso levar ao nascimento de Davi, fazia parte desses propósitos divinos. O autor da história acredita que Deus esteve presente em tudo. O hebraico se refere

---

posições hebraicas, e especialmente, que ele demonstra que a preposição *b*^{e} freqüentemente é usada como nossa preposição "de", que indica origem (*The Bible and the Ancient Near East*, ed. G.E. Wright (New York, 1961), p. 61).

"à parte que pertencia a Boaz" e não "à parte do campo de Boaz". Provavelmente, isto se refira a "aquela parte do campo comunitário, que pertencia a Boaz". Afirma-se que os campos de grãos não eram separados entre si por cercas, ou muros, mas os limites eram indicados simplesmente por meio de pedras (*cf.* Hackett, citado em Cassel). Como outra alternativa, 'parte que pertencia a Boaz" poderia significar "campos pertencentes a Boaz". Nosso autor repete a informação de que Boaz era do clã de Elimeleque. A mão de Deus conduz a ação de Rute, e o autor não quer que nos esqueçamos disto.

b. Provisão de Boaz para Rute (2:4-17)

Boaz havia ouvido a respeito da bondade de Rute para com Noemi. Quando ele descobriu que ela estava respigando em sua porção do campo, tomou providências para que ela pudesse trabalhar sem ser molestada.

4. *Eis* dá um toque de vivacidade à narrativa. O autor vê os eventos acontecendo (*cf.* Berkeley, *então, vede*...). O verbo traduzido por *veio* poderia ser o particípio; neste caso, o autor veria Boaz "vindo" da cidade; ou o perfeito, caso em que o autor veria Boaz como tendo chegado. Talvez esta última alternativa seja a mais provável; a ARA dá este sentido. Boaz evidentemente morava em Belém, e saiu para o cenário de trabalho, após os ceifadores terem iniciado sua tarefa. Parece que ele seria uma dessas pessoas que acreditam que a fé religiosa deve fazer parte do trabalho diário, porque seu cumprimento aos empregados foi: *O Senhor seja convosco* (a versão Siríaca traz: "Paz seja convosco"). Este cumprimento suscitou resposta de mesmo teor: *O Senhor te abençoe*. Nada existe que venha demonstrar que esta forma de cumprimento era considerada incomum, embora não pareça estar registrada em outra passagem. Se era uma forma convencional de cumprimentar, não deveremos tentar interpretar mais do que está escrito (*cf.* nosso "adeus", que retém pouquíssimo de seu sabor religioso original).

5. A atenção de Boaz foi imediatamente atraída para Rute. Ele dirigiu uma pergunta a respeito dela ao "servo" encarregado dos ceifeiros. A palavra traduzida por *servo* tem uma porção de significados. Pode significar bebê (Gn 2:6) ou um rapaz de 17 anos de idade (Gn 37:2).

Pode também referir-se a um servo (como em outras línguas). Na verdade, este é um uso muito freqüente do termo. É bastante interessante que *moça* seja o feminino da mesma palavra: trata-se de trocadilho impossível de reproduzir-se em português. Usualmente, a forma feminina é empregada para designar moça solteira. Uma exceção ocorre em 4:11, onde é usada a respeito de Rute, pelos anciãos, embora eles soubessem que ela era viúva. Devemos tomá-la, aqui, de forma geral, isto é, "moça". Boaz presume que Rute seja uma serva, mas não a reconhece. Assim, ele pergunta a quem ela pertence.

6. O servo responde que ela é *a* (assim como a LXX; o hebraico não tem artigo) moça moabita que regressou com Noemi "da terra de Moabe". Quanto a esta expressão, veja-se a nota sobre 1:1. A expressão *que veio* é a mesma que foi traduzida por "que voltou", em 1:22 (veja-se nota sobre este vers.). Deveríamos, talvez, tomá-la como particípio com artigo, para termos o significado de: "a moça moabita, que veio de volta com Noemi." Primeiro, ela é descrita como "a" moabita e, depois, como "a" que voltou com Noemi.

7. O relatório do servo continua. Rute lhe pedira, diz ele, que lhe permitisse colher espigas, e entre os molhos (ARA: gavelas), esta última parte falta nas versões Siríaca e Vulgata. Isto implica em algo mais do que simplesmente percorrer o campo após os ceifadores. Indica que qualquer coisa que caísse dos molhos (embora anteriormente colhidos pelos ceifeiros) seria considerado propriedade dos respigadores. Uma dificuldade aqui é que a respigação entre os molhos seja considerada favor especial (vers. 15) e, quanto a Rute, dificilmente teria ela procurado sorte melhor que a dos respigadores em geral. Joüon pensa que há um *b" participatif* como no vers. 2, e ele vocaliza as consoantes *'mrym* de forma a ler-se *'ᵉmīrîm*, "hastes", ao invés de *'ᵉmārîm*, "molhos". Isto faz com que o versículo fique parecido com o 2, e pode ser este o seu sentido. O servo comenta a persistência de Rute. Ela veio (este verbo pode indicar que a conversa ocorreu a alguma distância do lugar onde a colheita se processava) pela manhã, e prosseguiu até o momento em que ele falava (embora, naturalmente, não se saiba qual era a hora do dia). É evidente que ele havia prestado muita atenção a Rute, visto que percebera que durante algum tempo ela estivera *na choça*. Há dificuldades a respeito da última parte deste

versículo. Uma delas diz respeito ao sentido de *choça*. Knox e FF acham que se trata da própria casa de Rute; contudo, outros pensam que esta seria demasiado longe, para um pequeno descanso, que é o que ocorreu. É melhor pensar-se numa casa, talvez um abrigo temporário, adjacente ao campo da colheita. É improvável que se trate de uma casa regular, em tais circunstâncias, visto que as casas tendiam a serem agrupadas, para maior proteção, estando os campos longe das cidades. Seria inusitado uma casa isolada. Entretanto, surgem as dificuldades textuais. O hebraico diz, literalmente: "isto ela esteve na casa um pouco". Nossas versões tentam colocar o máximo de bom senso possível, nestes termos. Contudo, as versões pressupõem um texto diferente. A LXX diz: "desde manhã até a tarde ela não descansou no campo nem um pouco", e a Vulgata: "e ela não voltou para casa", enquanto a versão Siríaca omite algumas palavras. Os comentaristas adotam várias conjecturas. Assim, Gerleman omite *a casa* (julgando que esta palavra tenha sido inserida por ditografia) e remove *zeh* ("isto"), tomando-a como ligada à precedente *'attâh* ("agora mesmo"). O resultado é: "desde a manhã até agora mesmo, ela não descansou senão um pouco"). Joüon substitui *zeh* por *lō* (como na LXX), indica a próxima palavra como sendo *šāḇᵉṯâh*, ao invés do TM, *šiḇṯāh*, e altera *habbayiṯ* para *šabbāṯ*, a fim de dar o sentido de 'ela não se permitiu (nem mesmo) um pouco de descanso". Lattey dá ao texto hebraico um sentido diferente, que seria: "ela tem morado em sua atual casa há pouco tempo". Tal tradução tem a vantagem de estar bem próximo do texto hebraico, e a desvantagem de parecer irrelevante. Wright faz *zeh* significar o presente estado de coisas: "Esta estada dela na casa é por pouco tempo", que ele parafraseia assim: "ela tem estado sentada na casa, como o senhor a vê agora, há bem pouco tempo". Casa, segundo esta hipótese, denota uma tenda, ou outro tipo de abrigo temporário, providenciado para o descanso dos trabalhadores. L. P. Smith, em *IB*, assume hipótese semelhante; contudo, se houvesse tal abrigo, esperaríamos talvez que o mesmo fosse mencionado no vers. 14. A resolução do problema não é fácil. Embora o texto hebraico seja difícil, é melhor confiar nele do que nas versões (as quais introduzem suas próprias dificuldades). Assim, qualquer que seja a decisão a respeito de pontos de menor importância, o significado das palavras será como aparece na ARC. Rute trabalhou duro a manhã toda, e depois gozou um pequeno descanso.

8. Agora, Boaz se dirige a Rute. Ao dizer: *Ouve, filha minha,* ele assegura a atenção dela para as demais palavras que pronunciará. O verbo *šāma'* às vezes significa "entender", e não simplesmente "ouvir" (como em Gn 11:7; 42:23), sendo provável que aqui ocorra o mesmo. A forma de tratamento, *minha filha,* indica grande diferença de idades. Ele lhe pede que não vá respigar em outros lugares. *Nem tampouco,* no hebraico, representa uma proibição enfática (*lō'* ao invés de *'al*). Isto parece implicar na expectativa de vantagens para o respigador, ao mudar-se da colheita de um fazendeiro para a de outro. Entretanto, Boaz faz questão de assegurar que será melhor para Rute que ela fique nesta parte do campo. Em seguida, dá-lhe instruções para permanecer com suas servas. Aparentemente, isto indicaria uma forma de "status" na casa de Boaz. O verbo traduzido por *ficarás* é seguido, aqui, por uma preposição incomum (*dābaq 'im),* construção só encontrável aqui, e no vers. 21, ambas as vezes na fala de Boaz. Joüon acha que se trata de um provincianismo, ou solecismo, que o autor mesmo jamais emprega, visto que usa o correto *b^e^* (1:14; 2:23). É um pouco de colorido local, isto é, o jeito de Boaz falar. A palavra que se traduziu por *aqui* (*kōh*) é inesperada, em vista do precedente *daqui*, e considerada arbitrária; Joüon alterou-a para *kî*, (mas), e eliminou o *w^e^*.

9. Boaz diz a Rute para manter os olhos no campo que estão ceifando, e seguir o grupo. *Delas* é feminino, indicando que as servas de Boaz desempenhavam algumas funções durante a ceifa. Talvez os homens cortassem a cevada, e as moças amarrassem os feixes. Pode ser, também, que as moças ceifassem igualmente: o verbo masculino *segarem* está usado no feminino (como em 1:8). Homens e mulheres trabalhavam juntos na colheita. Havia certa urgência na tarefa, que exigia esforço máximo de cada um. Joüon considera a forma feminina do verbo um erro textual. Ele argumenta que, se houvesse moças, Rute beberia água com elas, e não com os homens (mas, este versículo não fala a respeito de beber com os homens, apenas de beber o *que os servos tiraram*), que ela deveria sentar-se entre as moças, não entre os homens (vers. 14), e que quando Rute está repetindo estas mesmas palavras de Boaz, ela usa o masculino (vers. 21). Contudo, a forma feminina ocorre uma porção de vezes (8, 9, 22, 23; 3:2) e torna-se difícil explicar todos os casos como sendo erros acidentais. É melhor aceitar o significado natural e ver, aqui, referência a moças. Boaz dá mais

encorajamento a Rute, ao dizer-lhe que já dera ordens aos moços para que não a molestassem. Pode-se imaginar que o entusiasmo dos respigadores faria com que invadissem a propriedade dos donos da colheita, a menos que fossem reprimidos; assim, os respigadores expulsariam, se necessário mediante força, qualquer pessoa que se aproximasse demais, antes de os proprietários terem terminado a colheita. Sabendo disso, Rute manteria distância. As instruções de Boaz, para Rute, tornariam possível a ela trabalhar bem perto dos ceifadores, em posição extremamente favorável para a respigação. Entretanto, esta posição a expunha à possibilidade de gracejos rudes, e até mesmo atitudes perversas da parte dos trabalhadores. Ele diz a Rute, então, que preveniu isto, ao dar instruções aos ceifadores para que não a toquem. As ordens de Boaz possibilitariam que ela se aproximasse antes dos demais respigadores; ela obteria, assim, uma recompensa maior pelo seu trabalho, sem que, por isso fosse tratada desrespeitosamente. Contudo, a bondade de Boaz não pára aqui. Rute pode servir-se, quando tiver sede, da água que os servos tirarem. O líquido não é especificado; provavelmente trata-se de água (embora Joüon pense em vinho, ou numa mistura de água com vinho). Seria uma provisão valiosa; a respigação no calor da época da ceifa era tarefa que dava muita sede, de modo que a água, penosamente obtida e transportada ao local da ceifa, seria cuidadosamente guardada contra todos que não tivessem direito a ela. Perder-se-ia precioso tempo se a respigadora tivesse de tirar sua própria água. Boaz fez tudo quanto pôde para ser bondoso para com Rute.

10. Rute prostrou-se diante de Boaz, em sinal de humildade e gratidão. Ela reconhecia que Boaz estava fazendo muito mais do que o estrito dever e, por isso, mostrava-se grata. Ela não se aproveitou de sua bondade, contentando-se com assumir uma posição humilde. Entretanto, nutria alguma curiosidade, e pergntou a Boaz por que ele lhe demonstrou especial favor, embora fosse ela apenas uma estrangeira.

11. Boaz replicou que bem lhe haviam contado (o infinito absoluto fortalece a idéia do verbo) *tudo quanto* ela havia feito por Noemi. Literalmente, ele usa a preposição "com", e não "por" ou "a" tua sogra; de modo que Boaz poderia ter dito que Rute teria ajudado Noemi enquanto as duas trabalhavam juntas. Boaz está impressionado, tam-

bém, pelo sacrifício de Rute, em deixar seus pais, e terra nativa (esta expressão significa "terra de seus parentes". Note-se o forte sentimento de família: a ênfase fica no relacionamento familiar, ao invés de no nascimento de alguém, ou coisa parecida). Ter-se-ia ele lembrado do grande ancestral de sua raça, Abraão, que deixara sua terra e sua parentela, em obediência à ordem divina (Gn 12:1)? Mesmo que Boaz não tivesse isto em mente, é bem provável que o autor deste livro o tivesse. Ele não menciona Abraão expressamente, porém, Rute, como o patriarca, saiu não sabendo para onde ia. E, à semelhança de Abraão, ela confiou em Javé. Ainda, Abraão estava acompanhado de sua esposa, apenas, a qual era designada por "estéril" (Gn 11:30; Ló também estava com ele, mas logo o deixaria). Entretanto, Deus, de maneira maravilhosa, lhes haveria de dar um filho, da mesma forma que daria um filho a Rute. Deixando os seus, Rute chegou-se a um povo que ela não conhecera antes. A expressão hebraica quer dizer, literalmente: "ontem", "o dia anterior a isso", isto é, indica que Rute viera a conhecer este povo muito recentemente. De acordo com Gerleman, o Targum, neste versículo (que, evidentemente, é recente) apresenta uma engenhosa solução para a dificuldade na aceitação de Rute na comunidade israelita, a despeito de Deuteronômio 23:3s. Boaz descobre que, "através das palavras dos sábios", aquela proibição aplica-se aos homens, não às mulheres!

12. Boaz termina com uma pequena oração por Rute. Ele reconhece que Rute tem sido bondosa para com Noemi, e ora, então, para que Javé a recompense por isso. A despeito do "tudo" do versículo anterior, "teu feito" é singular. Incidentalmente, o substantivo é de uso poético, sendo raramente encontrado em prosa (embora *cf.* 2 Sm 23:20; 1 Cr 11:22). É isto que ele tem em mente, na segunda parte de sua oração. *Recompensa* para nós tem conotações de gratificação; contudo, o hebraico *maskōret* dá idéia de *salário.* Rute merece, assim pensa Boaz, e ele espera que Javé, o Deus de Israel, pagará a ela o salário completo. Na devida ocasião, esta oração seria respondida por quem a pronunciara. Ele reconhece o aspecto religioso da mudança de país efetuada por Rute, ao dizer que ela veio ao Senhor Deus de Israel, *sob cujas asas vieste buscar refúgio.* A imagem provavelmente se refere a um pássaro pequenino refugiando-se sob as asas da mãe. Provê um quadro vívido de confiança e segurança (*cf.* Salmo 17:8; 36:7; 63:7), embora a partir de uma linguagem semelhante do Salmo 91:4,

em contexto belicoso, alguns têm tirado a conclusão de que se trata de algo como um enorme escudo. Entretanto, isto dificilmente se encaixa na presente passagem; de qualquer forma, teria derivado da imagem sobre o pássaro.

13. A resposta de Rute reconhece a apreciação dela pela bondade de Boaz. *Tu me favoreces muito, senhor meu* exprime melhor o pensamento, do que *ache eu graça em teus olhos, senhor meu,* embora esta seja uma tradução literal. Contudo, Rute não está implorando a Boaz que seja bondoso. Ela está dizendo o quão alegre ela ficou porque ele é bondoso (Gerleman, Rudolph e outros pensam que suas palavras são quase equivalentes a "Muito obrigado"; a expressão tem algo deste significado em Gn 33:15; 1 Sm 1:18). Boaz lhe falou, e suas palavras devem ter significado muito para ela. Representam a primeira coisa alegre, registrada na história, que lhe acontecera, desde a morte de seu marido em Moabe. Ela fora forçada a enfrentar a viuvez, exílio, longe de sua própria terra e povo, e extrema pobreza em Israel. A bondosa recepção da parte de Boaz representou novo marco, que Rute reconhece de duas maneiras diferentes. Boaz a confortara. Sem dúvida, ela estivera um tanto apreensiva, no início de seu primeiro dia como respigadora, em terra estranha, entre pessoas estranhas, onde seu conhecimento dos costumes era limitado, não sabendo ela como haveria de ser recebida. As palavras e atitudes de Boaz devem ter sido, na verdade, um grande conforto para ela. Em seguida, ela diz: "*e falaste ao coração da tua serva,* refletindo uma expressão hebraica traduzida literalmente. Seria uma maneira vívida de dizer que as palavras foram bondosas. Boaz fez tudo isto, embora Rute não fosse uma de suas *servas.* Em que ela diferia não está dito, mas a nacionalidade diferente é explicação suficiente. A palavra para serva *šiphâh,* difere de *'āmâh* (usada em 3:9), como sendo mais servil, ou de menor categoria. Contudo, Rute, em sua humildade, não reivindica uma posição qualquer entre as servas de Boaz.

14. O hebraico aqui é ambíguo. Pode querer dizer que Boaz se dirigiu a Rute durante a hora da refeição (*hora de comer*), ou poderia significar que ele disse a Rute: "à hora de comer, achega-te para aqui..." Não há como decidir-se a questão. O convite de Boaz foi para que Rute partilhasse a refeição com os segadores (o que torna mais viável a tradução encontrada em nossas versões em português).

Joüon salienta que a acentuação favorece este significado, visto que há um acento mais forte em *hā'ōkel*, que significa refeição, do que em *Boaz*, indicando ligeira pausa após hora de refeição. Que a refeição é simples se percebe pelo convite para comer pão molhado no vinagre, e a referência ao trigo tostado. Consistia este em espigas frescas, recém colhidas, e assadas em panela. W. M. Thomson descreve-o assim: "certa quantidade das melhores espigas, não maduras demais, são apanhadas ainda com os talos. Estes são amarrados em pequenos molhos. Acende-se fogo com capim e arbustos de espinhos secos, segurando-se sobre o mesmo as espigas, até que quase toda a palha esteja consumida pelo fogo. O grão fica, assim, suficientemente assado para ser comido, constituindo quitute muito apreciado em todo o país." [1] Ter um lugar ao lado dos segadores indicaria que ela fora aceita como fazendo parte do grupo de Boaz, que demonstrou, ao que parece, especial favor a ela ao passar-lhe as espigas tostadas. Contudo, isto seria mais do que simples gesto de cortesia, porque o narrador salienta que Rute recebera tudo que desejara para comer, e ainda sobrara. Boaz lhe dera uma quantidade substancial.

A palavra traduzida por *ele lhe deu* é incomum, tendo sentido incerto (no hebraico). Gerleman acha que pode ter um sentido especial ligado ao preparo da refeição. A LXX toma-a como significando "amontoar", palavra usada em 2:16, como tradução de expressão diferente. Joüon de modo semelhante julga que ela quer dizer que Boaz "fez um monte".

15. Após a refeição, Rute voltou à sua tarefa. Contudo, seu trabalho foi facilitado pela ordem dada por Boaz a seus jovens servos, no sentido de deixá-la respigar até mesmo entre os molhos, e não humilhá-la. Deu-lhes as instruções pessoalmente, não se contentando com emitir uma ordem ao supervisor. Havia, obviamente, grande perigo em permitir-se que os respigadores, em geral, viessem demasiado perto dos molhos; porém, Boaz estava preparado para permitir que Rute tivesse este privilégio especial. A lei dava aos respigadores o direito de percorrer o campo, após os segadores. Aqui está, pois, o ponto crucial da questão. Eles só poderiam fazer isso *após* os segadores terem terminado seu trabalho, e terem colhido tudo quanto quisessem

[1] *The Land and the Book* (Nelson, 1880), p. 648.

do campo. Boaz, então, foi além dos direitos legais dos respigadores, ao permitir que Rute respigasse antes que os segadores houvessem terminado sua tarefa. Tal ponto permanecerá, mesmo que, concordando com Joüon, considerarmos a palavra traduzida por *gavelas* (feixes, ou molhos) como sendo: "aqueles que preparam os molhos".

16. Ele foi além. Instruiu seus jovens servos no sentido de tirar dos *molhos* algumas espigas para que ela apanhasse; molhos (*ʿebātîm*, provavelmente difere de "gavelas", em que ainda não estariam amarrados). *Para que as apanhe*, que não se deveria traduzir como cláusula de propósito.[1] Ao contrário, Boaz está dizendo, simplesmente, aquilo que por certo aconteceria: "quando ela colher, não a repreendam".

17. Rute completou seu dia de trabalho, mourejando até o final do dia. Então ela bateu o grão que havia respigado, descobrindo que chegava a *um efa de cevada* (um efa media cerca de 18 litros). *Cevada* é plural, no hebraico, talvez por relacionar-se a uma infinidade de grãos. A quantidade é grande para uma respigadora (*cf.* a reação de Noemi, 2:19), o que significa que os servos de Boaz lhe obedeceram e que Rute trabalhou duramente.

c. Reação de Noemi (2:18-23)

18. Rute apanhou o produto de seu trabalho e saiu para a cidade. Dependendo de que vogais coloquemos no texto consonantal, leremos: *e viu sua sogra* (nossas versões, e Berkeley), ou: *ela mostrou à sua sogra* . . . (Moffatt). A ausência de *ʾēṯ*, sinal do acusativo, antes de *sogra*, talvez favoreça ligeiramente a primeira tradução. Por outro lado, Rute é o sujeito dos verbos que aparecem antes e depois, e seria tomada, naturalmente, como sujeito deste outro também (entretanto, o hebraico não é avesso à mudança abrupta de sujeitos). Não há muitas alternativas à nossa escolha, porque de uma ou outra forma, o autor está nos contando a maneira como Noemi veio a saber o que Rute havia obtido pelo dia de trabalho. Rute mostrou, também, o que ela havia guardado, depois que sua fome havia sido satisfeita (vers. 14). Boaz não havia simplesmente entregue a ela um bocado de ali-

[1] Veja-se T. J. Meek, *Journal of Biblical Literature*, LXXXI, 1962, p. 153.

mento, como parte da refeição geral, pois, neste caso, aquilo que sobrasse teria sido recolhido. Evidentemente, ele a havia presenteado com certa quantidade de alimento, de tal maneira que, agora, ela estava habilitada a levar para Noemi aquilo que não houvesse comido.

19. Noemi pergunta a Rute onde ela esteve respigando. Torna-se difícil ver que diferença existe entre *onde colheste hoje* e *onde trabalhaste?* Visto que não há qualquer indício de que ela esteve trabalhando em qualquer outro setor, senão o da respigação, deveríamos, talvez, tomar tais palavras como recurso poético, um exemplo de paralelismo. Noemi continua, pronunciando uma bênção sobre o homem que observara Rute (o verbo é o mesmo de 2:10). Disto se deduz que o resultado da respigação de Rute foi superior ao que se poderia esperar. Noemi deduz que foi feito algum favor especial a Rute, e procura, então, a fonte. Rute replica que o nome do homem é Boaz. Observe-se a repetição: *onde havia trabalhado* (fala direta) e *em cujo campo trabalhei* (fala indireta). Talvez seja interessante notar que o hebraico desta última expressão é ambíguo. Poderia significar: "o que ela havia trabalho com ele". Contudo, as palavras seguintes tornam claro que as atuais traduções estão corretas.

20. Estas notícias fazem com que Noemi dê louvores a Deus. Primeiro, ela pede uma bênção para Boaz, reconhecendo, assim, sua bondade. Mas, a maior parte de suas palavras de louvor diz respeito a seu regozijo no Senhor. Gramaticalmente, é possível tomar *que ainda não tem deixado a sua benevolência . . .* com Boaz. O rumo todo do texto, contudo, mostra que Noemi está pensando em Deus (*cf.* Gn 24:27). Ele não cessou Sua benevolência (é a mesma palavra de 1:8; veja-se comentário). Denota bondade e fidelidade. Menciona especificamente os mortos e os vivos. (Embora os *vivos* sejam Noemi e Rute, a forma da palavra é masculina. *Cf.* 1:8, nota.) Há um forte senso de família, de modo que qualquer bondade que Deus possa demonstrar para com Rute e Noemi, é bondade a seus parentes mortos, tanto quanto a elas mesmas. Em seguida, Noemi prossegue, contando a Rute a respeito de suas razões para as expressões de alegria. Boaz é um parente. Quanto à expressão traduzida por *nosso parente chegado* veja-se a Nota Adicional (pp. 266 s.). O uso deste termo, mais a referência aos *mortos*, pode indicar que Noemi tinha em mente o modo como os fatos haveriam de encaminhar-se.

21. É curioso que depois de tudo isto, o autor ainda se refira à sua heroína como *Rute, a moabita* (veja-se 2:2). Ele não quer que nos esqueçamos de sua nacionalidade, isto é, se este for o verdadeiro texto. É omitido pela LXX, pela Vulgata e pela Siríaca. A palavra traduzida por *também* não acompanha com naturalidade a observação prévia de Noemi, nem as últimas palavras do relatório de Rute. Deveríamos, talvez, tomá-la como denotando uma adição a todas as coisas boas que foram mencionadas antes. A lista de bênçãos ainda não se completara, porque em adição ao que havia sido mencionado, havia mais um fato: Boaz lhe dissera para permanecer junto a seus servos até o final da colheita. Ou podemos tomá-la, simplesmente, como palavra geral de assentimento. (Moffatt traduz: *sim*). A palavra traduzida por *servos* na verdade é masculina, mas pode incluir o elemento feminino, também. Em outras palavras, pode incluir as "servas" mencionadas no vers. 8 (parece ser este o caso com a palavra em Jó 1:19). *Meus servos . . . sega que tenho* neste versículo, empregam, não o hebraico usual, mas uma construção que significa, literalmente: "os jovens que são para mim" e "a sega que é para mim". É curioso que se encontre esta construção verbal repetida num espaço tão curto. Parece que não se conseguiu uma explicação satisfatória para isto.

22. Então, Noemi disse a Rute (qualificada, aqui, como *sua nora*; note-se que Rute é freqüentemente qualificada de alguma forma, na maior parte das vezes como "a moabita"; veja-se o comentário sobre 2:2, e uma vez como "tua serva", 3:9) que a palavra de Boaz era boa. Ela fala a respeito de Rute sair com *as servas dele*, o que fortalece a opinião de que "servos", no versículo anterior, realmente é uma palavra que abrange ambos os sexos. A expressão traduzida por *para que noutro campo não te molestem* é entendida de várias maneiras. Knox traduz: *em algum outro campo poderão dizer-te não*; e Moffatt: *de modo que os segadores não te ataquem em algum outro campo.* Diz a ARC: *para que noutro campo não te encontrem.* O verbo *pāga'* significa "encontrar", de modo que a ARC está bem justificada. É verdade que este verbo, em alguns contextos, significa "encontrar com intenção hostil" (por ex.: Js 2:16). Contudo, no presente contexto, o que Noemi tem em mente é a bondade de Boaz (cf. vers. 8s.). Em vista disto, não ficaria bem Rute ser encontrada em outro campo. Indicaria que ela não apreciara devidamente o que Boaz havia feito por ela. Deve-se preferir a tradução da ARC.

23. Rute fez como lhe fora dito. Permaneceu com as servas de Boaz, para respigar até o final da colheita. Nosso autor particulariza tratar-se de colheita de cevada e trigo. Realmente, ela permaneceu durante toda a colheita, e não apenas durante uma seção. Porém, o fato de ela trabalhar com as servas de Boaz não quiz representar qualquer abalo em sua determinação de ficar ao lado de Noemi. Ela ainda morava com sua sogra.

Nota Adicional sobre o significado de *g'l*

Palavras derivadas da raiz *g'l* são usadas com grande variedade de significados no Velho Testamento; contudo, a idéia fundamental é a de alguém cumprir suas obrigações como remidor. Na verdade, BDB dá ao verbo o significado de "redimir, agir como remidor", enquanto O. Procksch diz que se trata de um "conceito da lei de família" [1] Pode, assim, ser usado como termo geral para denotar os parentes de alguém, como quando Zinri matou toda a casa de Baasa, "não lhe deixou nenhum do sexo masculino, nem dos parentes" (1 Rs 16:11). Um bom exemplo deste significado básico é encontrado em Jó 3:5, em que o sofredor amaldiçoa o dia de seu nascimento, dizendo: "Reclamem-no as trevas e a sombra da morte", isto é, reconheçam-no como afim. Há uma grande variedade de deveres que surgem do relacionamento familiar. O verbo pode ser usado a respeito de resgatar-se um parente do estado de escravidão em que caiu (Lv 25:48s.), ou resgatar o campo dele (Lv 25:25). Este último dever poderia estar relacionado à idéia de que os israelitas não eram os donos absolutos da terra. Toda a terra pertence a Deus. Eles apenas a retinham em con-

---

[1] *TWNT*, iv, p. 331. C. Ryder Smith acha que a melhor tradução do verbo é "desempenhar as funções de remidor". Comenta ele: "A gente gostaria que houvesse um verbo em inglês, que significasse: 'resgatar por casamento'". *The Bible Doctrine of Salvation* (Epworth, 1946), p. 19. É interessante que ele acredita que "O livro de Rute é, em grande parte, baseado nesta idéia" (*ibid.*). Lattey acha que "A principal função do Goel era representar o clã na defesa de seus direitos e deveres; sua primeira obrigação era para com o clã, em vista de sua solidariedade para com este" (Lattey, p. xv). O trabalho todo de Lattey é valioso. Como também o é a obra de A. R. Johnson, em *Supplements to Vetus Testamentum*, I (Brill, 1953), pp. 67-77, embora, talvez, ele vá demasiado longe em sua idéia de que o grupo vocabular se relacione com proteção.

fiança, como depositários ou mordomos. Assim, não podiam vendê-la. Se houvesse crise, e o dinheiro faltasse, poderiam, na verdade, desfazer-se da terra, mas, havia sempre o direito e o dever da redenção. Quando a situação financeira de um homem melhorava, ele deveria comprar de volta a terra em que Deus o colocara. Se ele não pudesse fazer isto, seu *gō'ēl* deveria fazê-lo, em seu lugar. Que a redenção da terra era considerada de grande importância, podemos verificar em Rute 4:3s., em que a terra é mencionada antes da senhora. Quando um membro da família é assassinado, é importante que a honra da família seja mantida: o parente mais próximo deve vingar a morte. Há umas poucas passagens que tratam da ordem prioritária do parentesco. Os mais próximos eram os irmãos, depois os tios, depois os sobrinhos (Lv 25:48s.). O particípio deste verbo pode ser traduzido como "vingador" de sangue (Nm 25:19, *etc.*). Contudo, a palavra não significa "vingador". É a reparação, em situação muito particular, da família sob obrigações.

Neste livro, o particípio é usado para denotar um resgatador em 2:20; 3:9, 12 (duas vezes); 4:1, 3, 6, 8, 14. "Parente" em 2:1 é tradução de palavra hebraica diferente.) O verbo é, também, encontrado no sentido de "desempenhar as funções de resgatador" quatro vezes em 3:13, sendo que as funções sob referência são o casamento de Rute. O caso é que Malom, marido de Rute, havia morrido sem deixar filhos. Havia, portanto, uma obrigação pendente sobre o parente mais próximo de casar-se com a viúva, e ter com ela um filho que seria considerado filho do falecido, que assim levaria seu nome (veja-se Dt 25:5-10, onde se descreve o costume). O mesmo verbo é encontrado cinco vezes em 4:4, sendo traduzido em todos os casos por "resgatar". Como sempre, o pensamento está voltado basicamente para a família. Noemi está vendendo uma parte das terras da família, terra essa que precisa ser redimida, para não sair da posse da família. O parente próximo tem uma obrigação para com esta família, neste caso. O mesmo é verdadeiro a respeito de três ocorrências do verbo em 4:6, embora em dois desses casos, o dever esteja sendo evitado pelo parente mais próximo. Um substantivo cognato refere-se à mesma transação em 4:6, 7. Traduções diferentes são necessárias para passagens diferentes; contudo, não deveríamos esquecer-nos das conexões, nem do forte sentido familiar que é básico.

IV — O CASAMENTO (3:1-4:22)

A história movimenta-se, agora, na direção do clímax. Noemi preocupa-se com o futuro de Rute, e providencia as coisas de tal forma que Boaz, finalmente, se casa com ela. À medida que a história prossegue, recebemos um bocado de informações a respeito da vida e dos costumes numa pequena comunidade no antigo Israel.

a. O plano de Noemi (3:1-5)

Temos pouquíssimo conhecimento a respeito dos costumes prevalecentes no Israel da antigüidade. As providências para o casamento, delineadas aqui, não são encontradas em outra parte. Não temos, pois, outro exemplo de situação igual a esta. Que é que deveria ser feito quando duas viúvas ficam entregues a si mesmas? Esta história nos dá uma resposta quanto ao que poderia acontecer, embora não tenhamos meios de saber até que ponto a prática descrita aqui era comum. Aparentemente, era um procedimento israelita, e não moabita, visto que Noemi teve de explicar a Rute o que ela deveria fazer, a fim de mostrar a Boaz que ela, Rute, estava interessada em casar-se com ele. Embora Rute houvesse se desincumbido do plano muito bem, não há a mínima indicação de que ela soubesse algo sobre o costume; foi preciso que Noemi lho explicasse.

1. Noemi toma a iniciativa, perguntando se ela não deveria *procurar descanso* para Rute (ARC). A ARA traduz *buscar-te um lar*, que pode muito bem ser o sentido, embora a idéia contida na palavra *mānôaḥ* não seja "lar". Refere-se a descanso (*cf.* 1:9, *mᵉnûhâh* — há um cognato de *mānôaḥ* aqui, e não parece haver grande diferença de significado. Moffatt traduz melhor: *devo ver você estabelecida na vida.* Noemi está pensando nas condições precárias de vida, compartilhadas pelas duas viúvas, e procura algo melhor para Rute. Este pensamento é reforçado por *para que sejas feliz.* A sorte de uma viúva desprotegida, no mundo antigo, não poderia ser outra, senão a dificuldade. Um casamento alteraria isso e, assim, Rute estaria bem.

2. *Ora* introduz o próximo passo lógico. Boaz é descrito como sendo *um dos nossos parentes*, embora ele estivesse relacionado a Noemi, apenas, quando o cognato foi usado anteriormente. Ele foi denomina-

do parente de seu marido, o que foi melhor explicado ao dizer-se que ele era "da família de Elimeleque" (2:1). Quando se requer precisão, esta é a maneira de declarar-se o fato. Contudo, na presente passagem, o ponto importante é a posição de Rute. Desde que ela se casou com Malom, passou a ter uma conexão familiar com Boaz, de modo que este é chamado de *nosso* parente. Agora vem um lembrete de que ele não é uma incógnita. Rute esteve com as servas dele (e recebeu sinais de atenção especial). Noemi informa a Rute de que, naquela noite, Boaz estará limpando a cevada na eira. Neste processo, o grão é separado das cascas ao ser pisado pelos animais. Em seguida, a mistura era atirada ao ar, contra uma brisa constante, de tal forma que o vento arrastaria a palha, enquanto o grão, mais pesado, cairia mais ou menos direto para o chão. As eiras costumavam ficar em locais abertos, de modo a poderem apanhar a brisa. (A medida do temor e do desespero de Gideão foi sua escolha de um lagar, para bater seu trigo, num local extremamente inadequado, Jz 6:11). É curioso que Boaz se entregasse a este tipo de trabalho à noite. Talvez as condições atmosféricas fossem excepcionalmente favoráveis, com boa brisa noturna. Provavelmente, deveríamos entender a palavra *hallāylâh* como significando "tarde", ao invés de "noite". (Hertzberg acha que este termo, aqui, significa "toda a tarde".) É possível que o vento, durante o dia, fosse demasiado forte, ou sujeito a fortes rajadas, o que tornaria a limpeza muito difícil. Se estas fossem as condições durante o dia, seria preferível o trabalho à noite. L. P. Smith diz que, no verão, o vento sopra a partir das quatro ou cinco horas da tarde, até um pouco depois do pôr-do-sol. Contudo, cessado o trabalho, o grão deve ser guardado. Talvez Boaz não fizesse isso pessoalmente, todas as noites, razão por que Noemi enfatiza *esta noite*. Certamente, esta seria uma das noites em que Boaz estaria trabalhando.

3. Noemi instrui Rute no sentido de mostrar a melhor das aparências. *Banha-te*, diz ela à nora (a palavra pode significar realmente "banhar-se, lavar-se", e com toda certeza, este é o sentido, aqui) e *unge-te*. Os antigos usavam ungüentos em abundância, especialmente em ocasiões festivas, tanto quanto hoje usam-se perfumes. A palavra para *teus melhores vestidos* não denota um tipo especial de traje. Joüon salienta que Rute não é solicitada a mudar seu vestuário, e pergunta se ela, em sua pobreza, poderia fazer isto. Para ele, a palavra é singular, tendo bom apoio em MS e na LXX, entendendo que o traje em ques-

tão seria um grande manto que cobriria Rute completamente, de tal forma que ela ficaria irreconhecível. Lattey assume opinião semelhante, julgando ser improvável "que Rute, em sua pobreza, possuísse 'melhores vestidos', coisa que o hebraico, aqui, não indica". Rust pensa que Rute deveria "preparar-se como se fora uma noiva"; contudo, as evidências dificilmente apóiam isto. É provável que o manto grande seja a hipótese certa. Tendo-se preparado desta forma, Rute deveria descer à eira, sem dar-se a conhecer a Boaz. Ele que termine sua refeição; depois, ela começará a agir. É curiosa a expressão "desce à eira": esperaríamos que a eira fosse num lugar alto (a LXX na verdade diz "sobe"). A explicação é, provavelmente, que a própria Belém fica no topo de uma colina, de modo que a pessoa deveria "descer" a qualquer outro lugar, nas redondezas. [1]

4. Agora, surge a parte mais interessante, e mais crítica, das instruções. Boaz deverá deitar-se, para dormir; Rute é instruída no sentido de *notar* (notarás) o lugar onde se deitará (literalmente: "saber" o lugar). Em seguida (isto é, "algum tempo depois" e não "imediatamente") ela deve chegar, descobrir seus pés e deitar-se (a Siríaca traz "deita-te a seus pés", que quase com toda certeza não é o texto correto, mas transmite o sentido). O objetivo disto seria, talvez, acordar o homem, porque seus pés se tornariam frios. A posição de Rute era, também, de humildade, e talvez a moça fizesse o papel de uma suplicante. É possível, também, que o termo *pés* seja, aqui, eufemismo para *partes pudendas* (como em Êx 4:25, *etc.*). Parece que Moffatt adota este significado ao traduzir "*e lhe descobrirás a cintura*".

Tudo isto seria a tarefa completa de Rute (exceto o convite dela a Boaz, para estender sua capa sobre ela, 3:9). O resto era com Boaz. O contexto torna claro que isto descreve a maneira pela qual Rute diria a Boaz que ela desejava casar-se com ele. Os métodos comuns de abordagem sem dúvida eram difíceis, sendo este bem adequado. Contudo,

---

[1] G. R. Driver conseguiu encontrar evidências que indicam que os verbos "subir" e "descer" podem ser usados, ocasionalmente, nos sentidos de "subir ao campo", isto é, *"para o norte"*, e "descer ao campo", isto é, *"para o sul* (*Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 69, 1957, pp. 74-77). Assim, é possível que na presente passagem, o sentido seja que a eira ficasse ao sul de Belém. Contudo, as passagens que Driver cita são poucas, e seu uso é excepcional. É mais plausível que entendamos o versículo como significando que a eira estava situada em nível inferior ao de Belém.

não sabemos por que estas coisas precisavam ser feitas. Tampouco sabemos se isto constituía prática largamente usada ou não. Não aparece em nenhum outro texto. Lattey acha que "a ação, em si mesma, é simbólica, sugerindo que o manto cobrisse Rute também, preparando o caminho, assim, para as palavras que ela pronunciaria em 3:9. Atirar o manto sobre uma mulher seria pedi-la em casamento". A explicação pode estar no uso generalizado de roupas, de maneira simbólica, que hoje sabemos ter sido comum naquela época. O narrador procede com a maior delicadeza ao contar a história; contudo, fica bem claro que o plano de Noemi tinha seus perigos. O fato de ela estar decidida a encaminhar Rute segundo este plano, revela sua confiança nos dois participantes. Especialmente se considerarmos que as práticas imorais de forma nenhuma eram incomuns no Antigo Oriente Próximo durante a colheita; na verdade, a imoralidade seria encorajada pelos ritos de fertilidade praticados em algumas religiões.

As palavras iniciais deste versículo, segundo a ARC: "e há de ser que" são um tanto incomuns. O hebraico traz *wĕhî* quando esperaríamos *wᵉhāyāh*. Literalmente, isto significa: "e que seja..." Talvez seja uma forma de prosseguir no imperativo, quando Noemi troca de personagens, de Rute para Boaz, ao expor o caso.

5. A resposta de Rute é simples, mas abrangente. Ela está mais do que pronta para fazer o que Noemi acabou de dizer, e afirma que fará qualquer coisa que sua sogra pedir-lhe, deixando em aberto a questão.

b. Rute na eira (3:6-13)

Esta seção do livro conta como Rute desincumbiu-se do plano, e como Boaz reagiu diante dos acontecimentos. A respeito deste último ponto, D. B. Macdonald diz: "Boaz é mostrado como um cavalheiro, ao lidar com a situação, jamais como um velho idiota, ou um grosseirão caipira. Ele pode ser interiorano, mas tem dignidade e autodomínio." [1]

6. Este versículo nos diz que Rute desceu à eira e fez conforme foi instruída. Quer dizer: ela cumpriu a primeira parte do plano, ao assumir sua posição de anonimato, enquanto aguardava que Boaz se re-

[1] *The Hebrew Literary Genius* (Princeton, 1933), p. 122.

tirasse para dormir. O cumprimento do resto das instruções viria depois, naturalmente.

7. Era época de colheita e, portanto, de festivais e alegria (*cf.* Is 9:3). Boaz comeu e bebeu à vontade, e seu coração estava *um tanto alegre* (o verbo traduzido por *estava um tanto alegre* é o mesmo que fora traduzido por *para que sejas feliz,* em 3:1). No devido momento, ele foi dormir *ao pé de um monte de grãos.* Em épocas de colheita, as pessoas acampavam fora; naqueles dias (como ainda acontece entre as pessoas do campo, naquela região) não havia preocupação quanto à cama ser dura! É provável que seus servos estivessem em outros lugares, perto da eira, e Boaz teria escolhido um lugar para si mesmo. Então, Rute chegou-se bem quieta. A palavra traduzida *de mansinho* não significa "secretamente", mas "calmamente", "de modo a não fazer barulho". É a palavra usada a respeito de Davi, quando ele cortou a orla do manto de Saul (1 Sm 24:4, TM v. 5). A narrativa não diz que ela esperou algum tempo; mas, certamente, ela assim fez, porque Boaz estava adormecido quando ela chegou. De outra forma, o diálogo dos versículos 9ss. teria ocorrido aqui mesmo. Em seguida, ela procedeu conforme Noemi lhe dissera. Descobriu os pés de Boaz e deitou-se.

8. A impressão que se tem é a de que Boaz dormiu durante algum tempo, antes de descobrir Rute. À meia-noite, algo o perturbou. Diz a ARC: *pela meia-noite, o homem estremeceu* enquanto a ARA diz: *pela meia-noite, assustando-se o homem*... Seja o que for que o acordou, ele se assustou. O sentido original da palavra é "tremer"; alguém sugere que Boaz tremeu por causa do frio, estando seus pés descobertos. Tal idéia não pode ser facilmente descartada; contudo, o verbo significa, mais comumente, "ficar com medo", sendo melhor imaginar-se que Boaz passou por um momento de pavor, ao ser acordado tão subitamente. Em seguida, *sentou-se.* A palavra aqui pode significar que *ele se voltou,* ou *inclinou-se para a frente,* como KB e Moffatt trazem (ARC: *e se voltou*). A palavra significa voltar-se, sem indicar uma forma particular de fazê-lo. Joüon pensa que a idéia de voltar-se leva-nos à de olhar, isto é, "ele olhou tudo ao seu redor". A questão é destituída de importância. O importante é que ao voltar-se (ou sentar-se) ele viu uma mulher deitada a seus pés. O narrador adiciona um toque de vivacidade ao empregar termos como " *sucedeu que*", e "*eis*". Ele está vendo tudo quanto acontece.

9. Chegou o momento crítico. Em resposta à pergunta de Boaz, Rute revela sua identidade. Ela descreve a si própria como sendo *tua serva*, assumindo posição humilde, como antes (*cf.* 2:13), mas, ela usa uma palavra diferente daquela da passagem anterior. Não há, talvez, grande diferença no significado, embora a outra palavra possa ter um colorido de menor categoria. Fica claro que Rute não tem certeza do bom andamento da situação. Ela ainda se dirige a Boaz, agora, em humildade. Prossegue em seu pedido. Parece que o *pois* da ARC interpreta corretamente o hebraico (*HS*, 56, 57R1). Ela espera que Boaz faça algo, simplesmente porque ela é a pessoa que é. Ela emprega uma metáfora expressiva: pede-lhe que estenda sua capa sobre ela. A mesma é usada em Ez 16:8 para tomar alguém em casamento. A colocação do manto sobre uma viúva era maneira de pedi-la em casamento, entre os primitivos árabes.[1] Joüon diz que o costume ainda prevalece entre alguns árabes modernos. *Cf.* também Deuteronômio 27:20, *etc.* Wright salienta que a palavra é singular, em passagens como Dt 22:30 (TM 23:1); 27:20; 1 Sm 24:4, 5; Ez 16:8 e, na verdade onde quer que a palavra manto apareça. De acordo com isso, ele faz o texto dizer: "'*estende tuas asas sobre tua serva*', maneira bem mais delicada de Rute apresentar seu pedido." P. H. Steenstra, em Cassel, nos lembra que a acentuação do TM implica num epiceno, com sufixo escrito erradamente (não pode ser singular com "shewa" longo, visto que não se trata de pausa). A palavra é mais usada para "asas" do que para "manto", sendo usada com este significado, por exemplo, quando Boaz fala do aspecto religioso da mudança de país, efetuada por Rute: "seja cumprida a tua recompensa do Senhor Deus de Israel, sob cujas asas vieste buscar refúgio." (2:12).

Rute havia se colocado sob as "asas" de Javé, quando ela veio a Judá. Agora, ela procura colocar-se sob as asas de Boaz, também. KD entende que a palavra se refere a "um pedaço de colcha, referindo-se

---

[1] Veja-se E. Neufeld, *Ancient Hebrew Marriage Laws* (Longmans, 1944), pp. 31s. Há, também, a bem conhecida declaração de Tabari, citada por W. Robertson Smith, "Na Jahiliya, quando o pai, ou o filho, ou o irmão de um homem morria, e deixava uma viúva, o herdeiro do falecido, se viesse imediatamente, e atirasse seu manto sobre a mesma, ficaria com o direito de casar-se com ela sob o dote (*mahr*) de (isto é, já pago) seu (falecido) senhor (*sahib*), ou dá-la em casamento, e tomar o dote. Contudo, se ela se antecipasse a ele, e saísse, para ir a seu povo, ela mesma disporia de sua mão como quisesse (*Kinship and Marriage in Early Arabia* (Black, 1903), p. 105).

a que um homem a estende sobre si mesmo e sobre sua esposa". Contudo, "asas" parece mais plausível. Rute conclui lembrando a Boaz que ele é resgatador (*gō'ēl*). Veja-se Nota Adicional, pp. 266 s. Ela tem algum direito de procurá-lo, em vista do relacionamento familiar.

10. Rute não é deixada em dúvidas durante muito tempo. A resposta de Boaz é abençoá-la (*cf.* 2:4, 12). Ele acha que Rute tem mostrado mais bondade (*tua última benevolência*) agora, do que quando ela chegou. A primeira benevolência foi a que Rute demonstrou para com Noemi, não a abandonando, e provendo suas necessidades, pela respigação. Agora, mediante essa ação, ela demonstrou maior interesse pelo relacionamento familiar. Ela não seguiu suas inclinações naturais (não procurou jovens, para eventual casamento), mas demonstrou uma atitude responsável para com a família, ao procurar seu *gō'ēl* para ser seu marido. A palavra *benevolência* é a mesma usada em 1:8 (veja-se comentário sobre este versículo). Inclui o pensamento de fidelidade, tanto quanto o de benevolência. Rute é firme e bondosa em sua ação. Lattey traduz por "piedade", o que não pode ser, embora Rute certamente tenha demonstrado "senso de dever", (que Lattey afirma ser igual a piedade, numa nota). Boaz vê sua fidelidade no fato de ela não se dirigir aos *jovens*, quando pensou em casar-se (a palavra significa homens "escolhidos"): *não foste após jovens, quer pobres quer ricos.* Ela preferiu aderir às conexões de família, demonstrando, assim, respeito por aquilo que é direito. Ela não permitiu que suas inclinações pessoais a governassem. Knox traduz: *agora, mais do que nunca, você mostrou a bondade de seu coração*; Berkeley: *esta última bondade sua é mais terna do que todas as outras.* Há um artigo antes de *jovens.* Não se trata de "jovens" em geral, mas "dos jovens", o grupo definido de jovens da cidade. Não deveríamos esquecer-nos do cumprimento subentendido a Rute. Boaz tinha certeza de que se ela assim o desejasse, teria se casado com um jovem rico. Não haveria razão, de outra forma, para elogiar-se a fidelidade de Rute para com as obrigações de família.

11. Boaz diz a Rute que não tenha medo, porque ele fará o que ela lhe pede. A razão que ele apresenta é a excelente reputação de Rute. Muita coisa, não registrada nas Escrituras, aconteceu naqueles meses em que as duas viúvas haviam estado em Belém. O autor do livro tem um propósito definido em mente e, por isso, deixa de lado o que não

é relevante. Contudo, Rute se tornara muitíssimo popular entre todos os habitantes da cidade. A palavra traduzida por *cidade* literalmente é "portão". Nas cidades palestinas, o lugar de encontro usualmente era ao lado do portão (veja-se comentário sobre 4:1). "Todo o portão", assim, significa "todas as pessoas que se reúnem na cidade", ou como E. A. Speiser[1] diz, num artigo importante: "todo o corpo do meu povo". "É assunto que todos sabem" exprime a idéia aqui. Trata-se de expressão incomum, encontrada apenas nesta passagem. Boaz poderia ter em mente as providências de ordem legal que ele deveria tomar. Rute não precisa temer que sua origem moabita, ou outra coisa qualquer, seja atirada contra ela. Todas as pessoas no portão sabem de suas virtudes, e isto será suficiente. Também é possível que "o portão" signifique as pessoas responsáveis pelos processos judiciais; neste caso, ele quereria dizer: "todas as pessoas influentes ou importantes", "todos os anciãos responsáveis". Entretanto, parece mais provável tratar-se de toda a população da cidade.

A expressão que é traduzida por *virtuosa*, ou *de valor* (segundo Moffatt), para designar Rute no fim do versículo, é de difícil tradução. É a mesma que se traduz por "de muitos bens", em 2:1, quando Boaz nos é apresentado. Denota habilidade, eficiência, ou capacidade empreendedora, em qualquer de várias direções, o que justifica a tradução de Moffatt. A palavra, certamente, inclui *virtuosa*, neste contexto, mas quer dizer muito mais. Knox traduz: *toda a cidade sabe que você é uma noiva digna de se conquistar.* Esta é uma tradução demasiado livre, porém, expressa a abrangente excelência que a palavra em questão denota. É usada a respeito da mulher ideal (Pv 31:10), e da mulher que é "coroa de seu marido" (Pv 12:4).

12. *Porém, agora* (ARC) é expressão lógica, mais do que temporal. Boaz não está contrastando esta ocasião com alguma outra, mas mo-

---

[1] *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, N.º 144, Dezembro de 1956, p. 21. Ele chama atenção para o *bābtu* acadiano, bem conhecido no código de Hamurabi, com o sentido de "distrito, bairro", e que "se sabe que é extensão de *bābu*, 'entrada, portão'" (*loc. cit.*). O acadiano, dizem-me, refere-se mais comumente a "zona" ou "bairro" de uma cidade, porém, *bābu* poderia ter um significado semelhante ao da passagem em questão. O *Assyrian Dictionary* de Chicago cita, por exemplo, uma passagem que se refere ao "povo de Ugarite... bem como aos estrangeiros que vivem dentro de seus muros" (*op. cit.*, B, p. 23).

vendo-se para outra fase da situação. Ele afirma com alguma ênfase que, certamente, ele é um resgatador. Na verdade, a sentença é elíptica. Diz ele: "Na verdade... a menos que eu seja um resgatador", e precisamos suprir: "que alguma coisa ruim aconteça a mim". É uma forma de expressão idiomática para dar ênfase, como às vezes se emprega nos juramentos. O hebraico, sem dúvida, é difícil, e Joüon resolve o problema omitindo três palavras. Trata-se de solução desesperada. É melhor tentar descobrir o sentido do texto na forma como ele se nos apresenta. Há justificativa, porém, em omitir-se *'m* (com *Q^e^rē*). Poderia ter resultado de ditografia, visto que *'mnm* segue-se ao primeiro *kî*. Entretanto, KD rejeita isto, mantendo a opinião de que *kî 'im* se usa, aqui, da mesma forma que nos juramentos, com o sentido de "exceto se" "apenas", isto é, "certamente sou resgatador". O tradutor de Cassel cita E. Bertheau, que *kî 'im* "exclui da certeza aquilo que é o oposto de seu objeto, com mais firmeza ainda do que um simples *kî*. Assim: "na verdade, de fato, apenas um *gō'ēl* eu sou"; ou, "na verdade, certamente eu sou um *gō'ēl*, sou um *gō'ēl* e nada mais!" Afortunadamente, nossas incertezas a respeito do texto não atingem seu significado. Boaz está afirmando, com termos fortes, que ele *é* um *gō'ēl*, um parente que poderia agir a favor de Rute. Contudo, ele prossegue apontando um homem que é parente mais próximo do que ele. Numa cidadezinha tão pequena, parece pouco plausível que Noemi desconhecesse isto (embora se conceba que Rute poderia não ter conhecido todas as complexidades dos relacionamentos familiares de seu falecido marido). Porém, Noemi calculou que Boaz talvez estivesse mais disposto que o outro a agir e, de acordo com sua hipótese, engendrou um encontro para Rute com Boaz, ao invés de outro (cujo nome não se menciona) parente mais próximo. Fica subentendido, porém, não registrado, que no caso de uma viúva sem filhos, o parente mais próximo tinha direito prioritário de casar-se com a mulher, a fim de suscitar semente ao falecido. Em Dt 25:5-10 está legislado que o irmão do falecido deve casar-se com a viúva, não havendo qualquer menção de outra pessoa. Se o irmão recusar-se a cumprir seu dever, aquele texto tem uma cláusula segundo a qual a viúva pode humilhá-lo publicamente. Mas, não é dito que alguém poderia tomar seu lugar. Entretanto, isto parece assunto de senso comum. A passagem em questão demonstra que o casamento não estava aberto a qualquer pessoa da família. Havia uma determinada ordem. O parente mais próximo tinha o privilégio e a responsabilidade; apenas no caso de ele desis-

tir, seria possível (e necessário) que outro membro da família tomasse seu lugar.

13. Boaz estabelece qual deve ser a ordem das coisas. Primeiro, diz ele, Rute deve ficar onde ela está. Não há razão para ela ir a outro lugar qualquer naquela escuridão (*cf.* Ct 5:7) pois, ela está a salvo no lugar em que está. Boaz promete que haverá ação, pela manhã. O parente mais próximo tem o direito de casar-se com Rute, se ele o quiser. É interessante que Boaz não usa a palavra "casar-se". Ele prefere falar a respeito de "resgatar". Ele enfatiza a responsabilidade de família. Se o outro quiser exercer seu direito para com Rute, ele o aceitará. Porém, se ele não tiver alegria em fazê-lo, então Boaz o fará. Ele diz enfaticamente: "eu o farei", reforçado por *"tão certo como vive o Senhor"*. Boaz não quer deixar dúvidas a respeito de sua determinação. Estando isto estabelecido, ele diz a Rute que se deite até pela manhã.

c. Retorno de Rute a casa (3:14-18)

14. Rute retomou seu lugar aos pés de Boaz, e dormiu até de manhã. Estava de pé antes do nascer do Sol. (Joüon emenda o texto para ler-se "e ele se levantou", visto que deve ter sido Boaz quem tomou a iniciativa. Esta hipótese pode ser aceita, mas não é necessário emendar o texto, para isto.) Embora o que Rute fizera deveria estar de conformidade com algum padrão de costumes, de alguma forma (Boaz não precisou de explicações, mas percebeu pela atitude, apenas, o que Rute lhe queria dizer, e o que ele deveria fazer). Havia, contudo, razões óbvias pelas quais não deveria ser divulgado que Rute havia dormido ali, naquela noite. Há uma cláusula interessante na Mishnah, segundo a qual, se um homem fosse suspeito de ter tido relações sexuais com uma mulher gentia, ele não poderia desempenhar o casamento de levirato com ela (Yeb 2:8). Este regulamento é, em sua forma escrita, vários séculos posterior ao livro de Rute. Contudo, se o costume fosse antigo, como muito provavelmente o era, proveria mais uma razão para Boaz ter máximo cuidado. Assim, ele deu um jeito de Rute voltar para Noemi bem cedo; na verdade, antes que houvesse claridade suficiente para alguém reconhecê-la, se a encontrasse. Boaz também disse que a presença de Rute deveria ficar desconhecida. A palavra *disse* pode significar "disse a si mesmo" (como em Gn 20:11, onde é traduzida "eu dizia comigo mesmo"). O Midrash considera estas palavras como

uma oração (vii. 1). Senão, tais palavras teriam sido dirigidas aos servos de Boaz, embora haja uma dificuldade quanto a isto: não há indícios de que algum deles estivesse presente. A primeira hipótese é a melhor. *Mulher* (ARA) "alguma mulher" (ARC); é preferível *a mulher.* A referência de Boaz é definida. Knox traduz: *Ele a advertiu para que não dissesse a ninguém que estivera lá,* mas é difícil ler isto no hebraico. Não parece que as palavras tivessem sido dirigidas a Rute. É melhor tomá-las como tendo sido pronunciadas por Boaz para si mesmo.

15. Boaz tinha um senso daquilo que é apropriado; aparentemente, achou que não era adequado sua futura noiva voltar a casa, após as aventuras daquela noite, de mãos vazias. Assim, ele pediu a Rute que trouxesse sua capa, e abriu-a. Quando ela a trouxe, encheu-a com seis medidas de cevada. Infelizmente, o texto não nos diz que medida é esta. O hebraico diz apenas "seis de cevada".[1] Em 2:17 usa-se o efa. Mas, seis efas equivaleriam a 108 litros. Parece que tal medida é impossível, aqui, por ser grande demais. Provavelmente, a medida usada é o seah, que equivalia a um terço do efa. Hertzberg salienta que isto equivaleria a um peso de cerca de 40 quilos (ou 88 libras), não impossível para uma jovem forte. Gerleman sugere o omer; este era, porém, igual a um décimo do efa. O presente de Boaz seria menor que a quantidade obtida por Rute, num dia de trabalho. Temos a impressão, porém, de que o presente era volumoso; elimina-se, assim, o omer. Gerleman não observa este ponto. Há, também, uma questão de sintaxe, isto é, o gênero do adjetivo "seis" leva-nos a esperar uma medida gramaticalmente feminina; "omer" é masculino. Por tudo isso, parece que o certo seria seis seahs. Visto que Boaz precisou colocar o presente às costas de Rute, torna-se óbvio que se tratava de carga volumosa. A munificência deste presente pode ser calculada pelo fato de que, após um dia inteiro de trabalho, Rute conseguira apenas um efa (2:17), sendo isto considerado resultado excepcionalmente bom. Não seria fácil manejar um volume tão grande, de modo que Boaz o colocou sobre Rute, isto é, ajudou-a a equilibrar o peso adequadamente, para que ela o carregasse na cabeça, talvez. O texto hebraico diz, no

[1] D. J. Wiseman indica que a falta de menção do padrão de medida é comum nas línguas semíticas (*cf.* Dt 22:29). Nos tabletes de Alalak a palavra "shequels" é omitida regularmente nas listas de dinheiro. Veja o seu livro *The Alalak Tablets* (Londres, 1953), p. 13.

final do versículo, que ele "entrou na cidade", mas, isto se deve, talvez, a algum erro de escriba. A ARA diz: "*entrou ela na cidade*". O contexto deixa bem claro que é Rute quem entra na cidade. Boaz foi mais tarde (4:1), a menos que possamos supor que agora ele vai a sua casa, na cidade, para mais tarde ir ao portão. Objeta-se contra esta hipótese, argumentando-se que a única razão para a presença de Boaz na eira seria para guardá-la. Certamente ele não a deixaria antes do nascer do Sol. Contudo, esta objeção poderia ser anulada, considerando-se que um homem que acaba de ficar noivo de uma moça bonita dificilmente mostraria preferência por um monte de trigo! Entretanto, a argumentação tirada do contexto ainda prevalece; parece, realmente, que Rute é quem foi à cidade. Há alguma dúvida quanto ao artigo de vestuário em que a cevada foi embrulhada. Uma tradução em inglês (AV) traz *véu*; Moffatt prefere *manta*; Berkeley, *chale*; Knox, *dobra daquele manto*; FF, *capa*; ARC: *roupão*, e ARA: *manto*. Visto que foi usada para carregar uma carga substancial de grãos, é óbvio que não seria feita de tecido delicado. Provavelmente, tratava-se de um manto pesado.

16. Assim, Rute retornou à sua sogra. A pergunta de Noemi: *Quem és tu, minha filha?* (ARC) é estranha, a menos que devamos supor que estava tão escuro, ainda, que ela não pôde reconhecer Rute. A ARA traz: *Como lhe passaram as coisas, filha minha?* (Semelhantemente Moffatt e Berkeley.) Esta tradução tem sentido melhor, embora o hebraico concorde com a ARC. Gerleman toma *mî* como sendo partícula interrogativa, dando o sentido de "É você?" Em Juízes 18:8 há uma pergunta semelhante, dirigida pelos danitas a seus espias: "Que nos dizeis?" (ARA); "Que dizeis vós?" (ARC). Knight é da opinião que "quando a pergunta, em inglês, espera como resposta o nome da pessoa, a pergunta em hebraico espera uma resposta a respeito do caráter, ou da condição por detrás do nome: 'Você se casou com ele ou não?'" As palavras estão ausentes do texto B da LXX, o que pode significar apenas que o tradutor as achou difícil. Devemos concluir que o sentido exige uma redação como a da ARC, embora o texto hebraico seja igual ao da ARA. A versão da ARC é confirmada pela declaração seguinte de Rute, que disse a Noemi o que o homem lhe fizera. Isto enfatiza aquilo que Boaz havia dito e, presumivelmente, também em sua disposição para desincumbir-se dos deveres de *gō'ēl*. Só depois disto é que se menciona o presente da cevada.

17. A resposta de Rute não é relatada com detalhes; porém, há menção especial das seis medidas de cevada. *Estas seis* recebe ênfase, mais a injunção de Boaz, mencionada aqui, porém não no vers. 15: *Não voltes para a tua sogra sem nada.* Pode não ser por mera coincidência que a mesma palavra hebraica usada aqui seja a de 1:21, quando Noemi fala sobre ter sido trazida de volta "pobre" (vazia). Terminaram-se os dias vazios, para ela.

18. O profundo conhecimento que Noemi tem do caráter de Boaz se revela na resposta que ela dá. Não há necessidade de Rute fazer seja o que for; ela deve sentar-se, quieta, até vir a saber como os fatos se desenrolarão. Boaz providenciará tudo, até o fim. Noemi afirma que ele não descansará, a partir de agora, até terminar o caso. [1]

d. Boaz redime Rute, a moabita (4:1-12)

Numa passagem de interesse absorvente, nosso historiador fornece os detalhes do processo pelo qual Rute se tornou comprometida com Boaz. A narrativa empolgante é de importância, por ser um dos poucos documentos do mundo antigo que nos diz como um processo legal deste tipo se desenvolvia.

1. Aquele *E* da ARC não deve ser tomado como indicativo de seqüência estrita. Ao evitar a construção consecutiva com *waw* (o hebraico é *ûḇō'az'ālâh*) o autor indica, simplesmente, que Boaz subiu, mas ele não diz se isto foi antes, depois, ou simultaneamente com o precedente. É um exemplo de técnica de paragrafagem, para chamar a atenção para Boaz. Sua primeira providência foi subir ao portão e sentar-se ali. Quanto a *subiu, cf.* 3:3, em que o verbo "descer" é usado para uma caminhada na direção oposta. Aparentemente, a eira ficava em nível abaixo do da cidade.

O portão desempenhava papel importante nas cidades do antigo Judá. As escavações revelam que as cidades palestinas eram espremidas, sem grandes espaços abertos, como o *forum* romano, ou o *agora* grego. Ao invés disso, havia algum espaço junto ao portão, o qual

[1] O hebraísta observará que o primeiro *dāḇār* está sem o artigo, enquanto o segundo o tem. Explica-se este artigo, na segunda ocorrência, como referindo-se ao primeiro exemplo. Contudo, não deixa de ser curioso que o primeiro não tenha artigo.

tendia a tornar-se o centro da vida da cidade. Era o lugar de qualquer assembléia importante. Por exemplo, encontramos os reis de Israel e de Judá sentados em tronos, ao ar livre, "à entrada da porta de Samaria" (1 Rs 22:10). De modo semelhante, o rei Zedequias sentou-se "à porta de Benjamim" (Jr 38:7). Contudo, acima de outras funções, o portão era o lugar dos processos legais. Quando Absalão quis conturbar a aplicação da justiça, alegando corrupção, levantou-se "pela manhã, parava à entrada da porta; e a todo homem que tinha alguma demanda para vir ao rei em juízo, o chamava Absalão a si... (2 Sm 15:2). Era no portão que se encontravam tais homens. De modo semelhante, Amós fala: "Aborreceis na porta ao que vos repreende", referindo-se aos juízes injustos que "tomais suborno, e rejeitais os necessitados na porta", e exorta o povo: "aborrecei o mal e amai o bem, e estabelecei na porta do juízo" (Amós 5:10, 12, 15; *cf.* Pv 22:22). As pessoas eram condenadas diante dos "anciãos da cidade, à porta" (Dt 22:15). O portão é mencionado em conexão com execuções (Dt 22:24). Menos formalmente, era um lugar para sociabilidade (Salmo 127:5). A suprema tragédia de uma cidade era quando "os anciãos já não se assentam na porta" (Lm 5:14). É de interesse muito especial, no presente caso, que se um homem morresse sem deixar filhos, e seu irmão se recusasse a casar-se com a viúva, esta deveria proceder conforme Dt 25:7: "subirá esta à porta, aos anciãos", a fim de iniciar o processo de humilhação pública do ofensor. O portão era o local costumeiro para assuntos públicos e, de modo específico, para o assunto descrito neste capítulo. [1]

Finalmente, *o resgatador* de que falara Boaz, a Rute, *ia passando* (verbo no particípio). Não há indicação de que ele soubesse do que se passava. Boaz sabia que ele haveria de passar pelo portão, e por isso, esperou-o ali. Quando ele apareceu, Boaz o chamou, e convidou-o para sentar-se. O hebraico usa duas palavras de tratamento que têm um significado mais ou menos parecido com o nosso *fulano*. É uma forma de mostrar que se tem em mente uma pessoa definida, sem, contudo, mencionar-lhe o nome. Daí a versão inglesa (RSV) trazer: "amigo"; Moffatt: "Ei, você", que não exprimem o original. Boaz usou o nome do homem (Knox diz: "chamou-o pelo nome"), mas o cronista não se incomodou em fornecê-lo, ou talvez não o soubesse. Alguns

[1] L. Köhler salienta a importância do portão num apêndice entitulado "Justiça no portão", em *Hebrew Man* (SCM, 1956), pp. 149-175.

acham que o hebraico implica em que "a designação do nome" do homem fazia parte específica do processo jurídico. De qualquer maneira, o remidor não é figura importante. Ele aparece apenas para renunciar seu direito sobre Rute, e em seguida desaparece. Assim, não importa seu nome. Comenta Cassel: "permanece... o fato muito instrutivo de que aquele que estava ansioso pela preservação de sua própria herança, agora não é conhecido nem pelo nome." A expressão usada aqui só é encontrada em dois outros lugares, no Velho Testamento e, em ambos, poderia haver um propósito deliberado de esconder o nome (1 Sm 21:2, TM 21:3; 2 Rs 6:8). Por outro lado, é possível, logicamente, que isto apenas signifique que em cada caso havia um nome específico.

2. Boaz providenciou, em seguida, o que se poderia chamar de júri. Tomou dez anciãos da cidade (Moffatt traduz *sheikhs*) e fê-los sentar-se. Os anciãos exerciam funções jurídicas. Assim, se um homem fugisse do "vingador de sangue", para uma das cidades-refúgio, os anciãos é que determinavam se ele devia ou não ser admitido (Js 20:4). E quando Jezabel quis que Nabote fosse executado mediante processo judicial, foram os anciãos (que ela coagiu) que tomaram essa decisão (1 Rs 21:8, 11). Tais passagens indicam que os anciãos possuíam vastos poderes. No caso em questão, parece que eles desempenharam função de pequena monta, servindo apenas como testemunhas. Contudo, a importância deles era de tal ordem, que qualquer transação atestada por eles tinha validade inquestionável. Não sabemos se existe algum significado no número *dez*. Obviamente, tal número poderia constituir um sólido corpo de testemunhas; contudo, se havia, ou não, uma exigência legal satisfeita por tal número, nossas informações sobre esta remota antigüidade não nos revelam. Em épocas mais recentes, o número dez é significativo. Assim, dez homens são exigidos para um culto na sinagoga. Slotki vê neste número "o quorum exigido para o pronunciamento da bênção matrimonial. Boaz manteve-os de prontidão para a cerimônia a ser celebrada". Entretanto, ele não cita alguma evidência de que o costume seja antigo. O Midrash Rabbah considera esta passagem como fornecendo justificativa para dez homens na "bênção do noivo" (vii. 8).

3. A ação judicial inicia-se com Boaz dirigindo-se ao remidor. Ele lhe diz que Noemi, com respeito "àquela parte da terra... a tem para

venda", e pertencia a Elimeleque. "*Nosso irmão*" significa, naturalmente, "nosso amigo"; tal expressão de maneira alguma está confinada a relações familiares imediatas. O verbo "vendeu" (ARC) está no perfeito no hebraico, tempo que normalmente descreve uma ação completa. A construção verbal é descrita por A. B. Davidson nos seguintes termos: "O perfeito é usado a fim de exprimir ações que uma imaginação viva conceberia como sendo completas, mas para as quais o futuro é mais usual na Inglaterra. (*a*) O perfeito da certeza... Noemi *está vendendo* a parte de terra" (*HS*, 41). Na verdade, as consoantes poderiam ser lidas como um particípio, e alguns advogam esta idéia. Contudo, o perfeito, embora mais difícil, à primeira vista, deve ser preferido (*cf.* Gn 23:11 quanto ao perfeito, numa situação semelhante, e *cf.* 4:9, em que "comprei" refere-se a uma ação iminente). O perfeito poderia denotar uma venda feita no passado; Wright, por exemplo, aceita esta hipótese. Contudo, parece estar fora de cogitação, por causa de 4:5, onde a venda é vista como futura, e 4:9, onde é iminente. Além do mais, se Noemi a tivesse vendido, o *gō'ēl* teria a obrigação de redimila de quem a comprou. O significado é que Noemi está prestes a vender a terra. Jeremias 32:6-12 parece mostrar que a terra deveria ser, normalmente, oferecida a um membro da família, antes de ser oferecida a outra pessoa. É isto que Noemi está fazendo.

Quanto a *parte da terra* veja-se a observação a respeito de "parte" do campo, em 2:3 (o hebraico é o mesmo). A terra em questão era a porção de Elimeleque do campo comunitário. Visto tratar-se de um campo de propriedade comunitária, poderia ter sido difícil para Noemi a efetivação da venda. Esta poderia ser a razão de ainda ter tais terras, a despeito da pobreza a que ela e Rute estavam reduzidas. É difícil entender como ela poderia ter vendido as terras muito antes. Teriam pertencido a Elimeleque, antes de irem para Moabe; dificilmente ela poderia tomar alguma providência antes de voltar para Belém. Não houve menção de tais terras até agora, nem há qualquer indicação sobre como e quando Noemi contou a Boaz acerca dessa propriedade. Isto nos dá uma indicação a mais, de que houve outros contatos entre Boaz e as viúvas, não registrados. Isto quer dizer que a disposição de Boaz para casar-se com Rute baseava-se num conhecimento melhor a respeito dela, do que se poderia depreender de uma leitura casual do livro.

Há problemas oriundos do fato de que a terra pertencia a Noemi. R. de Vaux diz simplesmente que a viúva de um homem "não tinha

direito à herança" [1] e parece que esta era a posição geral no Velho Testamento. Uma declaração tão abrangente como a de Números 27:8-11 não chega a considerar uma viúva como sendo sucessora dos direitos de propriedade de seu falecido esposo. A linha de sucessão começa com os filhos, depois as filhas, em seguida o parente do sexo masculino mais próximo. A viúva não é mencionada (embora haja a possibilidade de ela estar morta; em não havendo filhos, ela deveria casar-se com o *gō'ēl*; então, a propriedade passaria para o filho desse novo casamento). Em épocas posteriores, as mulheres tinham direito à herança de terras. A mulher de 2 Rs 8:1-6 talvez fosse uma viúva; Judite certamente o era (Judite 8:7); a Mishnah diz que as escolas de Hillel e Shammai permitiam, ambas, que uma viúva aguardando um casamento de levirato vendesse suas propriedades (Yeb 4:3). E. Neufeld pensa que, embora a lei não fizesse provisão para que uma viúva herdasse, entretanto, na prática a exclusão dela não era exigida. [2] A situação ficaria, então, entre Números 27 e Judite 8. H. H. Rowley sugere que o costume em prática deveria ter dado direitos de propriedade a viúvas como Noemi, e acha, também, que é possível que Elimeleque tivesse deixado um testamento, beneficiando-a neste sentido, com usufruto, costume atestado nos textos de Nuzi.[3] A venda da propriedade, entretanto, indica a posse integral da propriedade, mais do que simples benefício tipo usufruto. Os tabletes de Alalakh dão evidência de que uma viúva poderia herder [4] mas, não há clareza a respeito de até onde podemos raciocinar, partindo de Alalakh, até Israel.

A posição, então, é que Noemi tem direitos sobre a propriedade; contudo, não temos conhecimento de qualquer processo legal através do qual ela teria obtido tais direitos. Pode-se apenas supor, com boa

---

[1] *Ancient Israel: its Life and Institutions* (Darton, Longman and Todd, 1961), p. 54. Ele contrasta os costumes de Babilônia com os de Nuzi.

[2] *Ancient Hebrew Marriage Laws* (Longmans, 1944), pp. 240s.

[3] *Harvard Theological Review*, XL, 1947, p. 89, n. 45.

[4] Veja-se M. Tsevat, *Hebrew Union College Annual* XXIX, 1958, p. 112. Parece que na Babilônia uma viúva tinha direito de usufruto sobre a propriedade de seu marido, até morrer (G. R. Driver e J. C. Miles, *The Babylonian Laws*, I (Oxford, 1952), pp. 334s. Entre os assírios, a mulher não podia herdar (G. R. Driver e J. C. Miles, *The Assyrian Laws* (Oxford, 1935), pp. 238s.). Havia, claramente, ampla divergência de costumes no mundo antigo, com tendência a restringir os direitos das viúvas. A diversidade torna difícil raciocinar-se a partir dos costumes, em outros lugares, até chegar a Israel.

dose de acerto, por senso comum, que o costume da época lhos concedeu.

É curioso que Boaz fale primeiro das terras, e depois, de Rute. É possível que as terras estivessem, de alguma maneira, ligadas ao casamento com Rute. Assim, Knight diz: "Nosso autor está sugerindo que Rute, a pessoa, não pode ser remida, a menos que sua propriedade também o seja, juntamente"; "Os homens não podem ser separados do ambiente em que Deus os colocou, como almas viventes. Aqui, o autor insiste em que os campos devem ser remidos juntamente com Rute. A redenção de Rute implica na redenção de tudo quanto ela possui." [1] Isso seria muito mais plausível, não fora o fato de que Noemi é mencionada como estando vendendo as terras.

Pode ser que Boaz tenha decidido que a melhor tática seria abordar o assunto desta maneira. Talvez ele temesse que, se o assunto fosse apenas casar-se com Rute, ou apenas remir os campos, o remidor cumpriria seus deveres. Ligando as duas obrigações, ele conseguiu apresentar ao homem um encargo financeiro dobrado: comprar as terras e sustentar Rute (veja-se mais adiante 4:6). Contudo, ao fazê-lo, ele deveria ter a lei a seu favor, ou a tradição, visto que o remidor não levanta objeções.

Quanto à expressão *que tornou da terra,* veja-se comentário de 1:22 (onde o hebraico idêntico é traduzido *voltou*; veja-se 1:1, quanto a *da terra dos moabitas*).

4. Boaz revela seus pensamentos a respeito do assunto. Usa os verbos na primeira pessoa (eu) enfaticamente. Não deixa dúvidas de que está tomando a iniciativa. *Informar-te* é expressão pitoresca que significa, literalmente: "descobrirei a tua orelha", isto é, deixá-lo-ei a par dos fatos. Esta expressão poderia ter sido usada originalmente a respeito de informações confidenciais, denotando o levantamento do cabelo, ou da touca, para que a pessoa ouvisse o murmúrio (assim pensa Lattey). Contudo, aqui, não existe nada confidencial. Incidentalmente, a mesma expressão poderia ser usada a respeito de Deus (1 Sm 9:15), tanto quanto de um homem. Boaz fez mais do que simplesmente passar fatos. Ele advertiu o homem de que ele deveria *comprar* as terras (ou "adquirir"; *qānāh* usualmente é traduzido por "comprar", mas significa "obter", "adquirir"; veja-se BDB, KB). Parece estranho, para nós, que

[1] Knight, p. 37.

houvesse tanta preocupação, e tanta importância no impedimento de uma propriedade passar de uma família para outra; contudo, a lei determinava que uma propriedade da família não poderia ser alienada permanentemente. Se um homem estivesse em dificuldades financeiras, ele poderia levantar algum dinheiro dispondo da terra, mas, só poderia fazer isto como medida temporária; quando a situação melhorasse, teria ele o direito de "remir" sua terra, isto é, comprá-la de volta. Se ele estivesse totalmente incapacitado para fazê-lo, o remidor (um deles) poderia fazê-lo. Se ninguém de sua família pudesse remir suas terras, a lei prescrevia que elas lhe seriam devolvidas no "ano do jubileu" (Lv 25:28). O princípio básico está exarado nestas palavras: "Também a terra não se venderá em perpetuidade, porque a terra é minha; pois vós sois para mim estrangeiros e peregrinos. Portanto em toda a terra da vossa possessão dareis resgate à terra" (Lv 25:23, 24; vejam-se vers. 25ss. quanto a detalhes da regulamentação). Vemos a firmeza com que isto teria sido levantado na recusa de Nabote em vender "a herança de meus pais" (1 Rs 21:3), até mesmo ao rei. O direito da família à sua própria terra era inalienável. Tudo isto subjaz neste capítulo. Noemi era pobre e não podia reter suas terras. Contudo, a solene obrigação da família era cuidar que a propriedade não se perdesse. É interessante que a ARA traz a seguinte expressão: *na presença destes que estão assentados aqui.* É provável que Boaz esteja se referindo aos sentados como testemunhas. Não é provável que os habitantes de Belém, em peso, estivessem presentes. Ele especifica, segundo a ARC: "diante dos anciãos do meu povo". Não está claro por que ele diz *meu* povo, visto que presumivelmente era povo do remidor, também. Pode ser o modo de ele reter a iniciativa, ou pode ser antiga fórmula jurídica. Em seguida, convida o remidor a tomar uma decisão. *Se queres resgatá-la, resgata-a,* mostra claramente a posição legal. O remidor tinha o direito de prosseguir, na ação, até o fim, sem que ninguém o impedisse. Por outro lado, se ele não quisesse remir, Boaz lhe pede que o diga. *Se não, declara-mo*; curiosamente, o hebraico diz: "se ele não quiser remir", porém, não parece haver dúvida, no significado. *Pois outro não há senão tu que a resgates* não significa, naturalmente, que não existe nenhum outro remidor possível. Boaz emenda, sem pausa, assegurando-lhe que ele próprio, Boaz, está pronto para assumir a responsabilidade. Ele quer dizer, com isto, que não há alguém à frente do remidor: ele tem a primazia. Berkeley, todavia, traduz: *não há alguém para remi-la, exceto você, sendo eu o próximo,*

fazendo desse remidor e de Boaz as duas únicas possibilidades. Knox (como também a Vulgata, que ele está traduzindo) traz semelhantemente: *teu direito vem em primeiro lugar, e o meu em segundo; não há outro remidor.* Isto acrescenta algo à narrativa, como também Knox o faz, anteriormente, ao traduzir *gō'ēl* como *reivindicador rival* e *lē'mōr q'nēh* como *desafio-te.* É interessante que Boaz enfatize o que diz: *e eu depois de ti,* e que o remidor responda igualmente, com ênfase: *eu a resgatarei.*

5. Agora, Boaz apresenta seu verdadeiro interesse, neste caso. Rute (tanto quanto Noemi) está preocupada com a propriedade. Há alguma dificuldade na tradução correta da expressão que a ARA traz assim: *também a tomarás da mão de Rute, a moabita* (tem o apoio de FF); outra tradução possível é: *estarás também comprando Rute, a moabita* (tem o apoio de Moffatt, Knox, Berkeley, Joüon; quanto a *a moabita,* veja-se comentário sobre 2:2). A primeira tradução reflete o texto hebraico; contudo, algumas versões, especificamente a Vulgata e a Síríaca, dão-nos a segunda. Esta fica de acordo com 4:10; por esta razão, poderia ser simples harmonização de escriba. Se for aceitável, deveríamos, provavelmente, entender que o verbo significa "adquirir", ao invés de "comprar" (veja-se vers. 4). Não haveria uma questão sobre pagar dote por Rute, quer a seus pais em Moabe, quer a Noemi. Ela seria "adquirida", mas de maneira nenhuma "comprada". A ARA traz a redação mais difícil, a qual pode estar certa (os escribas tenderiam a alterá-lo, a fim de encaixar-se com a idéia de 4:10). Se o espírito da questão é este, Boaz estaria dizendo, então, que Rute tem algo a ver com respeito a este campo; e visto que ela é viúva de um homem que não teve filhos, o caso envolve casamento com ela, a fim de suscitar filhos para o falecido, e também tratar disto tudo como se fora propriedade. Era importante *suscitar o nome do esposo falecido, sobre a herança dele.* Knox, outra vez parafraseia livremente: *para perpetuar o nome do parente cujas terras gozas.* Isto poderia dar expressão ao raciocínio do casamento de levirato; contudo, não dá o significado do texto, aqui. O texto não diz nada sobre gozar as terras. O importante é a perpetuação do nome do falecido, o que se faria mediante um filho que receberia suas terras. *Falecido,* aqui, naturalmente, é Malom, o esposo de Rute, há pouco mencionado. Mas, ao suscitar o nome de Malom, o de Elimeleque também o seria. Joüon, entretanto, acha que se refere a Elimeleque; mas, chamar Rute como

sua esposa parece mais estranho ainda. Joüon também salienta que, no caso de um falecido, o hebraico fala de sua esposa, e não de sua viúva, citando o caso de Abigail (1 Sm 27:3; 30:5; 2 Sm 2:2; 3:3).

6. O remidor, contudo, mudou completamente o esquema, quando soube que a redenção do campo e o casamento com Rute viriam juntos. Ele não diz "Não remirei", mas, "*Para mim não a poderei resgatar*" e isto pode considerar-se linguagem forte. A razão que ele dá é: "Para que não prejudique a minha". Não é claro o significado disto, mas provavelmente o remidor era pobre. Ele poderia redimir o campo, mas, agora, ele vê que não haverá aumento de sua propriedade. Haverá, ao contrário, uma diminuição de seu patrimônio, visto que ele terá de pagar pela terra, que não passará a pertencer à sua família, mas ao filho de Rute. Normalmente, num casamento deste tipo, o campo presumivelmente pertenceria à viúva, não à sogra da viúva. Ao casar-se com uma viúva, o remidor poderia ficar com o campo, como uma espécie de compensação pelo custo de ter de sustentar a viúva. Neste caso, porém, ele tinha de comprar o campo e, além disso, sustentar Rute. As despesas poderiam ser bem elevadas. O remidor certamente estava disposto a comprar o campo, sem casar-se com Rute. Ou, talvez estivesse disposto a casar-se com Rute, sem comprar o campo (como pensa Rowley). Ele não poderia, contudo, fazer ambas as coisas, as quais teriam de ir juntas! Talvez devamos mencionar a idéia de Cassel (e de outros). Este erudito acha incrível que um homem se recusasse a casar-se, sob a alegação de que seu filho herdaria; ele prefere a explicação de que Rute era moabita, o que está expressamente mencionado aqui. Toda uma família se havia extinguido logo após um casamento misto com moabita: ele não desejava repetir a experiência. Contudo, nada no texto existe para indicar qual era o pensamento do remidor. É muito mais plausível supor que ele não poderia suportar o fardo financeiro duplamente pesado: comprar o campo e sustentar a viúva. Isto prejudicaria a herança dele; (veja-se ainda o vers. 3). Diante destas circunstâncias, ele retirou sua reivindicação para resgatar, e convidou Boaz para assumir as responsabilidades. *Redime tu* é expressão enfática. *O que me cumpria* no hebraico é expressão cognata de *redimir*, e de *parente* (*gō'ēl*). [N. do Trad.: A versão inglesa usada pelo autor fala em *direito*, não o conceito de direito abstrato, mas o direito específico de redenção (a ARC traz: remissão).] O remidor repete sua

declaração de que não poderá resgatar. Parece que ele não desejava deixar qualquer dúvida a este respeito.

7. O narrador, em seguida, explica um costume que se havia tornado obsoleto. Aparentemente, a LXX baseou-se em manuscritos diferentes, ao traduzir o início deste versículo. Traduziu-se *mišpāṭ* como "costume",; então, "este era o costume" poderia ser o texto original. O fato de o escritor achar necessário explicar esse costume, indica que ele escreveu algum tempo após o acontecimento que narra. Tal costume diz respeito a remissão e mudanças, isto é, *resgates* e *permutas* ("remissão" e "contrato", na ARC). Não temos condições de saber o que este último termo hebraico realmente significa, embora devamos observar que Lv 27 trata da possibilidade de "resgatar" ou de "trocar" animais oferecidos em sacrifício; na verdade, os versículos 10, 33 usam exatamente a palavra em questão para denotar um animal que se pretende "trocar" por outro, que deveria ser sacrificado. O único outro autor do Velho Testamento que usou esta palavra foi o autor de Jó, que a usa para denotar o vazio que há de ser a "recompensa" do homem cuja confiança está mal embasada (Jó 15:31); da "devolução" que os ímpios deverão fazer por prejudicarem aos outros (20:18); e da impossibilidade de uma troca por sabedoria (28:17). A palavra, assim, parece denotar trocas de vários tipos. Entretanto, as palavras *resgates* e *permutas*, aqui, parecem confinadas a situações em que um remidor sucede a outro. O costume não terá sido bem explicado se se disser, como Cooke: "Quando a *propriedade era transferida*, como no presente caso, a ação de tirar-se o sapato e entregá-lo à pessoa em cujo nome a transferência foi feita, representava um atestado simbólico desse ato, investindo-o de validade legal". A dificuldade a respeito desta explicação é que nenhuma propriedade fora transferida, neste caso. Ela ainda pertencia a Noemi, e o homem que tirou seu sapato nunca transferiu a propriedade. Por outro lado, Boaz, que estava interessado na transferência da mesma, jamais tirou seu sapato, simbolicamente. Trata-se de transferência de direitos, não de propriedade, que se tem em vista. Descreve-se o costume de modo simples. A fim de confirmar-se um acordo qualquer, um homem tiraria seu sapato (o tempo verbal é perfeito; esperaríamos o imperfeito freqüentativo; contudo, o perfeito está de acordo com o fato de que a ação foi feita uma única vez, em cada caso), entregando-o a outro. Trata-se de costume curioso; o fato de ser incomum atrairia atenção, sendo este talvez o

objetivo (*cf.* Knox: *assim, os israelitas registravam seus documentos*). As pessoas ficavam sabendo a respeito do acordo feito. "Era desta maneira que se efetuava uma confirmação de acordo", ou *assim se confirmava negócio em Israel.*

Alguns têm objetado que este relato demonstra a ignorância do costume, e que Dt 25:5-10 nos diz o que verdadeiramente acontecia. A presente passagem, raciocinam eles, demonstra que o autor de Rute viveu numa época em que o costume caíra no esquecimento e, por isso, interpretou-o mal. Contudo, não há conflito. Em Dt 25:7 temos o caso de um homem que se recusa a ajudar a viúva de seu irmão; "Meu cunhado recusa suscitar a seu irmão nome em Israel; não quer exercer para comigo a obrigação de cunhado". Não há menção de um parente alternativo. Tal homem pouco se importa em deixar o nome de seu irmão perecer, e isto por razões egoístas. Deve ser tratado à altura, com opróbrio. A viúva deve cuspir nele, e seu sapato deve ser-lhe arrancado à força. Em Rute, o caso é diferente. O remidor anônimo não parece ser parente próximo, e com certeza absoluta não é irmão do falecido.[1] Talvez nem conhecesse Rute. Dificilmente poderia tê-la conhecido bem. Não parece haver razões pelas quais ele deveria ser humilhado. Além do mais, Boaz está ansioso para casar-se com Rute. A pergunta não é: "Será que Rute vai casar-se?" mas, "Quem é que vai casar-se com ela?" Sob tais circunstâncias, o remidor mesmo tirou sua sandália e entregou-a a Boaz. A remoção da sandália simbolizava o término da transação. Rute 4 mostra como se fazia, quando um homem simplesmente passava seus direitos a outro. Deuteronômio 25 mostra como ele era humilhado, quando se recusava a cumprir com seus deveres, de acordo com a legislação de família.

Que o sapato poderia ser usado num simbolismo que não nos pertence, nós o percebemos pelo Salmo 60:8; "sobre Edom atirarei a minha sandália", em que a idéia parece ser a de soberania e posse. Há diversas passagens que mostram uma conexão entre a colocação do pé na terra e a posse da mesma (Dt 1:36; 11:24; Js 1:3; 14:9). Pode muito bem ser esta, segundo pensam muitos comentaristas, a origem do costume. A entrega do sapato simbolizava a entrega daquilo que ia junto. E. A. Speiser cita exemplos, tirados dos documentos Nuzi,

[1] Rudolph é de opinião que um irmão era obrigado a casar-se com a viúva do morto, mas um parente remoto não tinha tal obrigação. Ele poderia fazê-lo, se o quisesse (Rudolph, p. 62).

de cerimônias de transferência de sapatos, como meio de validar transações; [1] ele vê na presente passagem mais um exemplo da mesma prática.

8. O remidor volta a falar. Ele apenas conclui, passando a responsabilidade para Boaz. *Compra-a tu* (a respeito de "comprar", veja-se 4:4), é o que ele diz, isto é, "toma-a para ti mesmo". Então, *tirou o calçado.* Algumas versões (LXX e Áquila) adicionam: "E entregou-lho", deixando assim, bem claro que foi o remidor quem tirou o sapato e o entregou a Boaz, a fim de selar a transação. Algumas versões parecem dizer que Boaz tirou o sapato, no espírito de Dt 25:9. Não temos qualquer motivo, entretanto, para crer que este é o sentido, porque tal espírito não existe, neste capítulo. Entretanto, Knox traduz: "*Assim, agora diz Boaz ao reivindicador, seu rival: tira o teu sapato.* A LXX dá o sentido assim, quer preservando o verdadeiro texto, ou meramente interpretando-o.

9. Boaz inicia sua última fala. Agora, ele dirige a atenção das pessoas presentes para os pontos salientes que deveriam testemunhar. Primeiro ele se dirige *aos anciãos,* como se poderia esperar, mas junta-se-lhes *todo o povo.* Há apenas uma preposição unindo os dois grupos (a menos que, com Joüon e outros, aceitemos a redação de um MS que repete a preposição). Isto representa uma conexão íntima, visto que a preposição usualmente é repetida, em expressões deste tipo. Contudo, embora ambos os grupos estejam intimamente ligados, não são idênticos. Em outras palavras, embora o testemunho dos anciãos seja muito significativo, podendo ser posto à parte, para menção especial, o testemunho do povo também é importante. As pessoas não estão presentes apenas como expectadores, ou assistentes. À semelhança dos anciãos escolhidos (4:2), o povo também é testemunha, o que é mencionado outra vez em 4:11. É claramente importante, e Boaz sentiria que sua transação é segura, se atestada por todos eles. A importância au-

---

[1] *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 77 (Fevereiro, 1940), pp. 15-18. E. R. Lacheman também faz uso dos textos Nuzi, citando passagens que indicam intercâmbio (permuta) de propriedade, *etc.*, como "Meu pé, de meus campos e casas levantei, e o pé de Urhi-Sharri coloquei" (este texto diz respeito a uma hipoteca, mais que uma venda). A remoção do sapato ele a vê como um desenvolvimento posterior, e adicional, da mesma idéia (*Journal of Biblical Literature*, LVI, 1937, pp. 53-56).

menta se lembrarmos de que aqueles eram dias de pouquíssimos documentos escritos. Não se diz que alguma coisa foi posta por escrito, durante toda a transação. Porém, havendo uma multidão de testemunhas confiáveis, tudo ficaria estabelecido com segurança. *Comprei* provavelmente deveria ter o sentido do tempo presente: "Adquiro" (para este sentido do verbo, veja-se 4:4). "Segundo este processo legal, adquiro..." As próximas palavras de Boaz revelam que a transação teve alcance maior do que poderíamos supor, pelo antecedente. Até agora, ouvimos falar de "aquela parte da terra que foi de Elimeleque" (4:3), mas, agora, o que Boaz comprou é *tudo o que pertencia a Elimeleque, a Quiliom e a Malom.* Ele está estabelecendo seus direitos totais às possessões da família, sendo que isto não diz respeito apenas a Elimeleque, mas aos dois filhos também. Não fica claro como é que Quiliom entra nisto. Afinal, Boaz não estava casando-se com Orfa. Provavelmente, na ausência de um herdeiro de Quiliom, seu "nome" desapareceria, e sua reivindicação à parte da propriedade passaria para o herdeiro de Malom.

10. Chega, agora, Boaz, ao cerne da questão. Ao adquirir o campo, ele adquiriu, também, a Rute, como esposa. *Rute, a moabita, que foi esposa de Malom,* aparece em primeiro lugar, na sentença, recebendo, assim, ênfase. Isto é importante. Quanto a *tomo por mulher* (veja-se 4:4). No hebraico, trata-se de um verbo não comumente usado no processo de aquisição de uma esposa, mas, perfeitamente compreensível, dadas as circunstâncias. Mais uma vez, Rute é descrita como *a moabita* (veja-se comentário sobre 2:2). Vimos a saber aqui, (e somente aqui) que ela havia sido a *esposa de Malom.* Os dois filhos foram mencionados em 1:2, e as duas esposas, em 1:4, mas, em nenhuma passagem ficou claro quem era esposa de quem. Boaz prossegue, justificando seu casamento por levirato, primeiro de forma positiva, e depois, de forma negativa. É *para suscitar o nome deste sobre a sua herança,* isto é, prover um filho que levasse o nome do falecido. Depois, negativamente: *para que este nome não seja exterminado dentre seus irmãos, e da porta da sua cidade.* Os *irmãos* são a família toda, todos os parentes. Seu nome não deve cessar, no círculo familiar. *Porta da sua cidade* provavelmente é o portão da cidade (Berkeley: *do portão de sua cidade natal*; FF, todavia, traduz: *portão de seu lar*). Como já vimos, o portão era o centro da vida social e comunal, de modo que esta expressão é equivalente a dizer-se que o nome do falecido ficaria perpe-

tuado, na comunidade. Tendo, assim, formalmente estabelecido o efeito, e o propósito de suas ações, Boaz conclui, dizendo que seus ouvintes são, todos, testemunhas.

Knight chama nossa atenção para esta ação de Boaz, ao resgatar a desamparada Rute, porque tem implicações acerca da visão que o autor tem de Deus. Diz ele: "Devemos perguntar-nos: que interpretação deveríamos atribuir a este ato de redenção de Boaz? Será que Boaz percebeu que, se um mero homem, criatura de Deus, pôde comportar-se da maneira descrita, tendo exibido, na verdade, mediante sua ação, poder para redimir uma pobre perdida, a fim de trazê-la à comunhão com o Deus vivo, então pelo menos duas coisas poderiam ser ditas a respeito do Criador de Boaz? Primeira: Deus deve sentir pelo menos tanta compaixão para com todas as Rutes de Moabe, e de Babilônia, e de todas as demais terras, da mesma forma como Sua criatura Boaz sentiu para com Rute. Segunda: Deus deve ser, na verdade, um Deus redentor, tendo o desejo e o poder de redimir todos os perdidos a fim de trazê-los à comunhão com Ele mesmo."

11. A reunião do júri terminou com uma declaração das testemunhas. Primeiro, *todo o povo que estava na porta, e os anciãos* responderam à última declaração de Boaz, afirmando que de fato eram testemunhas. Na verdade, sua aprovação é dada sucintamente na simples palavra que os descreve: *testemunhas*. É interessante que *todo o povo* é aqui mencionado antes dos *anciãos*. A parte que lhes cabia era considerada, claramente, como sendo mais que simples formalidade. A oração que se segue parece demasiado longa para ter sido pronunciada por todo o povo. A LXX deve estar certa em inserir "e os anciãos disseram" logo após "testemunhas". Isto faz com que o povo responda com uma única palavra, enquanto os anciãos prosseguem pronunciando a bênção. Observe-se que eles não se contentam com desempenhar simplesmente suas estritas funções legais. Insistem em pronunciar uma bênção sobre Boaz e sua noiva. [1] Começam com Rute. Usam o verbo *entra*; o ato iminente é tomado como já feito. Oram para que Deus a faça

[1] E. Neufeld acha que isto fazia parte da cerimônia matrimonial, e cita Gn 24:60, e Tobias 10:11s., como exemplos adicionais do mesmo fato (*Ancient Hebrew Marriage Laws* (Longmans, 1944), p. 150). Entretanto, é bem difícil enxergar uma cerimônia de casamento em qualquer dos três exemplos citados. Na verdade, temos pouquíssimas informações a respeito de como se realizava uma cerimônia matrimonial no antigo Israel.

como a Raquel e como a Lia. É interessante que, embora sejam belemitas e, assim, descendentes de Judá, filho de Lia (Gn 29:35), colocam Raquel antes de Lia. Raquel era, é claro, amada de forma especial, e havia falecido nas vizinhanças de sua cidade (Gn 35:19). Oram para que Rute seja frutífera. Aquelas duas foram as únicas esposas de Jacó, de modo que delas veio toda a nação. As servas se tornaram concubinas de Jacó, porém, não tinham direitos, nem a posição de esposas, de modo que seus filhos foram considerados pertencentes às respectivas senhoras. A oração dirige-se, então, para uma descendência numerosa e distinta. Em seguida, lembram-se de Boaz. *Há-te valorosamente* é geral, exprimindo uma esperança pela prosperidade de Boaz, num sentido lato. A palavra traduzida como *valorosamente* é aquela que se traduziu por "muitos bens", em 2:1 (veja-se comentário). Salienta notável excelência em quase qualquer campo, tendo ênfase, talvez, em façanhas militares. Neste contexto, a ênfase fica na riqueza e prosperidade, mais do que na eminência militar. Deseja-se que Boaz seja feliz, um homem bem sucedido. Quanto a *Efrata,* veja-se comentário sobre 1:2. *Faze-te nome afamado em Belém* (lit.: "chame um nome em Belém") estipula as conseqüências do precedente. Como resultado de suas ações nobres, os que o abençoam confiam em que ele terá renome. Knox pretende que estas duas últimas cláusulas se refiram a Rute; contudo, sem apoio no texto hebraico. KD entende que as frases se refiram à geração de filhos. Isto nos parece improvável, no caso de *há-te valorosamente,* que é bem geral, não sendo totalmente impossível no caso de *faze-te nome afamado.* Poderia ser magnificado, como KD o faz: "Faze-te um nome bem estabelecido mediante teu casamento com Rute, por uma hoste de filhos valorosos que tornarão teu nome afamado." Visto que o texto hebraico é incomum, muitos eruditos propõem alterações para o mesmo. Permanece incerto o verdadeiro sentido; contudo, fica claro que se trata de uma expressão de bons votos. As versões ARA e ARC provavelmente estão corretas.

12. Oraram para que Rute fosse prolífera; agora, repetem o pensamento, a respeito de Boaz. À primeira vista, parece-nos curioso que eles peçam por sua *casa* (isto é, sua família, e mais especificamente, seus descendentes), para que seja como a de Perez, visto que este homem não é, comumente, considerado exemplo extraordinário de fertilidade "frutífera", ou de qualquer outra coisa. Contudo, há diversas razões para isto. Como salientam os oradores, aqui, Perez foi alguém

que Tamar teve de Judá. A história é contada em Gn 38 e, visto que a situação de Tamar não era muito diferente da de Rute, a história pode ser relevante. Tenhamos em mente, também, que Perez era, aparentemente, o mais importante dos filhos de Judá. De qualquer forma, ele parece ser mencionado com mais proeminência do que Selá, que era mais velho. Quanto aos gêmeos, embora não fosse Perez marcado com o fio vermelho, significativo de que seria o primogênito, foi ele que *saiu primeiro* (Gn 38:28s.). Aparentemente, a Tribo de Judá dependia dos descendentes de Perez, mais do que dos outros. Visto que o livro de Rute está inserido no território desta tribo, a comparação é pertinente. Além do mais, como verificamos de 4:18-21, Perez foi um dos ancestrais de Boaz e, assim, alguém muito oportuno para ser mencionado. Na verdade, parece que Perez foi o ancestral dos belemitas, em geral (1 Cr 2:5, 18, 50s.). Além disso, Perez deu seu nome àquela seção da tribo de Judá que descendeu dele (Nm 26:20). O versículo termina com uma referência à *prole que o Senhor te der.* Aqui há apenas piedade. Não oram pela fecundidade natural, mas pelo dom de Deus. FF toma "prole" como referindo-se a uma criança, *o herdeiro.* As referências a *tua casa* e à *prole que o Senhor te der* explicar-se-iam melhor, se Boaz não tivesse filhos. Não é plausível julgar-se que ele fosse um solteirão, mas, poderia ser viúvo. Neste caso, o primeiro filho desse casamento seria herdeiro tanto de Boaz como de Malom. [1]

e. Casamento e nascimento de um filho (4:13-17)

13. Encerrado o caso judicial, Boaz tratou de casar-se com Rute. *Ela lhe foi* da ARC poderia ser melhor traduzido por *ela passou a ser,* visto que o versículo está falando do processo, ao invés do estado contínuo. *Coabitou com ela* é a expressão usual do Velho Testamento para relações sexuais. Observe-se que o filho concebido é considerado dádiva de Deus. Por todo o livro persiste o pensamento de que Deus está acima de tudo, e faz cumprir Sua vontade. Vimos que os anciãos,

[1] Isto é aceito por H. H. Rowley (*Harvard Theological Review*, XL, 1947, pp. 98s.). Este versículo é esquecido, causando estranheza, por muitos comentaristas que afirmam que a genealogia é um adendo posterior, em parte baseados em que o livro, em outro lugar, não considera Obede como filho de Boaz. Não há dúvida de que os cidadãos esperavam um filho que, pertencendo a Boaz, estabeleceria sua "casa".

e demais pessoas, consideravam os filhos como dádivas de Deus (4: 12). Vemos, agora, o mesmo pensamento, da parte do autor.

14. É interessante notar que é Noemi a estrela da cena final, e não Rute. As mulheres da cidade estão encantadas, pelo nascimento da criança. Já havíamos visto o interesse delas, quando se encontraram com Noemi, em seu regresso a Belém (1:19). Vêm a ela, agora, ao invés de a Rute, provavelmente porque a conhecem melhor, ou talvez porque ela é quem tenha maior necessidade de companhia. Afinal, Rute tem um marido e um filho para ocupar toda sua atenção. As mulheres congratulam-se com Noemi e, de maneira consistente com aquilo que temos visto através deste livro, atribuem tudo quanto aconteceu à mão do Senhor. *Seja o Senhor bendito* era modo usual de exprimir gratidão. A mais antiga forma de oração judia que conhecemos (que se admite ser bem mais antiga do que esta sob discussão) é denominada "as oito bênçãos", porque cada oração inicia-se com "bendito sejas tu, Senhor". Entretanto, embora esta oração possa ser uma forma convencional de expressão, não deveríamos perder de vista o significado que a mesma tem, nesta narrativa. Nosso autor não faz grandes esforços para enfatizar a atividade de Deus. Aparentemente, ele está interessado numa história sobre atividades humanas, a qual ele nos conta da mesma forma que outras histórias eram contadas. Entretanto, é ponto básico, para ele, que Deus governa todos os homens e todas as coisas, e faz com que Seus planos aconteçam. Assim sendo, neste livro, de vez em quando uma expressão deste tipo nos permite verificar que, na verdade, Deus é o principal personagem. Foi Ele quem deu a bênção a Noemi. A razão atribuída para a gratidão é que Deus não deixou Noemi sem um *resgatador*. Até este ponto, teríamos pensado que *resgatador* haveria de referir-se a Boaz; contudo, esta declaração prossegue, culminando no fim do versículo seguinte, onde há uma referência a Rute, que *o deu à luz*. Torna-se claro que as mulheres estão falando do bebê. Deus enviou a criança a fim de que fosse o *resgatador* de Noemi (Knox: *um herdeiro). Seja afamado em Israel o nome deste* é uma oração para que a criança se torne famosa, da mesma forma como os homens haviam orado pelo mesmo objetivo quanto a Boaz (4:11).

15. As mulheres profetizam que a criança significaria muito para Noemi. *Restaurador da tua vida* (esse "tua" não existe, no hebraico)

talvez tenha pequeno significado específico. É um termo genérico para bons votos (*cf.* Salmo 19:7; Lm 1:16). Pode haver ligeira referência à sua pobreza, ao voltar de Moabe, mas é difícil elaborar sobre este fato, porque Boaz deveria ter tomado conta dela há muito tempo. Haveria mais a ser dito concernente a *consolador da tua velhice*. Boaz já não era um jovem (3:10), sendo provável que pela época em que Noemi ficara idosa, ele teria morrido, ficando ela na dependência do filho de Rute. Contudo, não deveríamos, provavelmente, preocuparnos em ler demais neste termo. Ele expressa uma esperança para o futuro, esperança que não deveria ser definida muito estreitamente. As mulheres declaram, então, a razão de sua esperança. Colocam certa ênfase na palavra *nora* (depois de *kî*, esperar-se-ia o verbo antes do sujeito; contudo, aqui, o sujeito vem primeiro). Caracterizam a nora como alguém *que te ama*. O amor de Rute por sua sogra brilha através do livro, sendo oportuno que se lhe dê este reconhecimento no final. O tributo *ela te é melhor do que sete filhos* (*cf.* 1 Sm 1:8) é extraordinariamente relevante em face do valor comumente atribuído aos homens, em comparação com as mulheres. A ambição de todos os casados era uma prole masculina numerosa; assim, falar de Rute, como sendo mais valiosa para Noemi do que *sete filhos* é o supremo tributo. *Sete filhos* como expressão proverbial para a família perfeita, *cf.* 1 Sm 2:5.

16. Como era de se esperar, Noemi teve carinho especial pelo bebê. Ela o tomou nos braços, *e o pôs no regaço, e entrou a cuidar dele*. Imagina-se que não deveria haver dificuldade em encontrar-se uma pajem para o filho de Boaz. Mas, esta criança era muito especial para Noemi. Ela esperava amargar uma velhice solitária, quando perdera o marido e filhos. Sem um sequer destes, seu futuro parecia, na verdade, preto. Agora, graças à devoção de Rute, tudo ficou diferente. Ela voltou a ter uma família. Era amada, e tinha seu lugar de honra. O bebê, num certo sentido, simbolizava tudo isto, e Noemi dedicou-se a ele. Quanto ao simbolismo, *cf.* Números 11:12. Indica que Noemi reconhecia a criança como lhe pertencendo, em certo sentido; (*cf.* vers. 17, em que os vizinhos dizem isto, com estas palavras).

17. *As mulheres* da cidade (ARA e ARC trazem: "as vizinhas") não cessaram seu interesse, após pronunciarem sua bênção sobre Noemi (4:14s.). Interessaram-se em saber como o bebê se chamaria e, na ver-

dade, *lhe deram nome.* Primeiro elas disseram: *À Noemi nasceu um filho,* e, tendo em vista a maneira como as famílias eram consideradas, este era, verdadeiramente, o caso. A criança era, de fato, filho de Malom e, assim, embora Rute não fosse sua filha, o menino de Rute era contado como descendente de Noemi. A tradução de Knox dá outra compreensão da situação: *Noemi tomou a criança em seu regaço, e foi ela quem a pajeou, foi ela quem o carregou, até que os vizinhos, congratulando-se com ela, disseram: É Noemi que tem um filho.* Mas, isto significa adicionar algo ao texto hebraico. Nossas traduções tratam melhor do original. É possível, também, que a expressão deva ser entendida de acordo com o pensamento de que Boaz foi, primariamente, *gō'ēl* de Elimeleque (4:3, 9). De acordo com isto, deveria ele ter-se casado com Noemi, a fim de suscitar um filho a Elimeleque. Entretanto, visto que ela era idosa demais, Rute tornou-se substituta, e a criança, em certo sentido, era de Noemi. Gerleman entende que Noemi havia adotado a criança, comparando este caso com aquele de Bila e Zilpa, cujos filhos foram "adotados" por Raquel e Lia. Contudo, isto parece acréscimo à narrativa, a qual se torna mais fácil de ser explicada segundo as normas sugeridas. Além do mais, de Noemi se diz, especificamente, que era pajem do menino (4:16), e isto seria maneira muito estranha de descrever o relacionamento dela para com uma criança que havia adotado. Rudolph comenta, sabiamente, que o ato de Noemi é de amor, não de lei. L. P. Smith (*IB*) pensa que 4:16 "usualmente é interpretado como sendo adoção formal", porém, acrescenta que "não há evidência bíblica, clara, de tal cerimônia".

As mulheres lhe deram o nome de *Obede.* É curioso que estas mulheres, não pertencentes à família, fossem capazes de intervir desta maneira. Pode ser que o interesse bondoso delas impressionasse tanto Boaz e Rute, que estes acabaram aceitando a sugestão. Ou, talvez, o costume local houvesse atribuído às mulheres um lugar mais proeminente do que poderíamos imaginar. É, contudo, um procedimento muito incomum. Joüon emenda o texto de modo a dizer: "As vizinhas disseram: 'Nasceu um filho a Noemi!', e ela lhe deu o nome de Obede." Um apoio interessante advém da declaração de Josefo, de que foi Noemi quem deu o nome à criança (*Ant.* v. 9.4). Visto, porém, que seu relato contém enganos, não se pode depositar nele total confiança. Rudolph é outro que acha que o texto precisa ser corrigido, embora não tenha certeza sobre como fazê-lo. É melhor, todavia, apegar-nos ao texto hebraico. *Obede* significa "servo". Este nome não é encontra-

do muito freqüentemente no Velho Testamento; não sabemos nada sobre alguém que tivesse tal nome, visto que ele ocorre apenas em listas de nomes e genealogias. Em face da freqüência com que a palavra cognata *'ebed* é encontrada, esperaríamos encontrar Obede mais vezes. Talvez fosse evitado por causa das implicações de servilismo. Se isto for verdade, torna-se ainda mais estranho que as mulheres o aplicassem aqui. Talvez quisessem dizer que o bebê haveria de servir a Noemi, em quem têm interesse especial. O versículo conclui com uma pequena observação ligando Obede a Davi. A criança que nascera como resultado do casamento que ocorrera, após acontecimentos tão curiosos, conforme narrados neste livro, seria o avô do maior rei de Israel.

f. Genealogia de Davi (4:18-22)

O livro conclui com uma curta genealogia, ligando Perez (filho de Judá; veja-se comentário do vers. 12) com Davi. Alguns eruditos acham que a mesma não fazia parte do livro original, sendo adição posterior. Este raciocínio é precário, entretanto, porque, como S. B. Gurewicz chama-nos a atenção, "é difícil imaginar que um escriba judeu atribuiria a Davi, o rei tão grandemente venerado e reverenciado na tradição israelita, ascendentes moabitas, sem uma base sólida".[1] Além do mais, Davi tinha algumas ligações com Moabe, porque durante uma época de perigo, ele confiou seus pais aos cuidados do rei de Moabe (1 Sm 22:3s.). Herbert diz que além de original, a genealogia enfatiza o principal propósito do livro.

A genealogia é antecedida por *são estas, pois, as gerações de Perez,* fazendo uso, assim, de uma fórmula muitas vezes encontrada em Gênesis (como 2:4; 5:1; 6:9, *etc.*). A palavra traduzida por gerações também é encontrada em Êxodo, Números e 1 Crônicas mas, em nenhum outro lugar, no Velho Testamento, exceto nesta passagem. BDB dá seu significado como sendo "gerações, esp. em genealogias = relato de um homem e seus descendentes". Freqüentemente, ela introduz longas seções, de modo a cobrir, evidentemente, não apenas a genealogia, mas, também a história das pessoas relacionadas. Há um quê de história no termo. Tem, pelo menos, associações históricas. Aqui,

[1] *The Australian Biblical Review*, V, 1956, p. 46.

todavia, temos estritamente genealogia, que concorda com as informações mais completas dadas em 1 Cr 2:4-15.

Parece que esta genealogia foi um tanto comprimida, com omissão de alguns nomes. *NDB* coloca José (e, portanto, Judá) em cerca de 1750-1650 a.C., e a ascensão de Davi cerca de 1010 a.C. Para cobrir este espaço de cerca de 640 anos, a genealogia relaciona apenas 10 nomes (incluindo o de Davi). Outra linha de raciocínio começa com a declaração em Mateus 1:5, de que Salmom era marido de Raabe. Isto o coloca perto da época do Êxodo, contudo, não há outros nomes entre Salmom e Boaz. Não se sabe em que época os eventos do livro aconteceram (Josefo diz que Elimeleque emigrou durante o tempo de Eli, *Ant.* v. 9.1, mas, não há confirmação disto da parte de outras fontes). Parece provável, contudo, que alguns nomes tenham sido omitidos.

Poderíamos fazer alguns comentários a respeito de algumas pessoas. Aminadabe (4:19) foi o sogro de Arão (Êx 6:23). Naassom, seu filho (4:20) é mencionado várias vezes no período do Êxodo (Êx 6:23; Nm 1:7; 2:3; 7:12, 17; 10:14). O TM traz "Salmah" em 4:20 e "Salmom" em 4:21. Um deles deve ser, por certo, erro textual, mas qual deles? Uma terceira forma é Salma, como em 1 Cr 2:11, 51, 54, que nos inclina para Salmah (o sufixo *-on* pode ter sido influenciado por outros nomes com esta forma). Note-se que Malom não é mencionado, sendo Obede tratado simplesmente como o filho de Boaz. Em certo sentido, ele levou o nome de Malom, e sucedeu-o em sua propriedade. Contudo, numa genealogia oficial, ele foi reconhecido como filho de seu verdadeiro pai.

Por que o livro termina com a genealogia? É difícil dizê-lo. Na Introdução, notamos e rejeitamos a idéia de que a história toda fora escrita a fim de conduzir-nos à genealogia, e prover, assim, ancestrais para o grande rei Davi. Obviamente é um apêndice, mera adição à história principal, para que aquela idéia tenha alguma plausibilidade. Contudo, para dizer o mínimo, uma genealogia é maneira curiosa de terminar-se um livro. O autor não nos diz por que fez isto, e somos obrigados a criar hipóteses. De qualquer forma, pelo menos podemos fazer este comentário. Através de todo o livro, em toda a sua simplicidade ingênua, vê-se o "fio da meada" da supremacia de Deus. Ele toma conta de pessoas como Noemi, Rute e Boaz, e dirige seus passos. Deus nunca se esquece de seus propósitos salvíficos. O propósito do casamento de Boaz com Rute era conduzir, no devido tempo, ao gran-

de rei Davi, o homem segundo o coração de Deus, o homem em quem os propósitos de Deus foram executados de modo extraordinário. Estes acontecimentos em Moabe e Belém desempenharam seu papel em conduzir àqueles que redundariam no nascimento de Davi. Os crentes considerarão, também, cuidadosamente, a genealogia que aparece no começo do evangelho de Mateus, e refletirão que a mão de Deus cobre a história toda. Ele executa Seu propósito, geração após geração. Visto que somos limitados a uma única vida, cada um de nós vê apenas um pouquinho daquilo que acontece. Uma genealogia é maneira extraordinária de trazer diante de nossos olhos a continuidade dos propósitos de Deus, através dos tempos. O processo histórico não é casual. Há um propósito em tudo. Esse propósito é o propósito de Deus.

Título do original em inglês:
JUDGES, An Introduction and Commentary
RUTH, An Introduction and Commentary
Copyright © 1968, por Arthur E. Cundall e Leon Morris
Publicado pela primeira vez pela Inter-Varsity Press, Inglaterra

Tradução: Oswaldo Ramos
Primeira Edição Brasileira: 1986 — 5.000 exemplares
Impresso na Imprensa da Fé, São Paulo, Brasil

Publicado no Brasil com a devida autorização e com todos os direitos reservados pelas Editoras:
SOCIEDADE RELIGIOSA EDIÇÕES VIDA NOVA
e
ASSOCIAÇÃO RELIGIOSA EDITORA MUNDO CRISTÃO
Rua Antônio Carlos Tacconi, 75 e 79 — Cidade Dutra
São Paulo, SP — CEP 04810