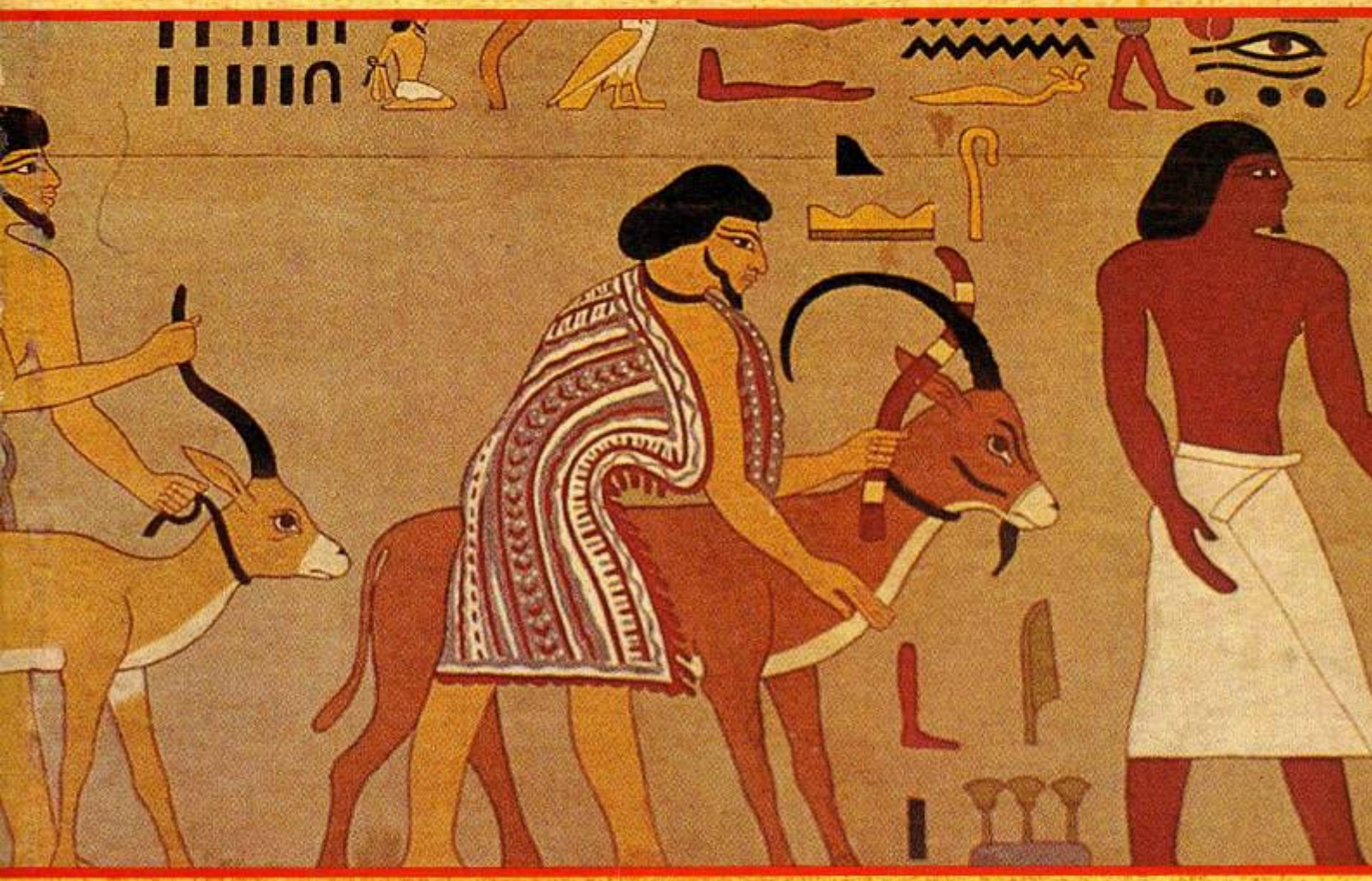
# Introdução Socioliterária à Bíblia Hebraica

NORMAN K. GOTTWALD



ep

Bíblia e Sociologia

Digitalizado e revisado por micscan

LANÇAMENTO
Semeadores da Palavra

www.semeadoresdapalavra.net

Nossos e-books são disponibilizados gratuitamente, com a única finalidade de oferecer leitura edificante a todos aqueles que não tem condições econômicas para comprar.Se você é financeiramente privilegiado, então utilize nosso acervo apenas para avaliação, e, se gostar, abençoe autores, editoras e livrarias, adquirindo os livros.

Semeadores da Palavra e-books evangélicos

Dados de Catalogação na Publicação (CIP) Internacional
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Gottwald, Norman K., 1926-
G723i Introdução socioliterária à Bíblia hebraica / Norman K.Gottwald;
(tradução Anacleto Alvarez; revisão H. Dalbosco). — São Paulo: Paulinas, 1988.

(Coleção Bíblia e sociologia)

Bibliografia.

ISBN 85-05-00774-3

1. Bíblia A. T. — Hermenêutica 2. Bíblia A. T. — História dos eventos bíblicos 3. Bíblia como literatura 4. Judeus — História — Até 70. Título.
II. Série: Bíblia e sociologia.

CDD-221.601
-221.95
-809.93522
87-0984 -933

Índices para catálogo sistemático:
1. Antigo Testamento: Hermenêutica 221.601
2. Antigo Testamento: História dos eventos bíblicos 221.95
3. Bíblia como literatura 809.93522
4. Judeus: História antiga 933

Coleção BÍBLIA E SOCIOLOGIA
1. As origens cristas em perspectiva sociológica, H. C. Kee .
2. As Tribos de Iahweh — Uma sociologia da religião de Israel liberto, Norman K. Gottwald
3. Um lar para quem não tem casa — Interpretação sociológica da 1ª Carta de Pedro, .J. H. Elliott
4. Religião e formação de classes na antiga Judéia, Hans G. Kippenberg
5. Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica, Norman K. Gottwald

NORMAN K. GOTTWALD

# Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica

**Edições Paulinas**

Plínio original
**The Hebrew Bible — A socio-literary introduction**
© Fortress Press, Filadélfia, 1985

Tradução
**Pe. Anacleto Alvarez, OSA**

Revisão
**H. Dalbosco**

**EDIÇÕES PAULINAS**
TELEX (11) 39464 (PSSP BR)
Rua Dr. Pinto Ferraz, 183
04117 SÃO PAULO – SP
*END. TELEGR.:* PAULINOS

© EDIÇÕES PAULINAS - SÃO PAULO, 1988
ISBN 85-05-00774-3
ISBN 0-8006-1853-X-USA

# Índice

**Abreviaturas** ..... 15

**Prefácio** ..... 19

**I PARTE O TEXTO NOS** SEUS **CONTEXTOS**

Capítulo 1: **ÂNGULOS DE VISÃO SOBRE A BÍBLIA HEBRAICA...**23

**1.** Riqueza de métodos nos estudos bíblicos ..... 23

2. A aproximação religiosa confessional à Bíblia Hebraica ..... 24

3. A aproximação histórico-crítica à Bíblia Hebraica ..... 25

*3.1. A Bíblia como criação humana* ..... 26
*3.2. Crítica das fontes e crítica das formas* ..... 26
*3.3. Autoria dos livros bíblicos* ..... 28
*3.4. História e arqueologia bíblicas* ..... 29

4. Interação entre aproximações religiosa e histórico-crítica aos estudos bíblicos ..... 29
*4.1. Colisão e ajuste de métodos conflitantes* ..... 29
*4.2. Tentativas por uma síntese: existencialismo e teologia bíblica...* 30
*4.3. Colapso de consenso em estudos bíblicos..* ..... 31

5. Aparição de novas aproximações literárias e das ciências sociais à Bíblia Hebraica ..... 32
*5.1. Limites percebidos de aproximações históricas e religiosas* .... 32
*5.2. Métodos literários mais recentes* ..... 33
*5.2.a. A Bíblia como literatura e nova crítica literária* ..... 33
*5.2.b. Crítica estrutural* ..... 35
*5.3. Métodos das ciências sociais* ..... 35
*5.3. a. Reconstrução social do primitivo Israel* ..... 36
*5.3.b. Reconstrução social da profecia e da apocalíptica* ..... 36
*5.3.c. Variedades de crítica social científica* ..... 37
*5.4. Fundamento comum na nova crítica literária e na crítica social científica* ..... 38

6. Fermento criativo nos estudos bíblicos contemporâneos ..... 39
*6.1. Uma avaliação criteriosa de opções* ..... 39
*6.2. Uma visão prévia dos estudos bíblicos futuros* ..... 40

Capítulo 2: **O MUNDO DA BÍBLIA HEBRAICA** ..... 42

**7.** Geografia física e econômica ..... 42
*7. 1. O antigo Oriente Próximo* ..... 42
*7.2. Palestina* ..... 45
*7.3. Sub-regiões importantes para o Israel bíblico* ..... 47
*7.3.a. A planície costeira* ..... 47
*7.3.b. A região das colinas de Judá* ..... 48
*7.3.c. A região das colinas da Samaria* ..... 49
*7.3.d. A região das colinas da Galiléia* ..... 49
*7.3.e. A depressão do Jordão* ..... 50
*7.3.f. A região das colinas de Galaad* ..... 50
*7.3.g. Amon, Moab e Edom* ..... 50

8. Arqueologia: restos materiais e escritos ..... 51
*8.1. Arqueologia do antigo Oriente Próximo* ..... 51
*8.2. Arqueologia da Palestina* ..... 52

9. História política, cultural e social do antigo Oriente Próximo 61

Capítulo 3: **A HISTÓRIA LITERÁRIA DA BÍBLIA HEBRAICA** 73

10. Relação da Bíblia Hebraica com outros corpos de literatura..... 73
*10.1. Literaturas nacionais independentes: os textos do antigo Oriente Próximo*..... 73
*10.2. Literaturas judaica e cristã dependentes da Bíblia Hebraica..* *73*
*10.2.a. Apócrifos e Pseudepígrafos*..... 74
*10.2.b. Manuscritos do mar Morto*..... 80
*10.2.C Novo Testamento e Talmude*..... 82

11. Como se formou a Bíblia Hebraica..... 83
*11.1. Formação das unidades literárias separadas*..... 83
*11.1.a. Processo da composição literária*..... 83
*11.1.b. Tradição oral e gêneros literários no processo de composição*..... 84
*11.2. Formação final da Bíblia Hebraica*..... 90
*11.2.a. As coleções autoritativas*..... 90
A Lei..... 90
Os Profetas..... 92
Os Escritos..... 93
*11.2.b. Fatores no fechamento canônico: a partir de Esdras até a assembléia rabínica em Jâmnia...* *94*
*11.3. Preservação e transmissão da Bíblia Hebraica*..... 97
*11.3.a. O processo de transmissão estende-se até a estabilização do texto consonantal, por volta de 100 d.C.*..... 97
*11.3. b. O processo de transmissão estende-se até a estabilização do texto vocálico, por volta de 1200 d.C.*..... 99
*11.3.c. Edições impressas da Bíblia Hebraica*..... 101

12. Traduções da Bíblia Hebraica..... 102
*12.1. Versões antigas*..... 102
*12. 1.a. A Bíblia grega dos Setenta*..... 102
*12.1.b. Outras versões gregas e Héxapla*..... 102
*12.1.C. Targuns aramaicos*..... 102
*12.1.d. Antiga siríaca, Peshitta, e Siro-hexaplar*..... 103
*12.1.e. Antiga Latina e Vulgata*..... 103
*12.2. Traduções da Bíblia Hebraica em língua portuguesa*..... 103

II PARTE

**CONFEDERAÇÃO INTERTRIBAL: COMEÇOS REVOLUCIONÁRIOS DE ISRAEL**

Prólogo: **SOBRE AS FONTES PARA A HISTÓRIA PRÉ-MONÁRQUICA DE ISRAEL.....** 111

13. As grandes tradições do antigo Israel..... 111
*13.1. O Javista (J)*..... 111
*13.2. O Eloísta (E)*..... 112
*13.3. A História Deuteronomística (HD)*..... 112
*13.4. O escritor sacerdotal (P)*..... 113
*13.5. A redação de JEP*..... 113
*13.6. A fonte comum do Javista e do Eloísta (G)*..... 114

14. A relação das tradições literárias com a primitiva história de Israel..... 114
*14.1. Origens não-governamentais e orais das tradições*..... 115
*14.2. Israel tribal unido como o sujeito das tradições*..... 116
*14.3. Expansão e elaboração dos temas semelhantes à história das tradições*..... 116
*14.4. Sumário e implicações metodológicas*..... 118

Capítulo 4: **TRADIÇÕES A RESPEITO DOS PAIS E DAS MÃES DE ISRAEL** ..... 119

15. O molde das tradições em Gênesis 12-50 ..... 119
*15.1. Distribuição das unidades das tradições em J, E e P* ..... 119
*15.2. Análise das unidades das tradições por gêneros literários* ... 123
75.1. *Unidade composta das tradições* ..... 123
*15.3.a. Ciclos de sagas e cadeias de sagas* ..... 123
*15.3.b. Itinerário e cronologia* ..... 124
*15.3.C. Motivos de promessas divinas aos antepassados* ..... 125
*15.3.d. Cenas-tipo e outras características literárias..* ..... 125
*15.4. Tradições individuais de família ou tradições de grupos tribais?* ..... 127

16. Horizontes sócio-históricos das tradições dos antepassados ..... 129
*16.1. Cronologia e arqueologia* ..... 129
*16.2. Dados políticos e geográficos* ..... 131
*16.3. Costumes e leis* ..... 133
*16.4. Lutas sociais nas tradições dos antepassados* ..... 135
*16.4.a. O nicho socioeconômico incerto dos antepassados* ..... 135
*16.4.b. Preocupações pela produção, reprodução e defesa própria* ..... 136

Capítulo 5: **TRADIÇÕES A RESPEITO DE MOISÉS: ÊXODO, ALIANÇA E LEGISLAÇÃO** ..... 139

17. O molde das tradições em Êxodo, Levítico e Números ..... 139
*17.1. Distribuição das unidades das tradições por fontes e gêneros literários* ..... 139
*17.2. Redação complexa das tradições de Moisés* ..... 140

18. Aproximações histórico-críticas às tradições de Moisés ..... 148
*18.1. O contexto egípcio* ..... 148
*18.2. Moisés: influências formativas e papéis de liderança* ..... 150
*18.3. Unidade de ação em Êxodo e peregrinação* ..... 153

19. Religião de Moisés e israelitas do êxodo-deserto ..... 155
*19.1. Aliança* ..... 155
*19.2. Estipulações da aliança: "Leis"* ..... 159
*19.2.a. Instruções e regulamentos sacerdotais* ..... 159
*19.2.b. Coleção de leis socioeconômicas e religiosas costumeiras* ..... 159
*19.2.c. Listas sucintas de proibições: os Dez Mandamentos* ..... 159
*19.3. O nome divino* ..... 162
*19.4. Ritos e objetos cultuais* ..... 163

20. Aproximações literárias mais recentes às tradições de Moisés ..... 166
*20.1. Motivos-de-enredo de contos populares e episódios tradicionais* ..... 166
***20.2.** "Comédia" bíblica* ..... 167
***20.3.** Programas e isotopias de narrativa estrutural* ..... 168
***20.4.** Avaliação concludente* ..... 169

**21.** Horizontes sócio-históricos das tradições de Moisés ..... 169
***21.1.** O grupo de Moisés como entidade pré-israelita* ..... 170
***21.2.** Estratégias sociorreligiosas que coligam o grupo de Moisés e o Israel posterior* ..... 170

Capítulo 6: **TRADIÇÕES CONCERNENTES À ELEVAÇÃO DO ISRAEL INTERTRIBAL AO PODER EM CANAÃ .....** 173

**22.** O molde das tradições em Josué e Juízes ..... 173

*22.1. Conteúdos e gêneros literários* ..... 173
*22.1.a. Josué 1-12* ..... 176
*22.1. b. Josué 13-24* ..... 176
*22.1.C. Juízes 1,1-2,5* ..... 177
*22.1.d. Juízes 2,6-3,6* ..... 177
*22.1.e. Juízes 3,7-16,31* ..... 178
*22.1.f. Juízes 17-21* ..... 179
*22.2. Josué-Juízes e a História Deuteronomística* ..... 180
*22.3. Fontes pré-deuteronomísticas em Josué-Juízes* ..... 185

23. Aproximações literárias mais recentes a Josué e Juízes ..... 188
*23.1. Novos estudos literários das tradições de Débora e de Sansão* ..... 188
*23.2. Estudos estruturalistas* ..... 190

24. Horizontes sócio-históricos de Josué e Juízes ..... 194
*24.1. Hipóteses a respeito da ascensão de Israel ao poder* ..... 194
*24.1.a. O modelo da conquista* ..... 194
*24.1.b. O modelo da imigração* ..... 200
*24.1.c. O modelo da revolução social* ..... 202
*24.2. Hipóteses a respeito da organização social tribal de Israel* ..... 205
*24.2.a. O modelo nômade pastoril* ..... 205
*24.2.b. O modelo de liga religiosa (anfictionia)* ..... 207
*24.2.C O modelo sociorreligioso de retribalização* ..... 211

**III PARTE**

**MONARQUIA: ESTABELECIMENTO CONTRA-REVOLUCIONÁRIO DE ISRAEL**

Prólogo: SOBRE AS FONTES
PARA A HISTÓRIA MONÁRQUICA DE ISRAEL ..... 217

25. Cronologia dos reinos divididos ..... 217

26. HD como fonte para a história monárquica ..... 218

27. Arqueologia como fonte para a história monárquica ..... 222

28. Formas e estruturas de fala profética ..... 223

Capítulo 7: TRADIÇÕES A RESPEITO DO REINO UNIDO ..... 227

29. O molde das tradições em 1 e 2 Samuel e 1 Reis 1-11 ..... 227
*29.1. Estatística das fontes* ..... 227
*29.2. Estudos críticos literários mais antigos* ..... 229
*29.3. Estudos críticos literários mais recentes* ..... 230
*29.4. Implicações de análise literária para o emprego histórico das fontes* ..... 233
30. A ascensão e o triunfo da monarquia em Israel ..... 234
*30.1. Fatores externos e internos* ..... 234
*30.2. Saul* ..... 234
*30.3. Davi* ..... 235
*30.4. Salomão* ..... 235
*30.5. Principais efeitos estruturais duradouros da monarquia* ..... 236

31. Cultura literária, culto religioso e ideologia ..... 238
*31.1. O Javista (J)* ..... 238
*31.2. Salmos e Sabedoria* ..... 244
*31.3. Tradições de Davi e Sião* ..... 245

Capítulo 8: **TRADIÇÕES A RESPEITO DO REINO DO NORTE...** 247

**32.** O molde das tradições em 1 Reis 12 — 2 Reis 17 ..... 247
*32.1. Estatística das fontes* ..... 247
*32.2. Narrativas proféticas* ..... 247
*32.3. Outras fontes: livros proféticos e o Eloísta* ..... 248

**33.** História do reino do norte
e suas relações com Judá (931-722 a.C.) ..... 251
*33.1. O cisma (931 a.C.)* ..... 251
*33.2. Dinastias de Jeroboão e de Baasa (931-884 a.C.)* ..... 251
*33.3. Dinastia de Amri (880-841 a.C.)* ..... 251
*33.4. Dinastia de Jeú (841-752 a.C.)* ..... 252
*33.5. Desmoronamento do reino do norte (752-722 a.C.)* ..... 253
*33.6. Modelos de desenvolvimento nos dois reinos* ..... 253

34. Cultura literária, religião e crítica profética ..... 255
*34.1. O Eloísta (E)* ..... 255
*34.2. Elias e Eliseu* ..... 257
*34.3. Amós* ..... 257
*34.4. Oséias* ..... 261

Capítulo 9: **TRADIÇÕES A RESPEITO DO REINO DO** SUL ..... 264

35. O molde das tradições em 2 Reis 18-25 ..... 264
*35.1. Estatística das fontes* ..... 264
*35.2. O espectro das fontes* ..... 264

36. História do reino do sul (722-586 a.C.) ..... 266
*36.1. Acaz e Ezequias (722-586 a.C.)* ..... 266
*36.2. Manassés (687/686-643/642 a.C.)* ..... 267
*36.3. Josias (641/640-609 a.C.)* ..... 267
*36.4. Joaquim, Joaquin e Sedecias (609-586 a.C.)* ..... 268
*36.5. O fim de esforços israelitas por independência política* ..... 268

37. Cultura literária, religião e crítica profética ..... 270
*37.1. Miquéias* ..... 270
*37.2. Isaías de Jerusalém* ..... 271
*37.3. Deuteronômio* ..... 278
***37.4.** Profetas da mudança internacional de poder* ..... 279
*37.4.a. Naum* ..... 280
*37.4.b. Sofonias* ..... 281
*37.4.C. Habacuc* ..... 282
*37.5. Jeremias* ..... 283

**IV PARTE**

**GOVERNO PRÓPRIO SOB GRANDES IMPÉRIOS: RECUPERAÇÃO COLONIAL DE ISRAEL**

Prólogo: **SOBRE AS FONTES PARA A HISTÓRIA COLONIAL DE ISRAEL NA DISPERSÃO E RESTAURAÇÃO** ..... 292

38. Demarcação do período histórico ..... 292

39. Fontes bíblicas e extrabíblicas ..... 292

40. Declínio da historiografia bíblica tardia ..... 294

41. Organizando a apresentação da literatura bíblica tardia ..... 295

Capítulo 10: **HORIZONTES SÓCIO-HISTÓRICOS DO ISRAEL COLONIAL** ..... 299

42. De israelitas independentes a judeus colonizados ..... 299

43. Resposta judaica ao domínio neobabilônico (586-539 a.C.) ..... 301

*43.1. A comunidade que continuava na Palestina* ..... 301
*43.2. As comunidades na Dispersão*..... 302

44. Resposta judaica ao domínio persa (539-332 a.C.) ..... 304
*44.1. Missão de Sasabassar em 538 a.C.* ..... 305
*44.2. Missão de Zorobabel e Josué em 520 a.C* ..... 305
*44.3. Missão de Neemias em 445-430 a.C* ..... 306
*44.4. Missão de Esdras em 458 a.C. ou mais tarde* ..... 308
*44.5. Desenvolvimentos entre judeus da Dispersão* ..... 310

45. Resposta judaica aos domínios macedônico
e ptolemaico (332-198 a.C.)..... 311
*45.1. Impacto de Alexandre: o encontro do Helenismoe do judaísmo... 3*11
*45.2. Helenismo egípcio domina a Palestina* ..... 312

46. Resposta judaica ao domínio selêucida: os Macabeus..... 314
*46.1. Helenismo sírio domina a Palestina* ..... 314
*46.2. Helenismo imposto e guerra civil*..... 314
*46.3. O movimento de independência religiosa*
*para independência política*..... 315
47. Um estado judaico se levanta e cai: os Asmoneus (140-63 a.C.).... 316
*47.1. Triunfo e helenização do estado judaico* ..... 316
*47.2. Facções e partidos no estado e na sociedade asmoneus* ..... 317

Capítulo **11: TRADIÇÕES DO ISRAEL COLONIAL: COMPLETANDO A LEI E OS PROFETAS**..... 322

48. Política hermenêutica: a ação recíproca de Lei e Profetas..... 322
*48.1. Tradições da Lei e da Profecia desenvolvem-se em diálogo...322*
*48.2. Um cânon de consenso*
*exalta a Lei moderada pela Profecia*.....323
*48.3. Um cânon ampliado incorpora a Profecia adaptada à Lei.... 326*

49. Completando a Lei: o escritor Sacerdotal (P)..... 329
*49.1. Vocabulário, estilo e estrutura*..... 329
*49.2. Tudo em seu lugar: um culto estável em um Cosmos estável...332*
*49.3. Antecedentes de* P *como a carta patente*
*do judaísmo pós-exílico* .....336
*49.4.* P *como a estrutura para a Lei* .....337

50. Completando os Profetas .....339
*50.1. Ezequiel* ..... 339
*50.2. Isaías do Exílio (Dêutero-Isaías)* .....345
*50.3. Profetas do templo reconstruído* .....351
*50.3.a. Ageu* ..... 352
*50.3.b. Zacarias 1-8* .....353
*50.4. Profetas de restauração conflitada*.....353
*50.4.a. Isaías 56-66 (Trito-Isaías)* .....353
*50.4. b. Malaquias*..... 356
*50.4.C. Abdias e Joel* .....356

Capítulo 12: **TRADIÇÕES DO ISRAEL COLONIAL: OS ESCRITOS...**358

51. Obras históricas recentes: 1 e 2 Crônicas e Esdras-Neemias.....358
*51.1. Relação entre 1 e 2 Crônicas e Esdras-Neemias* .....358
*51.2. Jerusalém restaurada*
*como verdadeira sucessora do reino de Davi*.....361
*51.3. Desordem redacional nos livros de Esdras e Neemias*.....362

52. Cânticos .....364

*52.1. O que é poesia bíblica?* ..... 364
*52.2. Salmos* ..... 366
*52.2.a. Gêneros literários* ..... 367
*52.2.b. Ambientes de vida* ..... 371
*52.2.c. Redação do livro* ..... 372
*52.2.d. Horizontes sócio-históricos dos salmos* ..... 374
*52.3. Lamentações* ..... 376
*52.4. Cântico dos Cânticos* ..... 380
53. Historietas ..... 384
*53.1. A historieta bíblica: um novo gênero literário?* ..... 384
*53.2. Rute* ..... 385
*53.3. Jonas* ..... 388
*53.4. Ester* ..... 391

54. Escritos sapienciais ..... 392
*54.1. O que é sabedoria?* ..... 392
*54.1.a. Gêneros literários e tendência da mente* ..... 393
*54.1.b. Horizontes sócio-históricos da sabedoria* ..... 395
*54.2. Provérbios* ..... 398
*54.3. Jó* ..... 401
*54.4. Eclesiastes* ..... 403

55. Escritos apocalípticos ..... 405
*55.1. O que é apocalíptico?* ..... 405
*55.1.a. Gênero literário e tendência da mente* ..... 405
*55.1.b. Horizontes sócio-históricos da apocalíptica* ..... 407
*55.2. Daniel* ..... 410

CONCLUSÃO

**A AÇÃO RECÍPROCA DE TEXTO, CONCEITO E AMBIENTE NA BÍBLIA HEBRAICA** ..... 414

**Bibliografia** ..... 423
A. Livros e artigos dispostos por divisões do texto ..... 423
B. Comentários sobre os livros bíblicos ..... 459

**MAPAS**

O antigo Oriente Próximo ..... 22
O Oriente Próximo em 2600 a.C ..... 65
O Oriente Próximo em 2300 a.C ..... 65
O Oriente Próximo em 2050 a.C ..... 66
O Oriente Próximo em 1900 a.C ..... 66
O Oriente Próximo em 1700 a.C ..... 67
O Oriente Próximo em 1400 a.C ..... 67
O Oriente Próximo em 1225 a.C ..... 68
O Oriente Próximo em 1000 a.C ..... 68
O Oriente Próximo em 800 a.C ..... 69
O Oriente Próximo em 660-605 a.C ..... 69
O Oriente Próximo em 580 a.C ..... 70
O Oriente Próximo em 500 a.C ..... 70
O Oriente Próximo em 334-323 a.C ..... 71
O Oriente Próximo em 290 a.C ..... 71
O Oriente Próximo em 168 a.C ..... 72
O Oriente Próximo em 63 a.C ..... 72
Geografia da Palestina bíblica ..... 108
Tribos de Israel antes da monarquia ..... 109
Reino de Davi e de Salomão ..... 215
Reinos divididos de Israel e de Judá 931-750 a.C ..... 216

Judá depois da queda de Israel 722-640 a.C .....216
Judá como uma província do império persa 445-333 a.C.....290
Palestina macabéia-asmonéia 166-76 a.C.....291

## TÁBUAS

**1.** Textos do antigo Oriente Próximo relacionados com a Bíblia Hebraica pelo tema, gênero literário ou ligação histórica 53
2. Períodos arqueológicos na Palestina bíblica ..... 56
3. Escavações mais importantes na Palestina bíblica ..... 59
4. Os livros canônicos ..... 75
A. *Cânon judaico da Tanak*..... 75
B. *Cânones católico romano e protestante do Antigo Testamento*.. 76
5. Livros dos Apócrifos protestantes ao Antigo Testamento ..... 79
6. Livros judaicos entre os Pseudepígrafos do Antigo Testamento, que datam de antes de 70 d.C..... 80
7. Documentos importantes entre os Manuscritos do Mar Morto..... 81
8. Gêneros literários, formas ou tipos na Bíblia Hebraica..... 88
9. Traduções da Bíblia Hebraica em língua portuguesa..... 104
10. Unidades das tradições de Gn 11,27-50 distribuídas por fontes ..... 119
A. *Tradições do Javista (J)* ..... 119
B. *Tradições do Eloísta (E)* ..... 121
C. *Tradições Sacerdotais (P)*..... 122
11. Unidades das tradições de Êxodo, Levítico e Números distribuídas por fontes..... 141
A. *Tradições do Javista (J)* ..... 141
B. *Tradições do Eloísta (E)* ..... 142
C. *Tradições da teofania do Sinai/Horeb da aliança e da lei: Materiais compostos de JE e de fontes especiais* ..... 143
D. *Tradições sacerdotais (P)* ..... 143
12. Elementos estruturais da forma de pacto de suserania..... 158
13. Proibições do Decálogo Ético ..... 161
14. Principais divisões de Josué-Juízes..... 174
15. Textos programáticos em HD: Deuteronômio — 1 Samuel ..... 181
16. Prova arqueológica sobre destruição de cidades no Canaã do Bronze Recente/Ferro I .....196
17. Prova arqueológica sobre novos estabelecimentos no Canaã do Bronze Recente/Ferro I .....197
18. Comparação da anfictionia grega e da confederação israelita .....210
19. Textos programáticos em HD**:** Samuel Reis ..... 220
20. Distribuição de versículos de HD para reis da monarquia unida em 1 e 2 Samuel e 1 Reis 1-11 ..... 228
21. Tradições Javistas (J) em Gênesis 2-11 ..... 239
22. Distribuição de versículos de HD para reis de Israel e de Judá em 1 Reis 12 — 2 Reis 17..... 249
23. Distribuição de versículos de HD para reis de Judá em 2 Reis 18-25 ..... 265
24. Literatura bíblica tardia que completou a Lei e os Profetas..... 297
25. Literatura bíblica tardia que eventualmente formou os Escritos.... 298
26. Tradições sacerdotais (P) em Gênesis 1-11 ..... 331
27. Divisões e fontes em Crônicas e Esdras-Neemias ..... 360
28. Gêneros na literatura sapiencial ..... 394
29. Apocalipses judaicos, 250 a.C. — 150 d.C., segundo critérios literários..... 408

## GRÁFICOS

1. Regimes políticos do antigo Oriente Próximo, 3000-63 a.C ..... 64
2. A relação da Bíblia Hebraica com outras literaturas antigas ..... 75
3. Desde as pequenas unidades orais/literárias até as grandes composições e coleções ..... 92
4. Fórmulas de "Fiat", de "Realização"

e de "Trabalho" em Gênesis 1 ..... ..... 334
5. Inclusões literárias no plano do templo de Ezequiel 40-43 .....343
6. Arranjo quiástico de Isaías 56-66
com intensificação terminal de conteúdo da "mensagem" .....355
7. Refrãos e repetições no Cântico dos Cânticos .....382
8. Estrutura no Livro de Rute .....386
9. Estrutura no Livro de Jonas .....390

10. Ambientes institucionais de sabedoria israelita .....397
11. Domínios organizacionais sociopolíticos no Israel bíblico .....417
12. Setores socioliterário-teológicos dentro da estrutura
de domínios organizacionais sociopolíticos .....418

# *Abreviaturas*

| | |
|---|---|
| **AASOR** | Annual of the American Schools of Oriental Research |
| **AB** | The Anchor Bible |
| ***AbrN*** | *Abr Nahrain* |
| ***AJSL*** | *American Journal of Semitic Languages and Literatures* |
| ***AKE*** | Norman K. Gottwald. *All the Kingdoms of the Earth: Israelite Prophecy and International Relations in the Ancient Near East.* New York: Harper & Row, 1964. |
| ***ALI*** | Yohanan Aharoni. *The Archaeology of the Land of Israel from the Beginnings to the End of the First Temple Period,* ed. Miriam Aharoni. Trans. A. F. Rainey. Philadelphia: Westminster Press. 1982. |
| **AMB** | The Amplified Bible |
| **AnBib** | Analecta Bíblica |
| ***ANET*** | James B. Pritchard, ed. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament.* 3d ed. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1969. |
| ***APOT*** | R. H. Charles, ed. *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English.* 2 vols. Oxford: At the Clarendon Press, 1913. |
| ***ASTI*** | *Annual of the Swedish Theological Institute* |
| **ASV** | American Standard Version |
| **ATANT** | Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments |
| **AV** | Authorized Version (= King James Version) |
| ***BA*** | *Biblical Archaeologist* |
| ***BAR*** | *Biblical Archaeologist Reader* |
| ***BARev*** | *Biblical Archaeology Review* |
| ***BASOR*** | *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* |
| **BHK** | *Bíblica Hebraica,* ed. R. Kittel. |
| **BHS** | *Bíblica Hebraica Stuttgartensia,* ed. K. Ellinger and W. Rudolph. |
| ***Bib*** | *Bíblica* |
| **BJ** | Bíblia de Jerusalém |
| ***BL*** | Norman K. Gottwald, ed. *The Bible and Liberation: Político and Social Hermeneutics.* Rev. ed. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1983. |
| ***BSac*** | *Bibliotheca Sacra* |
| ***BTB*** | *Biblical Theology Bulletin* |
| ***BZAW*** | Beihefte zur ZAW |
| ***CBQ*** | *Catholic Biblical Quarterly* |
| **CBQMS** | *CBQ Monograph Series* |
| **CMHE** | Cambridge: Harvard University Press, 1973. |
| **CNEB** | Cambridge Commentary on the New English Bible |
| **ConBOT** | Coniectanea Bíblica, Old Testament Series |
| **CQR** | *Church Quarterly Review* |
| ***CTM*** | *Concordia Theological Monthly* |
| ***CurTM*** | *Currents in Theology and Mission* |
| **D** | Deuteronômio, o escritor(es) deuteronômico(s), ou o Deuteronomista |
| **DA** | Paul D. Hanson. *The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology.* 2d ed. Philadelphia; Fortress Press, 1979. |
| **E** | O Eloísta |
| **EHI** | Roland de Vaux. *The Early History of Israel.* Philadelphia: Westminster Press, 1978. |
| ***EJ*** | *Encyclopaedia Judaica* |
| ***EOTHR*** | Albrecht Alt. *Essays on Old Testament History and Religion.* Garden City, N.Y.: Doubleday & Co., 1968.. |
| ***ET*** | *Expository Times* |
| **ExB** | The Expositor's Bible |
| **FOTL** | Rolf Knierim and Gene M. Tucker, eds. The Forms of the Old Testament Literature. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1981—: |
| **G** | O fundo comum de tradições tribais unidas de que se utilizaram J e |

| | |
|---|---|
| | E (do alemão *Grundlage,* "fundamento") |
| **GBS** | Guides to Biblical Scholarship |
| **HC** | A História do Cronista |
| **HD** | A História Deuteronomística (Josué a Reis) ou o Historiador(es) Deuteronomístico(s) |
| ***HeyJ*** | *Heythrop Journal* |
| **HI** | John Bright. *História de Israel.* Edições Paulinas, São Paulo, 1985. |
| **HIOTT** | Siegfried Herrmann. *A History of Israel in Old Testament Times.* Rev. ed. Philadelphia: Fortress Press, 1981. |
| ***HIR*** | Georg Fohrer. *History of lsraelite Religion.* Nashville: Abingdon Press, 1972. |
| ***HPT*** | Martin Noth. A History of Pentateuchal Traditions, with introduction by Bernhard W. Anderson. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1972. |
| **HSM** | Harvard Semitic Monographs |
| **HSS** | Harvard Semitic Studies |
| ***HTR*** | *Harvard Theological Review* |
| **HTS** | Harvard Theological Studies |
| ***HUCA*** | *Hebrew Union College Annual* |
| **IAT** | Georg Fohrer. *Introdução ao Antigo Testamento.* Edições Paulinas, São Paulo, 1983. |
| ***IB*** | *The Interpreter's Bible* |
| **ICC** | The International Critical Commentary |
| ***IDB*** | *The Interpreter´s Dictionary of the Bible* |
| **IDBSup** | *IDB* Supplementary Volume |
| ***IEJ*** | *Israel Exploration Journal* |
| ***IJH*** | John H. Hayes and J. Maxwell Miller, eds. *Israelite and Judaean History.* Philadelphia: Westminster Press, 1977. |
| ***Int*** | *Interpretation* |
| **IOTS** | Brevard S. Childs. *Introduction to the Old Testament as Scripture.* Philadelphia: Fortress Press, 1979. |
| ***IR*** | Helmer Ringgren, *Israelite Religion.* Philadelphia; Fortress Press, 1966. |
| **ITC** | International Theological Commentary |
| **J** | O Javista |
| **JAAR** | *Journal of the American Academy of Religion* |
| **JAAKSup** | *JAAR* Supplement |
| ***JANES*** | *Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University* |
| **JAOS** | *Journal of the American Oriental Society* |
| ***JBC*** | *The Jerome Biblical Commentary,* ed. R. Brown et al. 2 vols. in 1. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1968. |
| ***JBL*** | *Journal of Biblical Literature* |
| **JBLMS** | *JBL* Monograph Series |
| ***JCS*** | *Journal of Cuneiform Studies* |
| ***JETS*** | *Journal of the Evangelical Theological Society* |
| ***JJS*** | *Journal of Jewish Studies* |
| ***JLBBM*** | George W. E. Nickelsburg. *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah: A Historical and Literary Introduction.* Philadelphia: Fortress Press, 1981. |
| ***JNES*** | *Journal of Near Eastern Studies* |
| ***JNSL*** | *Journal of Northwest Semitic Languages* |
| ***JQR*** | *Jewish Quarterly Review* |
| ***JR*** | *Journal of Religion* |
| ***JSOT*** | *Journal for the Study of the Old Testament* |
| **JSOTSup** | JSOT Supplement Series |
| ***JSS*** | *Journal of Semitic Studies* |
| ***JTS*** | *Journal of Theological Studies* |
| **KJV** | King James Version (= Authorized Version) |
| ***LB*** | Yohanan Aharoni. *The Land of the Bible. A Historical Geography,* ed. Anson F. Rainey. Rev. ed. Philadelphia: Westminster Press. 1979. |
| **LBP** | The Living Bible Paraphrased |

| | |
|---|---|
| ***LTQ*** | *Lexington Theological Quarterly* |
| **LXX** | Septuaginta |
| **MBA** | Yohanan Aharoni and Michael Avi-Yonah. *The Macmillan Bible Atlas* Rev. ed. New York: Macmillan Co., 1977. |
| **MLB** | The Modern Language Bible |
| **NAB** | The New American Bible |
| **NASB** | The New American Standard Bible |
| **NCBC** | The New Century Bible Commentary |
| **NEB** | The New English Bible |
| ***NERT*** | Walter Beyerlin, ed. *Near Eastern Religious Texts Relating to the Old Testament.* Philadelphia: Westminster Press, 1978. |
| **NICOT** | The New International Commentary on the Old Testament |
| **NIV** | The New International Version |
| **NJPS** | The New Jewish Version |
| **NKJV** | The New King James Version |
| **OBT** | Overtures to Biblical Theology |
| ***OTFC*** | John H. Hayes, ed. *Old Testament Form Criticism.* San Antonio: Trinity University Press, 1974. |
| **OTL** | Old Testament Library |
| ***OTMS*** | Harold H. Rowley, ed. *The Old Testament and Modern Study: A Generation of Discovery and Research.* Oxford: At the Clarendon Press, 1951. |
| ***OTP*** | James H. Charlesworth, ed. *The Old Testament Pseudepigrapha, Vol. 1: Apocalyptic Literature and Testaments. Garden City, N.Y.:* Doubleday & Co., 1983. |
| ***OTS*** | *Oudtestamentische Studiën* |
| ***OTT*** | Gerhard von Rad. *Old Testament Theology. 2* vols. New York: Harper & Row, 1962, 1965. |
| **P** | Escrito sacerdotal ou escritor(es) sacerdotal(ais) |
| ***PEQ*** | *Palestine Exploration Quarterly* |
| **PTMS** | Pittsburgh Theological Monograph Series |
| ***RAI*** | Theodorus C. Vriezen. *The Religion of Ancient Israel.* Philadelphia: Westminster Press, 1963. |
| ***RB*** | *Revue Biblique* |
| ***RevQ*** | *Revue de Qumran* |
| **RSV** | Revised Standard Version |
| **RV** | Revised Version |
| ***SAIW*** | James L. Crenshaw, ed. *Studies in Ancient Israelite Wisdom.* New York: Ktav Publishing, 1976. |
| **SBA** | Studies in Biblical Archaeology |
| **SBLDS** | Society of Biblical Literature Dissertation Series |
| **SBLMS** | Society of Biblical Literature Monograph Series |
| **SBLSP** | Society of Biblical Literature Seminar Papers |
| **SBT** | Studies in Biblical Theology |
| ***SC 1*** | Carl D. Evans, William W. Hallo, and John B. White, eds. *Scripture in Context: Essays on the Comparative Method.* PTMS 34. Pittsburgh: Pickwick Press, 1980. |
| ***SC 2*** | William W Hallo, James C. Moyer, and Leo G. Purdue, eds. *Scripture in Context II. More Essays in Comparative Method.* Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1983. |
| ***SEA*** | *Svensk exegetisk arsbok* |
| **SHANE** | Studies in the History of the Ancient Near East |
| ***SJT*** | *Scottish Journal of Theology* |
| ***ST*** | *Studia theologica* |
| ***StudBT*** | *Studia Bíblica et Theologica* |
| **SWBAS** | The Social World of Biblical Antiquity Series |
| ***TD*** | *Theology Digest* |
| ***TDH*** | Martin Noth. *The Deuteronomistic History.* JSOTSup 15. Sheffield: JSOT Press, 1981. |
| **TEV** | Today's English Version (Good News Bible) |

| | |
|---|---|
| ***THI*** | Martin Noth. *The History of Israel.* Rev. ed. New York: Harper & Brothers, 1960. |
| ***TI*** | George W. Anderson, ed. *Tradition and Interpretation: Essays by Members of the Society for Old Testament Study.* Oxford: At the Clarendon Press, 1979. |
| **TI** | Norman K. Gottwald. *As Tribos de Iahweh: Uma Sociologia da Religião de Israel liberto — 1250-1050 a.C.* Edições Paulinas, São Paulo, 1986. |
| **TM** | Texto massorético da Bíblia Hebraica |
| ***TOT*** | Otto Eissfeldt. *The Old Testament: An Introduction.* New York: Harper & Row, 1965. |
| ***TZ*** | *Theologische Zeitschrift* |
| ***VE*** | *Vox Evangelica* |
| ***VT*** | *Vetus Testamentum* |
| **VTSup** | *VT* Supplements |
| **WC** | Westminster Commentaries |
| ***WHJP*** | Benjamin Mazar, ed. *World History of the Jewish People: First Series: Ancient Times.* Jerusalém: Jewish Historical Publications, 1970— |
| ***YBFT*** | Peter F. Ellis. *The Yahwist. The Bible's First Theologian.* Notre Dame, Ind.: Fides Press, 1968. |
| ***ZAW*** | *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* |

*Nota:* Para siglas de manuscritos do mar Morto, veja tábua 7.

# *Prefácio*

O estudo da Bíblia Hebraica está em agitação e sofrendo rápida mudança. Este livro tenta orientar o leitor para uma compreensão crítica da Bíblia Hebraica e para o estado atual dos estudos bíblicos como prática intelectual e sociocultural. Ele sublinha o alcance expansivo de escolhas em métodos de estudo bíblico agora disponíveis, alcance bem mais amplo do que em qualquer tempo na longa história da interpretação bíblica.

Minha aproximação intenta manter-se em continuidade deliberada com a erudição histórico-crítica mais antiga, contudo ela se ocupa com a profunda mudança e enriquecimento de estudos bíblicos introduzidos pelos novos enfoques que adquiriram força e impulso apenas nas duas últimas décadas. Com "Uma Introdução Socioliterária", pretendo identificar aquelas aproximações literárias e sociais científicas à Bíblia Hebraica as quais, em interação com métodos críticos mais antigos, revelam-se decisivas para as direções mutáveis dos estudos bíblicos.

Dentro da crítica literária mais recente levo em consideração suas diversas formas, a saber, a Bíblia como literatura, crítica retórica e estilística e análise estrutural. Dentro da crítica social científica dou atenção àqueles aspectos do método antropológico e sociológico e da teoria que se tornaram os mais cruciais para os estudos bíblicos, e também aponto o seu rendimento atual numa compreensão ampliativa da organização social bíblica e da história social. Crítica das redações e diversos tipos de crítica canônica, que não estão claramente na categoria de importantes paradigmas literários novos ou das ciências sociais, mostram-se também serem importantes contribuintes para a atual excitação multifacética dos estudos bíblicos.

Este volume segue amplamente o padrão histórico do meu anterior *A Light to the Nations. An Introduction to the Old Testament* (New York: Harper & Row, 1959). Difere dessa obra, entretanto, não só nas extensas mudanças trazidas pelas perspectivas literárias e das ciências sociais, mas também na sua maior concentração sobre os períodos exílico e pós-exílico. Descaso da era bíblica posterior pode ser considerado como tendência peculiarmente cristã, até especificamente protestante, refletida da maneira não crítica na obra de numerosos estudiosos biblistas não-judeus. O caráter progressivamente ecumênico da erudição bíblica ajudou a corrigir os pontos cegos de qualquer tradição única e assim a afiar as ferramentas que nós podemos agora aplicar colegialmente a estes textos.

Esta Introdução é organizada em quatro partes. A I parte apresenta conhecimento contextual para focalizar a Bíblia Hebraica: a história da sua interpretação, o mundo bíblico e a história literária da Bíblia Hebraica. As II-IV partes apresentam a literatura bíblica em seqüência de acordo com os seus cenários sócio-históricos. Um prefácio a cada uma das três últimas partes discute as fontes de nosso conhecimento para cada período, à medida que ele é examinado.

Um problema de organização surge ao apresentar escritos bíblicos em seqüência histórica aproximada, como nas II-IV partes: onde se deveriam colocar livros ou fontes bíblicos que possuem longa história das tradições e refletem crescimento em etapas durante séculos? Ao tratar de escritos bíblicos compostos ou lentamente desenvolvidos, dois princípios flexíveis de trabalho seguem-se neste volume: (1) quando há amplo acordo a respeito de pontos de apoio sócio-históricos de um escrito, a obra é discutida todas as vezes que for necessário em cada etapa relevante, como, por exemplo, com o escritor Sacerdotal (§15,1. 17,1-2; 19.2.a; 19.4; 48; 49) e o Livro de Isaías (§37.2; 50.2; 50.4.a); (2) quando, por outro lado, os cenários sócio-históricos de um escrito são vagos ou altamente controvertidos, ele é apresentado somente no seu ponto histórico fixado com a máxima segurança. Assim, os livros compostos de Amós e Miquéias, embora contendo material muito mais recente, são discutidos apenas uma vez e nos seus contextos do século VIII (§34.3; 37.1), e Daniel, embora conservando tradições mais antigas, é tratado unicamente no seu ambiente do século II (§55.2).

Conforme a oportunidade, os capítulos são introduzidos por listas de leituras relevantes no texto bíblico e são ajustados à coleção de mapas históricos e textualmente orientados, publicada in Yohanan Aharoni e Michael Avi-Yonah, *The Macmillan Bible Atlas.* O próprio texto é subdividido

em seções numeradas que contêm numerosas referências recíprocas. Mapas do antigo Oriente Próximo e da Palestina bíblica, em períodos históricos diferentes, foram fornecidos como abridores de partes e como anexos à seção sobre a história política, cultural e social do antigo Oriente Próximo (§9).

São fornecidas numerosas tábuas e gráficos a fim de realçar a compreensão de leitores visualmente orientados. Entre estes está uma tábua de textos do antigo Oriente Próximo (tábua 1) provida de chave explicativa segundo James B. Pritchard (org.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament,* e segundo Walter Beyerlin (org.), *Near Eastern Religious Texts Relating to the Old Testament.* Faz-se referência, no corpo deste livro, aos números tabulares dos textos do Oriente Próximo. Páginas específicas em Pritchard ou Beyerlin são citadas no corpo do texto somente quando a referência se limita a páginas dentro da paginação mais ampla fornecida na tábua. Da mesma maneira, é citada uma tábua de gêneros literários, formas ou tipos na Bíblia Hebraica (tábua 8), conforme os números tabulares em diversos pontos na análise literária.

Fornece-se uma bibliografia de trabalho, que consta de duas partes: (1) livros e artigos dispostos de acordo com as seções do texto; e (2) comentários dispostos de acordo com os livros bíblicos.

A cronologia adotada para a monarquia davídica é a de Edwin R. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings,* 3ª ed. (Grand Rapids: Zondervan, 1983). Escolhi este esquema não porque seja irrepreensível, mas porque, me parece, levando tudo em conta, ser a solução mais satisfatória dos problemas cronológicos até agora propostos.

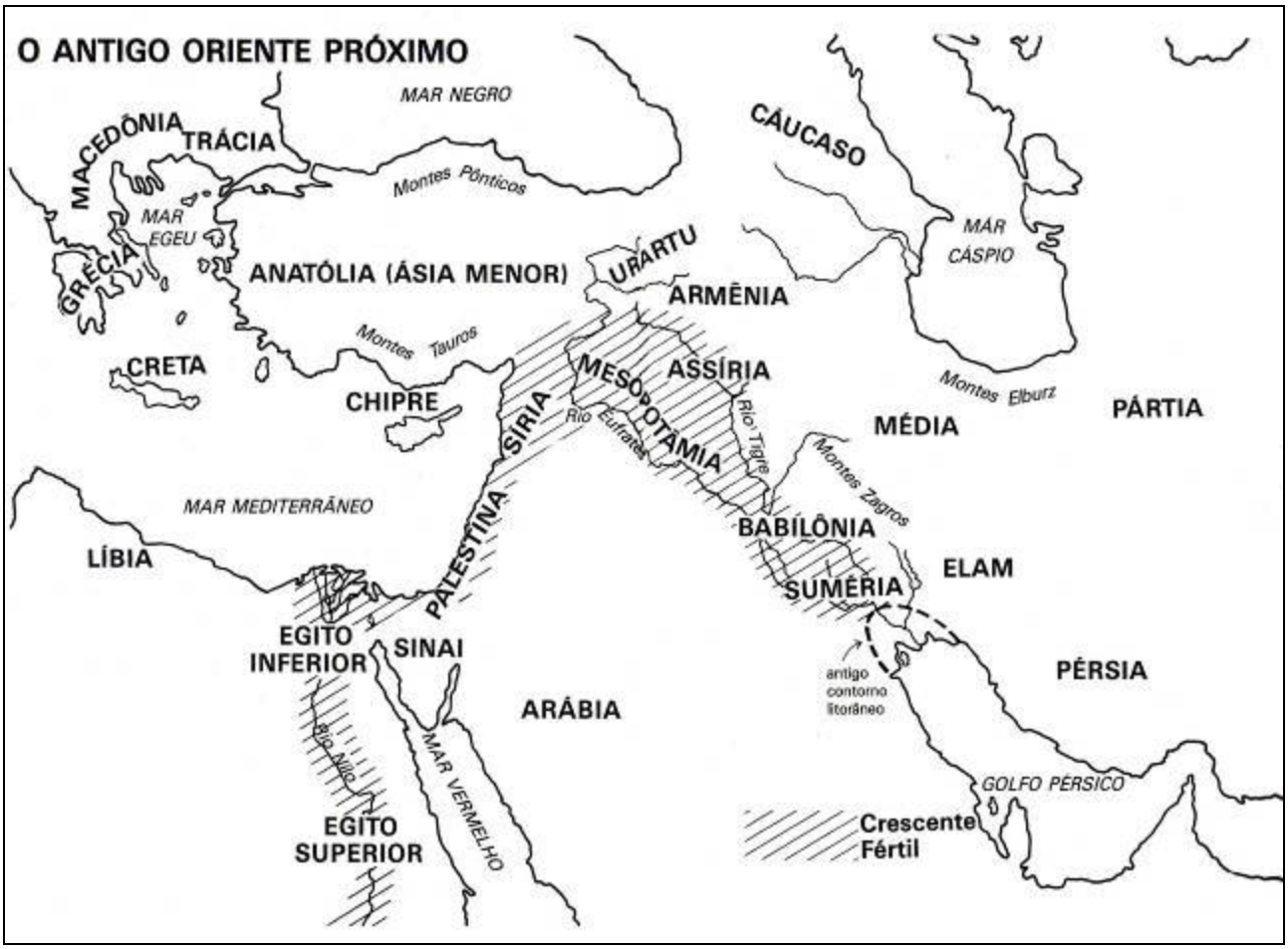
Em proveito daqueles que não sabem a língua hebraica, transliterei os termos hebraicos aproximadamente conforme são pronunciados, ainda que isso acarrete algumas incongruências de acordo com os sistemas usuais de transliteração.

Dentro da ampla rede de minha gratidão, escolho a curiosidade e imaginação dos meus alunos os quais, durante três décadas, me têm ajudado a aprofundar e esclarecer minha compreensão da Bíblia Hebraica, como também a comunicar essa compreensão de forma concreta e atraente. Em nível mais técnico, colegas íntimos em diversos grupos de trabalho da Academia Americana de Religião e da Sociedade de Literatura Bíblica proporcionaram apoio e desafio oportunos.

*Norman K. Gottwald*

# I Parte

# O texto nos seus contextos


O ANTIGO ORIENTE PRÓXIMO
MAR NEGRO
MACEDÔNIA
TRÁCIA
Montes Pônticos
CÁUCASO
MAR EGEU
GRÉCIA
ANATÓLIA (ÁSIA MENOR)
URARTU
ARMÊNIA
MAR CÁSPIO
Montes Tauros
CRETA
CHIPRE
SÍRIA
MESOPOTÂMIA
ASSÍRIA
Rio Eufrates
Rio Tigre
Montes Elburz
PÁRTIA
MÉDIA
Montes Zagros
MAR MEDITERRÂNEO
BABILÔNIA
LÍBIA
PALESTINA
ELAM
SUMÉRIA
EGITO INFERIOR
SINAI
antigo contorno litorâneo
PÉRSIA
ARÁBIA
Rio Nilo
MAR VERMELHO
GOLFO PÉRSICO
EGITO SUPERIOR
Crescente Fértil

# 1.

# Ângulos de visão sobre a Bíblia Hebraica

A Bíblia Hebraica, conhecida dos judeus como a Tanak[1] e dos cristãos como o Antigo Testamento, atrai e prende os leitores por muitos motivos. Dentre suas numerosas formas literárias estão narrativas vividas compactas e poemas animados repletos de imagens que cativam prontamente o olhar e o ouvido. A linha das narrativas relata uma história política carregada de conflitos, entretecida com mais de mil anos de história do antigo Oriente Próximo. Suas leis, narrativas, listas, discursos proféticos e ditos da sabedoria mencionam uma multidão de instituições e práticas sociais que se modificam no decorrer dos séculos. Apresenta as palavras e os feitos de figuras tais como Moisés, Davi e Jeremias, os quais, freqüentemente, são considerados como exemplos de fé religiosa ou de liderança comunal. É rica em expressões fortes da crença israelita/judaica[2] no Deus cujo nome especial era Iahweh, conduzindo a amplo espectro de conceitos e práticas religiosas e éticas ligadas à experiência social e política do povo. Finalmente, porque a Bíblia Hebraica é escritura sagrada para judeus e cristãos até o dia de hoje, e obteve lugar significativo na civilização ocidental, ela acena ao leitor a fim de que entenda e considere suas noções de divindade e de humanidade, de processo histórico e de ordem social, como também de ética e de vida boa.

## 1. Riqueza de métodos nos estudos bíblicos

Qualquer dos pontos mencionados de compromisso com a Bíblia Hebraica — e formulei apenas os mais salientes — constitui ponto de partida apropriado para tratar do texto, e, necessariamente, leva consigo métodos precisos de análise e interpretação. Nos séculos anteriores, quando a Bíblia era usada quase exclusivamente para proporcionar sustentáculo às comunidades religiosas judaicas e cristãs, existiam limites determinados sobre os métodos pelos quais era estudado o texto. Nos séculos recentes, devido à Renascença, à Reforma, ao Iluminismo, a mudanças sociais importantes e à constante expansão do método científico sobre a maioria das áreas da experiência humana, a Bíblia libertou-se da aproximação religiosa exclusivamente doutrinai (confessional) e centralizada na igreja (eclesiástica). Ela tornou-se agora acessível em métodos científicos às muitas possibilidades de pesquisa que as diversas ciências abriram.

"Científico" é significado aqui no sentido amplo de um método sistemático de estudo necessário para a análise e explicação inteligíveis de qualquer assunto. Ciência, no tocante aos estudos bíblicos, inclui não só ciências naturais, sociais e psicológicas, mas também esforços por maior precisão nas humanidades, como no estudo da língua, da literatura e da história, como também no exercício da filosofia como uma espécie de reflexão englobante sobre métodos científicos e resultados, conforme se relacionam com outras espécies de conhecimento.

É típico do estudo atual da Bíblia Hebraica o fato de que mais e mais métodos usados nas

---

[1] TaNaK é acrossemia das primeiras letras das três divisões da Bíblia Hebraica: Torá (Lei ou Pentateuco), Nevi'im (Profetas) e Kethuvim (Escritos). Sempre que "Bíblia" ou "bíblico" forem empregados neste livro, a referência é à Bíblia Hebraica, a menos que o contexto esclareça que se tenciona a Bíblia cristã, incluindo o Novo Testamento.

[2] Nos estudos bíblicos correntes, "israel" e "israelita" (distintos de "israelense", cidadão do moderno Estado de Israel) referem-se ao povo na sua história primitiva até ou através do exílio babilônico, enquanto "judeu" e "judaico" referem-se ao povo depois da reintegração na Palestina logo após o exílio. O termo "judeu" vem da palavra hebraica y$^{e}$*hudi,* "judaíta" ("judeu" na forma latinizada posterior), ou seja, da tribo ou terra ou reino de Judá no uso pré-exílico. Após o exílio, o termo *y$^{e}$hudi* referia-se principalmente a judeus em sentido inclusivo, onde quer que eles morassem, mas ocasionalmente era aplicado mais restritamente a judaítas/judeus, ou seja, àqueles judeus que habitavam numa comunidade palestinense restaurada na terra e no Estado antigo de Judá. "Israel" é também empregado para todo o período bíblico, especialmente ao falar do povo como entidade religiosa. "Hebreus", outrora usado extensivamente para referir-se aos primitivos israelitas, agora não goza de preferência. A língua da Bíblia, uma forma do antigo cananeu, denomina-se "hebraica". Assim, com "Bíblia Hebraica" queremos significar que as Escrituras judaicas foram escritas na língua hebraica.

ciências humanas, especialmente requintes nas humanidades e nas ciências sociais, foram utilizados a fim de entender estes antigos escritos. Até duas décadas passadas, houve consenso entre os estudiosos a respeito de utilizar número razoavelmente limitado de métodos críticos para o estudo da Bíblia, mas hoje, o espectro de métodos empregados nos estudos bíblicos ampliou-se dramaticamente. Além disso, cada um destes métodos é suficientemente autônomo e fundamental nas suas pressuposições e métodos de trabalho, no sentido de que métodos tomados em conjunto não sugerem qualquer quadro ou modelo (paradigma) único óbvio da natureza e do significado da Bíblia. De que modo estes diferentes métodos de pesquisa bíblica devem ser relacionados lógica e processivamente, tornou-se importante desafio intelectual que exigirá moldura completa de referência não prontamente à mão. Atualmente, não há provavelmente nenhum estudioso bíblico que domine compreensão profunda de todos os métodos agora operantes nos estudos bíblicos.

É desejável que o estudioso sério da Bíblia Hebraica tenha algum senti do das principais fases no desenvolvimento de métodos nos estudos bíblicos. Estas etapas podem ser descritas na ordem cronológica, porque alguns métodos surgiram mais cedo do que outros e em diversas combinações mantiveram predominância até que outros métodos se juntaram ou os substituíram. A história do método nos estudos bíblicos adquiriu complexidade no decorrer dos séculos, não só por causa de pormenores acumulados de nomes e teorias científicos, mas também porque métodos do estudo bíblico, assim que são desenvolvidos, não desaparecem normalmente aos poucos como espécies extintas. Às vezes, continuam desafiantemente entre intérpretes que rejeitam métodos mais recentes. Ou, um método antigo, com alteração maior ou menor, perdura dentro do novo tipo ampliado de estudo.

Existe ampla aceitação hoje no sentido de que todos os métodos já empregados no estudo bíblico possuem alguma base razoável para o seu uso, de forma que o assunto é raras vezes considerado agora como questão de concordar sobre que *um só* método deveria substituir os outros, mas, antes, o problema de como *diversos métodos legítimos,* de acordo com as finalidades em vista, deveriam juntar-se a fim de produzir compreensão global da Bíblia Hebraica nos seus aspectos mais fundamentais. Por exemplo, o interesse literário inicial dos estudiosos bíblicos era identificar as fontes utilizadas pelos autores. No decorrer dos últimos sessenta anos, o estudo literário expandiu-se a fim de incluir tradição oral, formas (gêneros) típicas e os ambientes na vida onde eles eram empregados, a edição crítica ou redação de um livro, e o lugar de cada um dos livros dentro da coleção completa de livros (cânon). Geralmente, aqueles que praticam os métodos literários mais novos não negam que fontes fossem utilizadas freqüentemente pelos autores bíblicos, nem tampouco insistem necessariamente em que é inútil pesquisar essas fontes. A agenda ampliada dos críticos literários bíblicos lembra, antes, que a determinação das fontes constitui-se apenas num problema entre vários problemas válidos a respeito de um livro bíblico e não no problema de importância exaustiva que outrora se julgava ser. Em resumo, a aparição de tantos métodos de estudo bíblico para diversas finalidades propendeu a relativizar e a qualificar o status de cada método.

É fácil ser impaciente com discussões do método. Queremos chegar até o "conteúdo" e o "significado" da Bíblia, muitas vezes esquecidos do fato de que não temos acesso ao conteúdo e ao significado da Bíblia à parte de *algum* método de estudo. Todos os intérpretes chegam-se ao texto com suposições, disposições e instrumentos de análise que os levam a escolher aspectos do texto e a dispor, enfatizar e interpretar esses aspectos em modelos significativos. Somente com consciência de método, enquanto aplicado realmente ao texto, teremos condições de ver concretamente por que os intérpretes bíblicos têm discordado em suas conclusões e de oferecer relato seguro da base e justificação para nossos próprios métodos.

## 2. A aproximação religiosa confessional à Bíblia Hebraica

A primeira etapa no estudo da Bíblia Hebraica foi basicamente religiosa em sentido confessional. Judeus e cristãos estudaram a Bíblia a fim de proporcionar compreensão e forma à prática de suas religiões. Em ambas as comunidades, até os dois últimos séculos, existiu consenso

sólido a respeito do papel religioso da Bíblia. Acreditava-se ser o documento fundamental divinamente revelado da sua fé. Desde o encerramento do século I cristão até o Iluminismo nos séculos XVIII e XIX, o judaísmo rabínico ortodoxo interpretava a Tanak através das normas da Lei Oral ou Talmud, e esta visão "normalizada" da Bíblia prevaleceu entre os judeus sem desafio sério (§10.2.c). Desde final do século II cristão até a Reforma protestante no século XVI, o cristianismo católico ortodoxo adotou uma interpretação semelhante normalizada do Antigo Testamento, enquanto considerada pelo Novo Testamento e o dogma da Igreja. O protestantismo, nas suas diversas ramificações, cedo caiu na interpretação dogmática da Bíblia. Divergências a partir de leituras religiosas normativas da Bíblia Hebraica eram ameaça que poderia ser tolerada, como no caso dos místicos, ou mais freqüentemente teve de ser banida, como no caso das seitas heréticas. Em nosso contexto, a importância da Reforma protestante foi que agora existiam dois modos importantes cristãos — católico e protestante — de confessar o significado religioso da Escritura, como também várias formas diferentes de interpretação protestante.

Não é como se uma compreensão religiosa confessional da Bíblia Hebraica tenha cessado em nosso tempo. É, antes, que surgiram interpretações religiosas judaicas e cristãs *múltiplas,* e não meramente ao longo de linhas sectárias dentro de cada religião, mas também ao longo de um espectro a partir de interpretações mais literais para mais simbólicas e a partir de interpretações mais conservadoras para mais liberais ou radicais.

Além do mais, há agora formulações prósperas de compreensão da Bíblia Hebraica, que são "de livre-pensamento" — humanistas e seculares na orientação. Estas aproximações admitem o conteúdo religioso da Bíblia, mas interpretam as suas alegações e significados da verdade, de maneira contrária aos corpos principais de judeus e cristãos. Esta crescente variedade de opções alternativas para entender a Bíblia, tanto dentro como também além do controle de corpos religiosos, é efeito das forças sociais e intelectuais amplas e penetrantes que se acumularam na sociedade ocidental no decorrer dos últimos poucos quinhentos anos.

No conjunto, impõe-se a pergunta: Por que se dá o fenômeno de as pessoas terem tais compreensões diferentes, até contraditórias, do significado e do valor religiosos da Bíblia? Naturalmente, as pessoas variam muito em relação à extensão a que ficaram expostas a esta variedade de opiniões a respeito da Bíblia. Embora as interpretações confessionais tradicionais não mais sejam incontestadas, elas ainda são poderosamente defendidas em numerosos círculos judaicos e cristãos. É fato comum para a fiel sinagoga e para os membros das igrejas, ficarem surpreendidos e chocados quando, pela primeira vez, encontram seriamente outros modos de contemplar a Bíblia. A Bíblia tem sido incorporada subjetivamente como parte fundamental da instrução religiosa deles, de modo que quando sua desanuviada compreensão "ingênua" da Bíblia enfrenta métodos científicos de estudo bíblico, ela muitas vezes se torna experiência de distensão da mente, de questionamento de valores e de pesquisa interior.

## 3. A aproximação histórico-crítica à Bíblia Hebraica

A segunda fase importante no estudo da Bíblia Hebraica foi a adoção do método histórico-crítico. Em lugar de tomar a autoria declarada e os conteúdos dos documentos no valor aparente, este método procura estabelecer as origens verdadeiras do texto e de avaliar a probabilidade de que os eventos por ele relatados aconteceram no modo descrito. Prova para esta pesquisa crítica deriva de dentro do documento e da comparação com outros documentos do mesmo período ou do mesmo tipo.

Na Renascença, o método histórico-crítico foi aplicado a escritos gregos, romanos e outros presumivelmente antigos, incluindo documentos da Igreja. Este método foi mais lento em penetrar nos recintos sagrados da Escritura; a Reforma protestante, entretanto, ao afirmar a superioridade histórica e teológica da Bíblia sobre a Igreja, indiretamente incentivava a aplicação do método histórico-crítico secular ao texto bíblico. Durante o Iluminismo do século XVIII este método foi desencadeado sobre a Bíblia em plena dimensão. Inicialmente concentrado na Alemanha, o estudo histórico-crítico da Bíblia espalhou-se rapidamente por todo o mundo ocidental erudito.

Desde o início, este modo científico de estudar a Bíblia fez um lugar para si próprio dentro de numerosos setores das próprias comunidades religiosas judaicas e cristãs que haviam interpretado tradicionalmente a Bíblia Hebraica exclusivamente de maneira religiosa confessional. O palco estava armado para conflito prolongado e para diversas espécies de adaptação, entre métodos religiosos e científicos de estudo bíblico. Por enquanto, voltaremos nossa atenção ao modo como a Bíblia se apresentou quando analisada e avaliada do ponto de vista do método histórico-crítico.

### 3.1. A Bíblia como criação humana

Na sua escolha do método secular para estudar a Bíblia Hebraica, os críticos históricos não negavam o caráter religioso inato da Bíblia, nem, na maioria dos casos, acreditavam que a Bíblia perdesse o seu significado religioso quando estudada criticamente. A pressuposição básica dos críticos históricos era que o aspecto religioso da vida, por mais "sobrenatural" que ele alegue ser nas suas versões judaicas e cristãs ortodoxas, é semelhante a todos os outros aspectos da vida ao ser histórico e evolucionário. Idéias e práticas religiosas surgem, obtêm predominância, mudam, combinam-se, interagem reciprocamente, declinam e morrem aos poucos. Como com tudo o que é humano, os fenômenos religiosos têm a sua história.

Em particular, acreditavam os críticos históricos que o estudo cuidadoso da Bíblia Hebraica, utilizando com precisão os métodos aplicados no estudo de qualquer produto literário, seria capaz de descobrir as origens verdadeiras e o desenvolvimento das idéias e práticas religiosas israelitas/judaicas, as quais, durante muito tempo, tinham estado escondidas por trás da forma compilada da Bíblia Hebraica interpretada como narrativa sobrenatural unificada. A verdade religiosa válida ou "mensagem" da Bíblia Hebraica só poderia ser trazida à luz quando considerada como a religião de um povo particular numa época e lugar particulares, enquanto expressos nestes escritos particulares. Mesmo que isso pudesse trazer inquietação para as opiniões tradicionais da Bíblia nos círculos religiosos, os críticos históricos consideravam como sua obrigação intelectual, até como seu dever religioso, informar a crentes e não-crentes do mesmo modo, a respeito da realidade Histórica das origens da Bíblia Hebraica e da fé israelita/judaica.

### 3.2. Crítica das fontes e crítica das formas

Os críticos históricos voltaram-se para o estudo da Bíblia Hebraica co mo se voltariam para o estudo de Homero, Tucídides, Dante ou Shakespeare, descobrindo, conforme eles seguiam, as peculiaridades da literatura bíblica. Em primeiro lugar, a Bíblia mostrou ser uma coleção considerável de livros provindos de muitas mãos junto com uma história interna de desenvolvimento que precisava ser reconstruída a partir de pistas no texto e a partir de analogias com tipos semelhantes de literatura. Os autores de livros bíblicos eram freqüentemente anônimos e a informação explícita para datar os livros era muitas vezes escassa.

Um aspecto limitado de crítica literária, conforme agora a entendemos, isto é, crítica das fontes, foi usada para identificar fontes fragmentárias e ex tensivas dentro dos livros bíblicos. Por exemplo, quatro fontes literárias foram reconhecidas como estendendo-se através de dois ou mais livros na primeira divisão da Bíblia Hebraica (§13), e ficou estabelecido que os livros proféticos não só continham as palavras do profeta original mencionado, mas também numerosas adições e revisões no decorrer do tempo (§28). No início do século XX, este projeto de crítica das fontes foi expandido pela assim denominada crítica das formas, que visava a isolar unidades menores características da tradição, que se considerava serem orais na sua origem e altamente convencionais na sua estrutura e linguagem (§11.1b). Estas fontes menores ou maiores, fundidas ou enfiadas juntamente nos livros completados da Bíblia, foram colocadas, à medida do possível, nos seus cenários históricos ou típicos respectivos.

Podemos ilustrar os critérios e resultados da crítica das fontes com referência ao Pentateuco, assinalando a prova para substituir Moisés como o seu autor com uma teoria de quatro escritores mais recentes:

**1.** *Referências textuais para ou implicações a respeito da autoria.* Salvo quando ele fala, a referência a Moisés é feita na terceira pessoa. Apenas determinadas partes do texto afirma-se explicitamente terem sido escritas por Moisés (e. g., Ex 7,14; 24,4; 34,27-28; Nm 33,2). Há forte implicação no sentido de que o autor não considera Moisés como o autor de livros extensivos, mas apenas o autor de alguns materiais encaixados em relatos mais amplos.

**2.** *Língua e estilo do texto.* Variações no vocabulário, freqüentemente quanto às mesmas pessoas, lugares e coisas, aparecem regularmente como "constantes literárias" em passagens que ostentam marcadamente estilos diferentes. Por exemplo, nos lugares onde é empregado o nome *Iahweh,* o monte da aliança é denominado *Sinai,* os habitantes originários da Palestina são *cananeus,* e o sogro de Moisés chama-se *Raguel* ou *Hobab.* Ao tratarem os mesmos eventos, contudo, outras passagens empregam *Elohim* para divindade, o monte da aliança é *Horeb,* o povo pré-israelita da Palestina são os *amorreus,* e o sogro de Moisés é chamado *Jetro.* Uma vez que estas variações no vocabulário acham-se de maneira tão regular unidas a diferenças no estilo, conceito e ponto de vista histórico, elas não podem ser adequadamente explicadas como termos sinônimos utilizados por um único escritor a fim de atenuar a monotonia ou a fim de dar ênfases diferentes.

**3.** *Conceitos éticos e teológicos no texto.* Um espectro de visões aparece dentro do Pentateuco relativamente a imaginar a divindade, o afastamento ou a proximidade do divino, de que modo Iahweh/Elohim se comunica com os homens, e o que deles espera Iahweh/Elohim. Estas visões variantes estão intimamente correlacionadas com as constantes literárias. Por exemplo, as seções de "Iahweh-Sinai-cananeus-Raguel-Hobab" retratam vividamente um Deus intervindo ativamente, o qual aparece às pessoas e espera fé e devoção infantis que haverão de abençoar a todas as nações (a assim chamada fonte J; §13.1; 31.1), enquanto as seções de "Elohim-Horeb-amorreus-Jetro" mostram uma divindade mais reservada que se comunica pelos sonhos e visões, e acentua o perigo da apostasia por causa das nações estrangeiras e as exigências extraordinárias de fidelidade religiosa (a assim chamada fonte E; §13.2; 34.1). Um terceiro agrupamento de constantes literárias, primordialmente no Deuteronômio, deriva o comportamento ritual e social de um prescrito livro de leis dado pela divindade, cujo "nome" habita com Israel no templo de Jerusalém sob os cuidados dos levitas (a assim chamada fonte D, ou ampliada HD; §13.3; 22.3; 26; 37.3). Contudo, uma quarta série de constantes literárias é consignada a um ritual mais elaborado executado por um sacerdócio da linha de Aarão e retrata uma divindade grandiosa, cuja "glória" habita com Israel desde que o povo adira fielmente ao ritual próprio e à lei moral (a assim chamada fonte P; §13.4; 17.1-2; 19.2.a; 49).

**4.** Continuidades e descontinuidades no texto. As narrativas e leis de Gênesis-Deuteronômio não se lêem com seqüência homogênea, mas nos chocam pelas lacunas e contradições que não mostram o ponto de vista de uma única mente compositora. Alguns assuntos ficam simplesmente sem serem explicados (Onde Caim obteve a sua esposa?). A linha da ação é muitas vezes quebrada ou obscura (Quantas vezes Moisés sobe e desce o monte Sinai/ Horeb?). Por vezes, o mesmo relato oferece informação contraditória (Quanto tempo durou o dilúvio?). De vez em quando, basicamente o mesmo incidente é repetido como se acontecesse duas ou mais vezes (Fizeram, Abraão, duas vezes e Isaac, uma vez, "passar falsamente" suas esposas por suas irmãs?).

**5.** Ponto de vista histórico do texto. Pormenores de improviso no texto mostram o narrador estar falando a partir de época posterior a Moisés (e. g., referências aos filisteus, à monarquia de Israel, aos camelos domesticados, a cidades batizadas com outro nome etc). De maneira mais significativa, as fontes identificadas como acima, fornecem sinais definidos de que elas foram escritas em momentos de condições e preocupações sociopolíticas e religiosas diferenciadas na experiência posterior de Israel: a fonte **J** sugere uma época de independência nacional vigorosa e autoconfiante; a fonte **E** fala de uma época de conflito intercomunal e apostasia religiosa; a fonte **D/HD** surge numa época de reforma social, política e religiosa nacional centralizada no templo de Jerusalém e trata de tornar compreensível o malogro do esforço dessa reforma; e a fonte **P** pressupõe a perda da independência política como também a reelaboração e a reafirmação calculadas do ritual religioso e do controle sacerdotal a fim de proporcionar segurança

comunal.

Além disso, tornou-se evidente o fato de que a ordem em que os livros foram finalmente dispostos na Bíblia Hebraica *não* foi a ordem em que os livros haviam sido escritos. Soluções para este enigma cronológico tornaram-se cada vez mais complicadas pelo fato de que livros bíblicos isolados continham materiais de períodos de tempo diferentes. Tal aconteceu com o Livro de Isaías, no qual amplas partes dos caps. 1-39 estão orientadas para o século VI a.C.[3] (Isaías do Exílio, eventualmente subdividido em Dêutero-Isaías, caps. 40-55, e Trito-Isaías, caps. 56-66).

Uma disposição de blocos de materiais literários da Bíblia Hebraica em conformidade com a sua ordem aproximada de composição mostra seqüência muito diferente da que agora aparece na ordem tradicional dos livros (gráfico 3). Mesmo o agrupamento tradicional de livros bíblicos variou entre judeus, católicos e protestantes. É óbvio que os compiladores finais da Bíblia Hebraica tinham em mente critérios adicionais para agrupar os livros fora da data da composição. Por exemplo, o Livro do Gênesis, que se encontra no começo da Bíblia, não alcançou a sua forma atual até que os Livros de Deuteronômio a Reis haviam sido compostos durante os finais dos séculos VII e VI a.C, junto com porções importantes de livros proféticos tais como Amós, Oséias, Isaías, Miquéias, Jeremias e Ezequiel. Por outro lado, embora Gênesis a Números não tivesse atingido a sua forma atual até algum tempo durante o século V a.C, esses livros contêm número considerável de narrativas, poemas e leis escritos, ao menos, já nos séculos X e **IX** a.C.

### 3.3. Autoria dos livros bíblicos

A autoria dos escritos bíblicos recebeu exame minucioso por parte dos críticos históricos. Argumentou-se, com base nas antigas práticas literárias e em termos da prova interna, que muitas das alegações bíblicas em relação à autoria eram adjudicações tradicionais que não devem ser tomadas estritamente em termos de autoria literária moderna. O mundo bíblico estava surpreendentemente desprovido de orgulho pessoal e nada sabia de leis de direitos autorais. Quando a Torá ou Pentateuco é atribuída a Moisés, os Salmos a Davi e os livros da Sabedoria a Salomão, deveríamos provavelmente entender Moisés como o protótipo do legislador, Davi como o protótipo do salmista e Salomão como o protótipo do homem ajuizado ou sábio. Em tal compreensão, algumas ou todas as leis, salmos e ditos da sabedoria poderiam ser atribuídos tradicionalmente a essas figuras enquanto mananciais verdadeiros da tradição. Isto naturalmente dá margem à pesquisa de se, de fato, leis particulares podem ser razoavelmente atribuídas a Moisés, determinados salmos a Davi, ou alguns escritos da sabedoria a Salomão. A crítica histórica abre a possibilidade de que a autoria davídica dos salmos e a autoria salomônica da sabedoria possam ser entendidas da melhor maneira como patrocínio régio dos salmos e da sabedoria no papel deles como reis responsáveis pela cultura da corte, sem qualquer insistência necessária em que eles eram os verdadeiros escritores.

Foi observado também pelos escritos históricos o fato de que, mesmo quando o núcleo de um livro bíblico é atribuído corretamente ao autor mencionado, como, por exemplo, Amós ou Isaías, numerosos acréscimos foram feitos por mãos posteriores, alguns por discípulos do mestre, de segunda ou terceira geração (pensa-se no problema de distinguir Sócrates de Platão nos diálogos deste último) e outros por editores literários (redatores). A avaliação crítica da autoria bíblica, primeiramente procurada pela crítica das fontes, mais tarde pela crítica das formas e pela crítica das tradições (da história das tradições), e mais recentemente pela crítica das redações (editorial) (§5.2.a; 11,1; 13.5; 28) trocou a ênfase, partindo de "autores" privadamente motivados e conscientes de si mesmos em sentido moderno para escritores em contexto comunal e, especialmente, para os processos criativos da formação das tradições na comunidade israelita/judaica.

A moldagem e remodelagem oral e escrita das tradições considera-se ser crisol no qual a

---

[3] A crítica textual foi muitas vezes denominada "crítica inferior", visto que ela está implicada na tarefa preliminar de apresentar um texto hebraico seguro, com base no qual, o método histórico-crítico, ou "crítica superior", pode realizar o seu trabalho. Uma vez que os termos "inferior" e "superior" é provável que envolvam juízos de mérito ou de valor, estas denominações estão caindo em desuso.

literatura bíblica foi refinada, abreviando, ampliando, combinando e elaborando unidades da tradição, freqüentemente através de muitas etapas de desenvolvimento, até que a etapa final da Bíblia Hebraica foi alcançada durante uma extensão da época pós-exílica desde o século VI ao II a.C. Por vezes este processo de formação das tradições levou a falar de "autoria comunal", expressão que, um tanto enganosamente, sugere o fato de que muitos dos escritos bíblicos tomavam como fontes preocupações e movimentos comunais imediatos e se tornavam, se já não o foram desde o começo, a propriedade comum de grupos que os apreciavam e os passavam de um para outro com acréscimos criativos e modificações.

### 3.4. História e arqueologia bíblicas

O processo de desenredar a estrutura literária da Bíblia Hebraica e atribuir as suas partes a longa trajetória histórica acentuou a conexão íntima entre a Bíblia como coleção literária e a história do povo israelita/judaico desde o Êxodo aos tempos dos Macabeus, durante uns mil anos no todo. O próprio texto bíblico relata parte ampla dessa história, porém o faz de modo seletivo e desigual. Sabemos muito mais, por exemplo, a respeito do reino unido e de partes dos reinos divididos do que sabemos a respeito do período tribal anterior e de períodos exílicos e pós-exílicos posteriores. Além disso, é necessário levar em conta a realidade de que muita coisa da história bíblica recebeu torção moralizadora e teologizadora, ou ela é interpretada a partir da tendência de ponto de vista posterior na história.

Em conseqüência, os críticos históricos ampliaram a sua tarefa a fim de recuperarem tanta informação adicional quanto pudessem, não só a respeito da história das comunidades bíblicas como também a respeito da história dos povos circundantes com os quais Israel se achava em freqüente interação. Documentos esclarecedores historicamente, provindos dos vizinhos de Israel, embora raramente mencionando Israel, têm a vantagem de sobreviverem na forma em que foram primeiramente escritos, sem a espécie de expansão e revisão pelas quais passaram os materiais bíblicos (§8.1; tábua 1; §10.1). A recuperação arqueológica do material como também a cultura intelectual, incluindo uma massa sempre crescente de inscrições e de textos, ajudou muito na tarefa de reconstrução cultural e histórica (§8.2).

Tornou-se possível planejar os amplos contornos do crescimento das tradições literárias bíblicas contra um cenário histórico com eixos espaciais e temporais. O eixo temporal se estende desde a Idade do Bronze Médio (cerca de 2100-1550 a.C), como o período mais comumente admitido para os antepassados bíblicos Abraão, Isaac e Jacó (patriarcas), até a idade macabaica na Palestina (167-63 a.C), a época da composição de Daniel e de Ester, provavelmente os últimos livros a serem escritos. O eixo espacial localiza a Palestina/Canaã israelita no centro, com círculos geográficos concêntricos ou esferas que se estendem, primeiramente, à Palestina não-israelita e à Síria, depois, ao Egito e à Mesopotâmia (incluindo a Suméria, a Assíria e Babilônia), e, finalmente, à Anatólia (Ásia Menor), ao Irão (Média, Pérsia), à Arábia e às orlas marítimas do Mediterrâneo oriental incluindo a Grécia (§17.1).

## 4. Interação entre aproximações religiosa e histórico-crítica aos estudos bíblicos

### 4.1. Colisão e ajuste de métodos conflitantes

Foi notado anteriormente que o método histórico-crítico de estudos bíblicos penetrou logo nos círculos judaicos e cristãos. Durante duzentos anos até agora, dois métodos de estudo bíblico funcionaram entre judeus e cristãos: a Bíblia tratada como a Palavra de Deus revelada e a Bíblia tratada como o produto literário humano de antiga comunidade sociopolítica e religiosa. Embora muito simplificado, pode-se afirmar que o método histórico-crítico encontrou acolhida facílima entre o clero e os leigos instruídos como também nas universidades e faculdades teológicas, e mais rapidamente entre protestantes e judeus do que entre católicos. Até o dia de hoje, contudo, há grandes massas de judeus e cristãos ortodoxos que são ativamente hostis ao método, e numerosos membros dentre o povo comum de grupos religiosos, supostamente acolhendo favoravelmente o método, são escassamente informados a respeito dele. Relativamente poucas sinagogas e igrejas

consideram como parte intrínseca de sua tarefa praticar o método e nele instruir os seus membros.

Em qualquer instituição religiosa ou acadêmica particular, a aproximação religiosa ou histórica à Bíblia, pode, na prática, empurrar a outra para um lado, ou excluí-la de consideração por princípio. Teorias para justificar alguma combinação dos dois métodos, quando, num deles ou em ambos, são feitas as ressalvas apropriadas, obtiveram algum êxito, notavelmente entre judeus e protestantes liberais e cada vez mais entre os católicos romanos no decorrer dos últimos cinqüenta anos. É freqüente, entre aqueles que desejam juntar métodos religiosos e histórico-críticos, a afirmação de que idéias religiosas centrais da Bíblia e/ou a significação das sinagogas e igrejas que brotam do Israel bíblico, não são anuladas pelo fato de a Bíblia ser documento humano. Deus é contemplado como tendo-se servido de processos humanos na história de Israel a fim de revelar a verdade religiosa e preservá-la em documentos escritos que continuam a despertar a fé em Deus, mesmo se eles não sejam declarações de verdade literal.

Alguns crentes fazem as pazes com o método histórico-crítico, aplicando-o a aspectos cuidadosamente limitados da Bíblia. Eles podem, por exemplo, admitir a análise literária crítica, uma vez que consideram irrelevante para a fé se Moisés escreveu ou não a Torá, mas podem insistir em que dimensões teológicas da Bíblia, especialmente suas opiniões sobre a criação, o pecado e a redenção, devem ser isentadas de crítica, visto serem elas absoluta e perpetuamente verdadeiras. Ou podem admitir o método crítico na forma de crítica[4] textual, a fim de estabelecer a aproximação mais próxima possível do texto original hebraico. Ou podem abrir a visão física do mundo da Bíblia à crítica, a qual admitem ser pré-científica, enquanto insistindo em que, em todas as questões de história e de religião, a Bíblia é sacrossanta.

Em conjunto, parece justo dizer que tanto judeus como cristãos precisam ainda elaborar modos de correlacionar as aproximações religiosas e históricas à Bíblia Hebraica, que possam se tornar parte intrínseca e convincente da vida cotidiana e do pensamento dos crentes. As implicações humanísticas relativizadoras do método histórico-crítico colidem com a crença prática num Deus imutável, transcendente. Esta tensão não resolvida, irrompendo freqüentemente em conflito aberto, é fonte incomodativa de inquietação em numerosos organismos religiosos entre os que querem mapas do mundo mentais e espirituais autoritários e seguros. Interpretação bíblica literalística, construindo erroneamente tanto a substância como a ênfase dos ensinamentos bíblicos, por vezes acompanha o pensar socialmente reacionário à medida que as pessoas temem pela estabilidade do seu mundo social. Percebe-se uma espécie de reação de dominó, estendendo-se a partir de dúvida sobre a verdade da Bíblia a dúvida sobre a segurança da Igreja, a dúvida sobre a segurança da ordem social e mesmo da própria auto-identidade da pessoa. Crentes religiosos não-brancos e brancos pobres têm motivos compreensíveis para serem suspeitosos do método bíblico histórico-crítico como uma versão intelectual da opressão socioeconômica e política que eles sofreram.

O clima de filosofia pública e teoria social no Ocidente durante o período da aparição do método histórico-crítico não estimulou nova síntese do significado da Bíblia Hebraica, que pudesse ir além das interpretações religiosas tradicionais, ou ao menos oferecer uma alternativa coerente para elas. Em geral, a religião experimentou declínio na sua habilidade para informar e guiar a consciência e o comportamento públicos das pessoas no mundo ocidental, e particularmente para desafiar dominação e opressão raciais, socioeconômicas e políticas desenfreadas. A filosofia, caracteristicamente, tratou a religião como persuasão privada a ser admirada e tolerada, ou como construção institucional ou influência de sociedade a ser aplaudida, limitada ou abolida.

### 4.2. Tentativas por uma síntese: existencialismo e teologia bíblica

Consideremos agora alguns dos esforços especificamente eclesiásticos e teológicos por sintetizar perspectivas religiosas e históricas sobre a Bíblia. Entre as duas guerras mundiais, uma revivificação da teologia da Reforma protestante em forma moderna, conhecida como neo-ortodoxia — defendida por Karl Barth — forneceu um meio atraente de harmonizar os resultados do estudo bíblico histórico-crítico junto com "alta" visão da revelação bíblica. Esta síntese teológica foi muito difundida na Europa e teve impacto importante nos Estados Unidos desde 1940 a 1960. Nos estudos bíblicos, ela adotou a forma de movimento de "teologia bíblica" que moldou a

categoria da "história" num ponto entre os resultados críticos da erudição bíblica e uma noção de fé bíblica como "revelação na história" ou "atos de Deus na história".

Influências um tanto semelhantes agiam entre os estudiosos bíblicos católicos romanos, estimulados pelas tendências liberalizadoras do Concilio Vaticano II em 1965, os quais descobriram terreno comum ampliado com suas contrapartes protestantes e judaicas, a tal ponto que a partir do conteúdo de estudos particulares sobre a Bíblia Hebraica torna-se agora muitas vezes impossível saber se o estudioso é protestante, católico ou judeu. Esta característica dos estudos bíblicos recentes, uma espécie de comunidade transconfessional de erudição bíblica, avançou para a frente em numerosos níveis de pesquisa.

Durante alguns anos, parecia que os métodos religiosos e histórico-críticos nos estudos bíblicos poderiam estar a caminho para uma síntese durável, no entanto a união esperada malogrou. A ponte de teologia bíblica entre história e teologia cedeu e ruiu à medida que se tornava evidente que a Bíblia Hebraica, quando considerada historicamente, contém diversas teologias e que, no fim, qualquer teologia ou filosofia para integrar a interpretação de toda a Bíblia precisa ser assentada pelo intérprete moderno.

Entre os esquemas modernos mais influentes para ler fora do significado do texto bíblico foram a filosofia existencialista de Jean-Paul Sartre e a filosofia fenomenológica de Martin Heidegger. O crítico bíblico Rudolpf Bultmann recorreu a estas molduras filosóficas para interpretar o Novo Testamento, e perspectivas existencialistas foram do mesmo modo aplicadas à Bíblia Hebraica, se bem que raramente em forma tão-rigorosa, por estudiosos tais como Gerhard von Rad. Em contraste com o movimento da teologia bíblica que acentuava os significados religiosos de eventos históricos particulares (êxodo, conquista, exílio, restauração) como revelações de Deus, a leitura existencialista da Bíblia via as revelações históricas da Bíblia como modelos ou paradigmas da situação humana enfrentada com crise, a qual oferece possibilidade sempre emergente de novos começos através da autocompreensão e da autorenovação. Von Rad tinha se apegado a um núcleo histórico necessário nos "atos de Deus" recitados biblicamente, enquanto Bultmann insistia na realidade central da morte e ressurreição de Jesus, porém, este núcleo não estava ligado firmemente a eventos históricos prováveis. Intérpretes bíblicos existencialistas posteriores foram muitas vezes mais consistentes ao considerarem os eventos bíblicos e sua interpretação como oportunidades valiosas, mas não indispensáveis para autocompreensão e auto-renovação. Muitos dentre eles retiraram-se para análises da linguagem altamente abstratas como um modo de comunicação significativa e de autodefinição que não se relacionavam pro-veitosamente com estudos bíblicos e teológicos.

### 4.3. Colapso de consenso em estudos bíblicos

Em fins dos anos 1960, tanto "revelação na história" como também "autocompreensão existencial" chegaram ao ponto de reduzirem retornos como recursos para estudos bíblicos. Cada uma delas parecia estar forçando à procura de um centro de significado construído artificialmente na Bíblia, ou no intérprete, o que obstruía o caminho para exame genuíno do molde do texto bíblico. O impulso por "relacionar" Bíblia e mundo moderno, por "apossar-se" da Bíblia para os interesses do povo no dia de hoje desembocara em "harmonias" ou fusões da história e da religião que se assemelhavam a pleito particular e serviam para restringir o alcance de interesse nas múltiplas facetas dos textos bíblicos.

Formas mais recentes de pensamento religioso, tais como teologia do processo e teologia política, haviam feito apenas excursões experimentais nos materiais bíblicos, mas não o suficiente para apresentar esquemas magistrais ou paradigmas com o poder convincente que a teologia bíblica e a interpretação existencialista expressaram no seu dia. Na verdade, a estrutura conceituai bíblica de teologia muito política, incluindo teologia da libertação provinda da América Latina, parece não diferir muito do movimento de teologia bíblica, embora ela interprete o conteúdo e as implicações de "revolução na história", de maneira muito mais social e política.

Com o começo dos anos 1970, o estudo da Bíblia Hebraica viu-se penetrado pelo sentido de insatisfação e desnorteamento. Os modos teológicos mais antigos de ortodoxia confessional e de

liberalismo tinham-se revelado incapazes de sintetizar os significados religiosos e históricos da Bíblia, e as excursões mais recentes dentro da teologia bíblica e o existencialismo não haviam sido, no fim, mais satisfatórias. Além disso, nenhuma outra corrente teológica dispunha do necessário poder explanatório para substituir as formulações inadequadas anteriores. Esta situação de envolvimento teológico em retrocesso com a Bíblia Hebraica, após longo período de triunfalismo teológico nos estudos bíblicos, poderia ter fornecido a ocasião para que a disciplina, amplamente libertada da interferência de esquemas teológicos desacreditados, perseguisse seu objeto próprio através do estudo da Bíblia em si mesma e por si mesma. De certo modo, foi isto o que ocorreu, mas não como se o objeto e os métodos de estudo fossem perfeitamente claros.

Com o relativo afastamento da dominação teológica dos estudos bíblicos, veio à luz plenamente a crise drástica de paradigmas que cercava as limitações do método histórico-crítico. A teologia já não pode ser citada como o único obstáculo para uma compreensão integral da Bíblia Hebraica. Teologia à parte, a Bíblia Hebraica é vista agora como uma espécie diferente de objeto para espécies diferentes de intérpretes. O que caracteriza o atual período nos estudos bíblicos, e o torna difícil de representar de algum modo simples, é a explosão de várias metodologias, cada uma alegando entender uma característica importante negligenciada ou rebaixada — até a única característica essencial — da estrutura e do significado da Bíblia Hebraica. Não está claro até que ponto estes métodos mais recentes são mutuamente exclusivos ou potencialmente compatíveis, ou possivelmente até complementares ou necessários um para outro. Foi tão rápida a expansão deste método em estudos de pequena escala, que houve pouco tempo ou ocasião para reconsiderar as suas implicações para os estudos bíblicos como um todo.

## 5. Aparição de novas aproximações literárias e das ciências sociais à Bíblia Hebraica

### 5.1. Limites percebidos de aproximações históricas e religiosas

A relação dos métodos mais recentes com os métodos dominantes do passado é complexa e ambivalente. A maioria dos defensores dos novos métodos parece reconhecer que os métodos religiosos confessionais e os histórico-críticos de interpretação foram bem sucedidos ao identificarem e esclarecerem aspectos importantes do texto bíblico. Desconfianças e objeções aos métodos mais antigos centralizam-se nas suas limitações e na tendência de suas pressuposições conflitantes a monopolizar o debate sobre o significado da Bíblia Hebraica.

Evidentemente, o método histórico-crítico conseguiu esclarecer os escritos reunidos da Bíblia Hebraica, enraizados na história de Israel, como expressões da fé religiosa desenrolando-se em cenários comunais e seqüências históricas durante mais de mil anos. Enquanto a aproximação religiosa confessional via o aspecto religioso da Bíblia como uma revelação divinamente produzida, como poucas perguntas feitas, o método histórico-crítico, especificando pormenorizadamente de que modo os escritos são moldados e coloridos pelas agudas perspectivas religiosas de editores e escritores, foi capaz de interpretar essa mesma dimensão religiosa da Bíblia como desenvolvimento histórico ricamente matizado. Foi este empreendimento do método histórico-crítico que forneceu base para muitos intérpretes bíblicos tentarem uma reconciliação entre as visões histórica e religiosa da Escritura.

Apesar disso, mesmo quando o método histórico-crítico expandiu-se para além da crítica das fontes a fim de incluir tradição oral, crítica das formas e crítica da história das tradições, o seu foco principal continuou sendo a subordinação de considerações literárias à reconstrução da história e da religião. O resultado foi que alguns problemas clássicos — tais como a composição e o fundamento histórico de várias partes de livros complexos, tais como o Deuteronômio e Isaías — foram repetidamente reelaborados sem muito proveito de nova prova ou novos ângulos de aproximação.

Exatamente como a aproximação religiosa confessional mais antiga perdeu poder explicativo quando deu respostas dogmáticas a perguntas históricas, assim o método histórico-crítico revelou seus limites quando pôde só responder adequadamente a algumas perguntas

históricas e quando se percebeu que novas perguntas a respeito da forma literária da Bíblia e do ambiente social do antigo Israel se achavam além da sua competência. Em resumo, percebe-se amplamente terem esquemas religiosos e histórico-críticos de interpretação bíblica alcançado seus limites no seu próprio terreno e serem impróprios para esclarecer aspectos importantes da Bíblia Hebraica que excitam curiosidade e imaginação. Por todos os lados encontra-se desapontamento, impaciência e certa medida de ressentimento para com métodos que tanto prometiam, mas que insistiram em publicidade exclusiva muito tempo após terem dado suas melhores contribuições. Pode-se até falar de ampla revolta contra a tirania de métodos acanhadamente históricos e religiosos de estudo bíblico.

Todavia, precisamos formular cuidadosamente a mudança de métodos mais antigos para métodos mais novos, a fim de não perder as notas de ambivalência e experimentalidade na atual situação metodológica. Que disposições de ânimo e impulsos mais novos ameacem abolir os métodos mais antigos, é por princípio altamente duvidoso, mesmo se um "novo crítico" particular acontecesse pensar assim. A disposição atual não é tanto "Veja como os antigos métodos têm sido errados!", mas antes, "Veja que resultados valiosos os novos métodos podem produzir!" De qualquer maneira, as tendências mais recentes estão enfaticamente no sentido de liberdade da dominação da história e da religião e rumo à abertura de espaço metodológico a fim de explorar novas avenidas de acesso à Bíblia Hebraica. Resta por ver se os métodos mais antigos ficarão categoricamente fora de moda, ou se são simplesmente parciais e problemáticos em relação à totalidade do que precisa ser feito para entender a Bíblia Hebraica. Se agora se acredita amplamente, contudo, que religião e história — pelo menos enquanto habitualmente formuladas por métodos religiosos e histórico-críticos confessionais — não são paradigmas suficientes para entender a Bíblia, surge insistentemente a pergunta: Que outros métodos podem nos fazer progredir no sentido de novas compreensões?

Ao menos dois paradigmas importantes, ou séries de métodos relacionados, surgiram numa tentativa de contornar o atual impasse no estudo da Bíblia Hebraica. Um é o paradigma da Bíblia Hebraica como uma produção literária que cria seu próprio mundo fictício de significado e deve ser entendido primeiramente, se não exclusivamente, como meio-termo literário, ou seja, como palavras que evocam sua própria realidade imaginativa. O outro é o paradigma da Bíblia Hebraica como documento social que reflete a história de estruturas, funções e papéis sociais mutáveis no antigo Israel durante mais de mil anos aproximadamente, e que fornece contexto integral no qual as características literárias, históricas e religiosas do povo israelita/judaico podem ser contempladas sinoticamente e interligadas dinamicamente.

### 5.2. Métodos literários mais recentes

Dentro do novo paradigma literário para aproximar a Bíblia Hebraica existe acordo substancial no sentido de ir o texto, como ele se apresenta, constituir o objeto próprio de estudo, pois ele oferece significado total, autônomo, literário que não necessita depender de análise das fontes, do comentário histórico ou de interpretações religiosas normativas. Os críticos literários bíblicos divergem no modo como atingem este objetivo. Muitos admitem que os métodos mais antigos de estudo têm valor e podem proveitosamente proporcionar contexto ou matiz ao estudo literário, no entanto manifestam cautela quase que unânime contra predeterminar estudo literário da Bíblia com os antigos problemas e modos de ataque. Para eles, literatura não é, em primeiro lugar, um meio para alguma outra coisa, tal como compreensões históricas ou religiosas dos escritores e do seu mundo cotidiano. Literatura é um mundo todo próprio seu, em si mesmo e por si mesmo, incluída a literatura bíblica. Assim, "Quem escreveu este livro, ou parte de um livro, a partir de que fontes, em que cenário histórico e com quais objetivos?" é para os críticos literários na nova pauta uma série bem menos produtora de perguntas do que "Qual é a estrutura e o estilo característico deste escrito, ou segmento de escrito, e que significado projeta ele desde dentro dos seus próprios limites como obra de arte ou como sistema de significados linguísticos?"

#### *5.2.a. A Bíblia como literatura e nova crítica literária*

Uma corrente no paradigma literário deriva-se da assim chamada nova crítica literária nos estudos literários seculares, agora velha de algumas décadas, ligada a críticos literários como Northrop Frye e I. A. Richards. Esta perspectiva acentua a distinção de cada produto literário e procura analisar as suas convenções peculiares de gênero, expedientes retóricos, metáfora e ironia e a unidade e os efeitos resultantes globais. Esta aproximação focaliza-se em parte sobre os expedientes estilísticos e as formulações verbais que tendem a ser da espécie que anteriormente atraiu a atenção de críticos bíblicos das formas e de críticos das tradições. A nova crítica literária, entretanto, olha para a textura retórica da obra como um todo acabado em vez de contemplá-la ao longo de uma linha cronológica de desenvolvimento desde pequenas unidades a ciclos maiores até a última etapa de composição. Neste sentido o movimento de "Bíblia como literatura" está intimamente relacionado com crítica retórica, um produto secundário da crítica das formas, o qual busca estabelecer a individualidade literária de textos, analisando as suas ordenações de palavras, frases e imagens que estruturam princípios e fins firmes, seqüências de ação e argumentação, repetições, pontos de focalização e ênfase, como também interligações dinâmicas entre as partes.

A aproximação à Bíblia como literatura tem afinidades também com a crítica das redações, a qual se desenvolveu como uma espécie de etapa final na evolução do método histórico-crítico. Aplicada primeiramente ao Novo Testamento, a crítica das redações é agora amplamente praticada pelos estudiosos do Antigo Testamento, por exemplo, no estudo da História Deuteronomística em Josué a Reis (§13.3; 22.3; 26) e também nos livros proféticos (§28; 34.3; 34.5; 37.5; 50.2). O propósito da crítica das redações é distinguir a mão do escritor ou editor (redator) final em livros singulares, ou numa série de livros, discriminando de que modo a etapa final de estrutura da composição ordenou materiais anteriores e acrescentou pistas interpretativas para o leitor. Desse modo, podemos ver como se tencionava que toda a composição devia ser lida, ainda que muito do conteúdo derivasse de escritores anteriores com pontos de vista diferentes.

Sobrepondo-se em alguns aspectos à crítica das redações, e partilhando com a Bíblia, enquanto movimento de literatura, um interesse pelo estado acabado do texto, está um método que geralmente foi conhecido como crítica canônica (§11.2.b; 48). Defensores desta aproximação estão interessados em como o texto bíblico foi desenvolvido e interpretado como escritura. Alguns acentuam um "processo canônico" agindo ao moldar os textos literários, mesmo antes que existisse um cânon formal. Outros, utilizando a crítica das redações, concentram-se no modo como a redação de determinados livros e coleções revela uma "consciência canônica" em virtude da qual livros ou coleções de livros eram tencionados para serem interpretados à maneira de remissões recíprocas, levando em consideração um com o outro. Ainda outros salientam a forma final ou "molde canônico" da Bíblia Hebraica como documento religioso autorizado que nos pode proporcionar pistas para novas formulações de teologia bíblica. Crítica contextual do cânon tem sido proposta como termo técnico a fim de abranger vários tipos de estudo da Bíblia Hebraica como escritura.

Tornam-se necessárias distinções cuidadosas entre estes diversos tipos relacionados de crítica. Críticos literários bíblicos da nova geração coincidem com os críticos das redações e os canônicos ao tentarem esclarecer de que modo toda a composição de um escrito bíblico deve ser lida na sua integridade. Por outro lado, eles deixam à parte o ponto discutível sobre que forma podem ter havido partes ou edições anteriores da obra, antes que o livro acabado fosse produzido, e não constitui assunto de interesse para eles argumentar a favor ou a respeito da autoridade teológica da Bíblia Hebraica acabada.

Enquanto mencionando significativamente as preocupações da crítica das formas, crítica das tradições, crítica retórica, crítica das redações e crítica canônica, a nova crítica literária da Bíblia vai além de qualquer destes métodos, na sua busca abrangente por clareza a respeito da forma e da interligação de convenções e gêneros literários bíblicos. Um resultado foi considerar a literatura bíblica menos ao modo trágico (o herói derrotado por si ou por outros/o herói expulso da comunidade) e mais ao modo cômico (as aspirações do herói cumpridas após provações/o herói incorporado a uma nova comunidade [§20.2; 29.3]). Existe interesse explícito em comparar e contrastar literatura bíblica com outras literaturas, na suposição de que todos os textos individuais contêm vasto corpus de literatura e partilham propriedades criativas semelhantes que mostram

variações moldadas (§20.1-2).

*5.2.b. Crítica estrutural*

Uma segunda corrente em o novo paradigma literário é conhecida como crítica estrutural ou exegese estrutural. Ela difere da Bíblia como movimento literário nas suas suposições a respeito de modelos estruturais que não só jazem dentro de escritos particulares, mas também, em certo sentido, "subjazem" a eles (denominadas freqüentemente "estruturas profundas"). Estas estruturas podem ser traçadas em grupos ou "conjuntos" de textos semelhantes, tais como em parábolas ou narrativas de milagres. Há interesse freqüente em localizar os elementos funcionais primários numa narrativa, os quais aparecem num conjunto permanente de papéis e de enredos esquematizados. O estruturalismo propende a ver estruturas profundas em termos de categorias polares ("oposições binárias") enraizadas em estruturas mentais básicas que organizam grandes gamas de experiência humana em tais contrários como bom/mau, natureza/cultura, homem/mulher, vida/morte, secular/profano, e tendo/não tendo (§20.3; 23.2).

É importante observar que estruturalismo é uma aproximação metodológica de amplo alcance à realidade que veio à tona em muitas disciplinas tais como matemática, lógica, biologia, psicologia, lingüística, ciências sociais e filosofia. Uma estrutura de qualquer tipo que seja — e elas podem variar desde grupos numéricos a organismos até textos literários e conceitos religiosos ou filosóficos — pode ser entendida como sistema fechado ou auto-regulador de transformações. O sistema é considerado tanto como estruturado como também no processo de estruturação. A crítica estrutural penetrou nos estudos bíblicos principalmente através da lingüística e da antropologia. O estruturalismo lingüístico (que deriva de F. de Saussure) distingue entre língua como capacidade, ou potencialidade geradora, e as palavras particulares geradas de qualquer fala-ato ou textos dados. O estruturalismo antropológico (ligado a C. Lévi-Strauss) acentua as capacidades analíticas da mente humana enquanto expressas na construção de mitos e sistemas de classificação de parentesco.

Uma impressão que acompanha o influxo da crítica estrutural nos estudos bíblicos é de que ela não tem nenhuma consideração, qualquer que seja, para as dimensões históricas e sociais dos textos. O estruturalismo de Lévi-Strauss parece transformar história e sociedade em simples ocasiões para que as estruturas profundas universais operem. Está se tornando claro, entretanto, que existem estruturalistas bíblicos de muitas persuasões e que não estão todos de acordo na atitude para com os aspectos estritamente não-literários de textos literários. Afirmam alguns estruturalistas bíblicos que, embora a obra teórica de Lévi-Strauss e de A. J. Greimas seja marcadamente anti-histórica, as suas análises reais pormenorizadas de textos, especialmente aquelas de Greimas, contêm muitas aberturas para a possível síntese de interesses estruturais e histórico-sociais literários.

Um problema importante com o estruturalismo bíblico até esta data é que, como seus progenitores lingüístico e antropológico, ele emprega jargão técnico, o que causa confusão particular, porque vocabulários diferentes são usados por estruturalistas diferentes, de conformidade com o tipo de autoridade estruturalista que eles preferem e em harmonia com suas próprias modificações no tocante à interpretação bíblica. Atualmente, torna-se muitas vezes difícil para estruturalistas comunicar-se um com o outro e comparar resultados, para não mencionar o problema de tornar seu método conhecido dos estudiosos não-estruturalistas. É esta uma dificuldade análoga, em muitos aspectos, à confusão terminológica que atormentou a crítica das formas e com a qual só recentemente se atracaram seriamente os críticos das formas. Antes que o estruturalismo possa ser plenamente produtivo nos estudos bíblicos, será necessário que haja mais progresso rumo a esclarecer e a padronizar termos e conceitos, junto com o peneiramento das diversas formas e possibilidades do estruturalismo a fim de determinar qual delas oferece o melhor resultado ao analisar textos bíblicos.

**5.3. Métodos das ciências sociais**

Dentro do paradigma das ciências sociais existe amplo acordo de opiniões no sentido de

que os escritos bíblicos estavam enraizados em grupos de pessoas atuando uns sobre outros, organizados em estruturas sociais que controlavam os aspectos principais da vida pública, tais como economia, família, governo, lei, ritual e crença religiosa. Além disso, percebe-se amplamente que estas unidades da vida social, tomadas como rede completa em constante mudança, fornecem contexto indispensável para fundamentar outros aspectos de estudos bíblicos, incluindo tanto os mais antigos como também os mais novos métodos de pesquisa. A pergunta dominante para aproximações de ciências sociais torna-se: "Quais estruturas sociais e quais processos sociais são explícitos ou implícitos na literatura bíblica, nos dados socioeconômicos esparsos que ela contém, na história abertamente política que ela relata minuciosamente, como também nas crenças e práticas religiosas que ela atesta?"

Mas, quão novo é o estudo social científico da Bíblia Hebraica? Não *é* totalmente isso, visto que gerações anteriores de intérpretes bíblicos mostraram interesse em dados sociais, por vezes episodicamente com referência a textos legais ou listas/sumários de administração política, e outras vezes em termos de comparações grosseiras entre a sociedade israelita e outras sociedades, notavelmente os costumes dos árabes pré-islamíticos ou as confederações religiosas dos antigos gregos. A maioria destas indagações sociais foram orientadas a resolver enigmas literários e históricos ou foram estorvadas por métodos e modelos antropológicos e sociológicos não desenvolvidos. A mais sofisticada análise sociológica em grande escala do antigo Israel desde a erudição anterior, elaborada pelo sociólogo Max Weber, é tão problemática como ela é brilhante, e apenas foi ampliada ou rigorosamente testada nos sessenta anos desde que foi publicada.

*5.3.a. Reconstrução social do primitivo Israel*

No começo dos anos 1960, uma nova hipótese a respeito das origens de Israel foi proposta com a ajuda de dados e métodos das ciências sociais. Afirmou-se que Israel se originou, não como nômades invadindo ou infiltrando-se a partir do deserto, mas, em grande parte, como uma coalizão de camponeses que tinham sido residentes na Palestina como súditos das cidades-estado hierárquicas (§24.1.c; 24.2.c). A princípio rejeitado geralmente como absurdo, este assim chamado modelo da revolta das origens israelitas, obteve credibilidade através de exame mais sistemático da prova bíblica interna e dos dados externos provindos do antigo Oriente Próximo, junto com a ajuda de métodos sociais científicos mais controlados. O método acarreta um cauteloso método comparativo no tocante a empregar estudos sobre as formas sociais — tais como nomadismo, tribalismo, movimentos e revoluções de camponeses, e burocracias imperiais — a fim de teorizar sobre a primitiva história social de Israel num período quando os textos são muito fragmentários e revisados a fim de poderem por si próprios fornecer-nos um quadro completo dos começos de Israel. Quer este modelo se revele adequado quer não, em geral, é evidente que uma preocupação totalmente nova pela história social e pelo sistema social penetrou nos estudos bíblicos ao lado de preocupações permanentes pela história política e religiosa.

*5.3.b. Reconstrução social da profecia e da apocalíptica*

O interesse sociológico, a princípio concentrado sobre as origens israelitas, espalhou-se agora para outros segmentos da história e da religião israelitas. Instrumentos sociais científicos, notavelmente estudos sobre seitas milenaristas no Terceiro Mundo e dentro da história do cristianismo, contribuíram com novas interpretações de sistemas simbólicos esquisitos do pensamento apocalíptico intertestamentário, como no livro bíblico de Daniel, como também com uma compreensão social psicológica dos defensores de tais opiniões (§55). Mais recentemente, a profecia bíblica está sendo reexaminada sociologicamente, depois de uma lacuna de cinqüenta anos que se seguiu à explanação "carismática" de Weber sobre o caráter social da profecia (§28; 36.5; 37.5). Penetrações a partir de estudos da possessão de espíritos e da função de pessoas santas inspiradas em sociedade mais simples estão sendo utilizadas para conseguir melhor compreensão comparativa daquilo que é comum e daquilo que é característico na profecia israelita e não israelita. Recorrendo à psicologia social, a teoria das funções foi empregada para esclarecer aspectos do desempenho profético e a teoria de dissonância cognitiva foi aplicada à hermenêutica de reinterpretar

predições proféticas malogradas.

*5.3.c. Variedades de crítica social científica*

Como o paradigma literário, o paradigma das ciências sociais é representado por correntes metodológicas diferentes. Algumas pesquisas focalizam-se sobre setores institucionais da antiga vida social israelita, tratando cargos ou funções de papéis e estruturas administrativas nos pontos em que eles aparecem como traços ou afloramentos nos textos bíblicos, freqüentemente com atenção a paralelos do antigo Oriente Próximo ou a comparações de mais amplo alcance vindas da antropologia ou da sociologia comparativas. A linha de trabalho prossegue, em forma mais sofisticada, as pesquisas de estudiosos mais antigos como Albrecht Alt e William F. Albright.

Outras aproximações estão alargando o campo de comparação sob a influência de estudos na pré-história e na antropologia, de modo que são propostas analogias cautelosas entre a antiga sociedade israelita e virtualmente qualquer outra sociedade que se considerava apresentar características semelhantes em algum aspecto relevante, sempre levando em conta diferentes contextos de desenvolvimento e estruturais-funcionais nos exemplos comparados. A maioria destes estudos comparativos são deliberadamente construídos a fim de prevenir-se contra a mania de fazer paralelos superficiais, mania esta que se estendeu aos estudos bíblicos de vez em quando no passado. Parece menos dogmatismo a respeito de se características de sociedade semelhantes são emprestadas ou originadas independentemente, sendo ambas as possibilidades deixadas abertas de caso para caso. Em conjunto, há maior autoconfiança ao propor hipóteses sobre a sociedade israelita. Admitido estarem faltando dados sociais importantes no tocante ao antigo Israel, podemos estabelecer modelos testáveis para imaginar a sociedade, modelos que são necessários para interpretar o conhecimento que realmente possuímos e sugestivos de pesquisa adicional necessária para aperfeiçoar ou revisar nossas cartografias experimentais da sociedade bíblica.

Alguns críticos bíblicos das ciências sociais estão alargando seus horizontes rumo a um relato abrangente da sociedade israelita sob o impulso dos teóricos macrossociais (em grande escala/globais) Karl Marx, Emile Durkheim e Max Weber. Exatamente como os métodos e construções destes teóricos sociais devem ser relacionados nos seus próprios termos, e como devem ser aplicados às condições sociais israelitas específicas, de modo algum está conciliado. O emprego de instrumentos marxistas, durkheimianos e weberianos na sociologia bíblica é com freqüência altamente eclético; não obstante exercem eles atração crescente por serem suas perspectivas amplas, visto contemplarem os componentes da sociedade como multidimensionais e interativos, dando origem a contradições na sociedade e à aparição de sínteses sócio-históricas novas. Após longo período de reação contra os toscos esquemas evolucionários sociais do século XIX, teoria social neo-evolucionária está encontrando aplicação ao antigo Israel, levando em conta, como ela faz, diferentes taxas de mudança social em sociedades diferentes, "saltos" em etapas e desenvolvimentos retrógrados, e estimativas de orientações ou tendências em termos de probabilidades, em lugar de determinismos desajeitados em conformidade com uma suposta marcha inexorável predeterminada da história.

Enfim, a totalidade dos supra ditos tipos de crítica antropológica e sociológica estão tendo efeito de transbordamento sobre a tarefa de exegese (interpretação sistemática) de textos, à medida que podemos agora falar de exegese sociológica. A exegese sociológica tenta situar um livro bíblico ou subseção em estrutura social apropriada, levando em conta as relações literárias e históricas entre as partes e o todo. Ela tenta ainda esclarecer o texto em conformidade com os seus referentes sociais explícitos ou subentendidos, de maneira semelhante à clarificação do método histórico-crítico dos pontos de referência política e religiosa dos textos. Os textos bíblicos diferem muito na facilidade e no método pelos quais podem ser avaliados seus ambientes e referências sociais. Em geral, leis e textos proféticos aparentam assim ser muito mais receptivos à exegese sociológica do que aparentam narrativas imaginativas (sagas e lendas) e ditos da sabedoria. Todavia, é agradável dizer que algum progresso está sendo feito na exegese sociológica de textos compostos de todos os tipos importantes da literatura bíblica. Torna-se evidente que toda a exegese futura adequada terá de acarretar uma dimensão das ciências sociais ao lado das dimensões

literárias, históricas e religiosas habituais.

Enquanto isso, a crítica social científica estimulou interesse entre os arqueólogos por examinar restos israelitas antigos com questões culturais e sociais mais explícitas por meio de métodos e estratégias apropriados. É esta uma mudança da orientação típica de décadas anteriores, quando o interesse pela Bíblia Hebraica entre os arqueólogos era em grande parte religioso e histórico. Enquanto anteriormente, por exemplo, a datação da destruição de Jericó, em correlação com Js caps. 2-6, era assunto arqueológico arrogante típico, hoje muitos arqueólogos estão tanto, ou mais, interessados em aprender como os primitivos israelitas viviam material e socialmente em pequenas aldeias de lavoura, quanto estão em determinar as datas e pormenores circunstanciais de eventos bíblicos, os quais a arqueologia, na melhor das hipóteses, pôde apenas elucidar (§8.2; 24.1).

### 5.4. Fundamento comum na nova crítica literária e na crítica social científica

Novos métodos literários e de ciências sociais do estudo bíblico partilham uma frustração comum com as realizações limitadas dos paradigmas religiosos e histórico-críticos. Cada uma das aproximações mais recentes tenta mudar o objeto de estudo nos estudos bíblicos à sua própria maneira, a fim de proporcionar acesso a dimensões descuidadas dos escritos que se consideram ser indispensáveis para a plena compreensão da Bíblia Hebraica. O paradigma literário realiza isto desviando a atenção de sistemas religiosos e reconstruções históricas para a Bíblia Hebraica como um mundo literário. Enquanto, inicialmente, isto restringe o alcance do que se estuda, realmente amplia os dados, abrindo mundos literários fictícios que existem em virtude da composição original dos livros bíblicos e da sua duração até o presente. O paradigma das ciências sociais desvia a atenção da história e da religião, concentrando-se sobre a Bíblia Hebraica como um remanescente de mundos sociais nos quais pessoas reais viviam em redes sociais e travavam lutas sociais que eram altamente influentes no ambiente dos escritores bíblicos, e que são atestadas em dados sociais e alusões nos textos bíblicos. Este acento antropológico e sociológico parece também a princípio ser uma redução do assunto, contudo, na realidade, ele fornece ambiente mais amplo para nele localizar e interligar outras espécies de interesses no antigo Israel.

Os métodos literários e de ciências sociais mais novos têm, porém, algo mais em comum do que ressentimento partilhado com métodos mais antigos de pesquisa bíblica? Realmente eles têm, porque comum a ambos os paradigmas é a preocupação central com *estrutura:* a estrutura dos escritos da Bíblia Hebraica e a estrutura da sociedade israelita/judaica na qual a Bíblia Hebraica foi escrita e transmitida. Exatamente de que modo estes dois empreendimentos estruturais devem ser relacionados um com o outro, e ambos com as investigações religiosas e histórico-críticas em andamento, constitui desafio em expansão sobre as fronteiras da pesquisa bíblica.

Por enquanto, a ênfase principal situa-se nas agudas diferenças entre os paradigmas mais novos e os paradigmas mais antigos, em vez de no relacionamento dos paradigmas mais novos um com o outro. O crítico literário da Bíblia Hebraica parece freqüentemente caracterizar-se muito claramente pelo desinteresse quer na reconstrução histórica do antigo Israel, quer na coerência ou validez das suas reivindicações religiosas, ambas as quais aparecem irrelevantes para a "verdade literária". Analogamente, o crítico científico social da Bíblia Hebraica parece muitas vezes ser prontamente definido pela tentativa de subordinar ou "reduzir" história política e religiosa, incluindo as afirmações religiosas da verdade dos textos, a exemplos ou formas de interação social. Muita coisa na postura dos críticos literário e sociais científicos pode ser explicada pela sua impaciência com monopólios religiosos e históricos sobre a Bíblia Hebraica, os quais desdenham os mundos literário e social e ora se prendem a um quadro histórico que é irrecuperável ou trivial, ora evocam um sistema religioso abstraído do mundo da linguagem e da interação social.

De que modo poderiam estrutura literária e estrutura social ser relacionadas com maior exatidão? Se, por um lado, os críticos literários insistem em que o contexto social não tem relação com os textos e se, por outro lado, críticos antropológicos e sociológicos alegam que os textos são puras e simples projeções da vida e consciência sociais, é provável que pontos de contato entre eles serão, na melhor das hipóteses, mínimos e, na pior das hipóteses, hostis. Se a crítica estrutural de

textos pressupõe mente humana estruturada e em estruturação, de qualquer maneira, os dados sociológicos mostrar-se-ão ao menos como exemplos desta mente unitária em ação, paralelos, de certo modo, aos exemplos literários dessa mente. Esta perspectiva poderia fornecer uma conciliação das duas espécies de estruturas, como realmente Lévi-Strauss parece pressupor quanto aos primitivos, mas é uma harmonia que não vai atrair facilmente esses críticos sociais científicos que desejam saber por que estruturas sociais marcadamente diferentes se desenvolveram no decorrer do tempo, caso uma mente humana unitária seja, de fato, manifestada em todas elas. Por outro lado, a mesma língua como o órgão da literatura é um código social e, por conseguinte, literatura é uma expressão social. Conquanto atraente, esta trilha não vai ser seguida com muita pressa por críticos literários que desejam demorar-se sobre o problema por que e como acontece que a literatura cria seu próprio mundo especial e não meramente reflete diretamente a sociedade dele. Exatamente de que modo a realidade social se inscreve na língua e nas criações literárias? Até esta data, as linhas teóricas no que tange ao relacionamento das duas classes de estrutura nos estudos bíblicos encontram-se apenas em etapa rudimentar (§23.2).

## 6. Fermento criativo nos estudos bíblicos contemporâneos

### 6.1. Uma avaliação criteriosa de opções

Uma reflexão "criteriosa" sobre a história de ângulos de visão para abordar a Bíblia, e sobre os métodos apropriados para seu estudo, poderia prosseguir um tanto como segue. Cada um dos paradigmas por nós examinados chama a atenção para uma dimensão inconteste da Bíblia Hebraica como uma coleção de escritos rica em conceitos e práticas religiosos, revela segmentos de história intricada, reflete e pressupõe estruturas e processos sociais e é ela mesma obra literária artificiosa.

O paradigma da Bíblia Hebraica como *testemunho religioso* possui a vantagem de ter sido a concepção controladora pela qual a coleção de escritos foi feita como um corpo autorizado de textos, o cânon perto do fim do período bíblico, como também a vantagem de ser o meio principal pelo qual milhões de judeus e cristãos contemplam a sua Tanak ou Antigo Testamento. A desvantagem desta aproximação é que ela bloqueia fora de consideração muita outra coisa do interesse potencial na Bíblia, na suposição de que aquilo que é explícita ou tradicionalmente religioso sempre constitui a mais alta preocupação e importância, para não mencionar a falta crescente de consenso religioso em nossa cultura, com base na qual poderia ser garantida a autoridade bíblica. Não se deve passar por alto também o problema de se "religião" significava a mesma coisa para os escritores bíblicos como ela significa para os modernos, ou se ela se considerava como prescritiva ou autorizada do mesmo modo durante todos os períodos bíblicos como ela o é para judeus e cristãos de hoje. Estes problemas são igualmente relevantes para o tipo de crítica canônica que identifica o significado ou "intenção" da Bíblia com a forma final do texto, conforme ele foi julgado autorizado (canonização) e que se considera fornecer uma hermenêutica teológica (princípio de interpretação) para leituras judaicas e cristãs modernas da Bíblia e para a sua aplicação à vida.

O paradigma da Bíblia Hebraica como *testemunha histórica* atingiu vantagem por meio de impressionante realização científica ao reconstruir os perfis principais do desenvolvimento da literatura, história e religião israelitas.

É comum hoje em dia ridicularizar o método histórico-crítico nos estudos bíblicos, contudo bem poucos dentre seus detratores parecem conscientes da extensão segundo a qual seus procedimentos básicos e suas conclusões principais constituem parte de sua própria perspectiva sobre a Bíblia. A desvantagem desta aproximação é que ela trata a literatura da Bíblia Hebraica como instrumental para interesses históricos e religiosos deixando de contextualizar a história política e religiosa o bastante na sua história social mais ampla. Também é verdade que críticos históricos por vezes têm sido excessivamente confiantes em seus julgamentos e demasiado dados a ridicularizar questões literárias e históricas, a respeito dos quais carecemos da informação necessária para oferecer mais do que uma conjetura erudita. Todavia, todo método de pesquisa bíblica tem tido seus entusiastas demasiado zelosos, cujos próprios abusos na prática são postos em

dúvida pelas críticas insistentes do próprio método.

O paradigma da Bíblia Hebraica como um *mundo literário* possui a vantagem de concentração sobre a forma acessível do texto bíblico, realizando-o com o auxílio valioso de um corpo comparativo de literaturas relacionadas ou contrastadas. Ensinando-nos a observar estruturas e expedientes retóricos no texto, ele prepara o caminho para penetrar no mundo lingüístico da Bíblia Hebraica sem necessidade de decidir prematuramente sobre o que é importante nesse mundo. Ele facilita uma zona de juízo suspenso ao tratar de uma literatura que ficou submetida a controvérsia e a pré-julgamento improdutivos. A desvantagem desta aproximação é que ela ignora os substratos ou contextos sociais e históricos, dos quais surgiu a literatura, gênero por gênero, fonte por fonte, escrito por escrito, coleção por coleção, até que ela atingiu a sua forma final. O mundo literário é bastante real, segundo os críticos nos recordam, mas os seus escritores viviam num mundo cotidiano deles próprio e muitos dos tópicos e interesses dos textos bíblicos refletem as condições e eventos daquele mundo bíblico cotidiano, mundo que é insensatez ignorar, se quisermos uma compreensão bem abrangente do antigo Israel.

O paradigma da Bíblia Hebraica como produto e reflexão do *mundo social* possui a vantagem de estabelecer o caráter público e comunal dos textos bíblicos como criações inteligíveis de um povo elaborando seus conflitos e contradições sociais em contextos sistêmicos mutáveis. O mundo social do antigo Israel nos oferece um campo integral vital, mais amplo do que a sua história política e religiosa, mas abrangendo-a, e da mesma maneira ligado a um mundo literário, visto que tanto literatura como sociedade constituem "ficções" que estão íntima embora indiretamente relacionadas. A desvantagem desta aproximação é que ela precisa construir, por hipótese, estruturas e processos em pontos onde informação textual é insuficiente a fim de decretar firmemente a favor ou contra hipóteses alternativas.

O paradigma das ciências sociais é capaz também do mesmo dogmatismo que causa o próprio malogro que os paradigmas histórico-críticos e religiosos, e pode deslizar para uma espécie de pseudoteologia. É outrossim evidente que categorias antropológicas e sociológicas se ocupam com o típico e desse modo fornecem descrições "comuns" e tendências gerais as quais sozinhas podem omitir as singularidades e exceções momentâneas de figuras e ocorrências históricas. Resta, conforme foi observado, o tema de como o mundo social pode ser adaptado ao mundo literário, isto, porém, não é tanto um defeito, seja do paradigma das ciências sociais, seja do paradigma literário, quanto é uma questão promissora endereçada a ambos os métodos.

### 6.2. Uma visão prévia dos estudos bíblicos futuros

Parece lugar-comum dizer que as vantagens e desvantagens dos diversos paradigmas dos estudos bíblicos são em grande parte devidas a uma limitação exigida de perspectiva e de método a fim de alcançar clareza e coerência de resultados. Contudo, este truísmo tem importantes implicações poucas vezes consideradas. Assim que uma pergunta a respeito da Bíblia Hebraica ou do antigo Israel for emoldurada de certa maneira, a busca de uma resposta gravita em direção a um ou outro dos amplos canais metodológicos que acabamos de descrever.

Considerem-se, por exemplo, os "esboços de ataque" metodológicos, amplamente diferentes, usualmente adotados a fim de tratar tais perguntas como as seguintes: Quem escreveu o Livro dos Provérbios e quando? As histórias dos patriarcas são historicamente verdadeiras? Que aconteceu com os israelitas durante o exílio? Qual é o significado estrutural do Livro de Rute? Que fontes foram utilizadas ao escrever os Livros de Samuel? Qual era a relação entre o Estado e as tribos durante a monarquia israelita? A compreensão de Deus, sustentada por Moisés, era teologicamente correta? Que autoridade possui a lei do Pentateuco para judeus e cristãos praticantes hoje? Espécies de evidência e critério completamente diferentes são apropriados de pergunta para pergunta.

O caso é que a série de perguntas que um leitor inteligente é provável que faça, transborda para além da esfera de ação de qualquer paradigma único.[4] Além disso, podemos descobrir que

[4] Indicador de até que ponto os vários paradigmas penetraram na "caixa de ferramentas" de estudiosos e mesmo de trabalhadores religiosos, é o fato de que um guia elementar para leitores da Bíblia pela primeira vez, da autoria de

mais de um paradigma é apropriado, até necessário, a fim de responder plenamente a uma só pergunta, particularmente à medida que encontramos nossa pergunta mudando de forma e ampliando-se para além da sua formulação original, freqüentemente um tanto ingênua. Se se tornasse prática comum "passar por cima" e "mover-se de um lado para outro", de um paradigma para outro, surge o problema de como as relações entre os paradigmas hão de ser ajustadas. Em virtude de que regras nós pulamos de um para outro? Quando um paradigma tem prioridade sobre outro? Como haveremos de juntar os resultados de dois ou mais métodos de pesquisa a fim de fornecer uma síntese que seja mais do que colagem arbitrária de elementos não relacionados?

Mais importante do que insistir em qualquer meio particular de ajustar os paradigmas, entretanto, é a consciência de que temos peneirado numa situação nos estudos bíblicos onde interação entre um número aumentado de paradigmas é potencialmente mais complexa, problemática e excitante do que nunca antes na longa história da interpretação da Bíblia. O paradigma religioso confessional é o produto final do desenvolvimento de dois mil anos ç durante quatrocentos anos este paradigma inicial tem estado em diálogo com o paradigma histórico-crítico. Com a aparição do novo paradigma literário e o paradigma das ciências sociais, a anterior conversação de dois partidos avolumou-se subitamente para, ao menos, uma conversação de quatro partidos, ou realmente para uma conversação com tantos partidos quantas são as versões articuladas de cada paradigma relativamente a outro ponto nos estudos bíblicos.

Obviamente, será necessário que haja consideravelmente mais pesquisa, discussão e debate entre todos os participantes autoconscientes, antes que os perfis mais recentes da etapa de estudos bíblicos se tornem suficientemente claros para conhecer de que modo os paradigmas "vão se agitar": seja que um paradigma triunfe eventualmente sobre outros, ou seja que eles prossigam em competição amistosa ou hostil, ou seja, ainda que surja uma espécie de "paradigma de paradigmas" (um modelo de ordem mais elevada) que possa abranger todos os métodos e modelos anteriores, de tal modo que a contribuição valiosa de cada um seja retida dentro de um conjunto de "transformações" que possam comunicar-se entre todos os paradigmas em novo nível de integração.

De qualquer maneira, a presente introdução à Bíblia Hebraica observará diversos modos de relacionar, ou separar, os paradigmas, junto com seus métodos e resultados notáveis até esta data, nenhuma tentativa, porém, será feita para fornecer um "paradigma de cobertura" da ordem mais elevada a fim de integrar todos os paradigmas em uma única estrutura interpretativa. Na Conclusão deste livro, será sugerido e ilustrado experimentalmente um meio de reunir e cartografar os resultados mais importantes dos diversos paradigmas em termos de "trajetórias".

---

católico francês responsável pela educação leiga, fala não só das aproximações *religiosa* e *histórico-critica,* mas também introduz a aproximação das *ciências sociais* — sob o título de "exegese materialista" — e a *nova aproximação literária,* na forma de "análise estruturalista" (Etienne Charpentier, *Para ler o Antigo Testamento,* Ed. Paulinas, São Paulo, 1986).

# 2.

# O mundo da Bíblia Hebraica

**Consulte mapas em MBA nn. 1-23**

## 7. Geografia física e econômica

A terra imediata da Bíblia — conhecida como Canaã, Israel, ou Palestina — limitava com o mar Mediterrâneo oriental. Foi aqui, numa área não mais de 150 milhas do norte ao sul e 75 milhas de oeste a leste, que a maior parte da Bíblia Hebraica foi escrita e a maioria dos acontecimentos por ela relatados aconteceram. Geográfica e historicamente, entretanto, esta terra do coração da Bíblia era meramente uma pequena parte de extensa área conhecida hoje como o Oriente Médio e, na sua primitiva história, caracterizada geralmente como o antigo Oriente Próximo. O antigo Oriente Próximo abarcava a Ásia do sudoeste junto com seções menores da África do nordeste e a Europa do sudeste, onde três massas de terra continental se encontravam em contornos moldados por grandes massas de água. É o conjunto deste antigo Oriente Próximo que forma os horizontes próprios do Israel bíblico.

### 7.1. O antigo Oriente Próximo

A região pertinente a uma compreensão de geografia bíblica estende-se do oeste para leste aproximadamente duas mil milhas desde a costa do mar Egeu da Turquia até as montanhas Hindu Kush do Afeganistão. De norte a sul, uma distância quase semelhante estende-se desde os montes Cáucaso entre os mares Negro e Cáspio até a ponta sudoeste da península Arábica. Contudo, o antigo Oriente Próximo não se compunha de um vasto quadrado de terra não diferenciado. A massa de terras desta região era penetrada, cercada por todos os lados e cingida por cinco grandes aglomerações de água: os mares Vermelho, Mediterrâneo, Negro e Cáspio, e o golfo Pérsico. A região era muito diferenciada internamente por montanhas, planaltos, desertos e vales fluviais.

Acredita-se que o Oriente Próximo adquiriu a sua estrutura geológica quando dois vastos blocos de rocha dura, o escudo siberiano ao norte e o escudo afro-arábico ao sul, começaram a mover-se em direção um do outro. Na depressão que jazia entre os escudos (a qual finalmente iria conter as quatro grandes massas de água acima mencionadas), sedimentos provenientes dos escudos foram comprimidos e pregueados para cima a fim de criar as montanhas que correm geralmente do oeste para leste através de toda a seção norte da região. Estas montanhas — incluindo as cadeias do Tauro e as Pônticas da Turquia e do Zagros e as cadeias de Elburz do Irã — formam duplo laço (como um algarismo oito alongado no seu lado). Os dois laços se reúnem no nó das montanhas armênias da Turquia oriental. Ambos os laços encerram extensos planaltos (no Irão um deserto) cortados por cadeias de montanhas menores.

Além disso, a grande pressão que pregueou completamente as montanhas setentrionais fez com que o escudo rochoso meridional rachasse e quebrasse, abrindo fendas ou falhas, ao longo de cujas linhas, materiais ora se levantaram para formar montanhas de blocos, ora caíram para formar vales de tendas. Estas montanhas de blocos e vales de fendas se estendiam aproximadamente do norte ao sul, desde a Síria e a Palestina através de toda a extensão da Arábia e do Egito e abrangiam um grande vale de fendas no qual finalmente se formou o mar Vermelho. Ao longo de linhas de fissuras, tanto nas montanhas pregueadas como também nas montanhas de blocos, surgiram picos vulcânicos e correntes de lava se derramaram para fora. Durante toda esta atividade geológica, uma imensa área ao sul e a leste da formação mais importante de montanhas ficou relativamente tranqüila. Esta região de desertos, "a Ilha dos árabes", se estendeu sobre o território dos modernos Iraque, Síria, Jordânia, Arábia Saudita e os estados menores do golfo Pérsico.

Durante os períodos neolítico e primórdios da história, o clima do Oriente Próximo tornara-se deficiente em chuvas. A. precipitação atmosférica era periódica, chegando durante o inverno às

seções setentrionais atingidas pelas tempestades ciclônicas vindas da Europa e durante o verão às seções mais meridionais atingidas pelas franjas das chuvas das monções vindas dos trópicos. Esta precipitação atmosférica, concentrada em relativamente poucos dias, era amiúde torrencial e acompanhada por rápida evaporação, rápido escoamento e abundante erosão do solo. Era necessário tomar muito cuidado para resguardar água e solo e controlar a inundação. Em regra geral, elevações mais altas recebiam precipitação mais abundante, e os declives das montanhas em frente às chuvas portadoras de nuvens eram muito mais úmidos do que os declives para sota-vento (efeito de sombra das chuvas). Na grande região interior da Mesopotâmia e da península Arábica, a precipitação atmosférica diminuía rapidamente até quantidades muito pequenas para permitir cultivo regular do solo. Análoga falta de chuvas marcava a África do nordeste, a oeste do mar Vermelho. Em ambas as regiões predominavam verdadeiras condições de deserto. Em conjunto, a combinação da geologia e do clima do antigo Oriente Próximo apresentava condições precárias para a vida humana. No entanto, foi no Oriente Próximo que estavam localizados dois dos grandes berços da civilização.

Observamos primeiramente que, ao longo das encostas e piemontes meridionais das cadeias de montanhas setentrionais, a precipitação atmosférica era regularmente abundante e o clima mais temperado do que nos desertos ou montanhas. Condições analogamente hospitaleiras predominavam ao longo do litoral mediterrâneo oriental, o Levante. É destas áreas que provêm nossas provas mais antigas da revolução neolítica na domesticação de plantas e de animais e na vida de aldeias estabelecidas, desenvolvendo-se numa margem de terra entre as altas montanhas mais agrestes e o deserto escasso de água. Neste nicho propício do ambiente do antigo Oriente Próximo, a vida humana começou a prosperar e a estender-se em direção ao domínio ulterior do mundo natural.

Os seres humanos do neolítico e do calcolítico observavam os grandes rios que surgiam nas bem irrigadas montanhas e corriam através de vastos espaços de desertos, depositando rico aluvião ao longo de seu curso e criando grandes pântanos nas suas desembocaduras. Das cadeias de montanhas do norte brotavam os rios Tigre e Eufrates, convergindo antes de penetrarem no golfo Pérsico. O rio Nilo brotava das montanhas da Etiópia na orla oriental do deserto do Saara e ziguezagueava até o mar Mediterrâneo. Não obstante o forte calor do verão destes vales fluviais, os ricos solos eram convidativos. Para cultivar de maneira segura estes solos de aluvião, entretanto, tornava-se necessário aprisionar e controlar os escoamentos periódicos dos rios. Um projeto tão ambicioso exigia satisfação de duas condições: (1) desenvolvimento de técnicas adequadas para construir sistemas de canais e represas, e (2) coordenação dos esforços de muitas pessoas por sobre grandes distâncias e extensões de tempo. Requisitos técnicos nos dois vales eram um tanto diferentes, pois a subida e descida do Nilo era regular e predizível em volume, ao passo que o Tigre e o Eufrates, especialmente o primeiro, estavam sujeitos a inundação caprichosa. Apesar disso, por volta de 3000 a.C, ambos os sistemas fluviais haviam sido subjugados por projetos de irrigação suficiente para promover agricultura intensiva e maior densidade de população.

Desta maneira a história começou ao longo dos grandes rios, primeiramente na Suméria e um pouco mais tarde no Egito, à medida que as populações que tinham estado dispersas nas regiões de piemonte do Oriente Próximo e da África do Norte puderam afinal concentrar-se em comunidades mais amplas nos vales dos rios férteis pela irrigação. Quando falamos da "alvorada da história" queremos dizer o início de um documento escrito de eventos e realizações humanas, mas também queremos dizer a emergência de uma organização social mais elaborada a qual introduziu liderança e administração autorizadas a fim de supervisionar a subjugação dos rios e o cultivo dos campos, como também a fim de pôr em vigor certas distribuições da riqueza acrescida que as novas técnicas e a organização tornaram possíveis. Esta forma de organização social foi o Estado, e com o seu desenvolvimento a política, no pleno significado da palavra, começou a existir.

A partir de aproximadamente 3000 anos a.C. para diante, uma sucessão de estados dominava a organização social humana e escreveu a maioria dos documentos no antigo Oriente Próximo até através dos tempos bíblicos. A princípio estes estados limitavam-se aos vales fluviais, e geralmente os estados mais fortes estavam baseados nestes vales, eventualmente, porém, a forma de estado da organização social humana espalhou-se para as regiões montanhosas e de planaltos ao norte e a

leste da Mesopotâmia, para dentro da Síria, da Palestina e da Arábia do Sul, como também ao longo das extensões superiores do Nilo ao sul do Egito. De vez em quando, as pessoas de dentro ou de fora destes diversos estados do Oriente Próximo puderam derrubar os regimes no poder e substituí-los com suas próprias formas de organização política, as quais, em geral, significavam ainda outro estado centralizado.

Torna-se significativo para nosso estudo o fato de que Israel apareceu primeiramente no palco da história como exatamente um perturbador da ordem existente no antigo Canaã. As pessoas que formaram Israel eram, contudo, opostas não simplesmente aos estados cananeus, mas também à forma de estado da organização social como tal, preferindo viver em sistema tribal mais solto. Mais tarde, neste capítulo examinaremos sucintamente a sucessão de estados que dominaram o antigo Oriente Próximo (§9). Nos capítulos que se seguem vamos examinar as origens e vicissitudes da vida de Israel como um rebelde recém-chegado ao mundo dos estados do Oriente Próximo em luta (§14; 24).

Se traçarmos uma linha desde a foz dos rios Tigre-Eufrates sobre o golfo Pérsico para o norte ao longo do curso dos rios, dobrando para oeste até o mar Mediterrâneo e depois para o sul através da Síria e da Palestina até o delta do Nilo do Egito, esta linha aparecerá como um arco, meia-lua, ou crescente. A faixa de terra demarcada por este arco inclui as mais amplas concentrações da população, as áreas agrícolas mais férteis, os caminhos mais freqüentemente transitados, os territórios por cuja posse exércitos mais lutaram e a grande maioria de estados poderosos no antigo Oriente Próximo. Este, assim chamado Crescente Fértil, designa a zona crucial de desenvolvimento econômico e político no antigo Oriente Próximo. Ele abarca e liga os dois grandes vales fluviais num e noutro extremo ao longo de uma rota de fácil acesso que evita os riscos de transporte pelo deserto e as altas montanhas.

Dentro deste grande arco que descreve e liga o Egito e a Mesopotâmia, a população se ocupava em numerosas atividades econômicas. Folgadamente, a grande maioria do povo lavrava a terra, quer nos vales irrigados, quer nas regiões alimentadas pelas chuvas ao longo da orla exterior do crescente na Mesopotâmia e na região montanhosa do Levante. Safras de primeira necessidade eram grão, ora trigo para forragem ora cevada, linha para roupa branca, óleos de oliveira, de ricino, de sésamo ou de açafrão, vinho e cerveja, suplementados por frutas, legumes e hortaliças.

Os animais fundamentais para produtos de leite, carne, lã e peles, eram ovelhas, cabras, gado vacum e camelos (depois de ca. 1200 a.C). Jumentos, mulos e bois eram usados para transporte e trabalho nas fazendas, e cavalos, a princípio para puxar carruagens e mais tarde para a cavalaria, foram introduzidos depois de 1750 a.C. Os animais havia tempo que foram domesticados nas comunidades neolíticas de agricultores. Gradualmente, nômades pastores se especializavam em pastorear rebanhos de ovelhas, cabras e eventualmente camelos, sobre regiões de semideserto, estepe e montanhas não cultivadas normalmente. Estes nômades diferiam muito nos seus hábitos de residência e de movimento, porém estavam geralmente em relações íntimas e recíprocas regulares com os povos mais sedentários. Historiadores passados propenderam a exagerar amplamente o número e impacto de nômades nos relatos deles de movimentos das populações e a conquista de estados. Explicações das origens de Israel têm sofrido muito por causa desta tendência (§24.2.a).

As necessidades de agricultores e pastores nômades eram amplamente satisfeitas pelo seu próprio trabalho, permitindo simples troca, de modo que uma modesta divisão de trabalho parece ter sido praticada nas aldeias e acampamentos da massa do povo. Era coisa diferente nos grandes centros administrativos do estado, onde os apetites das classes governantes procuravam satisfação nos trabalhos de artesãos especializados. O comércio começou igualmente a prosperar. Era comum para estados negociar em recursos valiosos e produtos acabados, tais como metais preciosos, madeira e pedra para construção, equipamento militar, ervas e especiarias exóticas, jóias e cerâmica decorativa. Um sistema de estradas abria-se como leque sobre o Crescente Fértil e se ramificava para o norte até a Anatólia, rumo leste até dentro do Irã em direção da Índia e da China e em direção sul até a Arábia. O comércio marítimo seguia o oceano Índico até a África Oriental e a Índia, e o mar Mediterrâneo até a Grécia, a Itália e a África do Norte.

Um corpo privilegiado de burocratas administrava os grandes estados e suas contrapartes

menores. Eles incluíam administradores de impostos e de propriedades régias, diplomatas, comandantes militares, escribas para conservar documentos do estado e treinar novas gerações de burocratas, como também sacerdotes que dirigiam os cultos do estado e muitas vezes administravam extensas posses dos templos. Desse modo, ao lado do estado centralizado no antigo Oriente Próximo aparecia a estratificação social. Uma pequena minoria de pessoas protegidas do governo (desde porcentagem de 1-5 da população total) controlava a maioria do excedente econômico. "Excedente" aqui refere-se ao que é produzido a mais e acima do mínimo exigido para manter a porcentagem de 95-99 de agricultores, pastores e trabalhadores vivos e trabalhando. Soldados profissionais constituíam a espinha dorsal dos exércitos do estado, não obstante, para campanhas mais importantes recrutavam-se freqüentemente as pessoas comuns. O trabalho mais servil, incluindo os projetos monumentais de construção, era freqüentemente realizado por escravos do estado, se bem que a escravidão do estado parece que nunca alcançou a proporção que mais tarde alcançou em Roma. Não era caso raro também para governos compelir legalmente cidadãos livres a contribuírem com trabalho não remunerado para projetos do estado.

**7.2. Palestina**

A Palestina localizava-se ao longo do arco entre a Mesopotâmia e o Egito num ponto onde o mar Mediterrâneo a oeste e o deserto da Arábia a leste constringiam a área habitada num estreito corredor que se estendia em largura desde aproximadamente 35 milhas no norte da terra até aproximadamente 90 milhas no sul.

A estrutura do relevo do corredor da Palestina, cerca de 150 milhas de comprimento, estendia-se para o norte por outras 250 milhas através da Síria, formando um corredor siro-palestinense entre a grande curva do rio Eufrates e a aproximação do deserto do Sinai ao Egito. Esta estrutura é geralmente descrita como uma série de quatro zonas longitudinais, as quais prosseguem em ordem, desde o mar a oeste até o deserto a leste:

1. a planície costeira;
2. as montanhas ou planaltos ocidentais (a Cisjordânia na Palestina);
3. o vale de fendas (o rio Jordão e o mar Morto na Palestina);
4. as montanhas orientais, regiões montanhosas, ou planalto (a Transjordânia na Palestina).

Embora seja esta uma descrição inicial vantajosa, o terreno é realmente bem mais complicado do que a divisão habitual permite.

Em primeiro lugar, as quatro zonas não continuam ininterruptas ou com a mesma preeminência por todo o corredor siro-palestinense. Por exemplo, a planície costeira é interrompida na Palestina pelo monte Carmelo e igualmente em diversos pontos na Síria. As regiões montanhosas são apenas um planalto no Negueb na Palestina meridional, e a Samaria e a Galiléia estão separadas uma da outra pelos vales este-oeste de Esdrelon e de Jezrael que atravessam completamente os planaltos ocidentais desde o mar até o rio Jordão. O vale de fendas é interceptado por sua contraparte no Líbano por um emaranhado de montanhas a oeste do monte Hermon. As regiões montanhosas orientais muitas vezes constituem-se numa meseta ou planalto em vez de uma cadeia de montanhas ou colinas. Na Palestina, em razão de a parte ocidental delas ser escarpa íngreme caindo de repente dentro do vale de fendas, as regiões montanhosas orientais parecem montanhas desde a Cisjordânia, ao passo que, desde o planalto oriental do deserto, elas são bem menos salientes.

Além disso, embora as características mais óbvias se estendam ao norte e ao sul, a estrutura geológica subjacente — a qual ficou obscurecida pela depressão norte-sul — está de fato sobre um eixo inclinado desde nor-nordeste até su-sudoeste. Dessa forma, a cúpula das montanhas de Galaad, a leste do Jordão, é realmente uma extensão da massa de montanhas de Judá, a oeste do Jordão. Ademais, as falhas de articulação apareciam em ângulos retos em relação às linhas estruturais principais, criando depressões que se tornaram importantes para o movimento lateral de zona para zona. Algumas estendiam-se de oeste para leste (como na depressão de Aco-lago da Galiléia-Basã,

ao passo que outras se orientam de noroeste para sudoeste (como na depressão de Sidônia-uádi Sirhan e na depressão do vale de Esdrelon-uádi Farica).

O efeito líquido da estrutura complicada do relevo da Palestina é que o país se compõe de número regular de sub-regiões marcadamente diferentes que não se comunicavam facilmente uma com a outra. A tendência para auto-suficiência local nestas regiões tornava a unificação da terra, por qualquer que seja o motivo, tarefa difícil. A este respeito, o antigo Israel era aproximadamente como a antiga Grécia. Em ambos os casos, observamos forte sentido persistente de unidade cultural entre um povo dilacerado pela tendência para a separação política interna, que correspondia, em grande parte, ao marcante regionalismo da terra. A natureza do movimento social israelita inicial, a divisão em dois reinos, a hostilidade entre judeus e Samaritanos, como também muitos outros aspectos da história de Israel, só podem ser entendidos no projeto fundamental das divisões cantonais da Palestina.

Como a maior parte do antigo Oriente Próximo, com exceção do Egito e da Mesopotâmia, a Palestina carecia de um grande rio que pudesse ser aproveitado para irrigação. O seu povo, colheitas e rebanhos eram necessariamente alimentados pelas chuvas. As chuvas vitais desprendiam-se do Mediterrâneo desde meados de outubro até começos de abril, caindo mais copiosamente no norte do país e diminuindo notavelmente em direção do sul. A costa norte e as encostas voltadas para o mar dos planaltos, a leste e a oeste da depressão jordaniana, recebiam a irrigação mais completa, enquanto as encostas de barlavento dos planaltos, situadas na sombra de chuvas, recebiam muito menos chuva. Além disso, as quantidades de precipitação atmosférica eram sumamente variáveis de ano para ano, como também de região para região, e o espacejamento das chuvas a tal ponto imprevisível que as safras podiam falhar por causa de demasiada chuva ou muito pouca em pontos cruciais, na estação de crescimento.

Os solos na Palestina variavam muito em sua adaptabilidade para cultivo. Os duros calcários na região das colinas forneciam excelente pedra de construção e se decompunham num rico solo permeável para a agricultura. Grande parte, entretanto, da região das colinas era formada por greda, que se prestava muito mal para culturas, porém tinha a vantagem de desgastar-se rapidamente, de modo que estradas acompanhavam estes depósitos gredosos sempre que possível. Algumas superfícies eram totalmente incontroláveis para agricultura: arenito, freqüente sobre a margem ocidental dos planaltos da Transjordânia e que continha depósitos de cobre; as margens carregadas de sal do vale do Jordão; e a rocha de basalto da Galiléia oriental que ainda não se tinha decomposto em solo como se decompusera em partes de Basã. Grande parte da planície costeira era enriquecida por solo de aluvião arrastado pela água dos planaltos ocidentais, todavia dunas de areia estorvavam a drenagem e mantinham fora de cultivo partes consideráveis da planície. Algumas regiões com rico aluvião eram demasiado pantanosas para cultivar, tais como a planície do Saron ao sul do monte Carmelo e o vale superior do Jordão na bacia do Hulê.

O resultado desta combinação de relevo, precipitação atmosférica e fatores do solo foi que áreas para lavoura seguras da Palestina elevavam-se a menos da metade da área total de terra. As regiões de lavoura centrais seguras da Palestina eram aproximadamente como segue:

1. a planície costeira ao norte do monte Carmelo (a planície de Aco) e entre ' a planície do Saron e de Gaza ao sul (a planície Filistéia), e incluindo os vales laterais de Esdrelon-Jezrael;
2. os planaltos da Cisjordânia quanto ao seu cumprimento total, desde a Galiléia até um ponto ao sul de Hebron, numa faixa que fazia a média talvez de vinte milhas de largura;
3. alguns pontos do vale superior do Jordão ao norte de Betsã;
4. os planaltos da Transjordânia quanto ao seu cumprimento total, desde Basã até Edom, numa faixa que fazia a média talvez de dez milhas de largura.

Uma comparação dos planaltos ocidentais e orientais como zonas cultiváveis é instrutiva. Evidentemente, os planaltos da Cisjordânia representavam a região agrícola mais extensa e mais produtiva. A zona cultivável de maneira certa na Transjordânia era, na maioria dos casos, mais

estreita do que na Cisjordânia, contudo ela mostrava irregularidades inegáveis na forma. Ela se abaulava muito para o interior em Basã e Galaad, porém estreitava-se até uma única fileira de aldeias ao longo do alto levantamento de Edom meridional o qual recebia chuva conveniente, enquanto o Negueb inferior ao oeste imediato era virtualmente árido. Digna de nota também é a variedade, em geral maior, de safras nos planaltos ocidentais. Em geral, a Transjordânia não podia cultivar videiras e oliveiras, de maneira que Galaad sozinha, nos planaltos orientais, podia duplicar a mescla de grão, vinho e óleo que era tão familiar aos planaltos ocidentais.

Isto não significa, naturalmente, que toda a terra, fora da terra confiável do coração agrícola, fosse um deserto econômico. Em primeiro lugar, ovelhas e cabras podiam ser pastoreadas nas pastagens que brotavam com as chuvas do inverno. Aqui e acolá, nascentes criavam viçosos oásis em, sob outros aspectos, regiões áridas, como em Jericó e En-Gedi no vale das fendas. Havia sempre possibilidade de arriscar plantações em áreas marginais, caso uma não fosse totalmente dependente delas; é provável, por exemplo, que uma apreciável colheita de cevada pudesse ter sido obtida na bacia de Bersabéia na média de cada três anos. Da mesma forma, se existia bom motivo para habitar uma região de fronteira do deserto, era possível represar e terracear leitos de uádis, a fim de que as águas de escoamento apanhadas em armadilha suportassem agricultura, como foi o caso durante a monarquia israelita em Jesimon (o deserto de Judá) e em partes do Negueb ou até dentro dos tempos nabateus, romanos e bizantinos.

No entanto, foi precisamente nas terras de lavoura mais seguras das regiões montanhosas da Cisjordânia e da Transjordânia que os primeiros israelitas viveram como agricultores e criadores de gado residentes. Os territórios de Judá, Benjamim, Efraim e Manassés, nos planaltos ocidentais, constituíam a terra do coração do antigo Israel. É aqui que se localizavam as cidades de Hebron, Belém, Jerusalém, Gabaon, Betel, Silo, Siquém, Tersa e Samaria. Dois importantes baluartes israelitas se mantinham separados desta base central: a Galiléia ao norte, separada pelo corredor dos vales de Esdrelon-Jezrael, e Galaad ao leste, interceptado pela profunda depressão jordaniana. Possivelmente colonizados primeiramente por israelitas das regiões montanhosas de Judá-Samaria, a Galiléia e Galaad sempre foram ocupados de maneira precária por Israel e o regionalismo da terra aparece na suspeita e hostilidade manifestadas freqüentemente, para cá e para lá, entre estas regiões — incluindo tensão marcada entre Judá e Samaria, ainda que as duas mantivessem posições seguras no núcleo privilegiado de planaltos ocidentais. Somente sob Davi foram submetidos ao controle de Israel a planície costeira, a depressão jordaniana e a maior parte da Transjordânia. Sempre que o poder político de Israel se contraía, eram estas regiões secundárias que primeiro se perdiam. A região das colinas da Cisjordânia meridional, e as ramificações mais vulneráveis da Galiléia e de Galaad, permaneceram a base física e econômica e a terra natal cultural e espiritual do Israel bíblico.

### 7.3. Sub-regiões importantes para o Israel bíblico

Contra o fundo das características gerais da geografia palestinense, localizaremos agora com precisão as sub-regiões que tiveram relação mais significativa com a experiência de Israel.

#### *7.3.a. A planície costeira*

Quanto ao seu comprimento total, a Palestina estava flanqueada, a oeste, pelo mar Mediterrâneo. Circunstâncias naturais e políticas impediram Israel de se desenvolver em direção ao mar ou aventurar-se sobre o mar. Israel jamais colonizou plenamente a planície costeira nem se tornou potência marítima. Por que motivo?

Em primeiro lugar, a costa da Palestina, com exceção da baía de Aco ao norte do monte Carmelo, não era favorecida por entalhe e o desenvolvimento de portos era impedido pela sedimentação do delta do Nilo, depositada por toda a extensão do litoral. No que tange à instalação na planície costeira, os pântanos refratários da planície de Saron interditavam a ocupação no seu centro e os filisteus ocupavam a parte meridional desejável da planície, onde ela se abria em leque até sua maior largura. Mesmo depois que Davi subjugou os filisteus enquanto ameaça militar, Israel parece ter aceitado a presença permanente dos filisteus na planície (§30.1-3). O litoral mais para o

norte, além do Carmelo, também era terra disputada, ocupada freqüentemente pelos fenícios.

Os hábeis exploradores do Mediterrâneo foram os cananeus, que habitavam ao longo da estreita planície costeira na Síria e no Líbano. Ugarit e Biblos eram portos importantes antes de terem sido sucedidos por Tiro e Sidônia nos primeiros tempos israelitas. Sob o nome de fenícios, os mercadores de Tiro e de Sidônia rapidamente se tornaram a principal potência marítima do grande mar interior (§30.4). Fatores fundamentais nesta "abertura ao mar" fenícia foram acessibilidade de bons portos, falta de terra para lavoura, e isolamento do comércio terrestre, que era atraído para Damasco, no interior.

Apesar de relatos na Bíblia de que os primitivos israelitas operavam navios, ou mais provavelmente serviam neles e que alguns dos reis de Israel fizeram esforços corajosos — embora em geral mal sucedidos — por desenvolver uma frota através da saída do mar Vermelho para o oceano Índico, Israel permaneceu essencialmente cercado de terra. A importância principal da planície costeira para Israel era que, através dela, corria a estrada tronco desde o Egito à Mesopotâmia, trazendo comerciantes, diplomatas e exércitos invasores. Além disso, ao norte do monte Carmelo, esta planície costeira penetrava todo o caminho através da Palestina até o rio Jordão, via vales de Esdrelon e Jezrael, através dos quais passavam duas ramificações da estrada (ronco, conforme ela se voltava para o interior em direção a Damasco. Foi aqui que o terreno plano litorâneo foi atraído para o coração de Israel como uma bênção misturada de terra fértil, comunicação facilitada e vulnerabilidade ao ataque.

As cidades filistéias mais importantes da planície eram (do sul ao norte) Gaza, Ascalon, Azoto, Gat e Acaron. Durante a monarquia, e mesmo nos tempos pós-exílicos, havia colônias israelitas ao norte da Filistéia em localidades tais como Gibeton, Jebneel, Gazer, Lod, Jafa, Tell Qasile (nome bíblico desconhecido), Afec, Hefer e Dor, e igualmente ao norte do monte Carmelo em Naalol, Afec, Acsaf, Aco e Aczib.

*7.3.b. A região das colinas de Judá*

Judá abrangia a extensão mais meridional dos planaltos ocidentais. O seu centro era um alto planalto rochoso, com a média de três mil pés de altitude, fértil a oeste da linha divisória das águas, mas despovoado ao leste onde o deserto de Judá ou Jesimon caía de repente em direção dos rochedos escarpados que davam vista para o mar Morto. O estabelecimento mais importante neste deserto era o oásis de Engadi nas proximidades do mar Morto. Nos rochedos, na extremidade noroeste do mar, uma comunidade sectária, zeladores dos famosos Manuscritos do mar Morto, viviam em virtual isolamento desde cerca de 100 a.C. até 70 d.C. (§10.2.b; 47).

As férteis elevações ocidentais de Judá estavam protegidas pelas acidentadas colinas inferiores da Sefelá ("terras-baixas" ou "contrafortes"), a qual estava separada da escarpa íngreme dos planaltos por um estreito vale de fossos norte-sul. A Sefelá, muito disputada por filisteus e judaítas, continha os estabelecimentos de Tell Beit Mirsim (possivelmente Dabir), Laquis, Maresa, Ceila, Odulam, Soco, Azeca e Bet-Sames. O maciço judaíta continuava caindo de repente ao sul de Hebron até dentro do ondulante Negueb, ou região sul, onde o território de Simeão, com os seus estabelecimentos de Bersabéia, Cabzeel, Horma e Arad, foi logo incorporado a Judá. As aproximações a Judá, poderosamente fortificadas durante a monarquia, eram assim decididamente defensáveis por todos os lados, salvo o norte (§33.2; 33.6).

Nos férteis planaltos de Judá situavam-se as cidades de Maon, Carmel, Zif, Aduram, Hebron, Khirbet Rabud (provavelmente Dabir), Bet-Zur, Técua, Etam, Belém e Jerusalém. Por toda esta área as vinhas eram a colheita característica, e trigo e cevada cultivavam-se em quantidade. Plantavam-se oliveiras, mas o frio inverno e a diminuição das chuvas tornavam-nas menos abundantes, mais para o sul quando se penetrava nos planaltos. A região mais fértil de Judá encontrava-se diretamente ao sul de Jerusalém nas proximidades de Belém e de Etam. Ovelhas e cabras criavam-se extensamente por toda a área, e até se apascentavam nas partes acessíveis do deserto de Judá. A estrada principal acompanhava a linha de vertente das águas de norte a sul com as aldeias situadas de ambos os lados em sítios defensáveis.

*7.3.c. A região das colinas de Samaria*

A massa central dos planaltos ocidentais era separada de Judá pela assim chamada Sela de Benjamim. Aqui, exatamente ao norte de Jerusalém, os planaltos caíam de repente vários pés abaixo de sua altura usual. Era isso uma encruzilhada importante, oferecendo o acesso mais fácil até dentro dos planaltos, desde a costa via passo de Aialon e desde a depressão do Jordão via uma estrada desde Jericó. A zona amortecedora de Benjamim entre Judá e Efraim, que continha os estabelecimentos de Gabaá, Ramá, Masfa e Gabaon, era freqüentemente disputada pelos reinos do norte e do sul de Israel e sempre apresentava um problema para a defesa adequada da vizinha Jerusalém.

Ao norte da cúpula calcária de Efraim estendia-se, através de todos os planaltos, um baluarte firmemente defendido de pequenas aldeias bem adaptadas ao cultivo de oliveiras e de vinhas. Cidades mais importantes eram Betel, Efra, Baal-Hasor, Jesana, Silo, Sareda e Tafua. Ainda mais para o norte encontrava-se o território de Manassés, onde os planaltos centrais partiam-se em dois braços que se abriam em leque a fim de abranger a bacia de falha em declive, no centro da qual se levantavam os cumes do Ebal e do Garizim, com a importante cidade de encruzilhadas, Siquém, situada entre as duas montanhas. Outras colônias importantes em Manassés eram Aruma, Jecnaam, Tersa, Tebes, Bezec, Samaria e Dotã. As bacias eram ideais para cultivar cereais e as encostas eram ricas em bosquetes de vinhas e oliveiras.

A ação recíproca entre geografia e política é complexa nesta região. A proximidade dos vales de Esdrelon e de Jezrael ao norte convidava Manassés a espalhar-se por entre eles, ainda que na Bíblia estes vales sejam atribuídos às tribos menores de Issacar e de Zabulon. Foi assim mormente Manassés, que desafiou o domínio cananeu sobre Jeblaam, En-Ganim, Tanac, Meguido e Jezrael nos vales transversais. A expansão de vários vales consideráveis dentro das bacias da região das colinas contribuía para boa comunicação interna, porém, o fato de Manassés não estar bem defendido contra penetração desde a planície costeira, desde o vale de Esdrelon, ou desde a depressão jordaniana — mais o fato de que, durante longo tempo, o reino do norte não possuía cidade capital totalmente defensável nesta região (§33.2-3) — significava que as condições naturais aqui não favoreciam a estabilidade política. As regiões de Efraim e Manassés tomadas em conjunto (as assim chamadas tribos de José) foram finalmente conhecidas como Samaria, depois da capital fortificada construída por Amri, todavia a unidade desta terra do coração do reino do norte estava comprometida por realidades geopolíticas diferentes no maciço de Efraim e nas bacias abertas de Manassés (§33.6).

O monte Carmelo era a extensão mais afastada a noroeste de uma cadeia de montanhas de trinta milhas de comprimento que se dobrava em ângulo fora dos planaltos de Samaria e chegava até a margem do mar. Esta cordilheira, embora nunca atingindo dois mil pés, era assustadoramente escarpada e arborizada — por conseguinte despovoada — e servia para dividir a planície costeira, de maneira que o tráfego era canalizado através de suas estreitas passagens para dentro dos vales de Esdrelon e de Jezrael, os quais se tornavam assim a ligação central de comunicação no norte da Palestina.

*7.3.d. A região das colinas da Galiléia*

A Galiléia reassumia o terreno montanhoso de norte-sul, elevando-se em dois degraus para o norte desde os vales de Esdrelon e de Jezrael. A Galiléia inferior compunha-se de calcário fragmentado e colinas de greda, não ultrapassando os dois mil pés, com muitas bacias de falha em declive que se ligavam internamente. É aqui que se situavam as colônias bíblicas de Jabneel, Madon, Helba, Gat-Hefer, Jafia, Semron, Rimon e Jotba, no meio de encostas e bacias bem adaptadas à escala israelita preferida de oliveiras, vinhas e cereais. Na seção oriental havia muita rocha basáltica que se estendia até o lago da Galiléia na depressão jordaniana. Esta região era atravessada, de sudoeste a nordeste, pela estrada tronco desde o vale de Esdrelon, que passava ao norte do lago da Galiléia.

A Galiléia superior erguia-se a três mil pés e mais sobre uma ampla área elevada de maneira saliente ao longo de uma escarpa leste-oeste que dominava a Galiléia inferior. Na sua parte

inferior corria um caminho direto desde o lago da Galiléia até Aco no litoral. Sobre as bordas ou dentro desta fortaleza rochosa situavam-se Hasor, Merom, Cades, Bet-Anat, Bet-Sames, Iiron e Caná. A área possuía potencialmente bom solo e excelente precipitação atmosférica, porém não é conhecido até que grau de extensão os primitivos israelitas desobstruíram suas vastidões cobertas de matas e arborizadas. A própria Bíblia fala muito pouco a respeito dessa região, embora exista prova arqueológica de que uma rede de pequenas aldeias de lavoura, provavelmente israelitas, se espalhavam de fato sobre partes desta região antes da monarquia (§24.1.a).

*7.3.e. A depressão do Jordão*

De modo geral, a depressão do Jordão não era proveitosa para colonização, salvo nuns poucos lugares de oásis tais como Jericó e Betsã, ou onde os ribeirões recentes vindos dos planaltos da Transjordânia desaguavam no vale do Jordão. A água do próprio rio Jordão era demasiado salina para uso agrícola. A depressão jordaniana, sim, proporcionava viagem confortável de norte-sul, embora fosse preciso que as estradas fossem cuidadosamente escolhidas por causa dos uádis tributários, as margas retorcidas e os escoamentos de basalto. O rio, alinhado por um matagal de tamargueiras, cortava um profundo canal através de terras áridas margosas, desde o sul de Betsã, todo o caminho até o mar Morto, e assim só podia ser atravessado em alguns pontos de vadeação.

O enorme vale, visível desde muitas partes dos planaltos, dava sentido de grandeza e amplitude — por estar no meio de paisagens de altitudes imensas, profundezas e distâncias — a uma terra que mais freqüentemente atraía a atenção para seus ambientes locais miniaturizados. Apesar dos seus declives escarpados e do seu aspecto árido, o vale jordaniano não constituía obstáculo intransitável para o movimento de leste a oeste. Onde as regiões nos planaltos, de um e de outro lado do vale, eram similares, a comunicação e um sentido de comunidade unida podiam ser mantidos — como, sem dúvida, aconteceu entre Manassés na Cisjordânia e Galaad na Transjordânia.

*7.3.f. A região das colinas de Galaad*

Localizada a leste da depressão ou vale do Jordão, defronte a Manassés e Efraim, Galaad erguia-se numa grande cúpula calcária que protegia a vida de pequenas aldeias e estimulava os modelos típicos de agricultura mista dos israelitas. Em contraste, as terras da Transjordânia ao norte e ao sul de Galaad eram menos seguras estrategicamente e propendiam a dedicar-se em primeiro lugar a uma ou outra safra, sendo os cereais especialmente abundantes em Basã ao norte e em Moab ao sul. Galaad era dividido pelo curso este-oeste do uádi Jaboc, porém condições naturais similares em ambos os lados do profundo uádi contribuíam para uma sensação de unidade em toda a região. Ramot-Galaad, Bet-Arbel, Lo-Dabar, Jabes-Galaad, Fanuel, Maanaim, Jazer, e possivelmente Abel-Meola (porém, talvez, na Cisjordânia) estavam localizadas nos planaltos, ao passo que Sartã, Safon e Sucot estavam situadas na margem do vale jordaniano onde uádis manavam da escarpada de Galaad. Visto que na Bíblia Galaad era atribuída em parte à meia tribo de Manassés e em parte a Gad, com reivindicações por vezes sobrepondo-se, é ponto discutível que Galaad fosse colonizado por israelitas partindo da Cisjordânia. As regiões rochosas e arborizadas de Galaad eram lugar freqüente de refúgio em tempos de dificuldade política.

*7.3.g. Amon, Moab e Edom*

Três reinos do planalto na Transjordânia mantinham freqüentes contatos, na maior parte hostis, com Israel. Amon, ao sudeste de Galaad, era estado misto de agricultura e pastoreio na mesma orla do deserto. Moab, diretamente ao sul de Galaad, era platô cultivador de cereais e criador de ovelhas, dando vista para o mar Morto desde o leste. A sua terra do coração estava entre o uádi Zared no sul e o uádi Arnon no norte, porém, quando se sentia forte, Moab controlava o platô para o norte até Hesebon e mesmo até os vaus do Jordão defronte a Jericó. Edom, ao sul do uádi Zared, erguia-se sobre uma longa elevação de mais de cinco mil pés de altura, onde a altitude adicional lhe garantia suficiente precipitação atmosférica para agricultura ao longo da crista do planalto.

O segundo caminho mais importante na Palestina, a estrada real, que se ligava à estrada das especiarias até a Arábia do sul, corria desde a cabeceira do golfo de Áqaba para o norte através de Edom, Moab e Amon em direção a Damasco. Era objeto de intenso tráfego por parte das caravanas de mercadores que se viam obrigados a pagar pedágios sempre que os reinos do planalto eram suficientemente fortes para cobrá-los. Os midianitas construíram um império comercial nesta região durante os dias dos juízes israelitas, e o mesmo fizeram os árabes nabateus desde a sua inexpugnável cidade de petra nas rochas, em Edom, durante os tempos helenísticos e romanos. Sempre que um rei israelita visava ao controle sobre a Transjordânia, tornava-se imperioso obter o controle do comércio lucrativo ao longo da estrada real (§30.4; 33.3).

## 8. Arqueologia: restos materiais e escritos

### 8.1. Arqueologia do antigo Oriente Próximo

A descrição anterior do relevo e do clima no antigo Oriente Próximo e na Palestina baseia-se fortemente na geologia, na geografia e na metereologia. Ao mesmo tempo, até uma descrição tão simplificada chama a atenção ao modo como tanto o relevo como o clima exerciam impacto e moldavam a vida de pessoas antigas, e isso necessariamente faz entrar em jogo nosso conhecimento histórico do antigo Oriente Próximo. Falando estritamente, conhecimento histórico é conhecimento escrito. É possível, entretanto, obter conhecimento da vida humana no passado examinando cuidadosamente restos materiais, de maneira que, de certo modo, os objetos antigos são feitos para contar-nos alguma coisa a respeito dos que os fizeram e utilizaram.

Arqueologia é a recuperação e o estudo sistemático dos restos materiais do passado, dos quais se tiram conclusões sobre a cultura, a sociedade e a história do povo que deixou as relíquias. Objetos arqueologicamente relevantes incluem alicerces, muros, edifícios, estátuas, vasilhas de arte culinária e cerimoniais, ferramentas, armas, jóias e outros adornos, metais, tecido, cerâmica e ossos animais e humanos. Caso tivermos sorte, entre os objetos recuperados haverá materiais escritos ocasionais, que podem variar desde letras grosseiramente rabiscadas e palavras até textos literários extensos. Os objetos materiais, incluindo as inscrições e os textos, precisam ser estudados em relação de um com o outro, ambos nos lugares onde foram achados e em relação com outros objetos aparentados e escritos, a fim de edificar uma grade de conhecimento a respeito da cultura, da sociedade e da história subjacentes. A reconstrução arqueológica é processo lento e trabalhoso, amiúde mal entendido pelo público geral, que apenas ouve falar desta ou daquela descoberta sensacional — já muitas vezes mal interpretada ou que a imprensa popular faz aparecer desproporcionada.

Afortunadamente, possuímos uma riqueza crescente de conhecimento a respeito do antigo Oriente Próximo, riqueza que foi peneirada e correlacionada a partir das escavações arqueológicas. As cidades do antigo Oriente Próximo tendiam a desenvolver-se em níveis sucessivos de ocupação sobre sítios estrategicamente escolhidos, que costumavam ser utilizados novamente muitas vezes, em vez de ficar abandonados, mesmo após a destruição. Os outeiros artificiais (ou tells), construídos um tanto como um bolo de camadas, os quais assinalam as antigas cidades, são escavados em seções horizontais, em geral cortando valas dentro do outeiro a fim de que as camadas fiquem expostas uma acima da outra. As ocupações mais antigas do sítio serão encontradas no fundo do outeiro e as ocupações mais recentes, na parte superior. Os objetos dispostos em camadas são datados em primeiro lugar por uma análise apurada da evolução dos tipos de cerâmica, os quais, por sua vez, são datados em relação aos materiais de inscrições.

Escavações por todo o antigo Oriente Próximo, densamente concentradas no Crescente Fértil, revelaram antigas cidades e bibliotecas as quais nos permitem escrever uma história política daqueles tempos com certa medida de precisão e pormenor. A maioria da prova na escrita procede de textos estatais ou dos templos nos arquivos das principais potências do Egito, da Suméria, da Acádia, da antiga Babilônia, da Assíria, do império hitita e da Pérsia. Aqui e acolá, sobreviveram os documentos de estados menores esparramados pelo antigo Oriente Próximo, como de Mari sobre o médio Eufrates e Ugarit no litoral sírio. Documentos análogos sobrevivem dentro da Bíblia

Hebraica e aparecem adicionalmente num conjunto de inscrições escritas, a maior parte fragmentárias, da Palestina israelita.

É essencial para o intérprete bíblico estar ciente da série assombrosa de textos do antigo Oriente Próximo, os quais têm relação com a história tanto narrada como pressuposta na Bíblia Hebraica, como também com praticamente o espectro total dos gêneros e tópicos bíblicos. Uma amostra de textos do antigo Oriente Próximo é catalogada abaixo juntamente com livros bíblicos pertinentes (tábua 1; §10.1). Os textos são identificados pelo seu lugar de origem lingüístico e/ou político e são acomodados à paginação das traduções típicas inglesas para pronta referência.

Com esta ligação da literatura bíblica e não-bíblica não se pretende insinuar que exista alguma dependência literária direta necessária de um escrito do outro. Tampouco ela sugere que os textos bíblicos e não-bíblicos se correspondam sempre intimamente em assuntos de conteúdo e de pormenor. Ela visa antes a mostrar ter existido amplo fundo de escritos no mundo mais amplo que utilizaram formas literárias muito parecidas com as formas da literatura bíblica e que se ocuparam com as mesmas ou similares preocupações históricas e temáticas. Pretende-se mostrar com a tábua que Israel não só participava realmente num mundo comum *geográfico* e *histórico,* mas também num mundo comum *literário* e *religioso-cultural.*

## 8.2. Arqueologia da Palestina

A arqueologia palestinense expressou tipicamente interesse de duplo efeito ao esclarecer a Bíblia e ao elucidar a relação de Israel com as culturas circundantes. Organizações financiadas para conduzir escavações científicas na Palestina trabalharam durante aproximadamente um século, e numerosas instituições de educação mais elevada patrocinaram as escavações. Porque técnicas arqueológicas começaram de maneira tosca e porque alguns escavadores não foram treinados ou especializados, os resultados de vasto volume de trabalho arqueológico até esta data são desiguais e precisam ser avaliados criticamente. Existem agora foros profissionais e editores reconhecidos onde os métodos e as conclusões da pesquisa arqueológica são avaliados criticamente e aperfeiçoados em diálogo ininterrupto.

As escavações na Palestina desenterraram materiais desde a série completa de períodos arqueológicos, começando pelo período mesolítico e estendendo-se em continuidade através do período islamítico mais recente. As designações geralmente aceitas para os períodos arqueológicos e a sua datação (a respeito dos quais há controvérsia que continua) são catalogadas abaixo, junto com períodos bíblicos relacionados cronologicamente, quer conhecidos, quer conjeturados (tábua 2). Notar-se-á que a convenção visa a especificar alguns períodos — especialmente aqueles aplicáveis aos tempos bíblicos — em conformidade com o metal mais avançado em uso, por exemplo, cobre (calcolítico), bronze ou ferro.

A Palestina foi provavelmente tão examinada e escavada como qualquer país antigo no mundo. Contudo, menos de vinte anos passados, um arqueólogo observou que, de cerca de cinco mil sítios e monumentos de antiguidades registrados, aproximadamente três sítios numa centena foram cientificamente escavados, incluindo pequenas sondagens e esclarecimentos, enquanto que, aproximadamente, apenas um só sítio em duzentos, tem sido a cena de trabalho arqueológico importante.[5] Mesmo se calcularmos que duas ou possivelmente três vezes esse número de sítios foi agora escavado de certo modo, resta para ser atendido um número enorme de sítios. Por enquanto, sítios adicionais continuam chegando ao conhecimento dos arqueólogos.

A tábua de escavações mais importantes na Palestina (tábua 3, p. 70) é disposta em conformidade com as divisões geográficas da terra discutidas em §7.3. Declaram-se os nomes bíblicos das localidades quando são conhecidos com alto grau de certeza. Em outros casos, ainda sob debate, são fornecidos os nomes modernos dos sítios. Inclui-se uma chave para indicar restos em cada sítio conforme os períodos arqueológicos representados (apenas uns poucos sítios anteriores à Idade do Bronze são incluídos. Ferro I e II são tratados juntamente, e Ferro III é denominado Persa). Torna-se imediatamente manifesto que a planície costeira, Judá e Samaria

---

[5] Paulo W. Lapp, "Palestine: Known but Mostly Unknown", BA 27 (1963): 121-34.

ostentam maior concentração de sítios importantes escavados durante o período bíblico, do que ostentam a Galiléia, o vale do Jordão, Galaad e os reinos dos planaltos de Amon, Moab e Edom. O quanto isto é devido à distribuição real dos sítios totais, ou ao maior interesse dos escavadores por cavar no território bíblico da terra central, torna-se difícil de julgar. Em alguns casos, no intuito de preencher o quadro quanto às regiões menos escavadas, foram incluídas escavações de menor interesse.

A arqueologia palestina foi denominada comumente arqueologia bíblica, o que ressalta apropriadamente os interesses absorventes dos arqueólogos passados na relação da arqueologia com a literatura e a história do antigo Israel. Estes interesses completavam admiravelmente o aspecto histórico-crítico dos estudos bíblicos (§16.1; 27; 39), e continuam tendo lugar vital na arqueologia da Palestina. Correspondendo aos métodos emergentes de nova crítica literária e de crítica social científica nos estudos bíblicos, acha-se um interesse crescente em arqueologia como um contribuinte importante para a reconstrução da antiga vida israelita no seu alcance cultural total, incluindo a sua história social (§24.1). Este acento, há muito tempo significativo nos estudos do indígena americano (= índio americano) e na arqueologia pré-histórica, está recebendo finalmente atenção mais completa na arqueologia da Palestina histórica. A relação entre as ênfases mais antigas e as mais novas é focalizada na recente discussão quanto a se a disciplina deveria ser chamada arqueologia bíblica ou arqueologia palestina.

## TÁBUA1
## Textos do antigo Oriente Próximo relacionados com a Bíblia Hebraica pelo tema, gênero literário ou ligação histórica

Chave para a codificação de textos pelas suas categorias lingüísticas/culturais/políticas

**Ac** = Acádico
**Ar** = Aramaico
**As** = Assírio
**Cn/Fn** = Cananeu/Fenício
**Eg** = Egípcio
**Hb** = Hebraico
**Hi** = Hitita
**Mb** = Moabita
**Nb** = Neobabilônio
**Ab** = Antigo Babilônio
**Su** = Sumério

| | Código lingüístico | ANET* | NERT* |
|---|---|---|---|
| **1.** Gênesis | | | |
| **A** – Epopéia babilônico da criação | Ab/Nb(?) | 60-72,501-3 | 80-84 |
| **B** – Festival babilônico do Ano Novo | AB/NB(?) | 331-34 | |
| **C** – Enki e Ninhursag (paraíso sumério) | Su | 37-40 | 85-86 |
| **D** – Mito de Adapa | Ab | 101-3 | |
| **E** – Dumuzi e Enkimdu (motivo de Caim e Abel) | Su | 42-42 | |
| **F** – Lista de reis sumérios | Su | 265-66 | 87-89 |
| **G** – Mito de Ziusudra (dilúvio sumério) | Su | 42-44 | 89-90 |
| **H** – Epopéia de Gilgames (tabuinha XI; dilúvio) | Ac | 72-99,503-7 | 93-97 |
| **I** – Epopéia de Atrahasis (dilúvio babilônico) | Ab | 104-6,512-14 | 90-93 |
| **J** – Narrativas de Sinube | Eg | 18-23 | |
| **K** – Tabuinhas de Nuzi | Ab | 219-20 | |

| | | | |
|---|---|---|---|
| **L** – Narrativa de dois irmãos | Eg | 23-25 | |
| **M** – Tradição dos sete anos magros | Eg | 31-32 | |
| | | | |
| **2.** Êxodo – Deuteronômio | | | |
| **A** – Asiáticos no serviço doméstico egípcio | Eg | 553-54 | |
| **B** – Lenda do nascimento de Sargão | Ac(?) | 119 | 98-99 |
| **C** – Hino a Aton | Eg | 369-71 | 16-19 |
| **D** – Mernepta ou estela de Israel | Eg | 376-78 | |
| **E** – Códigos de Leis | | | |
| Ur-Nammu | Su | 523-25 | |
| Lipit-Ishtar | Su | 159-61 | |
| Esnunna | Ab | 163-80 | |
| Hamurábi | Ab | 163-80 | |
| Médio assírio | As | 180-88 | |
| Hitita | Hi | 188-97 | |
| Neobabilônico | Nb | 197-98 | |
| **F** – Edito de Ammisaduqa | Ab | 526-28 | |
| **G** – Tratados hititas de suserano-vassalo | | | |
| **H** – Tratados sírio e assírio de suserano-vassalo | Ar As | 531-41,659-61 | 129-31,256-66 |
| | | | |
| **3.** Josué - Juízes | | | |
| **A** – Execração de príncipes asiáticos | Eg | 328-29 | |
| **B** – Cartas de amarna | Eg | 483-90 | |
| **C** – Viagem de Wen Amon à Fenícia | Eg | 25-29 | |
| **D** – Guerra contra os povos do mar | Eg | 262-63 | |
| **E** – Baal e Anat | CN/Fn | 129-42 | 190-221 |
| **F** – Lenda do rei Keret | CN/Fn | 142-49 | 223-25 |
| **G** – Conto de Aqhat (Daniel) | Cn/Fn | 149-55 | 225-26 |
| | | | |
| **4.** Samuel – Reis | | | |
| **A** - Inscrição de Ahiran | Cn/Fn | 661 | |
| **B** - Calendário de Gezer | Hb | 320 | |
| **C** – Narrativa de Idrimi de Alalakh | As | 557-58 | |
| **D** – Preces de pragas de Mursilis | Hi | 394-96 | 169-74 |
| **E** – Pedra moabita (Estela de Mesa) | MB | 320-21 | |
| **F** – Estela de Zabir | Ar | 655-56 | 229-32 |
| **G** – Óstracos samaritanos | HB | 321 | |
| **H** – Inscrição de Siloé | HB | 321 | |
| **I** – Óstracos de Arad | Hb | 568-69 | 253 |
| **J** – Anais reais assírios | As | 274-301 | |

| | | | |
|---|---|---|---|
| **K** – Crônicas neobabilônicas | Nb | 302-7,563-64 | |
| **L** – Cartas de Laquis | HB | 321-22 | |
| | | | |
| **5.** Esdras-Neemias | | | |
| **A** - Tabuinhas babilônicas de rações | Nb | 308 | |
| **B** - Textos de Nabônides | Nb | 308-16,560-63 | |
| **C** - Cilindro de Ciro | NB | 315-16 | |
| **D** - Papiros de Elefantina | Ar | 491-92,548-49 | 252-55 |
| | | | |
| **6.** Livros proféticos | | | |
| **A** - Protestos do camponês eloqüente | EG | 407-10 | |
| **B** - Ditos proféticos de Mari | AB | | 122-28 |
| **C** - Oráculos assírios de salvação | As | 449-50,605 | |
| **D** - Carta do tempo de Josias | Hb | 568 | |
| | | | |
| **7.** Salmos | | | |
| **A** - Hinos egípcios | Eg | 365-81 | 39-43 |
| **B** - Hinos e lamentações mesopotâmicos | Su, Ab, As | 383-92,573-86 | 99-115 |
| | | | |
| **8.** Provérbios | | | |
| **A** - Antigos provérbios assírios e babilônios | Ab, As | 425-27,593-96 | |
| **B** - Instruções de Amen-em-opet | Eg | 321-24 | 49-62 |
| **C** - Palavras de Ahiqar | Ar | 427-30 | |
| | | | |
| **9.** Jó e Eclesiastes | | | |
| **A** - O homem e o seu Deus (Jó sumério) | Su | 589-91 | 140-42 |
| **B** - "Quero louvar o Senhor da Sabedoria" | Nb | 434-37,596-600 | 137-40 |
| **C** - Diálogo sobre a miséria humana (Eclesiastes babilônico, Teodicéia babilônica) | Nb | 438-40,601-4 | 133-37 |
| **D** - Diálogo pessimista entre patrão e empregado | Nb | 437-38,600-601 | |
| **E** - Uma carta satírica | Eg | 475-79 | |
| **F** - Textos de Shurpu ("Confissões negativas") | Ab | | 131-32 |
| | | | |
| **10.** Lamentações | | | |
| **A** - Lamentações sobre a destruição de Ur | Su | 455-63 | 116-18 |
| **B** - Lamentações sobre a destruição da Suméria e de Ur | Su | 611-19 | |
| | | | |
| **11.** Cântico dos Cânticos | | | |
| **A** - Canções de amor egípcias | Eg | 467-69 | |
| **B** - Canção de amor suméria | Su | 496 | |
| | | | |

| | | | |
|---|---|---|---|
| **12**. Daniel | | | |
| "Um soberano virá. | As | 606-7 | 118-19 |

## TÁBUA2

| Períodos arqueológicos | Períodos bíblicos |
|---|---|
| Mesolítico (natufiano)<br>8000-6000 a.C. | |
| Neolítico da pré-cerâmica<br>6000-5000 a.C. | |
| Neolítico da cerâmica<br>5000-4000 a.C. | |
| Calcolítico (cobre)<br>4000-3200 a.C. | |
| Esdrelon<br>3200-3000 a.C. | |
| Bronze antigo (BA)<br>3000-2100 a.C. | |
| BA I<br>3000-2800 a.C. | |
| BA II<br>2800-2600 a.C. | |
| BA III<br>2600-2300 a.C. | |
| BA IV (ou IIIb)<br>2300-2100 a.C. | |
| Bronze Médio (BM)<br>2100-1500 a.C. | |
| BM I (ou BA-BM)<br>2100-1900 a.C. | Jacó<br>(datados de maneira diferente por vários estudiosos em BA IV, BM ou BR)<br>[veja § 16] |
| BM IIa<br>1900-1700 a.C. | |
| BM IIb<br>Possível período dos patriarcas Abraão, Isaac e | |

| | |
|---|---|
| 1700-1600 a.C. | |
| BM IIc<br>1600-1550 a.C. | |
| Bronze recente (BR)<br>1550-1200 a.C. | |
| BR I<br>1550-1400 a.C. | Possível período dos patriarcas |
| BR IIa<br>1400-1300 a.C | |
| BR IIb<br>1300-1200 a.C. | Moisés e o êxodo [veja §18.1] |
| Ferro I (Fe) ou Ferro antigo (FeA)<br>1200-900 a.C. | |
| Fe Ia<br>1200-1150 a.C. | Josué |
| Fe IB<br>1150-1025 a.C | Juízes de Israel |
| Fe Ic<br>1025-950 a.C | Saul<br>Davi<br>Salomão |
| Fe Id<br>950-900 a.C. | Divisão do reino |
| Ferro II (Fe) ou Ferro médio (FeM)<br>900-600 a.C. | |
| Fe IIa<br>900-800 a.C. | |
| Fe IIb<br>800-700 a.C. | Queda de Israel (reino do norte) |
| Fe IIc<br>700-600 a.C. | Reforma de Josias |
| Ferro III, Ferro Recente ou Persa<br>600-300 a.C. | Queda de Judá (reino do sul)<br>Exílio para Babilônia |

| | |
|---|---|
| Helenístico<br>300-63 a.*C.* | Revolta dos Macabeus<br>Dinastia asmonéia |
| Romano<br>63 a.Cr323 d.C. | Aparição do cristianismo<br>Primeira revolta judaica<br>Segunda revolta judaica |
| Bizantino<br>323-636 d.C. | |
| Islamítico<br>636 d.C. | |

---

Mesmo durante o longo período quando a história e a religião em relação ao texto bíblico dominavam a arqueologia palestina, o processo de escavar e registrar produziu inevitavelmente impressionante alcance de informação que fez progredir nosso conhecimento da vida física, tecnológica, econômica, social, estética e intelectual dos antigos habitantes da Palestina. Entretanto, em parte por causa da orientação dos arqueólogos, em primeiro lugar para a história e a política, e em parte por causa da identidade da classe social daqueles que deixaram os restos mais impressionantes, nossa informação arqueológica centra-se sobre a vida entre os governantes e as classes superiores nos grandes centros administrativos do país. Com respeito a isso, a arqueologia palestina é tão seletiva no seu quadro das antigas condições de vida quanto o é a arqueologia do Oriente Próximo como um todo. Isso significa que podemos visualizar o traçado e as principais características arquiteturais de uma cidade cananéia na Idade do Bronze Inferior ou de Jerusalém e de Samaria durante os reinos israelitas, mas também que possuímos muito menos informação relativamente ao período tribal quando Israel não tinha estrutura estatal própria. De fato, a vida rural de Israel durante todo o período bíblico não está arqueologicamente bem documentada. Considerando que as maiores cidades de Israel jamais foram grandes de acordo com nossos padrões urbanos modernos, e que provavelmente cerca de 90 por cento da população habitava sempre em pequenas cidades ou aldeias, torna-se claro que estamos longe de possuir um quadro absolutamente completo da cultura total material e espiritual do Israel bíblico.

Dados os impressionantes progressos recentes em técnicas arqueológicas, a curiosidade sociológica atual a respeito de como viviam todos os estratos da sociedade israelita foi a que estimulou os arqueólogos a dirigir seus métodos aperfeiçoados para a desafiante tarefa de escavar pequenos estabelecimentos agrícolas, não amuralhados, no seu ambiente total de campos, terraços e sistemas de abastecimento de água. Em geral, qualquer seja o caráter de escavação, existe sensibilidade crescente em relação aos indicadores de classes que possam estar refletidos nos dados. Tudo isto reveste grande importância no que tange a muitos dos tópicos clássicos dos estudos bíblicos: as origens de Israel num movimento social tribal, a transição para a monarquia, a estrutura interna e as relações externas dos reinos de Israel e de Judá, as circunstâncias da dispersão de Israel após a queda de ambos os reinos e os termos básicos da restauração de Judá na Palestina.

## TÁBUA 3

### Escavações mais importantes na Palestina bíblica

Chave para a codificação de restos por períodos arqueológicos

(veja tábua 2 para as datas destes períodos)

M = Mesolítico (Natufiano)
N = Neolítico, Pré-cerâmíca e cerâmica
C = Calcolítico (Cobre)
BA = Bronze Antigo
BM = Bronze Médio
BR = Bronze Recente
Fe = Ferro I e II
P = Persa ou Ferro III
H = Helenístico

| | M | N | C | BA | BM | BR | Fe | p | H |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| *A planície costeira* | | | | | | | | | |
| Aco | | | | | X | X | X | X | X |
| Afec | | | | X | X | X | X | | |
| Azoto | | | | | X | X | X | X | |
| Ascalon | | | | | | X | X | | X |
| Dor | | | | | | X | X | | |
| Gezer | | | X | X | X | X | X | X | X |
| Jafa | | | X | X | | X | X | | X |
| Saraá | | | | | X | X | X | | |
| Tell Abu Huwan | | | | | | X | X | X | |
| Tell el-Hesi | | | | X | | X | X | X | X |
| Tell Nagila | | | | X | X | | X | | |
| Tell Sheikh el-Areini | | | X | X | | X | X | | |
| *A região das colinas do Judá (incluindo a Sefelá e o Negueb)* | | | | | | | | | |
| Arad | | | X | X | | | X | X | X |
| Bersabéia | | | | | | | X | X | X |
| Bet-Sames | | | | | X | X | X | | |
| Bet-Zur | | | | X | X | X | X | X | X |
| Engadi | | | | | | | X | X | X |
| Hebron | | | | | X | X | X | | |
| Jerusalém | | | | X | | X | X | X | X |
| Khirbet Rabud | | | | X | X | X | X | | |
| Maresa | | | | X | X | X | X | | |
| Ramat Rahel | | | | | | | X | X | X |
| Tell Aítun | | | | | | | X | X | X |
| Tell Beit Mirsim | | | | X | X | X | X | | |
| *A região das colinas de Samaria (incluindo Benjamim, vales de Esdrelon/Jezrael)* | | | | | | | | | |
| Hai | | | | X | | | X | | |
| Betel | | | | | | | X | X | X |
| Betsã | | | X | X | X | X | X | | X |
| Dotã | | | X | X | X | X | X | | X |
| Gabaá | | | | | | | X | | X |
| Gabaon | | | | X | X | X | X | | |

| | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Meguido | | | | X | X | X | X | | |
| Masfa | | | | X | | | X | X | X |
| Nahal Oren, Mt. | X | X | | | | | | | |
| Samaria | | | | | | | X | | X |
| Siquém | | | X | | X | X | X | X | X |
| Silo | | | | | X | | X | | X |
| Tanac | | | | X | X | X | | | |
| Tersa | | | X | X | X | X | X | | |
| *Região das colinas da Galiléia (incluindo a depressão jordaniana norte de Betsã)* Beth-yerah | | | X | | | | | X | X |
| Dã | | | | X | X | X | X | X | X |
| 'Eb Gev | | | | | | | X | | |
| 'En Mallaha | X | | | | | | | | |
| Hasor | | | | | X | X | X | X | |
| Khirbet Qedish | | | | | | | | | |
| (Cades de Neftali) | | | | X | | X | | | |
| *Depressão jordaniana (sul de Betsã)* Jericó | X | X | | X | X | X | | | |
| Khirbet Qumrã | | | | | | | | | X |
| Telleilat Ghassul | | | X | | | | | | |
| *Região das colinas Galaad* Pela | | | X | | X | X | X | | |
| Ramot-Galaad | | | | | | | X | | |
| Tell Deir Alla | | | | | X | X | X | | X |
| Tell es-Sa idiyeh | | | | | | | X | X | |

| | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| *Amon, Moab e Edom* Aroer | | | | X | X | X | X | | |
| Bab edh-dhra | | | | X | | | | | |
| Dibon | | | | X | X | X | X | | |
| Hesebon | | | | | | | X | X | X |
| Petra | | | | | | | | | X |
| Rabat-Amon | | X | X | X | X | X | X | | X |
| Sela | | | | | | | X | | |

A tecnologia, há tempo tratada de maneira um tanto isolada e atomística na arqueologia palestina, atrai atenção renovada numa moldura mais holística. Existem motivos para acreditar que uma associação de fatores tecnológicos, alguns deles desconhecidos ou negligenciados, tornaram possível o domínio israelita dos planaltos em primeiro lugar (§24.1.c). É provável também que uma compreensão mais completa da tecnologia militar e agrícola, em relação aos monopólios comerciais do Estado nos reinos israelitas e entre seus vizinhos imperiais mais poderosos, ajudar-nos-á materialmente a compreender as tensões e desafios socioeconômicos, políticos e religiosos dentro do antigo Israel. Nosso conhecimento rudimentar dos sistemas de posse permanente das terras no Israel bíblico pode igualmente ser ampliado pelas ênfases culturais e sociológicas mais recentes da arqueologia (§30.5). Em todos esses assuntos, a arqueologia pode prestar imensa ajuda, desde que tenha conceito de planejamento amplo e suficientemente aperfeiçoado para conhecer o que procura e como registrar o que ela considera de emprego máximo por parte de todos os especialistas que dão sua contribuição para os estudos bíblicos.

## 9. História política, cultural e social do antigo Oriente Próximo

A riqueza acumuladora de material e de restos escritos do antigo Oriente Próximo tornou possível escrever uma história coerente daquela região, que começa logo após o ano 3000 a.C. Como se esperava, admitida a centralidade dos grandes vales de irrigação, os pontos focais dessa antiga história estavam no vale do Nilo e nos vales médio e inferior do Tigre-Eufrates. Havia, entretanto, centros políticos importantes na Anatólia, nos vales superiores do Tigre e do Eufrates, e no Irão que, durante longos períodos, dominou os assuntos internacionais no antigo Oriente Próximo.

Uma tentativa no intuito de esquematizar estes desenvolvimentos políticos é apresentada no gráfico 1: pela sua ordem cronológica (lendo verticalmente) e em termos de coexistência de estados em regiões diferentes (lendo horizontalmente). Os diversos regimes políticos estão dispostos em linhas verticais que representam as regiões geográficas mais importantes do antigo Oriente Próximo. Lendo da esquerda para a direita no gráfico, estas linhas seguem o arco do Crescente Fértil desde o Egito, no oeste, até o Irão no leste. Três destas regiões geográficas — a Anatólia, o Irão e a Grécia — situam-se totalmente fora do Crescente Fértil, todavia de cada uma delas vieram conquistadores que dominaram parte ou a totalidade do Crescente Fértil: da Anatólia vieram os hititas, do Irão, os persas e da Grécia, os macedônios.

Dentre todas estas regiões, foi o Egito que mostrou a continuidade política mais firme, sem dúvida devido ao isolamento do país pelo deserto e pelo mar. No entanto, houve períodos de decadência e dinastias contendoras, como também conquistas importantes de fora, por parte dos hicsos, assírios, persas e macedônios. Os vales do Tigre-Eufrates, abertos à entrada por todos os lados, experimentaram mais numerosas mudanças e domínios políticos da parte de regimes cujas classes governantes vinham de fora do Crescente Fértil. Em graus que variavam, isso parece ter acontecido com certeza com referência aos acadianos, gutos, elamitas, mitanitas, cassitas, medos, persas e macedônios.

O núcleo político original da Mesopotâmia situava-se nas cidades-estado da Suméria meridional. Mais tarde, o centro passou para Acad e para Babilônia na seção média dos vales. Babilônia permaneceu capital importante ou centro administrativo através dos tempos persas. Entrementes, surgia o poder assírio ao longo do vale setentrional do Tigre e hititas e mitanitas mantinham o domínio na região do Eufrates setentrional. O Eufrates superior limitava com a Síria pelo oeste, e por toda esta área apareceram reinos de tamanho médio, tais como Mari e Ugarit. Ao seu número é necessário acrescentar agora Ebla, na Síria, os ricos arquivos da qual vieram recentemente à luz. As alegações sensacionais a respeito da ligação de Ebla com os patriarcas bíblicos devem ser aceitas com são ceticismo, à espera da publicação dos textos, visto essas alegações assemelharem-se às alegações erradamente exageradas feitas a favor da relevância bíblica de achados textuais mais antigos, como os arquivos de Mari e de Ugarit.

A forma estatal de organização política, que facilitava a agricultura de irrigação, espalhou-se rapidamente por todo o antigo Oriente Próximo. A região independente mais insignificante possuía o seu rei, a sua burocracia e o seu exército. Rivalidade entre estes Estados, como também

tumulto de classes e pretendentes ao trono dentro delas, tornavam-se o curso normal das coisas. Líderes e até regimes inteiros eram periodicamente varridos. Os Estados facilitavam o comércio um com o outro, conduziam diplomacia elaborada, estabeleciam alianças e lutavam pela supremacia. Cada um desses Estados explicava suas origens e justificava sua existência e práticas com o recurso à vontade declarada de seres divinos. Por toda a parte, a religião servia como ideologia para legitimar a ordem social e política existente.

Estados poderosos começaram a estender o seu domínio muito além das suas terras natais, dominando seções cada vez mais extensas do antigo Oriente Próximo. Desse modo, reinos tornaram-se impérios. Os acadianos e os antigos babilônios obtiveram considerável sucesso em aventuras imperiais, como também o obteve a III dinastia sumeriana de Ur, todavia o seu controle limitou-se principalmente aos vales do Tigre-Eufrates. Os hititas da Anatólia penetraram desde o norte até a alta Mesopotâmia e a Síria. A Assíria eventualmente dominou todo o Crescente Fértil e ocupou o Egito por breve tempo. Os neobabilônios rivalizaram com o sucesso assírio durante um tempo mais curto. Os persas, desde a sua base no Irão, subjugaram todo o Crescente Fértil, incluídos o Egito e a Anatólia. Os macedônios, sob Alexandre, possuíram por breve tempo todo o domínio persa até que, pela morte do seu líder, o domínio foi dividido entre seus generais — Ptolomeu recebendo o Egito e Seleuco ficando com a Síria, a Anatólia, a Mesopotâmia e o Irão.

Estas aventuras imperiais do antigo Oriente Próximo variavam de magnitude, coesão e durabilidade. Era usual subjugar os Estados conquistados como vassalos chefiados por príncipes locais, garantindo assim os bens militares e econômicos dos Estados submetidos do lado do vencedor. A fim de assegurar maior controle e eficiência, os assírios começaram a transformar muitos dos seus territórios conquistados em províncias chefiadas por funcionários assírios. Foi esta prática continuada pelos neobabilônios, persas e macedônios. Após o breve florescimento de Israel como reino unido sob Davi e Salomão, seus ramos divididos enfraquecidos foram atraídos progressivamente para a diplomacia e a guerra imperiais (§33; 36). O ramo do norte, Israel, sucumbiu ao ataque dos assírios e o ramo do sul, Judá, foi destruído pelos neobabilônios. O regresso dos exilados judaítas para a Palestina foi patrocinado pelo império persa com o propósito de assegurar a sua fronteira com o Egito por meio de uma forte colônia de súditos leais (§44).

As aventuras imperiais do Egito vieram à tona primeiramente sob o domínio do Império Médio, quando ele penetrou pelo Nilo acima até a Núbia e a leste do Delta do Nilo até a península do Sinai. O Novo império dirigiu as ambições egípcias para o Crescente Fértil. Durante algum tempo o Egito ocupou a Palestina e a Síria meridional (§24.1.c), enquanto os hititas controlavam a Síria. Empenhou-se o Egito em repetidas pelejas com a Assíria e a Neobabilônia, porém, à parte breve incursão na Mesopotâmia superior, a terra do Nilo estava agora muito enfraquecida para fazer muito mais do que auxiliar e instigar revoltas contra a Assíria e a Neobabilônia entre os Estados submetidos dela na Palestina. Os pequenos Estados palestinos de Israel e de Judá viram-se freqüentemente apanhados neste fogo cruzado entre potências imperiais.

A história política do antigo Oriente Próximo é mais fácil de descrever em forma de gráficos do que o são as histórias cultural e social. É assaz difícil determinar as feições características e as fronteiras das culturas, porém é ainda mais complicado julgar a extensão segundo a qual, fronteiras políticas e culturais no antigo Oriente Próximo eram idênticas ou divergentes. Há acordo geral no sentido de que um núcleo comum de cultura, material e intelectual, perpassa tanto a história do Egito quanto a da Mesopotâmia, com a Síria-Palestina desenvolvendo características locais que sofreram forte influência da parte dos centros mais antigos dos vales. O molde e o sabor destas culturas manifestam-se na abundância de textos do antigo Oriente Próximo, segundo as amostras apresentadas, por exemplo, na tábua 1.

No Egito, a continuidade da linguagem, das artes e da mitologia torna-se evidente. Na Mesopotâmia, as mais antigas cidades-estado sumérias estabeleceram uma estrutura no estilo de escrever, nas artes e no pensamento mítico, cultura essa que se continuou através do conjunto da história mesopotâmica. Todavia os povos que entraram a participar desta herança trouxeram numerosos acréscimos e modificações. Continuou o estilo cuneiforme de escrever, a língua suméria, porém, ficou limitada mais tarde aos textos sagrados, e as novas línguas eram, ora

semíticas para os acadianos, os antigos babilônios, assírios e neobabilônios, ora indoeuropéias para os hititas, mitanitas e persas, ou, como a própria língua suméria, não classificáveis como no caso dos elamitas.

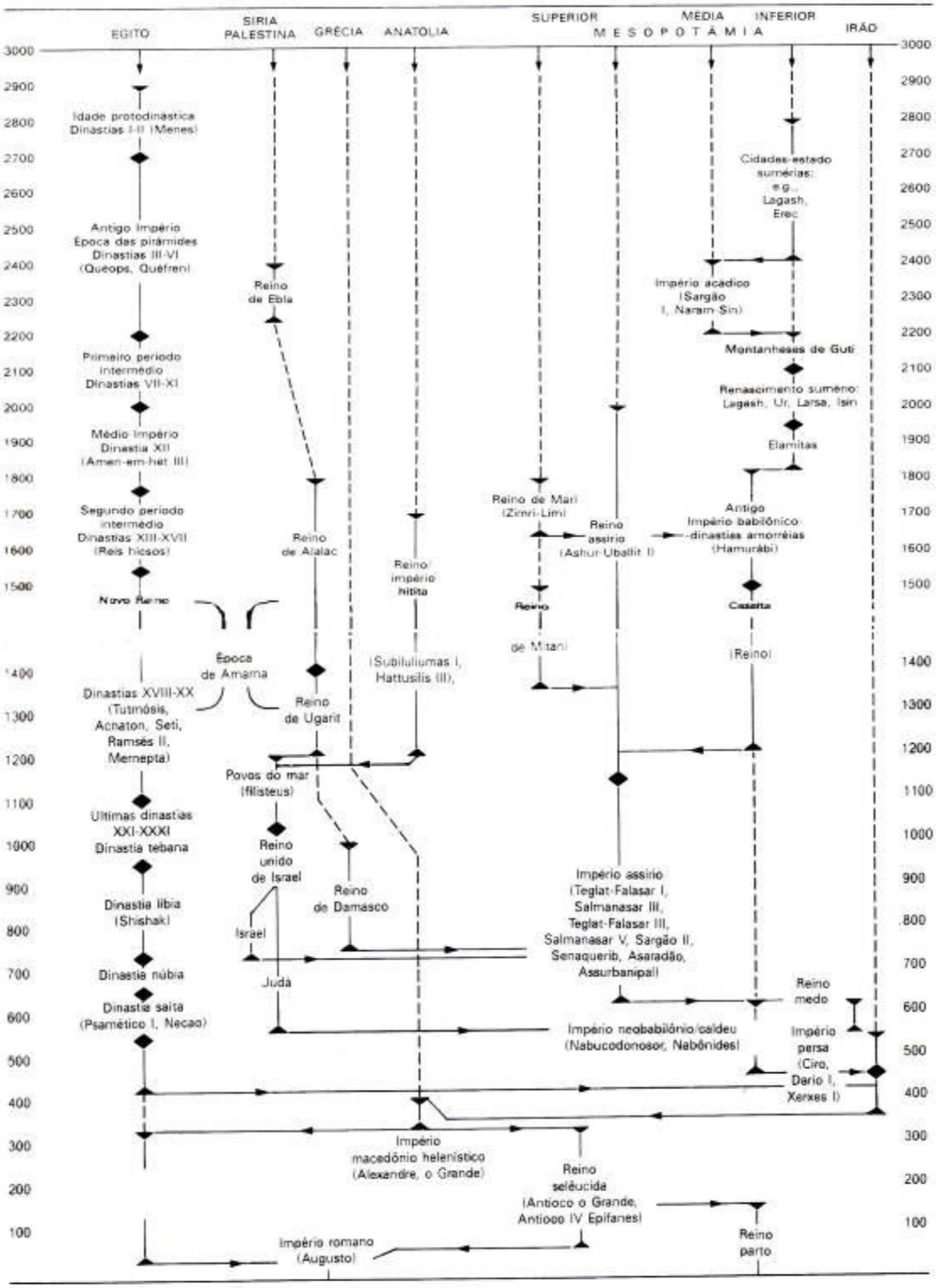
As histórias políticas, culturais e sociais do antigo Oriente Próximo, que os pesquisadores tratam normalmente em isolamento uma da outra, entre-cruzam-se quando tratamos de visualizar as continuidades e descontinuidades reais da vida cotidiana em relação ao conflito e sucessão de regimes políticos. Conforme acima foi notado, os documentos que possuímos quanto ao antigo Oriente Próximo são, em primeiro lugar, relatos escritos pelas classes governantes. No passado, mudanças em regimes e culturas mesopotâmicos e siro-palestinos foram geralmente explicadas como a deslocação ou invasão de populações pelas hordas nômades vindas do deserto ou das montanhas. Pode-se admitir certamente que houve com freqüência migração de povos no antigo Oriente Próximo, como também que algumas das mudanças expressas política e culturalmente tinham a ver com movimento real das populações. Como um conceito explicativo no caso presente, entretanto, a noção de deslocamento das populações é extraordinariamente fraca e amiúde mal se acomoda à evidência (§24.2.a). Em primeiro lugar, é sinal de ingenuidade equiparar toda emigração ao nomadismo. Igualmente, é agora evidente que o nomadismo pastoril jamais foi a força principal no antigo Oriente Próximo, força que os estudiosos não informados antropologicamente admitiram como certa.

Nomadismo à parte, existem sérias dificuldades num recurso indiscriminador ao deslocamento das populações. Em primeiro lugar, uma mudança de regimes políticos pode ocorrer de muitas maneiras, variando desde pequena conspiração que se apodera do poder num golpe, até conquista maciça desde fora. Em segundo lugar, os novos regimes podem diferir muito na proporção em que empregam ou substituem o antigo pessoal, formas de administração e cultura intelectual. Mesmo uma mudança na língua oficial não pode estar correlacionada de maneira inequívoca com mudança da população, porquanto aquilo que estamos examinando em primeiro lugar é a língua da liderança política e os estratos sociais que apóiam a liderança. A língua falada pela maioria das pessoas comuns é outra questão. Na Mesopotâmia superior, por exemplo, a liderança mitanita dos indoeuropeus empregava uma língua e a massa dos súditos hurritas falava outra. Quanto a isso, chefes políticos poderiam empregar línguas diferentes em contextos diferentes. A língua dos conquistadores assírios, e a mesma dos seus documentos históricos, era uma forma da língua semítica acadiana ou antiga babilônica, no entanto os assírios empregavam o aramaico como a língua oficial na parte ocidental do seu império, e os persas, que eram indoeuropeus, herdaram o aramaico como a sua língua franca. Portanto, num dado tempo e lugar, a língua usada na política internacional, a língua de uma liderança política particular, e a língua ou línguas da população em geral, poderiam corresponder-se ou divergir em conformidade com a influência de numerosos fatores históricos, culturais e sociais.

A superfície enganosamente simples da história política do antigo Oriente Próximo passa por alto uma profundeza e complexidade da dinâmica cultural e social que são matéria de grande importância ao averiguar as origens dos israelitas bíblicos. A linha direta de narrativas da Bíblia Hebraica pode ser, e freqüentemente é, lida como o relato perfeitamente claro de acontecimentos independentes. Porém, assim que olhamos atentamente para as formas literárias nas quais se relata a vida primitiva de Israel, sentimo-nos em seguida transportados para o mundo cultural e social complexo da antiga Palestina. É um mundo no qual Israel aparece numa época que era bem além do ponto meio em todo o curso da história do antigo Oriente Próximo. O conceito de nômades pastoris israelitas, precipitando-se desde o deserto a fim de aniquilar todos os cananeus, constitui um quadro dramático, porém ele nem se concilia com a plena evidência da Bíblia Hebraica, nem com nossa crescente compreensão do antigo Oriente Próximo.

## GRÁFICO 1

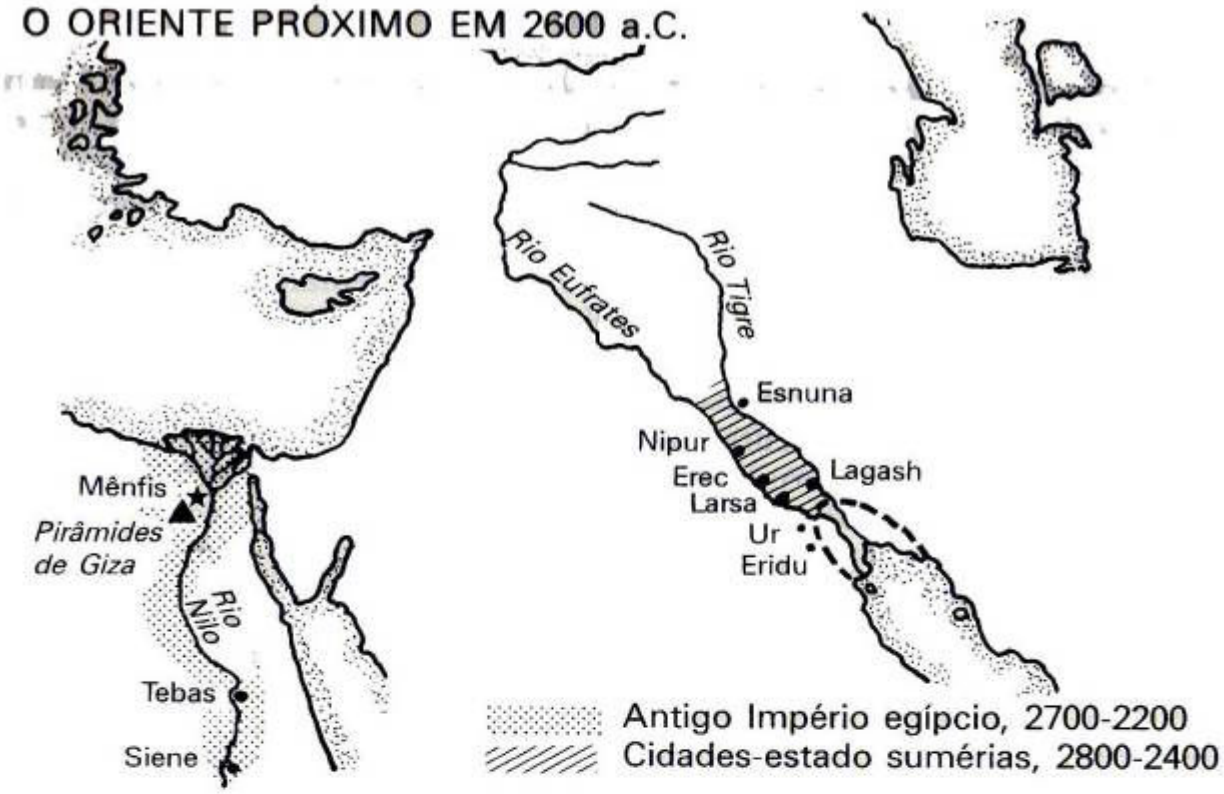
### Regimes políticos do antigo Oriente próximo, 3000-63 a.C.



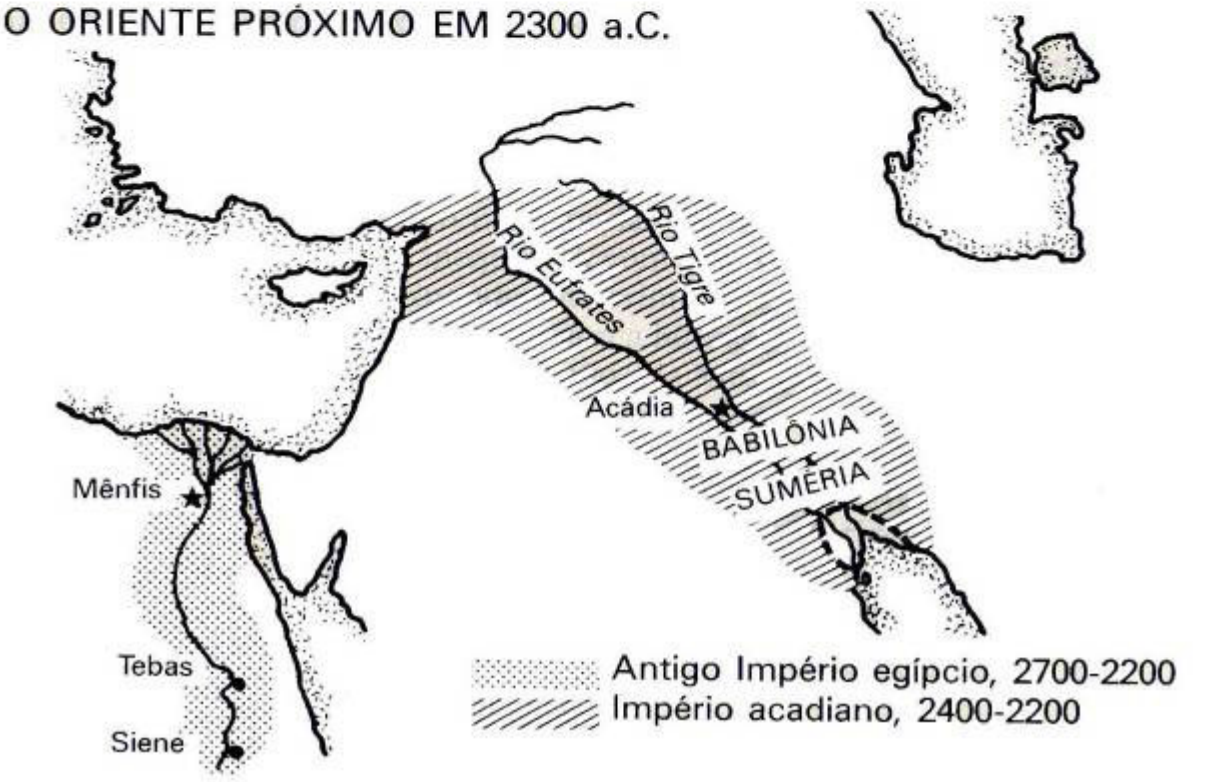

**Chave:**

- Começo de um reino/império/período dinástico
- Período de tempo do domínio de um reino/império/período dinástico
- Fim de um reino/império/período dinástico
- Sucessão de governo de região para região

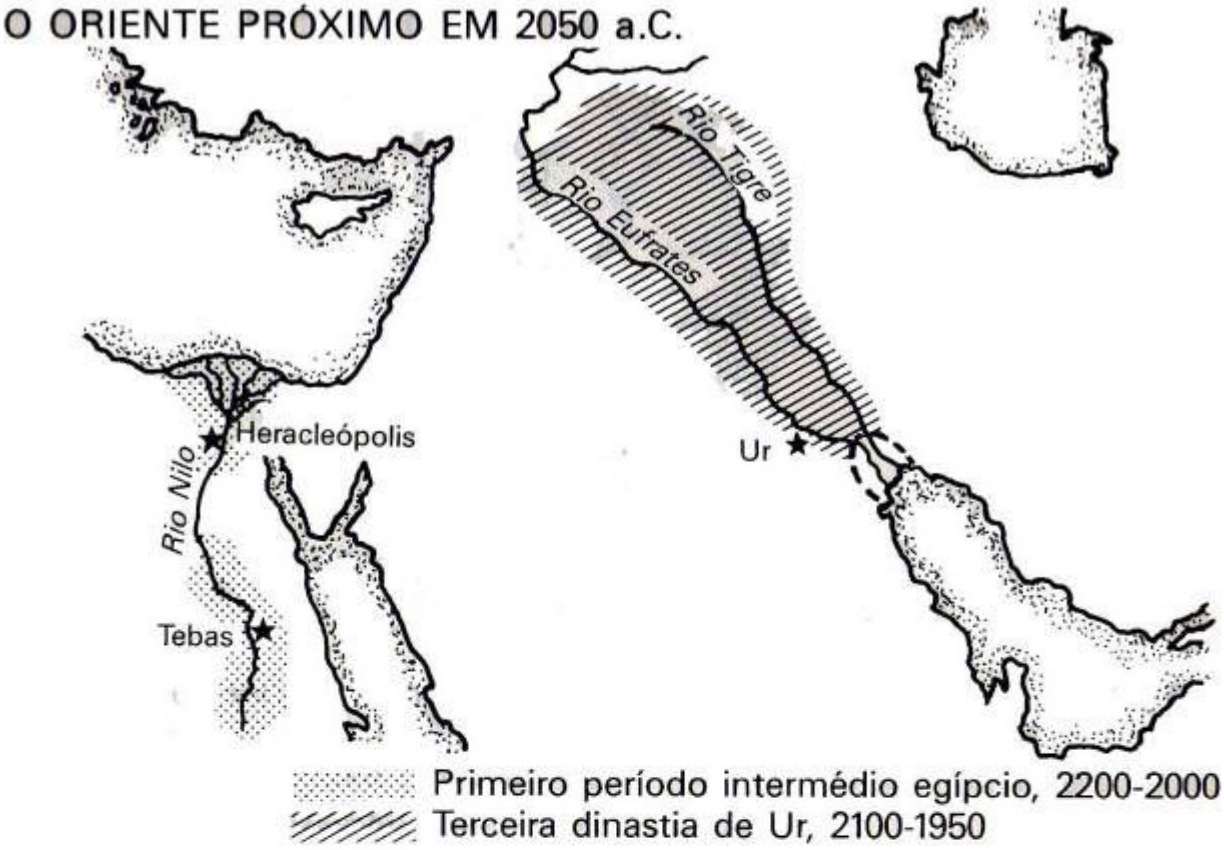
O ORIENTE PRÓXIMO EM 2600 a.C.




O ORIENTE PRÓXIMO EM 2300 a.C.

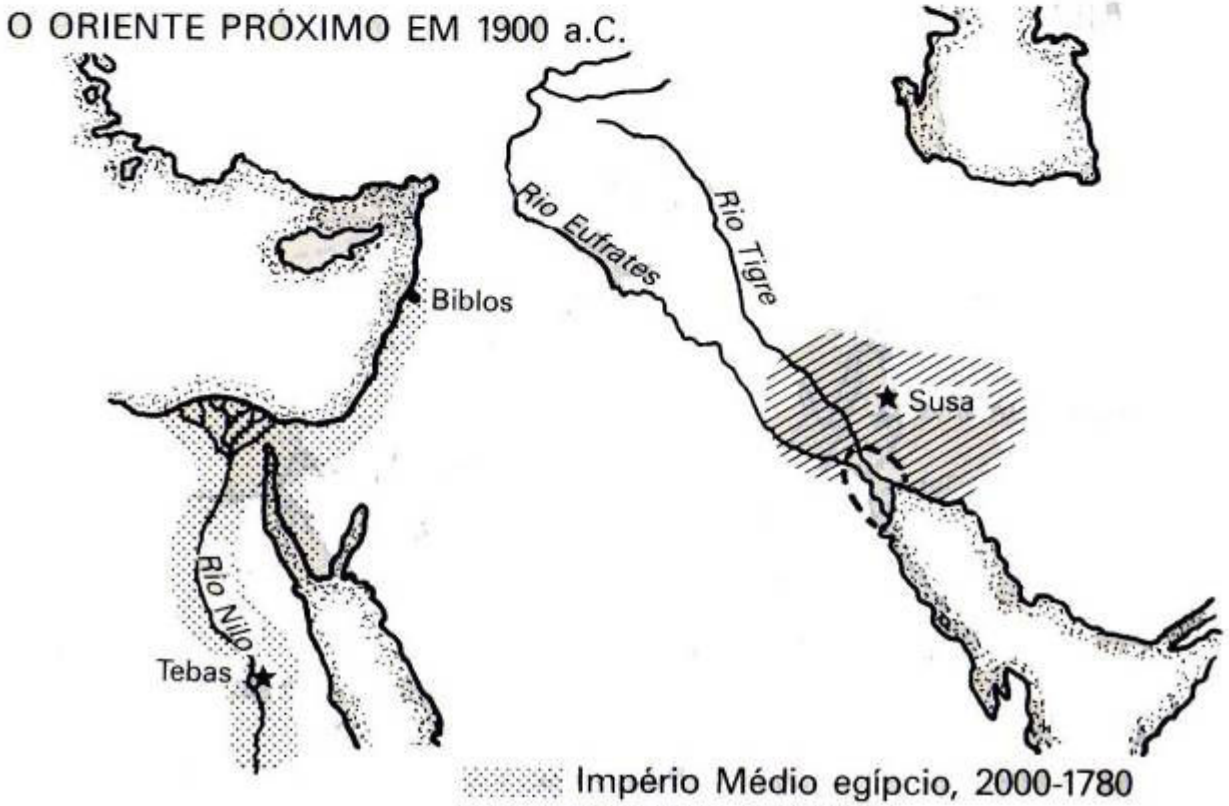


O ORIENTE PRÓXIMO EM 2050 a.C.



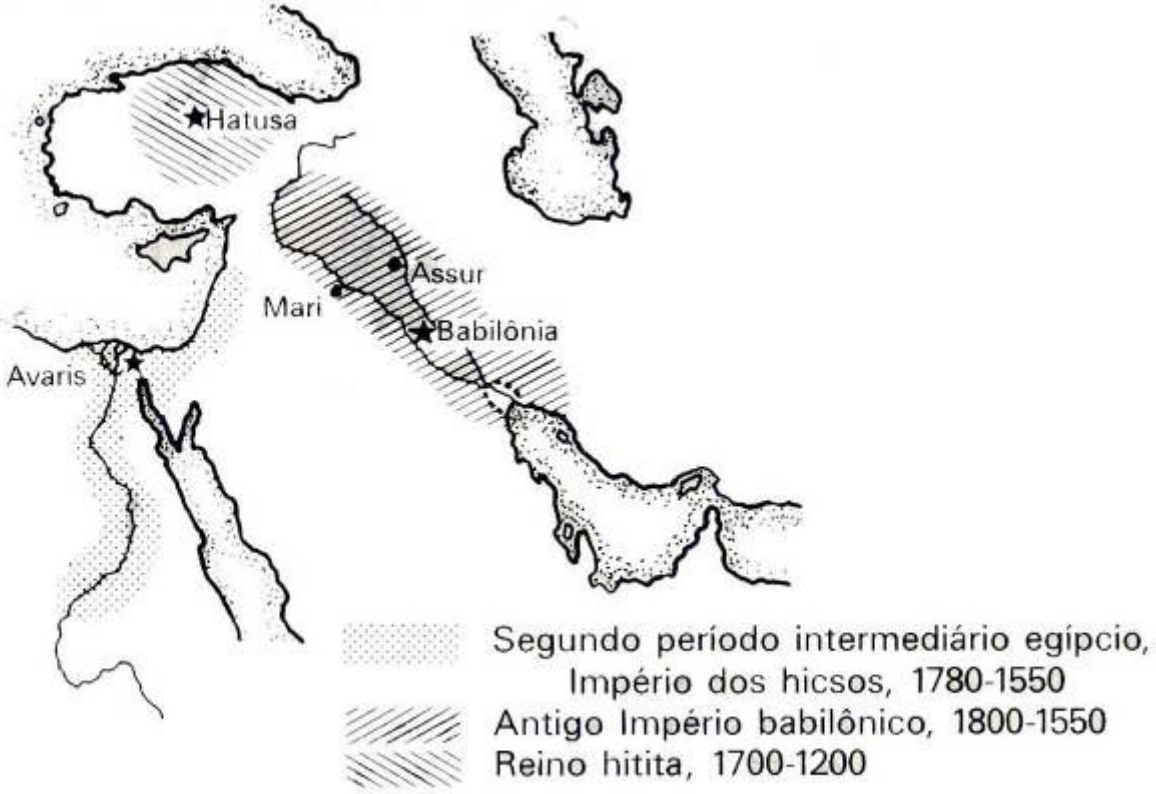

Primeiro período intermédio egípcio, 2200-2000
Terceira dinastia de Ur, 2100-1950

O ORIENTE PRÓXIMO EM 1900 a.C.




Império Médio egípcio, 2000-1780
Elamitas, 1950-1830

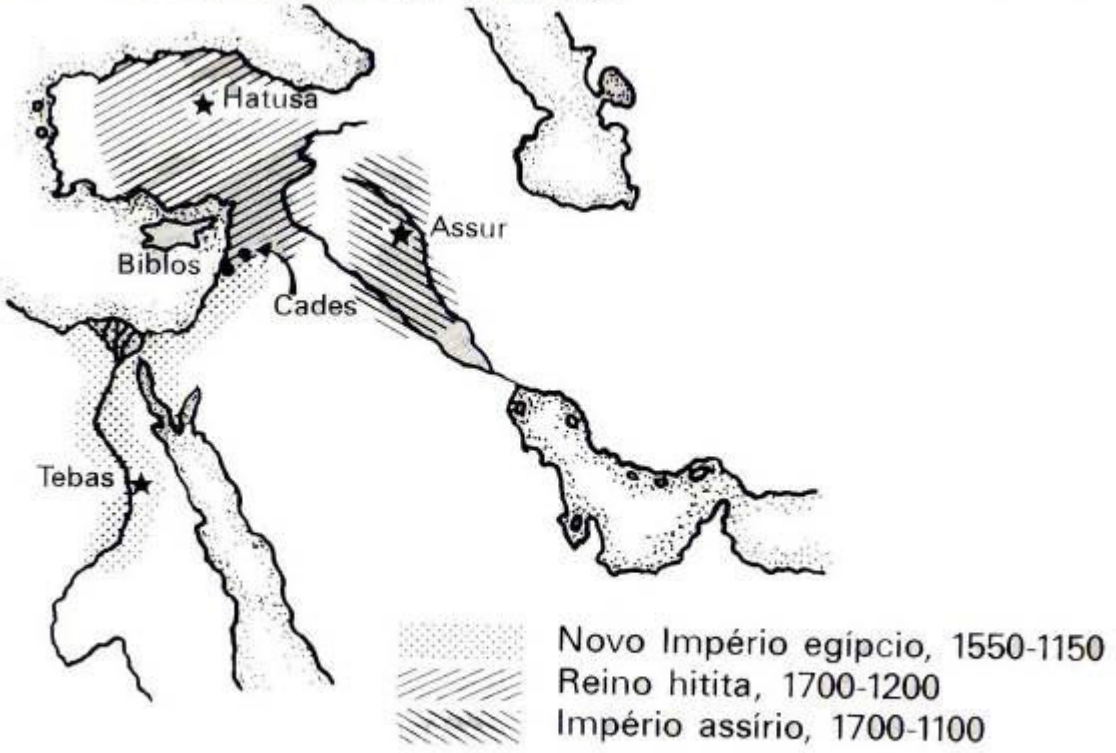
## O ORIENTE PRÓXIMO EM 1700 a.C.




## O ORIENTE PRÓXIMO EM 1400 a.C.



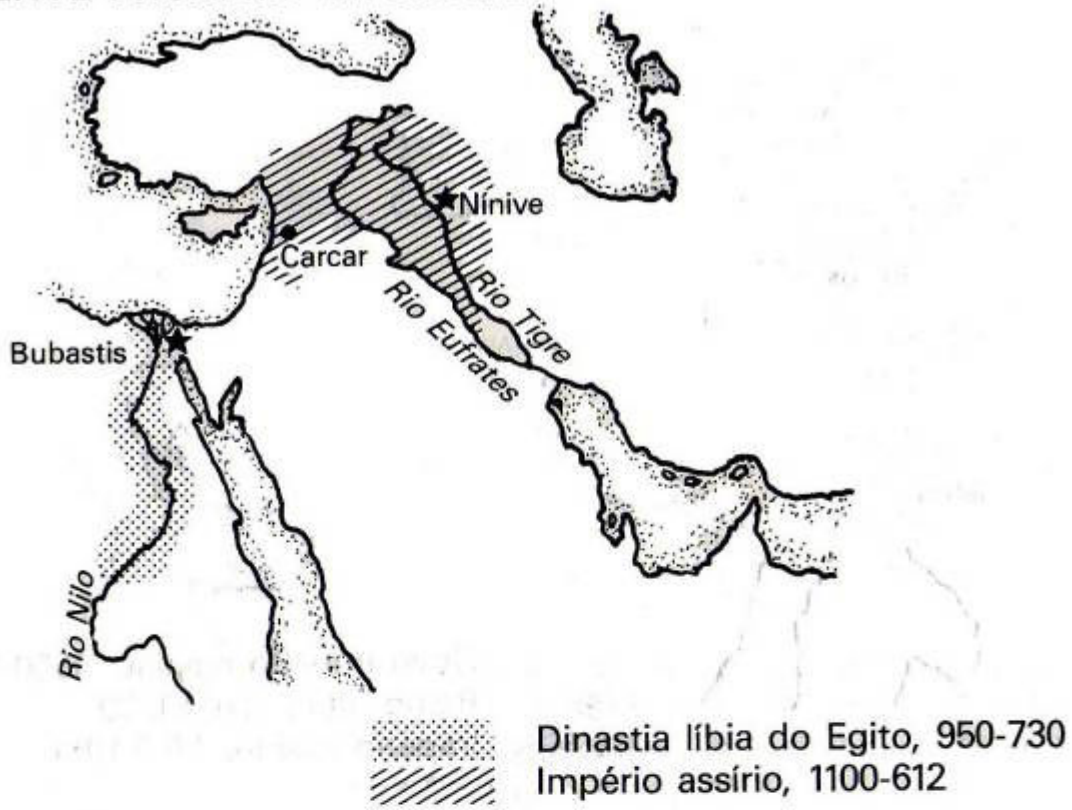
## O ORIENTE PRÓXIMO EM 1225 a.C.



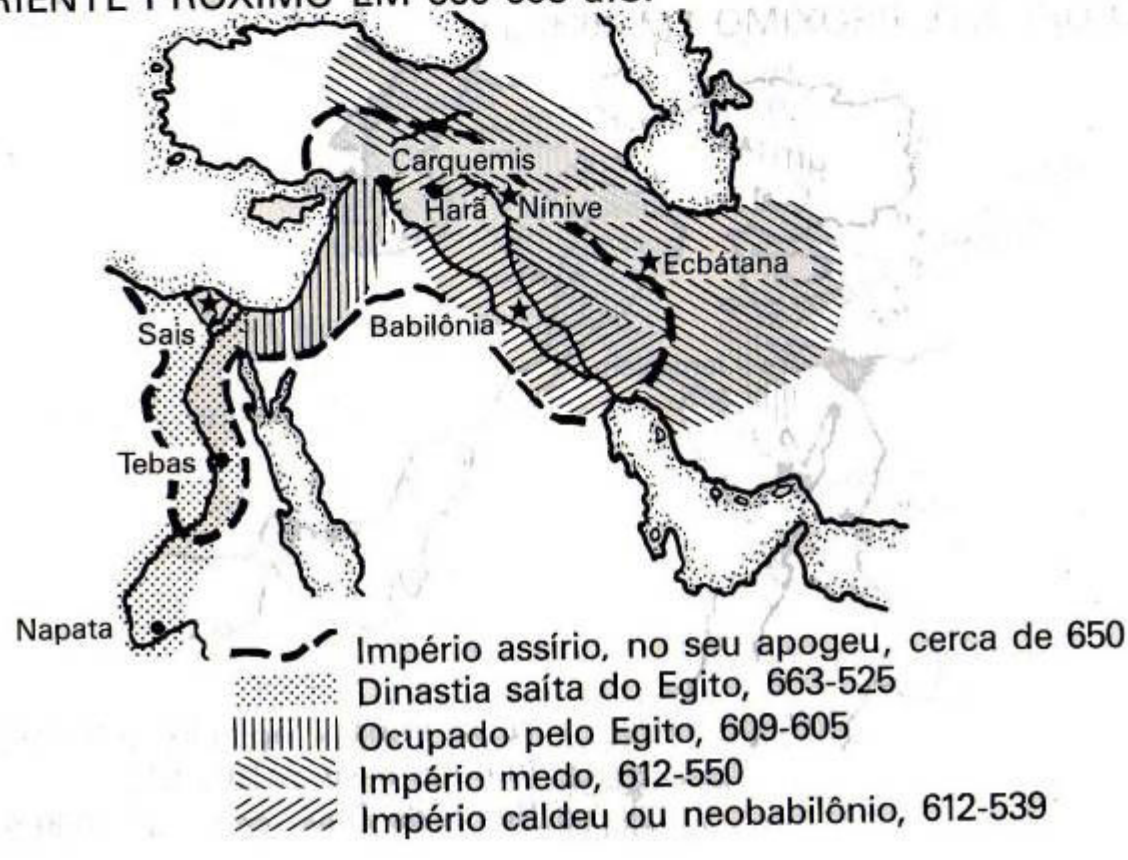

## O ORIENTE PRÓXIMO EM 1000 a.C.



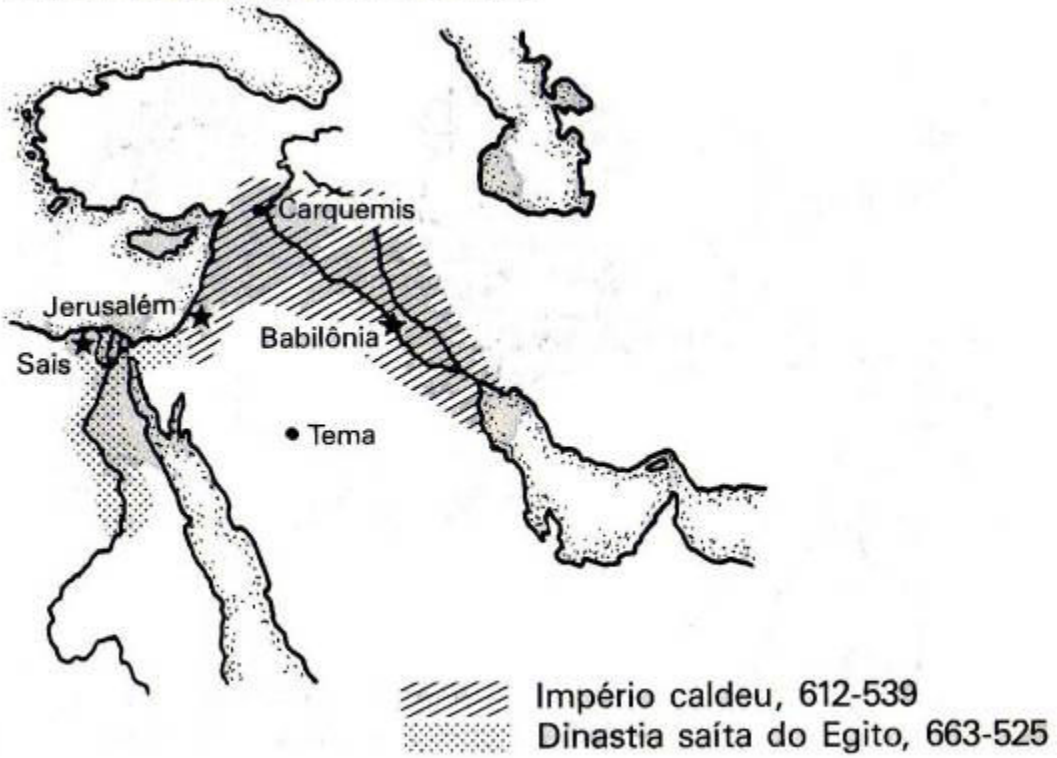
## O ORIENTE PRÓXIMO EM 800 a.C.



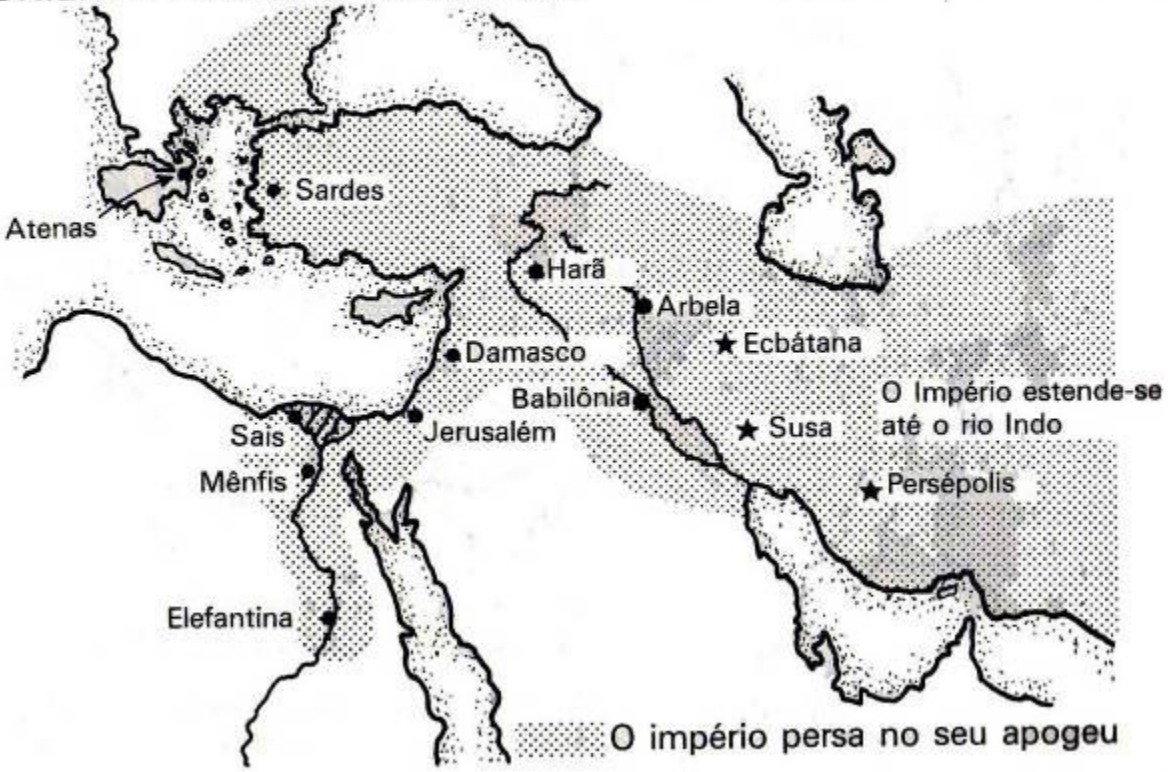

## O ORIENTE PRÓXIMO EM 660-605 a.C.



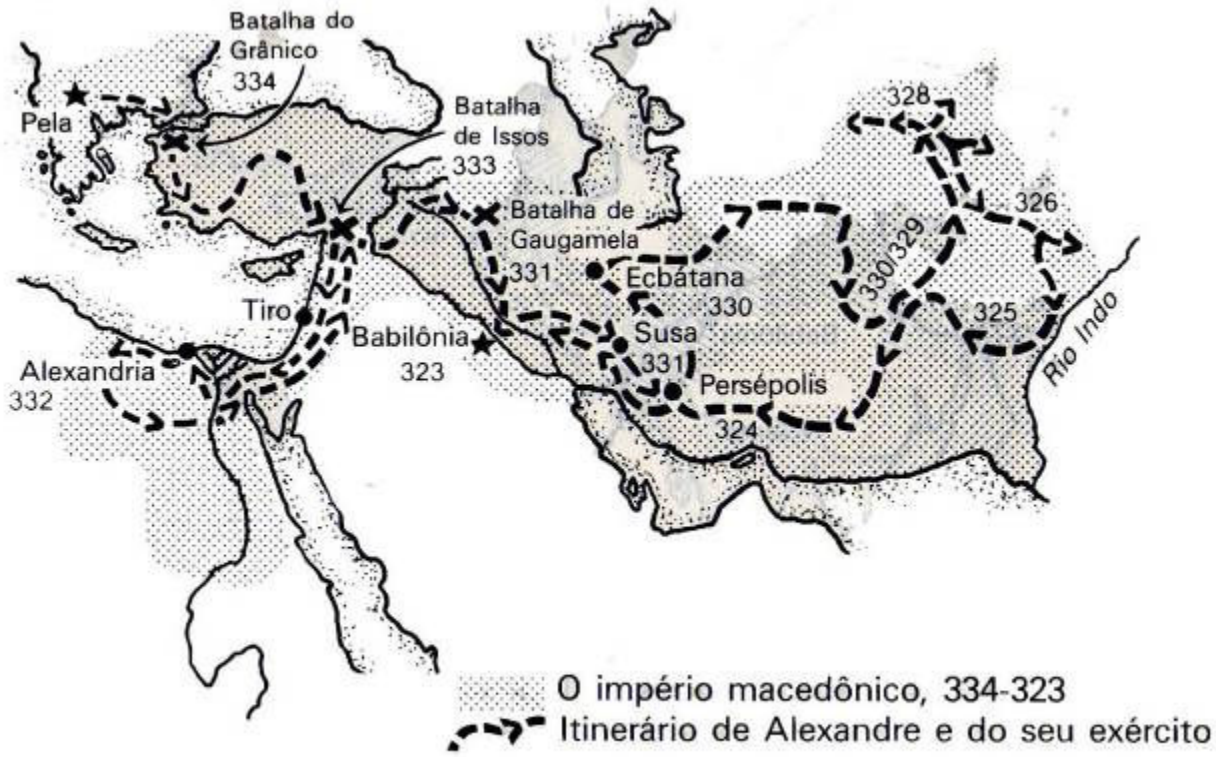
## O ORIENTE PRÓXIMO EM 580 a.C.



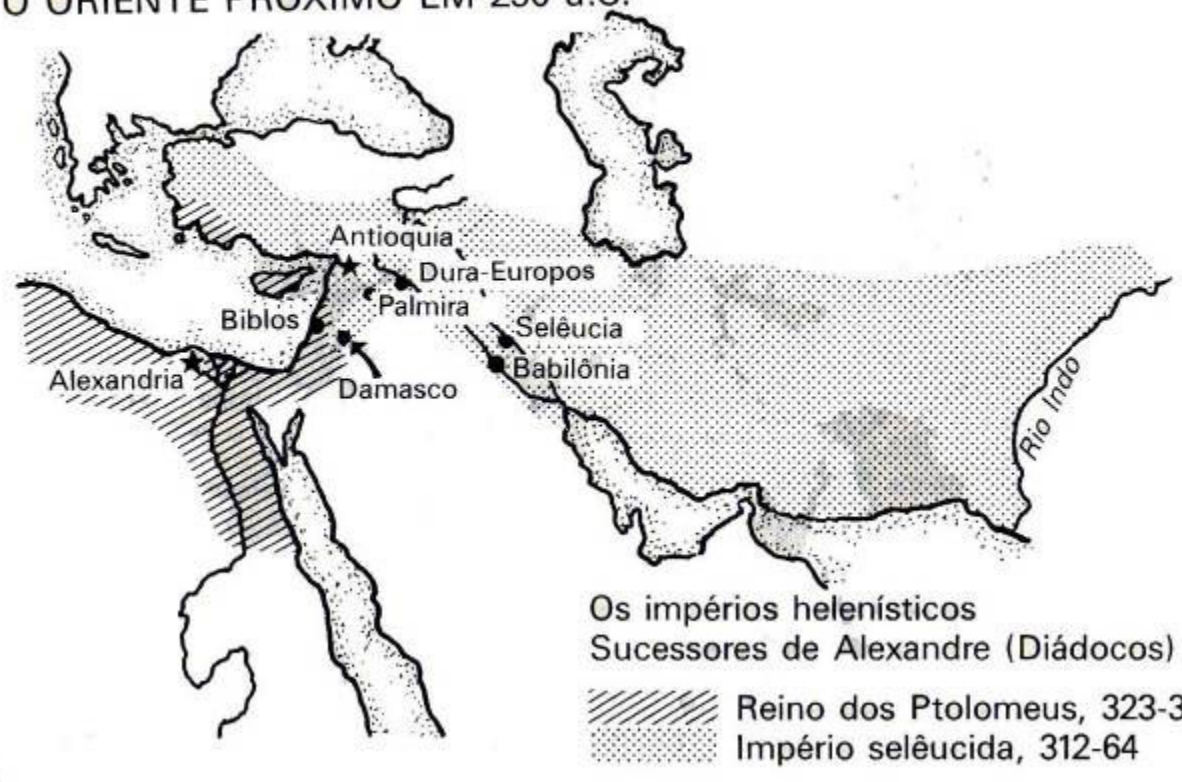

## O ORIENTE PRÓXIMO EM 500 a.C.



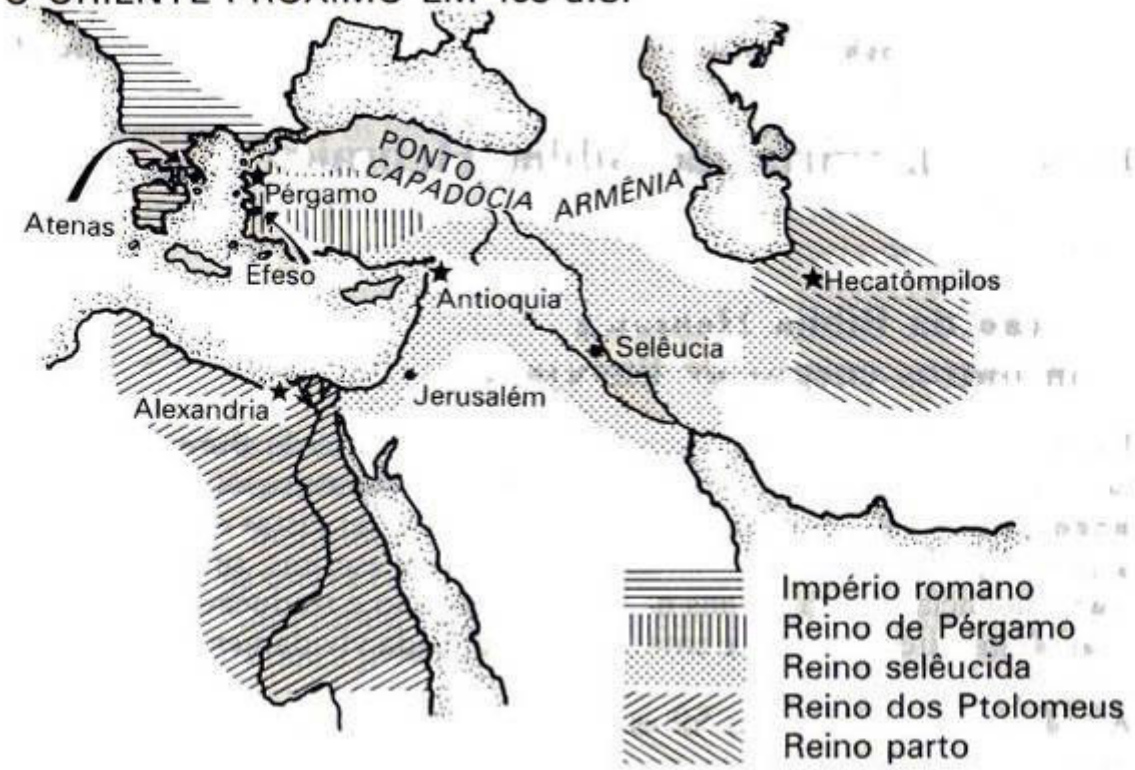
## O ORIENTE PRÓXIMO EM 334-323 a.C.



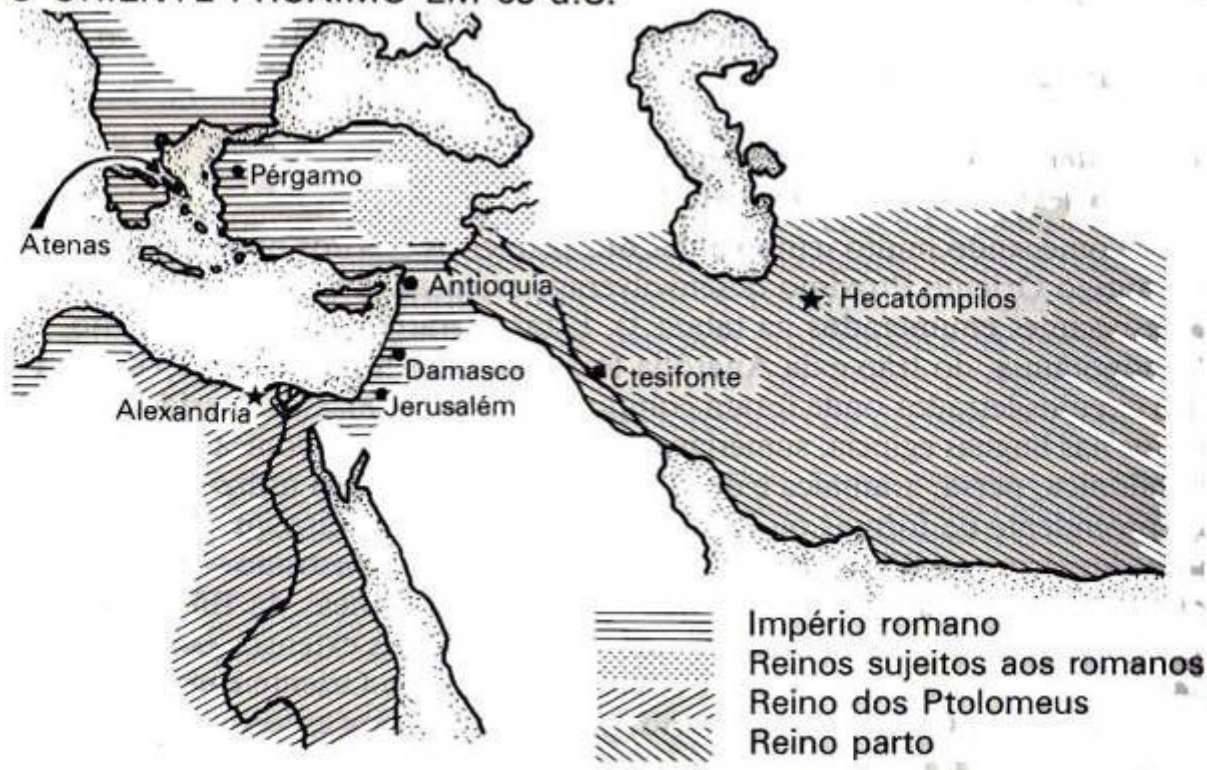

## O ORIENTE PRÓXIMO EM 290 a.C.



## O ORIENTE PRÓXIMO EM 168 a.C.




## O ORIENTE PRÓXIMO EM 63 a.C.



# 3.
# A história literária da Bíblia Hebraica

## 10. Relação da Bíblia Hebraica com outros corpos de literatura

Um início apropriado para traçar a história literária da Bíblia Hebraica é situar seus escritos em relação a outros corpos de literatura intimamente relacionados. As relações entre estas literaturas podem ser vistas em termos das suas seqüências temporais, as línguas em que foram escritas, suas afinidades e interdependência, e as histórias da sua transmissão e tradução. A seguinte discussão destas literaturas aparentadas é completada vividamente pelo gráfico 2.

A própria Bíblia Hebraica foi escrita entre aproximadamente 1200 e 125 a.C, em geral em hebraico, mas com breves passagens em aramaico. Foi transmitida em seqüência desde a antiguidade até o presente por comunidades judaicas religiosamente observantes. No transcurso dos séculos foi passada em cópias manuscritas até que, após a invenção da imprensa em 1480 d.C, tornou-se também acessível em edições impressas. Desde os tempos mais antigos, os cristãos também se serviram da Bíblia Hebraica, porém, quase que esclusivamente em traduções até o Renascimento e a Reforma. Nos séculos recentes, estudiosos protestantes e católicos dedicaram cada vez mais atenção ao texto original da Bíblia Hebraica.

### 10.1. Literaturas nacionais independentes: os textos do antigo Oriente Próximo

Começando muito tempo antes dos primeiros escritos bíblicos, os povos do antigo Oriente Próximo desenvolveram extensas literaturas (observem-se os espécimes enumerados na tábua 1). Estas literaturas, do antigo Egito, da Mesopotâmia, do Irão e da Anatólia foram escritas nas línguas privilegiadas dos círculos letrados onde foram compostas. Existem massas consideráveis de textos nas línguas egípcia, sumeriana, acadiana, antiga babilônica, assíria, neo-babilônica, persa, aramaica e de Hati (hitita). Estes textos utilizam variedade surpreendente de formas ou de tipos literários, de maneira que o alcance de tipos literários na Bíblia Hebraica (tábua 8) pode ser ilustrado com copiosos exemplos de outras literaturas nacionais contemporâneas da Bíblia.

Ao contrário da Bíblia Hebraica, entretanto, estes extensos escritos desapareceram em grande parte com o declínio do antigo Oriente Próximo. Tão-somente citações seletivas e sumários sobreviveram nos escritos gregos e iranianos mais tardios. A partir de aproximadamente 1800 d.C. em diante, escavações no antigo Oriente Próximo trouxeram à luz estas literaturas submersas da antiguidade. A maioria de suas línguas têm sido decifradas c, conforme vimos, os textos são acessíveis em traduções modernas. É óbvio que tanto a Bíblia Hebraica como os textos do antigo Oriente Próximo compartilham ampla herança cultural. Visto que Israel era uma força histórica relativamente pequena e insignificante na área bíblica, a sua literatura não influenciou perceptivelmente os seus vizinhos. A dependência literária de Israel dos escritos dos seus vizinhos foi imensa em termos de formas e temas literários comuns, todavia a dependência literária direta de textos bíblicos de textos do antigo Oriente Próximo é discutível apenas em alguns exemplos comparativos (§54.2).

### 10.2. Literaturas judaica e cristã dependentes da Bíblia Hebraica

As outras literaturas a serem examinadas surgiram todas depois que a Bíblia Hebraica estava em grande parte terminada. Uma vez que estas literaturas mais recentes foram escritas por judeus, ou por cristãos gentios familiarizados com a herança judaica, elas são totalmente cônscias da Bíblia Hebraica e ora prosseguem ao longo de suas linhas de desenvolvimento, ora constituem comentário ou interpretação dela.

*10.2.a. Apócrifos*[6] *e pseudepígrafos*[7]

Os apócrifos da Bíblia Hebraica (gráfico 2) compreendem escritos compostos entre aproximadamente 200 a.C. e 100 a.C. Embora amplamente utilizados por judeus nesse período, eles não se tornaram parte do cânon judaico aceito da Escritura (tábua 4A). Por terem estas obras sido populares entre os gregos de fala grega na Dispersão, elas eram veneradas pelos primeiros cristãos e se tornaram parte do cânon da cristandade católica, conforme confirmado eventualmente pelo Concilio de Trento em 1546 (tábua 4B, col. esquerda). Na Reforma, os protestantes recusaram aos Apócrifos condição igual à Bíblia Hebraica (tábua 4B, col. direita), contudo os principais grupos protestantes consideravam os seus conteúdos tão proveitosos para a piedade e a instrução à medida que não contradissessem os ensinamentos bíblicos (tábua 5). Sob a influência da Reforma protestante, a condição dos Apócrifos nas principais igrejas ortodoxas orientais tem sido problemática. A Igreja grega ratificou a aceitação da maioria dos Apócrifos no Sínodo de Jerusalém em 1672, todavia houve dúvidas persistentes a respeito da decisão. A Igreja russa, por outro lado, rejeitou os Apócrifos como Escritura, no século XIX, porém mesmo assim houve algum emprego dos seus escritos nesse organismo.

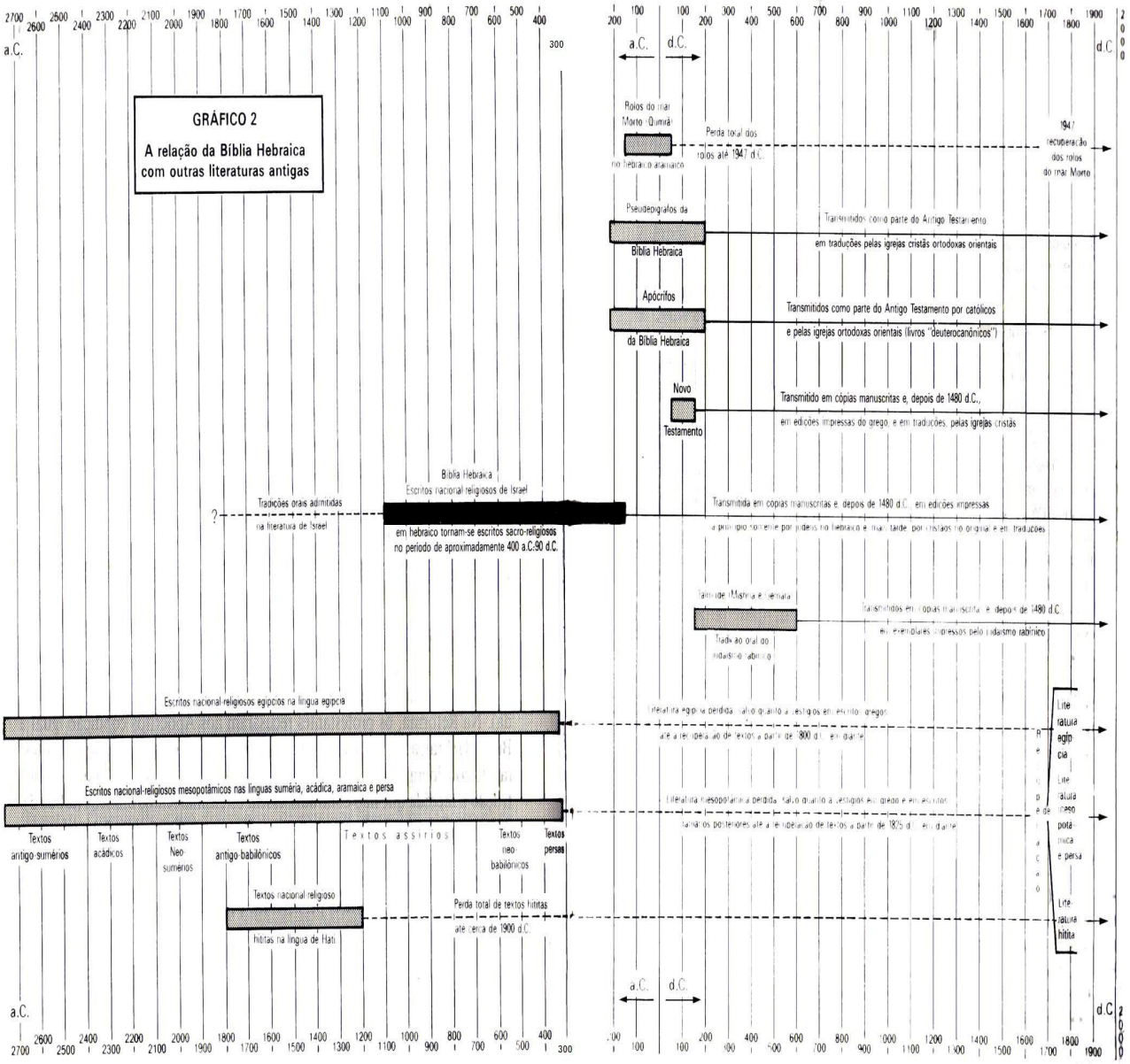
Os Pseudepígrafos da Bíblia Hebraica (gráfico 2) procedem do mesmo período que os Apócrifos. Ambas as coleções assemelham-se amplamente em tipos e temas, salvo que a primeira é consideravelmente maior e contém mais escritos apocalípticos similares a Daniel na Bíblia Hebraica e 2 Esdras (= Esdras nos Apócrifos). Os livros Pseudepígrafos não formavam parte dos cânones judeus ou católicos da Escritura, no entanto foram admitidos em diversas combinações entre determinados organismos cristãos orientais, tais como as igrejas coptas, etiópicas e sírias (tábua 6).

Apócrifos e Pseudepígrafos foram escritos em hebraico, aramaico e grego. No caso dos Apócrifos, seja os originais, seja traduções em grego (num só caso latim) sobreviveram através do cânon católico, e em certos casos, os originais semíticos foram encontrados em todo ou em parte. No tocante aos Pseudepígrafos, a história textual e de traduções é mais confusa. Uma maioria dos Pseudepígrafos sobreviveu nas línguas das comunidades cristãs ortodoxas orientais que os preservaram, tais como a etiópica, a Siríaca e a eslavônica. Cada vez mais as Bíblias protestantes estão voltando à prática de incluir os Apócrifos num apêndice a traduções da Bíblia Hebraica. Encontram-se disponíveis edições críticas de ambos os corpos de literatura em traduções modernas, no entanto as fronteiras exatas dos Pseudepígrafos, visto os seus conteúdos serem extraídos de diversos cânones ortodoxos orientais e de outras fontes, ainda é necessário que se chegue a um acordo sobre eles.

---

[6] *Apócrifos* significa literalmente "coisas ou escritos ocultos", fazendo referência a estes livros estando ocultos ou perdidos da vista quando foram rejeitados do cânon pelo judaísmo e pelo protestantismo. Tecnicamente, entretanto, um *apócrifo* (sing.) é um livro cujo autor tradicional (e.g., um antigo, tal como Enoc ou Moisés) afirma-se ter retirado a obra da circulação geral até o fim, que se aproximava, do tempo. Neste sentido, somente 2 Esdras nos Apócrifos "deuterocanônicos", ou seja, a segunda série de livros canônicos do Antigo Testamento, visto terem sido eles sempre parte da Escritura católica.

[7] *Pseudepígrafos* significa literalmente "falsos sobrescritos, ou seja, falsas alegações de autoria", o que se refere ao fato de que muitos escritores antigos, especialmente escritores apocalípticos, alegavam que suas composições tinham sido realmente escritas muito antes por antepassados reverenciados, tais como Abraão, Moisés ou Isaías. Neste sentido técnico, muitos dos Pseudepígrafos são, na verdade, pseudepígrafos, mas muitos outros não são. Mesmo que o título seja inexato a este respeito, Pseudepígrafos ficou firmemente estabelecido no uso científico e popular.


GRÁFICO 2
A relação da Bíblia Hebraica com outras literaturas antigas
a.C.
d.C.
Rolos do mar Morto - Qumrã
no hebraico e aramaico
Perda total dos rolos até 1947 d.C.
1947 recuperação dos rolos do mar Morto
Pseudepígrafos da Bíblia Hebraica
Transmitidos como parte do Antigo Testamento em traduções pelas igrejas cristãs ortodoxas orientais
Apócrifos da Bíblia Hebraica
Transmitidos como parte do Antigo Testamento por católicos e pelas igrejas ortodoxas orientais (livros "deuterocanônicos")
Novo Testamento
Transmitido em cópias manuscritas e, depois de 1480 d.C., em edições impressas do grego e em traduções pelas igrejas cristãs
Bíblia Hebraica
Escritos nacional-religiosos de Israel
Tradições orais admitidas na literatura de Israel
em hebraico tornam-se escritos sacro-religiosos no período de aproximadamente 400 a.C.-90 d.C.
Transmitida em cópias manuscritas e, depois de 1480 d.C., em edições impressas a princípio somente por judeus no hebraico e mais tarde por cristãos no original e em traduções
Talmude Mishna e Hemara
Tradição oral do judaísmo rabínico
Transmitidos em cópias manuscritas e, depois de 1480 d.C., em edições impressas pelo judaísmo rabínico
Escritos nacional-religiosos egípcios na língua egípcia
Literatura egípcia perdida, salvo quanto a vestígios em escritos gregos até a recuperação de textos a partir de 1800 d.C. em diante
Literatura egípcia
Escritos nacional-religiosos mesopotâmicos nas línguas suméria, acádica, aramaica e persa
Literatura mesopotâmica perdida, salvo quanto a vestígios em grego e em escritos hebraicos posteriores até a recuperação de textos a partir de 1875 d.C. em diante
Literatura mesopotâmica e persa
Textos antigo-sumérios
Textos acádicos
Textos Neo-sumérios
Textos antigo-babilônicos
Textos assírios
Textos neo-babilônicos
Textos persas
Textos nacional-religioso hititas na língua de Hati
Perda total de textos hititas até cerca de 1900 d.C.
Literatura hitita

## TÁBUA 4

### Os livros canônicos

***A.***

*Cânon judaico da Tanak*

**LEI (Torá)**

1. Gênesis (Bereshith, "No princípio")
2. Êxodo (Shemoth, "Nomes")
3. Levítico (Wayiqra, "E ele chamou")
4. Números (Bemidbar, "No deserto")
5. Deuteronômio (Devarim, "Palavras")

**PROFETAS (Nevi'im)**

Primeiros profetas (Nevi'im Rishonim)

6. Josué (Yehoshua)
7. Juízes (Shophetim)
8. 1 e 2 Samuel (Shemuel)
9. 1 e 2 Reis (Melakim)

Últimos profetas (Nevi'im Aharonim)

10. Isaías (Yeshayahu)
11. Jeremias (Yeremiyahu)
12. Ezequiel (Yehezkel)
13. Os Doze (Tere Asar)
    - Oséias (Hoshea)
    - Joel (Yoel)
    - Amós (Amos)
    - Abdias (Ovadyah)
    - Jonas (Yonah)
    - Miquéias (Micah)
    - Naum (Nahum)
    - Habacuc (Havakkuk)
    - Sofonias (Tsephanyah)
    - Ageu (Haggai)
    - Zacarias (Zekaryah)
    - Malaquias (Malaki)

**ESCRITOS (Kethuvim)**

14. Salmos (Tehillim, "Louvores")
15. Jó (Iyyov)
16. Provérbios (Mishle, "Provérbios de")
17. Rute (Ruth)
18. Cântico dos Cânticos (Shir Hashirim, "Cântico dos Cânticos")
19. Eclesiastes (Qoheleth, "Pregador")
20. Lamentações (Ekah, "Oh como!")
21. Ester (Esther)
22. Daniel (Daniel)
23. Esdras-Neemias (Ezra-Nehemyah)
24. 1 e 2 Crônicas (Drivre Hayamim, "Crônicas")

**TÁBUA 4** (continuação)

**Os livros canônicos**

***B.***

| *Cânon católico romano do Antigo Testamento* | *Cânon protestante do Antigo Testamento* |
|---|---|
| **1.** Gênesis | **1.** Gênesis |
| **2.** Êxodo | **2.** Êxodo |
| **3.** Levítico | **3.** Levítico |
| **4.** Números | **4.** Números |
| **5.** Deuteronômio | **5.** Deuteronômio |
| **6.** Josué | **6.** Josué |
| **7.** Juízes | **7.** Juízes |
| **8.** Rute | **8.** Rute |
| **9.** 1Samuel | **9.** 1Samuel |
| **10.** 2Samuel | **10.** 2Samuel |
| **11.** 1Reis | **11.** 1Reis |
| **12.** 2Reis | **12.** 2Reis |
| **13.** 1Crônicas | **13.** 1Crônicas |
| **14.** 2Crônicas | **14.** 2Crônicas |
| **15.** Esdras | **15.** Esdras |
| **16.** Neemias | **16.** Neemias |
| **17.** Tobias | _nos Apócrifos |
| **18.** Judite | _nos Apócrifos |
| **19.** Ester (incluindo Acréscimos a Ester) | **17.** Ester _nos Apócrifos |
| **20.** Jó | **18.** Jó |
| **21.** Salmos | **19.** Salmos |
| **22.** Provérbios | **20.** Provérbios |
| **23.** Eclesiastes | **21.** Eclesiastes |
| **24.** Cântico de Salomão — Cântico dos Cânticos no cânon judaico | **22.** Cântico de Salomão |
| **25.** Sabedoria de Salomão | nos Apócrifos |
| **26.** Eclesiástico (Sabedoria de Ben Sirac) | _nos Apócrifos |
| **27.** Isaías | **23.** Isaías |
| **28.** Jeremias | **24.** Jeremias |
| **29.** Lamentações | **25.** Lamentações nos Apócrifos |
| **30.** Baruc (incluindo a Carta de Jeremias) | |
| **31.** Ezequiel | **26.** Ezequiel |

**TÁBUA 4** (continuação)

**Os livros canônicos**

***B.*** *(continuação)*

| *Cânon católico romano do Antigo Testamento* | *Cânon protestante do Antigo Testamento* |
|---|---|
| **32.** Daniel (incluindo | **27.** Daniel |
| Acréscimo a Daniel | |
| A narrativa de Susana<br>O Cântico dos Jovens<br>A narrativa de Bel e o dragão | nos Apócrifos |
| **33.** Oséias | **28.** Oséias |
| **34.** Joel | **29.** Joel |
| **35.** Amós | **30.** Amós |
| **36.** Abdias | **31.** Abdias |
| **37.** Jonas | **32.** Jonas |
| **38.** Miquéias | **33.** Miquéias |
| **39.** Naum | **34.** Naum |
| **40.** Habacuc | **35.** Habacuc |
| **41.** Sofonias | **36.** Sofonias |
| **42.** Ageu | **37.** Ageu |
| **43.** Zacarias | **38.** Zacarias |
| **44.** Malaquias | **39.** Malaquias |
| **45.** 1Macabeus | nos Apócrifos |
| **46.** 2Macabeus | nos Apócrifos |

# TÁBUA 5

## Livros dos apócrifos protestantes ao Antigo Testamento

* **1.** 1 Esdras (= católico romano 3Esdras ou Esdras grego)

* 2. 2Esdras ( = católico romano 4Esdras ou Apocalipse de Esdras)

**1.** Tobias

**2.** Judite

**3.** Os Acréscimos ao Livro de Ester

**4.** A Sabedoria de Salomão

**5.** Eclesiástico, ou a Sabedoria de Jesus, filho de Sirac

**6.** Baruc

**7.** A Carta de Jeremias

**8.** A Oração de Azarias e o Cântico dos três jovens

**9.** Susana

**10.** Bel e o Dragão

[*]13. A Oração de Manassés

**1.** 1 Macabeus

**2.** 2Macabeus

[*] Estes três livros não são canônicos para os católicos, não obstante os dois primeiros aparecerem em algumas traduções da Vulgata. Todos os demais livros integram o cânon católico romano e são chamados "deuterocanônicos" com referência à decisão do Concilio de Trento em 1546, que os julgou canônicos a despeito das objeções protestantes.

10.2.b. Manuscritos do mar Morto

Os manuscritos do mar Morto (gráfico 2), encontrados na Biblioteca de uma comunidade sectária judaica, provavelmente essênios, incluem riqueza de documentos bíblicos e não-bíblicos, na maior parte fragmentários, escritos entre 150 a.C. e 70 d.C. (tábua 7). Os textos não-bíblicos incluem Apócrifos e Pseudepígrafos já conhecidos, porém existem vários escritos conhecidos somente a partir desta fonte. A descoberta dos textos bíblicos, mais antigos de muitos séculos do que quaisquer outros manuscritos conservados, é da mais alta importância para reconstruir a História do desenvolvimento e transmissão do texto da Bíblia Hebraica (§11.3.a). Os manuscritos não-bíblicos proporcionam evidência clara no sentido de que a explosão de produção literária perto do término da era bíblica não se limitava, como outrora se acreditava, a judeus que moravam fora da Palestina, mas que se estendeu significativamente até dentro da pátria judaica. Com exceção de umas poucas referências obscuras a estes rolos na antiguidade recente e no início dos tempos medievais, os Rolos do mar Morto perderam-se de vista até que foram redescobertos em cavernas perto da sede da seita em Qumrã em 1947 d.C. Edições críticas destes rolos estão sendo publicadas sem interrupção em traduções modernas.

**TÁBUA 6**
**Livros judaicos entre os Pseudepígrafos do Antigo Testamento, que datam de antes de 70 d.C**[*]

Adão e Eva, Vida de (ou Apocalipse de Moisés)

Aristeas, Carta de

2 (siríaco) Baruc

Elias, Apocalipse de

1 (etiópico) Enoc

2 (eslavônico) Enoc

Isaías, ascensão de

Jó, Testamento de

Jubileus

3Macabeus

4Macabeus

Moisés, Testamento de (Assunção de)

Vidas dos Profetas

Oráculos sibilinos

Salmos de Salomão

Testamento dos Doze patriarcas

[*] Esta lista é composta de pseudepígrafos geralmente reconhecidos como contendo ao menos um núcleo de material judaico que data antes de 70 d.C, embora em numerosos casos ampliado ou revisado após esta data por escritores judaicos ou cristãos. Todos estão traduzidos in Charlesworth, *OTP;* a maior parte deles também estão traduzidos in Charles, *APOT.* As suas características literárias e históricas são discutidas in Nickelsburg, JLBBM.

## TÁBUA 7
## Documentos importantes entre os Manuscritos do mar Morto*

| | |
|---|---|
| 1QapGen | Gênesis apócrifo da caverna 1 de Qumrã |
| 1QH | Hodayot (Hinos de ação de graças) da caverna 1 de Qumrã |
| 1Qlsa$^{a}$ | Primeiro exemplar de Isaías da caverna 1 de Qumrã |
| 1Qlsa$^{b}$ | Segundo exemplar de Isaías da caverna 1 de Qumrã |
| 1QpHab | Pesher (comentário) sobre Habacuc da caverna 1 de Qumrã |
| 1QM | Milhamah (Rolos das guerras) |
| 1QS | Serek hayyahad (Regra da comunidade ou Manual de disciplina) |
| 1QSa | Apêndice A (Regra da congregação) a 1QS |
| 1QSb | Apêndice B (Bênçãos) a 1QS |
| 3Q15 | Rolo de cobre da caverna 3 de Qumrã |
| 4QFIor | Florilégio (Midrashim escatológicos) da caverna 4 de Qumrã |
| 4QMess ar | Texto "messiânico" aramaico da caverna 4 de Qumrã |
| 4QpNah | Pesher (comentário) sobre Naum da caverna 4 de Qumrã |
| 4QPrNab | Oração de Nabônides da caverna 4 de Qumrã |
| 4QTest | Texto de testemunhos da caverna 4 de Qumrã |
| 4QTLevi | Testamento de Levi da caverna 4 de Qumrã |
| 5QJN ar | Descrição aramaica da Nova Jerusalém da caverna 5 de Qumrã |
| 11QMelch | Texto de Melquisedec da caverna 11 de Qumrã |
| 11QPs$^{a}$ | O rolo dos Salmos da caverna 11 de Qumrã |
| 11QTemple | O rolo do Templo da caverna 11 de Qumrã |
| 11QtgJob | Targum de Jó da caverna 11 de Qumrã |

* As abreviaturas comumente aceitas para os rolos do mar Morto amplamente utilizadas em discussões eruditas dos textos, empregam o sistema de enumerar, em primeiro lugar, o número atribuído da caverna onde encontrados, depois Q para Qumrã (para distinguir de outros locais da área do mar Morto, onde foram encontrados manuscritos), e finalmente o nome do documento particular. Quando necessário, letras minúsculas elevadas acima da linha designam diferentes cópias do mesmo documento encontradas numa única caverna (p. ex., 1Qlsa$^{a}$ e 1Qlsa$^{b}$), e letras minúsculas sobre a linha indicam apêndices ao documento (p. ex., 1QSa e 1QSb).

*I0.2.C. Novo Testamento e Talmude*

Essas duas importantes obras literárias cristãs e judaicas são agrupadas juntamente neste debate, porque cada uma delas a seu próprio modo fornece estrutura conceituai definitiva para interpretar a Bíblia Hebraica, que tanto cristãos como judeus compartilham conjuntamente, mas que dela se apossam de modo muito diverso. A primitiva comunidade cristã, a princípio um movimento judaico, tornara-se entidade religiosa separada pelo fim do século I d.C. O judaísmo rabínico, sobrevivendo à queda de Jerusalém em 70 d.C, padronizou rapidamente formas de exegese ritual e bíblica que anteriormente haviam sido muito mais fluidas e disputadas entre judeus. Enquanto ambas as comunidades religiosas se apegavam tenazmente à Bíblia Hebraica, os autoritários Novo Testamento e Talmude garantiam que eles veriam os mesmos textos através de lentes confessionais marcadamente diferentes.

Os primeiros cristãos eram judeus, que consideravam a Bíblia Hebraica, quer no original, quer na tradução grega, como seus textos religiosos oficiais (§12.1.a). Eles não precisaram de qualquer outra Escritura durante muitas décadas. Seus próprios escritos apresentavam a Jesus como o cumprimento das expectativas religiosas da Bíblia Hebraica. Mesmo quando se separaram da comunidade judaica, os cristãos não sentiram a necessidade de imaginar seus próprios escritos como um acréscimo a ou um substituto para a Bíblia. Tão somente à medida que surgiam conflitos na Igreja sobre a natureza da fé e da identidade cristã no século II d.C, é que se tornou premente asseverar que a Bíblia Hebraica era realmente Escritura, mas que, além disso, um núcleo de escritos cristãos primitivos constituía uma segunda divisão da Escritura igualmente autorizada. Foi assim que surgiu a designação *Antigo Testamento* (ou *Aliança)* para a Bíblia Hebraica e *Novo Testamento* (ou *Aliança)* para a literatura sagrada cristã (gráfico 2). Depois disso, a Bíblia Hebraica em tradução grega ou latina, suplementada pelos Apócrifos, foi associada ao Novo Testamento para formar a Bíblia dos cristãos católicos. Os cristãos ortodoxos orientais concordaram, exceto que eles incluíram livros adicionais dos Pseudepígrafos.

O Talmude (ou seja, "estudo/instrução") é o extenso corpo da Lei oral codificada que se desenvolveu desde cerca de 250 a.C. até 550 d.C, com base na qual as autoridades rabínicas moldaram definitivamente a estrutura do judaísmo depois que a queda de Jerusalém em 70 d.C. havia eliminado formas rivais de vida e pensamento religiosos judaicos. As raízes de suplementação oral das instruções legais e cultuais da Bíblia Hebraica provavelmente se estendem de volta a um tempo não longo depois que a comunidade judaica adotou abertamente a Lei (Gênesis-Deuteronômio) como o seu documento de carta patente. A essência destes suplementos ou interpretações/reinterpretações orais consistia em deduzir do texto bíblico diretrizes exatas para comportamento comum religioso e ritual judaico (Halakah, ou seja, "caminhando, guiando a própria vida"). Gerações de intérpretes, identificados com os fariseus desde aproximadamente 150 a.C, desenvolveram estas leis orais, que foram codificadas por volta de 180 d.C. na Mishnah (ou seja, "repetição/estudo"), escritas em hebraico e compostas de sessenta e três tratados em seis divisões. Comentário aramaico sobre a Mishnah prosseguiu até aproximadamente 550 d.C. A Mishnah ficou associada a este comentário aramaico, conhecido como a Gemara (isto é, "completamento"), para formar o Talmude.

Entrementes, ao lado da interpretação legal e cultual das tradições, desenvolveu-se interpretação/reinterpretação piedosa de textos bíblicos não-legais. Por meio de aperfeiçoamento das narrativas e profecias bíblicas, fomentavam-se a fé e a esperança judaicas (Haggadah, isto é, "narração"). As reflexões da Haggadah penetraram no Midrash (isto é, "exposição"), constando de numerosos comentários sobre textos bíblicos que foram escritos a partir de 150 até 1300 d.C. O midrash (pl., midrashim), como forma literária, é de importância crescente nos estudos bíblicos porque alguns críticos argumentam que este costume de reapropriação escrita de um texto valioso anterior já se praticava em livros bíblicos pós-exílicos, tais como Crônicas e Daniel.

Visto que o judaísmo rabínico não admitiu um revelador histórico novo de Deus da maneira que o cristianismo admitiu a Jesus, não ocorreu impulso algum entre os judeus por ampliar a Bíblia Hebraica a fim de incluir a Mishnah ou o Talmude completo. Na verdade, afirmou-se que o próprio Moisés no Sinai iniciara o processo de dar leis orais explicativas ao lado de leis escritas. O

Talmude, enquanto Lei Oral codificada, imaginou-se como a palavra viva continuadora de Moisés, e portanto totalmente compatível com as palavras da Lei na Bíblia Hebraica. Não houve oportunidade de fazer referência à Bíblia Hebraica como a Lei Antiga e a Mishnah e/ou o Talmude como a Lei Nova. No seu lugar, a primeira recebeu o nome simples descritivo de Tanak, chamando a atenção para os seus conteúdos triplos (cap. 1 n. 1), ou foi denominada meramente Torá, empregando o nome da primeira divisão a fim de referir-se ao conjunto.

## 11. Como se formou a Bíblia Hebraica

Os exemplares impressos da Bíblia Hebraica utilizados pelos leitores hoje em dia, seja na língua original, seja numa tradução moderna, são o produto final de um processo literário complexo que se estende por mais de três mil anos. O método histórico-crítico tornou possível reconstruir o desenvolvimento da Bíblia Hebraica nos seus principais contornos e com considerável pormenor, conquanto existam lacunas na informação e discussões a respeito dos agrupamentos e seqüências das tradições escritas nas fases mais antigas da história. Achados adicionais de manuscritos, tais como os Rolos do mar Morto e o Códice de Alepo, junto com métodos aperfeiçoados na crítica textual e canônica, melhoraram muito tanto a quantidade como a qualidade de nosso conhecimento a respeito da evolução literária da Bíblia Hebraica.

A história literária da Bíblia Hebraica é divisível em três fases parcialmente sobrepostas:

**1.** A etapa *da formação das unidades literárias separadas,* orais e escritas, as quais finalmente se tornaram uma parte da Bíblia Hebraica, desde aproximadamente 1200 a.C. até 100 d.C.

**2.** A etapa *da formação final da Bíblia Hebraica* como coleção autorizada da escrita, em três partes (Lei, Profetas, Escritos), que começa por volta de 400 a.C. com a Lei como o núcleo, suplementada mais tarde pelos Profetas, e que culmina por volta de 90 d.C. com delimitação das fronteiras dos Escritos.

**3.** A etapa *da preservação e transmissão da Bíblia Hebraica,* tanto na língua original como em traduções para outras línguas, o que envolveu duas fases:

a. O período quando a finalização dos conteúdos da Bíblia Hebraica ainda se encontrava em processo, por volta de 400 a.C. até 90 d.C.

b. O período quando a Bíblia Hebraica tinha alcançado forma definitiva, a partir de 90 d.C. até o presente.

### 11.1. Formação das unidades literárias separadas

*11.1a. Processo da composição literária*

Israel não começou como povo orientado para os livros, como tampouco foi a sua religião uma religião fundamentada nos livros até pelo fim do período bíblico. Pode-se afirmar com segurança que, com exceção de uns poucos redatores finais (editores), responsáveis apenas pela escrita de uma porção relativamente pequena do texto, os escritores bíblicos não tinham consciência nem propósito de contribuírem para uma grande coleção de escritos que iriam constituir a base autorizada de uma religião.

Era Israel, em primeiro lugar, uma entidade sócio-histórica, que possuía uma religião característica, a qual produziu no transcurso dos séculos uma rica literatura endereçada a situações imediatas de necessidade e de crise comunais. Estes diferentes escritos assumiram numerosas formas literárias com vistas a uma grande variedade de objetivos. Em resumo, nenhuma mentalidade anteviu e planejou o alcance e os conteúdos da Bíblia Hebraica. Em efeito contrário, a Bíblia Hebraica cresceu como o resultado da combinação de unidades literárias separadas que foram progressivamente agrupadas juntamente e tratadas como literatura sagrada sob a pressão de eventos e circunstâncias no Judá pós-exílico. Certamente, tanto judeus como cristãos alegaram ter Deus previsto e planejado a Bíblia Hebraica, isso, porém, é um juízo de valor feito após o fato e não uma

descrição do processo literário real enquanto experimentado por aqueles que executaram a maior parte da escrita, da coleção e da edição.

Tão-somente uns poucos livros na Bíblia Hebraica é possível que sejam unidades simples no sentido de que foram compostos por um único escritor (Jonas e o Cântico dos Cânticos poderiam ser tais unidades simples). A ampla maioria dos livros bíblicos, incluindo os mais extensos, oferecem fartos indícios de provirem de autoria compósita. Em alguns casos, isto significa que um só autor citou a partir de outras fontes, seja que se declare isso diretamente no texto, seja que se deduza da prova interna. Por vezes uma obra escrita basicamente como unidade pode ter tido pré-história oral (a novela do Livro de Rute teve provavelmente forma anterior de saga oral). Em outros casos, unidades literárias originariamente separadas, foram deliberadamente juntadas de sorte que foi produzida uma obra recentemente editada. Em outros casos, ainda, um núcleo literário primitivo foi completado com inserções ou blocos menores de material de natureza literária ou temática aparentadas. Em conjunto, a formação da Bíblia Hebraica prosseguiu pelo acréscimo conjunto e pelo enlaçamento de composições menores a fim de formar entidades maiores. O processo variava de livro para livro, freqüentemente, porém, ocorreram diversos estágios no acrescentar, reagrupar, fundir e fazer anotações editorialmente sobre as subcoleções juntadas ou sobre o núcleo complementado. A distância entre a forma do núcleo original de um livro bíblico e a sua forma final era muitas vezes uma extensão de séculos, nos quais a obra em desenvolvimento modificava-se diversas vezes tanto nos conteúdos como na estrutura.

Exatamente porque os livros bíblicos de modo geral tiveram longas trajetórias de crescimento, torna-se necessário considerar a sua formação não só em termos das fases sucessivas de livros únicos ou corpos da tradição, mas também como o desenvolvimento simultâneo de livros coexistentes ou paralelos e corpos da tradição. Por exemplo, enquanto as fontes anônimas primitivas de Gênesis-Números, conhecidas como J e E, estavam sendo escritas nos séculos X e IX, ciclos de narrativas e anais do Estado e do Templo, que iriam finalmente se tornar parte de Josué-Reis, também tomavam forma escrita. Da mesma maneira, quando os primeiros livros proféticos surgiram nos séculos VIII e VII, coleções de aforismos que deviam se tornar parte dos Provérbios, já estavam em processo de redação. Durante o transcurso inteiro da história pré-exílica, eram compostos salmos que seriam finalmente incorporados na redação pós-exílica de Salmos, e muito provavelmente eram passados de um para outro em diversas subcoleções até a sua inclusão no livro acabado. É óbvio ter havido muitas mãos agindo nos múltiplos processos de formação literária, que estavam intimamente ligados às marés e sortes das instituições sociais, políticas e religiosas do Israel bíblico.

A metáfora de um grande sistema fluvial pode ajudar a visualizar a composição dos livros da Bíblia Hebraica, individualmente e como um todo. As águas de um grande rio são a confluência de regatos, córregos, ribeirões, rios tributários e braços do rio principal. Quando contemplamos tal rio perto de sua foz, ficamos impressionados pelo seu impeto irresistível singular em direção ao mar, e no entanto sabemos que as águas, agora concentradas num único canal, são na realidade reunidas vagarosamente do escoamento disperso por uma vasta bacia drenada pelo rio. Como o rio, agora potente, adquire seu volume e efeitos à medida que vai correndo, assim a unidade final da Bíblia Hebraica surge através de processo aditivo espalhado pelo tempo e o espaço. E assim como parte das águas do rio não provém da precipitação atmosférica, mas da neve e gelo derretidos, assim também não todas as palavras da Bíblia Hebraica procedem de uma só origem ou forma, visto que esta vasta coleção inclui palavras que foram originariamente faladas e somente registradas por escrito secundariamente, e as tradições delas passaram a ser expressas em múltiplos gêneros literários.

### *11.1.b. Tradição oral e gêneros literários no processo de composição*

Ao delinearmos a formação da Bíblia Hebraica importa ficarmos aten tos à poderosa influência da tradição oral que, direta ou indiretamente, contribuiu muito mais para a estrutura literária do que somos capazes de perceber por causa de nossa orientação livresca com relação ao texto. No decorrer da tentativa de determinar a autoria, a data e as fontes dos livros bíblicos, os

estudiosos compreenderam gradativamente que grande parte da literatura bíblica possuía raízes orais complexas e arraigadas e que estas raízes só poderiam ser localizadas e descritas alargando o repertório de métodos histórico-críticos a fim de incluir a crítica das formas. A crítica das formas ou gênero age com base no axioma amplamente demonstrado no sentido de que, na cultura cotidiana das pessoas, existem formas relativamente fixadas de comunicação oral, adequadas a situações particulares na vida.[8]

As formas orais podem ser tão simples quanto as fórmulas aceitas para trocar cumprimentos ou para dirigir-se a pessoas em conformidade com seus diferentes postos ou papéis na sociedade. Estas formas orais ramificam-se em todas as esferas da vida, particularmente entre povos pré-letrados ou em sociedades pré-modernas, tais como o antigo Israel, onde ler e escrever tendem a ficar restritos a determinados grupos, e utilizados para fins limitados. Entre as formas orais comuns identificadas como subjacentes aos textos bíblicos estão as seguintes: *narrativas* que tratam de antepassados importantes ou figuras religiosas num estilo imaginativo repleto de prodígios, estilo que transcende a experiência cotidiana, e que pode servir para explicar as origens de traços geográficos, instituições e costumes; *hinos* e *cânticos de ação de graças* que celebram uma vitória na guerra ou uma libertação da fome, doença ou opressão atribuindo a mudança da sorte à divindade; *lamentações* que pranteiam a morte de pessoas importantes ou deploram catástrofes públicas; *leis* que regulam o comportamento comunal; *regulamentos sacerdotais* que orientam as práticas rituais; *ditos proféticos* que proclamam julgamento ou salvação para indivíduos ou nações; *aforismos* ou *provérbios artísticos* que destilam sabedoria extraída de ampla experiência.

Estas formas orais possuíam estruturas características e fórmulas verbais, tratavam uma série habitual de tópicos e eram declamadas em situações específicas da vida. Provavelmente, muitos dos primeiros textos escritos em Israel haviam sido compostos oralmente e declamados antes de serem postos por escrito, como é provável que acontecesse com muitas das narrativas de antepassados em Gênesis 12-50 e com composições em verso, tais como o Cântico de Débora em Juízes 5. Escrever poderia dar-se com vistas a padronizar a recitação oral de uma forma. Ou poderia ocorrer quando a recitação oral caía em desuso e existia o desejo de conservar as amostras de uma forma antes que elas desaparecessem totalmente. Ou o escritor de uma composição prolongada poderia optar por escrever uma amostra oral dentro do corpo do texto mais amplo, por causa de sua adequação percebida ao contexto. Tal foi, ao que parece, o motivo para o historiador Deuteronomista, ou um compilador anterior, inserir Juízes 5 em um contexto que, sob outros aspectos, é prosa. A transição, do período tribal da vida de Israel para a monarquia, testemunhou o surgimento de uma cultura literária da corte ao lado das antigas formas orais de vida tribal. Houve repentina explosão de atividade literária à medida que as antigas formas orais foram reassumidas na escrita e amiúde dispostas em composições maiores que tinham caráter nitidamente literário.

Desde que as formas orais estivessem ancoradas em situações definidas de vida, permaneciam dentro de limites evidentes e conservavam suas formas típicas. Uma lamentação, por exemplo, limitava-se a alguma perda ou sofrimento experimentados de imediato. Qualquer lamentação oral particular, tal como a lamentação de Davi pela morte de Saul e de Jônatas em 2Sm 1,17-27, podia ser posta por escrito diretamente e preservada para a posteridade. Registrar por escrito espécimes orais particulares, entretanto, estava longe da totalidade da interação complicada entre tradição oral e tipos literários. As formas enquanto formas, com suas convenções de fala e estruturas conceituais, continuaram a exercer poderosa influência sobre escritores que as imitavam e modificavam para objetivos muito diferentes dos seus usos orais. Os profetas, por exemplo, utilizavam lamentações para deplorar o estado moral e religioso da nação, ou para antecipar a sua destruição coletiva, ou mesmo para motejar e escarnecer os altos e poderosos, celebrando sua morte iminente. Dessa forma, em novos contextos literários, as formas orais adquiriam novas situações de vida e mudavam os particulares de forma e de conteúdo.

---

[8] Gerhard Lohfink *(Agora entendo a Bíblia* — Edições Paulinas, São Paulo, 1978) introduz habilmente o estudante na crítica das formas, mencionando formas fixas modernas de fala oral e escrita, tais como carta, boletim metereológico, obituário, receita, sermão, etc.

A relação da tradição oral e suas formas com a composição literária da Bíblia Hebraica é assunto complicado, que está ainda sendo explorado pelos críticos bíblicos das formas e pelos críticos literários. Muito tempo após algumas formas orais terem deixado de ser amplamente utilizadas na vida cotidiana, ou terem sido utilizadas em processos alterados ou esparsos, um profeta literário como o Isaías do Exílio soube empregar um conjunto impressionante de oráculos de salvação, hinos, discursos de julgamento e discursos de controvérsia, e mais outros gêneros, a fim de construir uma obra estudada, de poderosa força retórica, que se tencionava para ser lida, provavelmente em voz alta, no intuito de inculcar atitudes religiosas específicas e planos de ação em meio aos israelitas exilados (§50.2). O escritor, do século II, de Daniel utilizou narrativas a respeito dos judeus que prestavam serviços num governo estrangeiro, narrativas que seguiam de perto o modelo das antigas sagas a respeito da libertação de antepassados e de chefes piedosos (§55.2). É até provável ter ele recorrido e elaborado sagas a respeito de judeus fiéis no exílio babilônico (persa? ptolemaico?) com o intuito de recomendar paciência sob a perseguição na sua própria época selêucida helenística.

Resumindo, para esboçar adequadamente a formação da literatura bíblica torna-se necessário envolver-se em dois processos que são logicamente distinguíveis e, contudo, intimamente entrelaçados na prática. A primeira tarefa é distinguir a forma composicional global de um escrito bíblico ("o que o mantém unido") e a segunda tarefa é isolar os elementos intatos ou partidos do gênero, que contribuem com "blocos de construção" estruturais ou "argamassa" retórica para o texto acabado ("o que o faz partir-se em pedaços"). Ao examinar os gêneros componentes de um livro ou estrato bíblico, procuram-se não só exemplos de unidades orais ou escritas preexistentes inseridas no livro maior, mas também o modo como elementos dos gêneros funcionaram como modelos para composições literárias novas. Costuma-se trabalhar para trás e para frente entre a aproximação literária sintética e a aproximação analítica de crítica das formas a fim de atingir um requinte progressivo de compreensão sobre a gênese e a forma acabada dos escritos bíblicos.

Visto que a análise de tipos ou gêneros literários não é familiar à maioria dos leitores da Bíblia, e também porque os estudiosos não estão de pleno acordo sobre a classificação de materiais bíblicos por gêneros, nem os nomes de gêneros estão padronizados,9 é aconselhável apresentar uma lista razoavelmente completa dos principais tipos literários que foram identificados na Bíblia Hebraica (tábua 8). Encontrou-se dificuldade especial em concordar na classificação e rotulação da narrativa e das espécies de repertórios de gêneros literários. O sistema na tábua 8 prefere o termo saga do antigo escandinavo (n. 20) no que tange a narrativas imaginativas curtas de enredo simples e poucos caracteres, colocadas num passado tradicional e que carecem de documentação, as quais relatam os feitos de antepassados ou líderes ao superarem grandes dificuldades. Freqüentemente tais sagas foram denominadas lendas, no entanto lenda (n. 21) é muito melhor reservada para narrativas que se concentram sobre as qualidades religiosas e os dons da figura central e que visam a instruir o leitor. Sagas ou lendas podem aparecer em cadeias ou ciclos, ou uma saga ou lenda pode ser elaborada ampliando o enredo ou alongando os discursos a fim de criar uma historieta ou novela (n. 22). Na Bíblia, mito (n. 18) e contos de fadas (n. 19) aparecem somente como peças fragmentárias ou motivos em outros tipos literários, não só porque o único Deus de Israel substitui outras divindades como atores, mas também porque a generalidade de tempo e espaço nos mitos e nos contos de fadas é contraposta normalmente pelo costume israelita de especificar nomes e lugares em narrativas imaginativas. A totalidade destes tipos de narrativas são distinguíveis de tipos de repertórios (nn. 24-29) situados em épocas recentes que relatam o que eles têm a dizer com a realidade dos fatos cotidianos e muitas vezes com evidência de documentação histórica.

Cinqüenta e nove gêneros literários, dentre um número muito maior, provavelmente acima de duzentos — que um ou outro pesquisador alegou encontrar representados no texto bíblico — são

[9] Um primeiro passo rumo a acordo geral entre estudiosos no emprego de nomes de gêneros foi dado incluindo um glossário em cada volume das FOTL projetada DE 24 volumes. Quando esta série de comentários da crítica das formas estiver completada, os editores pretendem revisar todos os glossários e publicar um único glossário unificado como o vol. 24. da série.

enumerados na tábua 8. Certa medida de arbitrariedade está envolvida em tais listas, uma vez que, por exemplo, as três espécies de listas sob tipos de repertórios (nn. 24-26) poderiam ficar compactadas num único tipo denominado "listas". Os críticos das formas distinguem freqüentemente sagas que dão explicações de origens (etiologias), conforme quer sejam etiologias geográficas, etnográficas, quer rituais, porém discute-se se estas etiologias constituem um gênero separado ou se são simples motivos que se ligam de vez em quando ao tipo de sagas. Entre os cinqüenta e nove gêneros catalogados, alguns são evidentemente mais penetrantes do que outros, especialmente na proporção em que eles originam materiais bíblicos ao nível literário. A fim de assinalar algo desta diferença, vinte e um dos verbetes — os quais provavelmente respondem pela grande maioria de gêneros em todas as categorias de escrito bíblico — estão marcados com uma cruz (+).

Sob cada uma das amplas categorias de escritos (histórico-legais, sálmicos, proféticos e da sabedoria), os tipos mais salientes são incluídos em lista. No final de cada uma destas divisões, tipos que são menos freqüentes em tais escritos são assinalados por números de referências recíprocas. Desse modo, tipos de cânticos religiosos manifestam-se não só em Salmos, mas também em todas as quatro espécies de escritos, e sagas e lendas não são meramente ingrediente para obras narrativas, senão que se revelam também em escritos proféticos e até servem a fins apocalípticos em Daniel. Assim, embora os tipos tendam a agrupar-se em uma ou outra categoria de escrito, eles são muito mutáveis, pois podem apresentar-se em combinações variáveis e em contextos literários que diferem.

Assim que os principais gêneros literários da Bíblia Hebraica se tornem visíveis, há possibilidade de representar o crescimento dos escritos a partir das unidades literárias mais insignificantes até as grandes composições literárias (gráfico 3). Ver-se-á que esta representação gráfica assume a forma de "rio literário", com as unidades menores e mais numerosas no alto do gráfico, como riachos, córregos e ribeirões, "desaguando" em composições maiores na parte inferior do gráfico, como rios tributários e braços do rio principal. Foi feita uma tentativa para apresentar os elementos preexistentes dos gêneros que foram introduzidos nos textos bíblicos (marcado por meio de colchetes) e a forma determinativa dos livros que, de diversos modos, se subordinam aos elementos dos gêneros (marcado por meio de parênteses). Mesmo assim, nem a história da composição literária, nem os aspectos orais e escritos dos tipos literários puderam ser mostrados em todos os seus pormenores, tanto na tábua como também no gráfico, os quais visam principalmente a fornecer uma orientação inicial para aspectos da análise literária que será discutida mais pormenorizadamente em capítulos posteriores em referência a livros bíblicos particulares e a corpos da tradição. Na Conclusão, veremos de que modo as "correntes literárias da tradição", intermisturadas a desenvolvimentos sociais e teológicos, constituíram "trajetórias" reconhecíveis por longos períodos da história bíblica.

## TÁBUA 8
## Gêneros literários, formas ou tipos na Bíblia Hebraica*

*Gêneros literários nos escritos históricos e legais*

**Gêneros literários diretivos**

**1.** Fórmulas e ditos da vida cotidiana (Gn 35,17; SI 2,7)

**+2.** Regras de comportamento em forma categórica = leis apodíticas (Ex 20,1-17; Lv 18,7-12.14-16)

**+3.** Máximas e decisões legais = leis casuísticas (Ex 21,12-17; Dt 22,6-8)

**+4.** Tratados e contratos entre pessoas e com Deus (1Rs 5,2-12; Gn 23,16-17; Ex 24.1-11; Js 24,1-27)

**Gêneros literários de pedido e de desejo**

**5.** Pedidos e desejos (Gn 47,15; 1Sm 10,24)
**6.** Fórmulas de saudação (Jz 6,12; 1Sm 25,6)
**7.** Bênçãos e maldições (Nm 6,24-26; Js 6,26; Jr 20,14-18; SI 41; Jó 1,20; 3)
**8.** Juramentos (Nm 14,21; 1Sm 14,39; Am 4,2; 6,8; 8,7; Jó 31)

**Gêneros literários de proclamação e de instrução**

**9.** Oráculos (1S 23,2.11; 2S 5,23-24; Ez 21,18-23)
**10.** Julgamentos por ordálio (Nm 5,11-31; Jz 7,14-21; SI 7,3-5)
**+11.** Regulamentos cultuais e saber profissional sacerdotal (Nm 15; Lv 11-15; SI 15; 24,3-6)
**12.** Aprovações (Dt 1,14), Rejeições (Gn 34,7), Repreensões (2Sm 16,10)

**Gêneros literários de comunicação**

**13.** Conversações (1Sm 24,8-22; 1Rs 18,7-15)
**+14.** Discursos formais (Dt 20,5-8; Js 23; 2Rs 18,17-35; 2Cr 13,4-12)
**15.** Sermões (Dt 1-10; 28-31)
**16.** Orações (Jz 16,28; 1Rs 8,15-53; 18,36-37)
**17.** Cartas (2Sm 11,15; 2Rs 5,5-6; 10,2-3; Jr 29,1-28)

**Gêneros literários narrativos**

**18.** Mitos — apenas exemplos fragmentários dentro de outros gêneros (Gn 6,1-4, casamento de seres divinos com mulheres humanas; Is 14,12-20, um arrogante ser divino é precipitado no Xeol; Is 51,9-11, Deus destrói o monstro marinho Raab = o Egito; Gn 1,2, a "profundeza" caótica aquática da qual Deus cria)

**19.** Contos de fada — apenas motivos dentro de outros gêneros literários (Gn 39,7-20, uma mulher lasciva seduz um jovem; 1Rs 3,16-28, um rei sábio resolve um caso legal insolúvel; Jó 1-2; 42,7-16, um homem piedoso suporta a prova divina por meio de grande sofrimento sem queixa)

**+20.** Sagas (Gn 21,22-31; 32,25-33; Ex 17,8-16; Dn 1-6) Cadeias ou ciclos de sagas (Gn 12,4-9; 13-14; 18-19, ciclo de Abraão e de Lot)

**+21.** Lendas (1Sm 1-3; 1Rs 17-19; 2Rs 2,19-22; 13,20-21)

**+22.** Novelas (ou seja, "pequenos romances") ou sagas desenvolvidas (Gn 37; 39-48; 50; Jonas; Rute)

**23.** Anedotas (Jz 15,1-16,3; 1Sm 23,8-23)

---

* Esta tábua toma como fonte a classificação e nomeação de gêneros literários in Fohrer, IAT; Eiss feldt, TOT; e Hayes, OTFC. A estrutura da tábua aproxima-se o mais possível da análise de Fohrer, ma» com adições e supressões nos gêneros e com diferenças nos textos bíblicos explicativos mencionados.

**Gêneros literários de repertório**

**+ 24.** Listas de pessoas e de grupos (Gn 10; Nm 1; 26; 2Sm 8,16-18; 20,23-26; Esd 2; Ne 3)

**+ 25.** Listas de lugares (Nm 33,1-49; Js 15-19; Mq 1,10-16)

**26.** Listas de objetos materiais (Ex 35,21-29; Is 3,18-23; Esd 2,68-69)

**+27.** Anais e crônicas (1Rs 9,15-23; 14,25-28)

**+ 28.** Narrativas históricas (Jz 9; 1Sm 11) Historiografia (2Sm 9-20; 1Rs 1-2)

**29.** Biografia (Ne 1,1-7,5; 11,1-2; 12,27-13,31)

Para outros gêneros literários em escritos histórico-legais, veja nºs 30, 32, 34-36, 38, 41-43, 45, 47, 49, 51, 52, 56, 57, 59.

*Gêneros literários nos escritos poéticos*

**Gêneros de cânticos da vida cotidiana**

**30.** Cânticos de trabalho (Nm 21,17-18)

**31.** Cânticos para beber (Is 22,13; 56-12)

**32.** Zombarias ou cantos de escárnio (Nm 21,27-30; Jz 5,28-30; Is 44,12-20; SI 137,7-9)

**33.**Canções de amor (Cântico dos Cânticos; Is 5,1-7; Ez 16; 23)

**+34.** Canções de guerra e de vitória (Ex 15,20-21; Js 10,12; Jz 5; 1Sm 18,6-7; Is 63,1-6; SI 20-21)

**35.** Endechas ou cânticos fúnebres (2Sm 1,17-27; Am 5,1-3; Is 14,4-21)

**Gêneros literários nos salmos**

**+ 36.** Canções hínicas (Dt 33,1-5.26-29; SI 46-48; 78; 93; 96-99; 103; 105-6; Hab 3; Jó 6-7)

**+ 37.** Lamentações (SI 6; 22; 44; 69; 74; 137; Is 52,13-53; Jó 3,17-19; 10,8-17)

**38.** Cânticos de ação de graças (1Sm 2,1-10; SI 67; 107; 124; 136; Jn 2,2-9)

**39.** Cânticos régios (SI 2,20-44-45; 72; 101; 132; 144; Is 9,2-7)

**40.** Poesia sapiencial e didática (SI 34; 37; 39; 49; 73; 91; 111-12; Os 14,9)

Para outros gêneros literários nos salmos, veja nºs 1, 7, 10, 11, 32, 34, 41.

**41.** Oráculos solicitados (1Rs 14,5-16; 2Rs 20,1; SI 20,6-8; 60,6-8; 85,9-10; 95,7-11; Jr 37,17)

**+42.** Ameaças ou palavras de julgamento (2Rs 1,3-4.6.15-16; Jr 28,12-16; Am 7,16-17)

**+43.** Promessas ou palavras de salvação (1Rs 17,14; 2Rs 3,16-19; Jr 28,2-4; 32,14-15; Is 41,8-13)

**44.** Exortações ou admoestações (Is 1,10-17; Jr 7,1-15; 25,3-7; Am 5,14)

**45.** Discursos de julgamento ou judiciais (Is 41,1-5.21-29; 50,1-3). Processos (Deuteronômio 32; Isaías 1; Jeremias 2; Miquéias 6)

**46.** Discursos de controvérsias (Is 40,12-31; 49,14-26; Mq 2,6-11; Ml 1-2; 3,6-15; Jô 4-42,6)

**Relatórios proféticos**

**+ 47.** Relatórios de visões (1Rs 22,19-22; Am 7,1-9; 8,1-3; Zc 1,7-6,8; Dn 7-12) Relatórios de chamados (Isaías 6; Jeremias 1; Ezequiel 1-3)

**+ 48.** Relatórios de ações simbólicas (Os 1; 3; Is 7,3; 8,1-4; 20,1-6; Jr 13,1-11; 32,1-15; Ez 12,1-20; 24)

**Narrativas proféticas**

**+ 49.** Lendas (1Rs 11,29-39; 141-18; Is 38,1-8; veja também n° 21)

**50.** Biografia (Jeremias 26-28; 36-45)

Para outros gêneros literários em escritos proféticos, veja nºs 7-9, 17, 18, 22, 25, 26, 31-40, 51, 53, 56, 58.

**51.** Provérbios populares <1Sm 24,14; Jr 23,28; Ez 18,2; Sf 1,12)
**52.** Enigmas (Jz 14,14; PR 1,6)
**53.** Provérbios numéricos (Am 1,3-2,8; SI 62,11; Jó 5,19-22; PR 6,16-19; 30,15-16.18-19.21-31)
**+ 54.** Aforismos ou Provérbios como forma artística (Provérbios 10-29; Eclo 1,12-18; 2,1-11; 3,1-15)
**55.** Poesia sapiencial e didática (Jó 18,5-21; 20,4-29; 28; Provérbios 1-9)
**56.** Parábolas (2Sm 12,1-4; Is 5,1-7; 28,27-29; Jonas)
**57.** Fábulas (Jz 9,8-15; 2Rs 14,9; Pr 30,24-31)
**58.** Alegorias (Ez 15-17,10; 19,1-14; Pr 15,15-23; Eclo 11,9-12,8)
**59.** Listas de nomes ou Onomástica (1Rs 4,29-34; Jó 28; 36,27-37,13; 38,4-39,30; 40,15-41,34)
Para outros gêneros literários em escritos sapienciais, veja nºs 7,8, 18, 19, 36, 37, 46.

---

**+** Gêneros que ocorrem com mais freqüência.

## 11.2. Formação final da Bíblia Hebraica

A formação final do texto bíblico acarretou dois desenvolvimentos: (1) a tarefa de reunir e editar que arredondou a forma acabada de cada uma das três partes da Bíblia, e (2) conferir a estas coleções autoridade definitiva como os documentos alicerçais para a comunidade. A Bíblia Hebraica acabada, considerada como autoritativa deste modo, é geralmente denominada canon (de uma palavra grega para "caniço, vara de medir, padrão") e o processo, mediante o qual escritos estimados tornaram-se excepcionalmente autoritativos, denomina-se canonização.

### 11.2.a. As coleções autoritativas

**A LEI**

A primeira porção da Bíblia Hebraica a atingir forma acabada como coleção definitiva foi a Lei, que abrangia Gênesis a Deuteronômio. É provável que a delimitação desta unidade fosse simultânea com a decisão da comunidade judaica pós-exílica de fazer deste documento o fundamento escrito do seu estilo, em evolução, da fé e prática religiosas. Isto ocorreu com toda a probabilidade por volta de 450-400 a.C, durante as atividades de reforma de Esdras e Neemias (§10.3). As circunstâncias e motivações exatas que acompanhavam a elevação da Lei são mal conhecidas, todavia uma reconstrução geral da situação é possível.

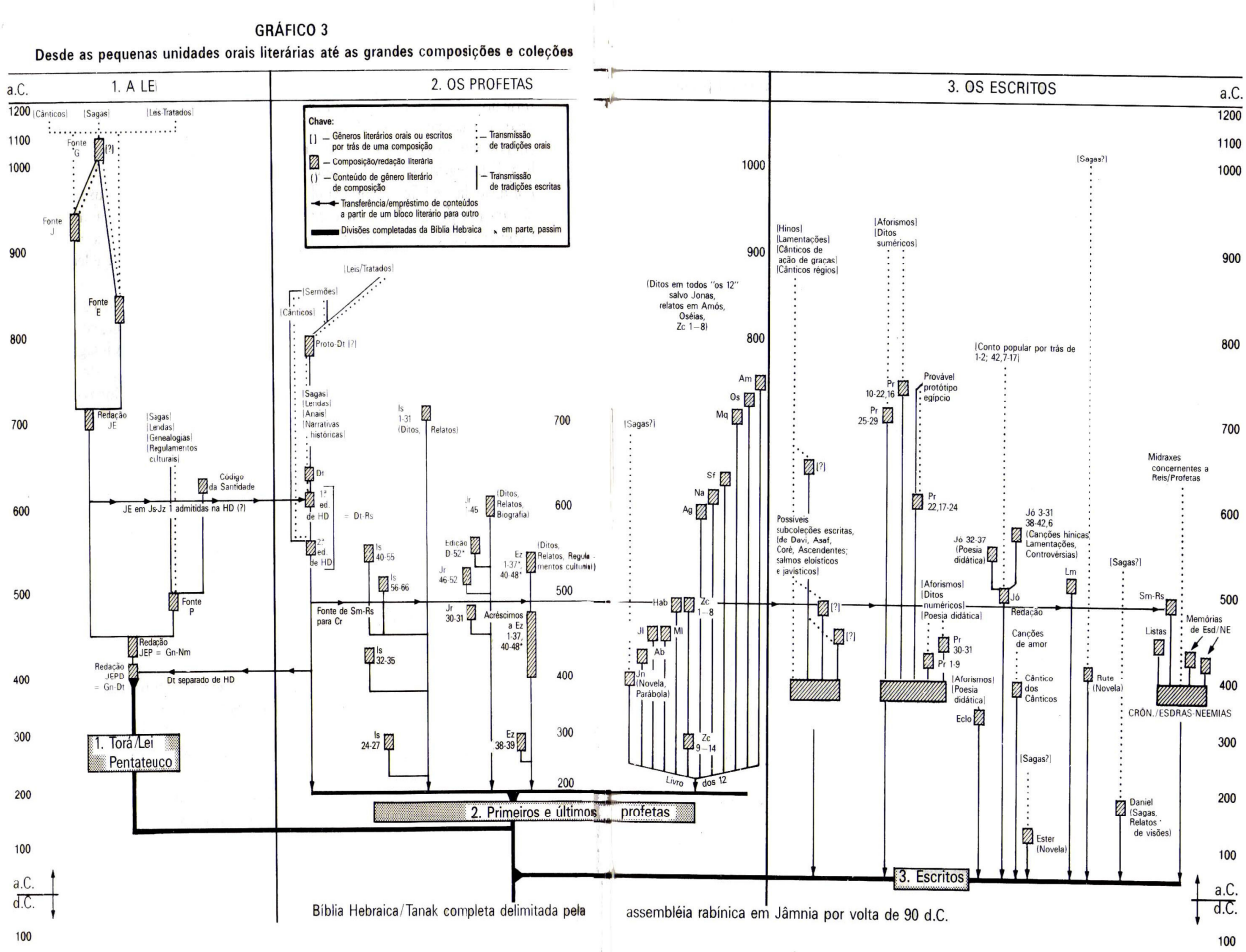
Os judeus que foram reintegrados à Palestina pelos persas após o exílio encontravam-se numa posição problemática. Enquanto comunidade, eles já não eram politicamente independentes, senão que funcionavam como unidade administrativa dentro do império persa. Foi-lhes outorgada a liberdade em assuntos culturais e religiosos e a autoridade era dividida localmente entre um sumo sacerdote e um governador responsável perante os persas. Israel não mais tinha reis nem podia conduzir política exterior. Ser israelita ou judeu (cap. 1 n. 2) já não era definível como qualidade de membro dentro de uma comunidade política plenamente independente, em igualdade de condições com outros estados nacionais. Além do mais, durante o exílio os israelitas haviam deixado, em geral, de falar o hebraico na vida cotidiana. Agora falavam o aramaico que haviam adotado em Babilônia. Tão-somente os que cultivavam o hebraico como língua literária e litúrgica tinham condições de ler os escritos israelitas tradicionais; ao contrário, eles seriam compreensíveis somente caso alguém os traduzisse para o aramaico (§12.1.c). O conjunto destas circunstâncias sugere opções limitadas abertas à comunidade judaica em comparação com os tempos pré-exílicos quando, primeiramente como tribos e depois como um ou dois estados independentes, Israel foi participante pleno e ativo nos assuntos do antigo Oriente Próximo.

O traço mais evidente de conexão que os judeus pós-exílicos tinham em comum com seus antepassados era sua religião, que de fato se tornara mais forte no exílio. Um meio eficaz para definir e solidificar a comunidade reintegrada era salientar a sua continuidade religiosa com Moisés, o legislador, e com os patriarcas, juízes, reis, sacerdotes e profetas do Israel pré-exílico e exílico. Esta reafirmação do passado religioso foi realizada institucionalmente por meio da reedificação do templo e pelo reestabelecimento de seus serviços de oração e de sacrifício, junto com as festas e os ritos que haviam ajudado a conservar a identidade israelita durante o exílio. Este mesmo elo com o passado foi afirmado no aspecto literário, reunindo cuidadosamente e lendo os escritos antigos que haviam logrado sobreviver ao exílio.

Por volta de 450 a.C, estes escritos antigos incluíam dois blocos importantes de narrativas que tratavam a história de Israel, se bem que, conforme observado (§ 11.1.b), muita coisa desta "história" fosse na forma imaginativa de sagas, lendas e novelas. Além disso, existiam livros proféticos, salmos, coleções sapienciais e historietas independentes. Os dois grandes blocos de narrativas, Gênesis a Números, e Deuteronômio a Reis, eram o equivalente de "epopéias nacionais", visto que relatavam minuciosamente a história do passado de Israel até o exílio. Todos os outros tipos de literatura eram mais tópicos e episódicos, faltando-lhes o ímpeto panorâmico dos blocos de narrativas. Além disso, foi em meio a essas correntes de narrativas que as instruções sobre o culto e o comportamento cotidiano da vida foram preservadas na forma de leis dadas por Moisés. Foi com base nestas leis que a comunidade foi reconstruída em suas dimensões culturais e religiosas, incluindo a restauração do culto do templo. Na verdade, a tal ponto foi central o papel prescritivo destas leis, que a coleção completa Gênesis a Deuteronômio passou a ser conhecida como a Lei de Moisés.

Mas por que foram escolhidos Gênesis a Deuteronômio? Por que não Gênesis a Números, correspondentes ao primeiro dos blocos de narrativas, ou Gênesis a Reis, que representam uma combinação de ambos os blocos? Provavelmente dois fatores são responsáveis pela inclusão de Deuteronômio na Lei e a exclusão de Josué a Reis. O propósito, ao exaltar a Lei, era torná-la o documento de fundação inconteste que todo membro da comunidade judaica reintegrada devia observar para estar em boa consideração. Com esse objetivo, as leis relevantes não eram limitadas aos preexistentes Gênesis a Números. Deuteronômio, que introduzia a longa obra histórica que se estendia até Reis, continha igualmente leis atribuídas a Moisés. Para que o documento de fundação da comunidade pudesse fornecer um texto completo das leis conhecidas de Moisés, tornava-se necessário, portanto, incluir ao menos o livro de Deuteronômio junto com Gênesis a Números.

Os restantes livros do Deuteronomista apresentavam, entretanto, um problema. Eles falavam da conquista de Canaã por Josué, da instalação das tribos, das guerras dos juízes, das conquistas de Davi e da história posterior dos reinos divididos. Estes relatos eram aparatosamente políticos e militares. Uma vez que a reintegração dos judeus à Palestina era parte de um projeto persa para fortalecer o seu império, a positiva independência nacional expressa em Josué a Reis estava francamente em desacordo com o poder imperial persa e poderia até incitar nacionalistas judeus a revoltar-se contra a Pérsia. Visto que nenhuma das leis vitais foi encontrada ali, seja como for, o conteúdo e o tom politicamente perigosos de Josué-Reis tinha força decisiva contra a sua inclusão. Decidiu-se separar o Deuteronômio da sua posição no início da História do Deuteronomista e anexá-lo ao final de Gênesis-Números, formando assim os cinco livros de Moisés, conhecidos como a Lei ou Torá (§48).




## OS PROFETAS

A decisão de fazer de Gênesis-Deuteronômio a medida da fé e da prática na comunidade restaurada não significava terem sido perdidos ou destruídos os outros escritos. Continuavam eles sendo lidos e utilizados em diversos contextos da vida pública ou em leitura privada. A etapa seguinte na coleção da Bíblia Hebraica torna-se difícil de discernir, uma vez que quase não possuímos qualquer documentação histórica da Palestina entre 400 e 200 a.C. Durante este período, os escritos proféticos estavam completados. Provavelmente, o conjunto dos livros proféticos existia de alguma forma por volta de 400 a.C, se bem que na maioria deles fizeram-se acréscimos durante os dois séculos seguintes.

A rigorosa restrição da vida nacional judaica na Palestina e a sensação crescente de que a idade de ouro da revelação religiosa encontrava-se no passado, contribuíram para o declínio de nova profecia. Os profetas eram, naturalmente, altamente venerados como falantes do passado em nome de Deus, os quais haviam ajudado o povo a suportar o tempo difícil longe de sua terra. Agora que os profetas já não estavam vivos, os seus escritos constituíam uma coleção virtualmente completada que, logicamente, suplementava a Lei (§48). A coleção destes livros proféticos foi organizada com base em dois princípios: tamanho e ordem cronológica. Os livros mais longos de Isaías, Jeremias e Ezequiel vieram em primeiro lugar na ordem temporal apropriada. Os livros restantes, bem mais curtos, que formavam o assim chamado Livro dos Doze, foram igualmente agrupados no que parece ter sido uma ordem cronológica aproximada, porém talvez em certos

casos também com base nos lemas perto do princípio e do fim dos livros que os ligavam.

Por estranho que pareça, contudo, a coleção "profética" não se limitava a reunir juntamente os escritos explicitamente proféticos. O grande volume da História Deuteronomística, a sua introdução já eliminada, a fim de que ficasse como o último livro da Lei, foi colocado no começo da coleção profética. O bloco narrativo, Josué a Reis, foi conhecido como os Primeiros Profetas, enquanto os livros proféticos propriamente ditos, Isaías a Malaquias, ficaram conhecidos como os Últimos Profetas. A decisão de conferir à História Deuteronomística a aprovação que ela não conseguira obter no século V como parte da Lei, foi provavelmente facilitada por uma mudança no clima político após o desmoronamento do império persa. Evidentemente, os governantes helenísticos ptolemaicos da Palestina, que herdaram a comunidade judaica da Palestina dentro do seu domínio, não eram tão sensíveis à antiga independência nacional judaica como haviam sido os persas. Da mesma maneira, a tentação, para os judeus, de interpretar mal Josué-Reis como um incitamento à revolta, não parece ter sido, por este tempo, um perigo efetivo para os chefes judeus que realizavam a compilação e outorgavam autoridade aos escritos proféticos.

Prefaciar as obras explicitamente proféticas com Josué a Reis foi ato consciente, visto que esses livros falavam também de profetas que não escreveram livros (e. g., Natã, Aias, Elias e Eliseu) e eles ainda ofereciam ambiente histórico para os profetas que realmente escreveram livros. Existia também, por esta época, um terceiro relato de narrativas independente em Crônicas e Esdras-Neemias (§39; 51), dependente em parte de Samuel-Reis, mas que prolongava a narrativa de Israel por outros 150 anos para além da História Deuteronomística, ou seja, até cerca de 400 a.C. A obra do Cronista podia também ter sido incluída adequadamente nos Primeiros Profetas, se se considerar que ela proporcionava contexto histórico para os Últimos Profetas Ageu, Zacarias e Malaquias. Por que a História do Cronista não foi incluída permanece incerto. Talvez à medida que ela focalizava a época pós-exílica, pode não se ter percebido estar intimamente ligada à grande época da profecia que havia sido pré-exílica e exílica. Há também a possibilidade de que a extensa repetição de partes de Samuel-Reis em Crônicas a tornassem redundante de modo inaceitável para os colecionadores.

## OS ESCRITOS

As restantes obras que chegaram a formar a Bíblia Hebraica foram agrupadas numa coleção variada denominada "Os Escritos" (§51-55). Incluíam elas: (1) os Salmos, que se haviam tornado o livro de cânticos do templo restaurado; (2) os escritos sapienciais de Jó e de Provérbios, que lutavam com o problema do êxito e da adversidade humanos à luz das promessas da religião de Israel; (3) as cinco composições curtas utilizadas nas festas, as historietas de Ester e de Rute, as endechas sobre a queda de Jerusalém em Lamentações, a poesia de amor do Cântico dos Cânticos e o livro cético de sabedoria de Eclesiastes; (4) o livro apocalíptico de Daniel; (5) e as obras históricas acima citadas, Crônicas, Esdras e Neemias.

Não está claro por que os Escritos foram colocados geralmente na ordem acima enumerada (há freqüentes variações nos manuscritos hebraicos). Talvez Crônicas e Esdras-Neemias foram colocados *no fim* com o intuito de formar uma contraparte que se equilibrava com os livros históricos Gênesis a Reis no princípio das tradições reunidas. Desperta curiosidade o fato de a ordem cronológica destas obras históricas conclusivas ter sido quebrada, colocando Crônicas depois de Esdras-Neemias, presumivelmente porque Neemias termina com uma nota um tanto triste, ao passo que Crônicas conclui com uma referência otimista a reedificar o templo — uma conclusão mais adequada à Bíblia Hebraica na sua totalidade.

Provavelmente, as mais recentes composições nos Escritos foram Daniel, escrito por volta de 165 a.C, e a redação final de Ester, talvez já em 125 a.C. (§53,2). Existiam por esta época vários livros judaicos, em hebraico, aramaico e grego, por nós caracterizados resumidamente como os Apócrifos e Pseudepígrafos (§10.2.a), e os rolos do mar Morto (10.2.b). Continuou aparecendo esta literatura, e mesmo continuou intermisturando-se no emprego e na consideração com os Salmos, Provérbios, Jó, os rolos das festas, Daniel, Crônicas, Esdras e Neemias. Foram precisos outros dois séculos até que em 90 d.C. se chegou a um acordo sobre as fronteiras fixas dos Escritos.

Que nós saibamos, nunca houve argumento sério no sentido de que livros adicionais deveriam ser admitidos na Lei ou nos Profetas. Porém, uma vez que os Escritos eram um agrupamento variado de textos que careciam da unidade histórica ou temática dos anteriores Lei e Profetas, não causou surpresa o fato de os seus conteúdos serem concebidos de maneira diferente por grupos judaicos diferentes. As visões diferentes do alcance dos Escritos refletiam divisões partidárias sérias dentro do judaísmo palestinense, divisões que se aprofundaram no período entre as guerras dos Macabeus, começando em 167 a.C. e terminando com a guerra contra Roma e a destruição de Jerusalém em 66-70 d.c. (§46-47).

Torna-se evidente a partir dos numerosos rolos não-bíblicos da comunidade do mar Morto ter a produção de livros religiosos vicejado nesta época de turbulência doméstica e de ataque estrangeiro. Alguns destes livros eram a obra de judeus da Dispersão, especialmente os que habitavam em Alexandria, no Egito, onde foram muito influenciados pelo clima cultural e intelectual urbano da sociedade helenística. Particularmente populares na Palestina foram escritos apocalípticos à maneira de Daniel (cf. as partes primitivas quase-contemporâneas de *I Enoc* e o *Testamento de Moisés)* que tentavam interpretar os eventos caóticos da época dentro de moldura simbólica de reinos terrestres destinados à destruição, cedendo lugar ao reino de Deus (§55.1). Apareceram igualmente livros históricos, tais como I e II Macabeus, composições sapienciais, tais como a Sabedoria de Ben Sirac e a Sabedoria de Salomão, e historietas, tais como Tobias e Judite. Alguns destes escritos "extra" queriam ser como suplementos a textos bíblicos. As traduções gregas de Daniel e Ester possuem acréscimos que não se encontram no hebraico.

À medida que o período bíblico se aproximava do fechamento, ocorreu uma súbita explosão literária que produzia muitos candidatos para uma coleção adicional de livros autoritativos. Em princípio, os judeus poderiam continuar criando incessantemente tais coleções autoritativas da Escritura. Por que o processo se estancou com os Escritos? E como se decidiu quais livros, entre os numerosos contendores, seriam admitidos entre os Escritos? A virada de eventos históricos abortou o processo de formação de escritos, deixando um partido judaico no controle e capaz de decidir a respeito dos livros sagrados como bem entendesse. As circunstâncias da revolta judaica contra Roma, começando em 66 d.C, e a conseqüente destruição de Jerusalém em 70 d.C, eliminaram eficazmente a liderança e os programas de todas as tendências e partidos judaicos que contendiam acirradamente, salvo um só. Os fariseus, defensores da Lei Oral que haveria de se tornar, eventualmente, o Talmude (§10.2.c), ficaram com a autoridade final a respeito de quais os livros que seriam incluídos entre os Escritos, e, o que é mais importante, de que modo seria interpretado o cânon da Bíblia como um todo e de que modo ele funcionaria dentro da comunidade judaica rabínica emergente.

*11.2.b. Fatores no fechamento canônico: a partir de Esdras até a assembléia rabínica em Jâmnia*

O emprego religioso público dos escritos bíblicos tem sido, em geral, acentuado como o fator fundamental que conduzia à canonização. De certo modo, torna-se difícil dissentir deste ponto de vista, posto que livros não-usados certamente que não se tornam canonizados, porém não está claro que esta noção sem-ajuda realmente, possua muito poder explanatório. Num pormenor freqüentemente descuidado, contudo, a natureza exata do emprego dos "livros" bíblicos é importante.

Deixa-se muitas vezes de perceber o fato de que o cânon, no tempo de seu fechamento, não era uma edição do texto, mas antes um julgamento sobre a autoridade do texto. A prática de amarrar páginas soltas para formar um livro (códice) foi primeiramente desenvolvida por cristãos nos séculos III e IV d.C. Antes desse tempo, todos os escritos que se destinavam a uso duradouro eram copiados sobre rolos embaraçosos. Um livro bíblico de grande tamanho era aproximadamente tudo quanto um rolo podia conter e ainda podia ser manejado comodamente. Portanto, durante todo o período que estamos discutindo, não havia absolutamente meio algum de que os judeus pudessem dar expressão à autoridade canônica da Bíblia incluindo todos os seus conteúdos sobre um único rolo. O que nós queremos dizer com coleção canônica nessa época, é simplesmente juntar nas sinagogas e nas escolas de escribas o conjunto dos livros considerados como de igual valor e

autoridade, porém ainda copiados em rolos separados. Neste sentido, o papel do uso religioso institucional dos rolos canônicos tornava-se crítico. Cânon era um conceito reconhecido com vistas a garantir a preservação, transmissão e o uso supervisados dos livros que se consideravam ser aceitáveis, enquanto excluindo firmemente outros, qualquer que fosse o seu valor em outros aspectos.

Entretanto, é insuficiente falar a respeito do uso religioso dos livros bíblicos em sentido generalizado. É necessário examinar usos particulares por grupos particulares no contexto da experiência sócio-histórica, que desabrochava do povo judaico durante o período de canonização. A luta para determinar quais dentre os escritos israelitas/judaicos eram autoritativos, e por que aspecto eram autoritativos, era uma luta pelo poder entre grupos contendentes na comunidade. Muito raramente foi o processo de canonização da Bíblia Hebraica estudado em termos da política religiosa vinculada, e é preciso admitir que tal pesquisa é complicada pela natureza desigual de nosso conhecimento sobre o período de 400 a.C-90 d.C. Alguns dos desenvolvimentos básicos neste período, contudo, podem ajudar-nos a compreender as forças persistentes que moviam os judeus firmemente rumo a se tornarem um povo de um Livro, construído com muita deliberação, composto seletivamente de um corpo muito maior de literatura religiosa judaica.

A partir do exílio em diante, a despeito da bem sucedida reintegração na Palestina de uma comunidade judaíta, deu-se um declínio inegável do poder de autodeterminação exercido pelos judeus. Em comparação com a independência maior que haviam conhecido nos tempos pré-exílicos, os judeus se achavam doravante decisivamente limitados por poderes imperiais não-judaicos. Muita energia foi empregada com vistas a garantir que autonomia poderiam obter dos seus soberanos políticos, enquanto resistindo a intrusões na sua vida cultural e religiosa e protegendo sua terra de esgotamento econômico excessivo.

Um fator importante nesta luta pós-exílica foi o exercício de privilégio de classes dentro da comunidade judaica, visto que interessava aos conquistadores cultivar uma elite judaica local (§42). A liderança da comunidade judaíta restaurada, incluindo Esdras e Neemias, era justamente tal elite (§44). Tais eram igualmente os judeus helenizados que colaboraram com os selêucidas no tempo da guerra dos Macabeus (§46), e os Saduceus que monopolizavam o sumo sacerdócio nos tempos romanos. Durante o período de independência judaica após as guerras dos Macabeus, os reis asmoneus cresceram até formar uma elite que procurava manejar a política do poder em igualdade de condições com outros reinos helenísticos (§47).

Elites judaicas que operavam sob tais condições imperiais encontravam-se numa posição ambígua e eram consideradas com ambivalência pelos seus companheiros judeus menos favorecidos — com gratidão pelos favores comunais que a elite podia extrair do império, ou a proteção que eles poderiam proporcionar à comunidade, mas também com suspeita e hostilidade pelo excesso de privilégio e de riqueza que eles reservavam para si próprios. Uma vez que a religião tinha importância tão marcada para os judeus, é de se esperar que tanto elites como também os seus críticos tentariam, ambos, reivindicar apoio religioso para suas posições e seus programas. Decisões sobre livros religiosos eram, dessa forma, não só decisões sobre matérias religiosas, mas também decisões sobre quem possuía poder controlador na vida da comunidade (§48). O papel de elites e não-elites, a sua sucessão e composição que variava, exigem mais estudo ao delinear as lutas sectárias bíblicas recentes em relação à formação do cânon.

Junto com o sentido de uma esfera muito reduzida, quanto à vida pública judaica, caminhava um sentido de poder religioso perdido. Visto que a religião de Israel havia sido sempre assunto que propendia à expressão final no alcance total da vida nacional, tudo que diminuísse as opções totais de vida dos judeus pós-exílicos, reduzia igualmente suas opções religiosas. Esta disposição encontrou expressão na idéia de que Deus estava mais distante e não ativo em favor de Israel como em tempos antigos. Obteve gradualmente aceitação geral o ditado de que a revelação religiosa terminou com Esdras por volta de 400 a.C. Entendia-se que todos os profetas haviam vivido antes de Esdras. Nas deliberações em 90 d.C, que concordaram sobre os conteúdos do cânon, um critério objetivo para julgar a autoridade dos livros foi a convicção de que todos os textos sagrados devem ter sido escritos não posteriormente ao tempo de Esdras. Livros canônicos

que o estudo histórico-crítico mostrou serem posteriores a 400 a.C, foram admissíveis somente porque as alegações tradicionais para a autoria de Salomão ou de Daniel foram tomadas literalmente.

O rompimento da história religiosa de Israel numa idade de ouro transcorrida e uma idade presente de decadência e de limitação associou-se a uma determinação contrabalançadora no sentido de fazer o máximo das opções religiosas que fossem acessíveis para a auto-expressão. Desse modo, o templo restaurado arrogou-se uma importância comunal singular que não tivera quando era uma dentre várias instituições monárquicas nacionais. Uma vez que os traços característicos de identidade judaica estavam enraizados na Lei de Moisés, tornava-se central a observância fiel desse documento como a constituição da comunidade restaurada.

Focalização sobre o texto da Lei como um guia para as matérias essenciais da vida comunal servia igualmente para estimular interesse por *todas* as tradições literárias sobreviventes de Israel. Os escritos proféticos eram colecionados e estudados para lições de história e como indicadores para o futuro ainda inacabado da comunidade (§48). O agrupamento dos escritos proféticos breves num só "Livro dos Doze" foi provavelmente simbólico de uma identidade percebida entre as doze tribos do antigo Israel e a comunidade que colecionava os livros. Os Salmos foram editados em cinco partes, provavelmente sobre o modelo dos cinco livros da Lei (§52.2). Os escritos sapienciais, embora saturados de noções comuns a toda a tradição sapiencial do antigo Oriente Próximo, foram incisivamente tematizados em volta da Lei judaica como a fonte suprema da sabedoria (§54).

Nesta situação de possibilidades limitadas e de compromissos decididos, o período de 167 a.C. a 70 d.C. viu-se crivado de ameaças e crises no que tange ao judaísmo palestinense (§46-47). As potências selêucida e romana fizeram incursões na Palestina de modo mais enérgico do que haviam feito as autoridades persa e ptolemaica. Nas guerras macabaicas a identidade religiosa de judeus como observantes da Lei quase foi obliterada. Além disso, estas guerras puseram a descoberto profundas divisões internas entre os judeus da Palestina sobre o modo como eles se abririam à cultura helenística e quais eram as limitações religiosas que deviam ser colocadas nas instituições e comportamento políticos dos judeus quando fossem independentes, como ocorreu sob o domínio dos reis asmoneus, desde 140 a 63 a.C.

Elites se levantaram e caíram, coalizões se formaram e se desintegraram, à medida que religião, política e classe social se entremesclavam em modelos mutáveis. A queda do reino asmoneu e a entrada de Roma na Palestina, a princípio sob os príncipes herodianos nativos e depois sob administradores romanos, trouxe taxação mais pesada e condições econômicas mais severas para uma população de camponeses deprimidos. Entrementes, judeus que habitavam fora da Palestina viam-se submetidos aos encantos da cultura helenística, e a transformação da seita de cristãos judaicos numa religião missionária no meio de gentios e de judeus da Dispersão levantou o risco de atrito importante nas fileiras de judeus.

Resumindo, o processo de canonizar a Escritura atingiu seu auge como um aspecto de uma resposta mais ampla da comunidade judaica sob condições virtuais de cerco, exposta ao perigo pela opressão romana e pela cultura helenística, e dilacerada por dentro por programas competidores pela sobrevivência promovida por Saduceus, essênios, zelotas, cristãos judaicos e fariseus. Quando a insurreição judaica contra Roma foi sufocada, só os fariseus sobreviveram a ela como força eficaz na comunidade judaica. À revelia, por assim dizer, o seu programa de edificar comunidades judaicas com origem no povo em torno da Lei, enquanto interpretada pela Tradição Oral, deu um passo de frente e pelo centro. E foram eles que se reuniram para conferências em Jâmnia por volta de 90 d.C. a fim de dar os últimos toques à forma da Bíblia Hebraica a ser reconhecida como Escritura Sagrada.

As datas para as primeiras duas etapas de reunir e outorgar autoridade à Bíblia Hebraica, 400 e 200 a.C, são apenas aproximações. Não temos conhecimento de qualquer pronunciamento formal ou mesmo de registros de deliberações relacionadas com essas etapas, a menos que sugira isso Neemias 8, e nem todos os críticos estão de acordo em que ali se fez referência à Lei de Moisés acabada. A única deliberação sobre o cânon de que temos algum conhecimento aconteceu numa assembléia rabínica ou conferência em 90 d.C, na pequena cidade do litoral palestinense, Jâmnia,

que servia em lugar de Jerusalém, que os romanos tinham colocado fora dos limites para judeus desde 70 d.C. Como parte de um programa geral de consolidação da comunidade após a fatídica insurreição, reconheceu-se que a Lei e os Profetas e os Escritos, como nós os conhecemos, mantinham a única autoridade de Escrituras. Relatos destas deliberações no Talmude falam de objeções e reservas a respeito de Ezequiel (por causa de incongruências entre seu projeto imaginário de um novo templo e a Lei de Moisés), a respeito do Cântico dos Cânticos (por causa da sua poesia erótica explícita), do Eclesiastes (por causa da sua perspectiva da vida amargamente desesperadora), e de Ester (porque ele era secular e referendava a festa dos Purim, a qual não era ainda amplamente aceita na comunidade judaica).

No fim, todas as objeções foram refutadas, ao menos para a satisfação de uma maioria de estudiosos rabínicos na assembléia. Utilizando os alvos e os métodos de reinterpretação rabínica e harmonizando as incongruências nos escritos bíblicos, as discrepâncias de Ezequiel desapareceram com as explicações, deu-se ao Cântico dos Cânticos uma interpretação mística, a fim de que falasse do amor de Deus por Israel, tanto o Cântico dos Cânticos como também o Eclesiastes foram admitidos como a obra de Salomão, e Ester foi aprovada porque ela se tornara um símbolo de sobrevivência judaica diante de aguda perseguição. Todavia, Jâmnia não emitiu um edito formal. Acima de tudo, ela colocou um selo de aprovação nos livros que o movimento rabínico já tinha utilizado durante algum tempo, confirmando oficialmente que livros contaminados pela cultura helenística ou deturpados pelo fervor escatológico já percorreram o caminho da destruição e do descrédito junto com os patrocinadores Saduceus, essênios, cristãos judaicos e zelotas.

Se perguntarmos como os canonizadores em Jâmnia consideravam a autoridade da Bíblia Hebraica por eles afirmada, o lugar para considerar está no modo como o Talmude e o Midraxe interpretam a Escritura a fim de desenvolverem um sistema de prática religiosa diária altamente motivada e bem ordenada. A base deste sistema é a observância haláquica da Lei, contudo ela, ao mesmo tempo, proporciona edificação hagádica de piedade pelo uso livre de todas as partes estritamente não legais da Bíblia (§10.2,c).

A Bíblia Hebraica passou, de ser meramente a narrativa de um povo e o seu Deus, para se tornar oráculo e livro guia, expediente de lua cheia para determinar a vontade de Deus em cada situação presente. Contudo, ela não era um oráculo que se julgava responder indiscriminadamente a quaisquer e a todas as perguntas sobre todos os assuntos. Sua autoridade tinha principalmente a ver com uma forma de política religiosa quietista adequada para um povo que acabava de emergir, gravemente abalado, da guerra e da luta civil. A Bíblia Hebraica — finalmente claramente demarcada e contemplada através da Lei Oral — fornecia uma disciplina de prática religiosa em comunidade, como também uma estratégia para enfrentar a vida num mundo hostil. Esta estratégia comunal de vida tornou-se operável em circunstâncias em que judeus haviam perdido de maneira decisiva todo poder político direto. Piedade e prática centralizadas nos livros tornaram-se fundamentais para o "sistema de encraves" religioso-culturais, por meio dos quais os judeus bíblicos recentes moldaram seu modo de vida.

### 11.3. Preservação e transmissão da Bíblia Hebraica

Começou o processo de transmitir a Bíblia Hebraica com legar à posteridade unidades literárias separadas, e suas subunidades componentes, depois que elas apareceram primeiramente na escrita. Estendeu-se este processo por todas as etapas do crescimento e da estabilização do texto. Continuou ele com o passar de um para outro o texto estabilizado em manuscritos escritos à mão e publicados em edições impressas — todo o caminho até o presente momento. Concebida de modo geral, a transmissão da Bíblia Hebraica incluía traduções para as línguas nacionais de judeus e cristãos, os quais ou não sabiam hebraico em absoluto ou o entendiam imperfeitamente, ou preferiam uma versão da Escritura na sua língua falada.

*11.3.a. O processo de transmissão estende-se até a estabilização do texto consonantal, por volta de 100 d.C.*

Todos os manuscritos originais dos escritos bíblicos individuais, como também suas fontes,

pereceram ou eludiram os escavadores. É provável que fossem escritos sobre papiro, feito do caule cortado em fatias de uma planta fibrosa egípcia. À medida que os escritos obtiveram categoria, foram copiados em couro mais durável. Quando feito de peles de alta qualidade e preparadas por tratamento especial, o couro ficou conhecido como pergaminho ou velino. Durante todo o período em consideração, os manuscritos — quer sobre papiro quer sobre couro — eram em forma de rolo. O comprimento máximo adequado de um rolo, para além do qual se tornava incômodo para desenrolar e enrolar de novo, era aproximadamente de 6,70m. Um rolo desse tamanho adaptar-se-ia perfeitamente a um grande livro bíblico, ou a dois quanto muito, caso a escrita fosse muito fina. Sugere-se plausivelmente que as divisões dos livros da Lei e dos Primeiros Profetas refletem adaptação ao comprimento dos rolos, e que ao lado dos grandes livros proféticos, cada um com seu próprio rolo, todos os livros proféticos menores foram agrupados juntamente num único rolo para formar o Livro dos Doze.

A maior parte, embora não todos, dos documentos bíblicos foram escritos na antiga escrita hebraica ou fenícia, que os israelitas pré-exílicos haviam compartilhado com os cananeus e os fenícios. Após o exílio, a escrita aramaica influenciou a escrita do hebraico na direção da escritura quadrada que tinha letras mais cheias, em forma de blocos. Eventualmente, esta escritura quadrada (também chamada aramaica ou assíria) tornou-se a forma normal, se bem que durante a época dos Macabeus e das guerras contra Roma em 66-70 d.C. e 132-35 d.C, a antiga escrita hebraica tenha sido brevemente ressuscitada em explosões de fervor nacionalista.

Antes de 1947, nossa prova de manuscritos hebraicos mais antigos limitava-se quase inteiramente a escritos medievais não anteriores ao final do século IX d.C, com alguns fragmentos remontando ao século V d.C. Certamente, uma versão da Lei em escrita antiga hebraica foi preservada pela comunidade samaritana que abandonara o corpo principal de judeus em tempos pré-cristãos. Os manuscritos deste Pentateuco Samaritano, entretanto, eram tão recentes quanto os manuscritos medievais judaicos e suas divergências do texto oficial judaico (TM) eram difíceis de avaliar.

Com a recuperação dos rolos do mar Morto (§10.2.b) veio uma mudança radical no estado de nossa prova de manuscritos hebraicos. Além de um exemplar praticamente completo de Isaías (IQIsa$^{a}$) e um exemplar parcial do mesmo profeta (IQIsa$^{b}$), os rolos do mar morto abrangiam fragmentos de todos os escritos bíblicos salvo Ester, como também porções de textos bíblicos em comentários a todas ou partes de quarenta e um salmos bíblicos numa coleção que incluía salmos apócrifos (11QPsa$^{a}$). Alguns dos salmos bíblicos são datados até o século III a.C, possivelmente até o século IV, e o rolo completo de Isaías pode datar já de 150 a.C.

Sem dúvida, a característica textual mais significativa dos achados de manuscritos bíblicos em Qumrã é a descoberta de que eles representam uma variedade de tipos de famílias ou tradições redacionais. O texto oficial padronizado da Bíblia Hebraica, que atingiu seu auge de desenvolvimento na escola tiberiense judaica medieval da Palestina, é denominado o Texto Massorético ("texto tradicional", ou "texto dos tradicionistas"). E este texto, abreviado TM, que constitui a base de todas as edições modernas impressas e traduções da Bíblia Hebraica. Coisa natural, os estudiosos sentiam curiosidade por ver de que modo os textos bíblicos do mar Morto, mil anos mais antigos, seriam comparáveis ao TM. O que eles descobriram foi que IQIsa$^{a}$, junto com outros manuscritos menos completos, apresentava um texto que era um precursor evidente do TM, discordando principalmente em traços de ortografia e formas gramaticais casuais. Tornou-se manifesto que os massoretas medievais haviam preservado uma tradição de manuscritos que remontava aos tempos pré-cristãos.

O que surpreendeu enormemente aos estudiosos, contudo, foi a descoberta simultânea de outros manuscritos bíblicos em Qumrã que não se enquadravam num tipo protomassorético. Alguns destes correspondiam de perto em pormenores às leituras do Pentateuco Samaritano. Outros, notavelmente fragmentos de Samuel e de Jeremias, mostravam um texto hebraico que respondia por diferenças anteriormente inexplicadas entre a tradução grega da Bíblia Hebraica e o TM. Esta tradução grega, chamada a Setenta (Bíblia dos) (§12.1.a), continha muitos desvios do TM. Tornava-se agora óbvio que algumas destas diferenças eram devidas ao fato de que — pelo menos

em certos livros bíblicos — a Bíblia dos Setenta estava traduzindo fielmente uma forma do texto hebraico que ninguém conhecera até que ela veio à luz entre os achados do mar Morto.

Um modo de ver a fluidez das tradições do texto hebraico neste período pré-cristão é pensar em três famílias básicas de textos: (1) uma família proto-massorética de textos que forneceu materiais para o TM posterior; (2) uma família de textos representada com a máxima plenitude no Pentateuco Samaritano; e (3) uma família de textos, a partir da qual pelo menos parte da Bíblia grega dos Setenta foi traduzida. Alguns pesquisadores explicam estes três tipos de textos por meio do isolamento geográfico, argumentando que eles eram tipos de textos desenvolvidos localmente: o grupo do Pentateuco Samaritano pertencendo à Palestina, o grupo da Bíblia dos Setenta, ao Egito e o grupo protomassorético, a Babilônia.

Outros críticos não se convenceram pela hipótese de textos locais, mas preferem ver o texto protomassorético como a obra de estudiosos meticulosos, enquanto os outros dois tipos eram textos popularizados. Alegou-se igualmente que certas diferenças em tipos de famílias podem ser explicadas pelo fato de elas incorporarem diferentes estágios no desenvolvimento de um livro bíblico. Por exemplo, o texto jeremiano do tipo da Setenta pode ter personificado uma primeira edição do livro profético, ao passo que o Jeremias protomassorético pode ter carregado uma segunda edição revisada. Enfim, há os que não estão inclinados em absoluto a verem três famílias diferentes de textos, mas a reconhecerem, em vez disso, uma pluralidade de tradições redacionais. Apesar disso, todos admitem que o texto hebraico se encontrava ainda numa condição de instabilidade antes do fim do século I d.C, com amplas variações na ortografia e na gramática e variações moderadas em palavras e frases e mesmo em eventos e na ordem de materiais.

Fluidez na forma do texto bíblico correspondia ao estado de indeterminação do alcance do cânon bíblico, como também à variedade de intepretações, em debate, da Escritura no seio da comunidade judaica. Como poder-se-ia esperar, a estabilização da forma do texto aparece na prova dos manuscritos, seguindo bem de perto o fechamento do cânon por obra das autoridades rabínicas que sobreviveram à queda de Jerusalém em 70 d.C. (§11.2.b). Fragmentos bíblicos, depositados em cavernas na região do mar Morto (em Wadi Murabba'at e Nahal Hever) durante a Segunda revolta judaica de 132-35 d.C, dão testemunho claramente deste processo textual. Eles apresentam constantemente um texto que prossegue as tendências padronizadoras dos textos protomassoréticos de Qumrã e aponta adiante em direção ao TM posterior. De fato, manuscritos do Pentateuco Samaritano e tipos da Setenta desapareceram totalmente.

Tomando medidas para consolidar a comunidade judaica depois de 70 d.C, os líderes rabínicos estabilizaram tanto o cânon como a forma do texto. Consistia a estabilização do texto não na preparação de uma edição crítica da Bíblia Hebraica, mas sim na seleção de um dos tipos de texto existentes como o texto oficial. Este texto oficial era, quase com certeza, não na forma de documento único, visto que o códice ou forma de livro que poderia ter contido toda a Bíblia Hebraica, provavelmente, não havia sido ainda adotado pelos judeus. Além do que, estabilizar o texto neste tempo significava estabilizar um texto composto unicamente de consoantes. O hebraico era língua escrita com vinte e duas consoantes, mas sem vogais nenhumas. Os sons vocálicos adequados (à parte uma marcação ocasional de uma vogai longa por meio de um signo consonantal) eram preenchidos pelo leitor, e, num texto sagrado antigo, a tradição de vocalização correta mantida viva entre os copistas e intérpretes acompanhava o texto de geração em geração.

### *11.3.b. O processo de transmissão estende-se até a estabilização do texto vocálico, por volta de 1200 d.C.*

Assim que um texto consonantal (TM) fora adotado oficialmente, a tarefa dos copistas-letrados foi empregar o máximo cuidado em transmitir o texto.[10] Todas as vezes que se fazia uma cópia para substituir com um rolo novo um rolo gasto, ocorria uma prova crítica da exatidão na preservação do texto. Por volta do IV ou V séculos d.C, os judeus adotaram a forma de códice,

[10] Ernst Würthwein (The Text of the Old Testament. An Introduction to the Bíblica Hebraica, ed. rev. [Granel Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1979], descreve as características principais do Texto Massorético, incluindo as anotações massoréticas, e ilustra com exemplos páginas dos manuscritos [pp. 17-25]).

salvo para os rolos da Lei e de Ester confiados sob mandato para leitura nas sinagogas. A forma de códice facilitava enormemente a transmissão do texto, uma vez que agora se tornava possível incluir a Bíblia Hebraica inteira numa só encadernação. Embora fossem os judeus palestinenses que tinham dirigido a reconsolidação do judaísmo depois de 70 d.C, os efeitos autoritativos da sua reforma espalharam-se em toda a parte para as comunidades judaicas (§44), de sorte que os judeus babilônicos em particular empenharam-se em seguida plenamente na conservação fiel do texto oficial consonantal enquanto escolhido pelas autoridades rabínicas palestinenses.

À medida que o Talmude se aproximava do seu acabamento, no período de 450-500 d.C, copistas e estudiosos do texto começaram a experimentar com sinais críticos nos manuscritos a fim de assinalar a vocalização correta do texto. Deve ter surgido esta estratégia por causa do temor de que a pronúncia correta e, portanto, o sentido exato do texto, corria o risco de deformação. O hebraico era conhecido então apenas como língua literária e litúrgica, e o meio correto de ler um texto deve ter sido freqüentemente posto em debate ou disputa quanto por mais tempo os sons das vogais se transmitiam somente na tradição oral. Diversos sistemas gráficos para indicar as vogais foram elaborados em Babilônia e na Palestina. O método básico foi especificar vogais colocando pontos e traços de pena acima ou abaixo das consoantes, de maneira que o processo foi denominado "pontuar o texto" e os símbolos foram denominados "pontos vocálicos". Os sistemas babilônico e palestinense colocavam pontos vocálicos acima das consoantes, porém o sistema tiberiense posterior, que os suplantou, por volta de 900 d.C, colocou todas as vogais, menos uma, *abaixo* das consoantes. Os pontos vocálicos vinham acompanhados de acentos que serviam de pontuação e de guia para salmodiar o texto nos serviços das sinagogas.

O texto consonantal da frase da abertura de Gênesis em hebraico, lendo da direita para a esquerda, assemelha-se a isto: `syhl'a arb tyvarb`**.** A mesma frase em hebraico com pontos vocálicos assemelha-se a isto: `syhiloa,u ar,b,{ tyviarIb]{` **.** Esta escrita mais completa dá o equivalente em português de "NO PRINCÍPIO DEUS CRIOU".

Além da introdução de pontos vocálicos e de acentos, os copistas-letrados fizeram observações críticas de natureza gramatical e estatística, a princípio oralmente, e depois em todas as quatro margens do texto e no final dos manuscritos. Estas notações foram denominadas Massora ("tradição") e os letrados responsáveis denominaram-se massoretas. Realmente, as três tarefas básicas de transmissão textual foram designadas por termos funcionais: sopherim ("escribas/escritores") escreveram o texto consonantal, nakdanim ("pontuadores") acrescentaram os pontos vocálicos e os acentos, e massoretas ("tradicionistas") preenchiam as notas marginais e finais. Na prática, todas estas funções eram freqüentemente realizadas pelo mesmo erudito. O primeiro e o terceiro destes termos, entretanto, eram empregados de maneira mais abrangente. Sopherim, na tradição judaica, diziam respeito aos doutos copistas, guardiães e intérpretes da Lei, que precederam os massoretas numa cadeia ininterrupta, remontando até Esdras. Massoretas referia-se ao conjunto de copistas-estudiosos que desenvolveram a pontuação vocálica e as notas massoréticas e que, como zeladores do texto bíblico, foram concebidos como sucessores e continuadores dos Sopherim.Incluída na Massora marginal e final encontrava-se grande massa de informação e de instruções técnicas, que serviam para alertar os copistas para os mais insignificantes pormenores e peculiaridades do texto, a fim de que pudessem ser copiados com exatidão infalível. As notas massoréticas identificavam grafias fora do comum, palavras e formas gramaticais, e freqüentemente levavam em conta a sua freqüência de ocorrência e as localizações exatas por todo o texto bíblico. Foram computados os números totais de letras, palavras e versículos nos livros bíblicos. Foram especificados os versículos e as letras médias de livros e das três divisões principais do cânon. Com vistas a comprimir toda esta informação massorética dentro das margens e dos finais (colofões) dos manuscritos, foi planejado um sistema elaborado, mas conciso, de abreviaturas.

No que tange às divisões internas do TM, foram deixados espaços para marcar parágrafos, prática que remontava até alguns dos manuscritos bíblicos do mar Morto. No período talmúdico, o

texto foi dividido em seções para leitura num ciclo palestinense de três anos e num ciclo babilônico de um ano. Os versículos eram freqüentemente assinalados, mas não numerados. As atuais divisões de capítulos numerados atribuem-se a Stephen Langton, um clérigo inglês, que as inseriu na Vulgata latina em 1205 d.C. Estas foram introduzidas numa Bíblia Hebraica por um rabino em 1330 d.C. a fim de facilitar referências ao texto em matérias de controvérsia com cristãos. A numeração dos versículos dentro dos capítulos foi empregada pela primeira vez numa Bíblia Hebraica em 1571 d.C.

Nos séculos durante os quais os massoretas trabalharam, eles fizeram todo o imaginável para garantir um texto fielmente conservado. Dado o longo período de tradições textuais fluídas antes que os textos consonantal e vocálico fossem estabilizados, entretanto, ocorreram erros e alterações que foram adotadas no TM. Os massoretas eram cônscios de algumas destas dificuldades. Por exemplo, eles mencionam dezoito "emendas dos sopherim" com as quais se pretendia eliminar ou suavizar palavras ou idéias potencialmente irreverentes ou ofensivas no texto bíblico. Divergem os estudiosos quanto à exatidão destas afirmações, houve, porém, suficiente tratamento midráxico da Escritura em tempos bíblicos recentes para dar crédito à honestidade dos massoretas ao chamar a atenção para alterações piedosas prévias no texto, das quais eles tinham consciência. Demais, em numerosas ocasiões os massoretas notam que uma palavra escrita de um modo deve ser lida de outro modo (leituras *qere-kethiv).* Por vezes, isto parece ser o modo de os massoretas realizarem "emendas orais" onde o texto recebido parecia antigramatical, ofensivo ou irreligioso. Em outros casos, estas substituições orais conservam evidentemente variantes textuais as quais atestam o fato de que leituras alternativas do texto bíblico não haviam sido suprimidas totalmente, não obstante a forte tendência rumo à estabilização do texto desde 100 d.C.

A obra dos massoretas atingiu seu cume na escola tiberiense da Palestina no século X d.C, onde eram operantes as famílias de ben Asher e de ben Naphtali. Práticas conflitantes de pontuação de vogais e de notação massorética padronizaram-se mais ou menos nesse tempo. A façanha mais importante a este respeito atribui-se à família influente de ben Asher, cuja obra é representada num códice dos profetas de 895 d.C. (Códice do Cairo); um códice de toda a Bíblia de 900-950 d.C, três quartos do qual sobreviveram (Códice de Alepo); e um códice da Bíblia completa, de 1008 d.C. (Códice de Lenin-grado ou MS B 19s). A família massorética de ben Naphtali, outrora considerada como tendo sido antagonistas cabais dos ben Asher, provavelmente contribuiu consideravelmente para este "consenso tiberiense", conquanto não haja certeza de que possamos identificar manuscritos que provêm distintivamente de ben Naphtali. Ao passo que os grandes manuscritos tiberienses, tais como o Códice de Alepo, foram tentativas sérias por suprir toda a Bíblia de um sistema vocálico uniforme e de uma massora, não é possível afirmar-se que qualquer deles apresente aplicação inteiramente unificada dos princípios da escola de ben Asher. Apesar disso, foi a herança desta escola tiberiense de massoretas que forneceu a base para todas as edições impressas da Bíblia Hebraica até o dia de hoje.

*11.3.C. Edições impressas da Bíblia Hebraica*

Edições impressas da Bíblia Hebraica — a princípio, de partes do texto e depois, de todo — começaram a aparecer a partir de 1477 em diante. A Segunda Bíblia Rabínica foi editada por Jacob ben Chayyim e publicada pela Imprensa Bomberg em Veneza em 1524/25 d.C. O texto de ben Chayyim tornou-se o texto recebido básico (Textus Receptus) entre judeus e cristãos, e o fundamento de todas as edições impressas até 1936. Foi utilizado pelos tradutores das principais versões inglesas, incluindo a King James Version (KJV). Ben Chayyim utilizou manuscritos tiberienses, trabalhou, porém, de maneira eclética, extraindo ora de um manuscrito, ora de outro e compilando indiscriminadamente notas massoréticas, cuja chave para compreensão lhe escapou. Além disso, os seus manuscritos eram mais recentes e inferiores do que os textos de ben Asher do século X d.C. Enfim, ele deixou de assinalar os princípios em que baseava suas escolhas de leituras textuais e de notas massoréticas.

Com a crescente compreensão da obra dos massoretas tiberienses, tornou-se evidente a fraqueza do texto eclético de ben Chayyim como Textus Receptus. Em 1936, a terceira edição da

*Bíblica Hebraica (BHK)* de Rudolph Kittel desistiu do texto de ben Chayyim e imprimiu o Códice de Leningrado de ben Asher, de 1008 d.C. Este códice permaneceu a base de edições subseqüentes do texto de Kittel, como também da mais recente *Bíblia Hebraica Stuttgartensia (BHS),* editada por K. Elliger e W. Rudolph. Desde a recuperação do Códice de Alepo, do século X d.C, ela se tornou a base do Projeto de Bíblias da Universidade Hebraica, que publicou edições de amostra de Isaías como um preliminar para a edição crítica do códice completo a ser editado por M. Goshen-Gottstein e S. Talmon. O Projeto de texto crítico do Antigo Testamento em hebraico das sociedades da Bíblia unidas, planeja publicar eventualmente um sucessor de *BHK* e das *BHS* que conservará o Códice de Leningrado como a sua base, mas que fornecerá um aparato crítico inteiramente novo.

## 12. Traduções da Bíblia Hebraica

### 12.1. Versões antigas

*12.1.a. A Bíblia grega dos Setenta*

A primeira e a mais importante das primeiras traduções da Bíblia Hebraica foi feita para o grego. Foi amplamente conhecida como a Setenta ("setenta") por causa da tradição na *Carta de Aristéias* segundo a qual setenta (na realidade setenta e um) estudiosos a traduziram em Alexandria, no Egito, a convite de Ptolomeu II Filadelfo (285-246 a.C). É provável que a Setenta, abreviada LXX, tenha devido sua origem menos à iniciativa de estudiosos gregos do que às necessidades da população judaica de língua grega no Egito (§45). A Lei foi traduzida em grego vernáculo, conhecido como a *koine,* por volta de 250 a.C, e os Profetas e outros livros foram completados por volta de 75 a.C. Os demais livros incluíam muitos escritos que não integraram o cânon judaico em 90 d.C, mas que foram admitidos no primitivo cânon cristão e atribuídos aos Apócrifos pelos protestantes (tábua 6). Envolveram-se numerosos tradutores, sendo a Lei mais uniforme e literal na sua tradução do que os outros livros que freqüentemente são parafraseados.

Na Bíblia dos Setenta aparece amplamente ilustrada a invasão da cultura helenística entre os judeus da Dispersão. Iahweh, o nome israelita para Deus, foi em grande parte eliminado da LXX, sendo substituído por Senhor (em grego, *kurios).* Referências figuradas à divindade foram freqüentemente descodificadas, por exemplo, "mão de Deus" tornou-se "poder de Deus", e "manto de Deus" tornou-se "glória de Deus". A Bíblia dos primeiros cristãos foi geralmente a LXX. De fato, seus códices conservados são todos cristãos na origem, uma vez que os judeus repudiaram esta versão grega durante a consolidação rabínica depois de 70 d.C, porque havia sido demasiado acomodada à cultura helenística e se tornara o domínio dos cristãos. A maioria das citações da Escritura no Novo Testamento estão fundamentadas na versão grega em vez de no original hebraico. A LXX é de grande importância na crítica textual, já que ela é a tradução mais antiga e, junto com os rolos do mar Morto, nos proporciona acesso ao tipo de texto hebraico antigo que diferia do texto protomassorético.

*12.1.b. Outras versões gregas e Héxapla*

Nos primeiros séculos cristãos apareceram outras versões gregas. Áquila realizou uma tradução grega excessivamente literal por volta de 100 d.C. para substituir a Setenta entre os judeus. Teodocião e Símaco forneceram traduções mais livres e mais idiomáticas para o grego, todavia não está claro se elas foram versões judaicas ou cristãs. Teodocião e Símaco perderam-se, salvo uns poucos fragmentos na *Héxapla* ("seis colunas"), uma compilação crítica das traduções gregas por obra do erudito cristão Orígenes por volta de 230-240 d.C, as quais ele dispôs em colunas ao lado do texto hebraico acompanhado de transliteração grega do hebraico. É uma das grandes perdas da antiguidade o fato de a héxapla, salvo fragmentos, ter perecido.

*12.1.C Targuns aramaicos*

Os judeus palestinenses, babilônicos e sírios falavam o aramaico desde o tempo do exílio. Os livros sagrados hebraicos eram lidos nos serviços das sinagogas e, além disso, um intérprete

*(meturgeman)* dava a tradução aramaica ou paráfrase *(targum).* O que nós denominamos Targum são as diversas formas escritas em que foram moldadas estas traduções orais que começam no início da era cristã. Caracterizam-se os targuns por interpretações livres, as quais não vacilam em ampliar ou alterar o original hebraico no intuito de alargar uma mensagem. No século V d.C, dois targuns babilônicos foram padronizados e feitos autoritativos para uso judaico geral: o Targum de Onkelos da Lei e o Targum de Jônathan dos Profetas.

*12.1.d. Antiga Siríaca, Peshitta, e Siro-hexaplar*

Traduções siríacas da Bíblia Hebraica podem ter começado já em mea dos do século I d.C, possivelmente por obra de judeus convertidos no reino sírio de Adiabene ou um pouco mais tarde, por obra de cristãos que se espalharam pelo interior da Síria de fala Siríaca. As antigas traduções siríacas proporcionam fortes indícios de terem sido desenvolvidas a partir de ou influenciadas por targuns aramaicos. Uma revisão destas traduções foi a Peshitta ("versão simples") que se tornou o Antigo Testamento cristão siríaco oficial, porém não sem séculos de concorrência com outras traduções siríacas. No século XII, um clérigo sírio preparou uma tradução Siríaca literal que também reproduzia a coluna da Setenta da *Héxapla* de Orígenes. Amplas partes desta siro-hexaplar sobreviveram e desse modo conservam um testemunho do texto da LXX de Orígenes como também os símbolos crítico-textuais que Orígenes empregou na sua agora perdida *Héxapla.* A extensão da dependência real das versões siríacas do original hebraico é problemática, visto que os targuns e a LXX tiveram extensa influência sobre elas.

*12.1.e. Antiga Latina e Vulgata*

A maioria dos cristãos mais antigos eram de língua grega. Com a expansão da fé para a parte ocidental do império romano, o latim começou a emergir como língua da Igreja. Desde aproximadamente 200 d.C, temos prova da primeira tradução de livros bíblicos para o latim. Conhecidas como Antigas Latinas, estas traduções não eram mais uma unidade do que eram as traduções da Setenta, na verdade, menos do que isso. Podemos explicar a rudeza e as variações estilísticas na suposição de que estas primeiras traduções latinas foram esforços independentes para suprir às necessidades de congregações locais.

A tal ponto inadequada era a Antiga Latina que, em 382 d.C, o papa Dâmaso encarregou a são Jerônimo de apresentar uma versão latina oficial. Jerônimo aprendeu o hebraico e o utilizou para a sua tradução do Antigo Testamento. A versão resultante ficou conhecida como a Vulgata ("versão comum"), a qual levou séculos para suplantar suas predecessoras Antigas Latinas em algumas das áreas mais distantes, tais como a Europa setentrional. No fim, as cadências sonoras da Vulgata asseguraram-lhe lugar firme na liturgia da Igreja católica. Como reação à orientação bíblica da Reforma protestante, a Igreja católica declarou a Vulgata como a única suficiente e exigiu-se de todas as demais traduções da Bíblia que nela se fundamentassem até 1943, quando foi permitido aos estudiosos católicos trabalhar a partir das línguas originais.

**12.2. Traduções da BH em língua portuguesa**

As traduções da BH em língua portuguesa que, por muito tempo, se ativeram a revisões de João Ferreira de Almeida no campo protestante e a traduções da Vulgata no campo católico, receberam um grande impulso nas décadas de 70-80. Além das citadas e comentadas (cf. Tábua 9), outras estão em vias de serem publicadas:

Entre os católicos, Edições Paulinas está preparando a *Bíblia Sagrada — Edição Pastoral,* em linguagem acessível e correspondência dinâmica cautelosa, preservando a fidelidade aos originais. Essa tradução virá acompanhada de introduções, títulos hermenêuticos e notas baseadas na exegese moderna, mas abertas à realidade latino-americana, sem cair no imediatismo. Edições Loyola publicará em breve a *Tradução Ecumênica da Bíblia* (TEB), a partir da versão francesa.

Entre os protestantes, a tradução mais recente e em correspondência dinâmica ousada, é a *Bíblia na Linguagem de Hoje,* feita pela Sociedade Bíblica do Brasil. Desta, já circulam em separado os livros dos Salmos e dos Provérbios.

## TÁBUA 9

### Traduções da Bíblia Hebraica em língua portuguesa

| | *Estilo* | *Formato* | *Notas* | *Uso do TM* |
|---|---|---|---|---|
| **I — TRADUÇÕES CATÓLICAS** | | | | |
| **1. Figueiredo** traduzida pelo Pe. Antônio Pereira de Figueiredo. 1.ª ed.: 1821 ou 1896 | Correspondência formal literal; Linguagem Arcaica. | Prosa em parágrafos; Poesia em versos. | Pouquíssimas; Explicativas. | Tradução da Vulgata. |
| **2. Matos Soares** traduzida pelo Pe. Matos Soares. 1.ª ed.: 1933. | Correspondência formal literal. | Prosa e poesia em parágrafos. | Poucas; Explicativas. | Tradução da Vulgata. |
| **3. PIB** traduzida dos originais para o italiano pelo Pontifício Instituto Bíblico de Roma. Tradução do italiano para o português, acompanhada de revisão exegética a partir dos originais; 1.ª ed.: 1967. | Correspondência formal. | Prosa em parágrafos; Poesia em versos. | Numerosas; Textuais e explicativas; Com introduções e índice analítico. | Poucas emendas textuais. |

**TÁBUA 9** (continuação)

**Traduções da Bíblia Hebraica em língua portuguesa**

| | *Estilo* | *Formato* | *Notas* | *Uso do TM* |
|---|---|---|---|---|
| **4. BJ — Bíblia de Jerusalém** | | | | |
| traduzida dos originais por um grupo de exegetas interconfessionais, respeitando as opções da tradução francesa feita pela École Biblique de Jerusalém; 1ª ed.: 1981. | Equivalência dinâmica cautelosa. | Prosa em parágrafos; Poesia em versos. | Abundantes; Textuais e explicativas; Com introduções, mapas, quadro cronológico, lista das notas mais importantes, lista de moedas e medidas, calendário. | Abundantes emendas. |
| **5. Vozes** | | | | |
| traduzida dos originais por um grupo de exegetas católicos; 1ª ed.: 1982. | Equivalência dinâmica cautelosa. | Prosa em parágrafos; Poesia em versos. | Numerosas; Explicativas; Com introduções, mapas, ilustrações, listas de pesos e medidas, quadro cronológico, índice temático e vocabulário básico. | Poucas emendas textuais. |

**TÁBUA 9** (continuação)

**Traduções da Bíblia Hebraica em língua portuguesa**

| | *Estilo* | *Formato* | *Notas* | *Uso do TM* |
|---|---|---|---|---|
| **6. Ave Maria** traduzida dos originais, mediante a versão francesa dos monges de Maredsous, pelo Centro Bíblico Católico; 1.ª ed.: 1959. | Correspondência formal. | Prosa em parágrafos; Poesia em versos. | Poucas; Textuais e explicativas. | Numerosas emendas textuais. |
| **7. Santuário** reprodução e adaptação da tradução feita pelos capuchinhos de Portugal a partir dos originais; 1.ª ed.: 1982. | Correspondência formal. | Prosa em parágrafos; Poesia em versos. | Poucas; Explicativas. Com introduções, mapas e índice bíblico-pastoral. | Poucas emendas textuais. |
| **8. LEB** edição totalmente revisada de "A Bíblia mais bela do mundo", feita pela Liga de Estudos Bíblicos, a partir dos originais; 1.ª ed.: 1983. | Equivalência dinâmica cautelosa. | Prosa em parágrafos; Poesia em versos. | Numerosas; Explicativas; Com introduções, pequeno vocabulário teológico; Com indicação das fontes do Pentateuco. | Poucas emendas textuais. |

**TÁBUA 9** (continuação)

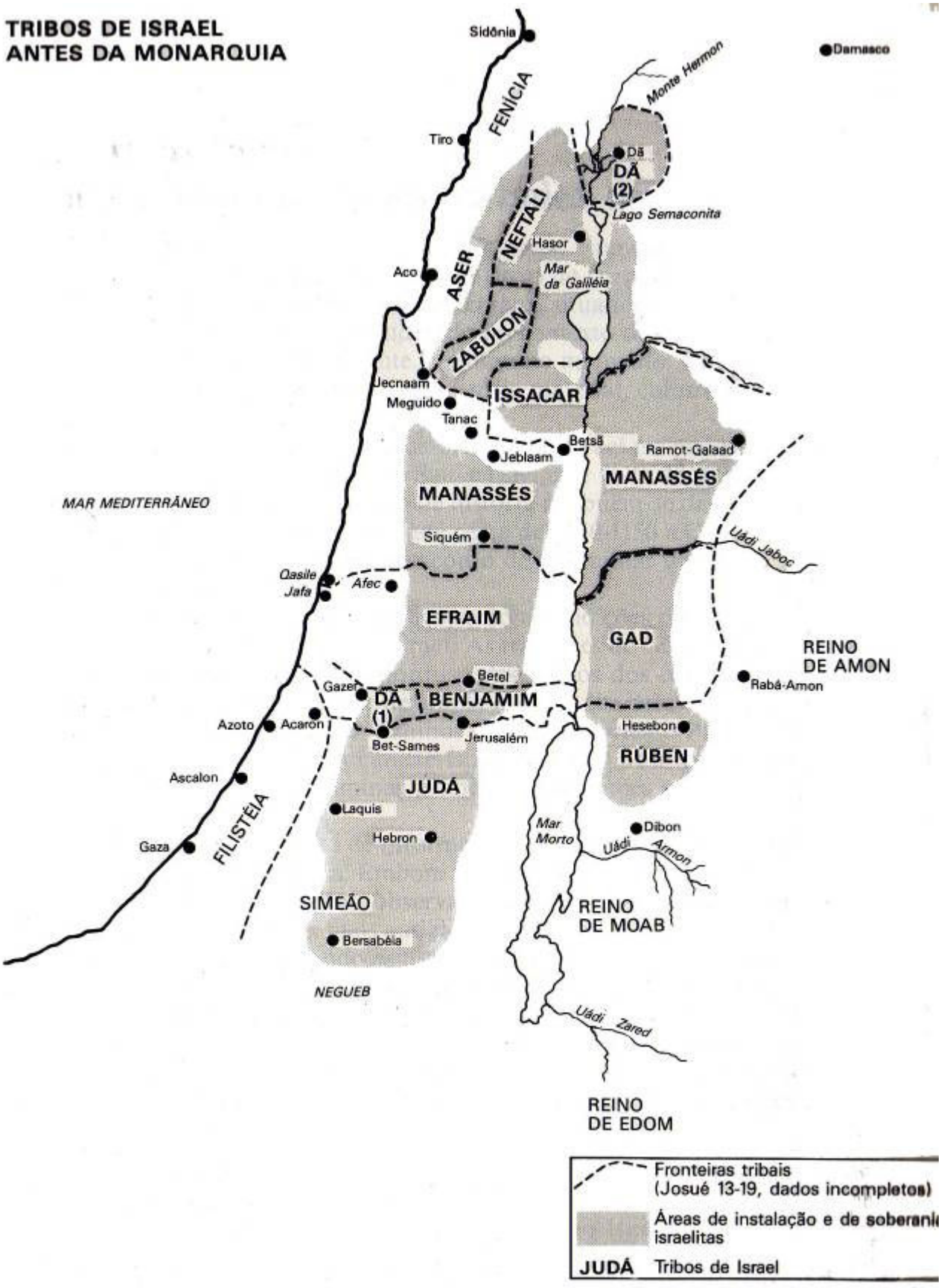
**Traduções da Bíblia Hebraica em língua portuguesa**

| | *Estilo* | *Formato* | *Notas* | *Uso do TM* |
|---|---|---|---|---|
| **II — TRADUÇÕES PROTESTANTES** | | | | |
| **1. Almeida** traduzida dos originais por João Ferreira de Almeida, até o livro de Ezequiel. Completada no séc. XVIII. | Literal arcaizante. | | Sem notas. | Sem emendas textuais. |
| **2. Almeida** edição revista e corrigida pela Sociedade Bíblica do Brasil. | Literal arcaizante. | Prosa em parágrafos; Poesia em versos. | Sem notas; Apenas notando algumas variantes. | |
| **3. Almeida** edição revista e atualizada no Brasil por Antônio de Campos Gonçalves. | Literal; Linguagem clássica. | Prosa em parágrafos; Poesia em versos. | Sem notas. | Sem emendas textuais. |
| **III — PARÁFRASES** | | | | |
| **A Bíblia Viva** traduzida do inglês. | livre e não fiel aos originais. | Prosa e poesia em parágrafos. | Sem notas. | |

II Parte

# Confederação intertríbal: começos revolucionários de Israel


GEOGRAFIA
DA PALESTINA BÍBLICA
Sidônia
rumo à Síria litorânea
Monte Líbano
Damasco
rumo à Síria interior
Monte Hermon (Montanhas Antilíbano)
Tiro
FENÍCIA
Dã
Lago Semaconita
A Estrada real
Hasor
Planaltos da Galiléia
BASAN
HAURAN
Aco
Mar da Galiléia
Astarot
Monte Carmelo
Vale de Esdrelon
Mt. Tabor
Jarmuc
Uádi
Dei
Meguido
GALAAD
Vale de Jezrael
Ramot-Galaad
Tanac
Jeblaam
Monte Gelboé
Betsã
Ofer
Planície de Sarom
Via Maris
Jabes-Galaad
Tersa
Samaria
Monte Ebal
Siquém
Monte Garizim
Sartã
Sucot
Jaboc
MAR MEDITERRÂNEO
Qasile
Jafá
Afec
Planaltos da Samaria
Silo
Rio Jordão
AMON
Rabá-Amon
Betel
Gazer
Jericó
Gabaon
Acaron
Jerusalém
Monte Nebo
Hesebon
Azoto
Bet-Semes
Belém
Filistéia
Planície
Ascalon
Planaltos de Judá
A Estrada real
Laquis
Deserto de Judá
Mar Morto
Dibon
Gaza
SEFELÁ
Hebron
Engadi
Uádi
Arnon
Via Maris Caminho do mar
Gerara
Arad
Deserto
MOAB
Bersabéia
Kir-hareset
rumo ao Egito
NEGUEB
Uádi
Zered
arábico
ARABÁ
EDOM
Deserto
Cades-Barne
Península do Sinai
rumo ao golfo de Ácaba e à Arábia
Petra


TRIBOS DE ISRAEL
ANTES DA MONARQUIA
Sidônia
Damasco
Monte Hermon
FENÍCIA
Tiro
Dã
DÃ
(2)
Lago Semaconita
NEFTALI
Hasor
ASER
Aco
Mar
da Galiléia
ZABULON
Jecnaam
ISSACAR
Meguido
Tanac
Betsã
Ramot-Galaad
Jeblaam
MANASSÉS
MANASSÉS
MAR MEDITERRÂNEO
Siquém
Uádi Jaboc
Qasile
Jafa
Afec
EFRAIM
GAD
REINO
DE AMON
Betel
Gazer
DÃ
(1)
BENJAMIM
Rabá-Amon
Azoto
Acaron
Hesebon
Jerusalém
Bet-Sames
RÚBEN
Ascalon
JUDÁ
FILISTÉIA
Laquis
Mar
Morto
Dibon
Gaza
Hebron
Uádi
Arnon
SIMEÃO
REINO
DE MOAB
Bersabéia
NEGUEB
Uádi
Zared
REINO
DE EDOM
Fronteiras tribais
(Josué 13-19, dados incompletos)
Áreas de instalação e de soberani
israelitas
JUDÁ
Tribos de Israel

Prólogo

# Sobre as fontes para a história pré-monárquica de Israel

Estando terminados todos os preliminares, estamos prestes a arriscar-nos a uma leitura da Bíblia Hebraica. O objetivo do corpo deste livro (II-IV partes) é facilitar uma leitura da Bíblia Hebraica situando a sua literatura dentro da história total de Israel, considerado no contexto de tudo quanto conhecemos a respeito do antigo Oriente Próximo no momento. Esta "história completa" do povo de Israel abrangerá história material, cultural, social, política e religiosa.

Na II parte examinaremos as origens de Israel no período antes de ele se ter tornado reino nacional sob Saul e Davi, por volta de 1000 a.C. Ao surgimento de Israel enquanto sujeito de história atribuem-se datas as quais se estendem desde cerca de 2200 a.C. até cerca de 1250-1150 a.C. Veremos no cap. 4 o motivo por que existe até desacordo de um milhar de anos a respeito da data da origem de Israel.

Nosso ponto de partida bíblico serão as tradições de Gênesis 12-50 concernentes aos antepassados de Israel. As tradições de Gênesis 1-11 serão estudadas mais tarde (§31.1; 49), porque estes relatos dos começos do mundo e da história humana são parte de ampla herança literária e conceituai que Israel compartilhou com seus vizinhos do antigo Oriente Próximo. A fim de compreender a perspectiva característica de Israel no tocante às origens do mundo, recomenda-se examinar primeiro as tradições sobre os próprios começos de Israel.

Nossa principal fonte de informação sobre a primitiva história de Israel é a própria Bíblia Hebraica. Embora todos os livros bíblicos tenham sido completados após o exílio, temos observado que eles encerram unidades da tradição e fontes continuadas mais antigas que provêm de etapas anteriores da história de Israel. Investigando estas tradições mais antigas — freqüentemente enraizadas oralmente —, torna-se possível distinguir os contornos básicos, e por vezes os ricos pormenores, da história que se situa por trás e por baixo da literatura. Para empreender adequadamente a reconstrução histórica, todavia, é necessário compreender o molde característico da literatura relevante para cada período da história. Por conseguinte, por todas as partes II-IV, faremos duas perguntas fundamentais:

a. De que modo as tradições orais e literárias da Bíblia Hebraica tomaram forma e qual é a compreensão sócio-histórica que elas fornecem ou pressupõem relativamente a cada período do antigo Israel?
b. De que modo o quadro sócio-histórico de cada período apresentado ou implicado na Bíblia Hebraica nos permite compreender o lugar de Israel no seu contexto total do antigo Oriente Próximo?

Visto que o "valor histórico" das tradições bíblicas é altamente problemático, será essencial, ao focalizar cada período da história de Israel, começar pela avaliação das fontes literárias.

## 13. As grandes tradições do antigo Israel

Os dados bíblicos concernentes à história mais antiga de Israel encontram-se na Lei e nos Profetas Anteriores. O estudo histórico-crítico identificou quatro principais mãos literárias agindo no crescimento destas tradições.

### 13.1 O Javista (J)

Uma narrativa aparentada dos começos de Israel, desde a criação do mun do até, ao menos, o limiar da entrada de Israel em Canaã, foi composta por volta de 960-930 a.C, durante o reinado de Salomão, na opinião de numerosos estudiosos, se bem que outros a datem mais tarde, até de um século ou mais. Pode ser identificada esta fonte, com margem de variação na análise

pormenorizada, nos Livros de Gênesis, Êxodo e Números. É também possível que essa mesma fonte narrasse uma narrativa que se continuava através da conquista de Canaã, como também que alguns dos seus elementos, amplamente revisados, possam ser detectados nos Livros de Josué e Juízes (§22.3).

Não conhecemos o nome do escritor. Evidentemente foi alguém que con tava com o apoio do governo — embora não serviço real do governo — o qual fornecia uma espécie de "epopéia nacional" para o jovem reino de Davi e de Salomão. Este escritor tinha a preferência para designar o Deus de Israel pelo nome próprio Iahweh. Dessa forma, o autor desconhecido é denominado comumente o Javista ou escritor J (J, da grafia alemã de Jahweh/Jahwist). O Javista escrevia em Judá e ressaltou o papel central de Judá entre as tribos. O símbolo literário J, portanto, possui dupla referência oportuna: primeiro, ao nome preferido de Deus (Iahweh) e, segundo, à tribo preferida (Judá).

**13.2 O Eloísta** (E)

Após a desagregação da monarquia unida, no período de 900-850 a.C, outro escritor contou a narrativa primitiva de Israel (§34.1). Ela cobria a maioria do mesmo terreno que J, começando pelos patriarcas e continuando, quer até o limiar de Canaã (Gênesis, Êxodo e Números), ou possivelmente, até a própria conquista (Josué e talvez Juízes) [§22.3]. Este escritor escolheu propositalmente o nome de Eloim para o Deus de Israel no período antes de Moisés, por causa da crença de que o nome de Iahweh foi primeiramente dado a Israel por Moisés. Conseqüentemente, este escritor anônimo é denominado comumente o Eloísta ou escritor E. O autor vivia no Israel do norte, que àquela altura era parte de reino independente que mantinha o antigo nome Israel (enquanto a dinastia de Davi continuava a governar sobre o reino de Judá, no sul). A terra do coração deste reino do norte compunha-se dos territórios tribais de Manassés e Efraim, e assim todo o reino denominava-se com freqüência meramente Efraim. Do mesmo modo que J pode representar Iahweh ou Judá, assim também E pode representar Eloim ou Efraim.

De que modo o Eloísta se comparava ao Javista? E por que segunda narrativa foi julgada necessária sobre o mesmo terreno histórico? Começando por Abraão, E tratou todos os temas históricos mais importantes desenvolvidos por J. Além disso, E desenvolveu os temas em tipos literários e com interesses tópicos intimamente aparentados aos de J. Por outro lado, E distanciava-se freqüentemente no vocabulário, no estilo, no humor e na ênfase; destarte várias narrativas e unidades das tradições aparecem em E, e não têm paralelo em J. O Eloísta colocou ênfase especial no primitivo Israel como uma comunidade obrigada religiosa e eticamente pelo pacto (ou aliança) com Iahweh. Aos olhos dos tradicionistas de E, a comunidade da aliança de Israel era mais antiga e mais fundamental do que a dinastia política de Davi em Jerusalém ou o reino do norte estabelecido mais recentemente. Se as afinidades mais próximas de J estavam com os círculos da corte em Jerusalém, as conexões mais íntimas de E parece terem sido os círculos proféticos da espécie que reverenciava Elias e Eliseu. De qualquer maneira, o Eloísta — menos impressionado de respeito pela autoridade governamental do que o Javista — foi honestamente explícito ao apresentar critérios para definir Israel que transcendiam e criticavam os reinos correntes de Judá e de Israel. O documento de E foi evidentemente tencionado como um corretivo cônscio do documento de J.

**13.3. A História Deuteronomística (HD)**

Círculos de tradicionistas no reino do norte, começando talvez já em tempo do escritor E, iniciaram a desenvolver um estilo de instrução que imprimia no povo o significado da obediência à aliança com Iahweh, conforme expressa nas leis antigas a respeito de justiça social e fidelidade religiosa. Era este estilo altamente didático e exortativo, e parece ter sido cultivado nas assembléias públicas periódicas para celebrar a renovação da aliança entre Iahweh e Israel. Estas tradições da aliança mostravam uma tensão definida, e por vezes um conflito direto, com a política do poder das monarquias israelitas. Nós falamos destes tradicionistas como Deuteronomistas, ou no singular como o Deuteronomista, denominado D, porque a obra deles é exposta com a máxima clareza no Livro de Deuteronômio (§37.3).

Quando o reino do norte desmoronou em 722 a.C, as tradições deuteronômicas foram conservadas pelos simpatizantes no sul. Um século mais tarde, em 622 a.C, a tradição deuteronômica veio à tona como a força conceituai e documentária impulsora numa reforma importante do reino de Judá, iniciada pelo rei Josias. Na base dessa reforma estavam as leis agora contidas em Deuteronômio 12-26, fixadas entre um prólogo e um epílogo de exortações didáticas para a sua observância. Tendo malogrado os esforços de reforma de Josias, os deuteronomistas juntaram grande massa de tradições a fim de interpretar o curso das monarquias em Israel do ponto de vista da fidelidade e da desobediência à aliança. Aparecem estas tradições nos atuais livros de Deuteronômio a Reis, naquilo que se denomina a História Deuteronomis*tica,* simbolizada como HD. Durante o exílio babilônico, os deuteronomistas se encarregaram de segunda e final revisão, da história dessas tradições.

A narrativa contada pela História Deuteronomística começava por uma "resenha" ou "segunda narração" da Lei dada por Moisés além do Jordão, exatamente antes de sua morte. Ela relatava depois a conquista de Canaã, bem como as histórias dos reinos unidos e divididos, e terminava no meio do exílio, sendo o seu incidente registrado por último datável até 561 a.C. As tradições foram dispostas por HD de maneira que, após um ataque relâmpago contra a terra e a divisão de territórios entre as tribos (livro de Josué), as tribos separadas lutavam para consolidar suas posses contra cananeus ressurgentes e outros inimigos (livro dos Juízes). Na III parte ocupar-nos-emos da parte mais ampla de HD, a qual fala das monarquias, como também do Deuteronômio como o documento de carta patente da reforma de Josias. No que tange à presente avaliação da primitiva história de Israel, entretanto, nossa atenção é atraída para Josué e Juízes.

Ao compor a sua versão da conquista da terra em Josué e Juízes, a maio ria dos críticos acredita que HD se utilizou de fontes diferentes de J e de E. Com base em nossas razões limitadamente literárias, esta é uma conclusão sustentável, visto ser difícil traçar o vocabulário e o estilo de J ou de E até dentro de Josué e de Juízes. Duvida-se, entretanto, que tanto J como E terminassem com o atual final de Números, uma vez que deixa os israelitas quase sem possuírem a terra que tanto J como E antecipavam através de suas narrativas. É provável, portanto, que HD, querendo começar a história com instruções solenes e leis de Moisés, tenha resolvido deslocar as antigas tradições de conquista de JE do seu ambiente original e refundi-las como parte de nova composição. No processo, HD tentou harmonizar as tradições conflitantes a respeito da vitória total ou parcial fazendo um relato de uma conquista inicial unificada sob Josué, seguida de reveses e de lutas prolongadas para reaver a terra sob os juízes (§22.2).

### 13.4. O escritor sacerdotal (P)

A última contribuição importante para a "epopéia nacional" encontrada agora de Gênesis a Números foi a obra de escritor Sacerdotal, simbolizado como P, que escreveu no período de finais do exílio ou de início da restauração, por volta de 550-450 a.C. (§49). Este escritor estava interessado em completar as antigas tradições com materiais que iriam salientar a constituição institucional e ritual de Israel como comunidade religiosa excepcionalmente separada de todos os outros povos (§19.2; 19.4). O escritor P ancorou a epopéia num relato bem-ordenado da criação e desenvolveu amplamente as feições rituais da observância do sábado, a circuncisão, as cláusulas dietéticas, o tratamento das enfermidades e as instruções sobre o sacerdócio e os sacrifícios. A maior parte da última metade de Êxodo e a totalidade de Levítico provêm do escritor P (§17). Os elementos narrativos em P são mínimos, no entanto os eventos significativos na longa história acham-se encadeados juntamente por meio de compridas genealogias e anotações cronológicas ocasionais. Há antigos elementos tradicionais em P, talvez baseando-se, em última análise, em fontes orais, as quais esclarecem enormemente o período pre-monárquico, todavia a preponderância de P constitui-se em testemunho da emergência de uma tradição sacerdotal reforçada no Israel tardio monárquico, exílico ou pós-exílico.

### 13.5. A redação de JEP

Em contraste com a História Deuteronomística, a qual parece ter tido desenvolvimento

interno razoavelmente rápido e homogêneo em duas edições, a combinação dos documentos separados de J, E e P foi um processo vagaroso.

Enquanto os reinos do norte e do sul permaneciam como reinos israelitas rivais, as versões javista e eloísta da epopéia nacional mostraram-se concorrentes firmes. Depois da destruição do reino do norte em 722 a.C, o eloísta perdeu seu cenário doméstico e um redator, no reino do sul, juntou os dois documentos, ou, expresso mais corretamente, complementou extensivamente J com partes de E. Por esta razão, E está muito menos conservado no que tange à totalidade do que está J. Em razão de terem sido ajuntadas as duas séries de tradições, há lugares, especialmente no livro de Números, onde não é fácil deslindá-las (§17.1). O efeito de ajuntar J e E foi afirmar o tom político nacional de J, mas no intuito de impregná-lo e levedá-lo com as qualificações religiosas e éticas de E. A data desta redação **JE** incidiu dentro do período de 722 a 609 a.C.

A junção de **JE** associadas a P foi realizada, quer pelo escritor P, quer por um editor independente. Os estudiosos que acentuam a escassez de narrativa em P sentem-se propensos a ver P como tendo incorporado diretamente **JE** no decorrer da composição, de maneira que a escrita de P na forma final e a redação de **JE+P** constituíram-se com efeito num único processo. Os estudiosos que acentuam a distância ritual entre **JE** e P duvidam de que P pudesse ter aceito os materiais de **JE** ritualmente "frouxos", com o resultado de que eles se inclinam para um redator independente quanto a JE+P. De qualquer maneira, o procedimento seguido ao redigir **JEP** é regularmente claro. A composição Sacerdotal — com seus dados genealógicos, cronológicos e rituais — constituiu a armação dentro da qual foram inseridas intermitentemente as tradições de **JE.** Com menos freqüência, os matérias de **JE** e de P foram intimamente entrelaçados. A publicação final, embora feita por alguém diferente de P, ocorreu evidentemente não muito tempo depois da composição de P. O efeito de juntar **JE** e P foi o de afirmar as antigas tendências políticas e religiosas de **JE,** ao mesmo tempo, porém, de subordiná-las às preocupações rituais pretensiosas da composição da estrutura Sacerdotal.

### 13.6. A fonte comum do Javista e do Eloísta (G)

As amplas semelhanças das duas fontes ininterruptas mais antigas J e E insinuam fortemente terem ambas derivado de fundo comum mais antigo de tradições, não somente em pormenores de enredo de narrativas e de caracteres, mas também no enlaçar as narrativas em temas episódicos com vistas a constituir uma exposição narrativa desde a idade dos patriarcas até a conquista da terra. Este fundo comum de tradições denomina-se freqüentemente G (alemão *Grundlage,* "fundamento"). Este estoque de tradições agrupadas tematicamente tomou forma provavelmente no culto, ou seja, em assembléias formais de adoração, antes que as tribos de Israel optassem por reis. As tradições eram recitadas oralmente e transmitidas em cerimônias públicas que renovavam a aliança entre Iahweh e Israel. Não se sabe se estas tradições tribais haviam sido escritas, de qualquer modo, antes das composições extensivas de J e de E. Teria sido coerente com prática antiga, entretanto, que as tradições recitadas oralmente tivessem sido gradualmente escritas a fim de fornecer ajuda à memória ou estabelecer uma versão que limitaria expansões ou alterações orais. Tanto J como também E poderiam ter tido acesso não só às versões orais, mas também às escritas das antigas tradições do culto. De fato, algumas das diferenças em J e E podem ser devidas a versões diferentes das tradições que circulavam nas regiões norte e sul de Israel. Nesse caso, G não representaria uma única versão típica, senão que se referiria a uma série de variantes orais/escritas dentro de parâmetros amplamente estabelecidos.

## 14. A relação das tradições literárias com a primitiva história de Israel

Já descrevemos as etapas principais no crescimento complexo das tradições literárias em Gênesis e Juízes. Partindo de unidades orais que foram dispostas segundo os temas dominantes no culto do Israel tribal, estes materias foram escritos mais tarde em fontes continuadas, as quais foram finalmente revisadas ou redigidas para formarem os livros bíblicos atuais. Quais são as implicações

deste crescimento literário para reconstruir a história primitiva de Israel?

### 14.1. Origens não-governamentais e orais das tradições

É evidente que as tradições a respeito do Israel pré-monárquico derivaram de ambiente essencialmente pré-literário na vida comunal. Escrever era, sem dúvida, acessível aos israelitas desse período, no entanto o fator crucial é que as esferas de vida, onde escrever era praticado habitualmente, *não* eram as esferas de vida do primitivo Israel. Escrever, por todo o antigo Oriente Próximo, era principalmente atividade orientada ou capacitada politicamente, patrocinada e controlada pelas autoridades governamentais e por suas escolas de escribas profissionais (§8.1; 9). Escrever servia para registrar assuntos administrativos e cerimoniais do Estado, para regulamentar o fluxo metódico do alto comércio, como também para conservar textos religiosos que forneciam fundamento lógico ao governo estatal.

As tribos unidas de Israel surgiram, entretanto, como perturbador dos interesses do Estado e como opositor ativo das autoridades estatais cananéias. A primitiva "literatura" de Israel foi "literatura baixa", tanto em suas origens entre os cananeus de classe inferior como também no seu assunto, ou seja, o valor e a competência de um povo simples para determinar sua própria vida sem a intervenção dos governantes da classe superior (§24.1.c; 24.2.c). A primitiva literatura oral louvava e relatava minuciosamente os feitos do povo **e** os de seu Deus especial, Iahweh. O cenário para a moldagem destas tradições era em assembléias públicas para o culto e a renovação da aliança. A razão fundamental para esta literatura falada era corroborar e fortalecer o movimento intertribal de Israel. Somente mais tarde, quando Israel teve reis, é que os tradicionistas literários sentiram-se motivados a escrever relatos aparentados que validavam a própria monarquia de Israel (J), ou criticavam os estados israelitas (E e D), ou procuravam um substituto para os estados israelitas perdidos (P).

O povo pré-letrado de Israel empregou precisamente aqueles tipos literários que pertencem caracteristicamente à vida pré-estatal de um povo. Dentre os tipos literários por nós identificados (§11.1.b; tábua 8), os seguintes nos fornecem nossa informação primária a respeito da primitiva vida de Israel:

*Regras de comportamento em forma categórica.....(2)*[11]
*Máximas e decisões legais.....(3)*
*Tratados entre Israel e Iahweh.....(4)*
*Bênçãos.....(7)*
*Sagas.....(20)*
*Lendas.....(21)*
*Novelas.....(22)*
*Anedotas.....(23)*
*Listas.....(24-25)*
*Escárnios.....(32)*
*Cânticos de guerra e de vitória .....(34)*
*Canções hínicas.....(36)*
*Cânticos de ação de graças.....(38)*

Estes tipos literários eram propositadamente instrutivos e deliberativos, de maneira que até as narrativas eram de caráter folclórico popular que não abrigava nenhuma pretensão de serem relatos históricos cuidadosamente pesquisados. Estas narrativas são "de aparência histórica", no sentido de que elas narram eventos de importância pública, mas não são historiografia no sentido estrito. Tradições desta espécie podem ser usadas cautelosa e indiretamente para reconstruir história, sobretudo história cultural e social, devem, porém, ser usadas criticamente, exatamente conforme o método histórico-crítico do estudo bíblico entendeu corretamente (§17; 22).

[11] Os números entre parênteses são providos de chave explicativa para os gêneros literários enumerados, apresentados na tábua 8.

**14.2. Israel tribal unido como o sujeito das tradições**

Dentro da fase pré-letrada da história israelita, é necessário fazer distinção entre o período quando as tribos de Israel se reuniram como povo unido em Canaã e os períodos precedentes dos patriarcas e de Moisés. As tradições orais empregadas por J e E para compor suas fontes continuadas eram realmente tradições desenvolvidas estritamente pelas tribos unidas de Israel em Canaã (§24). Entre as tradições das tribos unidas estavam relatos de antepassados ainda mais primitivos (§15) e do libertador Moisés (§17). Para sermos exatos, entretanto, os patriarcas e Moisés pertencem à pré-história ou proto-história das tribos unidas de Israel. Admite-se, de modo geral, que nem mesmo uma maioria de israelitas posteriores tomaram parte na libertação do Egito, e é amplamente reconhecido o fato de que as narrativas de Abraão, de Isaac e de Jacó falam de grupos relativamente pequenos de pessoas que ainda não constituíam parte de qualquer movimento israelita intertribal extenso. O Israel inteiro que fala dos patriarcas e de Moisés, existiu primeiramente na terra de Canaã por volta de 1200 a.C, e não com qualquer certeza antes dessa época. Os patriarcas e Moisés, dos quais fala este Israel unido, eram figuras de grande importância para alguns grupos que se tornaram israelitas e, eventualmente, foram reconhecidos como antepassados por todo o Israel. Levou tempo, porém, o processo de estender estas tradições à totalidade de Israel, e os modos como as figuras dos patriarcas e de Moisés se desenvolveram nas tradições do Israel unido, foram o resultado de ação recíproca entre como eles haviam sido recordados por segmentos de Israel e como vieram a servir como figuras antigas ou prototípicas para todo o povo (§15.4; 16.4; 18.2; 21).

**14.3. Expansão e elaboração dos temas semelhantes à história das tradições**

Dentro destas tradições primitivas deve ser traçada firme distinção entre a seqüência de eventos, conforme foram relatados desde os patriarcas até os juízes, de um lado, e a ordem real na qual estes eventos assumiram importância e receberam atenção no processo de construir as tradições nas assembléias cultuais do Israel tribal, de outro lado. A seqüência de temas semelhantes à história, conservada na forma final da Lei e dos protoprofetas, é como segue quanto ao período pré-monárquico:

*História primeva: desde a criação até Abraão Patriarcas*
*Promessa a Abraão*
*Promessa a Isaac*
*Promessa a Jacó Descida ao Egito: José Servidão e*
*libertação do Egito: Moisés*
*Liderança no deserto: Moisés (desde o Egito até o Sinai)*
*Lei e Aliança no Sinai/Horeb: Moisés*
*Liderança no deserto: Moisés (desde o Sinai até Moab)*
*Conquista da terra: Josué Consolidação da conquista:*
*Juízes*

Estes temas semelhantes à história, todavia, não se apresentaram desenvolvidos no começo da transmissão das tradições; ao invés disso, "aumentaram rapidamente como bola de neve" durante décadas de tempo dentro do culto vivo e mais tarde na obra dos grandes tradicionistas literários.

É provável que o núcleo original da narração das tradições nas assembléias do culto tivesse consistido em dois temas básicos (por volta de 1200 a.C. [?]):

*Servidão e libertação do Egito: Moisés*
*Conquista da terra: Josué*

Este núcleo foi ampliado *exteriormente,* prefaciando-o com temas adicionais semelhantes à

história: primeiro, sobre o patriarca Jacó (das tribos do norte), depois sobre os patriarcas Abraão e Isaac (das tribos do sul), e mais ainda por meio de uma explanação do modo como os israelitas caíram na escravidão egípcia (por volta de 1100 a.C. [?]):

*Promessa a Abraão*
*Promessa a Isaac*
*Promessa a Jacó*
*Descida ao Egito: José*
*Servidão e libertação do Egito: Moisés*
*Conquista da terra: Josué*

O núcleo original também foi ampliado *internamente* pela inserção, no seu centro, de novos temas semelhantes à história: o tema da Liderança no deserto (para explicar a sobrevivência de Israel no Sinai, no Negueb e na Transjordânia no seu caminho desde o Egito para Canaã), e o tema da Lei e da Aliança no Sinai/Horeb (para fornecer à cerimônia pública da renovação da aliança duradoura uma posição de narrativa em a narrativa das origens de Israel que se desenrolava). Desperta interesse o fato de que o tema da Liderança no deserto, provavelmente de origem sulina, foi aberto secionando-o e dentro dele foi encaixado o tema da Lei e da Aliança, tema este provavelmente de origem sulina (por volta de 1025 a.C. [?]):

*Promessa a Abraão*
*Promessa a Isaac*
*Promessa a Jacó*
*Descida ao Egito: José*
*Servidão e libertação do Egito: Moisés*
*Liderança no deserto: Moisés (desde o Egito até o Sinai)*
*Lei e Aliança no Sinai/Horeb: Moisés*
*Liderança no deserto: Moisés (desde o Sinai até Moab)*
*Conquista de Canaã: Josué*

Esta história tribal sagrada, de etapas múltiplas, do Israel pré-monárquico constituía a estrutura provável de G, o fundo comum das tradições tribais unidas das quais se utilizaram J e E. Ocorreu, contudo, um acréscimo importante e uma alteração significativa dos temas semelhantes à história, na etapa literária mais tardia do crescimento das tradições. O Javista (J) acrescentou tradições desde a criação do mundo até Abraão, e a História Deuteronomística (HD) reagrupou as tradições desconcertantes a respeito da instalação de Canaã em duas partes — a conquista de Canaã propriamente dita sob Josué e reveses e consolidação posteriores sob os juízes:

*História primeva: desde a criação até Abraão — (acrescentada por 3 por volta de 950-900 a.C.)*
*Promessa a Abraão*
*Promessa a Isaac*
*Promessa a Jacó*
*Descida ao Egito: José*
*Servidão e libertação do Egito: Moisés*
*Liderança no deserto: Moisés (desde o Egito até o Sinai)*
*Lei e Aliança no Sinai/Horeb: Moisés*
*Liderança no deserto: Moisés (desde o Sinai até Moab)—*
*Conquista de Canaã: Josué*
*Reveses e consolidação da conquista: Juízes*
*(Divisão da conquista em duas partes por HD, cerca de 609-550 a-C.*

## 14.4. Sumário e implicações metodológicas

Três principais conclusões a respeito do propósito, lugar e seqüência temática das tradições salientam-se como importantes para reconstruir a história primitiva de Israel:

***1.*** *O propósito das tradições.* As tradições a respeito do Israel pré-monárquico não eram documentos com vistas a registrar informação histórica, senão, antes, narrativas da "origem" sacral-oral ou "de carta patente", poemas e leis projetadas para instrução e celebração imediatas.

**1.** *O lugar das tradições.* As tradições procedem do Israel intertribal unido e testemunham dele, de sorte que elas nos informam só secundariamente, e a um intervalo considerável, sobre os grupos e líderes dos tempos anteriores dos patriarcas e de Moisés.

**2.** *A seqüência temática das tradições.* O núcleo de tradições sobre a libertação do Egito e conquista da terra foi ampliado e enfeitado no decorrer de décadas e de séculos, de maneira que a eventual ordenação e acentuação de eventos resultou de lenta acumulação de tradições e *não* de representação direta de eventos relatados em continuidade por testemunhas oculares.

Visto que as tradições não fornecem uma história coerente direta do primitivo Israel, compreende-se que os críticos divirjam no montante e no tipo de informação historicamente relevantes que eles julgam possam derivar delas. Até esta data, nenhuma informação não-bíblica sobre os patriarcas e Moisés veio à luz[12], de modo que as interpretações divergentes dos estudiosos têm dependido, em grande parte, de estimativas discrepantes da fidedignidade histórica das tradições (§16.1-3; 18.1-2). Mesmo o andamento da instalação em Canaã por Israel, atestado com certa plenitude pela arqueologia, é prefigurado de maneira diferente pelos estudiosos, em conformidade com o crédito que eles dão às tradições em Josué e Juízes (24.1).

Alguns estudiosos bíblicos, influenciados habitualmente por respeito religioso confessional pela Bíblia, inclinam-se a ler as tradições primitivas como história contínua até onde elas chegarem, reconhecendo ao mesmo tempo existirem muitas lacunas nos anais bíblicos. Outros críticos duvidam que possamos conhecer algo substancial a respeito da história de Israel com anterioridade à monarquia, preferindo antes focalizar sua atenção sobre a crítica das formas, a crítica da história das tradições, a crítica das fontes, e/ou um ou outro modo de nova crítica literária no intuito de esclarecer a arquitetura habilmente elaborada das tradições. Outros, todavia, acreditam que, ao menos os amplos processos e seqüências em virtude dos quais Israel surgiu, embora não todo o pormenor geográfico e histórico, possam ser elucidados a partir do molde pré-literário das tradições. Resumindo, admitida a "fluidez" de nossa evidência sobre os começos de Israel, não há, até agora, nenhuma versão única dominante de como Israel emergiu dentro da história. Quando muito, há várias suposições amplamente partilhadas, realçadas e combinadas de modo diferente, com base nas quais, os estudiosos organizam os materiais das fontes dentro de uma série de versões, que coincidem em parte e que se opõem em parte, da história pré-monárquica de Israel.

[12] Com referência a alegações de que os patriarcas são mencionados ou esclarecidos diretamente pelos textos de Ebla, veja cap. 4 n. 8.

# 4.

# Tradições a respeito dos pais e das mães de Israel

**Leia o texto bíblico Gênesis 12-50**
**Consulte mapas em MBA nn. 24-42**

## 15. O molde das tradições em Gênesis 12-50

### 15.1. Distribuição das unidades das tradições em J, E e P

As tradições a respeito dos antepassados do Israel unido aparecem em Gn 11,27-50, e são narradas minuciosamente em três fontes extensivas que abrangem quase o mesmo terreno cronológico e temático. A javista (J) e a eloísta (E) dependiam de antigo fundo comum oral — e talvez parcialmente escrito — de tradições, e o escritor sacerdotal (P) utilizou JE, juntamente com algumas tradições orais ou escritas de procedência independente. O vocabulário característico, estilo, tom, e perspectiva religiosa de cada uma destas tradições podem ser avaliados lendo suas versões das tradições patriarcais, conforme enumeradas na tábua 10. Quando lidas separadamente, torna-se evidente que J fornece o relato contínuo mais coesivo, uma vez que E se revela, amplamente, como suplemento redigido para J, enquanto P, ao fornecer a moldura final para Gênesis, pressupõe o documento de JE incorporado a fim de proporcionar a linha básica do enredo (§49).

Há, geralmente, pouco desacordo a respeito da identidade das tradições de P. Há mais controvérsias a respeito da separação de J e de E, particularmente em passagens onde eles foram intimamente entrelaçados e onde os critérios mais característicos de cada um deles não se acham representados. Na seguinte representação das fontes em Gn 11,27-50, aproximadamente 730 versículos são atribuídos a J, 336 versículos a E, e 153 versículos a P. Esta contagem de versículos inclui a atribuição de Gn 14 e 49,2-20 a J, na suposição de que, qualquer que seja a peculiaridade da sua origem, eles foram provavelmente assumidos no relato do javista.

*TABUA 10*

**Unidades das tradições de Gn 11,27-50 distribuídas por fontes**

## *A. Tradições do Javista (J)*

### ABRAÃO E ISAAC

CADEIA DE SAGAS DE ABRAÃO-LÓ

| | |
|---|---|
| **1.** Abraão desposa Sarai | 11,28-30 |
| **2.** Chamado e viagem de Abraão até Canaã | 12,1-4a.6-9 |
| **3.** Abraão e Sarai no Egito | 12,10-20; 13,1 |
| **4.** Abraão e Ló separam-se | 13,2-5.7-11a.13-18 |
| **5.** Vitória de Abraão | 14,1-24 |
| **6.** Aliança de Iahweh com Abraão | 15,1-2.4.6.12.17-21 |
| **7.** Nascimento de Isaac/fuga de Agar | 16,1b-2.4-14 |
| **8.** Visitantes divinos a Abraão | 18,1-21 |
| **9.** Abraão intercede por Sodoma | 18,22-23 |
| **10.** Destruição de Sodoma e Gomorra | 19,1-28.30-38 |
| **11.** Nascimento de Isaac | 21,1-2.7 |
| **12.** Abraão passa por uma prova de Iahweh | 22,14-18 |
| **13.** Descendentes de Nacor | 22,20-24 |
| **14.** Isaac desposa Rebeca | 24,1-67 |
| **15.** Descendentes de Abraão por Cetura | 25,1-6.11b |

### JACÓ

CADEIA DE SAGAS DE JACÓ-ESAÚ

CADEIA DE SAGAS DE JACÓ-LABÃO

| | |
|---|---|
| **16.** Nascimento de Esaú e de Jacó | 25,21-26 |
| **17.** Esaú renuncia a sua primogenitura | 25,27-34 |
| **18.** Isaac e Rebeca em Gerara | 26,1-11 |
| **19.** Pacto entre Isaac e Abimelec | 26,12-33 |
| **20.** Jacó rouba a bênção de Esaú | 27,1-45 |
| **21.** Sonho de Jacó em Betel | 28,10-11a,13-16.19 |
| **22.** Jacó desposa Lia e Raquel | 29,1-30 |
| **23.** Os filhos e a filha de Jacó | 29,31-35; 30,4-5.7-16.21.24 |
| **24.** Jacó ganha riqueza por fraude | 30,25.43 |
| **25.** Fuga de Jacó e pacto com Labão | 31,1-3.17.19a.20-23.25b.27.30a.31.36a.38-40.46.49.51-53a |
| **26.** Prepara-se Jacó para ir ter com Esaú | 32,3-11.13a |
| **27.** Jacó luta com Deus | 32,22-32 |
| **28.** Reunião de Jacó com Esaú | 31,1-3.13-17 |
| **29.** Estupro de Dina/pacto rompido com Siquém | 34,1-31 |
| **30.** Incesto de Rúben | 35,21-22a |

* Esta distribuição das fontes baseia-se num estudo do texto bíblico e nas divisões de fontes propostos de Eissfeldt, TOT; Ellis, YBFT; e Noth, HPT. As listas sob as tradições sacerdotais não são totalmente completas, uma vez que não se incluem algumas das breves anotações de P.

## TÁBUA 10 (continuação)

## Unidades das tradições de Gn 11,27-50 distribuídas por fontes

### *A. Tradições do Javista (J) (continuação)*

JOSÉ

NOVELA DE JOSÉ E SEUS IRMÃOS

| | |
|---|---|
| **31.** Sonho de José | 37,2b-21.25-27.28b |
| **32.** Judá e Tamar | 38,1-30 |
| **33.** Tentação de José e encarceramento | 39,1-23 |
| **34.** Primeira visita dos irmãos ao Egito | 42,4-5.8-11a.12.26-28a.38 |
| **35.** Segunda visita dos irmãos ao Egito | 43,1-34 |
| **36.** José põe à prova seus irmãos | 44,1-34 |
| **37.** Reconciliação de José e seus irmãos | 45,1.4-5a.16-28 |
| **38.** Jacó instala-se no Egito | 46,28-34; 47,1-4.6b |
| **39.** Política agrária de José | 47,13-26 |
| **40.** Morte de Jacó | 47,29-31 |
| **41.** Bênção de Jacó a seus filhos | 49,2-28 |
| **42.** Sepultamento de Jacó | 50,1-11.14 |

### *B. Tradições do Eloísta (E)*

ABRAÃO E ISAAC

| | |
|---|---|
| **43.** Promessa de Iahweh a Abraão | 15,3.5.13-16 |
| **44.** Abraão e Sara em Gerara | 20,1-18 |
| **45.** Nascimento de Isaac/expulsão de Agar | 21,6.8-21 |
| **46.** Pacto entre Abraão e Abimelec | 21,22-34 |
| **47.** Elohim põe à prova Abraão | 22,1-13.19 |

JACÓ

| | |
|---|---|
| **48.** Sonho de Jacó em Betel | 28,11b.12.17-18,20-22 |
| **49.** Os filhos de Jacó | 30,1-3.5.17-20.22-23 |
| **50.** Fuga de Jacó e pacto com Labão | 31,2.4-16.19b.24-25a.26.28-29.30b.32-35.36b-37.41-45.50.53b-55 |
| **51.** Anjos de Maanaim | 32,1-2 |
| **52.** Jacó envia presentes a Esaú | 32,12.13b-21 |
| **54.** Jacó compra terra em Siquém | 33,18b-20 |
| **55.** Jacó regressa a Betel | 35,1-8.14-15 |
| **56.** Nascimento de Benjamim | 35,16-20 |

**TÁBUA 10** (continuação)

**Unidades das tradições de Gn 11,27-50 distribuídas por fontes**

## *B. Tradições do Eloísta (E) (continuação)*

JOSÉ

NOVELA DE JOSÉ E SEUS IRMÃOS

| | | |
|---|---|---|
| **57.** | Sonho de José | 37,22-24.28a.29-36 |
| **58.** | José interpreta sonhos do preso | 40,1-23 |
| **59.** | José interpreta sonho do Faraó e alcança alto cargo | 41,1-45.47-57 |
| **60.** | Primeira viagem dos irmãos ao Egito | 42,1-3.6-7, 11b.13-25 |
| **61.** | Reconciliação de José e de seus irmãos | 45,2-3.5b-15 |
| **62.** | Jacó instala-se no Egito | 46,1-5 |
| **63.** | Jacó na presença do faraó | 47,7-12 |
| **64.** | Jacó abençoa os filhos de José | 48,1-2.8-22 |
| **65.** | Perdão de José aos seus irmãos | 50,15-21 |
| **66.** | Morte e embalsamamento de José | 50,22-26 |

## *C. Tradições sacerdotais (P)*

ABRAÃO

| | | |
|---|---|---|
| **67.** | Abraão viaja desde Ur até Harã | 11,27.31-32 |
| **68.** | Aliança de El Shaddai com Abraão | 3,1-27 |
| **69.** | Abraão compra uma gruta de enterramento em Macpela | 23,1-20 |
| **71.** | Descenentes de Ismael | 25,12-18 |

JACÓ

| | | |
|---|---|---|
| **72.** | Jacó enviado a Aram para obter esposa não-hitita | 26,34-35; 27,46-28,9 |
| **73.** | El Shaddai abençoa Jacó | 35,9-13 |
| **74.** | Descendentes de Esaú | 36,1-14 |
| **75.** | Morte e sepultamento de Isaac | 35-27-29 |
| **76.** | Chefes e reis de Edom | 36,15-42 |
| **77.** | Descendentes de Jacó instalam-se no Egito | 46,6-27 |
| **78.** | Jacó abençoa os filhos de José | 48,3-7 |
| **79.** | Morte e enterramento de Jacó | 49,29-33; 50,12-13 |

## 15.2. Análise das unidades das tradições por gêneros literários

A crítica das formas assinala que o bloco de construção mais freqüente nestas tradições é o tipo literário conhecido como *saga.* Das setenta e nove unidades das tradições enumeradas na tábua 10, sessenta e três pertencem a este gênero — sendo quarenta e três sagas individuais e outras vinte constituindo subunidades da *novela* de José, a qual foi construída por meio de expansão interna da forma de saga dentro de enredo altamente desenvolvido com falas prolixas. Cada saga é uma narrativa completa, razoavelmente curta (Gênesis 24 é o exemplo mais comprido), com poucos caracteres, diálogo sucinto, repetição freqüente, emprego artificioso do suspense e grande restrição em descrições da cena e em análises das motivações e sentimentos dos atores. Além de saga e novela, há outros tipos literários que se apresentam, seja desenvolvidos independentemente ao lado das sagas, seja como fragmentos ou elementos dentro de uma saga ou de outra unidade das tradições. Dois destes tipos literários servem de instrumentos para introduzir o papel da divindade no relato, em desenvolvimento, dos antepassados. A forma de *pacto* ou de *aliança* entre Deus e Abraão (6 e 68), e elementos da mesma forma aparecem em sagas que descrevem pactos entre os antepassados e os seus vizinhos ou parentes (19, 46, 50). *Bênçãos* ou promessas de bênçãos, outorgadas por Deus aos antepassados, repetem-se em unidades independentes (12, 41, 43, 73) e dentro de sagas (2, 5, 20, 21, 64 e 78). *Listas* de pessoas ou de grupos funcionam para revelar a estrutura genealógica das tradições, às vezes em unidades separadas concisas (13, 15, 71, 75, 76) e às vezes de maneira mais difusa como uma característica dentro de sagas (1, 5 [listas de reis], 23, 49). A forma de *relato de visões* pode ser atestada numa narrativa de aliança (6) e em uma saga (51). A intercessão de Abraão em favor de Sodoma (9) lembra o tipo de *discurso de controvérsia.*

## 15.3. Unidade composta das tradições

A característica literária mais fascinante e desafiadora das tradições dos antepassados, como alhures nos primitivos anais escritos de Israel, é o modo como as unidades individuais foram agrupadas e editadas a fim de produzir efeitos literários complexos e sutis. Alguns dos expedientes para agrupar, ligar e matizar as tradições foram descobertos pela crítica das fontes, crítica das formas e pesquisa da história das tradições. Outros expedientes só recentemente vieram à luz através da prática dos métodos mais recentes de crítica literária (§15.3.d). De que modo estes diversos expedientes devem ser relacionados entre si nas etapas da formação das tradições e o que significam eles para a interpretação abrangente das tradições, encontra-se ainda em estado fluido de investigação.

### *15.3.a. Ciclos de sagas e cadeias de sagas*

Um dos agrupamentos mais extensos muito evidentes é o ajuntamento das tradições em volta de antepassados proeminentes. Abraão e Jacó constituíam, cada um deles, ímãs para o crescimento de ciclos de tradições. Em comparação, Isaac é figura passiva, que propende a ficar submersa nas tradições de Abraão, e José, embora tratado cuidadosamente na novela, na realidade é subordinado tematicamente ao ciclo jacobita de tradições. Dentro dos *ciclos* de *Abraão* e de *Jacó* existem subagrupamentos. Além da *novela de José,* há cadeias de sagas caracterizadas pelo relacionamento entre um antepassado e um dos seus parentes: uma *cadeia de sagas de Abraão-Ló,* uma *cadeia de sagas de Jacó-Esaú* e uma *cadeia de sagas de Jacó-Labão.* O ciclo de Jacó é construído com maior complexidade do que o ciclo de Abraão, como é testemunhado, por exemplo, pelo modo como a cadeia de sagas de Jacó-Labão foi incluída na cadeia de sagas de Jacó-Esaú. Esta inclusão de um complexo literário dentro de outro facilita o enredo explicando a visita de Jacó a Labão como fuga longe de Esaú e a sua volta a Canaã como reunião com Esaú. A novela de José, em si mesma, maravilhoso relato de rivalidade entre irmãos, serve admiravelmente à estrutura global das tradições, dando a explicação da descida de Jacó e sua família ao Egito e assim, da subseqüente escravidão de Israel naquele país.

O posicionamento dos ciclos e das cadeias de sagas, a fim de que Abraão, Isaac e Jacó representem quatro gerações sucessivas numa única família, fornece o eixo para o complexo total

das narrativas. Mantém-se inflexível focalização sobre esta única linha biológica de descendência que apresenta a bênção divina. A potencialidade da "árvore genealógica" é mantida refreada pela breve referência àqueles que "se separam" do tronco principal e perdem-se em seguida para a narrativa progressiva: os amonitas e moabitas através do sobrinho de Abraão, Ló; os arameus, através do irmão de Abraão, Nacor; os árabes, através de Ismael e da esposa de Abraão, Cetura; e os edomitas, através de Esaú. O fio central conduz infalivelmente para a frente até os filhos de Jacó como os pais das doze tribos de Israel.

15.3.*b. Itinerário e cronologia*

Outro meio de articular as tradições separadas é o mecanismo do itinerário. Nas tradições, elenca-se número considerável de estabelecimentos e de regiões dentro e em torno de Canaã. Argumenta-se que, em numerosos exemplos, as unidades das tradições separadas originaram-se nos lugares nomeados de maneira conspícua dentro delas. Ao juntar as tradições em volta dos antepassados, uma tendência paralela ou suplementar surgiu a fim de relacionar estes numerosos lugares dispersos como pontos no itinerário de um antepassado em peregrinação. Abraão viaja desde Ur e Harã até Canaã, dali até o Egito, retorna a Canaã, estabelece-se em Mambré perto de Hebron, conduz uma campanha militar até as proximidades de Damasco, habita por algum tempo em Gerara, prepara-se para sacrificar o seu filho sobre o monte Moriá e obtém para seu filho uma esposa dentre seus parentes que habitavam perto de Harã. Jacó foge pelo caminho de Betel para a mesma parentela, regressa pelo caminho de Galaad até Siquém e Betel, e finalmente segue seu filho para o Egito. As sagas individuais, ou não pressupõem tal movimento ou deixam de imaginá-lo como parte de um projeto mais amplo. Fornecendo itinerários ligados estreitamente às diretrizes e promessas divinas, os colecionadores das tradições impregnaram-nas com sentido de inquietação e urgência interna, a qual aponta para a frente em direção dos temas posteriores de escravidão e liberação do Egito, de peregrinação pelo deserto e de conquista de Canaã.

Ao mesmo tempo, muitos dos lugares nos itinerários são localizações para revelação de Deus aos antepassados ou ocasião para sacrifício a Deus por parte dos antepassados. Deste modo, os lugares sagrados em Siquém, Betel, Mambré-Hebron, Bersabéia, monte Moriá e Salém (Jerusalém?), Beerlahairoi, Fanuel e Maanaim explicam-se como tendo sido estabelecidos, em primeiro lugar, por um dos antepassados. Os críticos das formas têm-se referido a sagas desta espécie como a *etiologias* (ou seja, relatos das origens) de sítios sagrados, ou como a *lendas fundacionais,* visto que elas explicam a fundação de santuários importantes.

Outra característica de ligação nas tradições é a cronologia fornecida pelo escritor Sacerdotal. As antigas sagas quase carecem inteiramente de indicadores temporais, além de referências ocasionais ao dia ou à noite. Duas sagas abrem-se com a frase: "depois destas coisas" (15,1; 22,1), e a novela de José possui várias referências de tempo, por exemplo, "dois anos depois" (41,1), e sete anos de abundância e sete anos de fome (41,53-54). A referência aos "dias de" nove reis mencionados (14,1) permanece sem sentido, porque nenhum dos reis é com certeza reconhecível por qualquer outra fonte. As antigas sagas anotam cuidadosamente a idade avançada dos antepassados (8,11; 24,1; 27,1). Foi, entretanto, P que forneceu as idades completas dos antepassados como parte da cronologia abrangente com a qual ele estruturou a sua obra de Gênesis a Números. Abraão viveu 175 anos, Sara 127, Isaac 180 anos, Jacó 147 anos e José 110 anos. Embora estas sejam vidas excepcionalmente longas, elas são amplamente encurtadas comparativamente às idades atribuídas a figuras pré-abraâmicas por P (por exemplo, o pai de Abraão, Taré, viveu 205 anos, Noé, 950 anos e Matusalém, 987 anos). Da mesma forma, acontecimentos importantes são datados pela idade de um antepassado. Abraão tinha 86 anos quando nasceu Ismael, 99 quando Deus fez aliança com ele e 100 anos quando nasceu Isaac. Esaú tinha 40 anos quando casou com Judite e Basemat. José contava 30 anos quando entrou para o serviço do faraó. Jacó viveu os últimos 17 anos de sua vida no Egito.

Embora os indicadores geográficos e temporais mencionados sirvam eficazmente para proporcionar unidade à massa de tradições dos antepassados, o seu valor para situar historicamente as tradições é problema muito mais complexo (§16.1).

*15.3.C. Motivos de promessas divinas aos antepassados*

Motivos de promessa divina e bênção presente são utilizados com muita sutileza em pontos-chave nas tradições a fim de dar sentido de unidade que liga saga com saga e geração com geração. As tradições foram estudadas intensivamente pelos críticos das formas com o propósito de deslindar os numerosos tipos de bênçãos divinas antecipados por promessa ou conferidos de fato. As promessas que se repetem com maior freqüência são as de filhos e terra. Às vezes, a promessa tem a ver com filho único, tal como Isaac prometido a Abraão, enquanto, em outros contextos a promessa visa a numerosos descendentes. Ocasionalmente, a promessa de terra relaciona-se como a terra de necessidade imediata para cultivo e pastagem, enquanto, alhures, se prefigura o vasto território do reino israelita posterior. Nestas promessas variadas podemos ver que tanto a situação imediata dos antepassados quanto as suas famílias e a situação posterior de Israel como confederação de tribos ou como monarquia ficaram entrelaçadas no grande corpo das tradições. A este respeito, o tipo de sagas como meio de narrar a história nacional na forma de narrativa a respeito de indivíduo prototípico e sua família sobressai agudamente e se torna fator crítico ao avaliar a precisão histórica de tais tradições (§15.3).

*15.3.d. Cenas-tipo e outras características literárias*

Métodos literários mais recentes de crítica bíblica começaram a trabalhar sobre as tradições dos antepassados a partir de perspectivas não limitadas à ênfase da crítica mais antiga sobre o trabalho dos grandes tradicionistas **JEP.**

Trabalhando por analogia a partir da erudição homérica, um crítico[13] literário caracterizou o tratamento estilizado de situações convencionais nas sagas como "cenas tipos", ou seja, episódios típicos na vida de antepassado herói, os quais se compõem de elementos tradicionais que qualquer contador de histórias particular pode elaborar e variar dentro de limites determinados pela habilidade e a afinidade da platéia. Entre as cenas-tipos comuns estão as seguintes:

**1.** Nascimento de herói dos antepassados para sua mãe estéril:[14] 6, 7, 8, 11 (Isaac para Sara); 23, 49, 56 (os filhos de Jacó para Raquel)
**2.** Encontro com a futura noiva junto a um poço: 14 (o servo de Abraão encontra Rebeca); 27 (Jacó encontra Raquel)
**3.** O herói antepassado finge que sua mulher é sua irmã:
3 (Abraão e Sara no Egito); 44 (Abraão e Sara em Gerara; 18 Isac e Rebeca em Gerara)
**4.** Rivalidade entre esposa estéril, preferida e co-esposa ou concubina fértil: 7, 45 (Sara e Agar); 23, 49 (Raquel e Lia)
**5.** Perigo no deserto e descoberta de poço: 7, 45 (Agar e Ismael)
**6.** Pacto entre herói antepassado e rei local: 5 (Abraão e Melquisedec); 46 (Abraão e Abimelec); 19 (Isaac e Abimelec)
**7.** Testamento do herói antepassado moribundo: 20 (Isaac); 41, 64, 78 (Jacó).

Deve-se ressaltar o fato de que muitas destas mesmas cenas-tipo, e outras igualmente, repetem-se nos temas posteriores semelhantes a história, de Êxodo, Números, Josué e Juízes. Por exemplo, a cena-tipo do nascimento de um herói antepassado para sua mãe estéril ocorre com Sansão em Juízes 13, e a cena-tipo do encontro com a futura noiva junto a um poço é aplicada a Moisés em Ex 2,15b-22.

A análise das cenas-tipo atinge diretamente uma característica que há muito tempo foi admitida pelos críticos bíblicos: freqüentemente, mais ou menos, narra-as a mesma história sobre diferentes antepassados ou sobre o mesmo antepassado em ambientes diferentes. O exemplo mais notável é o relato triplo da "esposa de antepassado em perigo" (cf. n. 3 na lista das cenas-tipo

[13] Robert Alter, "Biblical Type-Scenes and the Uses of Convention", in The Art of Biblical Narrative (New York, Basic Books, 1981), 47-62.
[14] Os exemplos enumerados são providos de chaves por números em relação às unidades das tradições na tábua 10.

acima). De fato, tais duplos ou ternos de narrativa única básica constituem um dos critérios utilizados para discriminar as fontes. A tendência de estudiosos que trabalham com crítica das fontes e das formas foi tentar reconstruir a forma original da narrativa ao nível da tradição oral. Pode ser, entretanto, que nunca tenha havido narrativa completa "original", mas apenas episódio tradicional com elementos convencionais, e que era desafio para cada contador de histórias ou escritor preencher o episódio e suas convenções com conteúdo recente e apropriadamente variado.

A crítica das fontes no passado propendeu a analisar vocabulário e estilo com pequena orientação a partir da crítica literária profissional. Como conseqüência, importantes traços retóricos malograram ou foram descritos com tais generalidades (e.g., "estilo terso, incisivo" vs. "estilo trabalhoso, pesadão" etc.) que se tornava difícil desenvolver critérios precisos que pudessem irromper da teia de raciocínio circular na discriminação das fontes. Atualmente, fez-se algum progresso ao aperfeiçoar descrições de estilo e representação que podem começar a fornecer meios mais controlados de pôr à prova hipóteses das fontes. Por exemplo, as peculiaridades reconhecidas do estilo sacerdotal (P) de composição (§49.1) podem ser analisadas dentro de características tais como o emprego de "eco" de unidade para unidade (repetição de palavras-chave, frases ou cláusulas), correspondências inversas na estruturação de elementos de unidades literárias (e.g., a b c/c'b'a', também denominadas composição anular, quiasmo, inclusão concêntrica ou palistrofe), e uma predileção pela escrita em painel no sentido de construir incidentes que se assemelham na forma e no conteúdo. A aliança de Deus com Abraão em Gn 17 evidencia todas as três estas técnicas estilísticas de P. A "pedanteria" ou "monotonia" que os estudiosos observaram freqüentemente em P encontra seu paralelo interessante, na forma estrutural, na literatura de crianças, o que pode indicar ter sido o estilo de P tencionado para instrução ou catequese.[15]

De modo semelhante, a análise cuidadosa estilística das narrativas de Agar em J e P (tábua 10: nn. 7, 45) fornece diferenças notáveis nas representações globais dentro das "duplas". A narrativa de J é contada direta e vigorosamente com diálogo real em duplas tersas, apresenta os atores relacionando-se diretamente um com o outro, mas não com Deus, deixa toda a ação nas mãos de Sarai, e acrescenta perspectiva teológica dada por Deus no fim. A narrativa de E é contada sutil e indiretamente, com pormenores exteriores e discursos não relacionados, apresenta os atores relacionando-se diretamente com Deus, e não um com o outro, deixa a ação decisiva para Abraão, e apresenta a Deus atuando reciprocamente ao nível humano, com milagres, em cada fase sem elevar-se a um clímax.[16]

A arte de representar o caráter humano nas narrativas bíblicas mostra uma escala de meios, em ordem ascendente de clareza e certeza:

***1.*** Relatório de ações;
***2.*** Aparecimento, gestos, postura e vestuário;
***3.*** Comentários de um caráter sobre outro;
***4.*** Discurso direto pelo caráter;
***5.*** Discurso interior, resumido ou citado como diálogo interior;
***6.*** Declarações pelo narrador a respeito de atitudes e intenções dos caracteres como afirmações categóricas ou explanações de motivos.

As fases 1 e 2 na escala nos presenteiam com conclusões a respeito do caráter. As fases 3 e 4 apresentam diferentes reclamações, às vezes conflitantes, as quais devem ser ponderadas. A etapa 5 faz-nos passar para certeza relativa a respeito do caráter, enquanto a etapa 6 nos fornece a certeza do julgamento do narrador. É característico das narrativas bíblicas revelar com maiores particulares o caráter de alguns atores do que o de outros.[17] Uma análise das tradições de antepassados com relação à sua aplicação da escala acima, de meios de caracterização, não só aperfeiçoaria nossa compreensão da arte de narrativas, como também poderia fornecer critério adicional para avaliar a

[15] Sean E. McEvenue, The Narrative Style of the Priestly Writer, AnBib 50 (Rome, Biblical Institute Press, 1971).
[16] Sean E. McEvenue, "A Comparison of Narrative Styles in the Hagar Stories", Semeia 3 (1975), 64-80.
[17] Robert Alter, "Characterization and the Art of Reticence", in The Art of Biblical Narrative, 114-30.

proposta separação das fontes.

Convenções estilísticas e representacionais, que se entrelaçam, da espécie acabada de descrever, mesmo que não com freqüência, estudadas com tal intenção, prometem adiantar a crítica das fontes para além das fronteiras limitadas que era possível atingir principalmente com a ajuda de listas de palavras, frases e construções estilísticas isoladas e desconexas, consideradas como sendo mais ou menos características de uma fonte ou de outra.

Contudo, uma contribuição ulterior da crítica literária mais recente, particularmente nas suas formas estruturalistas, consiste em enfocar os efeitos que expedientes literários exercem sobre a composição total, independente de como ela possa ter atingido o seu estado final. Na crítica mais antiga, duplas e ternos literários foram estudados quer como diferenciando fenômenos das fontes, quer como ponteiros retrospectivos para a forma oral subjacente. Admitiu-se, em geral, que a redação final incluía relatos duplicados porque eles se haviam tornado tão altamente apreciados que nenhum podia ser sacrificado a favor de outro em consideração à coerência total.

Crítica retórica e estruturalismo é mais provável que considerem de que modo duplas ou ternos funcionam na composição total, por exemplo, de que modo as triplas transformações da cena-tipo "a esposa do antepassado em perigo" (tábua 10; nn. 3, 18, 44) funcionam no conjunto de Gn 12-50. Uma análise desta espécie delineia duas séries de transformações, desde 12,10-20 a 20,1-18 até 26,1-11. Numa série de transformações torna-se evidente que um antepassado obtém riqueza e progênie somente à medida que ele *não* expõe sua mulher a uma situação adúltera (fingindo ou sugerindo que ela não é sua mulher). A outra série de transformações mostra diferentes meios pelos quais um rei estrangeiro descobre que a mulher que ele tomou, ou estava prestes a tomar, dentro do seu palácio, é de fato a esposa do antepassado: na primeira instância, por um ato de Deus (pragas), na segunda instância, pela palavra de Deus (em sonho), e na terceira instância, pela observação pessoal (ele vê Isaac acariciando Rebeca). Vistas deste modo, as repetições e novidades nas três encenações de uma só cena-tipo fornecem amplificação progressiva das condições concretas, em virtude das quais, as promessas aos antepassados referentes a filhos e a terra hão de ser na verdade realizadas.[18]

É evidente que as formas mais recentes de crítica literária, embora na maio ria dos casos não relacionadas diretamente com o crescimento das tradições, no entanto, estão trazendo à luz novas compreensões importantes que têm implicações de longo alcance para os problemas permanentes a respeito de como as tradições cresceram até sua atual estrutura compósita gigantesca. Estas novas penetrações literárias são potencialmente aplicáveis a qualquer uma ou mais das etapas ou junções formuladas por hipótese no crescimento das tradições:

***1.*** A formação oral das unidades da tradição separadas;
***2.*** A formação oral de grupos de unidades da tradição em torno de temas semelhantes a história nas recitações do culto;
***3.*** A escrita da fonte Javista (J);
***4.*** A escrita da fonte Eloísta (E);
***5.*** A redação de **JE;**
***6.*** A escrita da fonte Sacerdotal (P);
***7.*** A redação de **JEP,** quer por P quer por editor independente.

Somente à medida que as penetrações literárias emergentes sejam aplica das através do alcance total das primitivas tradições de Israel, será possível acumular os benefícios completos dos estudos mais recentes com vistas a responder às perguntas continuadas a respeito do crescimento das tradições.

### 15.4. Tradições individuais de família ou tradições de grupos tribais?

Um aspecto desconcertante das tradições dos antepassados é a maneira como elas parecem vacilar entre descrever as ações de antepassados como chefes de família individuais, por um lado, e

[18] Robert Polzin, "The Ancestress of Israel in Danger' in Danger", Semeia 3 (1975), 81-98.

as ações de antepassados como chefes simbólicos de tribos completas, por outro lado. Uma pessoa, cujo nome e, freqüentemente, cujas ações, representam grupo muito maior de pessoas é conhecido como epônimo ("dar nome a") e sagas a respeito de indivíduos neste papel coletivo são denominadas sagas epônimas. Em Gn 12-50, a função epônima de sagas aparece aos poucos, porém acumula substância e implicações à medida que as seqüências das tradições se desenrolam. Virtualmente, o conjunto de sagas de Abraão pode ser interpretado como eventos na vida de um chefe de família, exceto que a saga da destruição de Sodoma e Gomorra termina com o anúncio de que os dois filhos incestuosos de Ló são chamados Moab e Amon (Ben-ammi), respectivamente, pais dos moabitas e amonitas "de hoje" (19,37-38). Observamos também que entre a descendência de Nacor, Ismael e Abraão por Cetura, encontram-se nomes de vários povos arameus e árabes (tábua 10: nn. 13, 15, 71).

Quando chegamos ao ciclo jacobita de tradições, entretanto, a dimensão epônima das tradições se torna mais explícita e insistente. Esaú, irmão de Jacó, é também identificado abertamente como Edom, pelo emprego de trocadilho sobre a cor "vermelho", ligando o cabelo ruivo de Esaú e o ensopado vermelho que ele começou com o arenito vermelho que distingue a terra de Edom (25,24-31; cf. 36,1-8). Numa saga carregada de alusões simbólicas (32,22-32), Jacó luta com "um homem", que resulta ser "Deus [Eloim]" e que dá a Jacó o novo nome de Israel (relacionado com a saga pela interpretação no sentido de que o nome Israel significa "aquele que lutou [com] Deus [e homens?]"; veja v. 28). O clímax da interpretação epônima ocorre com o nascimento dos filhos de Jacó (29,31-30,24; 35,16-20), cujos nomes são idênticos às tribos posteriores de Israel (e num caso os netos de Jacó, Efraim e Manassés nascidos para José; 41,50-52; 48). O testemunho de Jacó a seus "filhos" no leito de morte é realmente uma cadeia de bênçãos poéticas (e em alguns casos, maldições ou julgamentos implícitos) sobre as tribos, imaginadas poeticamente sob diversas imagens de plantas e animais. Dã é denominada "uma das tribos de Israel" (49,16).

O escritor J revela explicitamente a interpretação epônima acompanhando as bênçãos poéticas com o resumo: "Todos estes formam as doze tribos de Israel" (49,28). Antes, em 46,8-27, P prepara-se para esta interpretação mencionando sessenta e seis "pessoas" que acompanharam Jacó ao Egito, entre as quais são nomeados não só seus filhos imediatos (= tribos), mas também os netos (= clãs ou subgrupos dentro das tribos), um pormenor que se torna mais evidente em listas mais completas do mesmo tipo em Nm 1 e 26. Igualmente, o pacto fingido com Siquém no cap. 34 reflete fortemente uma situação na qual amplas entidades israelitas — com certeza mais de um punhado de filhos de Jacó — tentam uma ligação com a cidade de Siquém, ligação essa que malogra. Além disso, o relato, no cap. 38, de Judá e de sua nora cananéia Tamar parece aludir à incorporação de cidades cananéias na Sefelá judaica à tribo de Judá (filhos de Judá, Sela, Farés e Zara são denominados "clãs" em Nm 26,19-22, e os filhos de Sela por todas as partes se diz deles serem "pais" de cidades na Sefelá judaica: Leca [Laquis?], Maresa, Bet-Asbea e Cozeba = Chezib, cf. 1Cr 4,21-22).

Com base nestes aspectos marcadamente epônimos das tradições dos antepassados, vários estudiosos do passado tentaram entender a totalidade das tradições como histórias tribais mais ou menos veladas. Nascimentos interpretaram-se como as origens das tribos e casamentos consideraram-se como as uniões de duas tribos. À parte, a dificuldade no sentido de que alguns dos nomes de indivíduos não possuem alguma identidade conhecida como grupos tribais (e.g., Abraão, Ló, Isaac, Labão, ou mesmo Jacó) o completamento de tal coletivização sistemática das tradições exige uma interpretação alegórica muito forçada. É muito mais provável que às sagas a respeito de indivíduos e suas famílias, identificados como antepassados significativos de Israel, lhes tenham sido dados significados epônimos diretos ou indiretos, e que, por sua vez, tenham dado origem a unidade das tradições que são epônimos no seu núcleo. Tal, ao menos, parece a forma do relato do nascimento dos filhos de Jacó, tanto em J como em E, o que mostra sinais de ser uma das tradições mais recentes a chegarem à plena floração na comunhão de interesses dos materiais orais. Contudo, mesmo esta unidade tem sido amoldada, no seu enredo, à concepção do antepassado Jacó e seus filhos individuais. Com a cautela devida, as características abertamente epônimas de Gn 12-50 podem ser utilizadas para empreender a separação daqueles elementos que constituem uma

retrojeção das condições israelitas ao tempo da conquista de Canaã a partir daqueles elementos que refletem a experiência pré-israelita de subgrupos os quais posteriormente se tornaram parte de Israel. É esta uma pesquisa extremamente difícil de controlar, e ficará assim até adquirirmos alguma compreensão mais clara de como saga, enquanto tipo literário, transmite significados concêntricos de indivíduo/família e tribais-nacionais/ de grupo mais amplo de maneira simultânea ou sucessiva. Até hoje, nenhum estudo sistemático deste problema, nas narrativas bíblicas, empregando estudos literários comparativos, foi empreendido.

## 16. Horizontes sócio-históricos das tradições dos antepassados

Fundamentada como estava numa aproximação religiosa confessional a Bíblia, a interpretação tradicional das narrativas acerca de Abraão, Isaac, Jacó e José considerava-as como relato histórico direto. O método histórico-crítico tomou outro curso, demonstrando que essas tradições dos antepassados não eram obra histórica utilizando documentação ou testemunho de testemunhas oculares (§11.1.b). As tradições eram, em grande parte, cadeias e ciclos de sagas, e o tipo literário da saga foi reconhecido como forma baseada oralmente, na qual pessoas, eventos passados e experiências típicas foram re-elaborados imaginativamente em reflexões altamente aperfeiçoadas de autocompreensão de comunidade posterior. Longe de documentar os antepassados como o historiador moderno se esforçaria por realizar, a comunidade israelita fez esse relato apenas para celebrar os heróis antepassados de suas sagas como fundadores exemplares ou precursores de nova ordem sociorreligiosa.

Assim que o caráter histórico dos antepassados incorreu em dúvida fundamental, numerosos críticos bíblicos chegaram à conclusão de que nada substancial historicamente poderia ser determinado a respeito deles, uma vez que eles eram invenções de comunidade posterior. Em outras palavras, as sagas sobre os antepassados, na realidade, falavam apenas da história e do ponto de vista dos seus descendentes. Outros críticos, fazendo concessões à forma de sagas da narração e admitindo a retrojeção indubitável, para dentro das tradições, do pensamento e da experiência israelita posterior, tentaram, contudo, isolar elementos históricos válidos nas tradições, os quais poderiam fixar a época e o ambiente apropriados dos antepassados. Utilizando textos extra-bíblicos e restos arqueológicos como postos de controle externos, muitos estudiosos asseveraram que os antepassados de Israel poderiam ser colocados quer no período do Bronze Médio I (ca. 2100-1900 a.C., anteriormente incluído no período do Bronze Primitivo), quer no período do Bronze Médio II (1900-1550 a.C), ou na primeira parte do período do Bronze Recente (1550-1200 a.C). Mais recentemente, este modo de ancorar os antepassados no mundo histórico do antigo Oriente Próximo foi posto em dúvida radical.

Uma opção alternativa, ainda muito pouco desenvolvida, tenta correlacionar as peculiaridades literárias das tradições com as condições sócio-históricas do Israel emergente e especialmente com a experiência pré-israelita dos diversos grupos, anteriormente separados, que se juntaram para constituir o Israel unido. Nesta opinião, as tradições de Gn 12-50 prometem muito menos, no tocante à recuperação das identidades históricas perdidas de antepassados individuais e suas famílias, do que prometem no tocante a ajudar-nos a reconstruir de que modo Israel tomou forma através de união de grupos preexistentes que habitavam em meio a condições e pressões da espécie testemunhada nas sagas. Em outras palavras, as sagas dos antepassados falam não só da autocompreensão do Israel mais recente, mas também falam alguma coisa dos variados caminhos e processos complexos pelos quais aquela comunidade chegou a constituir-se como confederação de tribos.

### 16.1. Cronologia e arqueologia

O texto bíblico fornece um esqueleto de informação cronológica que pode ser formado juntando as partes a partir das fontes da HD e de P. Afirma-se que Salomão iniciou a construção do templo 480 anos após o êxodo (1Rs 6,1; HD). Uma data no período de 967 a 985 a.C, para a

colocação da pedra angular do templo, parece garantida.[19] Contando regressivamente, chegamos a uma data do século XV para a saída do Egito, ca. 1447-1438 a.C. Êxodo 12, 40 (P) declara que a estada no Egito totalizou 430 anos (Gn 15,13, a partir de E, declara 400 anos), o que colocaria a descida de Jacó ao Egito no século XIX, ca. 1877-1868 a.C. Quando se computam as notas cronológicas Sacerdotais heterogêneas (Gn 47,9; 25,26; 21,5; 12,4) chegamos a uma data de ca. 2092-2083 para a partida de Abraão de Harã.

Que deveríamos deduzir desta cronologia? Para começar, é necessário tomarmos, como valor nominal, as idades excessivamente altas dos antepassados (§15.3.b). Igualmente, observa-se que os números dados no Pentateuco Samaritano divergem daqueles do Texto Massorético. Mais seriamente, situar um êxodo no século XV vai contra o quadro bíblico das condições políticas no Egito na época e também deixa de explicar por que Israel era tão pouco notado em Canaã no período de 1400-1250 a.C. Em relação com a segunda objeção, não pode ser demonstrado que os descontentes 'apiru, mencionados nas cartas de Amarna (tábua 1: 3B) como altamente ativos em 1425-1350, devam ser equiparados ao Israel dos livros de Josué e Juízes.

Com respeito aos antepassados, simplesmente nada existe de específico nas tradições bíblicas que possa relacioná-los com a história conhecida em ou em volta de Canaã, no período entre 2092 e 1868, quando, de acordo com a cronologia bíblica, os antepassados estiveram supostamente em Canaã. Há algumas décadas, houve um surto de agitação quando o rei Amrafel de Senaar (Gn 14,1) foi identificado com Hamurabi de Babilônia, entretanto esta equação não pôde ser mantida. Além disso, a alta data então preferida para o reinado de Hamurabi (1848-1806) foi posteriormente mudada em direção a um ou outro dos dois espaços de tempo posteriores (1782-1750 ou 1728-1686). Da mesma maneira, a tentativa de associar a ascensão de José ao serviço egípcio com a chegada dos hicsos asiáticos ao Egito na última parte do século XVIII, não é persuasiva em motivos gerais e, de qualquer maneira, fornece uma data para a descida ao Egito mais de um século posterior ao período de 1877-1868, estabelecido pela cronologia bíblica. Em resumo, a cronologia bíblica tradicional de HD e P não está confirmada em qualquer pormenor e realmente contradiz a substância dos relatos bíblicos, ao menos no tocante ao êxodo.

Na suposição de que alguns vestígios do modo de vida antigo refletido em Gn 12-50 pudessem aparecer nos restos materiais de Canaã, invocou-se livremente a arqueologia para argumentar a favor de um ou outro esquema para datar os patriarcas. O Bronze Médio I (2100-1900 a.C, denominado também bronze Médio-Bronze Primitivo Intermédios), despertou interesse em muitos estudiosos como sendo a era patriarcal, por causa da cultura não-urbana agora ricamente atestada. Este intervalo entre períodos de construção de cidades em Canaã, admite-se que indique uma incursão de populações nômades presumivelmente similares no modo de vida aos antepassados de Israel. Documentos contemporâneos da recentemente escavada Ebla, na Síria setentrional, são agora alegados por alguns a fim de reforçar a probabilidade de que o Bronze Médio I foi a legendária era patriarcal.[20]

O Bronze Médio II (1900-1550 a.C.) é a era patriarcal preferida para outros especialistas bíblicos. Um santuário a céu aberto em Siquém, que remonta a ca. de 1800 a.C, é associado ao culto patriarcal naquele lugar (Gn 33,18-20), e afirma-se que o modo de residência de Abraão num

---

[19] O sistema cronológico seguido neste livro (§25) data a fundação do templo para o ano 967 a.C

[20] Alegações de que as tabuinhas de Ebla ora dizem respeito diretamente aos patriarcas, ora a Iahweh, ou a outras características das tradições patriarcais, precisam esperar pela publicação dos textos co mo também por mais avaliação. Embora as publicações de dois dos escavadores tenham começado a divulgar a enorme importância histórica e cultural dos achados, eles discordam vivamente sobre se os textos se referem às tradições bíblicas: Giovanni Pettinato, The Archives of Ebla: An Empire Inscribed in Clay (Garden City, N. Y., Doubleday & Co., 1981, afirma que se referem, ao passo que Paolo Matthiae, Ebla: An Empire Rediscovered (Garden City, N. Y., Doubleday & Co., 1981), rejeita tais alegações como "contos sem fundamento" (p. 31).

Apanhados e avaliações preliminares das descobertas de Ebla são relatados in: Keith N. Schoville, Biblical Archaeology in Focus (Grand Rapids, Baker Book House, 1978), 242-46; Paul C. Maoney, "Assessing Ebla", BARev 4/1 (March 1978), 4-10; Edwin M. Yamauchi, "Unearthing Ebla's Ancient Secrets", Christianity Today (May 8, 1981), 18-21; Lawrence T. Geraty, "Update on Ebla", Ministry (January 1982), 24-27; e Hazel W. Perkin, "Tell Mardikh", in The New International Dictionary of Biblical Archaeology, orgs. Edward M. Blaiklock and Roland K. Harrison (Grand Rapids, Zondervan, 1983), 440-42.

povoado satélite de Hebron equipara-se ao traçado da não amuralhada Givat Sharett perto de Bet-Sames (Gn 13,18). Além disso, defensores do Bronze Médio II opinam que um abaixamento da era patriarcal em dois ou mais séculos coloca os antepassados numa relação cronológica mais satisfatória com a data amplamente aceita do século XIII para o êxodo.

Em conjunto, todavia, o apoio arqueológico de uma ou outra data a fa vor dos antepassados tem-se revelado pouco convincente. Em primeiro lugar, a evidência não sustenta constantemente qualquer esquema de datação. Nenhum dos sítios patriarcais importantes de Bersabéia e Siquém fornece qualquer sinal de ocupação no BM I; de fato, Bersabéia parece não ter sido edificada até ca. 1200. Segundo os textos bíblicos, a localização do primitivo lugar santo israelita em Siquém não estava provavelmente dentro da cidade amuralhada, onde a instalação do culto foi encontrada pelos escavadores. Além do mais, a maioria da avaliação arqueológica recorreu a vasta superestimação do papel do nomadismo pastoril no primitivo Israel, como também a suposições muito duvidosas a respeito de como organização social nômade pastoril pode ser "interpretada" como presente nos restos materiais (§24.2.a).

Talvez muito criticamente, a arqueologia foi obrigada a carregar mais de um fardo do que ela pode possivelmente carregar ao chegar a conclusões históricas. Somente quando elementos sólidos históricos puderem ser estabelecidos nas sagas dos antepassados — através da prova histórica independente ou através de estudos literários comparativos controlados que demonstrem os pormenores históricos, pormenores que as sagas são propensas a preservar — somente então será capaz a arqueologia de oferecer apoio ou clarificação suplementares para esses elementos. Não logrando encontrar prova das inscrições relevante para os antepassados, os restos materiais ambíguos da arqueologia podem apenas associar-se aos dados ambíguos provindos das sagas para produzir ambigüidades ainda mais complexas.

Na tentativa por correlacionar texto bíblico e arqueologia a fim de situar historicamente os antepassados, a linha operante de raciocínio funciona da seguinte maneira: *se* elementos *a* e *b* nas sagas se consideram como sendo históricos, *então* elementos c e *d* provindos da arqueologia propendem a confirmá-los. É esta, evidentemente, uma linha bem mais fraca de argumento do que qualquer das seguintes alternativas: (1) *porque* elementos *a* e *b* nas sagas sabe-se, independentemente, serem históricos, *portanto* o seu valor histórico é elucidado ou estendido por elementos *c e d a* partir da arqueologia ou (2) *porque* elementos *c e d a* partir da arqueologia são historicamente seguros (e.g. prova das inscrições), *portanto* aos elementos de sagas idênticos *c'* e *d'* e/ou aos elementos de sagas relacionados *a* e *b* atribui-se credibilidade histórica. Até agora não é manifesto que possuamos, seja dados histórico-literários, seja dados histórico-arqueológicos que nos possibilitem raciocinar com segurança em um ou outro dos dois últimos processos.

### 16.2. Dados políticos e geográficos

As alusões políticas relativamente esparsas e as referências geográficas mais abundantes nas tradições dos antepassados foram revistadas à procura de pistas para o ambiente histórico, ou ambientes, dos antepassados. Os resultados foram ora vagamente inconcludentes, ora ruidosamente contraditórios. Contextos históricos que se estendem por mais de 1800 anos foram seriamente propostos como os períodos em que os antepassados viveram ou, caso eles fossem ficções literárias, quando elas foram criadas. O posicionamento mais primitivo dos antepassados quer fazê-los contemporâneos dos textos de Ebla, ca. 2400-2000 a.C, e o mais recente haveria de trazer as representações textuais existentes até o exílio judaico do século VI. Um breve exame dos dados políticos e geográficos mostra por que os estudiosos divergem de maneira tão drástica ao situar historicamente os antepassados, e por que numerosos estudiosos desistem de qualquer empenho nessa direção.

A informação política completa nestas tradições parece encontrar-se em Gn 14, onde Abraão derrota uma coalizão de quatro reis de longe os quais, ao realizarem uma campanha punitiva contra cinco reis vassalos rebeldes nas vizinhanças do mar Morto, suscitaram a cólera de Abraão quando capturaram seu sobrinho Ló. Os regimes dos reis estrangeiros estão, evidentemente, na Mesopotâmia e na Anatólia. Menciona-se claramente Elam, e os outros três estados são imaginados

provavelmente como assírios, babilônios e hititas. Propuseram-se numerosas identificações históricas destes reis sem qualquer resultado seguro. É especialmente duvidosa a concepção do texto de Elam, baseada no Irão do sudoeste, exercendo controle imperial sobre parte de Canaã. Além do que, não há prova alguma de que quatro reis, desde estas regiões longínquas formassem uma coalizão contra cidades-estado em Canaã. O tamanho da coalizão é uma escala tão grande e o território sobre o qual a campanha se alastra tão extenso, que a narrativa dá a impressão de "matança excessiva" deliberada. Um ponto de vista amplamente mantido é que Gn 14 é um midraxe (interpretação livre) tencionado a mostrar que Abraão, "o pai de multidão de nações" (cf. Gn 17,5), era igual aos grandes reis participando plenamente — ou, de fato, o superior deles, uma vez que, com 318 homens armados, foi capaz de derrotar os exércitos unidos de quatro grandes reis. Possivelmente, uma ação militar bem mais modesta, dirigida a controlar rotas comerciais, subjaz à tradição exagerada. Se for isso, não temos informações para a reconstrução e a datação dela. Melquisedec, rei de Salém (Jerusalém?), que abençoa a Abraão após a vitória deste (14,17-20), é, aliás, desconhecido.

O rei Abimelec de Gerara, primeiro enganado por Abraão e Isaac e mais tarde tendo concluído alianças com eles (Gn 21,27; 26,26-31), também não é conhecido por qualquer outra fonte. A identificação de Abimelec como "rei dos filisteus" (26,1; cf. 21,32.34; 26,14.15.18) não teria sido título históricamente exato até que os filisteus colonizassem Canaã, começando por volta de 1150 a.C. Gn 36,15-42 é compêndio de listas sobre "chefes" e "reis de Edom", evidentemente juntado por P, ou o redator final, às listas dos descendentes de Esaú em 36,1-14. Nenhum destes líderes edomitas é atestado independentemente e, mesmo que pudéssemos colocá-los historicamente, não há motivo algum para acreditar que estas listas estivessem relacionadas às tradições patriarcais até tempos monárquicos tardios. O faraó que alista José para seu serviço é anônimo, e os nomes egípcios que aparecem na novela não são familiares antes do século X a partir das fontes egípcias. A política agrícola centralizada relatada em 47,13-26, é provável que esteja de pleno acordo com os controles econômicos egípcios sob o Novo Império, isso porém abrange o longo período desde 1570 até 1085 a.C. Em vários lugares em Gn 12-50 a designação de regiões/povos/unidades políticas por termos tais como amorreu, hitita, horita = hurrita e cananeu não se diferencia obviamente de empregos similares em períodos posteriores e assim, nenhuma moldura particular de tempo da história política siro-palestina fornece contexto esclarecedor para os termos diversamente empregados.

As regiões e os estabelecimentos mencionados nas tradições dos antepassados apontam em direção de contexto histórico específico de alguma maneira mais persuasiva do que os dados políticos mais limitados? Os nomes de lugares propendem a incidir em duas categorias: (1) referências a lugares na terra do coração montanhosa ou no Negueb setentrional do antigo Canaã onde os antepassados habitavam; e (2) referências a áreas distantes de Canaã e ao Oriente Próximo mais amplo com o qual os antepassados estiveram em contato. Estas incluem regiões das quais se afirma terem emigrado os antepassados (ou seja, Ur, Harã) e com as quais eles continuaram comunicando-se para finalidades de intercâmbios matrimoniais. Também se alude a regiões para onde eles se retiraram para a sobrevivência (o Egito) ou as quais os seus descendentes, fora da linha principal de Abraão, Isaac e Jacó eventualmente povoaram (e.g., os filhos de Ló para Amon e Moab, os filhos de Abraão por Cetura para a Arábia, e Esaú e seus filhos para Edom). São incluídas ainda as regiões da Transjordânia e do Sinai atacadas pelos cinco reis estrangeiros (Gn 14).

Duas fontes entendem que Abraão imigrou para Canaã de uma área em torno de Harã na Mesopotâmia setentrional, chamada Aram-Naaraim (Aram entre os Rios) por J e Padam-Aram (o Campo de Aram) por P. A fonte Sacerdotal (e talvez J) acrescenta que, antes de chegar a Harã, Abraão havia morado na Mesopotâmia meridional, em Ur. Apoio para a origem mesopotâmica setentrional dos antepassados de Israel é citado freqüentemente no fato de que vários dos parentes de Abraão possuem nomes idênticos a cidades conhecidas naquela região: Taré, Nacor, Harã e Serug. A ligação específica da primeira terra natal de Abraão com lugares na Mesopotâmia, entretanto, pertence mais à estrutura das tradições do que aos conteúdos das sagas.

É surpreendente o fato de a fonte E localizar a terra natal de Labão, não na distante

Mesopotâmia setentrional, mas exatamente a leste do nordeste da Transjordânia. O fato de que Ur é explicada como uma cidade dos caldeus não teria sido um meio de identificar essa antiga cidade suméria até, ao menos, o século X e mais provavelmente no século VIII quando forte dinastia caldéia = neobabilônica surgiu ali. A designação da alta Mesopotâmia como "Aram" depende da elevação à proeminência de povos arameus, que começou provavelmente pelo século XV, porém, talvez, não tenha levado à prática de nomear regiões como subdivisões do Aram mais amplo (e.g., Aram-Naaraim, Padam-Aram etc.) até o século XI. Até a existência de cidades da Mesopotâmia setentrional que trazem nomes patriarcais não é prova tão impelente para as origens, no BM II, dos antepassados naquela região, como freqüentemente se alegou, já que alguns destes nomes são encontrados também em textos de séculos muito posteriores.

Em resumo, a tendência para sistematizar as origens dos antepassados, e os seus relacionamentos com outros povos, é perceptível nas etapas literárias de emoldurar as tradições, especialmente na obra do redator JE ou P e/ou o redator final. É muito menos evidente o fato de que possamos identificar os começos desse processo na fase oral das tradições, para a qual a generalidade da referência de E à terra natal dos antepassados "na terra dos filhos do Oriente" (Gn 29,1) pode ser mais típico do que mencionar os nomes de lugares.

As localidades palestinenses das sagas dos antepassados estão concentradas em quatro áreas: (1) nos planaltos Samaritanos junto a Betel e Siquém; (2) em Galaad da Transjordânia junto a Fanuel e Sucot; (3) nos planaltos judaítas junto a Mambré-Hebron; e (4) no Negueb de Judá junto a Gerara e Bersabéia. Jacó está associado em primeiro lugar aos dois primeiros grupos de lugares e Abraão-Isaac aos dois últimos grupos de lugares. Esta concentração dos lugares patriarcais fundamentais em exatamente as áreas em que os israelitas apareceram primeiramente com força, no final do século XIII, é significativo. No entanto, transferir estas alusões geográficas para um ambiente histórico anterior, quanto aos antepassados individuais, torna-se muito precário, não só porque as referências bíblicas não estão claramente relacionadas num único plano histórico, mas também porque a área de planaltos de Canaã parece ter permanecido sem desenvolvimento político durante a maior parte da Idade do Bronze e, conseqüentemente, ela não fornece muita informação textual de qualquer espécie. Uma vez que as sagas dos antepassados se desenvolveram oralmente e como literatura no decorrer de séculos, torna-se difícil julgar quando, e com que compreensão histórica, os diversos nomes de lugares foram inseridos nas tradições.

**16.3. Costumes e leis**

Um dos laços mais fortemente afirmados nas reconstruções do mundo patriarcal, em ambiente da Idade do Bronze, foi o notável achado de textos tratando de leis da família, de Nuzi e localidades adjacentes no Vale Superior do Tigre. Datam estes documentos dos séculos XV e XIV a.C. e provêm de uma sociedade hurrita situada a alguma distância ao leste da suposta terra natal dos patriarcas em Aram-Naaraim (tábua I: 1K).

Grande série de práticas legais usuais, evidenciadas nas tabuinhas de Nuzi, sugeriram íntimas afinidades com os costumes de matrimônio, família e herança dos antepassados de Israel. Dentre os paralelos entre Nuzi e costume e lei de família patriarcais estão os seguintes:

10.Uma esposa estéril deve fornecer a seu marido uma moça escrava por meio da qual ele possa ter filhos (Gn 16,1-2; 30,9).

11.O status da moça escrava e dos seus filhos é protegido contra o ciúme ou a arbitrariedade da esposa ou do marido (21,9-14).

12. Um marido poderia ter o status concorrente de irmão, adotando sua mulher do irmão natural dela (12,11-13; 20,2.12; 26,7).

13.Uma pessoa poderia vender a outra o direito de primogenitura (25,29-34).

14.Um casal sem filhos poderia adotar alguém para prover à subsistência deles, os quais, no fim, herdariam a propriedade deles, exceto que algum filho subseqüente, nascido naturalmente, herdaria automaticamente no lugar do filho adotado (15,1-4).

15. A prática descrita no n. 5 aplicava-se também nos casos em que um genro fosse adotado

como filho próprio (31,1-2).

16. Possessão dos deuses da família (ou *terafim* em KJV) era um direito à propriedade hereditária (31,34).

17. Um testemunho do leito de morte, ou bênção, pelo chefe de uma família, po dia ter a força de lei (27,35-37; 48,8-22).

Baseando-se nestes paralelos, chegou-se à ampla conclusão de que a lei familiar hurrita era observada na totalidade da alta Mesopotâmia e assim era conhecida dos antepassados israelitas em Aram-Naaraim, de onde eles a trouxeram para Canaã. O fato de que a maioria dos defensores datavam os antepassados de Israel alguns séculos antes do que os documentos de Nuzi, não foi considerado grande dificuldade, uma vez que se admitiu que as mesmas práticas haviam estado em voga durante longo tempo antes de serem postas por escrito em Nuzi. Além disso, alegou-se que estes casamentos e costumes familiares, tão peculiares em muitos pormenores, cessaram de ser observados no antigo Oriente Próximo pelo final da Idade do Bronze. Portanto, os narradores de Gn 12-50 devem ter tido acesso direto aos antigos costumes da Idade do Bronze, visto que eles não poderiam possivelmente ter sido invenção gratuita de J, E ou P. Igualmente, pensou-se que os dados dos textos de Mari no médio Eufrates, de ca. 1800 a.C., suplementavam o quadro mais completo de Nuzi no tocante à noção de conservar a terra da família intacta à perpetuidade. Além disso, julgou-se igualmente que Mari demonstrava que o tipo de nomes que levavam os antepassados de Israel era um tipo limitado à Idade do Bronze e que estava em muita evidência na Mesopotâmia setentrional.

Não obstante a impressividade do argumento, a partir dos costumes e leis hurritas e amorréias, o valor da prova foi contestado fortemente e amplamente abalado pelo estudo ulterior, incluindo a publicação de textos hurritas adicionais. Em primeiro lugar, foi observado que os intérpretes anteriores propenderam a suprir as sagas de Gn com elementos desaparecidos, a fim de tornar os paralelos com Nuzi mais próximos do que eram na realidade. Por exemplo, nada se disse a respeito de Labão adotar seu genro Jacó (31,1-2). A "explicação" de Abraão de como Sara é realmente sua irmã, torna-a meia-irmã e não esposa não relacionada, sobre a qual ele tem a oportunidade de possuir direitos de irmão-adotivo (20,12). Igualmente, de modo algum se torna evidente que a relutância de Abraão a expulsar Agar e Ismael de sua casa esteja fundamentada na sua familiaridade com um costume ou lei que o proíbe (21,9-14).

Acrescente-se que os documentos de Nuzi freqüentemente foram lidos para conter ou sugerir cláusulas que os harmonizassem com os textos bíblicos. Por exemplo, embora um homem em Nuzi pudesse receber sua esposa de um irmão natural ou adotivo, que a entregava em matrimônio, não é manifesto que o marido também adotasse o status de irmão adotivo em lugar do irmão real ou fictício de quem ele adquiria sua mulher. Também é altamente duvidoso que a possessão de deuses da família fosse em si mesma sinal de direito de herança; antes, eles ficavam como símbolos da unidade e integridade da família. Finalmente, acredita-se agora que os arquivos de Nuzi, embora excepcionais na plenitude de sua representação da lei da família, de modo algum são peculiares à alta Mesopotâmia no BM II e BR. Vestígios de leis análogas foram descobertos nas leis antigas babilônica e assíria, e a presença dos mesmos costumes ou análogos é mencionada nos séculos posteriores no antigo Oriente Próximo. A tendência, portanto, é a qualificar agudamente, ou negar totalmente, a alegação de que os achados de Nuzi, necessária ou até provavelmente, situam os antepassados de Israel num contexto societário hurrita, na alta Mesopotâmia, no período de 2000-1400 a.C.

Outro aspecto usual das tradições de Gn é o colorido egípcio da novela de José, a qual espelha palavras de empréstimos egípcias, costumes e títulos da corte, práticas de sepultamento etc. (cf. e.g., 40-41; 47,13-26; 50,26). Muitos destes elementos egípcios a tal ponto são gerais que não designam nenhum período histórico particular. Os que podem ser verificados, confrontando-os com dados egípcios, sugerem em geral que o ambiente egípcio refletido neles provém mais provavelmente do século X e mais tarde do que da Idade do Bronze. Além do mais, duas observações enfáticas a respeito da recusa egípcia a comer com hebreus (asiáticos?) ou a associar-

se com pastores (43,32; 46,34) não encontram apoio nenhum nas fontes egípcias. Manifesta-se, então, que o sabor egípcio mais pormenorizado na novela de José é fornecido na etapa JE da composição escrita ou mais tarde, como também que não se exige em absoluto que os contadores orais de histórias ou os escritores das tradições de José tivessem qualquer conhecimento de testemunhas oculares do Egito.

## 16.4. Lutas sociais nas tradições dos antepassados

*16.4.a. O nicho socioeconômico incerto dos antepassados*

Mencionamos dificuldades ao tentar enquadrar os antepassados de Israel em algum ambiente histórico ou social particular, quando prosseguido pelos métodos histórico-críticos usuais. Os dados cronológicos, políticos e geográficos medianamente esparsos a partir do texto bíblico, não se correlacionam e não convergem para qualquer estrutura definida. Tampouco a prova externa provinda dos restos arqueológicos, e do costume e da lei, constitui qualquer laço conclusivo com o texto bíblico. Em resumo, os antepassados de Israel enquadram-se amplamente no perfil completo do Canaã da Idade do Bronze e do Ferro, e seus arredores, porém sem nenhuma indicação segura mais pormenorizada de data, e sem ligações firmes com estruturas e eventos políticos e sociais conhecidos a partir de fontes fora da Bíblia.

Estes obstáculos para situar os antepassados de Israel freqüentemente foram obscurecidos pela suposição de que referências aos seus movimentos e modo de vida mostram que os antepassados eram pastores nômades. De fato, explicam-se os movimentos dos antepassados, em grande parte, como migrações provocadas historicamente para finalidades de mudança de residência, peregrinação religiosa, luta com estranhos, garantir esposas, escapar da fome e outros mais, em vez de devidos aos movimentos periódicos regulares de pastores nômades. As referências às formas de riqueza dos antepassados incluem não só os rebanhos de ovelhas e cabras típicos (embora não exclusivos) de pastores nômades na época, mas também manadas de gado vacum, riqueza em metal e terra cultivada, que lembram seja agricultura sedentária e zootecnia animal, seja empresa comercial. Propuseram alguns intérpretes terem sido os patriarcas mercadores que transportavam suas mercadorias por meio de caravanas de jumentos, enquanto outros propõem que eles eram empreiteiros de transporte independentes, que trabalhavam para mercadores interestaduais. O pormenor de Abraão como comandante de 318 homens armados (14,13-16) alude a um aventureiro militar do tipo dos *'apiru* (mencionados nas cartas de Amarna [tábua I: 3B] e possivelmente ressoou no termo bíblico cognato *'ivri,* ou seja, "hebreu", v. 13) que serviu como chefe de bando de mercenários para cidades-estado estabelecidas, e a relação de Isaac com Abimelec pode ser entendida de maneira análoga (26,1-33).

Mostra-se que os antepassados residem nas proximidades de importantes centros populacionais e, à medida que eles são de qualquer modo "nômades", é evidente que alguns membros de suas famílias mais extensas levavam rebanhos a pastagem periódica favorável, enquanto o resto do grupo permanecia na sede-lar (o assim chamado pastoreio transumante, cf. 37,12-17; 38,12-13, e possivelmente também 26,12-23). Em conjunto, as características socioeconômicas dos antepassados não estão delineadas como pertencendo claramente a qualquer tipo único, o que pode significar ou que as tradições refletem diferentes status ocupacionais, já que elas se referem a grupos diferentes, ou que concepções mutáveis do status ocupacional entraram em jogo em pontos diversos, no processo de reunião e edição das tradições a respeito deles.

Há também o desafio de classificar, de maneira defensável, que representações de antepassados constituam referências a indivíduos reais e quais são representações coletivas de tribos ou de todo o povo de Israel. Se se julgar que antepassados individuais reais foram transformados mais tarde em símbolos de grupos maiores, de que modo as duas espécies de referências devem ser discriminadas nas sagas? Alguns estudiosos resolvem este problema considerando Abraão como tendo sido um indivíduo, enquanto interpretam Jacó como uma representação coletiva de Israel. Não é provável, contudo, que se possa traçar distinção tão simples (§15.4). Freqüentemente, intérpretes se movem de um lado para outro entre o individualizar e as

linhas simbólicas de interpretação, sem esclarecerem os seus princípios básicos de interpretação ou como eles se aplicam a *todas* as tradições dos antepassados, e não simplesmente aos textos epônimos mais evidentes. O resultado é confusão considerável por causa da falta de método mais ou menos consistente no tocante à separação dos indicadores sócio-históricos de indivíduos e suas famílias daqueles de grupos maiores para os quais os antepassados são epônimos.

Admitidas tais incertezas, o processo mais correto por enquanto é admitir que as tradições dos antepassados entraram para o corpo das tradições israelitas no período tribal. Admitindo que as formulações de J e E das tradições fundamentam-se num fundo de tradições orais comuns, o mais primitivo ponto de apoio sócio-histórico firme para elas é a situação da confederação de tribos israelitas em Canaã antes da ascensão do reino. As tradições a respeito dos antepassados tornam-se concebíveis como os legados especiais de grupos diferentes que se uniram para formar Israel. Digno de nota é o fato de que os antepassados sobressaem como figuras separadas ligadas a diferentes localidades em Canaã. Só secundariamente parece que eles de fato ficaram ligados por meio de genealogias e itinerários.

É plausível que Jacó tenha sido o herói antepassado de um grupo de israelitas do norte nas regiões de Efraim e Manassés, e que Abraão e Isaac tenham sido os heróis antepassados de grupos de israelitas do sul nas regiões dos planaltos de Judá e do Negueb setentrional. Estas figuras de antepassados, originariamente separadas, foram lembradas em suas comunidades através de sagas que retratavam "cenas-tipo" (§15.3.d) que foram atingidas pela tendência a considerar as experiências de vida dos antepassados como antecipações ou "profecias" de experiências posteriores de grupos completos que alegavam descendência deles (§15.4). Enquanto o esquema de cenas-tipo para desenvolver as sagas impregnava todas as tradições dos antepassados, o processo epônimo de simbolização foi aplicado de maneira mais irregular, em conseqüência do qual Jacó aparece apresentado de maneira muito mais completa como epônimo do que aparecem Abraão ou Isaac.

Além do mais, motivos de contos de fada ou de folclore propendiam a ser utilizados com mais freqüência em relação a Jacó do que em relação a Abraão ou Isaac. Jacó é retratado numa variante sobre o motivo do trapaceiro astucioso que, primeiro, ultrapassa em astúcia seu pai, sua mãe, e mais tarde, faz o mesmo com seu sogro. Há também vestígios perceptíveis do motivo da força física prodigiosa do antepassado (uma faceta desenvolvida mais plenamente no caso de Sansão, Jz 13-16), visto que Jacó é capaz, sozinho, de levantar uma tampa de poço que normalmente exigia vários homens para movê-la (29,2-3.8.10), como também é suficientemente forte para lutar a noite inteira com uma figura preternatural, que resulta ser Deus (32,22-32).

Manifesta-se ainda ter sido Jacó o primeiro antepassado a ser incorpora do seguramente às tradições da liga tribal israelita, de maneira que se tornou o pai imediato do povo, cujo nome verdadeiro foi Israel e cujos filhos tinham os nomes exatos das doze tribos. A primazia de Jacó nas tradições reflete provavelmente a realidade no sentido de que a confederação tribal formou-se primeiramente na área do norte onde as sagas de Jacó circulavam. Abraão entrou para o corpo de antepassados do Israel unido mais tarde, provavelmente tendo já Isaac incorporado como o antepassado de um subgrupo judaíta. Sendo incapaz de desalojar a Jacó como o progenitor imediato de Israel, foi-lhe concedida, não obstante, a Abraão a posição respeitada de pai primordial do povo, aquele que primeiro se aventurou em Canaã e que se tornou pai de Isaac e avô de Jacó. Deste modo, as experiências separadas de antepassados, de grande estima para os diversos segmentos de Israel, foram juntadas num só corpo de tradições, que refletiam a unidade combinada das tribos confederadas (§24.2.c). Eventualmente, desenvolveram-se em algumas das sagas implicações marcadas de Abraão e Jacó como representantes de todo o Israel perante a divindade, suportando uma prova de confiança em Deus (22,1-14) ou lutando obstinadamente com Deus no empenho por assegurar bênção (32,22-32). Embora nós devamos as formas atuais destas duas sagas a E e J respectivamente, é altamente provável que os antepassados já fossem considerados como protótipos da piedade israelita no contexto cultual intertribal.

*16.4.b. Preocupações pela produção, reprodução e defesa própria*

Se começarmos a partir do ponto sócio-histórico relativamente seguro do Israel tribal unido, que lembrava diversos segmentos de experiência para a qual contribuíram vários dos seus grupos de membros, encontramo-nos com importante linha de pesquisa que pode ser realizada: Temos condições para determinar os interesses e preocupações absorventes dos grupos que formularam e transmitiram as tradições dos antepassados? Temos a possibilidade de identificar o porquê interessava ao Israel unido combinar as tradições dos antepassados separadas na forma de tradições todas israelitas?

As preocupações e interesses das tradições dos antepassados são em primeiro lugar, de duas espécies: (1) a árdua luta para garantir uma comunidade viável enquanto expressa na necessidade de prole e de terra produtiva; e (2) a defesa repetida da comunidade contra pressões exteriores para absorvê-la ou destruí-la. A maioria das cenas-tipo mencionadas (§15.3.d) focaliza-se sobre a primeira luta: de que modo os antepassados devem conseguir filhos e uma posse segura sobre a terra. Contudo, no decurso da luta por filhos e terra, os antepassados entram em relações complicadas de atrito, conflito, refúgio e aliança com outros povos em Canaã e no Egito. O perfil sócio-histórico final das tradições dos antepassados mostra grupos de pessoas as quais só marginalmente são integradas na economia, sociedade e política dos planaltos de Canaã. Esta marginalidade costuma-se explicar pela estrutura das tradições combinadas com a noção de que os antepassados eram recém-chegados concernentes a Canaã. A ingênua suposição de que eles eram também nômades pastoris foi que facilitou assentimento erudito a essa noção. Os conteúdos das sagas, entretanto, propendem a descobrir que os antepassados não estavam bem integrados no Canaã dos planaltos, porque eles constituíam pequenas comunidades de pessoas que não desejavam integrar-se ou submeter-se às estruturas sociais e políticas predominantes. Esta impressão é ainda mais reforçada por outra prova relativamente às circunstâncias da ascensão de Israel ao poder em Canaã (§24.1.c; 24.2.c).

Um aspecto que desperta particular interesse das tradições dos antepassados é a preeminência das mulheres no meio delas. Sara é mulher resoluta igual a Abraão, capaz de expulsar sua criada num acesso de ciúmes (16,1-6) e não ir além de sorrir à promessa de um filho na sua idade avançada (18,9-15). Agar é esboçada como pessoa capaz de arriscar a própria vida e a do seu filho no deserto (16,7-14; 21,15-21). Rebeca dirige-se corajosamente ao servo de Abraão e presta-lhe ajuda no poço da cidade e decididamente concorda em ir para Canaã como esposa de Isaac (24,15-25.55-58). Mais tarde, Rebeca conspira para ajudar Jacó a levar a melhor perante o fraco e incapaz marido, e o ajuda a fugir para Labão (27,5-17.42-45). Raquel e Lia são rivais ferozes pelas afeições de Jacó (29,15-35; 30,1-24) como também na sua competência por darem à luz filhos, elas sabem chegar a um acordo uma com a outra (30,14-16). Ambas as esposas são firmemente leais a Jacó quando este foge de Labão com seus bens duvidosamente adquiridos, incluindo os deuses domésticos que Raquel esconde habilmente (31,33-35). Tamar, nora de Judá, adota astutamente o ardil de prostituta a fim de procriar um filho por Judá uma vez que ele recusou-lhe injustamente um dos seus filhos pelo matrimônio de levirato (38,1-26).

Uma aproximação freqüente de estudiosos mais antigos à iniciativa tomada por mulheres (por exemplo, em dar nomes a seus filhos) e aos supostos sinais de matrilocalidade (e.g., Jacó mora por algum tempo na casa de suas esposas), foi supor ou que a sociedade "patriarcal" era realmente matriarcal, ou ao menos que ela atestava sobrevivências de uma sociedade matriarcal semítica anterior. Evidencia-se, antes, que os grupos que preservavam as tradições dos antepassados eram chefiados por homens, mas possuíam mulheres muito fortes que eram consideradas como atores vigorosos na esfera doméstica. Visto que os horizontes das sagas, à parte as tensões com grupos exteriores, eram em grande parte domésticos, as mulheres exercem papéis significativos que são muitas vezes essenciais para o desdobramento dos enredos das sagas. Estas mulheres são caracteres delineados tão agudamente como o são os homens. Esta praxe de apresentar caracterizações femininas ativas bem-desenvolvidas continua estendendo-se até aos israelitas posteriores (§21; 23,1), e, em certa medida, até a escrita histórica. É possível que a inclusão regular de mulheres em cenários de sagas fosse uma das contribuições para o Israel unificado, feitas pelos grupos que desenvolveram as tradições dos antepassados, já que, evidentemente, estamos lidando aqui com

tradições que não falam restritamente dos pais de Israel, senão que lançam uma rede mais ampla ao falarem dos pais e das mães de Israel.

Em resumo, parece haver alguma promessa ao localizar os horizontes sócio-históricos das sagas dos antepassados na luta pela existência por entre pequenos grupos de pessoas antes que eles fossem capazes de associar-se na confederação intertribal de Israel. Em tal "espaço social" não deveríamos esperar encontrar documentação política a respeito dos antepassados. O grande anelo por filhos pode refletir muito bem uma situação de declínio da população na região das colinas cananéias, e a preocupação com esposas estéreis pode assinalar que a esterilidade, seja por causa de dieta deficiente, seja por doença, era ameaça séria aos residentes pré-israelitas do Canaã rural. A fome por terra, muitas vezes descrita romanticamente como característica nômade, pode ser a procura de pessoas marginalizadas por pastagem e campos cultiváveis não monopolizados já pelas cidades-estado, a cujo controle elas não desejam submeter-se. Tal fome por "espaço livre" não era a única prerrogativa de nômades pastoris, senão que pertencia, em geral, a aldeãos rurais e habitantes urbanos marginalizados os quais, por outro motivo, discordavam da soberania dos aparelhos das cidades-estado e imperiais.

Assim que for admitido que os diversos antepassados de Israel, bem co mo as tradições complexas a respeito deles, provieram de grupos de membros diferentes dentro de Israel, pode, de fato, acontecer que eles nos falem indiretamente — como a forma de sagas sempre faz — a respeito de várias estratégias socioeconômicas diferentes, utilizadas pela população cananéia dos planaltos para enfrentar suas necessidades de sobrevivência antes do aparecimento em grande escala do Israel unido: estratégias de lavoura e zootecnia animal, estratégias de pastoreio transumante, estratégias de tropas mercenárias e estratégias de empresa comercial, quer como mercadores, quer como carregadores de mercadorias.

Propor os horizontes sócio-históricos das tradições dos antepassados desta forma serve apenas para lembrar limites e possibilidades relevantes para ulterior pesquisa. Isso deixa muitas perguntas sem resposta e, em particular, exige avaliações, cuidadosamente controladas, das relações entre a forma e os conteúdos das sagas e as realidades socioeconômicas que subjazem a elas. Visto que sagas islandesas e teutônicas são freqüentemente mencionadas para entender as sagas israelitas, evidencia-se que uma investigação sócio-histórica dos fundamentos e contextos das sagas européias setentrionais seria altamente instrutiva ao fornecer influência comparativa para mais exame das suas contrapartes israelitas. Caso os estudiosos se voltarem de maneira construtiva para tal pesquisa, entretanto, eles precisam primeiro convencer-se plenamente dos resultados geralmente negativos a partir da tentativa de datar os antepassados, como também devem, ao mesmo tempo, admitir que a localização histórica dos antepassados é insolúvel sem melhor compreensão da forma própria das sagas. Não basta já meramente afirmar por decreto que este ou aquele aspecto das sagas dos antepassados é "história verdadeira", ou, pelo contrário, rejeitar as sagas como sócio-historicamente sem valor porque elas não pertencem ao gênero de escrita histórica.

Isto só é evidente: métodos histórico-críticos de pesquisa, ligados à arqueologia, chegaram a um impasse ao tentarem contextualizar os antepassados e as tradições dos antepassados. As formas mais recentes, atualmente emergentes, de crítica literária e de crítica social científica começam a avaliar as possibilidades existentes para estabelecer uma descrição dos *processos sociais* pelos quais grupos de pessoas cananéias se unificaram em Israel e, ao mesmo tempo, uma descrição dos *processos literários* (incluindo literatura oral) por meio dos quais esses grupos expressaram seus valores mais profundos e seus alvos no decorrer de suas lutas. Estabelecer esta atuação recíproca social-literária dentro das sagas dos antepassados como o foco central, não é abandonar a história, mas sim conceptualizar a história sobre um plano ao qual a história política documentada e os restos arqueológicos do antigo Oriente Próximo não proporcionam acesso direto (§9).

# 5.

# Tradições a respeito de Moisés:

# Êxodo, Aliança e Legislação

**Leia o texto bíblico**
**Êxodo**
**Levítico**
**Números**

**Consulte mapas em MBA nn. 43-53**

## 17. O molde das tradições em Êxodo, Levítico e Números

### 17.1. Distribuição das unidades das tradições por fontes e gêneros literários

As tradições a respeito de Moisés nos livros do Êxodo, Levítico e Números são quase três vezes a extensão das tradições a respeito dos patriarcas em Gênesis 12-50. O volume maior das tradições de Moisés não deve ser explicado por enredo excessivamente complicado, já que a narrativa principal é facilmente resumida. A descendência de Jacó no Egito, que agora chegou a constituir grandes tribos, é oprimida por novo faraó. Moisés exige a sua libertação em nome de Iahweh, que atormenta os egípcios não-colaboradores com uma série de pragas. Os israelitas saem do Egito, escapam através do mar e caminham até uma montanha, onde contemplam um aparecimento de Iahweh, fazem aliança com Iahweh e recebem as leis de Iahweh. Após apostasias, murmurações e revoltas, tanto no Sinai como em Cades, o povo chega à beira de Canaã e instala-se parcialmente na Transjordânia. A grande riqueza das tradições, entretanto, é disposta em torno do enredo fundamental, numa profusão de adornos e elaborações que incluem mais ou menos subenredos completos ou cenas-tipo.

As fontes J, E e P, já isoladas nas tradições dos antepassados, continuam dentro do Êxodo, Levítico e Números. Há, contudo, mudança radical nas proporções relativas das tradições atribuíveis a cada fonte. Nisso reside muita coisa da explanação para a complexidade das tradições. Ao passo que J respondia por 730 versículos nas tradições dos antepassados, ela é representada por apenas 435 versículos nas tradições de Moisés. O componente E decresce similarmente, de 336 versículos para 188 versículos. A diferença dramática é que P, com nada mais do que 153 versículos em Gênesis 12-50, amplia-se até 2444 versículos em Êxodo a Números: aumento quinze vezes mais! Além disso, há um corpo de *textos de teofania, aliança e lei* em Êxodo 19-24 e 32-34, que é evidentemente não-P, mas que não pode ser atribuído com segurança a J e a E. O motivo principal para a inaplicabilidade das divisões das fontes JE para as tradições não-P do Sinai em Êxodo 19-24, 32-34 é provavelmente a derivação delas de partes do programa litúrgico nas cerimônias da renovação da aliança, como também de uma coleção de Leis usual, que foram juntadas e editadas um tanto arbitrariamente a fim de se adaptar ao seu novo contexto narrativo. O javista e o eloísta podem ter tido algo a ver com "escrever por extenso" parte ou a totalidade destes textos não-P do Sinai, todavia os critérios distintivos de J e de E não aparecem com regularidade suficiente nestes capítulos a fim de contribuir para consenso crítico ao atribuir seus diferentes fios às fontes de pré-P mais antigas.

Correspondente à mudança nos tamanhos relativos das três fontes principais está uma mudança nítida em tipos literários. Nas tradições dos antepassados observamos que a grande maioria das unidades das tradições eram sagas. Isto continua sendo verdade para as fontes diminuídas J e E nas tradições de Moisés, com exceção de vários cânticos e oráculos editados dentro de J e E (tábua 11: nn. 21, 36, 43, 50, 52). *Sagas e poemas* em J e E chegam, aproximadamente, a 623 versículos, aos quais podem ser acrescentados os 112 versículos narrativizados das tradições não-P do Sinai e, calculados liberalmente, cerca de 364 versículos de P

narrativizados. O total de versículos de narrativas e cânticos em Êxodo a Números assim chega a 1099 versículos aproximadamente. Em contraste, 1745 versículos em P e 144 versículos nas tradições não-P do Sinai são dedicados a *leis e regulamentos,* enquanto outros 333 versículos de P são *listas* preocupadas com recenseamentos tribais, disposições tribais para acampamento e marcha, distribuições de terras e fronteiras, e um itinerário do povo desde o Egito até as planícies de Moab. Ao todo, 2222 versículos em Êxodo a Números são dedicados a leis e listas, elevando-se a duas vezes a quantidade de sagas e poemas registrados.

**17.2. Redação complexa das tradições de Moisés**

Os agrupamentos de sagas que transmitem o enredo nas tradições de Moi sés estão concentrados em Êxodo 1-24, 32-34, e recomeçam mais esporadicamente em Números 10-36. Nas sagas do Êxodo, o povo afasta-se da servidão egípcia e chega ao Sinai/Horeb para a revelação de Iahweh, formação da aliança e a legislação. Nas sagas de Números, o povo parte do Sinai/Horeb até Cades e, após explorar Canaã, caminha para a sua fronteira na Transjordânia. A massa de tradições intermédias em P (Êxodo 25-31, 35-40, todo o Levítico e Números 1-9) compõe-se de grandes grupos ou unidades únicas de leis religiosas, dadas por Moisés como imenso suplemento à mescla de leis civis e religiosas não-P, apresentadas mais compactamente em Ex 20,22-23,19.

As tradições não-P do Sinai não relativamente breves e compactas, mas editadas drástica e complexamente. A legislação inclui o assim chamado Decálogo Ético (58)[21] e o Código da Aliança (60) que foram encaixados entre uma proclamação de eleição (54) e uma teofania (55-57) que precede e uma teofania (62) e cerimônia de conclusão da aliança que segue (63).

[21] Os números em parênteses por toda esta subseção são colocados em chave em relação a unidades ou blocos de tradições bíblicas conforme enumerados na tábua 11.

## TÁBUA 11

### Unidades das tradições de Êxodo, Levítico e Números distribuídas por fontes*

### *A. Tradições do Javista (J)*

#### PREPARAÇÃO DE MOISÉS

| | |
|---|---|
| **1.** Opressão de Israel no Egito | Ex 1,8-ç2.22 |
| **2.** Nascimento de Moisés | 2,1-10 |
| **3.** Moisés foge para Madiã | 2,11-23a |
| **4.** Chamado de Moisés e volta ao Egito | 3,2-4a.5.7-8.16-22; 4,1-12.19-20a.22-23 |
| **5.** Iahweh tenta matar Moisés | 4,24-26 |
| **6.** Moisés encontra-se com Aarão e o povo | 4,27-31 |

#### PRAGAS

| | |
|---|---|
| **7.** Moisés solicita liberdade para adorar no deserto/o faraó endurece a opressão | 5,1-6,1 |
| **8.** Praga da água mudada em sangue | 7,14-18.20b.21a.23-24 |
| **9.** Praga das rãs | 7,25-8,4.8-15 |
| **10.** Praga das moscas | 8,20-32 |
| **11.** Praga sobre o gado | 9,1-35 |
| **12.** Praga da chuva de pedra | 9,13-35 |
| **13.** Praga de gafanhotos | 10,1-20 |
| **14.** Praga das trevas | 10,21-29 |
| **15.** Anúncio da praga final | 11,1-8 |
| **16.** Instituição da Páscoa | 12,21-23.27b |
| **17.** Praga da morte dos primogênitos/ o faraó liberta Israel | 12,29-36 |

#### ÊXODO/JORNADA DO DESERTO

| | |
|---|---|
| **18.** Saída do Egito | 12,37-39; 13,20-22 |
| **19.** Os egípcios perseguem os israelitas | 14,5-7.10-14 |
| **20.** Israel atravessa o mar | 14,19b-20.21b.24-25.27b.30-31 |
| **21.** Cântico à beira-mar | 15,1-18 |
| **22.** Israel em Mara e Elim | 15,22-25a.27 |
| **23.** Provisão do maná | 16,4-5.28-31.35b-36 |
| **24.** Água da rocha | 17,2-7 |

[Para possíveis materiais de **J** em Êxodo 19-34, veja subdivisão **C** mais adiante nesta tábua]

* Veja nota à tábua 10 para a base desta divisão das fontes.

## TÁBUA 11 (continuação)

### Unidades das tradições de Êxodo, Levítico e Números distribuídas por fontes

*A. Tradições do Javista (J) (continuação)*

| | |
|---|---|
| **25.** Moisés pede a Hobab = Jetro que seja guia de Israel no deserto | Nm 10,29-32 |
| **26.** A arca portátil | 10,33-36 |
| **27.** Exploradores enviados a Canaã | 13,17b-20.22-24.27-33 |
| **28.** Israel murmura contra Moisés e Iahweh | 14,1-4.11-25 |
| **29.** Ataque malogrado ao Canaã do sul | 14,39-45 |
| **30.** Rebelião de Datã e Abiram | 16,1b,2a.12-15.25-26.27-32a.33-34 |
| **31.** Edom recusa direito de passagem a Israel | 20,19-20.22a |
| **32.** Batalha de Horma | 21,1-3 |
| **33.** Serpente de bronze | 21,4-9 |

**PASSAGEM ATRAVÉS DA TRANSJORDÂNIA**

| | |
|---|---|
| **34.** Movimentos de Israel através da Transjordânia | 2,10-20 |
| **35.** Balac chama Balaão para amaldiçoar Israel | 22,3b-8.13-19.21-37.39-40 |
| **36.** Oráculos de Balaão | 23,28; 24,2-25 |
| **37.** Apostasia de Israel para o Baal de Fegor | 25,1-5 |
| **38.** Distribuição de terra na Transjordânia | 32,1.16-19.24.33-42 |

*B. Tradições do Eloísta (E)*

**PREPARAÇÃO DE MOISÉS**

| | |
|---|---|
| **39.** Parteiras hebréias | Ex 1,15-21 |
| **40.** Vocação de Moisés/o nome Iahweh | 3,1.4b.6.9-15 |
| **41.** Moisés retorna ao Egito | 4,15-18.20b-21 |

**ÊXODO/VIAGEM PELO DESERTO**

| | |
|---|---|
| **42.** Israel parte do Egito com os ossos de José | 13,17-19 |
| **43.** Cântico de Maria | 15,20-21 |
| **44.** Vitória sobre os amalecitas | 17,8-16 |
| **45.** Reunião de Jetro e Moisés/ instituição dos juízes | 18,1-27 |

[Para possíveis materiais de **E** em Êxodo 19-24, veja subdivisão **C** mais adiante nesta tábua]

| | |
|---|---|
| **46.** Murmuração de Israel/Moisés reparte o Espírito com setenta anciãos | Nm 11,1-35 |
| **47.** Queixa de Maria e castigo | 12,1-16 |
| **48.** Água da rocha | 20,1-13 |

**TÁBUA 11** (continuação)

**Unidades das tradições de Êxodo, Levítico e Números distribuídas por fontes**

*B. Tradições do Eloísta (E) (continuação)*

## PASSAGEM ATRAVÉS DA TRANSJORDÂNIA

| | |
|---|---|
| **49.** Edom recusa passagem a Israel | 20,14-18.21 |
| **50.** Vitória sobre Seon e Og | 21,21-35 |
| **51.** Balac chama Balaão para amaldiçoar Israel | 22,2-3a.9-12.20.38 |
| **52.** Oráculos de Balaão | 22,41-23,27.29-30; 24,1 |

*C. Tradições da teofania do Sinai/Horeb, aliança e tradições da lei: Materiais compostos de **JE** e de fontes especiais*

## PREPARAÇÃO PARA A ALIANÇA

| | |
|---|---|
| **53.** Israel acampa ao pé da montanha | Ex 19,2b-3a |
| **54.** Proclamação da eleição/convite à aliança | 19,3b-6 |
| **55.** Resposta do povo | 19,7-9 |
| **56.** Preparação do povo | 19,10-15 |

## TEOFANIA E LEGISLAÇAO

| | |
|---|---|
| **57.** Teofania de Iahweh = Elohim | 19,16-25; 20,18-21 |
| **58.** O Decálogo "Ético" | 20,1-17 |
| **59.** O medo do povo | 20,18-21 |
| **60.** O Código de leis da Aliança | 20,22-23,19 |
| **61.** Instruções para tomar posse de Canaã | 23,20-23 |
| **62.** Teofania de Elohim (= Iahweh) e refeição | 24,1-2.9-11 |

## ALIANÇA E RENOVAÇÃO DA ALIANÇA

| | |
|---|---|
| **63.** Sacrifício e cerimônia da aliança | 24,3-8 |
| **64.** Moisés volta à montanha | 24,12-15 |
| **65.** O bezerro de ouro | 32,1-35 |
| **66.** Garantia da presença de Deus | 33,1-23 |
| **67.** Renovação da aliança | 34,1-12.27-28 |
| **68.** Decálogo "Ritual" | 34,13-26 |

*D. Tradições sacerdotais (P)*

## PREPARAÇÃO DE MOISÉS

| | |
|---|---|
| **69.** Crescimento e opressão de Israel | Ex 1,1-7.13-14 |

**TÁBUA 11** (continuação)

**Unidades das tradições de Êxodo, Levítico e Números distribuídas por fontes**

*D. Tradições Sacerdotais (P) (continuação)*

| | |
|---|---|
| **70**. Gemidos de Israel | Ex 2,23b-24 |
| **71**. Vocação de Moisés | 6,2-13 |
| **72**. Casa de Levi | 6,14-27 |
| **73**. Aarão como porta-voz de Moisés | 6,28-7,7 |
| **74**. A vara mágica de Aarão | 7,8-13 |

**PRAGAS**

| | |
|---|---|
| **75**. Praga da água mudada em sangue | 7,19-20a.21b.22 |
| **76**. Praga das rãs | 8,5-7 |
| **77**. Praga dos mosquitos | 8,16-19 |
| **78**. Praga de furúnculos | 9,8-12 |
| **79**. O faraó rejeita os milagres de Iahweh | 11,9-10 |

**PÁSCOA, ÊXODO, VIAGEM PELO DESERTO — DO EGITO AO SINAI**

| | |
|---|---|
| **80**. Instituição da Páscoa | 12,1-20.24-27a.28 |
| **81**. O êxodo | 12,40-42 |
| **82**. Suplemento da Páscoa | 12,43-51 |
| **83**. Israel atravessa o mar | 14,1-4.8-9.15-18,21a,c,22-23. 26,27a.28-29; 15,19 |
| **84**. Codornizes e maná | 16,1-3.6-27.32-35a |
| **85**. Movimentos de Israel no deserto | 17,1; 19,1-2a |

**LEIS RITUAIS/DISPOSIÇÕES TRIBAIS NO SINAI**

| | |
|---|---|
| **86**. Instituições cultuais | 24,15-31,18 |
| **A**. Introdução | 24,15-25,9 |
| **B**. Arca | 25,10-22 |
| **C**. Mesa | 25,23-30 |
| **D**. O candelabro e o seu pedestal | 25,31-40 |
| **E**. Tabernáculo = Tenda da Reunião | 26,1-37 |
| **F**. Altar e átrio | 27,1-21 |
| **G**. Vestimentas dos sacerdotes | 28,1-43 |
| **H**. Instalação dos sacerdotes | 29,1-46 |
| **I**. Altar do incenso | 30,1-10 |
| **J**. Tributo da expiação | 30,11-16 |
| **K**. Bacia de água | 30,17-21 |
| **L**. Óleo para a unção | 30,22-23 |
| **M**. Incenso | 30,34-38 |
| **N**. Artesãos | 31,1-11 |
| **O**. Observância do sábado | 31,12-17 |

**TÁBUA 11** (continuação)

**Unidades das tradições de Êxodo, Levítico e Números distribuídas por fontes**

*D. Tradições Sacerdotais (P) (continuação)*

| | |
|---|---|
| **87.** Execução minuciosa das instruções cultuais no n. 86 | Ex 35,1-39,43 |
| **88.** Ereção do santuário | 40,1-38 |
| **89.** Instruções sobre sacrifícios | Lv 1,1-7,38 |
| **A.** Oferendas queimadas | 1,1-17 |
| **B.** Oferendas de cereais | 2,1-16 |
| **C.** Oferendas de paz | 3,1-17 |
| **D.** Oferendas pelo pecado | 4,1-5,13 |
| **E.** Oferendas pela culpa | 5,14-6,7 |
| **F.** Instruções aos sacerdotes | 6,8-7,38 |
| **90.** Consagração dos sacerdotes | 8,1-10,20 |
| **A.** Instalação de Aarão e seus filhos | 8,1-36 |
| **B.** Nadab e Abiú destruídos por fogo "profano" | 9,1-24 |
| **91.** Instruções sobre dieta pura e impura e sobre condições corporais | 11,1-15,32 |
| **A.** Animais puros e impuros | 11,1.47 |
| **B.** Purificação após o parto | 14,1-54 |
| **C.** Enfermidades da pele puras e impuras | 13,1-59 |
| **D.** Purificação de leproso curado | 14,1-54 |
| **E.** Descargas corporais impuras | 15,1-32 |
| **92.** Dia da cerimônia das expiações | 16,1-34 |
| **93.** O Código de Santidade das Leis **(S)** | 17,1-26,46 |
| **A.** Abatimento adequado de animais | 17,1-16 |
| **B.** Relações/matrimônios sexuais proibidas | 18,1-18 |
| **C.** Leis ordenadas para vida de santidade | 18,19-20,27 |
| **D.** Instruções aos sacerdotes para guardar santidade | 21,1-22,23 |
| **E.** Calendário de festas religiosas | 23,1-44 |
| **F.** Cuidado da tenda e igualdade perante as leis de naturais e residentes | 24,1-23 |
| **G.** Ano sabático e ano do jubileu | 25,1-55 |
| **H.** Conseqüências da obediência e da desobediência às leis | 26,1-46 |
| **94.** Dádivas religiosas votivas | 27,1-34 |
| **95.** Recenseamentos das tribos | Nm 1,1-54 |
| **96.** Ordem das tribos no acampamento | 2,1-34 |

**TÁBUA 11** (continuação)

**Unidades das tradições de Êxodo, Levítico e Números distribuídas por fontes**

*D. Tradições Sacerdotais (P) (continuação)*

| | | |
|---|---|---|
| **97.** | Levitas reservados como sacerdotes | Nm 3,1-51 |
| **98.** | Recenseamento de levitas | 4,1-49 |
| **99.** | Instruções sobre julgar uma acusação de adultério e dos votos nazireus | 5,1-6-21 |
| **100.** | Uma bênção sacerdotal sobre Israel | 6,22-27 |
| **101.** | Oferendas dos chefes tribais para o serviço da tenda | 7,1-89 |
| **102.** | Armando o pedestal do candelabro | 8,1-4 |
| **103.** | Consagração dos levitas | 8,5-26 |
| **104.** | Preparação para a saída do Sinai | 9,1-10,1 |

**VIAGEM PELO DESERTO — DO SINAI A MOAB**

| | | |
|---|---|---|
| **105.** | Israel em marcha desde o Sinai em direção de Canaã | 10,11-28 |
| **106.** | Exploradores enviados a Canaã e Israel é condenado a perecer no deserto | 13,1-17a.21.25-26 |
| **108.** | Admoestações/avisos para observar as leis | 15,1-41 |
| **109.** | Rebelião de Coré | 18,1a.2b-11.16-24.27a.32b.35-50 |
| **110.** | Deveres dos sacerdotes aaronitas e dos levitas | 18,1-32 |
| **111.** | Água para impureza a fim de afastar contaminação por cadáver | 19,1-22 |
| **112.** | Morte de Aarão sobre a montanha de Hor | 20,22b-29 |
| **113.** | Apostasia em Moab, Finéias, os sacerdotes aaronitas | 25,6-18 |
| **114.** | Segundo recenseamento das tribos | 26,1-65 |
| **115.** | Herança de propriedade por mulheres | 27,1-11 |
| **116.** | Comissionamento de Josué | 27,12-23 |
| **117.** | Programa de oferendas em festas fixas | 28,1-29 |
| **118.** | Cumprimento de votos | 30,1-16 |
| **119.** | Guerra santa contra os madianitas | 31,1-54 |
| **120.** | Distribuição de terra na Transjordânia | 32,2-15.20-23.25-32 |
| **121.** | Itinerário de Israel do Egito a Moab | 33,1-49 |
| **122.** | Fronteiras da terra a ser repartida | 34,1-29 |
| **123.** | Cidades levíticas e cidades de refúgio | 35,1-34 |
| **124.** | As herdeiras devem casar dentro de suas tribos | 36,1-13 |

Diversas fontes são claramente distinguíveis nas tradições teofânicas e de conclusão da aliança de Êxodo 19 e 24, porém, se as fontes são ininterruptas entre os dois capítulos, é problemático. A cerimônia da aliança de 24,3-8, considerada por muitos estudiosos como E, fornece um dos poucos elos de ligação nestes capítulos, visto que ela se refere de volta ao Decálogo como "as palavras de Iahweh", como também ao Código da Aliança como "os ordenamentos/leis usuais" (v. 3) e as imagina, as duas, combinadas no "livro da aliança" (v. 7).

Neste momento em Êxodo começa ampla digressão P que instruções sobre a edificação da tenda (86-88), oferecimento de sacrifícios (89), consagração do sacerdócio (90), dieta pura e impura e condições corporais (91), dia da cerimônia da expiação (92), o chamado Código da Santidade (93), bem como um sortimento de leis, regulamentos e listas que continuam, intermisturadas com narrativas, conforme os israelitas caminham desde o Sinai até Cades e dali até Canaã.

Uma convenção literária de repetição e reiteração, característica de estilos populares e épicos de narração, torna-se especialmente evidente na maneira como P apresenta as leis. Exemplo digno de nota ocorre quando a tenda é descrita duas vezes com pormenor trabalhoso — uma vez como conjunto de instruções a Moisés (Êxodo 25-31) e segunda vez conforme os planos são executados e a tenda é armada (Êxodo 35-39). Esta reiteração das leis da tenda proporcionou a um editor a oportunidade de tentar aglutinar as tradições discrepantes do Sinai. Entre as duas recitações do projeto da tenda foram inseridos os caps. 32-34, relacionados mais corretamente com Êxodo 19-24, os quais falam da adoração dos israelitas ao bezerro de ouro e do seu severo castigo. Moisés, irado, quebra as tábuas da lei, as quais, de acordo com 31,18, continham as instruções verbosas da tenda. Quando as tábuas são inscritas novamente, contudo, afirma-se conterem o chamado Decálogo Ritual, considerado por numerosos críticos como material J, tendo principalmente a ver com sacrifícios e festas e completamente esquecido da tenda e do Decálogo anterior em Ex 20,1-17 (cf. 34,1.4.28). O suplemento P de leis e regulamentos retoma depois o relato interrompido pelos caps. 32-34 e continua sem interrupção até Números 10.

Através de tais manobras arbitrárias e desconhecedoras do contexto, a permanência de Israel no Sinai/Horeb é forçada a fim de ajustar conjuntos diferentes de tradições a respeito da aliança e da legislação, incluindo conjuntos consideráveis de leis, que são justapostas ou entrelaçadas, tanto dentro das tradições não-P do Sinai como também entre tradições de P e não-P. O ensamblamento do incidente do bezerro de ouro e o remanejamento da aliança dentro das leis P da tenda têm tido duplo efeito: (1) por um lado, ele relaciona os suplementos legais P (Êxodo 25-31, 35-40; Levítico; Números 1-9) com materiais do Sinai mais narrativizados (Êxodo 32-34), afirmando assim a necessária coexistência de dois tipos diferentes de tradições; e (2) por outro lado, relatando a apostasia do bezerro de ouro, que faz com que Moisés despedace as tábuas, ele oferece a ocasião de dar ainda outra versão de leis do Sinai em 34,13-26, que difere não só de P, mas também das tradições legais não-P em Êxodo 20-23. A necessidade de reunir em massa todas estas tradições divergentes estrategicamente no Sinai/Horeb teve prioridade definitivamente sobre qualquer preocupação por apresentar um curso narrativo inteligível de eventos.

Não obstante todo o esforço por agrupar as leis de Israel em torno da revelação no Sinai, nem absolutamente toda a lei suplementar P logrou ficar — ou permanecer — ligada ao Sinai. Mesmo após os israelitas terem continuado a marcha até Cades e dali até as planícies de Moab, eles recebem ainda instruções legais, se bem que nenhuma das unidades da lei de pós-Sinai seja aproximadamente tão comprida quanto os suplementos ligados ao Sinai. Esta desintegração da simetria das tradições da legislação do Sinai pode provir de editor que tentava levar em conta tradições independentes que ligavam a legislação a Cades em vez de ao Sinai. O resultado foi um compromisso editorial que colocava *a maioria* das Leis no Sinai, contudo permitia que *algumas* das leis continuassem sendo dadas em Cades e nas planícies de Moab.

A estrutura literária de Números 10-36 emalheta umas dentro de outras narrativas JE e leis P a fim de descrever o movimento desde o Sinai até Canaã.

Desperta interesse o fato de que o Livro de Deuteronômio, outra recitação ainda das leis de Moisés, entende que Moisés revisou as leis do Sinai/Horeb recitando-as novamente (e acaso

acrescentando-as? cf. Dt 29,1) em Moab, além do rio Jordão, exatamente antes de sua morte. Visto que os textos da aliança de Êxodo 19-24, 32-34, como também de Deuteronômio, contêm muitos indícios de se terem originado em cerimônias periódicas de renovação da aliança — observadas com maior ou menor continuidade desde os tempos tribais, ao menos até o exílio — a prática editorial desconcertante de distribuir leis não só ao Sinai, mas também a Cades e a Moab, pode ser tentativa literária de afirmar a relevância sempre renovada da aliança e da lei, que não podem ficar limitadas a um só tempo e lugar. Embora dadas primeiramente no Sinai/Horeb, a aliança e a lei continuam caminhando com Israel através do tempo e do espaço.

Resumindo, podemos dizer que sobre a moldura narrativa dos temas a respeito da libertação do Egito, peregrinação pelo deserto e teofania, aliança e legislação numa montanha sagrada, foi enxertado aí amplo e complicado corpo de leis, algumas delas pré-P na origem, embora a maioria sejam blocos consideráveis e unidades singulares fornecidas por P. É baseando-se nesta profusão de leis ligadas ao Sinai (e secundariamente a Cades e a Moab) que Gênesis a Deuteronômio foi finalmente denominado Torá (= instrução/ensino/lei [§11.2.a]). Na realidade, a estrutura formal através de Êxodo, Levítico e Números, exatamente como em Gênesis, é estrutura narrativa, uma vez que todas as leis são apresentadas como dadas por Moisés e retransmitidas por ele a Israel enquanto o povo acampava no Sinai/Horeb (ou mais tarde em Cades e Moab). As leis e os regulamentos, contudo, foram narrativizados de maneira tão superficial que não mais existe relato coerente de cadeias de sagas ou ciclos de sagas daquilo que aconteceu no Sinai e em Cades. Preocupações israelitas posteriores pela aliança e a lei esmagaram a forma de sagas, tornando virtualmente impossível ao método histórico-crítico penetrar na floresta de tradições a fim de verificar quais eventos do século XIII possam subjazer a elas.

## 18. As aproximações histórico-críticas às tradições de Moisés

### 18.1. O contexto egípcio

Uma aproximação primária do método histórico-crítico às tradições de Moisés foi tentar conceptualizá-las dentro de nossa riqueza considerável de conhecimento sobre o antigo Egito. De fato, é o peso da evidência egípcia, principalmente, que inclinou a maioria dos estudiosos a optar por uma data do século XIII para o êxodo de Israel do Egito, em vez da data do século XV prescrita pela duvidosa cronologia bíblica (§16.1).

Examinada inicialmente, uma colocação do século XV para a saída do Egito parecia plausível, com Tutmósis III (ca. 1468-1436) como o provável faraó do êxodo. A 18? dinastia, que havia expulsado os hicsos do Egito, presumivelmente alimentava grande aversão aos asiáticos e assim se abatia pesadamente sobre os escravos hebreus. Dessa forma, tanto a privança de José com um faraó dos hicsos como a subseqüente reviravolta da 18? dinastia contra israelitas asiáticos pareciam ser as correlações apropriadas da prova bíblica e egípcia. Além disso, referências nas cartas de Amarna a *'apiru* (= hebreus) que desagregavam ativamente cidades-estado cananéias no período ca. 1425-1350, eram muitas vezes explicadas como as atividades de israelitas nas suas primeiras tentativas por conquistar Canaã. No entanto, muitos estudiosos admitiam que os dados dos hicsos e dos *'apiru* não se correlacionavam, em muitos aspectos, com as tradições bíblicas. Nem José e sua família aparecem como conquistadores do Egito, ou como iguais culturais ou parentes dos egípcios da classe governante. Do mesmo modo, os nomes, distribuições e táctica dos *'apiru* da época de Amarna não correspondem aos relatos da conquista israelita em Josué e Juízes.

Progressivamente, julgou-se que as circunstâncias descritas nas tradições de Moisés conciliavam-se perfeitamente com um ambiente do século XIII, com Ramsés II (1290-1224) funcionando como o provável faraó do êxodo. Mostram-se os israelitas morando e trabalhando nas proximidades da capital egípcia. No século XV, a capital achava-se muito para cima do Nilo, em Tebas, ao passo que pelo século XIII, a 19? dinastia havia estabelecido Avaris, no delta ocidental, denominada novamente Ramsés, como a sua capital. Foram iniciados vastos projetos de construção para fortalecer Ramsés e cidades circunvizinhas como base para campanhas militares egípcias dentro de Canaã e da Síria. Os israelitas, como trabalhadores forçados nas cidades de armazéns do

Delta, Ramsés e Pitom (Ex 1,11), enquadram-se apropriadamente nas circunstâncias conhecidas da época, não porém, no século XV. Alegou-se igualmente ter havido aumento dramático de asiáticos no Egito sob a 19? dinastia e assim um recrutamento intensificado de trabalho escravo asiático.

As opiniões divergem a respeito de se o êxodo ocorreu mais cedo ou mais tarde no século XIII, influenciadas em cada caso pelo peso dado às linhas acompanhantes da prova. Prova arqueológica da destruição de algumas cidades cananéias ca. 1230-1200 e a esteia da vitória do faraó Mernepta, que fala de derrotar "Israel" em Canaã ca. 1220, podem ser interpretadas como indicando que os israelitas que deixaram o Egito já se encontravam no seu lugar em Canaã pelo último quarto do século XIII. Caso lhes sejam concedidos quarenta anos de peregrinação pelo deserto, eles deveriam ter abandonado o Egito no primeiro terço do século XIII. Está longe de ser demonstrado, contudo, que a destruição das cidades cananéias seja atribuível aos israelitas do êxodo, ou na verdade a quaisquer israelitas, ou que o Israel, atacado por Mernepta, estivesse composto daqueles que estiveram recentemente no Egito.

Aqueles que são favoráveis a colocar o êxodo pelo final do século XIII insistem em que uma data mais tardia deve ser admitida, a fim de dar tempo para que os moabitas e os edomitas fiquem bem estabelecidos na Transjordânia antes de eles se encontrarem com Israel. Igualmente, argumenta-se que a peregrinação de quarenta anos é apenas número redondo simbólico para uma geração e, desse modo, o tempo no deserto poderia ter sido muito mais curto. Um estudioso, impressionado pelo antigo testemunho do Cântico à beira-mar, acredita que o êxodo realizou-se sob Ramsés III (ca. 1176-1145), porque somente até a primeira metade do século XII coexistiam filisteus, edomitas, moabitas e cananeus em Canaã (Ex 15,14-15).

Embora uma data do século XIII contradiga a cronologia literal das fontes pentateucas mais recentes, parece que se concilia da melhor maneira com os dados bíblicos tomados em conjunto. De fato, as cronologias de HD e P podem basear-se em antigo esquema que calculava uma geração como quarenta anos. Os 480 anos de 1Rs 6,1 representariam doze gerações as quais, calculadas com mais exatidão em vinte e cinco anos por geração, renderiam 300 anos, e assim, um êxodo do século XIII. Existem ainda referências genealógicas na Bíblia que propendem a encurtar o tempo decorrido entre a descida no Egito e o êxodo (Nm 32,10 enumera o neto de José como contemporâneo de Moisés) como também entre o êxodo e os juízes (Jz 18,30 apresenta o neto de Moisés como o fundador de uma linha sacerdotal em Dã). Certamente, esta prova é qualificada por uma tendência bem conhecida das genealogias a suprimir gerações intermédias insignificantes.

Resumindo, a avaliação histórico-crítica das tradições de Moisés contra o fundo do antigo Egito propôs um provável ambiente do século XIII para o êxodo. A prova acha-se entretecida de forma complexa e deve levar em conta a cadeia de eventos tradicionais, desde a descida ao Egito até a instalação em Canaã. Importa perceber o fato de que esta pesquisa não demonstra quando o êxodo se realizou ou mesmo que ocorreu em absoluto. O raciocínio envolvido admite que *existe* — ou estabelece que *poderia ter havido* — um núcleo histórico para as tradições de Moisés; não existe, porém, prova alguma bíblica ou extrabíblica que tenha podido estabelecer correlações históricas fixas e razoavelmente seguras entre o texto bíblico e documentos externos. O que nós obtemos é a útil, mas hipotética, formulação: *caso* alguns elementos das tradições de Moisés sejam tomados como sendo ligados historicamente, *então* eles se enquadram da melhor maneira no ambiente egípcio e o cananeu *neste tempo* e *deste modo.*

De quando em quando, examinam-se adequadamente cautelas a respeito do caráter essencialmente não-datável do ambiente egípcio do êxodo. Recentemente, estas cautelas assumiram força convincente particular com o interesse que desabrocha em novos paradigmas literários e sociológicos do estudo bíblico, que tendem a aceitar a frustração da escassa informação histórica mais prontamente do que o método histórico-crítico. Observa-se o fato de que os faraós não são citados nas tradições de José e de Moisés, que asiáticos e até cativos *'apiru* e escravos são mencionados durante vários séculos no Egito, que às pessoas que moravam em Canaã foram dados nomes egípcios, e que até as cidades de armazéns de Ramsés e Pitom são mencionadas até tardiamente no século V. Em outras palavras, nada, nas tradições bíblicas, aponta de maneira inequívoca para o século XIII, e apenas o século XIII, como a época do êxodo. Alguns vão tão longe até o

ponto de pôr em dúvida que o ambiente egípcio das tradições de Moisés esteja historicamente fundamentado, já que ele poderia muito bem ser criação literária deliberada pelos tradicionistas que possuíam familiaridade geral com a vida egípcia. Essa dúvida radical levanta a pergunta: Se Moisés e, ao menos alguns israelitas jamais estiveram no Egito, por que a tradição alegou que eles estiveram?

**18.2. Moisés: influências formativas e papéis de liderança**

Moisés é apresentado como libertador do seu povo da escravidão, que também os conduziu através das primeiras etapas da sua nova vida de liberdade. Toda a nossa informação sobre ele procede da literatura narrativa de qualidade parecida a história que chega a ser quase historiografia verdadeira. Mais tarde neste capítulo focalizaremos uma avaliação dos motivos e cenas-tipo (ou episódios tradicionais) que estruturam e comunicam a obra e o significado do homem. Por enquanto, damos atenção às tentativas por esquadrinhar as tradições em busca de sinais de um perfil seguro da sua carreira e como ele poderia ter sido enraizado concretamente no seu tempo e lugar.

Dentre os relatos parecidos com a história de Moisés é possível extrair uma linha de enredo que apresente unidade de ação e relações ocasionais. Por exemplo, sua vida poderia ser descrita em forma de cápsula da seguinte maneira: Moisés nasceu de pais israelitas na escravidão egípcia, e tinha nome egípcio, como o tinham outros vários israelitas no período (e. g., Hofni, Finéias, Merari). Após esforços malogrados por aliviar a aflição do seu povo na escravidão, ele fugiu para o Sinai/Madiã, casou-se dentro da família sacerdotal de Jetro e voltou para conduzir seu povo para fora do Egito. No deserto, ele lutou para organizar a comunidade por meio da aliança religiosa e a lei, e a conduziu até a orla de Canaã onde ele morreu. Isto não é muita informação para reconstruir a vida de alguém qualquer, e os analistas críticos da tradição de Moisés poriam em dúvida a força da prova quanto a vários elementos nesta reconstrução esquelética.

O esboço precedente da vida de Moisés, ou qualquer de outras várias versões possíveis, realmente não é mais do que uma abstração a partir da rica narrativa de Moisés relacionada com as sagas, como o herói imediato por meio do qual age o herói divino, invisível, definitivo, Iahweh. Toda tentativa por discriminar o Moisés histórico, como toda tentativa por localizar a escravidão e o êxodo históricos do povo, exige inevitavelmente uma abstração crítica que tem de lutar contra a resistência historiográfica da forma de sagas da literatura. Todavia, foi o método histórico-crítico que empreendeu exatamente tal luta, explorando vigorosamente todas as possibilidades imagináveis, para, ao menos, poder dizer que algumas reconstruções do Moisés histórico são mais verossímeis do que outras. Infelizmente, os resultados da pesquisa, para além da probabilidade de que uma pessoa histórica se situa por trás das tradições, não obtiveram consenso entre os historiadores, porque todo "Moisés histórico" postulado tem se apoiado na dependência questionável e arbitrária das tradições ou fugiu para uma conjetura inverificável.

Se admitirmos que, nestas tradições, se alude a um líder verdadeiro que se tornou parte de Israel, de que maneira ele poderia ser imaginado no seu ambiente histórico? Naturalmente, mesmo ao explorar alguns dos métodos preferidos de tratar esse problema, ficamos por força presos numa medida de raciocínio circular, já que as próprias tradições que pretendemos avaliar constituem a maior parte da prova com a qual temos de trabalhar. Admitida esta limitação, entretanto, podemos ao menos tentar formular hipóteses, para as quais existe alguma possibilidade de apoio externo.

Um elemento nas tradições afirma que Moisés foi educado na corte egípcia, e isto pode ter algum crédito pelo fato de que seu nome, que significa "filho", é egípcio. Mesmo se a ligação especificamente afirmada de Moisés com a corte seja adorno de saga, a tradição pode insinuar a sua exposição vantajosa à cultura e ao saber egípcios, que lhe proporcionavam conhecimento e facilidade biculturais como egípcio e como israelita. Sob esse aspecto, a religião monoteísta do faraó Acnaton (ca. 1364-1347) é considerada por alguns como tendo exercido influência sobre as opiniões religiosas de Moisés. Nenhuma indicação da dependência de Moisés das reformas de Acnaton é manifesta na Bíblia ou na história egípcia. Admitida a realidade de que a religião de Acnaton era o culto único do sol e que a sua real pessoa era a que fazia de intermediária, era, ao que

tudo indica, marcadamente diferente daquilo que a tradição nos conta sobre a religião de Moisés. Evidentemente, se Moisés tinha alguma imersão na "alta" cultura egípcia, é compreensível que ele tivesse conhecimento das reformas religiosas que se tinham processado no Egito do século XIV. É mesmo imaginável que a defesa vigorosa, pelo faraó, de nova religião fosse fonte de estímulo para Moisés. Em termos de conteúdo ou da estrutura sociopolítica das duas religiões, contudo, não há ponte reconhecível entre o atonismo e o javismo atribuído a Moisés.

Outra proposta é que Moisés teve notícia da religião de Iahweh pelas tradições do seu próprio povo. Esta noção assumiu várias formas diferentes dependendo de uma ou outra ocorrência imaginária do nome Iahweh fora da Bíblia. Recentemente, por exemplo, foi proposto que os israelitas pertenciam àquele corpo mais extenso de asiáticos identificados nos textos egípcios como Shosu, freqüentemente explicados como "beduínos/nômades", porém mais corretamente entendidos como "saqueadores". Os anais egípcios dos séculos XIV/XIII contêm referências "à terra dos Shosu Iahweh", que parece ter estado na Síria central (se bem que alguns a relacionem com Edom). Este nome de lugar, todavia, não tem nenhuma ligação demonstrada com uma divindade, e dessa forma não apresenta nenhuma confirmação mais quanto a uma crença pré-israelita em Iahweh, do que apresentam nomes pessoais amorreus da forma *Yahwi-ilu* (que significa não "Iahweh é Deus", senão que "o deus cria/produz" ou "possa o deus criar/produzir"). Análoga ressalva deve admitir-se relativamente à pretensa ocorrência do nome divino abreviado "Ya" em nomes próprios mencionados nos textos de Ebla.

A noção mais substancial da influência formativa sobre Moisés depende de uma leitura particular da prova bíblica. Afirma-se que Moisés derivou sua crença em Iahweh, junto com muitas práticas cultuais e legais, do seu sogro madianita. Jetro é denominado "sacerdote de Madiã" e associa-se (preside?) numa festa com os israelitas, ao celebrarem eles a libertação do Egito (Êxodo 18). Quenitas/recabitas, que parecem ter sido subgrupo de madianitas, habitavam no meio dos israelitas em Canaã e eram partidários ardorosos de Iahweh (Jz 1,16; 4,11; 1Sm 15,6-7; 2Rs 10,15-27; Jr 35,1-11). Alguns dos partidários da chamada hipótese quenita das origens javistas afirmaram que a adoção voluntária de nova divindade por Moisés e Israel contribuiu com o elemento da escolha ética radical para a religião israelita, contudo, julgando por outras conversões conhecidas de grupos a nova fé, isto parece ser alegação arbitrária exagerada.

Novo apoio a favor das origens madianita/quenita do javismo foi alegado com base na descoberta de um santuário junto às minas de cobre na Arabá, a alguma distância ao norte do golfo de Eilat, no território madianita. Quando as minas eram exploradas por egípcios, o santuário era dedicado à deusa Hátor. Depois de aproximadamente 1150, quando os egípcios abandonaram o lugar, os símbolos cultuais de Hátor foram rejeitados e foi introduzido um santuário de tendas em associação com uma imagem dourada de cobra de cobre. Possivelmente isto aponta para madianitas os quais continuavam um tipo de culto empregando um santuário de tendas (cf. a tenda da reunião em Êxodo e Números) e uma serpente de bronze (Nm 21,8-9; 2Rs 24,8), insígnias de culto com as quais eles já haviam contribuído para os israelitas sob Moisés. Claro que a explicação oposta não é impossível, ou seja, que foi Moisés quem introduziu o javismo entre os madianitas.

Mesmo se afirmarmos que Moisés estava em geral informado e equipado para este trabalho pela sua aculturação em relação ao Egito como também que ele tirou todas ou parte das suas crenças e práticas religiosas dos madianitas, lamentavelmente não temos condições de tirar o máximo proveito de tais possibilidades na falta de outro relato sólido de sua vida. Além disso, não sabemos que elementos da cultura egípcia poderiam ter exercido a máxima influência sobre ele, nem temos informação a respeito de como o javismo poderia ter sido praticado pelos madianitas, diferentemente dos restos ambíguos do santuário de Timna.

Ao voltarmo-nos para os papéis de liderança creditados a Moisés, é assombroso quão numerosas, afirma-se, tenham sido suas funções. Ele foi negociador com o faraó, operador de prodígios por meio de vara mágica, especialista em logística ao conduzir o êxodo e a viagem pelo deserto, mediador da aliança entre Iahweh e Israel, legislador para a comunidade, comandante-chefe militar contra Amalec e Madiã, designador e instalador de sacerdotes, juiz de disputas entre o povo, e profeta — na verdade, mais do que profeta — na retidão de sua comunicação com Deus.

Realeza é a única função não atribuída a Moisés, contudo, enquanto líder "de todos os ofícios" ele exerceu autoridade abrangente sobre as tribos, análoga à autoridade de rei sobre estado monárquico. Sua autoridade em diversos papéis foi algumas vezes compartilhada ou delegada ocasionalmente ou na perpetuidade, especialmente no caso do cargo sacerdotal.

Como Moisés há de exercer a suprema liderança, enquanto distribuindo a carga de trabalho e atraindo outros para postos de autoridade delegada, é tema que percorre as tradições tanto como o sine qua non do nascimento e da sobrevivência de Israel como também a fonte de ininterrupta inquietação e lutas acirradas pelo poder. Uma leitura cuidadosa das tradições a respeito do sacerdócio, através da Bíblia, esclarece fartamente o fato de que grupos sacerdotais rivais por toda a história de Israel procuravam delinear suas linhagens recuando a uma delegação por Moisés, Samuel ou Davi (§48). A exaltação de Aarão nas tradições de P é sublinhada pelo insensato empenho do levita Coré e seus conspiradores por apossar-se de um pouco da autoridade de Aarão (tábua 11: n. 109), e as obrigações de alto risco do cargo de Aarão são realçadas pela morte de seus filhos Nadab e Abiú quando oferecem sacrifício inadequado (tábua 11: n. 90c). Em J, E e nas tradições do Sinai de não-P, entretanto, Aarão carece da única prerrogativa sacerdotal, sendo tão severamente repreendido por fabricar o bezerro de ouro (tábua 11: n. 65) como menos diretamente criticado por favorecer as queixas de Maria contra Moisés (tábua 11: n. 47).

Além da murmuração geral e das queixas do povo contra Moisés por agravar a opressão deles sob o faraó e por conduzi-los a deserto hostil, há referências claras freqüentes e alusões mais cautelosas a facciosismo e a insurreições na comunidade. A apostasia do bezerro de ouro é sufocada por levitas armados. Maria, com a cumplicidade de Aarão ao menos, faz objeções ao comportamento de Moisés em monopolizar a liderança. Datã e Abiram protestam que Moisés se erigiu como "príncipe" sobre Israel (incidente entretecido com a rebelião de Coré). Todos os exploradores, menos Josué e Caleb, recuam ante um ataque a Canaã, não obstante o estímulo de Moisés, porém, um pouco mais tarde, tentam o ataque após Moisés o ter proibido. "Os chefes do povo" acham-se comprometidos numa apostasia para Baal de Fegor. Execução, pragas, enfermidade da pele e ser engolidos pela terra são destinos reservados para os rebeldes nestes casos. Por outro lado, Moisés aceita o conselho de estender a tarefa de julgar o povo a uma equipe considerável de juízes. Em outra ocasião, "o espírito de profecia", que repousava peculiarmente sobre Moisés, foi compartilhado por setenta anciãos a fim de que o auxiliassem a "levar o fardo do povo", e o mesmo espírito é magnanimamente reconhecido por Moisés no caso de dois anciãos retardatários que haviam desconsiderado suas instruções anteriores.

Sem dúvida, muitas das tradições de Moisés a respeito de sua liderança visam a legitimar certos cargos e funções no Israel posterior. Não há motivo, por exemplo, para pensar que Israel tivesse conhecimento de profetas na comunidade antes da época de Samuel. O problema quanto a se o próprio Moisés foi mediador da aliança e legislador, complica-se pelo fato de que as tradições da aliança e da lei mostram prova clara de surgirem a partir de assembléias israelitas posteriores, convocados para renovar a aliança e recitar a lei. Há forte argumento, que se pode levantar, a favor da probabilidade de que um cargo de mediador da aliança fosse ocupado por pessoal do culto que assumia a função de recitar as fórmulas da aliança e as cláusulas da lei durante as cerimônias da renovação. É tal hipótese que ajuda a explicar os discursos exortativos e os sermões que cercam as leis no livro de Deuteronômio (§37.3).

No fim, portanto, não há nenhum meio, baseado em princípios consistentes, de saber que papéis de liderança, e que aspectos desses papéis, foram realmente desempenhados pelo Moisés verdadeiro, em contraste com os que têm sido atribuídos a ele como modo de validar formas israelitas posteriores de liderança comunal. Há, obviamente, tremenda "sobrecarga" de papéis de liderança acumulados sobre Moisés, e, no entanto, admite-se claramente que líderes importantes em organização tribal social com freqüência exercem realmente amplos e fluidos poderes de liderança. Da mesma maneira, o tema penetrante de rebelião obstinada contra Moisés era meio cômodo de estigmatizar diversas espécies de dissidentes contra líderes israelitas subseqüentes que invocavam a autoridade de Moisés. Por outro lado, não é absolutamente surpreendente que o Israel primitivo, arriscando-se em novas formas de organização social, tivesse sido dilacerado repetidas vezes por

luta interna e liderança rival. Foi proposto plausivelmente, se bem que sem prova concludente, que Moisés não conseguiu entrar em Canaã porque foi morto numa das insurreições contra o seu comando.

### 18.3. Unidade de ação em Êxodo e peregrinação

Na suposição de que as tradições de Moisés registram um movimento mais ou menos unificado e contínuo de pessoas do Egito a Canaã, houve numerosas tentativas por reconstruir o itinerário da marcha e particularmente por identificar as localizações exatas da travessia do mar e a montanha da realização da aliança e a legislação. Números 33 apresenta um itinerário completo desde o Egito até a beira de Canaã, atribuível à fonte P. Tem sido proposto que este era uma antiga rota de peregrinos israelitas, que mostra como os israelitas pré-exílicos conheciam o terreno e o itinerário da marcha. Ele pode ser entendido quase tão facilmente, entretanto, como sumário erudito de dados tradicionais esparsos por compilador posterior. Tão-somente as cidades de Ramsés e Pitom no início da jornada, Cades e Asiongaber no deserto, e pontos moabitas no final do itinerário, foram identificados com algum grau de certeza. A localização do mar e da montanha, criticamente importantes, é simplesmente desconhecida.

No passado, houve consenso geral no sentido de que a travessia do mar ocorreu na extremidade setentrional do mar Vermelho no golfo de Suez. Levando em consideração o fato de que a Bíblia fala do "mar dos Juncos" (não o mar Vermelho) e de que o golfo de Suez teria sido uma rota muito exposta para fugir da região do Delta, lugares alternativos da travessia têm sido propostos. Alguns destes situam-se aproximadamente a meio caminho entre o golfo de Suez e o mar Mediterrâneo, nas proximidades do lago Timsah e os lagos Amargos. Outros são colocados mais perto do Mediterrâneo, junto ao lago Menzaleh ou lago Sirbonis.

De acordo com uma tradição que remonta ao século V cristão, o monte Sinai/Horeb foi identificado como Jebel Musa na península do Sinai meridional. Ele é sublevantamento impressionante de granito, a espécie de lugar onde a montanha santa "deveria" ter estado, porém a piedade dos peregrinos possui imaginação fértil e não temos meios de saber se o primitivo sentido cristão do lugar se baseava em algo mais sólido do que a impressividade da montanha. Historiadores que duvidam de que a montanha sagrada pudesse estar tão distante quanto Jebel Musa está no acampamento principal do deserto em Cades, argumentaram a favor de uma ou outra de várias montanhas menos espetaculares no Sinai no nordeste ou na Arabá. Outros ainda, acreditando que a descrição da teofania de Iahweh mostra ter a montanha sido vulcânica e provavelmente ter estado situada também dentro do território madianita, preferiram uma localização a leste do golfo de Áqaba. Verificação independente destas diversas localizações da montanha é inacessível.

Quanto aos eventos no mar, os historiadores freqüentemente escolhem uma referência de J à ação de Iahweh, que "por um forte vento oriental que soprou toda aquela noite, fez o mar se retirar" (Ex 14,21). Isso pode ser entendido como retrocesso, impelido pela tempestade e relacionado com a maré, das águas costeiras, permitindo a passagem dos israelitas, seguido por súbito retorno das águas que engoliram os egípcios. Uma variante desta opinião propõe que as águas em retrocesso expuseram bancos de areia que pessoas a pé podiam atravessar, mas sobre as quais cavalos e carros ficariam atolados. As reconstruções fundamentadas em J são mais "naturais" do que o relato de P das águas profundas que foram divididas para formar uma ponte de terra através do seio do mar (Ex 14,22). Uma terceira concepção do que ocorreu no mar deduz-se da descrição poética do Cântico à beira-mar (Ex 15,4-10), no sentido de que os egípcios perseguiram os israelitas em barcos que capotaram por causa de violenta tempestade. A despeito dos intensos esforços por reconstruir a travessia do mar, nossa prova é escassa demais para fazer mais do que conjeturar quanto ao modo como elementos naturais e históricos se combinaram nos eventos que subjazem às tradições bíblicas.

A linha preponderante de interpretação, que começa com os escritores bíblicos mais tardios, identificou a passagem do mar como o núcleo do êxodo. Há, contudo, outra tradição, talvez mais antiga, que fala dos israelitas despojando ou saqueando os egípcios (Ex 2,21-22; 11,2-3a; 12,35-36; Sl 105,37). Esta tradição descreve os israelitas escapando secretamente do Egito com o despojo

tomado dos captores. Tal como o texto se encontra agora, o saque dos egípcios está subordinado à travessia do mar. O malogro das negociações entre o faraó e Moisés em Ex 10,28-29 (antes da praga final), contudo, pode outrora ter fornecido o suporte para a fuga secreta dos israelitas, o que poderia explicar melhor por sua vez a perseguição frenética por parte dos egípcios. A incongruência de "pedir" aos egípcios tesouros, que devem ser tomados, à força, deles, é provavelmente alusão ao pundonor correto em relação a superiores, introduzido pelo narrador com sentido deturpado e zombeteiro de humor.

Em outras palavras, pode ter existido outrora uma versão alternativa independente dos *meios* do êxodo: não travessia do mar, senão fuga clandestina com os bens roubados. Intérpretes que insistem em que a travessia do mar tem de apoiar-se em alguma experiência real, mas irrecuperável para o nosso ponto de vista, não só desdenham a opção de fuga secreta, mas também levam em pouca conta a possibilidade de que o tema do mar, enquanto força cósmica de caos e de morte, possa ter sido utilizado para realçar o significado do êxodo. Foi ainda proposto que a experiência de mais de um grupo de fugitivos do Egito foi combinada nas tradições bíblicas, em cujo caso a fuga secreta e a travessia do mar deveriam ser associadas a dois êxodos separados.

Observamos que a edição crítica complexa das tradições de Moisés gerou grande confusão na unidade da ação, que de maneira muito tênue mantém unido o imenso corpo das tradições (§17.2). Torna-se isto evidente ao tentar visualizar o movimento do povo no deserto e, em particular, ao tentar estabelecer o relacionamento entre Cades e o Sinai. Na forma atual das tradições, Israel parte desde o Egito para a montanha no Sinai/Horeb, conclui I aliança e recebe a lei, e depois continua caminhando até Cades, desde o qual e explorado Canaã e desde onde a aproximação final à terra através do desvio da Transjordânia é eventualmente empreendida. Torna-se claro que o itinerário no deserto é apresentado de maneira muito fragmentária e discrepante, fato que a redação final não logra superar. De fato, a tradição encerra indícios no sentido de que o Sinai e Cades estavam muito próximos um do outro. Particularmente notável é o fato de que uma série de incidentes e de temas, colocados *primeiramente* entre o Egito e o Sinai, (Êxodo 16-18) são *repetidos* em Cades (Números 10-20):

1. Moisés pede conselho a Jetro (Ex 18,13-27; Nm 10,29-32);
2. O povo murmura contra Iahweh e Moisés (Ex 16,1-12; 17,1-7; Nm 11,1-6; 14,1-3.26-38; 16,41; 17,11);
3. São fornecidas codornizes para alimento (Ex 16,13; Nm 11,31-35);
4. Fornece-se água de uma rocha em Meriba (Ex 17,1-7; Nm 20,2-13).

É, assim, totalmente evidente que os grandes blocos de materiais do Sinai em Êxodo 19 a Números 10 quebraram propositalmente a unidade original das sagas em Êxodo 16-18 e Números 10-20. Isto, por sua vez é forte sugestão de que, numa etapa anterior das tradições, as sagas de Êxodo 16-18 e Números 10-20 pertenciam ao mesmo horizonte geográfico de Cades. A inserção posterior das tradições do Sinai fez com que parecesse que o Sinai achava-se a grande distância de Cades e que deslocou algumas das tradições originariamente orientadas para Cades a pontos sobre o itinerário do Egito até o Sinai. Resumindo, o grande significado cultual e teológico ligado à conclusão da aliança e à legislação foi expresso estruturalmente no estado final das tradições de Moisés, separando abruptamente o Sinai, geograficamente, do resto dos lugares do deserto, fazendo dele uma montanha misteriosamente distante.

Cades é identificável como 'Ain el-Qudeirat, copiosa nascente que permite agricultura limitada, situada aproximadamente cinqüenta milhas a sudoeste de Bersabéia, na orla meridional de Canaã. Duas nascentes vizinhas, embora menos abundantes, aumentam o suprimento de água disponível (Ain Qoseimah e Ain Qedeis, conservando a última o nome de Cades). Estas, em conjunto, são capazes de sustentar várias centenas ou milhares de pessoas durante período prolongado de tempo. Se existe alguma unidade discernível de ação por baixo dos relatos do deserto, ela é que os israelitas partiram diretamente desde o Egito a Cades (conforme relatado em Jz 11,16). Qualquer conclusão da aliança e legislação, que ocorreram no deserto, teriam acontecido,

assim, em Cades ou nas suas proximidades. Foi proposto que o nome alternativo de En-mishpat ("poço do julgamento") para Cades, relatado em Gn 14,7, conserva a lembrança do julgamento do povo por Moisés (Ex 18,13-27), ou possivelmente, até da legislação em Cades em vez de em um longínquo Sinai. A Meriba de Ex 17,7, ligada a Cades em Nm 20,1.13, é denominada mais explicitamente Meribat de Cades por Ezequiel (47,19; 48,28).

Conseqüentemente, um meio de resolver o problema da unidade de ação por trás das tradições de Moisés é supor que todos os eventos do deserto aconteceram em Cades ou nas suas proximidades, incluindo a conclusão da aliança e a legislação que foram mais tarde transferidas para o longínquo Sinai. Um meio alternativo de perceber os eventos subjacentes consiste em separar o tema nuclear do êxodo das tradições de Cades totalmente e pressupor que as tradições de Cades originariamente nada tinham a ver com israelitas que haviam estado no Egito, mas antes, diziam respeito a um grupo diferente de israelitas que continuaram até entrar em Canaã desde o sul em vez de através da Transjordânia. Deste modo, as experiências de, ao menos, dois grupos (um grupo do Sinai e um grupo de Cades) são perceptíveis por trás da unidade forçada das tradições do deserto, segundo foram redigidas. Esta hipótese levanta o problema de como um ou ambos os grupos, do Sinai e de Cades, estiveram relacionados com israelitas que fugiram do Egito, quer atravessando o mar, quer fugindo secretamente.

É provável que semelhante análise e especulação apareça a muitos leitores da Bíblia como minúcia ou preocupação com coisas irrelevantes. É, sem dúvida, verdade que nenhuma das reconstruções histórico-críticas da unidade real de ação por baixo das tradições compiladas é conclusiva ou completa. O ponto fundamental é que as reconstruções críticas são inconcludentes e incompletas exatamente porque as tradições bíblicas são inconcludentes e incompletas no plano histórico. Caso se faça esforço sério por visualizar concretamente as seqüências de eventos a que se alude nas tradições de Moisés, então é inevitável uma reconstrução especulativa. Nas tradições bíblicas podemos somente observar como os israelitas, em diversos momentos no tempo, imaginaram o curso dos eventos e em que lugares os colocaram. Cada uma dessas perspectivas posteriores foi incorporada num complexo literário que exige ser historicamente decomposto e recomposto. Visto que a prova bíblica é, historicamente, tão fragmentária e indireta, e porque as fontes extrabíblicas de informação a tal ponto são gerais que não comprometem as tradições bíblicas frente a frente, a pesquisa histórica deve satisfazer-se com um quadro muito incompleto que somente pode ser preenchido caso prova bíblica adicional venha à luz.

## 19. Religião de Moisés e israelitas do êxodo-deserto

O esforço por verificar os conceitos e práticas religiosos dos atores nas tradições de Moisés defronta-se inesperadamente com o mesmo problema enfrentado por toda a pesquisa histórico-crítica neste horizonte primitivo da experiência de Israel. O problema essencial é isolar os elementos religiosos críveis dentro do contexto histórico imperfeitamente conhecido de Moisés, dos elementos religiosos que tradicionistas mais recentes intermisturaram no seu recontar, reescrever e reeditar as tradições. No sentido realista, precisamos contentar-nos com uma aproximação à religião do Moisés histórico. Visto que existem tantos fatores indeterminados na recuperação das circunstâncias históricas que acompanham a obra de Moisés e o grupo ou grupos do êxodo deserto, a reconstrução da sua fé religiosa tem de ser similarmente experimental e de ampla interpretação. Em lugar de pensarmos que estamos sondando o núcleo histórico original da religião de Moisés e de seu povo, é mais sensato aceitar que estamos esboçando de que modo a religião de Moisés foi recordada e transmitida em tradições que surgiram no meio dos israelitas intertribais em Canaã durante as gerações após a sua morte.

### 19.1 Aliança

A tradição israelita identifica Moisés como aquele que levou todo o povo à aliança com Iahweh, enquanto distinta das alianças antecipadas feitas anteriormente com os antepassados individuais Abraão, Isaac e Jacó. "Aliança" é termo desajeitado e um tanto enganador para a

palavra hebraica b$^{e}$*rith,* a qual diz respeito a um acordo formal, solene e vinculador entre partidos nos quais existem obrigações de executar determinados atos ou abster-se de executá-los, e existem promessa ou ameaças de conseqüências que se seguirão ao cumprimento ou ruptura das obrigações. A palavra inglesa "covenant" (aliança) é agora tão arcaica, ou empregada em tais contextos legais ou sentimentais especializados, ao ponto de ser muito inadequada. Todavia nenhum outro termo capta plenamente o significado, embora aspectos de *b$^{e}$rith* sejam mais bem captados por termos tais como "acordo", "arranjo", "pacto", compromisso, tratado, aliança, obrigação, liame e relacionamento.

Muitas alianças bíblicas são acordos entre duas pessoas, entre uma pessoa e um grupo, ou entre grupos. Outras alianças bíblicas são acordos entre uma pessoa ou um grupo, notavelmente todo o povo de Israel e Deus. Quando se diz que seres humanos e a divindade "fazem aliança", emprega-se uma figura ou metáfora tirada da vida social a fim de explicar e confiar sob mandato determinado comportamento, concebido como dado por Deus e aceito livremente pela comunidade. Desde que entendamos "aliança" significando relacionamento ordenado entre Deus e pessoas, que seja bilateral, embora não necessariamente equitativo nos envolvimentos e obrigações de ambos os partidos, é termo útil de empregar.

Coisa interessante é que as próprias tradições de Moisés, não estão carregadas de referências diretas à aliança. Os materiais não-P do Sinai falam de aliança entre Israel e Iahweh mediada por Moisés, primeiramente numa proclamação antecipadora da eleição (Ex 19,5) e novamente em duas unidades das tradições que descrevem incidentes da conclusão da aliança na montanha (24,7-8; 34,10.27-28). Uma terceira unidade, amplamente interpretada como conclusão da aliança no conteúdo, não emprega diretamente linguagem de aliança (24,1-2.9-11) e é vista por alguns críticos como meramente uma teofania. Na verdade, aqueles que reivindicam revisão deuteronomística das unidades não-P do Sinai, negam às vezes existir quaisquer referências pré-D à aliança nos textos do Sinai, textos que eles propendem a ler, de um extremo ao outro, como teofanias. Tradições identificáveis de J e E não fazem referência à aliança, salvo quanto à "arca da aliança" de J (Nm 10,33; 14,44). Todos os empregos pertinentes P de b$^{e}$*rith* aparecem no Código da Santidade, bloco de leis considerado como fonte independente incorporada por P (veja tábua 11: n. 93; Lv 26,9.15.25.44.45). É possível que o termo de P *'eduth,* usualmente traduzido por "testemunho" e freqüente na frase "arca do testemunho", possua realmente a força de "aliança" ou obrigação(ões) da aliança" (e.g., em Ex 25,21-22; 31,18). Na extensão da História "Deuteronomística, de Deuteronômio a Reis, menciona-se amiúde a aliança e muitas vezes é ligada explicitamente a Moisés nos relatos-chave de infidelidades e reafirmações da aliança.

O peso deste testemunho parece pôr em certa dúvida a tradição de Moisés como mediador da aliança, especialmente admitido o fato de que tantas recitações bíblicas de êxodo, peregrinação e entrada na terra omitem qualquer referência à aliança e à lei. Há, no entanto, outro meio de considerar a prova literária. Caso se aceitar o argumento de que a matriz para as tradições semelhantes a história dos antepassados, do êxodo, da peregrinação e da conquista da terra, foi a conclusão da aliança e a assembléia recitadora da lei das tribos israelitas, é obvio terem existido conceitos e mecanismos da aliança não muito tempo após o curso de vida considerado de Moisés. A restrição virtual da retórica da aliança em Êxodo a Números até Êxodo 19-24, 32-34 é resultado literário de transformação secundária de fórmulas rituais da aliança num episódio narrado na montanha sagrada no deserto, transformação que provavelmente já ocorrera pelo tempo em que J e E escreveram. Parece, dessa forma, razoável afirmar que israelitas, no espaço de uma geração ou duas depois de Moisés, celebravam aliança com Iahweh, aliança por eles acreditada como provinda originariamente dos seus antepassados que saíram do Egito.

Isto constitui testemunho razoavelmente forte a favor da aliança, enquanto provinda, de certo modo, do período mosaico, embora a forma narrativizada dessa aliança em Êxodo 19-24, 32-34, composta de textos diversos e rigorosamente editados a partir de cerimônias rituais, revele-se ter surgido no fundo comum dos materiais pré-JE, mais recentes do que todas as outras tradições mais importantes narrativizadas a respeito de Moisés, do êxodo e das peregrinações. O fato de P não fazer muita referência explícita à aliança no Sinai não constitui objeção séria, uma vez que as

leis e os regulamentos de P foram arbitrariamente ensamblados no Êxodo 19-24, 32-34 pela sobreposição de Êxodo 25-31 com a finalidade manifesta de asseverar que as leis de P dependiam da aliança anterior.

Uma das dificuldades que atormentou a plena compreensão da aliança no primitivo Israel foi a tendência persistente para ver a aliança exclusivamente em termos religiosos. Uma fonte desta tendência é o crescente teologizar da aliança e da lei nas fontes D e P. Outra fonte de dificuldade são as obsessões judaicas e cristãs posteriores com a aliança e a lei, sob cujo feitiço sentimo-nos ainda inclinados a ler todas as partes da Bíblia Hebraica. À medida que aliança era um meio de simbolizar o fundamento e a origem da ordenação correta da vida comunal de Israel, a aliança era uma realidade religiosa-política total. Israel formulava sua autodefinição como povo e suas instituições sociais básicas por meio do conceito e da prática ritual de aliança com a divindade. Seria julgamento incorreto do componente religioso saliente na aliança, supor que isto significava que todas as necessidades comunais de Israel eram cuidadas no plano sobrenatural sem referência à prática sociopolítica pelo povo.

Na verdade, a aliança religiosa era um meio também de unir juntamente as tribos a fim de que pudessem subordinar eficazmente seus interesses separados ao projeto comum de obtenção da sua liberdade e segurança coletivas das cidades-estado cananéias, as quais tentavam submetê-las ao domínio estatal. Que o mecanismo da aliança associava a soberania religiosa de Iahweh à soberania histórica do povo, é evidente pelas proibições de concluir pactos (ou seja, alianças) com as classes governantes cananéias e adotar suas práticas religiosas (Ex 23,32; 34,12.15). Se um fio histórico se estende realmente para trás a partir da aliança intertribal das tribos livres em Canaã até Moisés como o chefe, realizador da aliança, de alguns dos povos que mais tarde se tornaram parte da confederação tribal de Israel em Canaã, um dos seus mais fortes filamentos foi provavelmente uma afirmação política de autodeterminação israelita. A linha de continuidade estender-se-ia, então, desde a aliança de Moisés a fim de criar uma minicomunidade livre do controle egípcio, até a aliança multitribal em Canaã com o fito de criar uma comunidade grandemente ampliada, livre do controle das cidades-estado cananéias.

No último quarto do século desenvolveu-se uma teoria a respeito da origem da aliança, teoria que argumenta não só a favor da origem da aliança com Moisés, como também a favor da sua derivação e importância política explícita. A teoria é que o instrumento adotado por Israel para formalizar sua relação com o deus Iahweh foi o pacto suserano-vassalo internacional do antigo Oriente Próximo, concluído entre suserano imperial e chefe submetido. A maior parte dos textos dos pactos de suserano-vassalo são textos hititas dos séculos XIV e XIII, conhecem-se, porém, textos arameus e neo-assírios de forma semelhante até o século VII (tábua 1, nn. 2G e 2H). Os principais elementos da forma de pactos de suserania, que aparecem, quer tipicamente nos textos de pactos, quer deduzidos a partir de referências em outros textos, estão enumerados na tábua 12 junto com passagens bíblicas que se alega exibirem estes elementos formais.

Supõe-se que Israel imaginava sua relação com Iahweh como aquela de povos submetidos a um rei mundano e que eles exprimiam este relacionamento nos conceitos e fórmulas do pacto de soberania. Pensou-se outrora que esta forma de pactos extinguiu-se depois do século XIII, de maneira que se poderia argumentar que Moisés *deve* ter sido o idealizador da forma de aliança fundamentada tão diretamente numa forma de pacto. Agora que se tornou manifesto que a forma de pactos continuou-se nos séculos posteriores, no meio de outros estados, além do império hitita, convém fazer a alegação mais modesta no sentido de que Moisés *poderia* ter tido conhecimento da forma de pactos quando desenvolveu a aliança. Todavia, é igualmente possível ter a forma de pactos influenciado apenas os pontos de vista, de Israel, sobre a aliança em data mais tardia na sua história.

O problema fundamental é, na realidade, se a forma de tratados de suserania está evidenciada nos textos bíblicos e, particularmente, se os textos mais primitivos da aliança mostram dependência dela. Existe amplo acordo no sentido de que o modelo de pactos foi influente nas versões deuteronômicas da aliança, que datam dos séculos VIII/VII (§37.3), já que em muitos pormenores eles mostram familiaridade com convênios e formas de pactos diplomáticos neo-

assírios, notavelmente no desenvolvimento elaborado de maldições. Discute-se, no entanto, apaixonadamente, se a forma *plena* de pactos se situa por trás dos textos *mais antigos* de aliança de pré-D. Com exceção do Deuteronômio, os elementos mais importantes da forma de tratados não se acham solidamente representados em qualquer texto único, senão que devem ser escolhidos de vários textos.

Aqueles que negam a forma de pactos nas tradições de aliança de Êxodo alegam que a teofania substitui aí o prólogo histórico e observam, de modo convincente, estarem ausentes as maldições e as bênçãos. Insiste-se em que os ritos de realização da aliança em Êxodo são cerimônias que corroboram associação por motivos fraternos ou de parentesco, como também que ensino e admoestação predominam sobre aspectos estritamente contratuais-legais. Partidários da influência de forma-de-pacto sobre a aliança mosaica admitem ter sido alterado nos textos bíblicos o esquema de pactos, que, na realidade, a Bíblia Hebraica não contém texto algum formal de aliança. Ao invés, nós temos recebido fórmulas tomadas de rituais de aliança que têm sido mais ou menos narrativizadas como eventos no Sinai/Horeb. Assevera-se, entretanto, que estas fórmulas correspondem mais de perto aos conceitos e à linguagem típicos da forma de pactos de suserania, do que correspondem quaisquer outras formas de acordo do antigo Oriente Próximo. Além disso, a adoção, por Moisés, da forma de pacto é considerada como meio altamente eficaz de asseverar que, em a nova comunidade de famílias/clãs iguais (tribos posteriores), não deveria haver suseranos humanos nenhuns, mas simplesmente um deus soberano que legitimava a organização social fundamentada em famílias/clãs (mais tarde tribal) do povo que concluía aliança.

## TÁBUA 12
## Elementos estruturais da forma de pacto de suserania*

**1.** Preâmbulo ou título do autor/partido superior ao tratado
(Ex 20,2a; Dt 5,6a; Js 24,2a)

**2.**Prólogo histórico ou história antecedente de relações entre os sócios do pacto
(Ex 20,2b; Deuteronômio 1-3.5,6b; Js 24,2b-13)

**3.**Estipulações declarando as obrigações impostas sobre o vassalo ou partido inferior ao pacto
(Ex 20,3-17; Dt 5,7-21; 12-26; Js 24,14)

**4.**Cláusula no que tange ao depósito do texto do pacto num templo e leitura periódica pública
(Ex 25,21; 40,20; Dt 10,5? 27,2-3; 31,10-11)

**5.**Listas de deuses (ou elementos da natureza/povo) como testemunhas do tratado
(Js 24,22.27; Is 1,2; Mq 6,1-2)

**6.**Maldições e bênçãos invocadas por desobediência/obediência às estipulações do pacto
(Deuteronômio 27-28)

**7.**Juramento, em virtude do qual o vassalo promete obediência ao pacto
(Ex 24,3; Js 24,24)

**8.** Cerimônia solene para formalizar o tratado
(Ex 24,3-8)

**9.**Procedimento para iniciar sanções contra um vassalo rebelde
(Os 4,1-10; Is 3,13-15)

* Os elementos da forma de pactos de suserania e as citações bíblicas de aliança são tirados principalmente de K. Baltzer, G. E. Mendenhall e P.A. Riemann (veja bibliografia ao §19.1).

**19.2. Estipulações da aliança: "Leis"**

Por entre as diversas estipulações da aliança de obrigação nas primitivas tradições bíblicas, existem algumas com a probabilidade de terem provindo do Moisés histórico? As estipulações ou "leis" são de diferentes espécies como também apresentam problemas diferentes ao interpretá-las e datá-las.

*19.2.a. Instruções e regulamentos sacerdotais*

É esmagadoramente evidente que o estilo e as ênfases destas estipulações representam uma comunidade sacerdotal de finais do exílio e de inícios do pós-exílio que lutava por estabelecer a legitimidade da sua liderança em comunidade judaíta restaurada (§49). As estipulações P de Êxodo, Levítico e Números não podem ter vindo diretamente da época de Moisés. Em primeiro lugar, confere-se a Aarão e a sua família uma distinção entre os sacerdotes, a qual contradiz o seu papel mais limitado nas tradições JE e que corresponde, temporalmente, à elevação dos sacerdotes aaronitas em Ezequiel (§50.1), e em Crônicas, Esdras e Neemias (§51). Igualmente, a tenda no deserto é imaginada como uma versão de tamanho-médio, pré-fabricada, portátil, do templo de Salomão (§30.4). Há, contudo, elementos em P que são mais antigos que as fontes como um todo e que podem remontar, ao menos, aos tempos tribais, se não a Moisés, na sua forma nuclear: (1) leis socioeconômicas e rituais no Código da Santidade (tábua 11: nn. 93C e 93G); (2) fatos do recenseamento que podem relacionar-se com antigos alistamentos de tropas do exército (tábua 11: 95 e 113); (3) alguns pormenores referentes à tenda que podem refletir acuradamente um antigo santuário de tendas (tábua 11: 86E; §19.4).

*19.2.b. Coleção de leis socioeconômicas e religiosas costumeiras*

Os assim chamados códigos de leis de Ex 20,22-23,19 e de Deuteronômio 12-26 são compilações de precedentes de leis de casos para aspectos específicos da vida civil e religiosa. Elas envolvem desenvolvimento a partir do uso costumeiro, mas foram editadas a fim de incluir explanações e motivações vinculadas para obedecer às leis. O assim chamado Código da Aliança de Êxodo 20,22-23,19 foi compilado provavelmente, na sua forma atual, no Israel do norte do século IX e o Código Deuteronômico de Deuteronômio 12-26, enquanto organizado, data do Judá do século VII (§37.3). É óbvio, no entanto, que muitas das cláusulas destes códigos precedentes legislam para condições de vida que se originaram antes da monarquia. A dificuldade em ligá-los a Moisés está em que eles pressupõem uma vida sedentária de aldeias e um culto agrícola que dificilmente teria sido operante entre os israelitas no deserto.

*19.2.C. Listas sucintas de proibições: os Dez Mandamentos*

Há duas listas de proibições substanciais em Ex 20,1-17 e em Ex 34,11-26 que ocupam pontos de importância crítica nos textos da teofania e da aliança. A primeira destas é repetida, com variações menores, em Dt 5,6-21. As listas de Êxodo 34 e Deuteronômio 5 denominam-se "dez mandamentos" no texto bíblico (cf. Ex 34,27 e Dt 4,13; 10,4) e esse título, ou termo latino equivalente "Decálogo", tem sido aplicado tradicionalmente à lista de Êxodo 20/Deuteronômio 5. Os estudiosos bíblicos distinguem freqüentemente a lista de Êxodo 20/Deuteronômio 5 da lista de Êxodo 34 com base no conteúdo, referindo-se à primeira como o Decálogo Ético, e à segunda como o Decálogo Ritual.

A base para exatamente *dez* mandamentos enquanto soma total de exigências éticas ou rituais foi provavelmente para facilitar a memória, associando cada proibição a um dos dez algarismos. Na realidade, Êxodo 34 tem doze mandamentos, e é, por isso, denominado com freqüência Dodecálogo. Manifesta-se que dois dos seus doze mandamentos são intrusos e que o original compunha-se provavelmente de apenas dez membros. Outros decálogos foram propostos em Lv 18,6-18 e 20,2-16, e Dt 27,15-26 contém doze maldições rituais, que podem outrora ter sido dez em número. Em todas as outras partes da Bíblia, encontram-se listas das características éticas do adorador, aceitáveis a Iahweh (e.g., Ez 18,5-9 e Sl 24,2-5), que parecem pressupor a estrutura de decálogo, embora não o conteúdo exato dos decálogos conservados.

Característico da forma de decálogo é que ele é composto de mandatos ou proibições negativas breves, sem qualquer cláusula de punição por infringi-los. Dois dos mandatos no Decálogo Ético formulam-se positivamente, como são metade dos mandatos no Decálogo Ritual, porém, é provável que na sua forma original todas as estipulações dos decálogos estivessem formuladas em sentido negativo. Igualmente, as proibições centrais no Decálogo Ético foram ampliadas consideravelmente por meio de explanações e motivações. Desembaraçadas destas proibições, as dez proibições breves e gramaticalmente completas são atribuídas amplamente a Moisés. Julgamentos a respeito da época do Decálogo Ético dependem fundamentalmente de dois fatores: (1) se o grau de generalidade na lista deve entender-se como precedendo ou seguindo a formulação de estipulações mais específicas nos códigos de leis; e (2) se as condições socioeconômicas e religiosas pressupostas nas proibições são consistentes com condições prováveis durante o curso de vida de Moisés. A aplicação destes critérios é, por sua vez, atingida por, exatamente, como o significado particular de proibições ambíguas deve ser interpretado. As proibições do Decálogo Ético, junto com as linhas controvertidas da interpretação, são apresentadas na tábua 13.

É evidente que estas proibições enérgicas estão longe de ser claras ao especificar o comportamento exato que elas excluem da comunidade. É razoavelmente certo que muitas interpretações modernas da força jurisdicional do Decálogo *não* se aplicavam no antigo Israel. As proibições não tratavam do juramento na fala comum, não consideravam um homem casado que praticava o sexo com mulher não casada como adúltero, não proibiam a pena capital, matar na guerra, ou o aborto, e não validavam o direito de possuir quantidades ilimitadas de propriedade. Todas estas são interpretações "revisionistas", que a seu favor só se pode argüir como extensões dos "princípios" ou "espírito" do Decálogo, em vez de preceitos formulados no Decálogo.

A suposição de que as proibições pressupõem a vida de aldeias de Israel em Canaã é qualificada consideravelmente, logo que sejam eliminadas as expansões secundárias da forma breve das proibições. Além disso, se alguns israelitas passaram anos em Cades, antes de entrarem em Canaã, é provável que praticassem agricultura limitada nos seus oásis. Muito pouco se sabe da origem ou do significado primitivo da observância do sábado para julgar de maneira concludente se ela poderia ter sido prática central para Moisés. É possível interpretar todas as proibições como coerentes com as condições de vida israelita no curso da vida de Moisés. Se o Decálogo remonta realmente a Moisés, depende, naturalmente, do problema intimamente relacionado de se Moisés foi mediador da aliança entre Iahweh e o povo. Alguns que preferem a forma de pacto da aliança mosaica consideram o Decálogo como declaração de plano de ação das esferas da vida reivindicado pela divindade soberana, referentes a que estipulações mais pormenorizadas deviam ser estabelecidas nas diversas leis de casos. Reconhecimento da soberania de Iahweh nestes âmbitos da vida seriam requisitos prévios para qualidade de membros na comunidade cultual e civil de Israel.

De qualquer maneira, é provável que o Decálogo pertença a período relativamente primitivo da vida de Israel, verossimilmente já dentro da época pré-monárquica. Caso tivesse sido interpretado como sumário ou abstração posteriores das leis de casos existentes, poder-se-ia esperar que ele fosse mais explícito e preciso a respeito do significado exato das proibições.

**TÁBUA 13**
**Proibições do Decálogo Ético**

***1.*** *Proibição do culto a qualquer outro deus fora Iahweh,* quer no sentido de que nenhum outro deus deve ser adorado em lugar cultual consagrado a Iahweh, quer no sentido de que não deve haver aceitação de qualquer outro deus como tendo pretensão sobre israelitas (Ex 20,3; Dt 5,7; cf. Ex 22,20)

***2.*** *Proibição de fabricar imagens de deuses/Deus,* seja para representar Iahweh, seja para representar qualquer outro deus, ou em ambos os sentidos (Ex 20,4; Dt 5,8; cf. Ex 20,23)

***3.*** *Proibição do emprego incorreto do nome de Iahweh,* quer no sentido de juramentos feitos levianamente, desnecessariamente ou desonestamente, ou no sentido de uso mágico do nome para amaldiçoar ou evocar espíritos maus para causar dano a outros injustamente (Ex 20, t; Dt 5,11)

**4.** *Proibição de trabalho no dia sétimo ou sábado* (Ex 20,8; Dt 5,12).

***5.*** *Proibição de amaldiçoar os próprios pais,* quer no sentido de jovens que desonram pais que ainda possuem governo sobre eles, quer no sentido de adultos amadurecidos que desonram ou deixam de cuidar de seus pais mais velhos (Ex 20,12; Dt 5,16).

**6.** *Proibição de assassínio de outro israelita,* seja homicídio com dolo, seja no sentido de que o assassino ou perpetrador de crime capital não possa ser executado sem processo legal adequado, ou ambos (Ex 20,13; Dt 5,17).

**7.** *Proibição do adultério,* seja abrangendo uma variedade de ligações sexuais com mulher casada ou comprometida (Ex 20,14; Dt 5,18).

**8.** *Proibição de roubar propriedade/pessoal?)* quer no sentido de furtar todas as espécies de possessões pessoais, quer no sentido de roubar, ou seja, seqüestrar, pessoa, o que era fonte comum para o tráfico de escravos na antiguidade (Ex 20,15; Dt 5,19; cf. Ex 21,16).

**9.** *Proibição de acusar falsamente outro israelita,* quer como queixoso em processo, quer como testemunha, ou ambos (Ex 20,16; Dt 5,20)

**10.** *Proibição de cobiçar/apossar-se da casa de outro israelita/de membros da casa,* quer no sentido de condenar o desejo íntimo ou cobiça de tomar propriedade ou pessoas pertencentes a outro, quer no sentido de apossar-se intencionalmente de propriedade, que deve ser diferenciado da captura de pessoas em n. 8 (Ex 20,17; Dt 5,21).

**19.3. O nome divino**

A verdade simples é que ninguém conhece o significado do nome divino Iahweh. A fonte P diz explicitamente que a divindade conhecida dos antepassados como El Shaddai (Deus todo-poderoso em muitas traduções) tornou-se conhecida de Moisés com o nome de Iahweh (Ex 6,2). A fonte E, anterior à revelação a Moisés, concorda com P em evitar constantemente o emprego do nome Iahweh. A fonte J, ao contrário, declara que Iahweh foi adorado com esse nome na antiguidade pré-diluviana (Gn 4,26).

As fontes eloísta e sacerdotal parecem estar muito próximas da realidade histórica, acentuando que uma compreensão radicalmente nova da divindade revelou-se com Moisés, compreensão que foi adotada na confederação intertribal de Israel em Canaã, quando ele assumiu Iahweh como seu Deus. Por outro lado, a fonte javista, sublinhando a continuidade da obra de Iahweh desde os tempos pré-mosaicos até os mosaicos, poderia também indiretamente preservar uma recordação histórica a respeito do culto pré-israelita de Iahweh. Com base na análise de nomes pessoais ou de lugar em Mari, Ugarit, e Ebla, bem como em referências egípcias aos shosu, foram feitas, de quando em quando, alegações de que Iahweh foi adorado no antigo Oriente Próximo nos tempos pré-mosaicos. Nenhum destes cultos pré-mosaicos de Iahweh alegados revelou-se convincente. Já temos visto que se um deus Iahweh foi conhecido antes da época de Moisés, o mais provável foi entre os madianitas (§18.2), infelizmente, porém, não possuímos um fragmento sequer de prova no que tange a saber como os madianitas poderiam ter interpretado o significado do nome divino.

A única e só explanação do nome divino na Bíblia Hebraica aparece na fonte E (Ex 3,14-15), e esta "explanação" estimulou uma multidão de interpretações. Quando perguntado a respeito da identidade divina, Elohim diz a Moisés, *'"ehyeh 'asher 'ehyeh...* Dize isto aos israelitas, *"ehyeh* enviou-me a vós'", o que é depois ampliado de maneira a ligar *'ehyeh* = Iahweh com Elohim não qualificado e com Elohim de cada um dos antepassados de Israel: "Iahweh, o Elohim de vossos pais, o Elohim de Abraão, o Elohim de Isaac e o Elohim de Jacó, enviou-me a vós".

Ex 3,14 considera o nome divino como formado do verbo hebraico *hyh* "ser". Se este verbo for entendido no radical simples, *'ehyeh* significa "ele será", ou "ele [sempre] é". Visto que o hebraico bíblico carece das distinções de tempos que se fazem em outras línguas, é incerto se a alusão é ao presente ou ao futuro. A versão Setenta traduz *'ehyeh* por "Eu sou aquele que [eternamente] é". Esta torção metafórica tem-se harmonizado perfeitamente com afirmações judaicas e cristãs posteriores de um deus absoluto e imutável. É muito discutível, entretanto, que o eloísta entendesse dessa' maneira o nome divino, ou que Moisés o tivesse entendido assim. Atentando para um sentido mais ativo, operacional de "ser" em contextos E circundantes ("Mas eu estarei contigo" [Ex 3,12], e "eu estarei na tua boca e na dele" [Ex 4,15]), alguns interpretes preferem o significado de "aquele que está presente, que acompanha, que ajuda".

Se o verbo for entendido no radical causativo, *'ehyeh* transmite o significado "eu sou a causa de que exista" ou "eu ocasiono o que chega a existir". Isso tem sido freqüentemente interpretado como sugerindo uma idéia geral de criação, de uma espécie não muito evidente em Israel antes da monarquia. A causação subentendida, contudo, pode ser focalizada sobre a produção de realidades inusitadas na vida sócio-histórica de Israel: Iahweh é quem tira um povo da servidão e o conduz para uma segurança intertribal autônoma. Uma teoria, a qual também se esforça por explicar a conexão entre o nome divino mais antigo El/Elohim e o nome divino mais recente Iahweh, propõe que o nome correto Iahweh proveio de um epíteto original para El, em algo como a forma "El quem cria *[yahwi]* as hostes".[22] Para Israel, teria isto significado "hostes" em duplo sentido: as hostes armadas do céu (elementos naturais como estrelas, sol e lua, chuva, granizo, vento, e personificações da atividade divina, como o anjo ou mensageiro de Iahweh) e os exércitos armados da terra (o exército de cidadãos de Israel). Eventualmente, de acordo com esta hipótese, o verbo causativo *yahwi* foi separado a fim de constituir um nome independente e característico, até preferido, para o deus de Israel, embora El, na forma Elohim, continuasse como nome alternativo apropriado. Esta é uma teoria atraente, mas por enquanto carece de verificação concludente.

[22] Frank M. Cross, CMHE, 65-71.

Outros intérpretes advertem que, embora E suponha que Iahweh derive de *hyh,* na realidade as consoantes de Iahweh pressupõem a raiz verbal *hwh.* Esta, na opinião deles, é apenas uma de grande número de etimologias populares, mas erradas, que aparecem comumente nas fontes J e E. Na suposição de que o verbo verdadeiro por trás de Iahweh é *hwh,* faz-se, às vezes, relação com o arábico *hwy,* "soprar, derrubar, ou abater com uma pancada". Iahweh assim significaria "aquele que sopra ou derruba", ou seja, um deus da tempestade. Outra compreensão do arábico *hwy* interpreta Iahweh como "aquele que age apaixonadamente/compassivamente". Ainda uma sugestão menciona uma raiz ugarítica *hwt* ao propor que Iahweh significava "aquele que fala". De acordo com uma inscrição fenícia na Anatólia, argumentou-se que Iahweh significava "sustentador, mantenedor, fundador". Não é seguro, entretanto, que *hwh* necessite ter significado diferente de *hyh,* visto que, em alguns casos (embora, reconhecidamente, em tempos bíblicos posteriores) há empregos de *hwh* que inconfundivelmente significam "ser".

Ainda outros estudiosos são propensos a acreditar que todas as derivações do nome divino de um nome verbal estão erradas, e que, provavelmente na forma breve de Yah ou Yahu, o nome era meramente um brado emocional ou grito cultuai, com algo como o sentido de "Ele" ou "Ó Aquele". A forma breve Yah aparece vinte e cinco vezes na Bíblia Hebraica e as formas Ya, Yo e Yahu aparecem freqüentemente em nomes próprios bíblicos e em inscrições extrabíblicas. As atestações em relação à forma mais longa, Iahweh, contudo, remontam até o Cântico pré-monárquico de Débora e à Esteia moabita extrabíblica do século IX. Atualmente, parece não haver qualquer argumento histórico ou etimológico firme para considerar uma forma ou a outra como possuindo precedência inequívoca.

Apesar de estudos exaustivos, não há meio algum de descobrir exatamente o que significava o nome Iahweh para Moisés ou para o círculo de tradição que deu seu nome à confederação tribal de Israel em Canaã. Conhecer o significado exato do nome poderia proporcionar-nos pistas importantes para a fonte da fé de Israel, porém se o nome já possuía uma pré-história, não se pode admitir que Moisés ou os primeiros israelitas houvessem vinculado qualquer significação especial ao nome em si mesmo. A etimologia de Ex 3,14 não é só uma racionalização do nome, mas também uma circunlocução, já que ela é deliberadamente vaga e críptica, talvez insistindo, com isso, na reticência e mistério do Deus de Israel.

### 19.4. Ritos e objetos cultuais

A redação final da Torá, influenciada decisivamente pelo ponto de vista Sacerdotal, admitia que as práticas do culto da comunidade pós-exílica haviam sido recebidas de Moisés e haviam continuado inalteradas durante séculos. Assim que se reconhecer que, na verdade, o culto do antigo Israel sofreu desenvolvimento no decorrer do tempo, surge a pergunta: é possível determinar as formas verdadeiras de adoração de Moisés, ou ao menos dos primeiros israelitas, que desenvolveram as tradições de Moisés?

A fonte P oferece uma descrição elaborada de sacrifícios de animais e cereais, presididos por sacerdócio aaronita com assistentes levíticos, e realizado num santuário portátil (tenda) que alojava um baú (arca) de madeira que estava colocada no centro do acampamento israelita do deserto. Cada um destes elementos exige avaliação separada a fim de determinar até que ponto o escritor P reflete tradições antigas.

O baú portátil de madeira, ou arca, e o santuário portátil,' ou tenda da reunião (= tabernáculo), são mencionados nas tradições mosaicas JE, mas nunca juntas. Era a arca um baú de madeira que parece ter representado a presença de Iahweh na forma de pedestal ou trono para a divindade sem imagem. Ela é também imaginada como depósito para tabuinhas que continham o Decálogo. Tinha a função de acompanhar os israelitas em combate, servindo de paládio, ou seja, objeto sagrado com o poder de salvaguardar aqueles que o possuíssem. A concepção de P no sentido de que estava revestida com coberta de ouro ("o propiciatório"), ao qual estavam anexadas figuras protetoras aladas (os querubins), parece ser retroprojeção para o deserto, de adornos primeiramente dados à arca quando foi instalada no templo de Salomão.

A tenda da reunião, conforme mencionada em E, onde ela é um pequeno santuário para

oráculos em contraste com o minitemplo de P para sacrifício, é congruente com um simples santuário de deserto na forma de tenda. Tanto entre os árabes pré-islamíticos, como também entre os islamíticos, tais santuários, geralmente transportados a lombo de camelo, são bem atestados. Em tempos pré-islamíticos, o santuário, que encerrava os ídolos de pedra da tribo, era levado em combate e consultado para oráculos. Em tempos islamíticos, o santuário adotou duas formas: uma que continuava o antigo santuário tribal do deserto sem os ídolos, e a outra consistente em tenda, contendo um exemplar do Corão, que conduzia caravanas de peregrinos a Meca. O alcance das funções ligadas a santuários árabes e a arca e a tenda israelitas não são diretamente equiparáveis, porém os paralelos funcionais gerais são instrutivos. É evidente que o uso de objetos cultuais portáteis do tipo de arca/tenda é compatível com condições de vida migratória como também com alegações religiosas monoteístas.

Em conjunto, a prova a favor da arca, como elemento mosaico no javismo, é um tanto mais forte do que a prova a favor da tenda, no sentido de que a arca pode ser traçada em momentos na primitiva história israelita, enquanto o paradeiro da tenda do deserto após a entrada em Canaã, ou mesmo a sua existência real, é mais obscuro. Observando a persistente separação de arca e tenda em tradições pré-P, alguns estudiosos argumentaram que a arca e a tenda provinham de grupos separados e que jamais estiveram ligadas ao culto. Há motivo, todavia, para manter juntamente arca e tenda, não obstante as tradições textuais fragmentárias e confusas. Uma arca teria necessitado da espécie de abrigo que uma tenda forneceria, e um santuário de tendas teria solicitado algum símbolo de divindade, de maneira que, com imagens excluídas, o simples baú como um pedestal do trono da divindade teria servido perfeitamente a essa função.

O sistema sacrifical, segundo P, incluía os seguintes tipos de ofertas:

**1.** Ofertas animais consumidas totalmente sobre o altar (oferendas completas queimadas ou holocaustos);

**2.** Ofertas animais parcialmente queimadas e parcialmente consumidas por sacerdotes e adoradores (oferendas de paz e de comunhão);

**3.** Ofertas animais para expiar pecados propositados e não propositados do laicado e dos sacerdotes, oferendas que as partes culpadas não podiam consumir (oferendas de reparação de pecado e culpa);

**4.** Ofertas de cereais, às vezes apresentadas separadamente e outras vezes acompanhando sacrifícios de animais (oferendas de cereais);

**5.** Ofertas de incenso ou de misturas aromáticas de especiarias (oferendas de incenso);

**6.** Uma exposição de pães sobre uma mesa na tenda, comidos semanalmente pelos sacerdotes (pão da proposição, ou seja, "pão disposto à vista em exposição" ou pão da presença).

Referências narradas a ofertas completas queimadas e oferendas de paz remontam aos tempos mais primitivos de Israel. Por outro lado, oferendas pelo pecado e pela culpa não são certamente mencionadas antes de Ezequiel e P (§49). Visto que a descrição e explanação, por P, das oferendas pelo pecado e pela culpa estão longe de ser claras, isso pode ser sinal de que o escritor P tenta codificar práticas mais antigas sem compreender plenamente seus significados anteriores. De qualquer maneira, oferendas pelo pecado e pela culpa não tinham o significado importante que P lhes atribuiu. Igualmente, através de todas as referências pré-P a sacrifício, não há prova alguma de que sacerdotes aaronitas tivessem monopólio sobre sacrifício em contraposição a corpo completo de levitas. Além disso, várias referências bíblicas antigas indicam que pessoas leigas eram totalmente competentes para oferecer sacrifício.

Quando se estabelece comparação entre sacrifício israelita e os sacrifícios de outros povos do Oriente Próximo, evidencia-se que as ligações mais próximas devem ser encontradas entre formas cananéias e israelitas de sacrifício, principalmente no destaque dado a ofertas completas queimadas e ofertas de paz. Na importância atribuída ao sangue em alguns sacrifícios, entretanto, práticas israelitas mantêm-se muito próximas de práticas árabes. Foi conjeturado que a forma mais antiga de sacrifício israelita foi aquela do cordeiro pascal com seus ritos de sangue e que, uma vez

em Canaã, os israelitas ampliaram seu repertório sacrificai a fim de incluir ritos agrícolas cananeus. Isto supõe, naturalmente, que todos ou a maior parte dos israelitas vieram do Egito e do deserto, hipótese discutível, que será avaliada mais adiante (§24.1.a).

Um tema muito debatido refere-se à incidência e obrigatoriedade de sacrifício humano no antigo Canaã e no Israel propriamente dito. Afirma-se claramente que Jefté sacrificou sua filha (Jz 11,30-40) e que, na monarquia posterior, os reis Acaz e Manassés sacrificaram seus filhos pelo fogo (2Rs 16,3; 21,6). Estipulações antigas cultuais para dar todos os primogênitos a Iahweh (Ex 22,28-29), ou para permitir crianças primogênitas serem resgatadas enquanto animais primogênitos deviam ser sacrificados (Ex 34,19-20), são interpretadas por alguns estudiosos como significando que o sacrifício humano era uma característica confiada sob mandato do javismo mais primitivo, mais tarde atenuada por substituições de animais. Nesse contexto, o quase-sacrifício de Isaac por Abraão é visto como polêmica contra o sacrifício humano amplamente aceito (Gn 22,1-14).

Prova sobre sacrifício humano a partir do ambiente cananeu imediato de Israel é anuviada. Recuperação arqueológica de restos esqueléticos de crianças pode atestar sacrifícios assim denominados de fundação, ou seja, enterrar crianças sacrificadas nos alicerces de novos edifícios a fim de obter favor divino (cf. 1Rs 16,34). Alguns, se não todos, destes restos esqueléticos podem meramente apontar para elevada taxa de mortalidade infantil, entretanto. Inscrições e relatos da Fenícia e suas colônias em Cartago e Malta, a partir dos séculos VII ao IV, falam mais vigorosamente de sacrifício de crianças em tempo de crise nacional.[23] Impulsos desta espécie de sacrifício humano numa situação crítica nacional ocorreram em Moab no século IX (2Rs 3,27) e em Judá do século VIII ao VII (cf. as referências a Acaz e Manassés acima).

Em resumo, é inverossímil que, seja a religião cananéia, seja a israelita, legislassem diretamente ou exigissem normalmente sacrifício humano. A noção, contudo, de que toda vida pertencia à divindade e que até a vida humana poderia ser eficazmente "devolvida" à divindade a fim de resolver uma crise extrema, parece ter pairado no plano de fundo, esperando ser ativada em tempos de desespero. Somente com base em tal suposição prolongada poderia a boa-vontade de Abraão em sacrificar Isaac ter sido considerada como plausível, em vez de louca, e somente deste modo poderiam os exemplos bíblicos, relativamente poucos, de sacrifício humano ser realizado na confiança de que mais devia ser obtido do que perdido no cruel empreendimento.

Quanto às festas israelitas, elas são apresentadas essencialmente como ciclo de festas montadas segundo os ritmos da colheita em Canaã: colheita de trigo no início da primavera (Páscoa), colheita de cevada no final da primavera (Semanas, mais tarde denominada Pentecostes), e colheita de uvas no início do outono (Colheita ou Tendas). O dia da expiação em P, como as ofertas pelo pecado e pela culpa, não é atestado no primitivo Israel. É provável que esta seqüência de festas, junto com os tipos de sacrifício, fosse desenvolvida em Canaã. Por outro lado, a Páscoa contém não só um componente agrícola (pão ázimo), mas um componente pastoril igualmente (um cordeiro sacrificado com ritos de sangue). Numerosos intérpretes acreditam que a Páscoa pastoril provinha de Moisés e foi mais tarde juntada à festa da colheita de trigo na mesma época do ano. Esta hipótese é ligada geralmente às suposições problemáticas a respeito dos israelitas do êxodo como nômades pastoris.

A proibição contra Israel de fazer imagens ou ídolos, quer de Iahweh quer de outros deuses, afigura-se proibição antiga. É impossível reconstruir a força e o alcance exatos da proibição. Pode ter sido tencionada para erguer barreiras contra copiar ou tomar de outras religiões ou concluir alianças com os seus praticantes habituais. Uma finalidade adicional pode ter sido acentuar a invisibilidade do Deus de Israel, cuja presença e atividade não podiam ser contidas ou manipuladas. Se arca e tenda remontam aos começos de Israel, todavia, torna-se claro que a proibição de imagens não excluía todos os símbolos da divindade, nem rejeitava formas concretas para a adoração e a comunicação humanas com Iahweh. Sob a influência de teologias judaicas e cristãs posteriores, a proibição de imagens foi excessivamente "espiritualizada" e "teologizada". É mais apropriado para a prova não exagerar ou especular com demasiada liberdade a respeito do significado original desta

[23] Lawrence E. Stager and Samuel R. Wolff, "Child Sacrifices at Carthage-Religious Rite or Population Control?" BARev 10/1 (January/February 1984): 30-51.

antiga proibição.

## 20. Aproximações literárias mais recentes às tradições de Moisés

### 20.1. Motivos-de-enredo de contos populares e episódios tradicionais

Uma linha de aproximação literária às tradições de Moisés tentou aplicar as categorias da análise de contos populares às narrativas bíblicas. Por exemplo, começando a partir do índice abrangente de Stith Thompson de motivos de contos populares, um estudo estreita-se a partir do seu *motivo* ("o elemento mínimo num conto que tem poder de persistir na tradição") ao *motivo-de-enredo* ("um elemento de enredo que faz com que a narrativa avance um passo") e ao *episódio tradicional* ("uma série de eventos na narrativa [que], tomados em conjunto, constituem uma parte mais ou menos fixa do conto").[24]

Admite-se ser isso uma empresa precária inexperiente, já que tipos e motivos de contos populares do antigo Oriente Próximo e bíblicos nunca foram classificados, em grande parte porque os materiais disponíveis são muito limitados, em comparação com as literaturas européias e outras literaturas populares que apresentam centenas de exemplos de cada tipo e, geralmente, numerosos exemplos de cada motivo. Todavia, argumenta-se que a análise de motivos e de episódios pode ajudar a esclarecer os enredos de contos bíblicos, como também pode fazer ressaltar os valores e as ênfases peculiares aos narradores e ouvintes bíblicos.

Cinco motivos-de-enredo nas tradições de Moisés são identificados e discutidos:

**1.** O bebê perseguido (Ex 2,1-10; cf. as crianças expostas a um perigo em Gênesis 21 e 22);
**2.** O esposo de sangue (Ex 4,24-26);
**3.** O animal inanimado (Ex 4,1-5; 7,8-12);
**4.** A água obediente que desaparece ou se move (Ex 14; cf. Js 3,7-4,7; 2Rs 2,6-14) ou aparece (Ex 17,5-6; Nm 20,7-13) à ordem;
**5.** As pragas (Ex 7-11).

Para cada um desses motivos-de-enredo são fornecidos de um a cinco exemplos do antigo Oriente Próximo e são ressaltadas as torções especiais ou o contexto no motivo-de-enredo bíblico. No caso do esposo de sangue, afirma-se que somente o conhecimento da contraparte egípcia nos capacita para ver que o ponto da narrativa enigmática é trapaça de uma divindade sangüinária, pois Iahweh é levado a acreditar que Moisés foi circuncidado quando Séfora circuncida os filhos deles e aplica sangue do prepúcio do rapaz aos "pés", ou seja, os genitais, de Moisés.

Tipicamente, os motivos-de-enredo tem implicações muito diferentes nos seus empregos do antigo Oriente Próximo e bíblicos. No meio ambiente extrabíblico, eles freqüentemente dizem respeito a escapadelas dos deuses, por vezes atendem aos caprichos da realeza, e ocasionalmente possuem aplicação moral. Os motivos-de-enredo israelitas propendem a focalizar-se sobre o imperativo político de libertar os israelitas da escravidão, o que inclui sua própria "moralidade profética" de uma comunidade ainda a ser constituída, e assim, uma moralidade que não podia ter qualquer autoridade para os egípcios. Mesmo o grotesco motivo-de-enredo do esposo de sangue serve para sublinhar a importância vital da circuncisão como marcador coletivo para israelitas homens.

O episódio tradicional mencionado nas narrativas de Moisés é aquele de "enviar o salvador". Três sumério-babilônicos, um exemplo hitita e um ugarítico de "enviar o salvador", são comparados a Ex 3-4 e a três formulações posteriores em Isaías 6, Ezequiel 1-2 e Jó 1-2. Uma série organicamente ligada de elementos expande-se como modelo predizível que se situa por trás de muitos exemplos, nenhum dos quais encerra todos os elementos. A série completa de elementos, junto com referências àqueles que aparecem em Ex 3-4, são como segue:

[24] Dorothy Irvin, " The Joseph and Moses Narratives (Partes 3-4)" in IJH, 180-209

**1.** O problema descrito;
**2.** A reunião da assembléia divina;
**3.** O problema apresentado: Ex 3,7.9;
**4.** A solução proposta: Ex 3,8;
**5.** A pergunta: "Quem irá?";
**6.** O herói é chamado: Ex 3,11;
**7.** O herói contesta: Ex 3,11; 4,10;
**8.** O herói é assegurado: Ex 3,12; 4,11-13;
ou
**9.** Outro herói é chamado: Ex 4,14-16;
**10.** O herói estipula uma recompensa;
**(11).** São realizados prodígios a favor de ou pelo herói como prova de força;
ou
**(12).** São realizados prodígios como parte de sua confiança renovada;
ou
**(13).** São realizados prodígios como parte de suas instruções: Ex 4,1-9;
**14.** Instruções (e armas) são dadas: Ex 4,15-17.21;
**15.** Parte o herói: Ex 4,18-20;
**3.** O conflito Ex 4,29.31; 5ss
**4.** O resultado

Um exame dos motivos-de-enredo e dos episódios tradicionais é útil ao diferenciar as convenções comuns utilizadas por narradores bíblicos. De fato, o episódio tradicional é muito próximo daquilo que outro crítico literário, olhando principalmente para as tradições dos antepassados, denominou cenas-tipo (veja §15.3.d acima). Há, entretanto, número tão relativamente pequeno de exemplos bíblicos e extrabíblicos, como também tão grande plasticidade no modo como os motivos-de-enredo e os episódios são tratados, que não podemos estar seguros de quão sólido é o fundamento sobre o qual se apóia o estudo comparativo. Imaginando o envio de Moisés em missão numa ligação episódica de cenas e imagens do conselho divino, o inimigo como caos a ser sobrepujado, a objeção do salvador escolhido, a eficácia dos prodígios na gestão da missão etc, os elementos estilizados da narrativa são postos em destaque para estudo ulterior.

É discutível se as citações proféticas e da sabedoria são realmente exemplos do envio em missão do episódio do salvador, visto que o exilo final do profeta-salvador não é narrado pormenorizadamente (ele é antes envio de episódio de mensageiros?), e o exemplo de Jó não tem nenhum salvador em vista, senão antes um acusador, Satanás, que é derrotado quando Jó "redime", por assim dizer, sua própria piedade pela fidelidade. Observação interessante que brota desta aproximação comparativa de conto popular é a conclusão do analista no sentido de que, ao contrário das versões do antigo Oriente Próximo, o envio em missão bíblico do episódio de um salvador vê as forças de ordem estabelecidas como o inimigo opressor a ser derrubado, o que "poderia quase caracterizar a teologia do AT, com a sua dedicação ao sucesso do não-promissor e o seu hino à revolta (veja 1Sm 2,1-10)".[25]

Sugestivo como é este método analítico de contos populares, ele ainda está longe de um método plenamente controlado, e, sem dúvida, permanecerá um tanto impressionista até que exista estudo abrangente completo de todos os textos disponíveis do antigo Oriente Próximo, estudo que deveria ser realizado em relação a motivos, motivos-de-enredo e episódios tradicionais nas literaturas européias e de outros povos.

### 20.2. "Comédia" bíblica

Outra aproximação literária nova, que aplica uma distinção entre comédia e tragédia, realizada pelo crítico literário Northrop Frye, compara Ex 1-15, enquanto comédia, com as *Bacantes* de Eurípedes, enquanto tragédia, e chega à conclusão de que as duas obras empregam

[25] Ib., 202.

convenções literárias similares para fins opostos.[26] Tanto Ex 1-15, como também *as Bacantes* narram histórias de como deuses estranhos e pouco conhecidos (Iahweh/Dioniso) autenticam suas reivindicações a divindade desencadeando seu poder divino contra crentes orgulhosos e obstinados (o faraó, Penteu, rei de Tebas). O coração de ambas as obras é uma controvérsia entre divindade e o infiel, Iahweh, naturalmente, agindo através da mediação de Moisés, ao passo que Dioniso adota um incógnito humano. O faraó e Penteu funcionam como exemplos do *alazon,* ou gabola, que alega mais conhecimento e poder do que realmente possui, e Moisés e Dioniso são exemplos do *eiron,* ou dissimulador, que finge saber menos do que ele realmente sabe a fim de levar o *alazon* à destruição.

O resultado em Ex 1-15 é uma comédia, porque o herói Moisés é incorporado à nova comunidade de israelitas libertados, enquanto o resultado nas *Bacantes* é uma tragédia, porque o herói Penteu é interrompido, pela morte, no seu posto de liderança em Tebas. Por todo o Ex 1-15, as linhas entre o justo Iahweh/Moisés e o perverso faraó estão claramente traçadas, de maneira que a simpatia do leitor está totalmente do lado do primeiro. Em contraste, nas Bacantes, as virtudes e vícios de Dioniso e Penteu estão de tal modo modulados na sua interação que o leitor permanece altamente ambivalente em relação a ambas as figuras, até o final. Ironia aparece por todas as partes nas *Bacantes,* porém, é claramente excluída de Ex 1-15.

Delineando comunidades e contrastes com outra peça de literatura, o estudo é proveitoso ao fazer perguntas a respeito do projeto mais amplo e o propósito de Ex 1-15. Chamando a atenção para o *agon,* a controvérsia ou ordálio entre Moisés e o faraó nas suas prolongadas negociações acentuadas por pragas, ressalta-se o elemento conflitual da narrativa bíblica. A título de curiosidade, argumentou-se que Ex 1-15 é lenda que deve sua forma dramática composta à recitação/leitura em ritual da Páscoa, onde a contenda crucial entre Moisés e o faraó era declamada e talvez representada em "glorificação cultuai".[27]

Este estudo comparativo das obras gregas e israelitas não leva, entretanto, em suficiente consideração suas diferenças no gênero literário e no ambiente sócio-histórico. A tragédia de *as Bacantes* é drama encenado por um só dramaturgo, destinado a provocar reflexão sobre as vitalidades positivas e negativas da religião de mistérios dionisíacos, ao passo que a "comédia" de Ex 1-15 é aglomeração de tradições anônimas que se originam no culto público e que têm como alvo a celebração periódica dos fundamentos da comunidade israelita. O drama grego é coextensivo com os eventos por ele criados, enquanto as seqüências de sagas israelitas são reflexões posteriores sobre acontecimentos anteriores não mais capazes de reconstrução como história e/ou como alusões simbólicas a espécies semelhantes de libertações de opressores externos, que israelitas posteriores experimentaram em Canaã. Eurípedes, como estranho ao culto dionisíaco, oferece sábias e propositadamente contraditórias observações sobre tendências religiosas dentro da comunidade grega estabelecida, enquanto os narradores/escritores de Êxodo, enraizados firmemente no culto de Iahweh, ressaltam a fundação ou narrativa de carta patente de um povo ainda lutando por estabelecer-se em segurança como sociedade independente. Em resumo, gênero e distinções sócio-históricas deverão ser tomados mais adequadamente em consideração, antes que estudos literários comparativos desta vasta ordem possam dar suas contribuições mais completas para os estudos bíblicos.

### 20.3. Programas e isotopias de narrativa estrutural

Uma leitura de Números 11-12, ao longo das linhas dos modelos narrativos de A. J. Greimas, foi proposta por um crítico estrutural.[28] O programa principal da narrativa é analisado como segue: *Iahweh* é o "remetente/doador" *da terra prometida* como "objeto" *ao povo de Israel*

---

[26] David Robertson, "Comedy and Tragedy: Exodus 1-15 and the Bacchae", in The Old Testament and the Literary Critic, GBS (Filadélfia, Fortress Press, 1977), 16-32.

[27] Johannes Pedersen, Israel. Its Life and Culture, vols. III-IV (Londres. Oxford University Press; Copenhaga, Povl Branner, 1940, 728-37.

[28] David Jobling, The Sense of Biblical Narrative. Three Structural Analyses in the Old Testament (1Samuel 13-31; Numbers 11-12; 1 Kings 17-18. JSOTSup 7 (Shffield: JSOT Press, 1978), 26-62. Para uma apresentação e explanação simplificadas do modelo "actancial" estrutural de Greimas, veja cap. 1. n. 3.

como recebedor". *Moisés* é o "sujeito/protagonista", que facilita a ação com *provisões* de codornizes, maná e anciãos imaginados como "ajudantes". Em virtude deste programa, o movimento em direção a Canaã é positivo e a demora no deserto é negativo, o movimento, porém, só pode ocorrer se determinadas condições forem satisfeitas pelo povo. As rebeliões do povo são contraprogramas, aos quais Iahweh responde com medidas obstruidoras ou contra-contraprogramas.

Os efeitos-de-significado do texto estão reunidos sob duas "isotopias", ou categorias semânticas amplas: (1) o povo de Israel, enquanto hierarquia de entidades não misturadas, compõe-se de enfileiramento, de alto a baixo, de Moisés, Aarão, pessoas, Maria e multidão; (2) a comunicação de conhecimento a respeito dos programas principais vem de Iahweh, que atua através de elementos naturais e por meio de Moisés, a fim de superar o engano do povo, aumentando ao máximo a consciência do povo. Estas isotopias ou temas significativos são elaboradas no texto através de uma série de códigos ou sistemas de classificação: códigos geográficos e temporais, código político-hierárquico, códigos topográficos (tenda, acampamento, fora do acampamento), e código alimentar (alimento).

O método é controlado e proveitoso no seu modo de fazer ressaltar estruturas complexas em a narrativa, se bem que, até agora, não haja acordo entre os críticos estruturalistas quanto a de que modo o método é adequado para analisar densamente textos narrativos editados, em contraste com mitos orais. Enquanto aplicado a Números 11-12, deixa-se espaço para compromisso com métodos de crítica histórico-críticos e sociais científicos. Admite-se igualmente que cada vez mais unidades das tradições bíblicas deverão ser analisadas estruturalmente, antes que a plena significação dos resultados em qualquer seção se torne evidente. Um interessante benefício secundário potencial de crítica estrutural é difundido quando este exegeta estruturalista afirma que as observações perceptivas da narrativa de comentários pré ou não críticos (freqüentemente religiosos confessionais nas pressuposições e no tom), especialmente na literatura rabínica, podem de novo ser avaliados com os controles do método estrutural.

### 20.4. Avaliação concludente

Os três exemplos relatados de aproximações literárias mais recentes às tradições de Moisés variam muito nos seus níveis e métodos de análise — a tal ponto que os resultados não são simplesmente combináveis, nem podem ser ligados diretamente a métodos histórico-críticos ou sociais científicos. Cada estudo, seguindo método diferente dos demais, projeta alguma luz sobre as convenções literárias dentro da Bíblia, permitindo-nos, até forçando-nos a ver as estilizações de estrutura, linguagem e unidades semânticas que se entrelaçam de maneira tão complicada no texto. Os dois primeiros estudos tentam comparações com literatura extrabíblica, ao passo que o terceiro estudo limita-se a conexões bíblicas internas. Nenhum dos estudos abrange mais do que quinze capítulos nas tradições de Moisés. Dos três estudos, a exegese estrutural é muito explícita a respeito do método seguido, o que pretende ela fazer e o que não tenta fazer ou ainda não pode fazer, e é debatida com muita severidade. Quanto mais tal precisão a respeito do método puder ser desenvolvida em todos os estudos literários e quanto mais textos puderem ser analisados por meio de diversas opções literárias, mais cedo seria possível considerar de que modo os métodos literários se relacionam um com o outro e quais considerações compelentes apresentam para métodos histórico-críticos e sociais científicos.

## 21. Horizontes sócio-históricos das tradições de Moisés

Encontramos as tradições dos antepassados resistentes a colocação numa única moldura histórica firme de referências (§16.1-3). Preservando diversas lembranças de grupos que se tornaram parte de Israel, seu horizonte sócio-histórico mais claro situa-se no esforço do Israel unificado por desenvolver um relato sintetizado das suas origens (§16.4).

As tradições de Moisés têm certamente origem mais compacta do que as tradições dos antepassados, no sentido de que elas apontam para um movimento, no século XIII, de um grupo

(possivelmente grupos) de escravos estatais desde o Egito para Canaã. Através do elo com as tradições dos antepassados e com base nos textos históricos egípcios, os fugitivos do Egito presume-se serem antigos residentes de Canaã, incluindo provavelmente cativos de guerra bem como migrantes voluntários. Seu líder Moisés, que organizou a insurreição dos escravos e sua fuga, mas morreu antes de entrar em Canaã, tinha nome egípcio, casou-se com madianita da região do Sinai, era de descendência levítica como avó de um sacerdote de Dã na época dos juízes (Jz 18,30).

**21.1 O grupo de Moisés como entidade pré-israelita**

O elemento sociorreligioso nas tradições, com muita freqüência considerado autêntico para aquele período, é a introdução de nova divindade sob o nome de Iahweh como também de um culto que pode ter incluído uma arca e/ou uma tenda e alguma forma de sacrifícios (§19.4). A este horizonte pode pertencer também um instrumento de aliança para unir os ex-escravos entre si e com Iahweh, e muito provavelmente estipulações básicas para a ordenação interna da comunidade, tais como aquelas apresentadas na forma breve do Decálogo (§19.2.c).

Por outro lado, é evidente que a formulação e elaboração mais completas do culto, das leis e dos regulamentos pertencem ao horizonte histórico da prática sacerdotal em Jerusalém, muitos séculos depois, durante o final da monarquia, o exílio e a restauração judaíta (§49). Mesmo o complexo da aliança e a lei das tradições não-P em Êxodo 19-24; 32-34 traz as marcas de formulação em práticas de renovação da aliança entre os israelitas, depois que eles foram fixados em Canaã durante os períodos tribal e início do monárquico, e Deuteronômico reflete ritos de renovação da aliança em etapa um tanto mais recente na monarquia. Da mesma maneira, o rico retrato tradicional de Moisés e de Israel no deserto, especialmente concernindo aos "cargos" de Moisés e às rebeliões do povo, parece ter sido moldado sob a pressão de intensas lutas pela liderança na confederação intertribal mais ampla do Israel unificado.

Torna-se importante identificar as diferenças entre os israelitas de Moi sés e os israelitas posteriores em Canaã. Em primeiro lugar, o próprio nome Israel (com referência ao nome divino El/Elohim), em vez de *Israyah* (com referência ao nome divino Iahweh), foi provalmente adotado primeiramente pela comunidade em Canaã. Em segundo lugar, o grupo de Moisés não era ainda um povo empenhado em lavoura intensiva no seu próprio terreno doméstico e defendendo-se contra cidades-estado limítrofes, como aconteceria com Israel em Canaã. A partir da prova limitada disponível, o grupo de Moisés parece ter sido composto de mescla de pecuaristas (ovelhas, cabras e mais duvidosamente, gado vacum), pequenos chacareiros e pescadores, que foram forçados pela dura imposição de escravidão estatal no Egito a hábitos migratórios para sobrevivência. Em terceiro lugar, o grupo de Moisés, geralmente calculado como tendo sido não mais do que algumas centenas ou milhares em número, eram, até agora, não os grandes povos conglomerados e federados vindos de experiências históricas e culturais variadas, que deviam eventualmente constituir Israel. Qualquer fosse a diversidade de suas origens, o grupo de Moisés experimentara opressão comum recente no Egito. No deserto, eles formaram um pequeno grupo soberano no qual a liderança podia ser asseverada e contestada em relacionamentos face a face. Assim que o grupo de Moisés entrou em Canaã e se uniu a outros povos para formar confederação de Israel, as características anteriores do grupo, que se diferenciavam, fundiram-se com as normas culturais e as experiências históricas contribuintes em fundo comum pelo corpo completo de Israel, e a organização sociorreligiosa característica do grupo foi reestruturada no projeto de um sistema social amplamente expandido e elaborado de tribos em ajuda recíproca.

**21.2. Estratégias sociorreligiosas que coligam o grupo de Moisés e o Israel posterior**

Este modo de considerar o relacionamento entre os precursores, no êxodo-peregrinação, de Israel e a totalidade do povo de Israel em Canaã, coloca imediatamente a pergunta: Por que estava nos interesses da confederação de Israel concentrar tanta atenção sobre as sortes daquilo que havia sido, na verdade, apenas *um* entre muitos grupos que se tornaram parte de Israel?

Uma resposta à pergunta é que a liderança fundamental, na formação do Israel unido em Canaã, parece ter vindo do grupo levítico de Moisés, como veio também a revelação e o culto

cruciais de Iahweh. Dada a descentralização de tempos tribais, dificilmente bastaria explicar a centralidade das tradições de Moisés como imposição vigorosa de herança de minorias sobre uma maioria submissa de israelitas. A adoção precoce do javismo pelas tribos militarmente poderosas de Efraim e de Manassés (talvez pertencentes ao grupo de Moisés?), provavelmente constituiu-se em fator persuasivo. As plenas dimensões da atração sociorreligiosa das tradições de Moisés para a confederação de Israel, entretanto, devem ser explicadas com referência a linhas de conexão traçadas entre os *problemas críticos* enfrentados pelo grupo de Moisés e pelo Israel posterior como também com referência às linhas de conexão entre as *estratégias sociorreligiosas* para enfrentar esses problemas, desenvolvidas respectivamente pela comunidade anterior migratória e mais tarde sedentária. É preciso observar que a comunidade do deserto era migratória e não nômade pastoril, em termos da sua identidade sociocultural duradoura.

Entre as linhas significativas de conexão, entre Israel-em-embrião no deserto e Israel-em-florescência na terra, estão as seguintes:

16.Um povo oprimido por reis une-se para escapar da servidão física e mental ao opressor;
17.Um povo libertado de uma ordem social imposta une-se e realiza experiências no intuito de criar uma comunidade tribal/intertribal de iguais reciprocamente sustentados;
18.Um povo, cujos líderes haviam sido impostos, luta agora para criar liderança necessária na ausência do poder estatal coercitivo;
19.Um povo, numa situação econômica muito precária, trabalha para abastecer-se não só conforme ele migra, mas também conforme cultiva sua própria terra;
20.Um povo, ameaçado por enfermidade e praga, e acaso por baixa-população, luta para reproduzir-se e preservar-se por meio de medidas higiênicas apropriadas;
21.Um povo sem precedentes quanto à atividade pública de mulheres — descobrindo que as mulheres têm sido participantes ativas e necessárias na luta contra opressão externa — luta agora para determinar quais serão as funções das mulheres na sua própria sociedade autônoma.

Em cada uma das esferas mencionadas, a experiência do grupo de Moisés e o seu legado do javismo foram considerados como protótipicos dos desafios enfrentados por Israel na sua existência expandida em Canaã. Isso lembra que quando israelitas liam, nas tradições de Moisés, acerca da servidão no Egito e da libertação do faraó, percebiam estes temas como "paradigmas de cobertura" para quaisquer e todas as experiências semelhantes que os diversos segmentos de membros da confederação haviam suportado. O que aconteceu ao grupo de Moisés no Egito tornou-se com isso "metáfora de guarda-chuva" para o que aconteceu quando outros israelitas lutaram com egípcios em Canaã (conforme relatado na esteia de Merneptah [tábua 1: 2D/], ou com diversas cidades-estado cananéias, ou com madianitas e moabitas, ou com filisteus (como herdeiros da soberania egípcia sobre Canaã). Isso significa também que, à medida que a confederação israelita se concretizava, ela percebeu que a obra de Moisés ao formar uma comunidade de deserto, quase "a partir de zero", era análoga àquilo que ela enfrentou na tarefa, ainda mais complicada e ambiciosa, de moldar numerosas tribos dentro de uma confederação.

Analogias similares devem ter sido percebidas entre a comunidade do êxodo-peregrinação e a comunidade assentada em Canaã, em todas as esferas acima mencionadas: na fixação de formas e pessoal de liderança, na produção bem sucedida de necessidades básicas da vida, na conservação da saúde pública e no garantir um lugar mais amplo para mulheres na sua nova sociedade. Estes temas socioeconômicos e religioso-políticos que abrangem os dois Israel e se manifestam nas tradições de Moisés, são temas de carta patente da nova comunidade, "paradigmas da condição de raiz de Israel como povo", por assim dizer. É possível que uma análise estrutural mais completa das isotopias, ou grandes temas semânticos, nas tradições de Moisés, possa permitir que os dados literários esclareçam mais amplamente a postura e as preocupações socio-históricas do primitivo Israel.

Provavelmente, a mais problemática das linhas de conexão mencionadas é a do papel das mulheres. Como nas tradições dos antepassados (§16.4), as mulheres freqüentemente ocupam postos fundamentais como *facilitadoras* e *celebrantes* da liberação de Israel da opressão nas

tradições de Moisés: parreiras hebréias frustram os planos de genocídio do faraó, a filha do faraó salva a criança Moisés, Séfora afasta a ira de Iahweh contra Moisés, circuncidando seu filho, Maria dança e canta com "todas as mulheres". Ao mesmo tempo, as mulheres constituem ameaça, quer à apostasia externa, quer à liderança interna: uma esposa cuchita de Moisés (é esta Séfora ou outra mulher?) suscita a cólera de Maria e de Aarão, uma ligação sexual de um israelita com uma mulher madianita é severamente condenada (e relacionada com praga), e Maria é "desvestida" de suas funções de liderança quando contesta o monopólio de Moisés no tocante à autoridade. Estes últimos envolvimentos de mulheres relacionam-se evidentemente com os limites e a coesão da comunidade e com assuntos de saúde pública, e pode ser que o incidente de Maria reflita um movimento a favor de maior poder da parte das mulheres dentro da confederação, poder que foi suprimido. O pleno significado do lugar concedido às mulheres nas tradições está longe de ser claro, por causa de nosso conhecimento limitado do status verdadeiro das mulheres no primitivo Israel. Há muita necessidade de pesquisa intensa sobre a história descurada das mulheres no primitivo Israel, uma vez que o estado atual das tradições pode mascarar um movimento abortado a favor de maior participação feminina na sociedade.

Finalmente, o atual debate sobre a adequação da forma de pactos de suserania como modelo para a aliança primitiva israelita (§19.1) pode ser construtivamente promovido, comparando a organização sociopolítica implícita na forma de pactos com a organização sociorreligiosa do primitivo Israel. Em três aspectos o modelo de pactos não se revela rigorosamente análogo à auto-formação e à autocompreensão de Israel. Primeiro, Israel entendeu de si próprio que era um povo novo sem pré-história *como povo,* ainda que ele fale verbosamente de pré-história nas experiências de família de Abraão, Isaac e Jacó. Em contraste, um pacto de suserania sempre era promulgado entre os chefes de dois estados já-existentes, de maneira que o pacto não criava o estado vassalo, mas apenas o obrigava a um novo soberano. Segundo, Israel compreendeu a si próprio como constituído internamente pela sua aliança com Iahweh e não apenas delimitado e obrigado externamente. Em contraste, um pacto de suserania controlava unicamente a política exterior de um estado vassalo, penetrando nos seus assuntos internos até o ponto de assegurar a continuidade da liderança dentro do estado vassalo; sob outros aspectos, o estado vassalo prosseguia suas próprias estruturas administrativas, leis, políticas e costumes. Terceiro, Israel via a si próprio como o único povo em tal relacionamento consciente explícito com Iahweh. Em contraste, o pacto de suserania não se restringia a um só estado vassalo, com o resultado de que qualquer suserano particular poderia concluir pactos com dois ou mais vassalos ao mesmo tempo.

É possível, naturalmente, que Israel, ao servir-se de modelos de pactos, fizesse modificações significativas no conceito e na prática, até o ponto de que ele servisse como uma espécie de "anti-modelo", que Israel incisivamente alterava. Ou, podemos ser levados a concluir que o modelo de pactos foi apenas fator parcial ou periférico ao moldar as noções e os instrumentos de aliança mais primitivos de Israel, provavelmente tornando-se somente significativo no conceito deuteronômico mais tardio de aliança. De qualquer maneira, será necessário, daqui por diante, tomar em consideração fatores de base sócio-históricos ao avaliar a combinação de derivação e inovação, refletidas na prática e no pensamento de aliança de Israel.

# 6.

# Tradições concernentes à elevação do Israel intertribal ao poder em Canaã

**Leia o texto bíblico – Josué - Juízes**

**Consulte mapas em MBA nn. 54-82**

## 22. O molde das tradições em Josué e Juízes

### 22.1. Conteúdos e gêneros literários

Nossa informação acerca da presença crescente de Israel em Canaã, durante o período ca. 1200-1000 a.C, é derivada, em grande parte, do livro de Josué e de Juízes. Relata o primeiro destes livros como Josué, sucessor de Moisés, conduziu as tribos unidas de Israel na conquista de partes consideráveis da região ocidental das colinas de Canaã e como as terras conquistadas (e ainda por conquistar) foram divididas entre as tribos. O segundo destes livros relata os êxitos e malogros de tribos individuais ao desalojarem o domínio cananeu, continua falando dos feitos de líderes militares e do governo de líderes civis (diversamente denominados "libertadores" e "juízes"), e termina com narrativas da reposição da tribo de Dã e da guerra civil entre Benjamim e o resto de Israel.

Há riqueza de unidades das tradições representando um espectro de tipos literários intricadamente dispostos e interpretados. Há amplo acordo no sentido de que Josué e Juízes constituem partes de imensa composição que começa com Deuteronômio e se estende em continuidade através de Samuel e Reis. A obra é conhecida como a História Deuteronomística (§13.3). Admite-se, ademais, que um ponto de vista editorial deliberado e abrangente foi imposto sobre as tradições extremamente diferentes de Josué e Juízes pela mão redacional e editorial do compilador/autor deuteronomístico. Uma compreensão adequada destes livros, como também dos eventos históricos e dos processos sociais que eles atestam, exige atenção equilibrada tanto às formas e aos conteúdos das tradições separadas, quanto às perspectivas editoriais que moldam as diferentes tradições numa unidade multifacética trabalhosa. Antes de examinarmos a postura autoral característica de HD em Josué e Juízes, atenderemos às divisões mais importantes dos livros, ao perfil de seus conteúdos, aos tipos literários primários e às dificuldades principais que se situam no processo de interpretação coerente (tábua 14).

## TÁBUA 14
## Principais divisões de Josué - Juízes

*21.Josué 1-2: conquista, por Israel, da Cisjordânia sob a liderança de Josué*

***22.***

**1.** Preparação para a conquista: 1
**2.** Espiando Jericó; pacto com Raab: 2
**3.** Travessia do rio Jordão: 3-4
**4.** Israel em Guilgal; circuncisão; Páscoa; teofania: 5
**5.** Conquista de Jericó; salvamento de Raab: 6
**6.** Roubo de Acã; derrota em Hai; punição de Acã: 7
**7.** Conquista de Hai: **8,1-29**
**8.** Altar e leitura da Lei no monte Ebal e no monte Garizim: 8,30-35
**9.** Pacto com os gabaonitas: 9
**10.** Batalha em Gabaon-Bet-Horon; conquistas para o sul
**11.** Batalha em Merom; conquistas no norte: 11,1-15
**12.** Resumos de conquistas e lista de reis derrotados: 11.16-12,24

***B.*** *Josué 13-22: Distribuições de terra às tribos e às instituições públicas por Josué*

**13.**Preparação para a distribuição de terras: 13,1-7
**14.**"Flashback" às distribuições de terras a Rúben, Gad e à meia tribo de Manassés por Moisés na Transjordânia: 13,8-33
**15.**Distribuições de terras de Caleb, Judá, Efraim e à meia tribo de Manassés na Cisjordânia: 14-17
**16.**Distribuição de terras a Benjamim, Simeão, Zabulon, Issacar, Aser, Neftali, Dã e a Josué na Cisjordânia: 18-19
**17.**Designação de seis cidades de refúgio para asilo legal: 20
**18.**Designação de 48 cidades para os sacerdotes levitas e breve sumário da conquista-instalação: 21
**19.** Disputa das tribos da Transjordânia e da Cisjordânia por causa de um altar erigi
do pelas primeiras no rio Jordão: 22

***C.*** *Josué 23-24: Dois discursos de despedida de Josué*

**23.**Josué previne Israel contra a apostasia de Iahweh e os conseqüentes extermínio e expulsão da terra: 23
**24.**Josué enumera os feitos salvadores de Iahweh e leva as tribos a um pacto com Iahweh; a morte de Josué relatada: 24

*D. Juízes 1,1-2,5: Conquistas, feitas aos poucos e incompletas,*
*da terra por tribos individuais após a morte de Josué*

**25.**Judá, Simeão, Otoniel, quenitas e Caleb ocupam a região sul: 1,1-20
**26.**Benjamim não consegue tomar Jerusalém: 1,21
**27.**A casa de José conquista Betel, mas seus membros de tribos, Manassés e Efraim, não conseguem expulsar os cananeus: 1,22-29
**28.**Zabulon não consegue expulsar os cananeus: 1,30
**29.**Aser não consegue expulsar os cananeus: 1,31-32
**30.**Neftali não consegue expulsar os cananeus: 1,33
**31.**Dã não consegue expulsar os amorreus, mas Efraim subjuga os amorreus; 1,34-35

**32.**O mensageiro de Iahweh anuncia: por causa dos pactos de Israel com os cananeus, Iahweh não expulsará os cananeus, cuja religião vai "emaranhar" Israel: 2,1-5

*E. Juizes 2,6-3,6: Introdução interpretativa à Era dos Juizes*

**33.**A morte de Josué narrada de novo; surge nova geração que não conhece Iahweh: 2,6-10
**34.**Introdução teológica: Iahweh suscita juizes para livrar o pecador e impenitente Israel: 2,11-19
**35.**Introdução teológica: Iahweh não expulsará os cananeus a fim de "provar" a obediência de Israel a Iahweh e "exercitar" Israel para a guerra: 2,30-3,6

*F. Juízes 3,7-16,31: Narrativas e anais de 'Juízes/libertadores" em funções militares (= M) ou em funções civis (= C)*

**36.**Otoniel de Judá (M): 3,7-11
**37.**Aod de Benjamim (M): 3,12-30
**38.**Samgar (M): 3,31
**39.**Débora de Efraim (C e M [?] e Barac de Neftali (M): 4-5
**40.**Gedeão de Manassés (M): 6-8
**41.**Abimelec de Manassés/Siquém, um rei ilegítimo: 9
**42.**Tola de Issacar (C): 10,3-5
**43.**Jair de Galaad (C): 10,6-12,6; (C): 12,7
**44.**Jefté de Galaad (M): 10,6; (C): 12,7
**45.**Abesã de Judá ou de Zabulon (C): 12,8-10
**46.**Elon de Zabulon (C): 12,11-12
**47.**Abdon de Efraim (C): 12,13-15
**48.**Sansão de Dã (M): 13-16

*G. Juízes 17-21: Dois suplementos de narrativas*

**49.**Reinstalacão da tribo de Dã e fundação de santuário com levita seqüestrado como seu sacerdote: 17-18
**50.**Crime e castigo da tribo de Benjamim pelo estrupro-assassínio da concubina de levita; medidas para salvar Benjamim do extermínio: 19-21

*22.1a. Josué 1-12*

Em Josué 1-12, a forma literária predominante é uma cadeia de *sagas* que relata eventos na ocupação israelita de Canaã. Em algumas das sagas, objetos relevantes (pedras eretas; montes de pedras; uma cidade arruinada; grandes pedras contra a entrada de uma caverna) e os status separados de determinados grupos em Israel (Raab e sua família; os gabaonitas) estão delineados em relação à conquista. Os objetos e status mencionados, afirma-se existirem "até o dia de hoje" (4,9; 5,9; 6,25; 7,26; 8,28-29; 9,27; 10,28), enquanto considerados a partir da época de narrador sem data. Narrativas que encerram motivo explanatório desta espécie denominam-se, freqüentemente, "sagas etiológicas [das origens]". Pensou-se outrora terem as sagas sido criadas, em grande parte, *ad hoc,* a fim de satisfazer a curiosidade popular a respeito das origens dos lugares, objetos, pessoas, costumes ou rituais em apreço. Agora sugere-se, mais amplamente, que motivos etiológicos propendiam a estar ligados secundariamente a narrativas já existentes, alterando mais ou menos as sagas mais antigas em pormenores de forma e de conteúdo. Por exemplo, uma antiga saga acerca de um pacto entre gabaonitas e Israel revela-se ter sido drasticamente obscurecida pela inserção de motivo etiológico. Outras sagas, tais como a narrativa de Raab, parecem ter sido menos perturbadas por elemento etiológico. Tentativas por reconstruir a suposta forma pré-etiológica das sagas, entretanto, careciam de critérios convincentes.

Um fator etiológico significativo, não reconhecido diretamente no texto, torna-se evidente nas sagas de Js 2,1-8,29, que focalizam a penetração inicial dos israelitas no outro lado do rio Jordão e suas primeiras conquistas em Jericó e Hai. O núcleo destas narrativas (provavelmente 2; 3,1-5,1; 6) foi decisivamente moldado por um decreto ritual da travessia do rio e o circundar a cidade arruinada (= capturada) de Jericó. Este ritual, ligado ao santuário de Guilgal, ali perto, compreendia uma procissão de sacerdotes e leigos transportando a arca sagrada.

À luz da análise, evidencia-se que a maioria das sagas em Josué 2-11, em contraste com a introdução e os sumários abrangentes de HD, limitam-se ao lugar da tribo de Benjamim. São exceções as derrotas espetaculares de coalizões de reis cananeus em Gabaon/Bet-Horon, nos planaltos centrais do sul (cap. 10) e em Merom, no distante norte (cap. 11). A primeira batalha abriu o caminho para a conquista de Judá ao sul e a segunda batalha libertou a Galiléia para a instalação israelita. Coisa interessante é que nada se diz de batalhas em Samaria, dos territórios de Manassés e Efraim, mesmo que Josué seja identificado como efraimita. Na verdade, a imagem de HD de Josué como líder de Israel unido numa conquista total da terra é posta em dúvida radical pelo alcance restrito desta coleção de sagas.

*22.1.b. Josué 13-24*

Em Josué 13-24, a forma literária fundamental é uma série de *listas* que encerram inventários das posses territoriais das tribos de Israel. Algumas destas listas são *inventários de fronteiras* que descrevem os limites das tribos enquanto se estendendo através de, ao longo de ou em torno de estabelecimentos e traços naturais, tais como rios, montanhas, passos, pedras etc. Outras listas são *inventários de cidades* que especificam os estabelecimentos pertencentes a tribos, ou aos levitas sem terras, ou designados como cidades de refúgio a fim de facilitar processo legal. Por vezes, as listas de cidades são enfeitadas com *inventários regionais* que, ora identificam regiões pelo nome, ora descrevem horizontes geográficos por meio da fórmula "do [nome do lugar] ao [nome do lugar]".

Um traço notável destes inventários de distribuições é que as fronteiras, cidades ou regiões de nenhuma tribo única são fornecidas na sua integridade. Benjamim e Judá são as que mais se aproximam de catalogação completa. A fronteira ocidental e os estabelecimentos ocidentais de Benjamim parecem estar ausentes, entretanto, e a Judá falta-lhe uma lista de cidades para a região central entre Jerusalém e Betzur. As listas de cidades para as tribos mais meridionais são muito completas, enquanto nenhuma sobrevive em absoluto para Efraim. Fornecem-se fronteiras, em parte, para todas as tribos, exceto Simeão e Dã. Alguns limites entre tribos são especificados duas vezes, e ocasionalmente, uma fronteira ausente pode ser suprida pelas descrições de fronteiras de tribo contígua.

Repartidos por entre as listas de distribuições, de acordo com a sua ligação tribal, encontram-se *anais* que falam de batalhas, conquistas ou ocupações de cidades e regiões, como também de malogros em expulsar os cananeus. O tema em cada um dos anais é uma única tribo e não o Israel unido nas sagas dos capítulos 1-12. Os anais são geralmente breves e escritos em estilo de relatos sucinto, dando a impressão de minutas ou anotações. É significativo o fato de estes anais possuírem paralelos exatos ou próximos em Juízes 1, onde se concentram amplos blocos de anais.

Exatamente como os regulamentos Sacerdotais de Êxodo, Levítico e Números eram narrativizados por eventos no Sinai e durante a peregrinação pelo deserto, assim os inventários de fronteiras e de cidades de Josué 13-21 são narrativizados como concessões de terras às tribos após a conquista de Canaã. Há incongruências internas nesta narrativização. Josué 14,1-5 relata que Josué, o sacerdote Eleazar e os chefes tribais, reunidos em Guilgal, distribuíram terra a nove e meia tribos na Cisjordânia. Josué 18,1-10 relata que Josué sozinho, localizado em Silo, distribuiu terra a sete tribos na Cisjordânia, seguindo um exame de terras, exigido porque Judá, Efraim e a meia tribo de Manassés haviam monopolizado a terra mais seleta. Além disso, 14,5 e 19,49 sugerem uma forma da tradição na qual a distribuição da terra era determinada pelo povo à solta, em vez de por Josué.

Esta seção de Josué contém também uma saga acerca de uma contenda séria sobre se as tribos da Transjordânia observavam corretamente o culto de Iahweh (22,7-34). Diz-se freqüentemente que o livro se fecha com dois "discursos de despedida" por Josué. Na verdade, somente o cap. 23 é discurso de despedida, ao passo que o cap. 24 é a narrativa (uma liturgia narrativiza de assembléia de tribos em Siquém sobre a qual Josué presidia. Josué abre a assembléia com a narração dos feitos salvadores de Iahweh e continua-se com a solicitação às tribos reunidas a concluírem aliança/pacto com Iahweh. Após as solenidades adequadas, o pacto com Iahweh é concluído. Os versículos finais descrevem a morte e o sepultamento de Josué, a adesão permanente a Iahweh dos "anciãos que sobreviveram a Josué". O re-enterramento dos ossos de José trazidos do Egito, e a morte e sepultamento de Eleazar.

*22.1c. Juízes 1,1-2,5*

A abertura do Livro dos Juízes compõe-se de uma série de *anais* que falam das lutas político-militares de tribos individuais (ou quando muito duas tribos colaborando) a fim de obter controle sobre a região de colinas ocidental. Juízes 1,1-21 relata pormenorizadamente êxitos devidos a Judá, com qualificações menores anexadas, ao passo que 1,22-36, após relatar êxito precoce pela casa de Jacó em Betel, estende-se longamente sobre a fraqueza das tribos do norte em não conseguirem desalojar grande número de cananeus, se bem que estes anais, orientados negativamente, tenham em vista o domínio final de Israel sobre o norte, domínio realizado por Davi. Fecha-se a seção com severa repulsa pelo mensageiro de Iahweh, o qual anuncia que por causa da desobediência de Israel nem todos os cananeus serão expulsos da terra (2,1-5).

Visto que anais idênticos ou análogos a respeito das lutas de Israel por controle aparecem como unidades isoladas ou incorporadas a relatos mais completos no final de Números, por todo Josué e no final de Juízes, é provável ter existido outrora um sortimento ou fundo de relatos que registravam vitórias tribais separadas, instalações e adaptações necessárias com cananeus. Juízes 1 representa seleção limitada deste corpo-matriz de *anais de controle.* Esses anais são importantes pelos vislumbres que fornecem no fluxo e refluxo de lutas prolongadas com vistas a obter predominância de região para região dentro de Canaã.

Eles contestam o ponto de vista, excessivamente simplificado, de uma rápida conquista pelo Israel unido, apresentada em Josué 1-12 e pressuposta pela divisão de Canaã conquistado entre as tribos em 13-21. E perfeitamente evidente, no entanto, que esta seleção arbitrária de anais de controle em Juízes 1, não é, ela mesma, exame histórico coerente da conquista, mas, antes, colagem de materiais juntados na sua forma atual a fim de glorificar Judá, denegrir as tribos do norte e justificar o julgamento do autor de Jz 2,1-5 relativamente à infidelidade à aliança, de Israel como um todo.

*22.1d. Juízes 2,6-3,6*

O que equivale a segunda introdução a Juízes, é iniciado pela reafirmação da morte e sepultamento de Josué (Jz 2,8-9 = Js 24,29-30) e a inauguração da época dos Juízes como "outra geração [após a morte dos anciãos que sobreviveram a Josué, cf. Jz 2,7.10a com Js 24,31], a qual não conhecia Iahweh ou a obra que ele realizara a favor de Israel" (Jz 2,10b). O corpo da introdução é um *discurso* moral e teológico em duas etapas pelo narrador de III). A primeira seção do discurso expressa-se longamente sobre a apostasia de Iahweh, sobre a ira divina ao entregar Israel aos opressores, e a compaixão divina ao suscitar "juízes" a fim de libertá-los periodicamente, mesmo que os israelitas teimem em aprofundar a sua apostasia (2,11-19). A segunda seção do discurso acentua que Iahweh deixará os cananeus na terra para "pôr à prova" a obediência de Israel como também para "instruir" os israelitas na guerra (2,20-3,6).

*22.1.e. Juízes 3,7-16,31*

O corpo principal do Livro de Juízes consta de tradições acerca das medidas de autodefesa tomadas por diversos setores de Israel contra opressores cananeus, moabitas, amonitas, medianitas e filisteus. É um traço característico que apenas umas poucas tribos se envolvam em cada ação militar, contudo até seis tribos colaboraram em uma vitória decisiva sobre os cananeus, enquanto outras quatro são condenadas como violadoras do dever religioso-político (5,12-18). A forma literária *de sagas* predomina com narrações vividas de vitórias militares alcançadas por Aod, Débora e Barac, Gedeão e Jefté à frente de forças israelitas, como também por Sansão, numa série de escaramuças e represálias feitas sozinho. Uma só saga, tão circunstancial ao ponto de ser denominada história por alguns estudiosos, diz respeito a Abimelec, filho de Gedeão, o qual aspirou ilicitamente a ser rei sobre um reino misto de israelitas e cananeus, tendo encontrado morte prematura merecida (cap. 9).

Motivos teológicos explícitos revelam-se em algumas das sagas (6,24; 10,4; 15,19; e em toda a parte em Jz 1,21.26; 18,12). O culto desempenhou parte ativa imediata ao fornecer o contexto de vida para a composição do Cântico de Débora, que celebra a vitória de Iahweh por meio de Israel sobre os cananeus. O hino emprega abundantemente a linguagem de teofania para sublinhar como Iahweh combinava as forças da natureza com o zelo combativo de Israel a fim de derrotar o inimigo.

O culto israelita é manifesto em outros aspectos, quer por meio das atividades cultuais dos atores nas sagas, quer por meio da influência de modelos cultuais sobre a forma literária das sagas. Afirma-se que Jefté fez um voto temerário de sacrificar qualquer pessoa que primeiro o saudasse ao retornar vitorioso da batalha. Por este voto irrevogável, ele foi obrigado a sacrificar sua filha. Alguns comentadores consideram a narrativa como improvisação para fornecer uma etiologia para um luto de quatro dias observado anualmente pelas filhas de Israel sobre as montanhas (11,37-40; provavelmente uma festa cananéia?). A vocação de Gedeão (6,11-24) e o anúncio do nascimento de Sansão (13,2-25) são emoldurados como teofanias pelos mensageiros de Iahweh e cada um deles acarreta sacrifício de animais. A vocação de Gedeão, incluindo sua timidez e a necessidade de confiança renovada, é típica de outros chamados bíblicos ou intimação à vocação, especialmente na literatura profética (cf. o "episódio tradicional" de "enviar o Salvador" [ou "enviar o mensageiro"?], §20.1). O anúncio do nascimento de Sansão corresponde à cena tipo do nascimento, para a sua mãe estéril, de um herói de antepassados (15.3.d). A identificação de Sansão como nazireu, que não bebe vinho e deixa crescer o cabelo, é provavelmente elemento secundário na saga com o objetivo de conferir ao herói antipático uma aura mais religiosa.

No meio da riqueza de sagas encontram-se duas séries de *anais anotados,* que dão uma lista de líderes israelitas que "julgaram" Israel (10,1-5; 12,7-15). Os anais fornecem dados acerca de seus lugares de origem e sepultamento, suas famílias e a extensão de seus períodos no cargo. Nada se diz em absoluto, contudo, a respeito do que os líderes fizeram realmente quando "julgavam" Israel. O Cântico de Débora, acima mencionado (cap. 5), é *hino* ou *cântico de vitória* comemorando triunfo, que é igualmente tratado na forma de saga (cap. 4). Uma *fábula* concernente a árvores, incrustada em a narrativa de Abimelec (9,7-15), pronuncia julgamento severo contra os que aspiram à realeza. Sansão propõe *enigma* insolúvel que é desfigurado por sua esposa, divulgando a resposta

(14,14.18).

Sagas, anais anotados e hinos são combinados por uma moldura que completa o programa de avaliação moral e teológica da época anunciada já inteiramente na introdução de 2,6-3,6. A moldura do primeiro episódio, a "judicatura" de Otoniel, manifesta-se na forma plena exemplar (3,7-11). Daí em diante, episódios são introduzidos e arredondados por fórmulas de emolduração menos completas. Em dois pontos, onde são apresentados episódios de Gedeão e Jefté (6,7-10; 10,6-16), a estrutura expande-se em discurso que elabora e estende as interpretações avaliadoras da introdução do livro. É aqui que aparece a única referência, no livro, à confissão e ao arrependimento de Israel (10,10.15-16).

Tradicionalmente, os líderes israelitas descritos no livro foram denominados "juízes". Infelizmente, o termo dá impressão errônea da terminologia hebraica utilizada como também um sentido falso de certeza no que se refere a quais eram realmente as funções destes líderes. Surpreende o fato de que somente na introdução de HD (2,16-19) é que esses líderes são denominados "juízes". Otoniel (3,9) e Aod (3,15) são apelidados "libertadores" nas estruturas com referência a estes episódios. As estruturas para o primeiro líder, Otoniel (3,10), e para o último, Sansão (15,20; 16,31), empregam uma forma de verbo para informar que estes homens "julgaram Israel". Dentro das próprias sagas, diz-se que Débora "julgou Israel", com referência feita ao fato de ela pronunciar "julgamento" em casos que lhe eram apresentados quando ela se assentava sob uma palmeira (4,4-5). Não está claro, porém, que a sua ultimação a Barac a fim de que levantasse um exército fosse um aspecto do seu julgar, já que é mais provável que o seu título como "profetisa" fosse mais apropriado à guerra que ela provocava. HD descreve o Samuel posterior como juiz de distrito, administrando justiça em terras de Benjamim (1Sm 7,15-17), ao mesmo tempo, porém, afirma-se que Samuel "julgou" Israel por meio da oração intercessora, oferecendo sacrifícios e possivelmente até conduzindo no combate (1Sm 7,5-14).

Resumindo, os líderes israelitas, dos quais se fala, são preponderantemente libertadores militares, tão-somente Débora entre eles está envolvida na administração de justiça. Por outro lado, dos líderes mencionados nos anais anotados afirma-se terem "julgado" Israel, embora nunca sejam denominados "juízes". Destes, assim chamados juízes menores (distinguíveis dos juízes maiores das sagas) nunca, porém, se diz terem sido comandantes militares como também as suas funções concretas jamais são especificadas. O fato de Jefté aparecer tanto como juiz menor (12,7), como também como juiz maior (10,17-12,6) pode fornecer uma pista importante aos métodos obscuros e confusos do livro de informar sobre os líderes de Israel neste período.

A fonte da dificuldade parece ser que HD tentou padronizar terminologia para os líderes de Israel na época pré-monárquica e, ao realizá-lo, interpretou erradamente a pequena prova disponível. Observando terem os antigos anais anotados declarado que os líderes mencionados "julgaram Israel", HD supôs que eles tinham o título de "juízes". Observando ainda que Jefté, um dos mencionados nos anais, era ao mesmo tempo líder militar, HD adotou a medida adicional de imaginar Jefté como "juiz" no seu papel militar. Foi então uma ampliação fácil considerar todos os líderes militares neste período como "juízes" (2,16-19). Tal parece ter sido a origem do emprego generalizador do termo na introdução do livro, o que influenciou a escolha, pela Setenta, de Juízes como título para o livro. Numa seção posterior tentaremos especificar as diversas funções de liderança em Israel durante este período (§24.2.c), mesmo que possa ser impossível conhecer exatamente que títulos de cargo eram usados nos tempos pré-monárquicos.

*22.1.f. Juízes 17-21*

Duas sagas longas emprestam dimensão e substância ao livro de Juízes. No que tange à composição, elas carecem da estrutura habitual de HD relativamente a Juízes, porém estão enervadas de notas editoriais como pertencendo ao período geral (18,1; 19,1; 21,25). Ao contrário de outros episódios no livro, com a exceção mencionada da saga de Abimelec, não há opressor estrangeiro à vista, e assim, nenhum libertador militar israelita. As sagas são homogêneas, pois tratam as sortes de duas tribos, Dã e Benjamim, em conflito com companheiros israelitas retratam levitas como figuras centrais e aludem a santuários importantes (Lais = Dã na primeira narrativa e

Betel, Masfa e Silo na segunda narrativa). A saga de Micas e os danitas (17-18) fala da migração de Dã, da Sefelá de Judá até as nascentes do rio Jordão e do seqüestro descarado, pela tribo, de um sacerdote levítico que serviu ao efraimita Micas. A saga do crime e castigo de Benjamim (19-21) narra, primeiramente, o quase extermínio de Benjamim pelas outras tribos, no intuito de vingar o estupro-assassínio da concubina de um levita às mãos dos cidadãos de Gabaá. A narrativa continua relatando de que modo se procuraram esposas para os benjaminitas sobreviventes a fim de garantir que a tribo não fosse extinta.

**22.2. Josué - Juízes e a História Deuteronomística**

HD concebe a história de Israel, de Moisés até o exílio, como abrangendo quatro fases: a época de Moisés e a legislação (Deuteronômio); a época de Josué e a conquista (Josué); o período dos Juízes e a apostasia e a opressão (Juízes-1Sm 7); e a época da monarquia, desde Saul até a queda de Judá (1Sm 8-2Rs). Representações e avaliações destes períodos são formuladas em relação como a Lei dada a Israel por meio de Moisés (Deuteronômio 12-26), foi cumprida ou violada no decorrer da história. O Deuteronômio serve de liderador programático do bloco para o que se segue em Josué até Reis. Admite-se, de modo geral, que Dt 1,1-4,40 e grande parte, se não todo, de Deuteronômio 29-34 eram introdução e conclusão de **HD** planejadas para transformar o próprio Deuteronômio em grande introdução à composição completa de **HD.** Motivos expostos no Deuteronômio repetem-se e são elaborados nos livros seguintes.

É característico do autor-compilador de **HD** suprir os principais períodos históricos com passagens interpretativas na forma de exames introdutórios e sumários, discursos e orações, colocados freqüentemente na boca de personagens principais. Estes suplementos interpretativos periodizam e matizam os materiais mais antigos incluídos e ligam os quatro períodos históricos segundo o programa moral-teológico estabelecido no Deuteronômio.

A estrutura e os motivos de **HD,** no que tange aos três primeiros períodos (examinaremos o quarto período, a monarquia, na III Parte), podem ser captados lendo cuidadosamente os textos programáticos apresentados na tábua 15.

As relações entre os três períodos tratados de Deuteronômio a 1Sm 7 podem ser resumidos como segue:

51.A *época de Moisés* constitui o povo de Israel num relacionamento de aliança com Iahweh, que devia ser vivido até o fim pela obediência à Lei e à revelação dadas por meio de Moisés, intérprete da aliança-lei. A desobediência do povo impedia-lhe a entrada imediata na terra e o condenava a uma peregrinação de quarenta anos no deserto. Moisés, rebelde ele próprio contra Iahweh, foi proibido de entrar na terra.

52.O *período de Josué* representava a terminação do projeto para conquistar a terra, projeto que ficara frustrado pelos pecados do povo e de Moisés. Josué é o genuíno sucessor de Moisés como intérprete da aliança-lei e como comandante militar. Josué e a sua geração são amplamente fiéis aos mandamentos de Iahweh, uma vez que todas as infrações reais ou potenciais da Lei são castigadas ou evitadas antes que todo o povo seja exposto ao perigo. A terra foi conquistada e colonizada no curso da vida de Josué, até o monte Hermon no extremo norte. Josué promete, no entanto, que a terra restante, até a entrada de Emat, será tomada se o povo permanecer fiel a Iahweh (todavia, não até o rio Eufrates, como na promessa original de Moisés).

53.O *período dos Juízes* é marcado pela virada de Israel para a apostasia total, pela qual Israel é repetidas vezes entregue nas mãos de nações opressoras. Quando Israel brada a Iahweh, ele repetidamente suscita "juízes" para libertar o povo, o qual apesar disso persiste na apostasia e até aprofunda a sua obstinação. Embora Iahweh continue a libertar seu povo nos extremos da sua aflição, ele igualmente decide não expulsar as nações restantes, incluindo os filisteus e aqueles povos localizados entre o monte Hermon e a entrada a Emat (em resumo, a promessa geral de Moisés a Josué e ao povo é invalidada). O motivo apresentado para a suspensão do projeto de expulsar as nações restantes é que elas irão servir agora "para pôr à prova" a fidelidade de Israel à Lei e "para ensinar" ao povo as amargas lições de guerra causadas pela apostasia.

**TÁBUA 15**
**Textos programáticos em HD: Deuteronômio — 1 Samuel**

**I.** *Época de Moisés e Legislação*

***A.*** *Discurso introdutório de Moisés* (Dt 1,1-4,40)
Resumo dos acontecimentos, do Horeb até as planícies de Moab Josué conduzirá Israel na conquista (1,34-40; 3,18-29) Obediência à Lei, sancionada positivamente por longa vida na terra, e desobediência à Lei, sancionada por expulsão da terra

***B.*** *Discurso resumido de Moisés* (Dt 31,1-29; 32,44-47)
Moisés anuncia a sua morte iminente
Josué convocado e encarregado de conduzir Israel para a terra. Moisés entrega a Lei e um cântico de censura ao povo como "testemunhos" contra a sua apostasia antecipada Obediência e desobediência à Lei, sancionadas positiva e negativamente

**II.** *Período de Josué e Conquista*

***A.*** *Discurso de Iahweh a Josué* (Js 1,1-9) e *discurso introdutório de Josué* (Js 1,10-18)
Ordena-se a Josué conduzir o povo decisiva e corajosamente para a terra Iahweh estará com Josué como esteve com Moisés
Obediência à Lei, sancionada com promessas de sucesso ao ocupar a terra Todo o Israel encontrará "repouso" na terra depois que as tribos transjordanianas auxiliarem as tribos cisjordanianas a completar a conquista O povo promete obedecer a Josué, o intérprete vivo das ordens de Iahweh, exatamente como ele obedeceu a Moisés

***B.*** *Discurso resumido de Josué* (Josué 23) Josué anuncia a sua morte iminente,
Iahweh lutou a favor de Israel e forneceu distribuições garantidas de terra em
Canaã
Obediência à Lei, não misturando-se com as nações remanescentes (através de intercâmbios matrimoniais ou adotando suas religiões) é sancionada positivamente com promessa de expulsão das nações remanescentes Desobediência à Lei, misturando-se às nações, sancionada negativamente com ameaça da expulsão de Israel da terra

***C.*** *Outras passagens interpretativas de HD*
Js 8,30-35; nos montes Ebal/Garizim (Siquém) Josué edifica um altar, escreve a Lei sobre pedras eretas, e lê a Lei para o outro povo, em cumprimento da ordem de Moisés em Dt 27,1-8
*Js 11,5-23:* Sumário das conquistas de Josué ao executar o mandamento de Iahweh por meio de Moisés, estendendo-se até as proximidades do monte Hermon (muito aquém do rio Eufrates especificado por Moisés em Dt 1,7)
*Js 13,1-7:* Josué ordenou distribuir a terra conquistada às tribos da Cisjordânia, e promete-se que a terra restante será possuída até a entrada de Emat (muito mais ao norte do que o monte Hermon, mas não até o rio Eufrates) Js 21,43-22,6: Resumo da dádiva, por Iahweh, da terra ao povo que, tendo vencido todos os inimigos, encontra "repouso" no cumprimento de todas as promessas de Iahweh. Josué devolve as tribos transjordânianas a suas terras, com a ordem de observar a Lei

**III**. *Época dos Juízes, apostasia e opressão*

***A.*** *Discurso introdutório sobre os Juízes* (2,6-3,6)
Uma nova geração não conhece Iahweh nem sua obra a favor de Israel (repete elementos de Js 24,29-31)
A apostasia de Israel traz opressão inimiga, que Iahweh compassivamente suaviza de quanto em quando suscitando "juízes" que libertam Israel, mesmo que o povo agrave a sua apostasia

Iahweh recusa-se a expulsar as nações restantes, deixando-as a fim de "pôr à prova" a obediência de Israel à Lei e a fim de lhe "ensinar" as duras lições da guerra

***B.*** *Discurso resumido de Samuel* (1 Samuel 12)

Recapitulação da opressão estrangeira na época dos Juízes e resumo da confissão e do arrependimento de Israel que tem por conseqüência a libertação por Jerobaal = Gedeão, Bedan (talvez um erro por Barac), Jefté e Samuel cf. 1Sm 7,15-8,3 no que tange a Samuel como o último "juiz") Israel confessa o pecado adicional de pedir um rei
Se o povo e o rei obedecerem à Lei, Israel continuará como o povo de Deus, mas se eles desobedecerem, serão "destruídos totalmente"

***C.*** *Outras passagens interpretativas de HD*

*Jz2,1-5:* Um discurso angélico de julgamento condena Israel a viver daqui em diante com os cananeus como "adversários" e os seus deuses como "uma cilada", visto que Israel "concluiu aliança" com eles, por cujo motivo o povo se lamenta e sacrifica
*Jz 6,7-10:* Um discurso profético de julgamento indicia Israel por adorar deuses amorreus = cananeus, não obstante a libertação por Iahweh, do povo e não obstante a sua ordem expressa de evitar culto gentílico *Jz 10,6-16:* Um discurso divino de julgamento repudia uma confissão inicial de apostasia por Israel; somente quando o povo combinar confissão com renúncia a deuses estrangeiros, é que Iahweh assumirá (com relutância?) a causa deles.

A implicação dos discurso de HD em Jz 2,6-3,6 é que, tanto os "outros deuses" sedutores como os "saqueadores" inimigos de Israel provêm das fileiras das nações remanescentes. As identidades e bases territoriais de todos os opressores nas narrativas dos juízes enquadram-se neste estilo, salvo quanto a Jabin de Hasor (Jz 4,2; cf. 1Sm 12,9), que está posicionado na Galiléia superior, numa região que Josué, supostamente, já conquistara (Js 11,1-14). Duas passagens interpretativas dão outra impressão, entretanto: o fato de que os deuses estrangeiros sedutores são os deuses dos cananeus/amorreus, no meio dos quais habita Israel e que, portanto, não foram completamente exterminados ou expulsos (Jz 2,1-5; 6,7-10). Na verdade, 2,1-5, continuando um relato de israelitas que habitam imediatamente no meio de cananeus (Juízes 1), identifica explicitamente os que, doravante, não serão expulsos como cananeus locais, com os quais Israel se comprometeu por meio de relacionamentos de pactos. Até os versículos concludentes do discurso introdutório de HD (3,5-6) declaram que Israel foi, dessa forma, condenado a viver no meio de gentios locais, os quais Dt 7,1-5 destinara como alvo para destruição, imediatamente após entrar em Canaã.

Essas tensões dentro das perspectivas altamente morais-teológicas de HD, que giram em torno de fidelidade/infidelidade à Lei e ao intérprete autorizado da aliança-lei, levantam o problema do lugar da culpa e do arrependimento nacionais no prosseguimento da conquista. Todas as molduras de HD, quer admitam, quer não influências estrangeiras e inimigas dentro dos territórios, já conquistados, prestam serviço conjuntamente à opinião de que o sucesso ou insucesso de Israel em tomar e conservar a terra, é dependente, *em última análise,* da adesão de Israel à Lei ou do afastamento dela. O que surpreende, entretanto, é que esta condição transparente de fulcro para o sucesso de Israel, não é em absoluto ostensiva nas antigas narrativas dos juízes, que se relacionam com pequena ou nenhuma redação de HD. É particularmente notável o modo como o discurso angélico de julgamento culmina a narrativa de conquistas limitadas e ajustes forçados com cananeus locais no cap. 1. Este discurso de julgamento supõe que os israelitas *recusaram-se* a subjugar todos os cananeus por causa do compromisso. É evidente, contudo, que os antigos materiais de Juízes 1 pressupõem terem sido os israelitas *militarmente incapazes* de desalojar todos os cananeus e precisaram aceitar ajustes forçados provisórios com eles, ajustes que se tornaram reversíveis só muito mais tarde quando Israel os submeteu a trabalho forçado (sob Davi e Salomão).

Inquietação a respeito de quão intimamente a instalação de Israel em Canaã estava realmente condicionada pela observância-não observância da Lei, estende-se às molduras próprias de HD. Há, em verdade, muito menos referência, nas molduras de HD, ao arrependimento israelita do que foi muitas vezes admitido. O discurso introdutório sustenta claramente que os israelitas "não escutaram nem mesmo aos seus juízes; ... depressa se afastaram do caminho que seus pais haviam seguido, ... mas logo que morria o juiz, reincidiam e se tornavam piores do que os seus pais" (Jz 2,17.19). As referências a "depressa se afastaram" e "reincidiam" podem ler-se para pressupor, ao menos, uma adesão formal ao javismo ocasionalmente durante a liderança dos juízes, isto, porém parece ser não mais do que submissão relutante e, além disso, só brevemente após Iahweh lhes ter concedido dramaticamente libertação por meio de cada novo juiz. Em várias das molduras de narrativas, nota-se que "Israel clamou a Iahweh" por libertação, mas este recurso em crise é interpretado muito duvidosamente como contendo arrependimento implícito.

Tão-somente na moldura ampliada que precede a narrativa de Jefté é o brado do povo uma confissão do pecado (10,10). Neste caso, o discurso de julgamento de Iahweh não aceita a validez da confissão superficial deles. Só quando os deuses estrangeiros são realmente postos de lado (10,16) é que Iahweh reconhece arrependimento manifesto (mesmo aqui, a resposta de Iahweh pode ser impaciência irascível, §23.2). Em 2,1-5, o discurso angélico de julgamento leva à contrição do povo e à oferenda de sacrifício, porém demasiado tarde parece poupar o julgamento. O discurso profético de julgamento de 6,7-10 não poderia ter outra resposta satisfatória senão o arrependimento de Israel, mas ele não está próximo.

Alguns intérpretes distribuem as molduras que carecem ou que contêm arrependimento pelas diferentes edições de HD, ou pelos editores de pré-HD ou pós-HD, porém os critérios

literários e conceituais a favor desta solução não são convincentes. HD contém uma ambivalência e ambigüidade incorporadas a respeito de como a observância da Lei, bem como a culpa e o arrependimento concomitantes, atingiram realmente o curso da história sob os juízes e, por implicação, sob Josué igualmente (§23.2). Primeiramente, Samuel 12,10, liquidando a época dos Juízes, alude ao brado do povo como abrangendo confissão e retorno penhorado a Iahweh, todavia todo o discurso de Samuel está sobrecarregado de sentido de inconstância e persistente propensão de Israel ao pecado. Em conjunto, HD percebe a contrição e o arrependimento de Israel, no tocante à sua violação da lei da aliança, como ou não-existentes ou, quando expressados, lamentavelmente superficiais, tardios e passageiros.

Uma consideração final na emolduração de HD de Josué e Juízes é a relação entre a perspectiva todo-israelita de HD e os assuntos reais, mais limitados das unidades das tradições compiladas por HD. Uma revisão dos exames e discursos emuldurantes assinala que HD pensa em todo Israel agindo coletivamente como entidade nacional sob Moisés, Josué e os Juízes. As tradições de enchimento variam muito, entretanto, na sua correspondência formal e verdadeira com esta suposição principal.

As sagas da conquista dentro de *Josué 1-12* adotam a forma de narrativas a respeito de todo o Israel conquistando a terra. A terra verdadeira conquistada, entretanto, está principalmente em Benjamim, com impulsos a Judá e a Galiléia, o que, tomado em conjunto, não pode responder por todas as operações de campanhas militares exigidas para tomar o território atribuído às conquistas de Josué.

Os inventários de fronteiras, de cidades e regionais de *Josué 13-19,* por outro lado, estão construídos formalmente como listas de posses tribais individuais, as quais necessariamente têm de ser descritas singularmente. Combinadas, mesmo que nenhuma delas seja completa, as listas tratam de fato todas as tribos concebidas como sendo parte do sistema intertribal. Qualquer seja sua fonte(s) definitiva, estes resumos objetivavam descrever as posses de terras de todo o Israel em algum momento da sua história.

Descreve-se a assembléia em Siquém, em Josué 24, como uma reunião de todas as tribos, onde Josué lhes apresenta a escolha de reafirmação de fidelidade a Iahweh ou de opção, seja pelos antigos deuses tribais, seja pelos deuses cananeus. O povo reafirma a sua aliança com Iahweh. A estrutura da assembléia, contudo, sugere fortemente ser este texto um relato transformado de negociações entre um grupo javista central e grupos anteriormente não-javistas, os quais, pela primeira vez, se tornam javistas e se unem ao movimento israelita. Esta interpretação é apoiada pela singularidade da escolha religiosa "livre" oferecida, pela "casa" de José (casa de José, ou seja, Efraim e possivelmente Manassés) como javistas convictos diante das outras tribos, como também pelas curiosas tentativas de Josué em dissuadir as outras tribos de concluir aliança com Iahweh a fim de que não sejam mais tarde castigadas por seu compromisso superficial.

Os anais concentrados em *Juízes 1,* e que se correspondem com anais esparsos em Josué, são relatos de lutas político-militares de tribos individuais com vistas a obterem domínio de regiões de Canaã. Ao contrário das sagas de Josué 1-12, elas derivam a sua unidade exclusivamente da concepção no sentido de que as tribos israelitas se consultavam conjuntamente sobre a coordenação de suas diversas estratégias para possuir seus territórios, em vez de a partir de qualquer unidade de ação, já que as tribos devem, uma por uma, seguir seu próprio caminho ao conquistar e expulsar os cananeus.

As narrativas individuais de *Juízes 3,7-21,25* exibem textura complicada relativamente à unidade e à diversidade de Israel. Todas as narrativas com juízes militares localizam-se em regiões particulares e identificam as origens tribais dos líderes militares ou de outros atores principais, como também aquelas tribos que se uniram a elas para lutar. Nunca se descreve a totalidade de Israel em ação conjunta; quando muito, afirma-se que seis tribos lutaram com Débora e Barac, enquanto outras quatro são condenadas por deixarem de participar (Jz 5,12-18). A mesma descontinuidade tribal se manifesta em a narrativa de Micas e os danitas (17-18). Tem-se a impressão ainda de que as referências não especificadas a "israelitas" em Jz 9,22.55 têm em mente não mais do que a população israelita de Manassés, já que foi ali que Abimelec tentou desenvolver

uma monarquia dual que compreendia a cidade cananéia de Siquém e israelitas nas vizinhanças dela. Apenas em a narrativa concludente do crime e castigo de Benjamim é que todo o Israel se reúne em massa para a ação, primeiramente em represália militar contra Benjamim, e depois, em operações recuperativas para obter esposas para os benjaminitas sobreviventes. No seu conceito de Israel unido, Juízes 19-21 é a única narrativa no livro num plano com as narrativas de Josué. Apesar disso, por meio de numerosas alusões, todas as narrativas de Juízes pressupõem que tribos separadas mencionadas constituem parte funcional de um todo religioso-político e cultural mais amplo, conhecido como Israel.

As breves anotações a respeito de "juízes menores" em *Juízes 10,1-5; 12,7-15,* que relatam que eles "julgaram Israel", entendem-se comumente como referindo-se a um cargo com jurisdição todo-israelita. Não é isto necessariamente a conclusão que se deve tirar, já que em cada exemplo os seus locais são restringidos a uma só tribo, ou quanto muito, a duas tribos.

**22.3 Fontes pré-deuteronomísticas em Josué - Juízes**

Temos visto que HD tinha disponíveis vários corpos de tradições para a moldagem de Josué - Juízes. Estes foram transformados num relato contínuo, possivelmente em duas etapas principais representadas por uma primeira edição pré-exílica recente de HD e uma revisão exílica de HD, revisões que se tornam muito evidentes nos livros dos Reis. Tendo caracterizado o molde dos complexos de tradições (§22.1), e tendo notado as principais tendências e ênfases, assinalaremos agora teorias dominantes sobre o crescimento das tradições de **pré-HD,** bem como as etapas possíveis de sua inclusão em HD.

As sagas a respeito da conquista unida sob Josué (Josué 1-12) estão baseadas em relatos localizados da ocupação de seu território pela tribo de Benjamim. Seja qual for a verdadeira história da instalação subjacente ao relato, ela tomou sua forma primitiva numa cerimônia cultual da procissão da arca através do Jordão e em torno de Jericó. O relato benjaminita tornou-se o esqueleto para desenvolver narrativas que forneceram dimensão ao último dos antigos temas semelhantes à história das tradições primitivas de Israel (§14.3). O culto centralizado que moldou esta seqüência de narrativas era israelita do norte e o seu conteúdo original foi exclusivamente o das tribos de Josué no Canaã central.

Esta seqüência central de conquistas nos planaltos sul-centrais foi ampliada por relatos de conquistas nos contrafortes de Judá e em volta de Hebron (10,16-43) como também na Galiléia setentrional (11,1-14). Foi provavelmente nesta etapa que Josué, o líder efraimita, foi inserido nas sagas como o líder de todo Israel. Estas expansões explicam-se da melhor maneira como tentativas por estender o núcleo original das tradições da conquista, a fim de incluir referências a convertidos judaítas e galileus mais recentes ao Israel unido, no intuito de emprestar maior crédito à alegação de que uma conquista unida de todo o Israel foi relatada aqui sob Josué como sucessor de Moisés. Visto que a noção de todo o Israel na conquista é tão decisiva nestas sagas, é provável que esta marca da unidade fosse colocada nas sagas no culto pré-monárquico e que as sagas constituíssem uma parte do fundo básico comum de antigos materiais acessíveis a J e a E. É verossímil que HD recebesse as sagas via E. Alternativamente, a coleção de sagas formou-se independente de E e chegou diretamente, como entidade separada, ao conhecimento de HD.

A instalação localizada ou anais de domínio (Juízes 1 e paralelos em Josué) eram resumos de ocupações tribais individuais da terra provindas das sub-histórias divergentes dos vários grupos de membros de Israel. Havia um elemento comum em todas as ações relatadas tanto nas sagas como nos anais: um povo, social e politicamente rebelde, havia lavrado a custa de esforços um espaço vital num amplo movimento de revolta contra as cidades-estado cananéias. Havia, no entanto, feições idiossincráticas na aquisição de terra e poder por cada tribo, e estas diferenças estavam atenuadas no relato centralizado de Josué 1-12, moldado de maneira tão forte pela experiência benjaminita-josefita. Os sumários e as anedotas a respeito de sub-histórias tribais características, incapazes de penetrar o relato centralizado de Josué 1-12, sobreviveram, apesar disso, nas tradições das tribos separadas.

Os anais, concentrados agora em Juízes 1, parecem ter sido uma seleção, a partir de um

corpo mais amplo de tradições, conforme é atestado por paralelos diretos e por exemplos adicionais construídos similarmente no final de Juízes (§22.1.c). Se eles foram reunidos conjuntamente nos tempos pré-monárquicos como "contraprograma" total ao cenário da conquista unida de Josué 1-12, é incerto. Visto que as listas de posses tribais em Josué 13-19 provêm, provavelmente, de extratos administrativos do reino de Davi (veja discussão de Josué 13-23 mais adiante), é plausível atender também às condições sociopolíticas no tempo de Davi como a ocasião para a primeira coleção definida dos anais de domínio.

Descrevendo de que modo cada uma das tribos adquirira território e lentamente obtivera ascendência política sobre cananeus que se opunham a elas, os anais combinados formavam um memorial, ou série de minutas públicas, concernentes às contribuições das tribos individuais para a formação da confederação e da monarquia. Dessa forma, eles constituíam uma "declaração de relatos" para o governo central de Davi, compilados com vistas a limitar

O exercício, pelo regime, do poder sobre as tribos. Como tais, eles constituíam uma lembrança da realidade histórico-territorial, com base na qual os anciãos tribais negociaram um pacto com Davi como o rei de todo o Israel (2Sm 5,1-5).

A forma atual de Juízes 1, entretanto, está longe de ser declaração tão completa de relatos. É condensação altamente enviesada que projeta as conquistas bem sucedidas de Judá em agudo contraste com as realizações restringidas das tribos setentrionais. Pode ser que uma forma anterior de Juízes 1 apresentasse a versão do escritor J da conquista, conforme sustentaram muitos estudiosos. Por outro lado, a redação de Juízes 1, conforme ela agora se encontra, foi adaptada cuidadosamente ao discurso angélico de julgamento de 2,1-5, a fim de que Juízes 1,1-2,5 fornecesse segunda introdução ao livro, suplementando a introdução de 2,6-3,6. O substrato J de Juízes 1 pode ter atingido um revisor de HD, o qual se encarregou de editá-lo com a tendência do discurso angélico de julgamento, mais ou menos de acordo com outros discursos de julgamento de Juízes (cf. 6,17-10; 10,6-16).

No esforço por identificar os ambientes vitais das listas de distribuições tribais (Josué 13-19), notaram os estudiosos distinção básica entre os inventários de fronteiras e os inventários de cidades. As listas de cidades supõe-se serem administrativas no objetivo e monárquicas na data e colocadas de modo variado, a partir do reino de Davi até o reino de Josias. Os delineamentos de fronteiras, em contraste, pensa-se amplamente que refletem as divisões verdadeiras das tribos na comunidade intertribal de aliança antes da monarquia. É mais provável, contudo, que os originais — tanto dos inventários de fronteiras como dos inventários de cidades — se relacionassem conjuntamente como parte dos arquivos da administração interna de finais do reino de Davi e início do de Salomão, no período após Davi ter submetido os filisteus e os restantes cananeus, mas antes que Salomão reorganizasse a administração do seu reino sobre base abertamente não tribal (§30.4). Deveria ser ressaltado o fato de que as listas atuais são torsos mal conservados dos arquivos completos originais, tendo sofrido muito na transmissão e redação. O seu valor para determinar os modelos originais da instalação do primitivo Israel limita-se à visão desigualmente pormenorizada, que eles dão, de como as tribos estavam distribuídas na terra no alvorecer da monarquia.

É problemático se os inventários possuem raízes mais profundas na confederação pré-monárquica. Possivelmente, um antigo núcleo dos inventários de cidades compunha-se de listas de clãs da milícia intertribal que, à medida que clãs foram identificados com aldeias, estabeleceram o fundamento para listas administrativas de cidades sob Davi. Não parece ter havido qualquer estrutura correspondente para um antigo núcleo de inventários de fronteiras na confederação, se se considera que redistribuições periódicas de terras no antigo Israel se processavam dentro das tribos, em vez de entre as tribos.

Por conseguinte, um início seguro para os inventários de fronteiras, como para os inventários de cidades, atribui-se da melhor maneira à ascensão da monarquia, quando as regiões tribais que formavam os componentes socioeconômicos do Israel pré-monárquico foram transformadas em distritos administrativos no reino de Davi, particularmente para finalidades de taxação como também para recrutamento de potencial humano para projetos de trabalho público e serviço militar. As "tribos", novamente delineadas como entidades territoriais, tornaram-se a

moldura para consolidar áreas e populações, anteriormente cananéias e filistéias, dentro do estado israelita. As "fronteiras", que outrora haviam existido entre tribos, meramente como pontos onde as pessoas de uma tribo habitavam contíguas às pessoas de outra tribo, tornaram-se agora designadores políticos para demarcar as divisões administrativas internas do aparelho estatal centralizado.

Embora seja relativamente fácil reconhecer o esquema de nove-e-meia tribos e o esquema de sete-tribos, em virtude dos quais se organizaram as tradições de distribuições de Josué 13-19 (tábua 14; B; §22.1.b), bem como a sua imperfeita harmonização em 19,51, não se tem revelado possível reconstruir uma história convincente das tradições do crescimento global das tradições envolvidas, antes de sua adoção por HD. Parece que houve a tendência, nas tradições, a passar, de tribos como autodistribuidoras de terra, para o envolvimento de Josué e, depois, de Eleazar e os chefes tribais no processo. Do mesmo modo, o sítio, outrora-não-mencionado da distribuição, é identificado mais tarde como Guilgal ou Silo. A tensão entre Guilgal e Silo, mesmo que introduzida secundariamente, atrai a atenção para a preeminência do sítio anterior em Josué 1-12 e do segundo sítio em Juízes 21 e 1 Samuel 1-4, e dessa forma pode ter servido a DH como mecanismo para ligar com ponte.

Podemos da melhor maneira explicar a condição lamentável das descrições de distribuição sobre a teoria de que, assim que elas já não eram utilizadas administrativamente após a reorganização, por Salomão, do reino, elas caíram em desuso. Tão-somente mais tarde, coletores doutos as reuniram com o propósito de incluí-las nas tradições acerca da divisão original da terra entre as tribos unidas sob Josué. É incerto se J e/ou E estavam entre estes coletores doutos. Se J as incluiu, elas situavam-se com anterioridade aos anais de domínio de Juízes 1 e descreviam as áreas reivindicadas por cada tribo, mas que depois deviam ser tomadas individualmente à força. Se E incluiu uma versão, ela teria seguido a conquista unificada. É provável que tradições contraditórias, no que tange a se distribuições de terras precederam ou se seguiram à conquista, contribuíssem para as complicações nas tradições, na conclusão de Josué e na abertura de Juízes. A terminologia de tipo P em 14,1-5 e 8,1-10 não parece razão suficiente para alegar a inserção das listas de distribuição por P, ou mesmo um retoque por P.

No que diz respeito às tradições em Juízes, admite-se agora amplamente por hipótese que 3,12-9,55 foi composta como coleção de narrativas de libertadores que falavam dos libertadores Aod, Débora e Barac, também Gedeão, e terminavam com a figura de Abimelec, o rei presunçoso, como "anti-libertador". Abimelec foi juntado à seqüência por identificação secundária de seu pai, Jerobaal, com Gedeão. As localidades setentrionais das narrativas, a polêmica contra reis, e a elevação da "profetisa" Débora, lembram uma origem nos círculos proféticos do norte, talvez em finais do século IX, se bem que as narrativas e o cântico de vitória proviessem, provavelmente, dos tempos pré-monárquicos. Uma revisão inicial de HD antepunha a seqüência com Otoniel, a fim de fornecer um juiz de Judá e apresentar a forma plena da moldura moral-teológica que foi utilizada de forma menos completa para emoldurar as narrativas restantes, e as narrativas de Jefté e de Sansão foram anexadas. Remanejamento ulterior de HD forneceu o exame introdutório sobre o período inteiro de Juízes e supria notas cronológicas com a finalidade de estar em correlação com 1Rs 6,1. Ao mesmo tempo, os anais anotados acerca de líderes que "julgaram" Israel foram inseridos imediatamente antes e depois do episódio de Jefté, no intuito de justapor a dupla aparição de Jefté tanto num anal como numa narrativa. Acrescentou-se uma tradição suplementar de Sansão e o esquema dos "juízes" enquanto figuras militares, anunciado na introdução, foi estendido, através de Eli e Samuel, até o limiar da monarquia.

Isto negligencia o problema da dupla introdução a Juízes, bem como o apêndice nos caps. 17-21, ao qual faltam juízes e a moldura habitual de HD. Um argumento favorito foi considerar os anais de domínio de Juízes 1 como a introdução do livro de Juízes de pré-HD. HD, achando a introdução censurável porque desmentia a conquista unificada, eliminou os anais de domínio e substituiu o exame de 2,6-3,6 como a única introdução. Um editor final reinseriu os anais de domínio, criando assim dupla introdução, e ao mesmo tempo reintegrou as "histórias escandalosas" dos caps. 17-21, que HD expurgara igualmente da sua versão.

Uma sugestão alternativa é que a dupla introdução de Juízes está relacionada com a dupla conclusão de Josué. É provável que, numa etapa na composição de HD, Josué 23 terminasse as tradições acerca de Josué e a história passou diretamente para o exame introdutório dos juízes em Juízes 2,6-3,6, que relata também a morte de Josué. Numa etapa mais ampla, um redator de HD, atento a sublinhar a apostasia de Israel, decidiu incluir na mesma categoria Juízes com os anais fragmentários de domínio no começo e as histórias moralmente escandalosas na conclusão. Ao mesmo tempo, a longa história era fragmentada em "livros" diferentes sobre rolos separados. A frase "depois da morte de Josué" foi prefixada aos anais de domínio em Jz 1,1 para corresponder a "depois da morte de Moisés" em Js 1,1. A assembléia de Josué em Siquém foi inserida em Josué 24 no intuito de fornecer uma mensagem, de duplo efeito, de advertência contra apostasia, exatamente como a abertura de Juízes agora fornecia uma advertência de duplo efeito com suas duas introduções.

O anúncio completo da morte e enterramento de Josué, que servia a uma função literária "de continuidade" quando o leitor passava diretamente de Josué 23 para Juízes 2,6-10, ficava agora incomodamente separado do final de Josué por Juízes 1,1-2,5. A solução foi inserir o aviso da morte e sepultamento de Josué no fecho de Josué 24 e igualmente deixar o antigo aviso em relação ao mesmo efeito em Juízes 2,6-9. Esta técnica literária de reatamento, qualificada por uma ordenação diferente de elementos nos dois avisos da morte, serviu para lançar a época dos Juízes como período de aguda decadência, das alturas alcançadas por Josué. É problemático se o editor que "sobrecarregou" o final de um livro e o começo do outro, e que forneceu os anúncios reestruturados das mortes, possuía alguma consciência de que, ao glorificar ostensivamente Josué, introduzia em Juízes 1 prova patente de que Josué não havia completado com êxito todas as conquistas a ele atribuídas e que a sua aparência como líder do Israel unido era, na verdade, uma ficção cômoda. Que HD estruturou *deliberadamente* tais discrepâncias como um aspecto de suas opiniões morais-teológicas, alega-o agora um crítico estruturalista (§23.2).

## 23. Aproximações literárias mais recentes a Josué e Juízes

### 23.1. Novos estudos literários das tradições de Débora e de Sansão

O Cântico de Débora foi reconhecido por muito tempo como amostra artificiosa da antiga poesia israelita (§52.1). Estudos literários mais antigos de poética hebraica focalizavam a escansão dos versos e a caracterização dos meios pelos quais os versos poéticos hebraicos formavam dois "membros paralelos" que ecoavam, contrastavam, ou antecipavam as imagens e o pensamento. A crítica literária mais recente atende a alcance mais vasto de feições poéticas dentro de uma estrutura global e beneficiou-se pela recuperação de amplos exemplos da antiga poesia cananéia, que assinalam que, na tradição poética à qual Israel recorreu, o metro estava freqüentemente misturado dentro de um só poema e linhas poéticas paralelas eram muitas vezes três em número, especialmente em pontos de ênfase ou de clímax, e que repetição completa de termos e de frases — entremesclada de variações artificiosas — eram típicas destas composições em verso.

Estudos literários recentes do Cântico de Débora procuram os ritmos mais amplos dentro do poema, abrangendo imagens e metáforas, estrutura das sentenças como meio de ênfase, o modo de abrir e fechar estrofes, e a seqüência de idéias servindo-se de antecipação, retardamento e ironia. Um estudo enfatiza um estilo composicional geral, conhecido como parataxe, que implica palavras, cláusulas, imagens e cenas colocadas lado a lado sem conectivos para coordenar as partes.[29] Isso cria uma unidade sutil, implícita, indireta, abaixo da superfície. A falta de elos salientes convida, até exige, que ouvintes/leitores do poema utilizem sua imaginação para fazer conexões e preencher lacunas.

Parataxe é vista como especialmente adaptada para a apresentação da ação. Os motivos em staccato do cântico do poder cósmico de Iahweh, o caos aquático desencadeado sobre o inimigo, os cascos dos cavalos cananeus batendo em fuga, a fuga desesperada de Sísara a pé, e as

[29] Alan J. Hauser, "Judges 5: Parataxsis in Hebrew Poetry", JBL 99 (1980): 23-41.

mulheres agudamente contrastadas ("ousada Jael" e "senhoras cananéias auto-iludindo-se") produzem "multicamadas de caracteres, eventos e cenas", cujos significados e relações devem ser sintetizados na mente da audiência. Tais estudos aumentaram o respeito pelo texto bíblico recebido, já que irregularidades manifestas podem ser um aspecto da arte literária. Ao mesmo tempo, coloca-se uma cautela antes dos esforços por utilizar o poema para reconstrução histórica de eventos, tendo em mente o arranjo altamente artificioso de elementos para impacto literário.

Coisa curiosa é que a batalha celebrada no Cântico de Débora é tratada também numa narrativa em prosa, o que nos permite duas perspectivas literárias sobre o mesmo evento. A análise da estrutura e da técnica narrativas de Jz 4,4-22 descobriu uma narrativa desenvolvida em quatro episódios com rápidas mudanças de cenas, marcadas por cláusulas circunstanciais.[30] Cada episódio tem quadro de colocação da cena, uma ação iniciadora, um discurso, e uma resposta, mas os elementos são diversificados nas suas proporções de fala e de narração, como também na sua condensação ou retardamento da ação, a fim de produzir tensão e excitação rumo à breve e estonteante culminação da narrativa.

Embora a superfície da história se refira à vitória de Débora e de Barac sobre Sísara, a estrutura subjacente diz respeito ao poder culturalmente inesperado das mulheres, Débora e Jael, diante do poder culturalmente presumido dos homens, Barac e Sísara. Todos os elementos narrativos são dirigidos a "fazer saltar" a surpresa de Sísara morrendo às mãos de Jael, o que não só finaliza a humilhação do inimigo, mas também arrebata das mãos de Barac a honra de dar morte a seu adversário cananeu derrotado. Pode-se ver assim por que o v. 11 é colocado "fora do contexto" tão cedo em a narrativa, visto que ele serve de quadro antecipado com vistas a pôr tudo em ordem para a aparição de Jael, sem revelar quer o seu nome, quer o seu papel assombroso.

Duas conclusões se seguem deste estudo cuidadoso de Juízes 4. Evidencia- se que não só o relato poético da batalha, mas também o relato em prosa são moldados por interesses muito diferentes de reportagem histórica.[31] O interesse fundamental da narrativa é dramatizar como Iahweh deu a Israel poder sobre guerreiros cananeus por meio de mulheres, em vez de por meio de homens. Nesse caso, não se pode esperar que a narrativa esclareça diretamente as circunstâncias reais da batalha considerada como um todo. Por exemplo, o fato de que a tenda de Jael e o quartel-general de Sísara em Haroset-Goim estejam situados visivelmente muito próximos é menos um pormenor histórico fidedigno, do que uma condensação literária de geografia, a fim de estreitar e magnificar a ineficácia irônica tanto de Sísara quanto de Barac.

Tais estudos literários acautelam contra tratar Juízes 4 e 5 como se fossem relatos de testemunhas oculares que podem juntar-se a fim de criar um quadro histórico acabado. Demais, se Juízes 4 é a obra literária cuidadosamente trabalhada artisticamente, que ela se revela ser, formada para comunicar uma surpreendente mensagem "feminista", pode-se objetar se ela era uma saga de heróis, saída diretamente da tradição popular. É igualmente problemático se a tendência feminista da narrativa se enquadra nas ênfases pressupostas do "livro de libertadores" de pré-HD, ao qual é freqüentemente atribuída. A presença, tanto em a narrativa como também no cântico, da ironia feminista do papel de Jael levanta o problema da ligação entre as duas composições e o seu lugar no projeto de HD. Por que a ironia feminista foi aprofundada e por que o interesse de HD em semelhante narrativa, qualquer seja a sua fonte?

O estudo retórico-crítico das narrativas de Sansão concentrou-se similarmente sobre estrutura e técnica narrativas de grande complexidade.[32] Juízes 13 é composição anular concernente ao nascimento de Sansão, emoldurada por promessa e cumprimento. Ela acentua habilmente a importância de sua mãe, dirigindo novamente a atenção longe do pai e mostrando ser ela mais perceptiva sobre o destino de Sansão do que o seu marido. A narrativa do nascimento, de Juízes 13,

---

[30] D. F. Murray, "Narrative Structure and Techique in the Deborah and Barak Story", VTSup 30 (1979): 155-89.

[31] Para outra leitura de Juízes 4-5, que adverte contra harmonizações "historizadoras" dos dois relatos, veja Baruch Halpern, "Doctrine by Misadventure between the Israelite Source and the Biblical Historian", in The Poet and the Historian, ed. Richard E. Friedman, HSS 26 (Chic., Calif.: Scholars Press, 1983), 46-49.

[32] J. Cheryl Exum, "Promise and Fulfillment: Narrative Art in Judges 13", JBL 99 (1980): 43-59); id., "Aspects of Symmetry and Balance in the Samson Saga", JSOT 19 (1981): 3-29.

contrapesa a narrativa das mortes de Juízes 16 sendo ambos os capítulos construídos em torno de quádruplo discurso de pergunta e resposta. A simetria temática pode ser acompanhada nos dois agrupamentos das narrativas das aventuras de Sansão nos caps. 14-15 e 16. Em cada um destes ciclos Sansão vê uma mulher, é persuadido por uma mulher a revelar um segredo, é amarrado e entregue cativo aos filisteus como conseqüência de sua ligação com uma mulher, e no aperto invoca Iahweh e obtém resposta.

Ambos os ciclos estão ligados por Sansão buscando vindicação (15,7; 16,28), por trocadilhos irônicos sobre "chamando/dando nome a" (15,18-19; 16,25.28), e pela opacidade de Sansão e outros em "não conhecerem" a atividade de Iahweh nos acontecimentos (14,4; 15,11; 16,9.20; cf. também 13,16.21). Os mesmos dois ciclos estão unidos por composição anular, o primeiro abrindo (13,25-14,2) e o segundo fechando (16,31) com um "descendo de" e um "subindo" à casa de Sansão "entre Saraá e Estaol". Conjetura-se que a dupla fórmula de HD em 15,20 e 16,31, sugerindo a idéia de que o cap. 16 é adição secundária ao ciclo de Sansão, seja possivelmente meio de HD chamar a atenção para a simetria temática de ambos os grupos de narrativas.

Um projeto estrutural mais sucinto de correspondências é proposto entre os caps. 14 e 15. Cada capítulo pode ser visto como composto de quatro episódios, os três primeiros breves e o quarto tão longo quanto os três primeiros combinados. Na primeira série de episódios, Sansão conversa com o(s) pai(s). Na segunda série de episódios, são empregados animais para mostrar a bravura de Sansão. Na terceira série de episódios, as conseqüências dos feitos de Sansão com os animais são castigadas em seus pais como também em sua esposa e sogro, mas com finalidades diferentes (um presente para os primeiros e morte para os últimos). Na quarta série de episódios, os filisteus empregam intimidação para garantir ajuda de terceiro-partido em obter vantagem sobre Sansão, e, nessa série, conversações de dois partidos retratam repreensão e réplica, como também nela se utilizam enigma e trocadilho.

Articula-se cada capítulo pelos motivos de vinda e de ida, de dizer e não dizer, como também de fazer mal por meio de represália. O quarto episódio no cap. 15 (vv. 9-19) realiza objetivo teológico enfático por meio da justaposição do poder de Sansão ao matar mil filisteus com uma queixada de jumento e por meio de sua vulnerabilidade à morte pela sede. Embora ainda egocêntrico, Sansão reconhece a sua dependência de Iahweh para a libertação militar e para a sobrevivência física. Cada uma destas dependências é caracterizada por uma etiologia de um nome de lugar. O sítio da matança torna-se Ramat- Lequi ("Colina da Queixada", 15,17) e o sítio do fornecimento de água torna-se En-Coré ("Fonte do Suplicante", 15,19).

O reconhecimento da obra de arte literária que teceu molduras temáticas e estruturais entrelaçando-se e aninhando-se uma dentro da outra, levanta o problema de como semelhante projeto autoral se cruza, se absolutamente, com interesses históricos ao desvendar o curso de guerra de fronteiras entre israelitas e filisteus. Demais, a relação deste projeto literário com as várias etapas da composição de Juízes é colocada agudamente. Devem tais modelos ser relacionados com as antigas sagas, com uma etapa intermédia de colecionar e editar, ou com HD? Mesmo que as narrativas de Sansão não contenham vocabulário ou estilo nitidamente deuteronomísticos, é possível que a sua moldagem literária interna seja, afinal, obra de HD? E, seja como for, como os modelos literários de Sansão se enquadram na estrutura mais ampla de HD?

### 23.2. Estudos estruturalistas

Dois estudos estruturalistas recentes, um sobre Números 32 e Josué 22 e o outro sobre Josué e Juízes dentro de HD, apresentam possibilidades tantalizantes no tocante a relacionar análises literárias novas com preocupações críticas e sócio-históricas das fontes.

O estudo mais breve inicia a partir das semelhanças estruturais entre as análises literárias, por A. J. Greimas, das estruturas de narrativas e análises antropológicas e sociais científicas das estruturas da primitiva sociedade israelita, conforme praticadas por N. K. Gottwald.[33] Os métodos paralelos solicitam colaboração, que se tornará possível e atraente à medida que estruturalistas

[33] David Jobling, " 'The Jordan a Boundary': A Reading of Numbers 32 and Joshua 22", SBLSP 19 (1980): 183-207.

literários estenderem seu trabalho a textos bíblicos e permitirem acesso ao horizonte social científico, que acompanha todos os textos, e à medida que estruturalistas sociais científicos aprenderem métodos crítico-literários mais sofisticados. O que falta ainda a ambos os tipos de estruturalistas é "teoria a respeito de como realidade social ou psicológica se 'inscreve' em textos literários".[34]

No intuito de explorar os motivos para um encontro entre estruturalistas literários bíblicos e estruturalistas sociais científicos, o estudo seleciona uma pergunta sócio-histórica central sobre as origens israelitas que poderia ser testável por meio de estudo textual estruturalista: Originou-se Israel por meio da imigração de grupos de forasteiros ou por meio de revolta de cananeus nativos (§24.1.b-c)? Uma vez que a teoria da imigração admite movimento importante de israelitas, da Transjordânia para dentro da Cisjordânia, o crítico estruturalista resolve estudar dois textos, Números 32 e Josué 22, que mostram como as primitivas narrativas de Israel consideravam a idéia de israelitas habitando a leste do Jordão.

Um aspecto desta análise estruturalista é examinar as narrativas em termos de três temas ou "isotopias" temáticas mais importantes: (1) a unidade de Israel; (2) a terra de Israel; e (3) mulheres e crianças e a(s) geração(ões) futura(s). O estudo chega à conclusão de que a Transjordânia é considerada como território israelita ambíguo e problemático. Ele possui alguma espécie de precedência, contudo coloca um sentido de perigo, e o relacionamento do corpo principal de israelitas com os transjordanianos requer relacionamento formalizado que se torna precário para assegurar e sustentar. Dentro desta perspectiva "delicada", o Manassés transjordaniano (ao norte do rio Jaboc) é considerado como mais plenamente israelita do que Ruben e Gad (ao sul do Jaboc). As mulheres transjordanianas constituem uma ameaça, a qual, porém, é superada da melhor maneira casando com elas.

A relação destes descobrimentos estruturalistas com o problema central dos modelos da imigração vs. da revolta percebe-se ser "obscura". Na verdade, o estudo não aponta com precisão de que modo diversas atitudes em relação aos israelitas transjordanianos iriam fortalecer ou enfraquecer, quer teorias da imigração, quer da revolta. No decorrer do estudo, entretanto, duas outras conexões sociológicas são investigadas. Teoria sobre resolução de conflitos por evitamento, conquista e resolução processual (incluindo reconciliação, compromisso por regateio e recompensa por arbitragem) é aplicada aos conflitos relatados entre cisjordanianos e transjordanianos. Números 32 e Josué 22,1-8 revelam compromisso, ao passo que Josué 22,9-34, embora pretendendo mostrar compromisso, contém elementos não integrados de recompensa e reconciliação. Moisés, como o líder cisjordaniano, revela-se autoritário, ao passo que os transjordanianos estão confiantes no compromisso na primeira narrativa, mas um tanto manipulativos e astuciosos na segunda narrativa.

Mais brevemente, teorias sobre filhas, mulheres locais e concubinas, que aparecem nas genealogias servindo de epônimos de elementos de populações dependentes, periféricas, estrangeiras, inferiores ou nativas, são mencionadas para indicar que a insegurança sobre como tratar com mulheres transjordanianas é uma expressão de tensão e conflito sociopolíticos. De fato, num nível profundo, cisjordaniano e transjordaniano podem codificar-se "macho" e "fêmea", comunicando assim a mensagem no sentido de transjordaniano, pelo seu status periférico e pelo seu estilo tortuoso de lutar, é uma ameaça incômoda aos israelitas a oeste do Jordão, a partir de cuja perspectiva as narrativas são contadas.

Enquanto este estudo sobre transjordaniano é modesto nos seus resultados, é prometedor pela sua formulação programática de possível colaboração entre abordagens estruturalistas literárias e sociais científicas e apresenta alguns primeiros passos sugestivos rumo a um método de correlação.

O estudo estruturalista em escala maior começa ambiciosamente com a intenção de apanhar a composição literária da totalidade de HD por meio da análise estruturalista/formalista da relação entre discurso referido (discursos de Deus, de Moisés, dos profetas etc.) e discurso referente (elocuções diretas de HD como narrador).[35] Até esta data, o estudo incluiu Deuteronômio, Juízes e

[34] Ib., 185;
[35] Robert Polzin, Moses and the Deuteronomist: A Literary Study of the Deuteronomic History (New York, Seabury

Josué. Confiando principalmente em estruturalistas/formalistas russos, tais como M. Bakhtin e B. Uspensky, HD é vista como a espécie de obra literária, as muitas "vozes" da qual são orquestradas por um "autor subentendido". As vozes são de duas espécies: mesclas de discurso referido e discurso referente sobre o plano expressivo do texto e sistemas perceptivelmente diferentes de contemplar o mundo sobre o plano ideológico do texto. A perspectiva ideológica do autor subentendido, neste caso o autor-compilador final (HD), aparece no modo como as elocuções do narrador e os caracteres no texto se entrelaçam a fim de as vozes ideológicas contendentes serem finalmente "resolvidas" pela predominância de uma voz sobre a outra.

Em Deuteronômio, o discurso é amplamente o discurso referido de Moisés dentro de moldura tersa de discurso referente pelo narrador. Em Josué a Reis, a proporção das duas espécies de discurso é dramaticamente invertida: o discurso referido é carregado dentro de corpo muito mais amplo de narrativas referentes. No plano expressivo do texto, a voz de Moisés é, em primeiro lugar, distinguível da voz de Deus, depois, a fala de Moisés funde-se com a fala de Deus, e, após a morte de Moisés, as palavras de Moisés fundem-se com as palavras do narrador de HD. Desta maneira, HD torna-se o intérprete autoritativo da fala divina passada e presente, com o privilégio de interpretar e aplicar as palavras divinas do Deuteronômio a fim de explicar todo o decorrer da história de Israel até o exílio. No plano ideológico, ouvem-se duas vozes primárias: a voz do dogmatismo autoritário que reclama finalidade e perfeição para a Lei mosaica de Deuteronômio, e a voz do tradicionalismo crítico que, transferindo a autoridade de Deus e Moisés para HD, insiste na necessidade e na validez de interpretar, aplicar, e mesmo modificar a lei mosaica de acordo com circunstâncias novas. Permanecendo em tensão dialética, encontram-se a incondicionalidade da aliança e a insistência de justiça retribuidora, caso a aliança seja violada. A justiça e a misericórdia divinas operam numa combinação extremamente complexa, a fim de a história de Israel prosseguir, porém não segundo as construções estritas postuladas pelo dogmatismo autoritário.

As vozes apresentadas no Deuteronômio também se manifestam em Josué e Juízes. Josué é composto de narrativas que mostram como tanto Deus como Josué interpretam criticamente a lei mosaica, junto com ordens recentes de Deus e explosões da ira divina, em conformidade com circunstâncias esclarecedoras que impõem modificações da Lei inaceitáveis para o dogmatismo autoritário. Estas interpretações críticas assumem três formas: (1) reinterpretações diretas das palavras divinas em termos do seu intento (Js 4,3.6-7.21.24; 5,2b.9b); (2) reinterpretações indiretas das palavras divinas levando em consideração eventos ocasionados pela desobediência (6,17-19; 7,11-12.25); e (3) suspensões ou cumprimentos limitados de ordens divinas (6,17; 8,2). As ordens divinas relativamente à guerra santa e à destruição, confiada sob mandato, dos cananeus são grandemente acentuadas, porém de modo dialético. Contrapropondo discurso a respeito de como os cananeus *devem ser* e *foram* destruídos, contra discurso a respeito de como cananeus *permaneceram* na terra e foram mesmo *admitidos* em Israel, HD tece uma exposição irônica sobre a problemática da execução das ordens de Deus.

É notável o fato de, por todo o Josué, atenção especial ser dedicada a "forasteiros excepcionais", ou seja, grupos de cananeus e israelitas que não pertencem ao núcleo primário do "autêntico" Israel: Raab, gabaonitas, mulheres, crianças, estrangeiros residentes, levitas, tribos transjordanianas, Caleb, filhas de Salfaad, e mesmo os animais livrados de Hai. O resultado é que, não só muitos cananeus são inconquistados, de maneira que a extensão total da terra prometida não é tomada, mas também muitas pessoas fracas e alienígenas são admitidas em Israel e se lhes confere status protetor. "Conforme a narrativa descreve Israel-a-comunidade instalando-se dentro de Israel-a-terra, ela nunca cessa de enfatizar quanto do 'de fora', tanto comunalmente como também territorialmente, está 'dentro' de Israel".[36] Esta caracterização de estranhos em Israel converte-os em tipos do Israel pecando e perdoado plenamente. Isso é um aspecto da ideologia do tradicionalismo crítico, que salienta o fato de que Israel há de tomar a terra, não por causa de mérito especial, mas por causa da perversidade das nações que já estavam lá (Dt 9,4-5). Exatamente como Israel não merece tomar a terra, mas a toma, assim Raab e os gabaonitas, merecendo perecer, são, contudo,

---

Press, 1980).

[36] Ib., 145.

incluídos sob a proteção da aliança.

Juízes leva avante o impulso ideológico de HD reunindo narrativas numa moldura que revela a total deserção, por Israel, de Deus através da apostasia religiosa e do intercâmbio matrimonial com cananeus. A tal ponto é extremo o envilecimento de Israel que o povo inteiro, segundo o dogmatismo autoritário de uma voz no Deuteronômio, devia, segundo todo o direito, ter sido repudiado por Deus. Todavia, Deus, por compaixão, liberta continuamente Israel, embora não haja arrependimento algum (em resposta à única expressão de arrependimento israelita, 10,16 supõe-se que se interpreta "[Iahweh] tornou-se irritado com os esforços perturbados de Israel"). Em Juízes, a justiça retribuidora permanece, quer à parte dos mandamentos divinos do javismo mosaico, como quando o fratricídio de Abimelec é punido por "Deus" (não Iahweh), quer é grotescamente parodiada quando Sansão caminha para sua ruína num ciclo selvagem de ações retaliadoras envolvendo os filisteus, ou quando a tribo inteira de Benjamim quase que é exterminada para vingar um estupro-assassínio e depois imediatamente reabastecida por agressões imerecidas contra Jabes-Galaad e Silo. Desta maneira, as narrativas de Juízes são reunidas e emolduradas não só a fim de solapar o dogmatismo autoritário, mas também a fim de pôr em dúvida a conveniente aplicabilidade do tradicionalismo crítico à história, uma vez que os posicionamentos religiosos e morais dos atores principais têm tão pouco a ver com o fato de se eles prosperam ou malogram. Um manto de ignorância e ambigüidade incide sobre o texto, invocando propositalmente por HD no intuito de mostrar como se torna difícil interpretar a história de Israel por meio de leitura unívoca rigorosa da lei divina.

Esta análise estruturalista inicial de Josué e Juízes prolifera em penetrações e imperativos em busca de pesquisa ulterior. Visto que ela menciona todas as passagens tratadas mais microscopicamente em numerosos estudos literários novos mais curtos (§23.1), importa observar os pontos freqüentes de acordo ou convergência entre críticos literários, relativamente ao significado de traços habitualmente omitidos por críticos mais antigos. É evidente que a decisão de enfocar metodologicamente a estrutura literária recompensa plenamente, não só em passagens únicas, mas também em fontes extensas e em livros inteiros. Esta leitura estruturalista de amplo alcance sugere possibilidades vivas no que tange a relacionar exegese estrutural literária com outras formas de crítica bíblica.

Esta exibição sofisticada de estrutura literária em Josué e Juízes estimula diálogo imediato com temas duradouros de história literária. Se as vozes ideológicas contendentes de HD são aproximadamente conforme descritas, e se elas deixaram impressão tão notável sobre numerosos pormenores do discurso referido e referente, a sugestão de amplo papel para HD na composição de tradições envolvidas poderia ser investigada, identificando até que ponto as vozes ideológicas penetram realmente em unidades particulares das tradições (onde elas outrora se considerava aparecerem apenas nas molduras) e determinando minuciosamente os modos como estas se exprimem por feições composicionais características. O resultado poderia ser, seja revelar que HD foi autor muito mais original do que geralmente se supunha, seja que as fontes de pré-HD eram mais ideológicas ironicamente do que anteriormente se admitia, ou que ambas as coisas podem mostrar que esse é o caso.

O papel de "estranhos excepcionais" em Josué (continuado também em Juízes) levanta o fascinante problema de se esta construção ideológica remonta a um horizonte sócio-histórico real, onde Israel foi de fato criado a partir de povos dessemelhantes, incluídos os cananeus. Até agora, a composição de superfície de Josué e Juízes, com sua aguda polaridade entre israelitas e cananeus, obscureceu a ironia que a análise estrutural faz ressaltar: a profunda ambigüidade em relação aos não-israelitas os quais repetidamente se mantêm firmes contra Israel ou são realmente admitidos em Israel. O que surpreende, nesta interpretação estrutural, é que HD se realiza não como editor desajeitado que, estupidamente, ou talvez preso à tradição, selecionou narrativas de conquista parcial que solapavam gravemente sua crença expressa na conquista total. Ao contrário, HD revela-se mais como sagaz autor-compilador que deliberadamente mesclou uma profusão de dados e interpretações sobre conquistas parciais e totais no intuito de mostrar o sucesso ambíguo de Israel na terra como uma combinação de povos mesclados, muitos dos quais não se enquadravam no

perfil da ortodoxia nacionalista mais tardia. Na verdade, a inclusão dos anais e narrativas "escandalosas" de Juízes 1 e 17-21 pode muito bem ser exemplo supremo da ideologia de HD, de suspeita em relação a interpretação histórica simples demais. De qualquer maneira, a reconsideração atual de Josué e Juízes como fontes para a reconstrução das origens de Israel (§24) é claramente facilitada, desde um ângulo literário, por esta incisiva análise estrutural.

## 24. Horizontes sócio-históricos de Josué e Juízes

### 24.1. Hipóteses a respeito da ascensão de Israel ao poder

A pergunta fundamental das origens de Israel pode ser feita da seguinte maneira: Como Israel assumiu o controle de Canaã? Três modelos explanatórios primários, acentuados de vários modos, foram propostos.[37] Argumentou-se ter Israel se apossado de Canaã numa conquista militar maciça, unificada. Alternativamente, sustentou-se ter Israel ocupado Canaã por meio de infiltração pacífica, conclusão de pactos e crescimento natural da população. Finalmente, alegou-se recentemente que Israel era um setor da população cananéia nativa que se revoltou contra os suseranos e classes superiores das cidades-estado e estabeleceu a sua ordem alternativa sociopolítica e religiosa.

*24.1.a. O modelo da conquista*

O modelo de conquista militar israelita de Canaã deriva do roteiro de invasão de doze tribos unidas e da tomada da terra sob a direção de Josué, conforme relatado em Josué 1-12.[38] Uma leitura direta, do texto bíblico prefigura uma série de ataques-relâmpago que derrotam exércitos, destroem cidades, e aniquilam ou expulsam a população cananéia em massa. Os atacantes são um povo, evadido da escravidão no Egito, que atravessou o deserto do Sinai, viajou para o norte através da Transjordânia e lançou seu assalto no outro lado do rio Jordão do leste para o oeste. Atacando no centro em torno de Jericó, Hai e Gabaon, eles abrem-se depois em forma de leque para o sul e para o norte a fim de trazer toda a terra sob o seu domínio. Após vitória esmagadora, podem dividir e colonizar a terra sem serem impedidos. Este relato básico é pressuposto em outras partes da Bíblia Hebraica, e a aguda delimitação entre israelitas e cananeus como antagonistas mortais, quase "inimigos naturais", parece concordar com esta concepção de duas entidades nacionais e religiosas lutando pelo controle do território.

A arqueologia foi arrolada para apoiar o modelo da conquista. Mencionam-se dois tipos de prova: (1) extensa destruição de cidades cananéias no período aproximado em que se acredita que Israel penetrou na terra (ca. 1230-1175 a.C); (2) um tipo novo e uniforme de ocupação em algumas das cidades destruídas, ligado muito logicamente a israelitas.

Uma série de outeiros escavados, identificados como sítios bíblicos particulares com alto grau de probabilidade, mostram prova de terem sido extensa ou totalmente destruídos durante finais do século XIII e início do XII. Cinco das nove cidades destruídas, enumeradas abaixo, informa-se terem sido tomadas por Josué ou pela casa de José. Além disso, algumas cidades que são omitidas dos relatos da conquista — ou que se afirma *não* terem sido conquistadas por Josué — não mostraram, na escavação, nenhum sinal de destruição neste período. As localidades mencionadas com mais freqüência para estas duas classes de prova estão enumeradas na tábua 16, em cada caso citadas pela ordem geográfica de norte e sul. (Consulte a tábua 3 para o alcance de períodos arqueológicos representados em cada lugar.)

Em conjunto, partidários do modelo da conquista encontram confirmação mais importante no relato bíblico na prova arqueológica a respeito das cidades conquistadas por Josué e das cidades

---

[37] Para uma resenha sucinta, veja George W. Ramsey, The quest for the Historical Israel (Atlanta, John Knox Press, 1981), 65-98. A obra de Chaney (n. 12 mais adiante), embora optando por um só modelo, submete todos eles a meticulosa crítica.

[38] G. Ernest Wright, Biblical Arcaheology, rev. ed. (Filadélfia, Westminster Press, 1962), 69-85; id., "Introduction to Joshua", in Joshua by Robert G. Boiling, AB (Garden City, N.Y., Doubleday & Co., 1982), 1-88 (escrito em 1973 e publicado postumamente).

não tomadas por ele. Obvia mente, sem dúvida, a prova acerca de cidades não destruídas no período vai um tanto de encontro ao desejo de qualquer aceitação literal de uma teoria de conquista total, e é o primeiro de numerosos sinais de que a teoria da conquista é altamente problemática.

Outra espécie de prova arqueológica, menos dramática e mais lenta em acumular-se, está recebendo crédito progressivo. Essa é a prova do tipo e distribuição da ocupação nas camadas que se seguem às destruições de finais do século XIII e princípios do XII. Até agora, a prova relatada concentra-se em quatro sítios: Hasor, Sucot, Betel e Dabir (e possivelmente também em Gezer e Bet-Sames). Em cada caso, seguindo-se virtualmente a destruição completa, aparecem instalações não fortificadas e arquiteturalmente simples, até toscas. Alega-se que estes restos apontam para uma população culturalmente menos-adiantada, que habitava em acampamentos provisórios ou em casas pobremente construídas sem fortificações. Admitindo que os novos moradores foram os destruidores das cidades do Bronze Recente, em cujas ruínas eles se instalaram, é tentador considerá-los como israelitas Seminômades tecnicamente empobrecidos.

A estes estabelecimentos que surgiam sobre os sítios destruídos podem também ser acrescentados estabelecimentos em sítios não ocupados anteriormente ou em lugares onde houvera longos intervalos de ocupação durante a época do Bronze Recente (tábua 17). A cerâmica do Ferro I, em todos estes sítios, mostra continuidade com a cerâmica provinda dos acampamentos simples em Hasor e Sucot como também dos toscos edifícios em Betel e Dabir.

Quando se examina o corpo completo de dados bíblicos e arqueológicos, o argumento a favor do modelo da conquista das origens israelitas em Canaã é agudamente reduzido, se não abalado, sem conserto. Nas tradições bíblicas há surpreendente incongruência entre a concepção de conquista total expressa na moldura de Josué e as narrativas e anais dirigidos a ilustrar a alegação. As narrativas de Josué 1-12 falam acerca da ação militar em não mais do que três áreas tribais: principalmente em Benjamim, com investidas para dentro de Judá e Neftali. Uma lista de trinta e um reis derrotados, que governavam sobre cidades por toda a terra, mostra apenas que todos estes reis foram derrotados, não necessariamente que as suas cidades foram tomadas ou destruídas (Js 12,7-24). Na verdade, a lista inclui cidades que, após a morte de Josué, foram, quer tomadas primeiramente por tribos agindo por sua própria conta, quer permaneceram inconquistadas até o tempo de Davi. Suspeita-se que esta lista de reis não pretendia, na sua forma original, falar de cidades tomadas, mas antes, de governantes derrotados; e que, quando ela mais tarde foi entendida como um inventário de cidades capturadas, foi ampliada a fim de atribuir as vitórias ao arquétipo conquistador Josué.

**TÁBUA 16**
**Prova arqueológica sobre destruição de cidades no Canaã do Bronze Recente/Ferro I**

**1.** *Cidades cananéias destruídas em finais do século XIII e início do XII*

*Hasor (Tell el-Qedah)
Meguido (Tell el-Mutesellim)
Sucot (Tell Deir 'Allã)
+ Betel (Beitîn)
Bet-Sames (Tell er-Rumeileh)
Azoto (Esdûd)
*Laquis (Tell ed-Duweir)
*Eglon (Tell el-Hesî)
*Debir/Kiriath Sepher (Khirbet Rabud ou Tell Beit Mirsim)

**2.** *Cidades cananéias não destruídas em finais do século XIII e início do XII*

Betsã (Tell el-Husn)
Taanac (Tell Ta'annak)
Siquém (Tell Balâtah)
Gabaon (el-Jîb)
Gezer (Tell Jezer)
Jerusalém (el-Quds)

*Conquistada por Josué
+ Conquistada pela casa de José

**TÁBUA 17**

**Prova arqueológica sobre novos estabelecimentos no Canaã do Bronze Recente/Ferro I**

**1.** *Novos estabelecimentos sobre sítios não ocupados anteriormente em finais dos séculos XIII e XII*

Dor (Khirbet el-Burj)
'Izbet Sartah (sítio bíblico desconhecido)
Tell Radanna (Beerot bíblico ou Atarot-/adar/?
Gabaá (Tell el-Fûl)
Giloh (sítio bíblico desconhecido)
Tell 'Ètün (sítio bíblico desconhecido)
Bersabéia (Tell es-Saba')

**2.** *Novos estabelecimentos sobre sítios abandonados muito tempo nos séculos XII e XI*

Silo (Khirbet Seilûn)
Hai (et-Tel)
Masfa (Tell en-Nasbeh)
Bet-Zur (Khirbet et-Tubeiqah)
Tell Masos (a bíblica Horma?)

Discrepâncias entre alegada conquista total por Israel unido e conquistas limitadas relatadas por parte de tribos individuais, ficaram despercebidas ou foram evitadas em parte porque, com exceção de Josué 13,1a (que trata mormente de territórios extra-palestinenses), relatos de conquistas "negativas" ou limitadas foram colocados fora das narrativas das conquistas de Josué propriamente ditas e incluídos, seja nas listas de fronteiras tribais e de cidades de Josué 13-19, seja em Juízes 1. Isto tornou possível aos intérpretes, ora evitar as contradições, ora racionalizar que Josué conquistou, de fato, toda ou a maior parte da terra, mas que, após a sua morte, o poder israelita declinou, os cananeus encenaram o reaparecimento e as diversas tribos precisaram reconquistar territórios perdidos.

Dadas todas as ambigüidades nos dados bíblicos, a maioria dos patrocinadores do modelo da conquista admitem igualmente que a ausência de relatórios sobre golpes militares nas regiões centrais de Efraim e Manassés, emparelhada com a assembléia convocada por Josué em Siquém (Josué 24), provavelmente mostra que o centro da terra estava ligado a Israel por aliança pacífica (talvez similar ao pacto gabaonita) ou por amalgamação das tribos entrantes com povos etnicamente aparentados (*'apiru?).* Há também a disposição a admitir que certas conquistas realizadas por tribos ou clãs individuais, em seguimento a golpes militares iniciais, foram erradamente atribuídas a Josué no decorrer da consolidação e simplificação das tradições.

Ao encurtar o alcance do modelo da conquista, as suas feições essenciais tornam-se forçadas e duvidosas. Josué, enquanto conquistador unificador, não fica nitidamente caracterizado, revelando-se antes como uma "figura de ponte" introduzida editorialmente a fim de juntar as narrativas discrepantes sob a impressão de uma conquista israelita inicial compacta. Se a sua origem efraimita é lembrada corretamente, surpreende o fato de, sob a sua liderança, não se registrar nenhuma conquista especificamente efraimita ou manasseíta, embora a batalha no desfiladeiro de Bet-Horon, em Josué 10, possa interpretar-se desse modo. Além disso, uma vitória israelita, passada por alto, sobre exércitos régios nas vizinhanças de Siquém, recordada poeticamente em Sl 68,11-14, pode igualmente ter sido comandada por Josué. Afirma-se amiúde que a assembléia de tribos, por ele reunida em Siquém, foi mais verdadeiramente obra histórica de Josué do que diversas batalhas reivindicadas a seu favor.

Como deve ser avaliada a prova arqueológica a favor da conquista total? Resulta que há tanto — e talvez mais — a ser dito *contra* utilizar os resultados arqueológicos para sustentar o modelo da conquista do que há a seu favor. Para começar, há o vazio anelante nos relatos de Josué, criado pelos resultados arqueológicos negativos provindos de Jericó, Hai e Gabaon. Se Jericó estava em pé de qualquer modo em fins do século XIII, ela não era mais do que um pequeno povoado não amuralhado, ou quando muito uma fortaleza. Hai não foi ocupada na época e não o fora durante séculos. Caso a conquista real de Betel for confundida com a vizinha Hai, teríamos ainda duas versões de como foi Betel tomada, sem as duas concordarem nos pontos essenciais (Js 8,1-29; Jz 1,22-26). Nenhum resto do Bronze Recente foi localizado em Gabaon (diferentemente de alguma cerâmica de túmulos do século XIV e possivelmente de princípios do XIII), o que levanta problemas a respeito do pretenso pacto com os gabaonitas. Ainda, enquanto a prova de Hasor se ajusta perfeitamente a Josué 11, ela também cria problemas em Juízes 4, onde Hasor se encontra ainda em mãos de um rei, Jabin.

Tais dificuldades salientam a necessidade de interrogar minuciosa e rigorosamente os dados arqueológicos acumulados a fim de sustentar o modelo da conquista. Há três perguntas pertinentes a serem feitas:

**1.** *Sabemos realmente que eram israelitas os que conquistaram todas as cidades encontradas destruídas em fins do século XIII e princípios do XII?* Os conquistadores das cidades cananéias não deixaram qualquer documento escrito ou material das suas identidades, portanto, não há prova alguma que nos diga francamente que eles eram filisteus, egípcios, cananeus rivais ou cananeus em revolta, israelitas ou invasores Seminômades. Provavelmente, os menos prováveis dentre os possíveis destruidores são os filisteus. É extremamente duvidoso que eles chegassem à Palestina, em grande número, antes de 1150 a.C. Antes dessa data, eles aparecem como mercenários escolhidos dos egípcios. Os próprios egípcios, porém, são candidatos mais prováveis

para, ao menos, algumas das destruições.

Os faraós da 19? Dinastia procuraram reafirmar o domínio sobre a Síria-Palestina depois de um século de declínio no seu império asiático. Embora os itinerários de cidades conquistadas por Seti I, Ramsés II e Mernepta tendam a concentrar-se sobre as regiões costeiras e nos vales, é provável que Mernepta (ou um faraó anterior) tivessem uma guarnição em Neftoá, perto de Jerusalém, e Mernepta afirma ter conquistado Gezer e ter "destruído Israel" (ca. 1230-1220 a.C. [tábua 1:2D]). Com exceção de Betel e Dabir, as cidades destruídas em questão estavam, quer nos vales quer nas terras baixas à beira dos planaltos, ao alcance fácil das forças egípcias que operavam ao longo da estrada litorânea.

Análoga abertura deve ser mantida perante a possibilidade de destruição causada por luta intermunicipal ou revolta aberta dentro de cidades. As cartas de Amarna mostram que cidades cananéias atacavam uma a outra no século XIV, e a resposta de Jerusalém e seus aliados ao pacto de Gabaon com Israel (Js 10,1-5) assinala que o mesmo acontecia em finais do século XIII. Jz 9,26-49 informa quão terrível destruição podia ser infligida a uma cidade como Siquém, dilacerada por luta civil, uma realidade à qual se aludia anteriormente em algumas das cartas de Amarna (tábua 1: 1K). Alegou-se que a destruição total de cidades cananéias não poderia ter sido causada por cananeus em revolta, já que eles teriam desejado conservar as cidades para si próprios, depois de terem expulsado os antigos governantes. Considerando, porém, a conseqüência destruidora da insurreição de Abimelec, isso não parece ser argumento convincente.

Sem dúvida, os rebeldes poderiam preferir um mínimo de destruição, mas eles também se empenhavam em infligir a destruição necessária para eliminar governantes opressores. Além disso, uma vez que as cidades fortificadas eram centros nervosos militares, econômicos e políticos de instituições hierárquicas, qualquer revolta que fosse anti-hierárquica no propósito poderia ter objetivado estraçalhar os centros urbanos em vez de assumir o controle deles. A proposta de que os cananeus possam ter destruído as cidades um do outro, ou de que as cidades possam ter ficado devastadas em guerras civis ou revoltas, revela-se inteiramente consoante com a prova arqueológica.

**2.** *Como estas destruições de finais do século XIII e princípios do XII, como também novas instalações, se comparam em número, qualidade e distribuição com destruições e reinstalações das mesmas cidades ou semelhantes em períodos anteriores e posteriores?* Os arqueólogos propenderam a dirigir perguntas históricas específicas surgidas do texto bíblico. Eles demonstraram menos interesse em fazer um inventário aperfeiçoado da freqüência e tipos de destruição e instalação sobre regiões de Canaã durante longos períodos de tempo. Reconhece-se que pode ser difícil construir uma tipologia de destruições, já que as técnicas de destruição militar, salvo quando aparecem novos tipos de fortificação e de guerra de assédio, não mudam com algo parecido a mudanças distinguíveis em tipos de cerâmica.

Evidentemente, o período em apreço não viu quaisquer mudanças arqueológicas acentuadas em guerra de assédio entre a chegada dos hicsos no século XVIII e a penetração do oeste pelos assírios no século IX. Na realidade, dever-se-ia perguntar se todas as destruições pelo fogo identificadas arqueologicamente foram *necessariamente* causadas por ataque militar (as cidades queimam acidentalmente!). Em contraste, uma interpretação arqueológica mais aperfeiçoada dos modos de instalação, urbana e rural, parece achar-se mais perto do objetivo. Exames e estudos de áreas, tais como aqueles conduzidos em torno de Hai e da Galiléia superior, têm-se revelado úteis sob esse aspecto, e a atenção despertada para instalações rurais não-amuralhadas começou a ampliar o quadro da vida entre israelitas "médios". Os resultados até agora, entretanto, não se inscrevem inequivocamente a favor da conquista como o meio pelo qual Israel ocupou Canaã.

**3.** *Se foram israelitas os que destruíram algumas ou todas essas cidades, o que há na prova material que mostre terem elas sido destruídas numa campanha coordenada por israelitas javistas unidos?* Nada, seja o que for, mostra terem as cidades sido conquistadas numa campanha militar ou série de campanhas. Qualquer combinação de israelitas, egípcios, cananeus ou outros atacantes, poderia ter conquistado essas cidades durante o período de cinqüenta anos envolvido. Ou elas poderiam ter sido devastadas por israelitas operando como entidades tribais separadas ou em

combinação de duas ou mais tribos. Por outro lado, a reconstrução geral de uma cultura intermédia entre declínio extenso e destruição de cidades cananéias nos planaltos e contrafortes, e a chegada um tanto mais tardia de uma cultura filistéia materialmente diferente, apresenta peso considerável. Porém, exatamente que peso?

É demonstrável que uma rede culturalmente distinta de instalações se espalhou pela Cisjordânia montanhosa a partir de finais do século XIII em diante. Uma vez que dificilmente pode ter sido filistéia, e uma vez que evidentemente não era egípcia, é inteiramente plausível considerar estas instalações como amplamente "israelitas". O obstáculo decisivo advém quando se trata de dar especificidade a esta cultura intermédia em termos que estão em correlação com o texto bíblico. Simplesmente, não há correspondência, um-a-um, entre "israelita" enquanto entendido a partir da prova cultural material e "israelita" enquanto esboçado pelo esquema bíblico centralizado do Israel unido sob Josué.

"Israelita", no sentido cultural material, não significa o Israel das doze tribos tomando de assalto Canaã. Nem mesmo sugere que os restos culturais materiais pertenciam, em todos os casos, a grupos que eram, na época, membros de uma confederação javista de tribos. "Israelita", no sentido cultural material apoiado pela arqueologia, poderia perfeitamente admitir que os seus portadores eram ainda proto-israelitas, ou alguma combinação de povos cananeus rebeldes e javistas entrantes, a partir dos quais "Israel", no seu sentido bíblico centralizado, começava apenas a tomar forma. Estes, e talvez ainda outros significados de "israelita", são admissíveis em termos arqueológicos. A tipologia arqueológica do período cria parâmetros culturais materiais preliminares significativos que mostram ser tão complexos e ambíguos quanto os próprios parâmetros bíblicos.

*24.1.b. O modelo da imigração*

Outra visão de como Israel entrou em Canaã começou a obter justificação, à medida que o estudo crítico da Bíblia Hebraica teve sucesso em descobrir as unidades da tradição bíblica e revelar seu caráter fragmentado e contraditório, a princípio numa análise crítico-literária de Juízes 1 e depois em investigações intensivas de crítica das formas e de história das tradições, da gama completa de tradições da "conquista".[39] O modelo da imigração teorizou um longo, complicado processo de infiltração pacífica, de amalgamação desigual com povos locais, e uma vitória final político-militar alcançada somente por Israel no tempo de Davi. A visão de HD, de uma conquista total por Israel unificado, julga-se ser visão idealizadora retrospectiva, desenvolvida *depois* que esta luta prolongada por Canaã foi ganha no tempo da monarquia. Em contraste, no meio de unidades da tradição separadas mais antigas, incluídas por HD, podem-se perceber traços de ocupação originalmente pacífica da terra, e mesmo de intercâmbio matrimonial sincero e de conclusão de pactos com os habitantes cananeus. Por exemplo, foi notado que os patriarcas habitavam na maioria dos casos em harmonia com a população residente, que cidades cananéias se tornaram clãs israelitas em Manassés (Js 12,17.24; 17,2-3), e que Judá se ligou por matrimônio abertamente com cananeus (Gênesis 38).

A separação cultural e religiosa entre cananeus e israelitas foi interpretada inicialmente como diferença entre povos sedentários e nômades pastoris e, em alguns casos, a diferença entre povo estabelecido politicamente e vagabundos sociais descritos nas cartas de Amarna como *'apiru,* termo que é cognato da palavra bíblica "hebreu(s)". Foi só aos poucos que estas tensões empurraram os grupos para dentro de uma oposição étnica e religiosa total.

Por outro lado, dá-se ênfase à normalidade da penetração beduína em áreas colonizadas, a princípio em movimentos periódicos que acarretavam acordos recíprocos entre pastores e lavradores, e mais tarde em instalação sobre terra desocupada ou tomada da terra pela força das armas. Os mais antigos israelitas imaginam-se amiúde como estacionais ou Seminômades, que só lentamente se tornaram numerosos e bastante coordenados para ameaçar os cananeus. Uma forma do modelo concebia os israelitas como entrando nos espaços vazios entre as amplamente espalhadas cidades cananéias dos planaltos. Ali os israelitas ficavam fora da jurisdição das cidades-estado e se desenvolviam durante algum tempo sem contato significativo com seus vizinhos agrí-

[39] Martin Noth, THI, 68-84; Manfred Weippert, "Canaan, Conquest and Settlement of", IDBSup, 125-30.

colas e urbanos. Outros teóricos da imigração vêem mais contato e relações de pactos entre os dois grupos, até intermistura mensurável de ambas as populações, à medida que os israelitas cada vez mais abandonavam a vida nômade pastoril e se dedicavam à lavoura.

Por outro lado, salienta-se freqüentemente continuidade entre, ao menos, alguns israelitas e os povos *'apiru* que se apresentam como proscritos e foragidos sociais por todo o antigo Oriente Próximo, e cuja presença em Canaã é documentada desde final do século XV a princípios do XIII. Por vezes os *'apiru* atacavam as autoridades estabelecidas, mas em Canaã aparecem também como mercenários. Caso os *'apiru* das cartas de Amarna tivessem obtido domínio de partes de Canaã, os israelitas do século XIII não precisavam ter empregado a força ao entrarem na terra, porque eles teriam sido acolhidos pelos seus parentes *'apiru.* A preeminência de Siquém, como cidade que colaborou com *'apiru* na época de Amarna e serviu como lugar de assembléia para o primitivo Israel, interpreta-se freqüentemente em termos de colaboração *'apiru*-israelita. Incongruências não reconhecidas na análise sociológica do primitivo Israel surgem amiúde nesta conjuntura, sempre que dados nômades pastoris e dos *'apiru* são harmonizados com falta de crítica.

Um dos traços fundamentais do modelo da imigração foi a sua ênfase sobre movimentos não-coordenados de israelitas (ou israelitas potenciais) para dentro de Canaã, desde distintas direções e em tempos distintos. Uma vaga primitiva, amiúde considerada como incluindo tribos que mais tarde foram deslocadas e decaíram em importância, tais como Ruben, Simeão, Levi e Gad, é geralmente atribuída aos planaltos ocidentais centrais. Argumenta-se que, se o êxodo do Egito é histórico — os imigracionistas inclinam-se a ser céticos sobre este ponto — apenas uma fração da lista eventual de tribos israelitas ficou envolvida nele. Foi a penetração das tribos de Benjamim, Efraim e Manassés através do Jordão nas vizinhanças de Jericó-Guilgal que mais tarde se tornou o núcleo das narrativas de Josué 1-12 da conquista total.

Outra infiltração de israelitas partiu para o norte desde o Negueb, possivelmente o mesmo grupo ligado a Cades nas tradições do deserto, contribuindo para a formação de Judá. Alega-se ainda a colonização da Transjordânia por israelitas que partiam para leste, através do Jordão, após estabelecer-se nos planaltos ocidentais. As tribos da Galiléia, admite-se, geralmente, terem entrado na região em outras emigrações ainda. A pré-história de Issacar percebe-se, por vezes, numa carta de Amarna do século XIV, que faz referências a trabalhadores da corvéia em propriedades régias em Sunem, como também uma referência egípcia de fins do século XIII a "um chefe de Aser", interpreta-se freqüentemente como uma identificação tribal israelita.

Quando surgiu primeiramente o modelo da imigração, supunha-se que o sistema de doze tribos era desenvolvimento recente durante a monarquia. Subseqüentemente, argumentou-se que o sistema de doze tribos era a moldura sociorreligiosa em virtude da qual as tribos, aliás, díspares, se organizaram em Canaã. Segundo este ponto de vista, a religião de Iahweh era o culto oficial de nova liga tribal denominada Israel. A adequação desta teoria será examinada adiante (§24.2.b).

Considerando a liga tribal pré-monárquica como a estrutura de vida das primitivas tradições de Israel, tornou-se possível explicar a sua natureza mista e fragmentária. As tradições foram analisadas como amálgama de materiais extraídos dos diversos membros da liga e desenvolvidos nas recitações cultuais como ampliações de uma série de temas básicos parecidos a história, que oferecem a narrativa do estabelecimento do Israel unido como o objeto das ações salvadoras de Iahweh (14.3). A forma atual de Josué e Juízes confere às narrativas uma fachada de unidade nacional; entretanto, quando os seus conteúdos são delineados longe o bastante, de volta, no processo de formação das tradições, eles revelam as condições de tribos separadas nos seus próprios lugares antes da unificação numa liga, religiosamente forte, mas politicamente frouxa.

Defensores do modelo da imigração propenderam, quer a negligenciar, quer a reduzir o valor histórico da prova arqueológica para esclarecer os fatos específicos das origens israelitas. Eles chamam a atenção, por exemplo, para as conclusões mutáveis e, agora, amplamente negativas dos arqueólogos, em sítios como Jericó e Hai. Acreditam eles que estava metodologicamente erra do em primeiro lugar pensar que, dada a escassez de documentos históricos sólidos, a arqueologia pudesse confirmar a historicidade dos relatos bíblicos tradicionais, que são tão claramente parciais, desconexos e esquemáticos. Enquanto os imigracionistas creditam valor sociocultural geral ao

trabalho arqueológico, eles acentuam a mudez quanto à reconstrução histórica numa situação em que restos escritos, diferentemente dos textos bíblicos legendários, são tão mínimos.

*24.1.c. O modelo da revolução social*

Nas duas últimas décadas apareceu um modelo da revolta com a proposta controversa no sentido de que podemos explicar adequadamente o que a Bíblia nos conta sobre a aparição de Israel em Canaã, baseados na teoria de que Israel se compunha, em grande parte, de cananeus nativos que se revoltaram contra seus soberanos e uniram suas forças com um grupo nuclear de invasores e/ou infiltradores vindos do deserto (os israelitas do êxodo). Este modelo utiliza como fontes elementos fundamentais dos modelos da conquista e da imigração, reagrupando-os e matizando-os no intuito de formar uma concepção fundamentalmente nova da ascensão de Israel ao poder.[40]

Em comum com o modelo da conquista, os teóricos da revolta reconhecem uma dimensão importante de conflito armado na aparição de Israel desde o início, e tendem a ver os israelitas do êxodo, com a sua fé no Deus Iahweh da libertação combativa, como o catalisador final que decidiu uma revolução social de longa preparação no meio de cananeus deprimidos e marginalizados. Em conformidade com o modelo da imigração, teóricos da revolta insistem em que a formação de Israel foi uma coalizão de numerosos grupos com pré-histórias e suportes culturais separados, os quais contribuíram para a miscelânea de tradições subjacentes à unidade de superfície, tanto em Gênesis-Números como também em Deuteronômio-Juízes. Dessa forma, como a teoria da imigração, a hipótese da revolta rejeita a noção de cananeus e israelitas como blocos étnicos monolíticos e procura trilhar as sutilezas, na mudança a partir de cananeus enquanto subalternos de cidades-estado, para cananeus enquanto israelitas tribais. Da mesma forma, enquanto um ingrediente do êxodo no movimento israelita é admitido geralmente como a "faísca" que proporcionou moral e coordenação elevados, foram os cananeus que forneceram o "pavio" de forças humanas em movimento para a conflagração revolucionária.

Durante vários séculos, Canaã fora dominado por cidades-estado com hierarquias de guerreiros e burocratas aristocráticos que tomavam conta do excedente agrícola das aldeias, onde a maioria da população habitava e onde estava baseada a produção primária. O modo tributário de produção (freqüentemente denominado o modo asiático de produção) impunha à massa de camponeses e pastores pesados fardos de taxação em espécie, trabalho forçado e serviço militar. Camponeses endividados, privados de meios independentes de subsistência, eram recrutados como cultivadores de grandes patrimônios ou reduzidos ao status de rendeiros. Grande porcentagem da energia e recursos produtivos comunais ia para a guerra e para a vida luxuosa das classes dirigentes, o que abrangia pródigas exibições religiosas. Reis e elites cananeus locais transferiam um pouco deste produto comunal como tributo aos soberanos imperiais egípcios, sempre que obrigados a isso.

Diversos setores da população cananéia lutaram de diversas maneiras contra este fardo social. A maioria dos camponeses opunha-se à entrega dos seus produtos e do seu trabalho ao estado, conforme podia, por vezes dando o seu apoio a um atacante inimigo ou a uma facção rebelde dentro da própria cidade-estado, na esperança de que a nova liderança pudesse ser menos opressora. Ou poderiam tentar retirar-se para regiões de planaltos ou de estepes, onde seriam menos vulneráveis ao poder estatal. Nômades pastoris tinham uma vantagem nos seus movimentos periódicos, o que tornava um tanto mais difícil para o estado controlá-los e lhes permitia uma medida de manobra para dar seu apoio a um estado ou a outro. Forasteiros sociais *'apiru* voltavam-se para o furto ou para serviço mercenário, o que lhes proporcionava influência na luta à queima-roupa entre cidades-estado, e por vezes, como os camponeses, eles se retiravam para os redutos das montanhas.

Durante os séculos XIV e XIII, à medida que aumentava a guerra entre as cidades-estado e

[40] George E. Mendenhall, The Tenth Generation. The Origins of the Biblical Tradition (Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1973); Norman K. Gottwald, TI; Marvin L. Chaney, "Ancient Palestinian Peasant Movements and the Formation of Premonarchic Israel", in Palestine in Transition: The Emergence of Ancient Israel, ed. Davi N. Freedman and David F. Graf, SWBAS 2 (Sheffield, Almond Press, 1983), 39-90.

à medida que a população diminuía visivelmente (por razões atualmente desconhecidas), camponeses indóceis, nômades pastoris, *'apiru,* e outros elementos insatisfeitos, foram atraídos para uma cooperação mais próxima, até para alianças, a fim de rechaçar o controle das cidades-estado. Eventualmente, provavelmente com a chegada dos israelitas do êxodo, a religião de Iahweh tornou-se a ideologia sociorreligiosa e a moldura organizacional que conquistaram estes povos rebeldes e os ajudaram a moldá-los num eficiente movimento revolucionário que baniu o modo tributário de produção dos planaltos e substituiu um sistema de agricultura de camponeses livres dentro de projeto tribal impreciso.

A primitiva formulação do modelo da revolta propendeu a exagerar a polarização da população cananéia total a favor ou contra a revolução, como também a conceber a revolução como repentina, cataclísmica e conclusiva. Elaborações subseqüentes do modelo acentuaram que forças rebeldes e potencialmente revolucionárias haviam agido em Canaã durante décadas, a princípio divididas entre si por fronteiras de cidades-estado e regionais e por tipos socioeconômicos (estratégias separadas por camponeses, nômades pastoris, *'apiru,* e outros setores menos claramente diferenciados, tais como os shosu mencionados em textos egípcios, ca. 1500-1150 a.C). Aglutinando-se lentamente, primeiro numa união de adoração de El, essas forças finalmente tornaram-se uma coalizão de adoração de Iahweh amplamente expandida.

A revolução israelita só podia ter sucesso com luta sobre muitas frentes: solapando a base fundamental de camponeses das cidades-estado, opondo-se à propaganda religioso-política das cidades-estado com propaganda javista igualitária superior, e impelindo uma cunha dentro da lealdade do aparelho governante a fim de que os elementos da burocracia e do exército pudessem ser rachados, recrutados, ou neutralizados. Para forjar os elementos da vitória necessitava-se de longo processo de militarização do campesinato, equipando-o para a agricultura marginal auto-suficiente e instruindo-o nas tradições simbólicas aglutinadoras da nova cultura e religião. Mesmo assim, a revolução social do primitivo Israel foi penosa e demorada e não culminou até o início do governo de Davi, em cuja época ressurgiam dentro de Israel tendências hierárquicas.

Como acontece normalmente numa revolução social, a população cananéia respondeu à insurreição com graus e espécies, que variavam, de apoio ou oposição. Há exemplos de formação de Israel a partir de "convertidos" cananeus, por exemplo, súditos do amorreu Seon (Nm 21,27b-30), Raab e o seu grupo em Jericó (Js 2; 6,22-25), um informante e o seu grupo em Betel/Luz (Jz 1,22-26), e odolamitas e outros grupos urbanos nos contrafortes de Judá (Gênesis 38). Há outros casos de "neutros" cananeus que observavam não-intervenção nos assuntos internos de Israel e não-cooperação em ações hostis contra Israel, iniciadas por outros cananeus, por exemplo, Siquém e outras cidades em Manassés (Gn 48,22; Josué 24; Juízes 9), cidades na Galiléia superior (Josué 11), e Jerusalém (Gn 14,18-20; Js 10,1-5; 15,63; Jz 1,1-8.21; 19, 10-15). Finalmente, há exemplos de "aliados" cananeus sob a proteção de Israel, os quais ofereceram apoio a Israel enquanto mantendo um status separado dentro do movimento israelita, por exemplo, Gabaon e outras cidades hurritas em Benjamim (Josué 9-10; 2Sm 4,1-3; 21,1-14), Meroz (Jz 1,16; 4,11; 1Sm 15,6-7; 30,29). Estes alinhamentos instáveis e matizados são típicos de situações revolucionárias que envolvem "forças médias" hesitantes, as quais só relutantemente são impelidas para um lado ou outro no conflito.

Além disso, tribos inteiras israelitas dão prova de terem sido compostas de cananeus locais, e possivelmente até de filisteus. A assembléia em Siquém (Josué 24) tem sentido como uma incorporação ritual de parte da população cananéia, purificada de seus reis opressores, recentemente tribalizada, a qual se livrou da religião de Baal e/ou dos deuses de seu próprio clã, que sobreviviam de esferas anteriores da experiência de grupo, e aceitam Iahweh dos israelitas, que foi quem os ajudou nas suas vitórias. A emergência de Judá como um composto de numerosos grupos do sul, incluindo absorção de cananeus, teria também sentido sobre tal modelo.

Ademais, Issacar, descrito como aquele que "baixou seu ombro à carga, e sujeitou-se ao trabalho escravo" (Gn 49,15), pode referir-se perfeitamente à posição vulnerável das classes inferiores no vale de Jezrael e à sua subserviência forçada, como trabalhadores de patrimônios, às vizinhas cidades-estado de Betsã, Taanac e Meguido, até que eles se tornaram suficientemente fortes para se livrarem de seus opressores. Não é difícil ver Issacar como uma "tribo" formada a

partir de servos cananeus que se livraram de seus patrões com a ajuda das já-livres tribos israelitas, ao norte delas na Galiléia e ao sul delas em Samaria. Foi ainda proposto que a tribo de Dã provinha dos povos do mar, conhecidos a partir das fontes gregas e egípcias como os Denen ou Danuna, os quais se instalaram primeiramente na costa palestina ao norte dos filisteus antes da sua conversão ao javismo e da sua eventual migração para as cabeceiras do Jordão.

Dessa forma, a oposição de raças, israelita vs. cananeu, pode ver-se que sofreu modificação conceptual no decorrer do tempo. Assim que as classes inferiores cananéias se converteram e deixaram a estrutura de cidades-estado com a sua religião oficial de Baal, não mais eram auto-identificadas ou consideradas por outras como cananéias. O termo cananeu passou a referir-se à estrutura hierárquica de cidades-estado, com a sua ideologia religiosa concomitante do baalismo, que continuava nas cidades das planícies e propendia a insinuar-se de novo dentro de Israel à medida que o fervor revolucionário diminuía. Esta "reinvasão" de instituições e ideologia cananéia na esfera israelita foi instigada por Davi quando ele incorporou a seu império todas as cidades-estado cananéias que nunca haviam sido parte do processo revolucionário religioso e sociopolítico javista.

Eventualmente, à medida que Israel obteve identidade primária como estado nacional com o seu culto característico, cananeu e israelita foram usados como rótulos para dois domínios e povos nacionais estáveis, os quais presumivelmente haviam possuído sempre histórias inteiramente separadas, com diferenças religiosas acentuadas principalmente como o critério principal de separação entre elas. Como uma expressão pejorativa daquilo a que Israel se opôs e que derrubou, "cananeu(s)" referia-se originalmente a um sistema socioeconômico e político hierárquico e tributário, povoado por reis, administradores, exércitos, comerciantes de monopólios, proprietários e superintendentes exploradores, sacerdotes e divindades. Israel tinha feito frente e superado este sistema, convertendo numerosos cananeus às suas próprias idéias, à luta armada e à organização social.

O modelo da revolta ocupa-se mais flexivelmente com a prova arqueológica de níveis de destruição em cidades cananéias do que os modelos da imigração e da conquista tenderam a fazer, embora, até agora, não se torne manifesto de que modo a arqueologia poderia validar ou invalidar a hipótese revolucionária. Destruição de cidades por qualquer dos diversos meios poderia enquadrar-se facilmente nesta teoria. Algumas cidades podem ter sido destruídas por israelitas invasores vindos do Egito ou de qualquer outra parte. Outras podem ter sido destruídas por classes inferiores cananéias em revolta, quer antes, quer depois que se converteram a Israel. Algumas podem ter sido atacadas por egípcios em operações punitivas no intuito de sufocar a desordem que se espalhava. Ainda outras, podem ter sofrido ataques da parte de cidades vizinhas que tentavam apossar-se de território, adquirir, saquear, derrubar um governador rival ou estabelecer hegemonia.

Além disso, a prova tipológica em favor de cultura primitiva característica da Idade do Ferro em Canaã dos planaltos parece conciliar-se perfeitamente com a hipótese de uma confederação tribalizadora de cananeus de classes inferiores, que colaboravam, e de refugiados do êxodo, os quais tomaram conta do nome Israel que fora adotado por uma união anterior de adoração de El. O fato de novas técnicas de fornos aparecerem com o Ferro I, pode indicar que os oleiros que serviam as elites foram mortos ou expulsos à força com os seus senhores, de modo que os rebeldes do êxodo e os nativos precisaram desenvolver seu próprio método de fabricação de cerâmica. Em geral, eles seguiam formas familiares de cerâmica do Bronze Recente, se bem que novas formas se evidenciassem e há diferenças em preferências pelas cores. A incidência marcadamente inferior de mercadorias importadas reflete, sem dúvida, o declínio no tráfico de luxo que acompanhava a mudança radical do sistema tributário cananeu para o sistema social igualitário israelita. Do mesmo modo, discrepâncias e lacunas entre dados arqueológicos e bíblicos, como nos casos de Jericó e de Hai, não constituem, por princípio, dificuldade alguma para o modelo da revolta, já que este compartilha com o modelo da imigração a crença de que as tradições do primitivo Israel eram muitas vezes condensadas, dilatadas, transpostas e fundidas no processo de lenta acumulação em direção ao seu status acabado como etiologia literária do Israel unido.

## 24.2. Hipóteses a respeito da organização social tribal de Israel

O debate sobre modelos da ascensão de Israel ao poder em Canaã é, na verdade, conflito muito maior sobre a compreensão correta de Israel como sistema social. Este conflito não veio plenamente à tona nos estudos bíblicos por causa da relutância da erudição bíblica em adotar a aproximação sociológica ao primitivo Israel. A necessidade de clareza metodológica sobre o tema da constituição social de Israel é, atualmente, tão premente que ulterior progresso significativo, mesmo sobre a frente histórica, é estorvado pelo estado anêmico da pesquisa social. Visto que o tema em jogo não é simplesmente o problema territorial-histórico de como Israel tomou a terra (e. g., os segmentos de Israel implicados, as regiões controladas, os métodos de ocupação, a seqüência de capturas e reveses etc). Por trás destas considerações ocultam-se as perguntas complementares: O que era esta formação do povo denominado Israel, que assumiu controle sobre a região das colinas e cujo sistema social tomou forma à medida que ele chegou ao poder? Quais eram os objetivos compartilhados e as estruturas de vinculação do sistema social de **Israel** em comparação com os de outros sistemas sociais, dos quais ele surgiu e contra os quais tomou atitudes opostas? Até agora, os estudos bíblicos têm-se engalfinhado com modelos da instalação em Canaã e com modelos da produção e desenvolvimento de tradições literárias, não houve, porém, nenhuma ligação adequada destas formas de pesquisa dentro de um modelo analítico mais amplo do sistema social de Israel, operante simultaneamente nos duplos processos de ocupação da terra e formação das tradições.

### *24.2.a. O modelo nômade pastoril*

Esforços por ambos os teóricos, da conquista e da imigração, por entender as origens de Israel ficaram sobrecarregados de suposições ingênuas a respeito de israelitas como nômades pastoris, que invadiram ou se infiltraram em Canaã a partir do deserto. É necessário que estas pressuposições sejam radicalmente reavaliadas.[41]

Nomadismo pastoril é um modo de vida socioeconômico fundamentado na domesticação intensiva de animais domésticos, que exige movimento num ciclo estacionai ditado pela necessidade de pastagem e água. Sem dúvida alguma, o nomadismo pastoril existiu no mundo bíblico. Infelizmente, os intérpretes bíblicos adquiriram e se apegaram a concepções irremediavelmente exageradas e obsoletas do lugar do nomadismo pastoril na evolução social, os números de nômades pastoris, a sua auto-suficiência e isolamento dos povos estabelecidos, a sua função como pressupostos causadores de importantes mudanças históricas, sociais e culturais, como também a suposta equivalência socioeconômica e cultural do tribalismo de aldeias e de nomadismo pastoril.

Foram os dados da pré-história e da antropologia que esclareceram o desenvolvimento secundário e limitado do nomadismo pastoril, saído de uma mescla anterior de agricultura e zootecnia animal em áreas estabelecidas. Os seres humanos penetraram primeiramente nos vales dos rios da Mesopotâmia, não desde o deserto arábico, mas desde as colinas e pastagens anatolianas e iranianas (§7.1). Sob condições econômicas e políticas específicas, cabras, ovelhas e jumentos (já domesticados em comunidades de lavoura) eram apascentados em grandes rebanhos nas estepes marginais do deserto. Em tempos modernos, não mais do que 10 por cento da população total do Oriente Médio se compôs de nômades pastoris, e afigura-se não haver quaisquer fatores ecológicos ou tecnológicos que houvessem aumentado essa porcentagem nos tempos bíblicos. De fato, antes do advento do nomadismo de camelos e de cavalos, que permitia penetração mais profunda do deserto arábico (a partir do século XII em diante), o número de nômades foi provavelmente muito menor.

O grau de auto-suficiência e de isolamento dos nômades pastoris varia acentuadamente e, habitualmente, foi grandemente exagerado pelos exegetas e historiadores bíblicos. Em alguns casos, a mesma comunidade possui segmentos nômades pastoris e de lavoura; em outros casos, é

[41] Manfred Weippert in The Settlement of the Israelite Tribes in Palestine (SBT, 2d ser., 21 [Londres, SCM Press, 1971], 102-26) reafirma origens nômades pastoris para Israel; Gottwald (TI) rejeita a hipótese nômade; veja também Chaney, "Ancient Palestinian Peasant Movements", 41-44.

todo um povo que alterna nomadismo pastoril com cultivo de safras em ciclos semestrais. Uma gama de relações complexas entre nômades pastoris e povos estabelecidos estende-se, desde fusão virtualmente completa, salvo quanto à feição de viagem periódica com os rebanhos, a contatos periódicos freqüentes ou fixos sobre eles para a troca de mercadorias e serviços mútuos (e. g., direitos de pastoreio sobre o restolho dos campos, em troca de fertilização dos campos pelo estrume animal). Estes contatos são mais freqüentemente amistosos do que hostis, se bem que não de maneira invariável. De vez em quando, nômades pastoris tentam construir impérios mercantis controlando rotas comerciais e impondo tributos, como acontecia com os madianitas no Sinai e na Transjordânia no século XI e com os nabateus na mesma região, nos tempos greco-romanos.

Reconstruções históricas do antigo Oriente Próximo, e de Israel em particular, foram deturpadas por uma hipótese "pan-nômade" que postulam o deserto da Arábia como fonte inexaurível de afluxos de populações, conquistas militares, mudanças dinásticas, divergências culturais e inovações religiosas. Migrações devidas a desarraigamento por circunstâncias naturais e históricas foram equiparadas repetidamente, sem justificação, a nomadismo enquanto movimento regular no exercício de um modo de vida socioeconômico. Amorreus, por exemplo, foram negligentemente classificados sob o amplo tópico de "nômades pastoris", e sem motivo nenhum, foi-lhes atribuída uma origem no Deserto da Arábia. Amorreus de Mari, os quais na verdade eram nômades pastoris de certa espécie, foram integrados em comunidades de aldeias e a sua teimosia e o conflito com o estado não foram devidos à invasão ou infiltração a partir do deserto a fim de apossar-se de terra, mas antes, à sua resistência, com base rural, aos poderes de alistamento e de tributação do estado.

Em termos socioeconômicos, elementos típicos da vida rural e características fundamentais de organização tribal foram identificados gratuitamente como traços exclusivamente nômades pastoris. A grande maioria dos indicadores nômades pastoris mencionados não possui nenhum valor diagnóstico tão exclusivo. Jumentos foram utilizados como animais preferidos para montaria e bestas de carga fidedignas por toda a zona estabelecida, e ovelhas e cabras eram mantidas regularmente por povos sedentários. Tendas eram usadas por comerciantes, exércitos e grupos régios de caça, como também por lavradores para vigiar e colher campos afastados ou onde materiais de construção eram escassos. Por outro lado, nômades habitavam freqüentemente não em tendas, mas em cabanas de capim ou de madeira, casas de barro, biombos contra o vento ou cavernas.

Existe, do mesmo modo, uma ladainha de práticas sociais tribais que são atribuídas indiscriminadamente a origens nômades pastoris "democráticas" ou "igualitárias": vingança de sangue e hospitalidade, alianças fraternas, solicitude pelos estrangeiros, os órfãos, as viúvas, pelo casamento de levirato e direito de refúgio, como também guerra de emboscadas, fuga fingida, combate singular, e destruição de cativos e despojos, para só mencionar uns poucos. Em verdade, cada um destes traços, e às vezes todos eles juntamente, podem ser encontrados por toda uma série de organizações sociais tribais, e mesmo estatísticas, nas quais nem um único nômade pastoril se acha presente.

Contudo, uma leitura cuidadosa dos textos bíblicos lembra que existiu de fato um componente do nomadismo pastoril em Israel ao lado de modos de vida socioeconômicos mais preponderantes. Duas formas de nomadismo pastoril transumante eram praticadas por membros de comunidades estabelecidas no primitivo Israel: (1) jornadas de inverno para as estepes que se encontravam ao sul e a leste de Canaã, e (2) jornadas de primavera/verão para as regiões montanhosas de Canaã mais bem irrigadas. Devido à proximidade junto à estepe e à zona cultivada em Canaã, como também à linha oscilante entre elas, influenciada pela precipitação atmosférica intermitente, modos de vida nômades, agrícolas e pastoris se justapunham e se entrelaçavam intimamente. Muitos nômades pastoris eram de meio expediente ou estacionais, como também havia lavradores que se entregavam ao nomadismo pastoril e se voltavam para a lavoura segundo sugeriam circunstâncias econômicas e políticas.

Migração não é por isso mesmo nomadismo pastoril, uma distinção desdenhada regularmente por aqueles que automaticamente admitem que os patriarcas bíblicos eram nômades

pastoris (§16.4). Julgamento semelhante se pronuncia normalmente com relação aos israelitas do êxodo no deserto. O movimento de israelitas para fora do Egito e através do deserto, entretanto, não consegue satisfazer os critérios adequados da jornada nômade pastoril. A saída do Egito foi fuga, expulsão, ou evasão armada — não uma jornada estacionai de condução de rebanhos. Representa-se a massa de migrantes como não familiarizada com terreno do deserto e exigências de sobrevivência. Animais e pessoas perecem. Só a intervenção de Jetro, madianita familiarizado com o meio ambiente, salva os desnorteados fugitivos, os quais se instalam durante extenso período em torno dos oásis em Cades, onde a agricultura provavelmente se praticava. O regime de peixe e de verduras que eles recordam no Egito, dificilmente era alimento nômade pastoril. Sob todos os aspectos, o deserto é apresentado como lugar estranho.

Nômades pastoris israelitas, ávidos de terra, conquistaram Canaã? Logo que a afirmação da identidade nômade pastoril de patriarcas e de israelitas do êxodo for posta de lado como contra-indicada, a prova remanescente é precária ao extremo. O tribalismo do primitivo Israel, de maneira nenhuma é fenômeno limitado a nômades pastoris. A prática de guerra santa, notavelmente a destruição ritual de cativos e de despojos repetidamente mencionada como instituição nômade pastoril por excelência, encontra paralelos entre tribos de agricultores e, ainda mais extensamente, entre povos de organização estatal. O procedimento lógico, seguindo a exposição da miragem nômade pastoril, é procurar as origens de Israel na terra de Canaã mesma, porque não se deve esquecer que até aqueles que saíram do Egito, são representados como tendo habitado outrora na terra de Canaã.

*24.2.b. O modelo de liga religiosa (anfictionia)*

Comum tanto aos teóricos da conquista como aos da imigração, e ainda a alguns teóricos da revolta, foi a noção do primitivo Israel como liga religiosa de doze tribos. As suposições e aplicações desta hipótese, embora de modo algum inteiramente sem fundamento, foram quase tão prejudiciais no que tange a alcançar uma visão holística da organização social israelita, quanto o foi a hipótese nômade pastoril.[42]

Nesta interpretação, Israel era uma confederação de exatamente doze tribos, organizada em volta do culto de Iahweh celebrado num santuário central, em analogia com as ligas sagradas das cidades-estado gregas, antigas latinas e etruscas. Esta instituição religioso-política clássica, da melhor maneira atestada pela liga de Apoio em Delfos, era conhecida dos gregos como *anfictionia,* derivada geralmente de termo que significa "habitantes de um distrito vizinho" ou moradores em torno de "um santuário comum". A confederação religiosa israelita, interpretada como anfictionia, acreditava-se ter possuído um santuário central, um conselho com delegados tribais e funcionários proclamadores das leis, como também ter sido composta de doze membros — na suposição, ainda não demonstrada, de que cada tribo cuidava da conservação do santuário central durante um mês do ano. Localizava-se o santuário central de Israel em Siquém, no início, e em Silo, pelos finais do século XI. No intermédio, parece ter estado em Betel e Guilgal, e talvez em Gabaon.

A reconstrução mais predominante do crescimento da anfictionia postulava uma anfictionia original de seis membros no Israel do norte, composta de Ruben, Simeão, Levi, Judá, Zabulon e Issacar (assim chamadas tribos de Lia). Depois da entrada das tribos do êxodo em Canaã, a anfictionia foi aumentada para doze membros, acrescentando José, Benjamim, Dã, Neftali, Gad e Aser (assim chamadas tribos de Raquel e das concubinas). Em breve tempo, Levi tornou-se tribo sacerdotal e foi suprimida da enumeração tribal, porém a lista de doze membros foi conservada dividindo José nas duas tribos de Efraim e Manassés. Supôs-se também que o próprio Judá era constituído a partir de uma anfictionia mais antiga de seis membros em Hebron, composta de judaítas, simeonitas, otonielitas, calebitas, jerameelitas e quenitas.

O modelo de liga religiosa reconheceu que as tribos mencionadas na lis ta anfictiônica apresentavam status oficial que não refletia exatamente o declínio histórico de algumas tribos (e.

[42] Para uma apresentação sucinta da hipótese anfictiônica, veja Noth, THI, 85-109. Quanto a refutações da hipótese que ainda admitem unidade organizacional social para o Israel pré-monárquico, veja C. H. J. de Geus, The Tribes of Israel (Amsterdã, Van Gorcum, 1976) e Gottwald, TI, 345-86.

g., Ruben, Simeão, Gad) nem correspondia sempre aos nomes comuns para entidades populacionais (e. g., Maquir e Galaad aparecem no Cântico de Débora em lugar de Manassés e de Gad). Desse modo, as listas tribais anfictiônicas não correspondem inteiramente a qualquer situação histórica específica no Israel pré-monárquico, senão que antes refletem um processo histórico que realizou ajustes nos membros da liga a fim de guardar feições arcaicas e adaptar novos desenvolvimentos tribais.

Não obstante as engenhosidades desta teoria, é bem mais provável que Israel não se tenha tornado confederação de exatamente doze membros até o limiar da monarquia e que a lista tribal omitindo Levi e incluindo Efraim e Manasses é uma lista de entidades tribais utilizada por Davi como divisões administrativas do seu reino (cf. §22.1.b), enquanto a lista tribal incluindo Levi e José é uma declaração "todo-israelita" programática posterior, formulada depois que Salomão reorganizou o reino e cessou de usar o sistema de Davi da administração por divisões tribais. O Cântico de Débora sugere fortemente que, em determinado momento, Israel se compunha de apenas dez tribos, duas delas com nomes que não sobreviveram na nomenclatura tribal posterior.

Essa teoria anfictiônica, que muito fez para explicar a função da aliança e da lei dentro de uma forma fundamentalmente pré-estatal de organização social, foi criticada tanto na sua reconstrução pormenorizada como também na sua suficiência para explicar o alcance total da sociedade israelita. A teoria começa a partir de fato bastante real: a associação indubitável de tribos israelitas numa estrutura institucional e ideológica religiosa comum nos tempos pré-monárquicos. Descobrindo uma situação amplamente análoga na Grécia e na Itália antigas, o modelo transfere as características pormenorizadas da anfictionia mediterrânea para a estrutura israelita. Referências a doze unidades em Israel, e a doze (ou seis) unidades entre alguns dos vizinhos de Israel, tornam-se prova de uma forma anfictiônica de associação. Centros cultuais importantes tornam-se santuários centrais oficiais. "Príncipes/chefes tribais" *($n^e si`îm$)* vêm a ser delegados para o conselho anfictiônico e "juizes" *($shoph^e tîm$)* menores tornam-se proclamadores e intérpretes da lei anfictiônica. Em todos estes casos, contudo, realizam-se interpretações duvidosas das anfictionias grega e itálica e respigam-se os textos bíblicos de maneira demasiado arbitrária no intuito de recuperar a "anfictionia" israelita.

Nas amplas críticas e defesas da teoria anfictiônica, pouca atenção se prestou a uma comparação de como a anfictionia grega e a liga tribal israelita funcionavam nos seus sistemas sociais respectivos. Os tipos comparáveis e singulares de ambas as instituições podem ser representados como na tábua 18.

Examinando esta tipologia de características, torna-se evidente que a comparabilidade das duas formas de associação vale em apenas dois pontos muito gerais: a semelhança formal de unidades políticas autônomas associadas e a semelhança formal de definição primária da associação em termos de culto religioso comum. Quando estas semelhanças formais em alto nível de abstração são qualificadas por todas as feições presentes numa das formas de liga, mas ausentes na outra, notamos, entretanto, que tanto a anfictionia grega como também a confederação israelita acarretavam diferentes elementos de confederação, de modos diversos, em relação aos sistemas sociais, grego e israelita, globais. A confederação israelita abrangia a totalidade da sociedade, ao passo que a anfictionia grega era apenas uma de várias disposições de liga circunscritas no seio de uma sociedade muito mais ampla. Além disso, a confederação israelita era um "estado substituto" conscientemente planejado, oposto à organização circundante de cidades-estado, na verdade verdadeiro "antiestado", enquanto a anfictionia grega era um braço limitado de cidades-estado autônomas no intuito de atingir finalidades determinadas.

O malogro em notar que a anfictionia e a confederação operavam em níveis diferentes de organização e com noções diferentes do modo correto de organização social, produziu o efeito de exagerar drasticamente o papel da religião na sociedade israelita, e neste sentido, confirmando realmente a antiga aproximação religiosa confessional à Bíblia Hebraica. A anfictionia, na Grécia, era instituição fundamentalmente cultual que servia a fins sociopolíticos e culturais, porém ninguém acredita que a sociedade grega passou a existir simplesmente por impulso ou programa religiosos. Em contraste, Israel, enquanto anfictionia, considera-se ser, única ou amplamente,

criação religiosa centrada na fé e no culto de Iahweh.

No processo, a realidade da vida cultural material e sociopolítica de Israel é ignorada, minimizada ou tratada como desenvolvimento secundário "ideal" a partir da base religiosa. Religião, enquanto ordenação simbólica de significação enquanto ação cultuai, funcionava significativamente na confederação israelita em associação íntima com instrumentalidades e formas legais e militares de vinculação social, para comunidades de camponeses que se encarregavam de seus próprios excedentes agrícolas e energias físicas contra a vontade da hierarquia cananéia, a qual procurava explorar excedentes e energias de camponeses como seu direito tributário. De qualquer maneira concebamos a primitiva confederação religiosa de Israel, ela deve ser entendida como a dimensão religiosa de programa fundamental de auto-determinação comunal em todos os aspectos da vida comum.

Infelizmente, a maioria dos críticos do projeto anfictiônico chegaram à conclusão de que nenhuma liga intertribal, seja a que for, existiu no Israel pré-monárquico, mas apenas agrupamentos tribais separados, com forma mais ou menos comum de afiliação religiosa, agrupamentos que tão-somente cooperavam de maneira fortuita. A teoria anfictiônica, pelo contrário, não está errada, porque ela reivindicou uma confederação todo-israelita, mas porque ela entendeu erroneamente sua estrutura interna, modos de produção e alcance social. Dessa forma, enquanto a suposição do primitivo nomadismo pastoril israelita era amplamente errônea, a suposição de uma primitiva anfictionia israelita, embora errônea e, portanto, a ser rejeitada, chamava a atenção corretamente para a importância central da organização intertribal entre os primeiros israelitas. Tão-somente com base na teoria da afiliação de longo alcance e cooperação entre as tribos torna-se possível compreender como elas montaram e sustentaram seu movimento social e religioso revolucionário bem sucedido.

**TÁBUA 18**
**Comparação da anfictionia grega e da confederação israelita**

Traços comparáveis da anfictionia grega e da confederação israelita:

*Cada uma era uma associação de unidades políticas autônomas*
*Cada uma mantinha um culto religioso comum*
*como a base de qualidade de membros na associação*

Traços da anfictionia grega que faltavam na confederação israelita

*Um único (por vezes dois) santuário e culto era a forma característica da associação Qualidade de membro no culto comum permitia qualquer número de outros compromissos cultuais e políticos da parte dos membros da liga Um conselho anfictiônico composto de delegados, designados por cada unidade de membros, era responsável pela manutenção e proteção do santuário central Membros anfictiônicos eram cidades-estado e não tribos, no período que fornece a maior parte de nossa informação*

Traços da confederação israelita que faltavam na anfictionia grega

*A confederação funcionava como a comunidade legal primária A confederação coordenava a organização militar nacional A confederação era confiada a uma única divindade nacional, cujo culto era celebrado em numerosos santuários*
*A organização confederada era uma organização socioetária nacional que abrangia e subordinava todos os membros e subgrupos da sociedade, de maneira que outros compromissos políticos, da parte das unidades de membros, eram proibidos ou rigorosamente circunscritos*

Traço alegado em favor da organização anfictiônica, mas não-demonstrado, seja na anfictionia grega, seja na sua suposta contraparte israelita

*A obrigatoriedade de exatamente seis ou doze membros, com vistas a manter o culto anfictiônico no revezamento mensal, ainda resta a ser provada*

*24.2.C. O modelo sociorreligioso de retribalização*

Modelos predominantes de Israel, como povo seminômade invasor ou imigrador e/ou *'apiru* de tipo étnico nítido, que formou liga dedicada quase exclusivamente a assuntos religiosos, não conseguiram fornecer relato fundamentalmente plausível dos começos israelitas (§24.1.a-b). Mais convincente é a hipótese no sentido de que Israel irrompeu na história como coalizão étnica e socioeconomicamente misturada, composta de maioria de camponeses organizados tribalmente (80 por cento ou mais da população), junto com números menores de nômades pastoris, mercenários e ladrões, artífices variados e sacerdotes renegados. Estes setores da população autóctone juntaram-se numa revolução sociopolítica e religiosa contra as estruturas imperiais e hierárquicas, que impunham tributo, do Canaã dominado pelo Egito (§24.1.c).[43]

Empenharam-se os primitivos israelitas, fundamentalmente, na agricultura irrigada pelas chuvas e pelos mananciais, suplementada pela criação de gado e artesania simples. Sob o impulso do movimento israelita, segmentos variados das classes inferiores cananéias, anteriormente divididos e em pendências nas suas lutas, reuniram-se na região das colinas e uniram-se em agricultura livre baseada em mesclas regionais de grãos, vinho, óleo, frutas e hortaliças. Possuíam eles pequenos rebanhos bovinos e rebanhos maiores de ovelhas e cabras, uma fração dos quais era atendida por movimentos estacionais para as estepes ou regiões montanhosas.

Portanto, é necessário explicar a organização tribal israelita, não pela extensão imaginária do nomadismo pastoril para dentro de Canaã, mas pelo ressurgimento organizado da independência rural e de aldeias suprimida contra os poderes de alistamento e de taxação do sistema estatal tributário exercido pelo império egípcio, as cidades-estado cananéias, os madianitas que tentaram um império comercial na Transjordânia, os estados nacionais nascentes de Amon, Moab e Edom, como também a oligarquia militar filistéia. Redes de famílias e de aldeias, de ajuda a si mesmo e de auxílio mútuo, foram revivificadas e estendidas a agrupamentos sociais mais amplos, obtendo força e experiência à medida que o domínio militar e político das cidades-estado foi expulso da região das colinas.

O projeto igualitário do primitivo Israel era aventura arriscada em "retribalização". O seu êxito foi facilitado por uma conjuntura oportuna de desenvolvimentos tecnológicos explorados pelo movimento de camponeses: introdução de ferramentas de metal para a lavoura, cisternas impermeáveis e sistemas de irrigação em pequena escala, e construção de terraços de rochas sobre as ladeiras íngremes e nos leitos dos uádis. No intuito de estabelecerem-se em segurança, os israelitas renegados necessitavam reunir suficiente população, suficientemente alimentada e alojada e bastante hábil nos novos métodos de agricultura de planaltos, para poderem estender auxílio mútuo uns aos outros, para absorver e encorajar recém-chegados, e enfim para defender-se coletivamente contra esforços das cidades-estado, em decadência política, por restabelecer o seu controle, como também para fazer frente a ataques de outros inimigos hierárquicos que tentavam penetrar no vazio deixado pelos enfraquecidos cananeus.

As relações socioeconômicas dos israelitas eram igualitárias no sentido de que se garantia a toda a população acesso aproximadamente igual aos recursos por meio da sua organização em famílias extensivas, associações protetoras de famílias (por vezes denominadas "clãs", mas que não devem ser interpretados como clãs exógamos que ordenem casamento fora do grupo), e tribos, confederadas como uma comunidade intertribal denominada "Israel", "israelitas", ou "tribos/povo de Israel/Iahweh". Os grupos residenciais "verticais", dispostos regionalmente como unidades produtivas amplamente autônomas, eram cortados transversalmente e ligados por associações ou irmandades "horizontais", entre as quais estavam aspectos de auxílio mútuo e recrutamento militar nas associações protetoras, o exército dos cidadãos, a congregação ritual, os sacerdotes levitas (sem-terra e distribuídos por entre as tribos como funcionários instrutores), e provavelmente também os quenitas/recabitas (entendidos como trabalhadores de metal ambulantes).

---

[43] George E. Mendenhall, "Social Organization in Early Israel", in Magnalia Dei: The Mighty Acts *of God. Essays on the Bible and Archaelogy in Memory of G. Ernest Wright,* ed. F. M. Cross et al. (Garden City, N.Y., Doubleday & Co., 1976), 132-51; Gottwald, TI, 464-587, 650-63; Chaney, "Ancient Palestinian Peasant Movements", 48-83.

A unidade básica de produção e reprodução materiais era a família ex tensiva, a qual consumia ou negociava o que ela produzia. Os agrupamentos maiores de associações protetoras e outras modalidades, tribos e confederação tribal funcionavam de diversos modos autônomos ou combinados a fim de proporcionar auxílio mútuo, defesa exterior e uma ideologia religiosa de iguais, estipulados ou ligados por pactos. A liderança tribal era de forte orientação masculina, se bem que mulheres como um todo — referente à sociedade de classes cananéia — se beneficiavam da sua participação como membros da produção tribal e dos sistemas de defesa. Já temos observado como as mulheres ocupavam lugar surpreendentemente amplo e positivo nas tradições primitivas de Israel (§16.4; 21).

A característica definidora da política no antigo Israel era que as funções políticas estavam espalhadas por toda a estrutura social ou se concentravam em atribuições de papéis provisórios ad hoc. A liderança primária competia aos funcionários tribais. Os anciãos aplicavam leis usuais a casos que exigiam adjudicação e faziam decisões de consentimento para a guerra e a paz. Sacerdotes ensinavam as instruções da divindade conforme elas se relacionavam com normas e prioridades societárias, como também com a esfera mais estreita do rito. De uma ou mais das tribos surgiam líderes militares para comandar as forças em defesa da zona livre de colonização de Israel. Pode ter havido uma figura sacerdotal ou leiga, que desempenhava o papel de mediadora de Moisés nas cerimônias da renovação da aliança, uma espécie de protótipo do intérprete das leis de HD posterior. Havia meios regulares de consulta entre as tribos, quer isso incluísse, quer não, um conselho da confederação.

Temos visto como dá lugar a confusão o espectro das funções de liderança retratado em Juizes, complicado pelo hábito de HD considerar funções discrepantes como a obra de "juizes" (§22.1.e). Nenhuma interpretação do cargo(s) de juiz no primitivo Israel aclarou de modo convincente as dificuldades textuais. Pensam alguns que os juizes menores dos relatos anotados eram funcionários todos israelitas da confederação. Outros os consideram como figuras locais. A linha nítida entre juizes civis e militares é rejeitada por outros, salientando que Jefté era líder militar que obteve o posto supremo da liderança em Galaad. Foi o esboço, de Weber, dos juizes como tipos "carismáticos", clássicos líderes inspirados, em crise, que são auto-autenticadores, que obscureceu até que ponto eles se apresentam dentro da contextura de papéis tradicionais de liderança, um tanto à maneira do papel de "homem importante" nas sociedades tribais observadas.

Alguns dos juizes supostamente "carismáticos" de maneira improvisada começam o seu "julgar", quer na base de um cargo tradicionalmente sancionado, que eles já ocupam (Aod como chefe de uma delegação que leva tributo a Moab, Débora como a profetisa a quem os israelitas vêm "para julgamento"), quer na base de um encargo direto da parte daqueles que ocupam cargos tradicionalmente sancionados (Barac é convocado por Débora, Jefté é nomeado pelos anciãos de Galaad após hábeis negociações). De qualquer modo, as múltiplas funções de liderança no primitivo Israel situavam-se fora do domínio do poder estatal e das credenciais burocráticas. Onde poderosos líderes locais exploravam com sucesso riqueza e influência rumo à chefia ou à realeza insignificante (Gedeão e Abimelec), topavam com resistência feroz. É que o poder residia distribuído amplamente nas mãos de numerosos grupos, de maneira que um processo de nivelamento trabalhava contra buscadores ambiciosos do poder.

Esforços semelhantes se faziam nas esferas socioeconômicas com vistas a garantir a integridade auto-sustentadora das unidades produtivas da família. Numerosas leis e narrativas aludem a ou descrevem algumas dessas medidas. A terra devia ser mantida continuamente dentro de famílias extensivas e jamais vendida com fins de especulação. Estabeleciam-se limites severos sobre a servidão por contrato. Insistia-se, em cláusulas especiais, em favor dos socialmente vulneráveis (viúvas, órfãos, estrangeiros). Um sistema judicial eqüitativo era altamente apreciado.

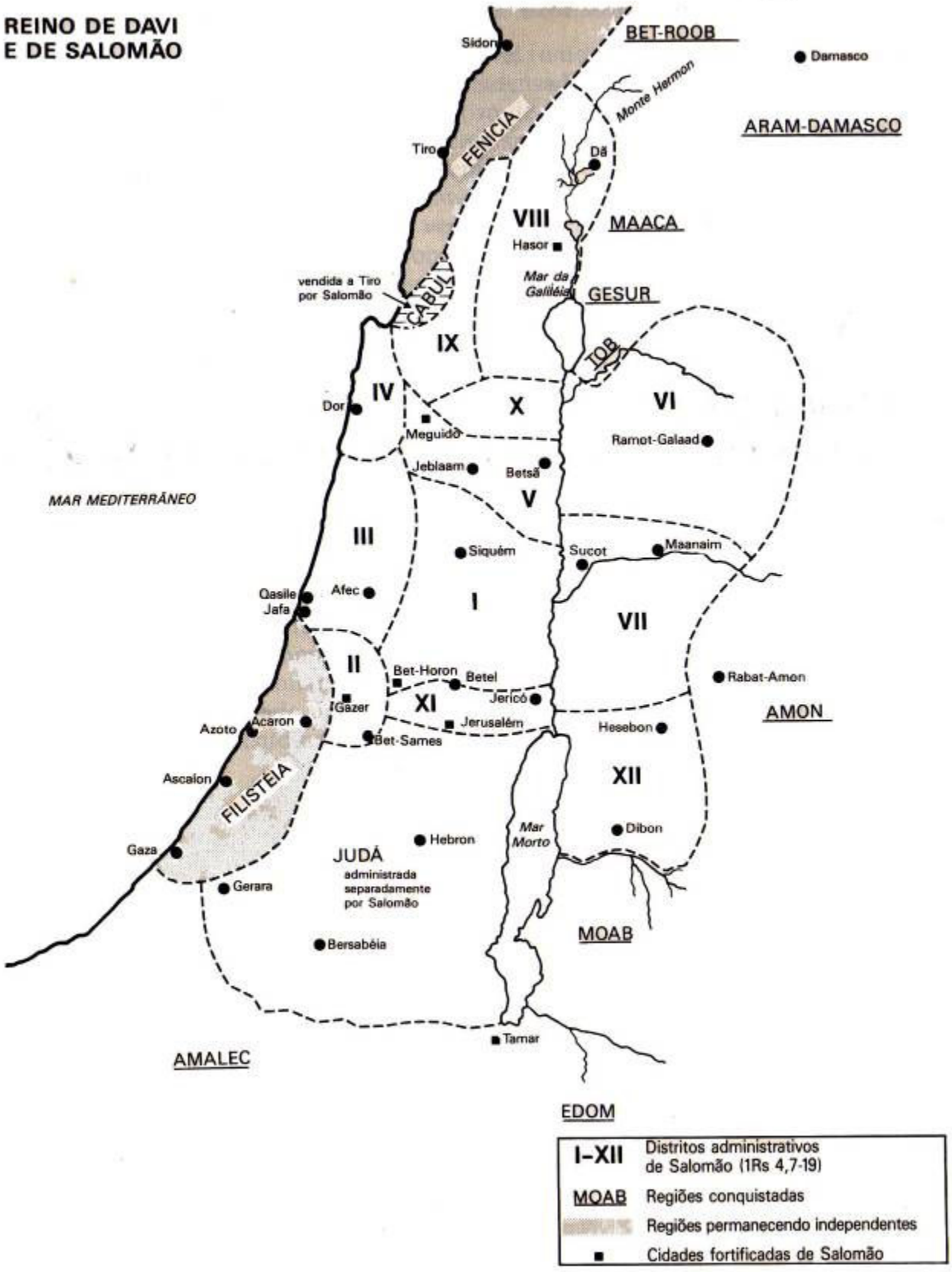
O modelo de retribalização do sistema social do primitivo Israel enquanto correlato do modelo da revolta da ascensão de Israel ao poder, fornece elo de ligação entre o impulso religioso do javismo e as realidades socioeconômicas e políticas de Canaã, elo que nem os modelos nômade pastoril, nem o anfictiônico — quer nas formas da conquista, quer nas da imigração — podiam oferecer, salvo nos aspectos mais abstratos. Ele propõe uma revolução social e religiosa combinada

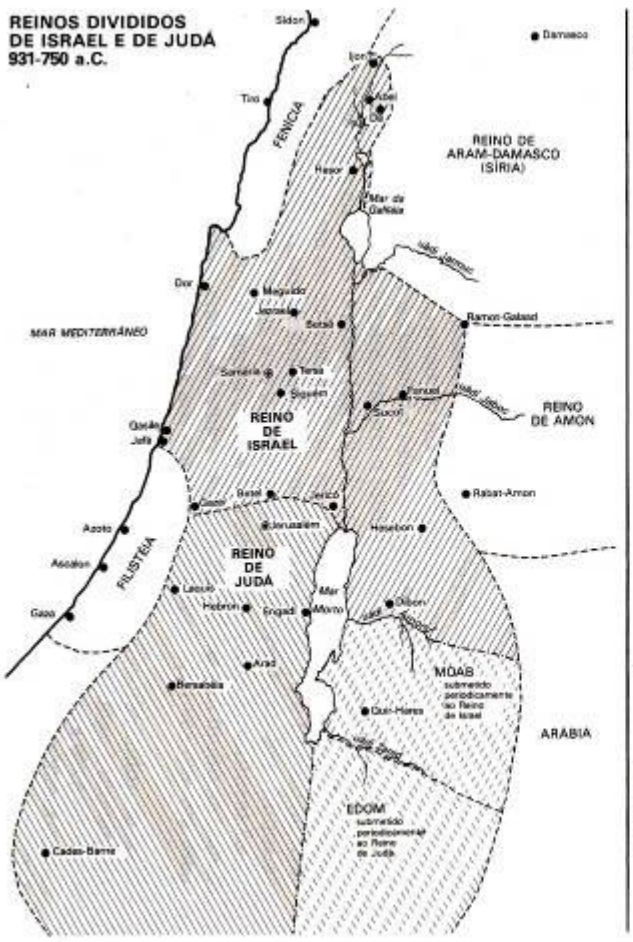
como a chave para explicar a elevação fenomenal do javismo, as suas raízes nativas e seu poder para adaptar, a sua capacidade de penetração cultural, como também o seu crescimento assombroso e inclusividade integradora. Ele indica que as condições socioeconômicas e políticas em Canaã estavam maduras para um movimento tal como o javismo, como também que o javismo deve ser entendido como movimento nativo dirigido especialmente às circunstâncias de vida dos cananeus das classes inferiores ou marginais.

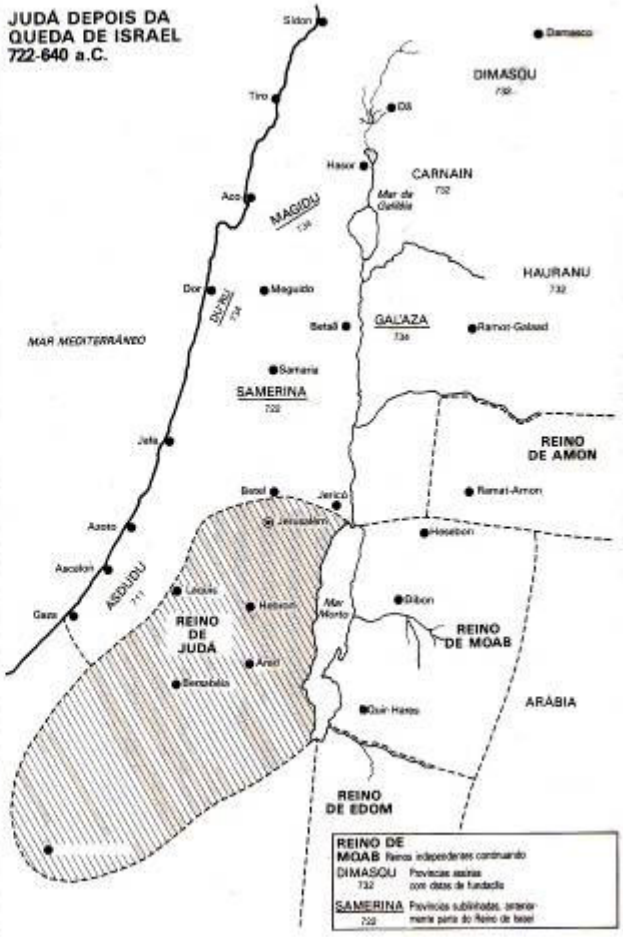
É a hipótese revolucionária de retribalização que fornece também uma matriz sociopolítica plausível para a proliferação "que crescia como bola de neve" das tradições literárias israelitas. Os temas básicos, subtemas, narrativas e poemas das antigas tradições eram depósitos simbólicos das espécies de experiência por que haviam passado estas primitivas gerações de javistas, quer como moradores de longo tempo em Canaã, quer como repatriados do cativeiro egípcio (§24.1.c). Os "internos" cananeus, ao derrocarem ou escaparem de seus governantes, haviam derrubado, como os "estranhos" do Egito, o seu "faraó" e se haviam libertado no seu próprio "êxodo". É a matriz retribalizadora que fornece contribuição considerável rumo a esclarecer por que e como os temas principais, aperfeiçoados e condensados, da tradição reuniram para si mesmos um conjunto tão assombroso de materiais de requinte. Os povos cananeus convertidos contribuíram com suas experiências na forma literária para emprestar apoio à unidade soberana de Israel, como também para louvar o seu soberano da aliança, Iahweh. As tradições religiosas eram vivas e de múltiplas facetas, porque elas veneravam simbolicamente as multiformes experiências sociais e políticas convergentes destes primitivos javistas (§14). Entrou Israel na história como povo plenamente ativo ao criar e sustentar a sua vida em todos os aspectos. O nome "Israel" diz respeito, não simplesmente a uma comunidade religiosa, mas sim a uma sociedade soberana retribalizadora, preocupada com temas fundamentais de sobrevivência e de boa vida. A ligação da aliança no plano religioso era, no mesmo instante, um conjunto de ligações da aliança nos planos socioeconômico, político e cultural (§19.1). As tradições literárias deste povo constituído em aliança mostram continuidades do tema que se estende desde os patriarcas a Moisés e se continua até a conquista da terra, continuidades que refletem problemas críticos ao fazer a revolução como também a procura constante de estratégias no intuito de aprofundar e garantir a revolução (§16.4; 21). A insistência, da parte de Israel, no sentido de que ele era um novo povo sem pré-história habitual, de que ele, primeiramente, foi constituído a partir de dentro como povo da aliança de Iahweh, como também de que era ele o único povo no seu ambiente a possuir tal relacionamento consciente explícito com Iahweh (§21), constitui-se numa assertividade simbólica compreensível, enraizada na distinção eruptiva deste movimento revolucionário de retribalização de cananeus-tornados-israelitas.

III Parte

# Monarquia:
# Estabelecimento contra-revolucionário de Israel


REINO DE DAVI
E DE SALOMÃO
Sidom
BET-ROOB
Damasco
Monte Hermon
ARAM-DAMASCO
FENÍCIA
Tiro
Dã
VIII
MAACA
Hasor
Mar da Galiléia
GESUR
vendida a Tiro por Salomão
CABUL
IX
TOB
IV
X
VI
Dor
Meguidô
Ramot-Galaad
Jeblaam
Betsã
V
MAR MEDITERRÂNEO
III
Siquém
Sucot
Maanaim
Qasile
Jafa
Afec
I
VII
II
Bet-Horon
Betel
Rabat-Amon
Gazer
XI
Jericó
AMON
Azoto
Acaron
Jerusalém
Hesebon
Bet-Sames
Ascalon
FILISTÉIA
XII
Mar Morto
Dibon
Gaza
Hebron
JUDÁ
administrada separadamente por Salomão
Gerara
MOAB
Bersabéia
Tamar
AMALEC
EDOM
I–XII
Distritos administrativos de Salomão (1Rs 4,7-19)
MOAB
Regiões conquistadas
Regiões permanecendo independentes
Cidades fortificadas de Salomão


REINOS DIVIDIDOS
DE ISRAEL E DE JUDÁ
931-750 a.C.
Sidon
Damasco
Tiro
FENÍCIA
Dã
Abel
Hasor
REINO DE
ARAM-DAMASCO
(SÍRIA)
Mar da
Galiléia
Vale Jezreel
Dor
Megido
Jezreel
Betsã
Ramon-Galaad
MAR MEDITERRÂNEO
Samaria
Tersa
Siquém
Penuel
Sucot
Vale Jabor
REINO
DE ISRAEL
REINO
DE AMON
Jafa
Gezer
Betel
Jericó
Rabat-Amon
Azoto
Jerusalém
Hesebon
Ascalon
FILISTÉIA
REINO
DE JUDÁ
Laquis
Mar
Morto
Gaza
Hebron
Engadi
Dibon
Vale Arnon
Arad
MOAB
submetido
periodicamente
ao Reino
de Israel
Berseabéia
Quir-Hares
ARÁBIA
Vale Zerede
EDOM
submetido
periodicamente
ao Reino
de Judá
Cades-Barne


JUDÁ DEPOIS DA
QUEDA DE ISRAEL
722-640 a.C.
Sidon
Damasco
DIMASQU
732
Tiro
Dã
Hasor
CARNAIN
732
Mar de
Galiléia
Aco
MAGIDU
734
HAURANU
732
Dor
DU'RU
734
Megido
GAL'AZA
734
Betsã
Ramon-Galaad
MAR MEDITERRÂNEO
Samaria
SAMERINA
722
Jafa
REINO
DE AMON
Betel
Jericó
Ramat-Amon
Azoto
Jerusalém
Hesebon
Ascalon
ASDUDU
711
Laquis
Hebron
Mar
Morto
Dibon
Gaza
REINO
DE
JUDÁ
REINO
DE MOAB
Arad
Berseabéia
Quir-Hares
ARÁBIA
REINO
DE EDOM
REINO DE
MOAB Reinos independentes continuando
DIMASQU 732 Províncias assírias com datas de fundação
SAMERINA 722 Províncias subjugadas, anteriormente parte do Reino de Israel

# Prólogo

# Sobre as fontes para a história monárquica de Israel

A monarquia de Israel abrangeu quatro séculos, duas vezes a extensão da era intertribal. Os três primeiros reis governaram sobre um reino unido. Afirma-se que Davi e Salomão reinaram quarenta anos cada um (2Sm 5,4; 1Rs 11,42), mas estes podem ser números redondos para exprimir reinados longos e amplos. Num texto perturbado (1Sm 13,1), afirma-se do predecessor deles, Saul, que reinou durante dois anos; possivelmente um número adicional desapareceu e o reinado verdadeiro de Saul foi algo como doze ou vinte e dois anos. Quando muito, a monarquia unida durou aproximadamente um século, começando ca. 1020 a.C, e possivelmente durante um período muito mais curto.

Com a morte de Salomão, a monarquia ficou fatalmente desagregada. A dinastia de Davi continuou a controlar Judá e uma área flutuante de Benjamim. Todas as outras tribos se retiraram a fim de formarem sua própria monarquia, a qual levava o nome nacional abrangente de "Israel", em contraste com a conservação do nome tribal de "Judá" para o reino do sul. Ambos os reinos estenderam-se paralelamente por 212 anos, até a queda de Israel para a Assíria em 722 a.C. Judá sobreviveu outros 136 anos antes de sucumbir para a Neobabilônia em 586 a.C.

No que se segue, tratarei primeiramente da monarquia unida (cap. 7). A seguir, acompanharei o reino do norte através de sua história, com referência também ao menos documentado reino do sul durante a mesma extensão de tempo (cap. 8). Finalmente, traçarei a história do reino do sul durante o tempo em que ele ficou o único (cap. 9). Escritos bíblicos importantes que derivam, na essência ou em conjunto, da época monárquica serão discutidos nos seus contextos sócio-históricos: os grandes tradicionistas J e E, o documento de leis de Deuteronômio, e os escritos proféticos de Amós, Oséias, Miquéias, Isaías de Jerusalém, Jeremias e outros. Todas estas obras constituem fontes para compreender a era monárquica, se bem que elas variem muito na clareza e alcance de suas referências aos contextos externos, uma vez que representam diferentes espécies de literatura.

Após a discussão da cronologia debatida dos reinos divididos, forneceremos orientação para as fontes históricas diretas no que tange à monarquia, contidas nos livros de HD de Samuel e Reis como também na obra separada de Crônicas. Prestaremos atenção ainda à natureza das formas literárias nos livrai proféticos, visto serem um tipo estranho de literatura que leitores modernos encontram enigmático e inflexível à interpretação.

## 25. Cronologia dos reinos divididos

A datação dos soberanos dos reinos divididos está sujeita a controvérsia. Na antiguidade pré-romana não havia nenhuma cronologia absoluta. O sistema cristão de datar não se desenvolveu até o século VI d.C. O judaísmo não chegara, em geral, a nenhum acordo sobre cronologia absoluta até a Idade Média, quando a suposta data da criação foi escolhida como ano 1 (3760 a.C. conforme o calendário cristão). Datas nos tempos pré-romanos eram expressas em termos dos anos dos reinados de reis, designando cada ano pelo nome de alto funcionário. Os anos poderiam ser distinguidos ainda por eventos memoráveis, tais como campanhas militares, operações de construção, ou eclipses. Por vezes os reinados dos reis em países diferentes estavam sincronizados a fim de correlacionar suas respectivas histórias. Foi este o procedimento seguido por HD ao apresentar relatório sobre os reis de Israel e de Judá.

Cada um dos reis do norte (Israel) é introduzido com nota da data de ascensão expressa como o ano do rei contemporâneo do sul, declaração da duração do reinado, e julgamento sobre o rei, pronunciado de acordo com os padrões de HD. Quanto aos reis do sul (Judá), estes pormenores são suplementados pela idade do monarca na ascensão e o nome da rainha mãe. Durante o período

em que os dois reinos corriam paralelos, os relatos acham-se entretecidos por meio de mudança de cá para lá, em conformidade com o modelo seguinte: depois que se narra pormenorizadamente o reinado de um rei em *um ou outro* dos dois estados, todos os soberanos no *outro* estado, que chegaram ao poder antes da sua morte, são apresentados e discutidos. Assim que se chegar a um rei, cuja morte ocorreu mais tarde do que o último governante já tratado no outro estado, a linha de narrativas retorna ao próximo monarca em sucessão no outro estado. O resultado é um desenvolvimento "escalonado" das histórias dos reinados em que eventos nem sempre são discutidos em ordem cronológica rigorosa.

Os reinados dos reis bíblicos podem ser correlacionados aos reinados dos reis assírios e neobabilônicos, os quais, por sua vez, podem ser datados absolutamente por observações astronômicas. A dificuldade está em que os números bíblicos, ora contém inexatidões, ora foram alcançados por métodos de calcular que mudavam no decorrer do tempo. Os estudiosos chegam a conclusões que variam tanto até dez anos no início dos reinos divididos, e se estreitam a uma diferença de um ou dois anos perto do fim do governo judaíta. Estes cálculos controversos resultam de diferentes julgamentos sobre a operação de diversas variáveis fundamentais: (1) qual das duas séries de números que diferem no TM e na LXX deve ser preferida; (2) se o ano novo começou no outono ou na primavera; (3) se o ano em que um rei ocupou o trono foi contado como seu primeiro ano de reinado ou simplesmente como um ano de ascensão a ser omitido do algarismo total para o seu reinado; (4) se coregências (partilha simultânea de cargo por reis sucessivos) eram creditados aos reinados de ambos os reis; e (5) se extensões do reinado já levaram em consideração reivindicações rivais ao trono. A cronologia dos reinos divididos seguida neste livro é bem sucedida ao aderir de perto aos números no TM bíblico, argumentando que diversos sistemas de contagem eram usados em tempos diferentes nos dois reinos, de conformidade com modelos discerníveis.[44]

## 26. HD como fonte para a história monárquica

Após curta visão de conjunto da História Deuteronomística (§13.3), analisamos e avaliamos as tradições e o processo de composição do autor-compilador de Josué e Juizes ao apresentar a conquista da terra e a época dos Juízes (§22.1-2). Em Samuel e Reis, HD prossegue narrando a história da monarquia durante todo o seu curso, oferecendo-nos, em alto grau, nossa fonte mais completa sobre as monarquias bíblicas (tábua 19).

A presença da mão de HD em Samuel-Reis salienta-se imediatamente na persistência de exames antecipados e sumários, discursos e preces da espécie exibida em Deuteronômio a Juizes (tábua 15). Funcionam estas passagens com o fim de dividir a monarquia em fases críticas como também realçar as explanações que HD adianta para os altos e baixos — e malogro eventual — dos experimentos de Israel com a monarquia. A primeira destas passagens (1 Samuel 12), realiza a dupla tarefa de fechar a época dos Juizes e dar uma visão antecipada da época dos Reis.

Dentro da estrutura destas passagens interpretativas que servem de fulcro, HD incluiu materiais de numerosas fontes:

1. ciclos independentes de tradições a respeito de Samuel, Saul, Davi e Salomão;
2. documentos administrativos da monarquia unida;
3. extratos dos arquivos reais ("crônicas") dos reinos divididos;
4. extratos dos arquivos do templo de Jerusalém;
5. ciclos de relatos proféticos.

---

[44] O sistema cronológico adotado é o de Edwin R. Thiele, The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings, 3? ed. (Grand Rapids, Wm., B. Eeerdmans, 1983), e seguido por Simon J. DeVries, "Chronology of the OT", in IDB 1: 580-99; id., "Chronology, OT", in ISBSup, 161-66. Para um relato condensado da cronologia de Thiele, veja E. R. Thiele, A Chronology of the Hebrew Kings (Grand Rapids, Zondervan, 1977). O outro sistema cronológico amplamente empregado entre estudiosos bíblicos norte-americanos é o de William F. Albright ("The Chronology of the Divided Monarchy of Israel", BASOR 100 (1945): 16-22, seguido por John Bright, HI.

Daremos um olhar pormenorizado a algumas destas fontes nos caps. 7-9. Por enquanto, deve ser notado que os materiais de HD incluídos contêm informação de grande valor histórico, mas que esta informação é não só desigualmente distribuída pela monarquia, mas também é impressa com a interpretação fortemente predisposta de HD.

Além das passagens interpretativas de ligação acima mencionadas, HD) utilizou dois mecanismos composicionais que ainda vinculam as tradições discrepantes: (1) uma sincronização dos soberanos dos reinos divididos (§25), com fórmulas de abertura e de conclusão que cercam os relatos sobre os reinados dos reis, que variam muito em extensão e pormenor. Como com as fórmulas de juizes, estas fórmulas de reis funcionam para dar continuidade à sucessão de líderes; e (2) um esquema de predição e cumprimento para especificar como as palavras de Iahweh moldavam os acontecimentos, servindo em particular para atrair profetas diretamente para a corrente principal da ação histórica, já que são eles que anunciam caracteristicamente mudanças de dinastia no norte, reforma importante no sul e a ruína final de ambos os reinos.

Há amplo motivo para acreditar ter HD aparecido em duas edições, a primeira durante o reinado tardio de Josias, o rei reformador de Judá (622-609 a.C), e a segunda no exílio depois de 561 a.C. (a data do último incidente em 2Rs). A fórmula "até este dia" é empregada freqüentemente no intuito de sugerir que Judá é ainda estado independente (1Rs 8,8; 9,21; 10,12; 2Rs 8,22), e a fácil eficácia do grande alcance e mistura de fontes empregadas tem a sua melhor explicação num ambiente de Jerusalém. O argumento mais compelente para duas edições reside, entretanto, na tensão, em HD, entre a ruína nacional ameaçada e a sobrevivência ou restauração nacional antecipadas, o que se explica da maneira mais razoável se HD era obra dirigida primeiramente ao estado judaíta em declínio, mas reformador, e apenas secundariamente a grupos de judeus sem nacionalidade após a queda de Judá.

O impulso principal de HD é mostrar como a monarquia, unida e dividida, permanece sob a obrigação de obediência à Lei de Moisés. Uma vez que essa Lei foi repetidas vezes violada, o reino do norte pereceu e o reino do sul enfrenta agora o mesmo terrível julgamento (primeira edição). Jeroboão, fundador do reino do norte, embora legitimado por profeta de Iahweh, voltou-se para a idolatria. Depois disso, as dinastias de Baasa, Amri e Jeú seguiram as pegadas de Jeroboão, não obstante as numerosas intervenções e advertências proféticas.

Em contraste com "o pecado de Jeroboão" manteve-se a promessa de Iahweh ao seu fiel servo Davi, a qual oferece a perspectiva de que Judá será poupado do terrível destino de Israel. "Por amor a Davi", os pecados dos reis do sul são vistos como menos fatais do que os pecados dos reis do norte e conferem-se a vários soberanos do sul altas distinções pela sua piedade: Asa, Josafá, Joás e Josias. Informa-se que os dois últimos reis mencionados realizaram importantes reformas cultuais que correspondem de perto ao programa de HD recomendado com insistência no Deuteronômio (2Rs 18,3-7; cf. 2Cr 30; 2Rs 22,8-23,25). Ezequias e Josias são louvados como reis proeminentes (maiores do que Davi?), exatamente como Moisés foi o profeta proeminente (2Rs 18,5; 23,25; cf. Dt 34,10).

**TÁBUA 19**
**Textos programáticos em HD: Samuel-Reis**

**1.** Discurso de Samuel (1Samuel 12): A escolha fatal da monarquia
Recapitulação da opressão, arrependimento e libertação sob os juizes
Israel confessa o pecado de pedir um rei
Caso o povo e o rei obedecerem à Lei, Israel continuará como o povo de Iahweh; se eles desobedecerem à Lei, serão "destruídos"

**2.** Discurso de Natã e oração de Davi (2Samuel 7):
Promessa de uma "casa" para Davi e
uma "casa" para Iahweh
Iahweh dá a Davi "repouso" de todos os seus inimigos e Israel tem paz e segurança desconhecidas sob os juizes
Iahweh edificará uma "casa" (dinastia) para Davi, e o filho de Davi edificará uma "casa" (templo) para Iahweh
A dinastia de Davi durará para sempre, embora um rei malvado particular na dinastia possa ser corrigido

**3.** Bênção e oração de Salomão (1Rs 8,14-61):
O templo ("casa") dedicado como foco permanente para a observância da
Lei
Salomão cumpriu a promessa de Iahweh no sentido de que o filho de Davi construirá o templo
Salomão ora pelo cumprimento da promessa de Iahweh segundo a qual a dinastia de Davi durará para sempre
Sempre que israelitas individuais ou todo o povo pecarem, eles se voltarão para o templo, se arrependerão e orarão pela libertação, incluindo preservação em qualquer exílio futuro possível da terra
Todas as promessas de Iahweh a Moisés foram realizadas, Israel "descansou", e é instado a continuar observando a Lei

**4.** Discurso (2Rs 17,7-23):
Fundamento lógico para a queda
do reino do norte (Israel)
Jeroboão, primeiro rei de Israel, pecou e estabeleceu um modelo seguido habitualmente por reis posteriores do norte
Israel caiu e o seu povo foi exilado porque eles se voltaram para as apostasias religiosas de outras nações e dos seus próprios reis perversos
Não obstante admoestações repetidas da parte de profetas, Israel aderiu obstinadamente a suas apostasias
Judá começou igualmente a praticar as mesmas apostasias que Israel

**5.** Discurso e fala de profetas (2Rs 21,1-16): Fundamento lógico
para a queda do reino do sul (Judá)
Manassés, rei de Judá, introduziu a idolatria em Jerusalém e seduziu Judá para mais maldade ainda do que haviam perpetrado os cananeus
Manassés também "derramou muito sangue inocente"
Os profetas anunciam que Judá, como Israel, deve logo ser "medido" e "rejeitado" em julgamento.

É provável que a parte principal de HD fosse composta como obra de propaganda em favor da reforma, por Josias, do culto e do seu programa político, no intuito de restaurar o império de Davi depois do repentino declínio da Assíria e a retirada do Israel do norte. Na mente de HD, a queda do norte fora fartamente merecida. Se o sul escapou ao mesmo destino foi apenas por apoiar a reforma de Josias, enquanto os israelitas do norte, ainda no país, puderam ser incorporados ao reinado neodavídico à medida que Josias estendia seu poder político em direção do norte, com vistas a recuperar para Judá as províncias assírias que desmoronavam. Era momento crítico durante o qual HD colocava em ordem as tradições mosaicas e davídicas, subordinando cuidadosamente a promessa eterna a Davi às promessas condicionais da Lei mosaica, e revisou toda a história da monarquia rumo ao objetivo de ajudar e favorecer um esforço de reforma arriscado, mas auspicioso.

Conforme os acontecimentos revelaram, a reforma não vingou, Judá desmoronou às mãos de nova potência mundial mais importante, os neo-babilônios, e a liderança de Judá foi levada para o cativeiro babilônico. Com esta virada catastrófica dos acontecimentos, HD foi ampliada a fim de narrar pormenorizadamente o triste fim de Judá (2Rs 23,26-25,30), e fizeram-se revisões ideológicas significativas para explicar o motivo por que falhara a reforma louvável de Josias (segunda edição). A explicação básica da queda de Judá foi que os pecados de Manassés, predecessor de Josias, a tal ponto haviam aumentado, que sobrepujavam todos os bons esforços de Josias, esforços que só tiveram êxito em adiar o fim (2Rs 21,2-15; 22,15-20; 23,25b-27).

Então, toda a esperança nas promessas de Iahweh e no futuro de Israel ficou perdida? Longe disso. O próprio fato de datar os eventos até dentro do exílio, incluindo as condições relativamente favoráveis do confinamento do rei Joaquim em Babilônia, indica que a revisão de HD visava a explicar a queda de ambos os reinos a fim de preparar os judaítas sem estado, em casa e no exílio, para continuarem a adesão à sua identidade religioso-cultural. Foi Iahweh que ocasionara este estado abismai de assuntos, porque tanto Israel como Judá do mesmo modo haviam deixado de observar a Lei de Moisés. A promessa a Davi não fora capaz de deter as conseqüências de enormes abusos da Lei por parte dos reis e do povo. Apesar disso, sobreviveram israelitas os quais, como o revisor de HD, ainda acreditavam em Iahweh.

No intuito de arredondar HD como documento útil para judeus conquistados e dispersados, admoestações prévias do exílio foram introduzidas em muitas partes da composição original de HD (Dt 4,27-31*; 28,36-37.63.68; 29,27-28; 30,1-10*/**; Js 23,11-13.15-16; 1Sm 12,25; 1Rs 8,46-53*; 9,6-9; 2Rs 17,19; 20,17-19). Três destes suplementos exílicos (*) falam de israelitas arrependendo-se e voltando-se para Iahweh, enquanto um deles (**) promete explicitamente o regresso ao país. Propõe-se, às vezes, que o tratamento privilegiado do rei deportado de Judá, mencionado no final de HD, era alusão restringida a um possível meio de que Judá pudesse recuperar-se, ou seja, através de uma decisão neobabilônica para reinstalar Joaquim em Jerusalém à frente de um estado vassalo restaurado (2Rs 25,27-30).

A postulação de duas colocações para a atual HD — uma, um contexto de estado reformado e a outra, um contexto de sem-estado desesperançado — apresenta inteligibilidade considerável para as mensagens mescladas de ruína e esperança que ressoam através de Juizes (§23.2). As duas "vozes", estruturalmente identificadas, de dogmatismo autoritário e de tradicionalismo crítico, revelam estar em jogo de maneira diferente nos contextos de HD josiânicos e exílicos. Poder-se-ia concluir que na edição josiânica de HD a voz do autoritarismo dogmático se situava à dianteira através da sua insistência em que a Lei de Moisés devia ser observada, ou o estado desmoronaria, e ade mais, que as reformas necessárias podiam ser feitas. Na revisão exílica de HD, entretanto, o autoritarismo dogmático, esforçando-se por explicar coisas sobrecarregando a fidelidade de Josias com os pecados de Manassés, ele próprio é sobrepujado pela completa realidade de judaítas sobreviventes, que ainda escutam as palavras de Iahweh, através do intérprete autorizado HD. Voltando-se para Iahweh, esta platéia corrigida receberá outra oportunidade como povo de Deus reconhecível, protegido pelos seus captores (1Rs 8,46-53), até favorecido por eles (1Rs 25,27-30), e talvez eventualmente reempossado na sua terra (Dt 30,1-10).

Pode haver também conexões com análises do suposto "humanismo" do Deuteronômio, incluindo uma "demitologização" ou "secularização" de tradições sagradas, que mostra afinidades com os ditos de sabedoria de Provérbios (§54.2). Sem dúvida, estes provérbios refletem tensões

marcadas entre insistência "dogmática autoritária" sobre proximidade de castigo e recompensa e flexibilidade e abertura "tradicional crítica", até ceticismo, a respeito de quão intimamente virtude e vício governam as condições da vida, especialmente na política.

Enfim, os livros de Crônicas fornecem informação adicional limitada sobre a monarquia (§51). Escritos entre 525 e 375 a.C. — dependendo de se os livros de Esdras e Neemias pertencem à mesma obra — Crônicas repetem partes amplas de Samuel e Reis, às quais acrescentam alguma informação recente e muita interpretação adicional. Crônicas citam numerosas fontes sobre os reis e profetas, mas o resultado é obra de edificação religiosa que deve ser utilizada com cautela no tocante a reconstruir história. Em alguns pontos, todavia, Crônicas conservam pormenores fidedignos de genealogias, topografia e administração política que ajudam a dar dimensão à informação esquelética em Samuel-Reis. Por exemplo, dois itens em Crônicas, que faltam em HD, são aceitos por alguns intérpretes como historicamente acreditáveis: a reforma judicial de Josafá, pela qual ele estabeleceu tribunais inferiores nas cidades fortificadas de Judá e uma corte de apelação em Jerusalém (2Cr 19,5-11) e a alegação de que Manassés foi intimado a Babilônia para dar conta da sua lealdade ao seu suserano assírio (2Cr 33,10-13).

Alguns dos Salmos (§52.2) e seções mais antigas de Provérbios (§54.2) são evidentemente pré-exílicos na estrutura, embora ambos os livros acabados sejam manifestamente de data pós-exílica. Existe certo valor no quadro indireto do culto monárquico mostrado nestes salmos primitivos e também nas reflexões de vida entre escalões de nível médio de burocratas do governo, indicados como o contexto para muitos dos provérbios mais antigos.

## 27. Arqueologia como fonte para a história monárquica

Nos últimos anos houve ampliação considerável de informação arqueo lógica sobre o período monárquico, com algumas retificações de interpretações anteriores de restos arquitetônicos. Muralhas de casamatas salomônicas (duplas muralhas com salas intermédias) e portas de cidades monumentais apareceram em Meguido, Hasor e Gazer (1Rs 9,15-17), e também um palácio cerimonial em Meguido. Uma suposta fundição de cobre fortificada salomônica em Tell el-Kheleifeh sobre o golfo da Áqaba admite-se agora que foi armazém e celeiro, talvez da monarquia mais recente. De fato, duvida-se agora de que as minas de cobre da Arabá do sul fossem exploradas em absoluto por Salomão. Nada do programa pródigo de construção de Salomão em Jerusalém foi identificado com segurança por causa de intensas perturbações e reconstruções mais recentes.

O reino do norte está bem representado pela porta da cidade e pelo santuário de Jeroboão em Dã, a cidade capital de Amri-Acab disposta esplendidamente sobre uma colina em Samaria, como também as estruturas de Amri-Acab em Meguido, incluindo um tipo de paredes de saliências e inserções, anteriormente considerado como sendo de Salomão, que agora alguns interpretam como salas de armazenagem ou celeiros. Túneis hidráulicos para assegurar o abastecimento da cidade durante cerco foram encontrados em Meguido e Hasor.

O reino do sul forneceu prova ampla da destruição, por Senaquerib, de Laquis no final do século VIII. Nossa compreensão das defesas militares e da administração política judaítas é realçada pela escavação de sítios bem fortificados em Bersabéia e Arad no Negueb. Há prova de aumento da população e de produtividade por todo o Judá em fins dos séculos VIII e VII. Parece agora evidente que sob Ezequias as muralhas de Jerusalém foram ampliadas a fim de encerrar a colina ocidental. Pesos, medidas, sinetes, imensidade de prata e asas de jarros gravadas assinalam crescimento e estandardização no comércio e provavelmente uma economia nacional planejada mais sistematicamente, administrada desde Jerusalém. Embora a interpretação seja experimental, comparações arqueológicas do Israel dos séculos IX/VIII e do Judá dos séculos VIII/VII parecem sugerir que maior prosperidade se distribuía por toda a região rural em Judá do que em Israel.

Além do santuário em Dã, foram descobertos santuários javistas em Laquis e Arad, e Bersabéia pode ter tido santuário, a julgar por um altar provido de chifres que foi encontrado lá, semelhante a um altar em Dã (1Rs 1,50). Demonstração arqueológica de santuários javistas judaítas fora de Jerusalém nos tempos monárquicos confirma o ponto de vista histórico-crítico no sentido de que a limitação deuteronômica do culto a Jerusalém não se efetuou até, ao menos, o tempo de Ezequias e provavelmente não com plena eficácia até Josias. O santuário de Arad, localizado na fronteira meridional de Judá, foi interpretado como santuário

de fronteira, em analogia com os santuários de Jeroboão em Dã e Betel. O escavador interpretou a prova física do santuário de Arad como significando que sacrifícios cessaram ali em fins do século VIII (reforma de Ezequias) e que o santuário foi destruído no fim século VII (reforma de Josias).

Acrescentaria ainda que número regular de objetos e inscrições tem esclarecido algo mais as origens ainda obscuras e as estruturas sociopolíticas dos filisteus, amonitas e arameus sírios, cujas sortes se entrelaçavam intimamente com a monarquia israelita.

De valor particular, com vistas a esclarecer a história monárquica, são inscrições e textos provindos do período (cf. tábua 1: 4). Vários destes são documentos oficiais de estados estrangeiros que dizem respeito a suas relações militares e diplomáticas com o Israel unido ou com os reinos divididos. O faraó Sesac (ca. 940-915) relata a sua campanha militar dentro da Palestina contra Roboão de Judá e Jeroboão I de Israel. Revestem particular valor os anais de reis assírios, desde Salmanasar III (858-824) a Assurbanipal (668-633), os quais relatam pormenorizadamente encontros militares e administrativos com a parte ocidental do império, incluindo Israel e Judá, durante um período de duzentos anos (tábua 1: 4J). As Crônicas neobabilônicas do reinado de Nabucodonosor (605-562) ajudam a esclarecer os últimos anos do Judá independente (tábua 1: 4K).

Da Palestina propriamente dita vem um modesto, mas crescente número de inscrições, incluindo o conhecido, há tempos, calendário de Gazer, a esteia de Moab, os óstracos Samaritanos, a inscrição do túnel de Siloé, aos quais podem ser acrescentados óstracos de Arad, Bersabéia, Hasor, Tell Qasile e Yavneh-yam (tábua 1: 6D), como também inscrições de túmulos de Khirbet el-Qom e Siloé, um papiro de Wadi Muraba'at e uma placa votiva de Nemrod.

A soma total de material e restos escritos se acumula de maneira impressionante, se bem que o tempo decorrido entre arqueólogos ao publicar, interpretar e sintetizar os achados — como também entre os estudiosos bíblicos ao se apossarem deles — pareça ser tanto quanto uma década ou mais.

## 28. Formas e estruturas de fala profética

Vários livros proféticos fornecem informação histórica amplamente significativa sobre a monarquia, especialmente sobre a vida socioeconômica: principalmente Amós e Oséias para o reino do norte, e Miquéias, Isaías e Jeremias para o reino do sul. A natureza e o valor dessa informação só podem ser avaliados pelo sentido do caráter literário peculiar dos livros proféticos, que não têm quaisquer analogias prontas na cultura literária moderna.

Há prova abundante de que todos os profetas pré-exílicos foram primeiro locutores de mensagens relativamente curtas, geralmente poéticas, mensagens que eles e os seus seguidores mais tarde escreveram (sobre formas orais, cf. §11.1.b). Estas falas recorriam a "formas fixas" convencionais, até quando essas formas eram modificadas ou interrompidas para efeitos especiais ou para alargar o alcance e a sutileza das mensagens proféticas (sobre tipos literários nos profetas, cf. tábua 8: nn. 41-50). Livros proféticos encerram igualmente seções narrativas que incluem sobrescritos a todo um livro, indicadores de tempo e espaço para palavras proféticas particulares, relatos de incumbência para uma vocação profética, visões, ações simbólicas, conflitos entre profetas, e incidentes de aceitação ou rejeição de palavras proféticas por auditórios variados.

Na suposição de que a profecia bíblica tivesse lugar primário de origem institucional, fizeram-se muitas tentativas por localizar o gênero literário profético central e o seu ambiente de vida; os resultados, porém, foram inconcludentes e problemáticos.[45]

Uma aproximação importante foi ver a origem da fala profética no *oráculo cultuai,* uma comunicação divina solicitada por devotos do culto e entregue por pessoal do culto autorizado. O fato de que muitas falas proféticas representem Iahweh falando na primeira pessoa, com as frases "diz Iahweh" ou "oráculo de Iahweh" anexas, concorda amplamente com esta compreensão. Menciona-se igualmente prova de que alguns, muitos, ou todos os profetas serviam regularmente — ou haviam servido anteriormente — no culto oficial ligado aos santuários. Por outro lado, numerosas falas proféticas não são palavras diretas de Deus, os "oráculos" delas na maioria dos casos não eram pedidos, e o conteúdo de suas mensagens amiúde desafiava diretamente as pressuposições e mensagens típicas do culto oficial. Ainda, a opinião de que a "ameaça" direta proferida nas palavras divinas era racionalizada e explicada por uma "repreensão" após um

[45] Para análise sucinta e lúcida das formas de fala profética e os seus ambientes de vida controvertidos, veja Gene M. Tucker, "Prophetic Speech", Int 32 (1978): 4-31-45. Relatos mais completos aparecem in Claus Westerman, Basic Forms of Prophetic Speech (Filadélfia, Westminster Press, 1967), e W. Eugene March, "Prophecy", in OTFC, 141-77.

período de reflexão profética secundária sobre a ameaça, não corresponde ao modo como julgamentos e seus motivos ou motivações se escoam juntamente na fala profética.

Outra aproximação às raízes da fala e ideologia proféticas parte da formulação de *litígios* trazidos por Iahweh contra Israel ou as nações, que aparecem em livros proféticos, por vezes em associação com falas de controvérsias ou debates. Propõe-se que o contexto institucional da fala profética localizava-se em procedimentos jurídicos. Os profetas são vistos como mensageiros de Iahweh, o juiz divino, entregando seu veredicto de culpa e sentença de punição a um povo da aliança obstinado. Valiosa como metáfora geral para aspectos da profecia, torna-se difícil reconstruir uma origem institucional plausível de acordo com esta teoria. Um cenário para litígio da aliança nos tribunais civis de Israel parece fora de cogitação, e a cerimônia do litígio cultuai, por vezes admitida por hipótese, seria ela própria construção metafórica transplantada da esfera legal para a esfera religiosa simbólica. Simplesmente, não havia qualquer corpo jurisdicional competente para "julgar" uma acusação legal trazida por Iahweh contra todo o povo ou a sua liderança coletiva.

É provável que os intérpretes cometam erro ao tentarem passar de maneira tão direta de formas de fala dadas para contextos institucionais particulares. A grande variedade de formas proféticas de fala lembra recurso deliberado a tradições e práticas a partir de muitas esferas de vida institucional, incluindo culto religioso, tribunais de justiça, prática militar, administração política, procedimentos de escribas etc. — sem qualquer implicação necessária no sentido de que os profetas serviam nestas instituições (embora não se deva excluir que de quando em quando profetas preenchiam papéis funcionais em um ou outro destes subsistemas institucionais).

Pelo tempo de Amós, de qualquer maneira, cuja palavra lançou o primeiro livro profético completo, a profecia parece ter estado bem a caminho para criar sua própria matriz institucional. Ela atingia formalização e vasta aceitação pública como uma espécie de "crítica regularizada" da ordem estabelecida. Um dos costumes institucionais proféticos em desenvolvimento foi recorrer amplamente a extensa gama de formas de falas preexistentes, de modo ousadamente imitativo, no intuito de estabelecer afinidade e autoridade com auditórios, enquanto ao mesmo tempo, transformava e mesclava livremente as formas de falas, a fim de comunicar mensagens impressionantes que penetram até o âmago de pressuposições populares e oficiais a respeito dos fundamentos religiosos da vida nacional. Resta a probabilidade de que, de certo modo, este movimento profético tomou sua origem a partir de dentro das instituições cultuais (com o seu monopólio afirmado sobre a voz de Iahweh), porém ele em seguida atingiu suficiente independência institucional e ideológica para permanecer por sua própria conta — tanto em comunicação como em desacordo com os setores estabelecidos mais antigos da sociedade.

A história literária dos livros proféticos é assunto inevitável, mas complicado para interpretação bíblica. Discursos e relatos narrativos de profeta mencionado, tal como Amós ou Isaías, constituíam o núcleo do livro que levava o nome do profeta. Eventualmente, as palavras de outros profetas ou de comentadores na tradição do profeta original foram acrescentadas ao núcleo. O agrupamento das tradições proféticas, em conformidade com diversos princípios de organização — quer pelo profeta original, quer por discípulos posteriores ou pelo editor (redator) final — tem-se tornado assunto de muita pesquisa pela crítica das redações. Exemplos de ao menos quatro espécies de princípios orientadores na redação foram propostos em um ou outro livro profético ou subcoleção: (1) redação colecionando oráculos originalmente separados que são ampliados e reagrupados durante o crescimento do livro; (2) redação por meio de processo mais deliberado de colocar uma camada de material sobre outra, reescrevendo e ligando tradições a fim de fazer ressaltar ponto de vista específico que se opõe ou ultrapassa a camada mais primitiva de tradições; (3) redação por meio de arranjo, artificiosamente, de elementos ou espécimes de gêneros antigos para constituir o que se torna, seja gênero novo, seja exemplo altamente complexo de gênero reconhecidamente mais antigo; (4) redação por meio do emprego de pequena "unidade de semente" da tradição para introduzir uma série seguinte de unidades mais amplas que desenvolvem as idéias em embrião e ecoam a estrutura da "unidade de semente" em forma alargada.[46]

Enfim, há uma série de questões sociopolíticas a respeito de como os profetas se localizavam na sua matriz social e que posição adotaram em relação a outros atores sociais e ao próprio sistema social. Esses temas relacionam-se de perto com a autoridade dos profetas e com as fontes de "inspiração" e "revelação" proféticas. Interpretações sociais anteriores da profecia propenderam a ser psicossociais e a aumentar ao máximo o papel de profetas como "críticos solitários" da sociedade, à maneira de "grandes homens que fazem história" ou o anverso deles, "intelectuais isolados que se sentem excluídos de decisões públicas".

[46] Estas formas de redação profética são descritas e ilustradas por W. Eugene March, "Redaction Criticism and the Formation of Prophetic Books", SBLSO 11 (1977): 87-101.

Uma aplicação mais ampla de métodos sociais científicos à profecia propõe que os profetas constituíam intimamente parte da sua sociedade, até quando suas posições em relação às direções usuais da sociedade fossem altamente oposicionais.[47]

Estudos do xamanismo e possessão de espíritos entre "homens/mulheres santos" ou "intermediários" divino-humanos exerceram inumeráveis formas de inspiração e autoridade que se relacionam de maneira variada com instituições e funções sociais tradicionais. Todos estes "profetas" — entendidos como pessoas excepcionais, não rejeitadas como loucas pela sua sociedade — possuem significados e valores sociais evidentes nos seus contextos próprios. Uma questão básica é se eles constituem uma parte do estabelecimento "central" socialmente habilitado ou parte de grupos "periféricos" socialmente desvalorizados ou marginados. Obviamente, posições sociais "centrais" e "periféricas" tendem a ser relativas e instáveis à medida que sociedades e "profetas" mudam. Em muitos aspectos, os profetas israelitas parece que foram mesclas de tipos "centrais" e "periféricos", sendo os grandes profetas da tradição posterior amplamente "periféricos" durante a monarquia, mas surpreendentemente "centrais" no exílio, de sorte que suas interpretações dos acontecimentos eram aceitas como justificadas.

Estudos de movimentos nativistas, de revitalização e milenários acentua o papel de líderes religiosos ou "profetas" em movimentos de ampla significação social, incitados pelo sentido de despojamento social. Não é necessário que este despojamento social seja empobrecimento social ou exclusão do poder, já que qualquer despojamento estratégico, agudamente sentido, pode ser suficiente para colocar no seu caminho o movimento de protesto profeticamente conduzido. Tornaram-se instrutivas a este respeito a teoria de dissonância cognitiva provinda da psicologia social e também a teoria de despojamento relativo provinda da antropologia histórica (§55.1). Os motivos e a linguagem abertamente religiosos dos líderes proféticos acham-se emaranhados de objetivos sociais que podem ter sido reconhecidos ou não por eles e pelos seus seguidores.

O envolvimento explícito de profetas israelitas nos conflitos sociais e políticos da monarquia são bastante evidentes na superfície do texto bíblico, todavia as dinâmicas sociais pormenorizadas exigem reconstrução. Este processo de análise de classe e conflito sociais na profecia, como por toda a Bíblia Hebraica, foi obstaculizado e desviado por estudiosos bíblicos aos quais falta sentido das formas e complexidades da luta social. O fato, por exemplo, de que alguns profetas pareçam ter vindo de posições obscuras relativamente privilegiadas, de modo algum os incapacita de terem sustentado pontos de vista críticos ou sociopolíticos radicais, em desacordo com outros da mesma posição obscura, como tampouco os exclui de envolvimento em ações organizadas ou espontâneas dirigidas a mudar políticas e estruturas sociais (§37.5; 50.2; 50.44.

No que tange à reconstrução dos horizontes sócio-históricos da monarquia, as implicações da origem e do molde dos escritos proféticos, como também da matriz sociopolítica de funções proféticas podem resumir-se como segue:

3. Os escritos proféticos constituem literatura "ocasional" no sentido de geralmente fornecerem breves *vinhetas ou fatias* da vida pública que carecem de exposição extensa ou ligações diretamente observadas com outras passagens proféticas ou com condições sócio-históricas. Estes escritos, como grande parte da poesia hebraica, são muitas vezes formados por parataxe (§23.1), apresentando sucessão de *pormenores vividos não-integrados* e *fortes julgamentos* que devem ser ponderados e interligados pelo leitor e historiador com vistas a relacioná-los a toda uma trama de circunstância sócio-histórica.

4. Visto que as palavras do profeta original se fundem juntamente com palavras adicionais de profetas e comentadores posteriores, é provável que os materiais em qualquer livro profético particular reflitam *ambientes sócio-históricos amplamente separados no decorrer do tempo.* Portanto, não basta, por exemplo, conhecer o ambiente de Amós em meados do século VIII para entender o livro de Amós, já que na forma final do livro há adições de ambientes josiânicos de finais do século VII e ambientes exílicos do século VI (§34.3). No caso do livro de Isaías, além do ambiente, de fins do século VIII, do profeta original, existem importantes blocos de tradições de ambientes josiânico-deuteronômicos, exílicos e pós-exílicos (§37.2; 50.2; 50.4; 55.2).

5. Exatamente como as referências proféticas a seus próprios ambientes sócio-históricos são fragmentárias e indiretas, exigindo reconstrução cuidadosa por hipótese controlada, assim também as referências a *grupos contemporâneos mais extensos em conflito sociopolítico* — e *o lugar dos profetas nesses conflitos* — são fragmentárias e indiretas. Elas exigem pesquisa cuidadosa em relação a todos os

[47] Burke O. Long, "Prophetic Authority as Social Reality", in Canon and Authority, Essays in Old Testament Religion and Theology, ed. George W. Coats and Burke O. Long (Filadélfia, Fortress Press, 1977), 3-20; Robert R. Wilson, Prophecy and Society in Ancient Israel (Filadélfia, Fortress Press, 1980); David L. Petersen, The Roles of Israel`s Prophets. JSOTSup 17 (Sheffield; JSOT Press, 1981).

textos narrativos disponíveis (como em HD e Crônicas), restos materiais extrabíblicos, inscrições e documentos, como também processos conhecidos de conflito em ambientes sociais comparáveis, descobertos pelo estudo social científico. Não é mais permissível, em estudos bíblicos, descuidar a imersão de profetas em conflito sociopolítico, com base em argumentos de que carecemos de tal informação ou de que profetas eram tão completamente "religiosos" que não possuíam quaisquer intenções, funções ou significados seculares determináveis.

# 7.

# Tradições a respeito do reino unido

**Leia o texto bíblico**
**1 e 2 Samuel**
**1 Reis 1-11**
**Gênesis 2-11**

**Salmos 2, 46, 48, 110**
**Provérbios 25**

**Consulte mapas em MBA nn. 83-115**

## 29. O molde das tradições em 1 e 2 Samuel e 1 Reis 1-11

### 29.1. Estatística das fontes

O estado de nossas fontes quanto a uma reconstrução inteligente da monarquia unida de Israel pode ser formulado estatisticamente em termos da quantia e espécie de cobertura dedicada aos seus três governantes e a Samuel, que prepara Israel para a transição para a monarquia. Utilizando versículos bíblicos como a unidade do cômputo, os materiais em HD podem ser divididos entre duas espécies de tradições (ver tábua 20): (1) *documentação político-histórica analística,* a espécie de dados "duros" sobre administração política, assuntos militares, política exterior, atividades econômicas, operações de construção e medidas religiosas que constituem o esqueleto da escrita histórica; e (2) *tradições literárias mescladas* na forma de sagas ou lendas, novelas, narrativas proféticas, narrativas do templo e poemas, a espécie de produções literárias "brandas" que se referem menos diretamente a história política, tendendo antes a refletir interesses estéticos e culturais e a exprimir as impressões feitas por líderes ou movimentos históricos sobre subgrupos dentro da comunidade.

A divisão entre estes dois tipos de material não é difícil e firme. Freqüentemente eles aparecem lado a lado em HD e por vezes se misturam juntamente na mesma unidade literária. Há casos em que anais se ampliam no quadro de uma narrativa imaginativa e outros casos em que obras mais literárias encerram elementos de política histórica de uma que acentua preocupações diferentes. Ainda, as diferenças fundamentais são claras e uma distribuição aproximada dos materiais de HD sobre esta base, serve para salientar alguns dos problemas, ao escrever a história do Israel monárquico.

**TÁBUA 20**
**Distribuição de versículos de HD para reis da monarquia unida em 1 e 2 Samuel e 1 Reis 1—11**

| (Precursor) Rei | Documentação Político-histórica | Tradições Literárias mescladas |
|---|---|---|
| (Samuel) | 9 | 129+ (115)* |
| Saul | 8 | 207+ (165)** |
| Davi | 97 (33)*** | 1.053 |
| Salomão | 162 | 199 |
| **Total** | **274+ (33)** | **1.588** |

* Versículos em que Samuel é subordinado a interesse primário, seja em Saul seja em Davi.
** Versículos em que Saul é subordinado a interesse primário em Davi.
*** Versículos de Crônicas que fornecem dados analísticos completando dados de HD.

[A primeira coisa a ser observada a respeito destas estatísticas é a escassez das fontes. Na tradução a duas colunas de RSV da Bíblia, há uma média de vinte e dois versículos por página em Samuel-Reis. Isto significa que, no que tange à monarquia unida a totalidade de nossas fontes de HD (mais documentação relevante das Crônicas) está contida em *80 páginas* do texto bíblico. A segunda observação é a representação insuficiente de Saul, com pouco mais de *10 páginas* (ligeiramente mais do que 17 páginas, caso incluirmos versículos em que ele é subordinado a Davi). Em contraste, a Davi concedem-se-lhe *54 páginas* e a Salomão quase *16 1/2 páginas.* A terceira característica é o desequilíbrio entre documentação político-histórica e tradições mescladas. Do total de 80 páginas, apenas 13,5 ou 18 por cento apresentam a informação absoluta de que se precisa para escrever história. Especialmente notável é o fato de que Saul está documentado por *menos de 1/2 página* de dados diretamente político-históricos, e Samuel por *menos do que 1/3 de página,* em comparação com cerca de *6 páginas* de Davi e mais de *7 páginas* de Salomão. Estes algarismos são reflexão grosseira da relativa escassez de fontes diretas sobre a monarquia e, em particular, elas registram a extrema dificuldade experimentada pelos historiadores em obterem um quadro corretamente pormenorizado e proporcionado dos papéis de Samuel e de Saul na ascensão da monarquia].*

**29.2. Estudos críticos literários mais antigos**

Ao discriminarem e avaliarem as fontes para a monarquia primitiva, os críticos históricos impressionaram-se ante a concentração e relativa plenitude de materiais em relação a uns poucos temas básicos: (1) como Saul se tornou o primeiro rei; (2) como a realeza foi transferida de Saul para Davi; (3) como Salomão, dentre os vários filhos de Davi, sucedeu ao seu pai no trono; (4) como foi construído o templo; e (5) como Salomão alcançou e ostentou a sua sabedoria. Uma intensa focalização sobre os relacionamentos pessoais entre figuras dominantes na história não estava, contudo, acompanhada por esclarecimentos substanciais das condições e fatores sociopolíticos e religioso-culturais mais amplos, que instigaram e moldaram a monarquia.

Cedo sobre isso percebeu-se que os relatos incidiam em blocos temáticos com graus variados de coesão interna e ligações problemáticas.

27.Um bloco tratava um agrupamento de família e de assuntos públicos na corte do rei Davi e culminava na escolha de Salomão como seu sucessor (2Sm 9-20; 1Rs 1-2). Esta obra, intitulada a "História da Corte" ou "Narrativa da sucessão", julgou-se ser uma peça, sucintamente composta e magnífica, de escrita histórica.

28. Um segmento que relatava a ascensão de Davi ao poder, com o declínio de Saul (1Sm 16-2Sm 5), julgou-se que continha unidades mais discrepantes, incluindo numerosos duplicados: a apresentação de Davi na corte de Saul (1Sm 16,14-23; 17,55-58), a fuga de Davi para Aquis de Gat (1Sm 21,10-15; 27,1-4), o fato de Davi poupar a vida a Saul (1Sm 24,3-22; 26,5-25), e a morte de Saul (1Sm 31,1-7; 2Sm 1,1-10) etc.

29.Uma seção que descrevia de que modo Saul foi eleito e depois rejeitado como rei (1Sm 8-15) comprovou-se que se dividia em duas fontes, uma pró-monárquica (1Sm 9,1-10,16; 11,1-11; 13,1-14,46) e a outra antimonárquica (1Sm 8; 10,17-27; 12,5). Alguns analistas trataram o cap. 11 como segunda fonte pró-monárquica. As tradições pró-monárquicas foram consideradas "primitivas", quase que contemporâneas da instalação de Saul como rei, ao passo que as tradições antimonárquicas foram julgadas expressão "tardia" de ressentimento para com a opressão real sob Salomão.

Vários blocos mais breves da tradição foram identificados em Samuel.

1.Admitiu-se que as narrativas do nascimento e "vocação" de Samuel (1Sm 1-3) justificavam a reposição dos sacerdotes elidas de Silo com a linha de Sadoc de Jerusalém instalada

* O parágrafo incluído entre colchetes foi traduzido do inglês, mas o julgo desnecessário para o caso presente, uma vez que se refere à versão inglesa da Bíblia, que não afeta para nada à versão de BJ. (N. do T.)

mais tarde por Davi (1Sm 2,27-36; cf. 2Sm 15,24-37; 20,25; 1Rs 1,22-39; 2,26-27). Observou-se, além disso, que a narrativa do nascimento dizia respeito, originalmente, a Saul, não a Samuel, já que o trocadilho sobre o nome de Samuel emprega o verbo a partir do qual se forma o nome de Saul ("ele é emprestado/concedido [Saul!] a Iahweh", 1Sm 1,28).

2. A narrativa das sortes da arca, após a sua captura pelos filisteus (1Sm 4,1-7,2), percebeu-se estar ligada ao relato da transferência, por Davi, da arca para Jerusalém (2Sm 6) e por vezes ao oráculo, que seguia, de Natã sobre a dinastia e o templo (2Sm 7), formando, o conjunto, uma espécie de etiologia do estabelecimento do culto em Jerusalém.

3. Uma inserção de material mostrando diversos aspectos de Samuel como "juiz" militar e civil (7,3-17) acreditou-se que continha alguns dados antigos muito elaborados e misturados pela concepção que HD tinha de Samuel como "o último juiz".

4. Um apêndice de tradições mistas de Davi (2Sm 21-24), que separava o corpo da História da corte, em 1Sm 9-20, do seu ponto culminante em 1Rs 1-2, foi comparado freqüentemente a um bloco similar de materiais de interrupção em Juizes 17-21 (§22.1.0- A posição inoportuna do apêndice foi por vezes atribuída a decisão posterior de transferir o final da História da corte para 1Rs 1-2, como um abridor adequado para os livros dos Reis.

O relato do reinado de Salomão foi avaliado (1Rs 3-11) como mescla eclética de descrição pormenorizada do templo, listas administrativas, relatórios de relações diplomáticas, lendas a respeito do rei sábio, e abundantes doses de ideologia de HD. Uma referência das fontes por HD ao "livro dos feitos de Salomão" que falava das proezas e da sabedoria do rei (1Rs 11,41) era enigmática, visto que tanto o templo como os dados administrativos e diplomáticos era mais provável que procedessem diretamente do templo e dos arquivos do estado do que de uma fonte que incluía sagas e ditos da sabedoria. De qualquer maneira, observou-se que 1Rs 3-11 foi organizado a fim de que as dificuldades políticas externas de Salomão com Edom e Damasco (1Rs 11,14-25) e seus conflitos internos com israelitas do norte (1Rs 11,26-40) fossem colocados no final do seu, aliás, reinado tranqüilo e rudemente censurado pela corrupção religiosa, devido à influência de suas esposas estrangeiras (1Rs 11,1-13). Como foi notado ao citar passagens interpretativas fundamentais em Samuel e 1Rs (tábua 19), foi HD que inseriu passagens fortemente ideológicas aqui e acolá no texto. Porque estas interferências se limitavam a uns poucos pontos óbvios, os estudiosos voltaram-se para outras opções no intuito de explicar a continuidade dos materiais anteriores à obra de HD. Partindo de sinais de fontes breves paralelas, como em 1Sm 8-15, e de incidentes narrados duas vezes, fizeram-se esforços por traçar as fontes pentateucas J e E a partir de Josué e Juizes para dentro de Samuel e Reis. Pensou-se que o Javista havia incluído o segmento pró-monárquico da eleição de Saul como rei e também a História da corte escrita com vivacidade, enquanto ao Eloísta atribuíram-se materiais em 1Sm 1-15, que exaltam a liderança de Samuel sobre todo o Israel e desacreditam Saul. Algumas análises levam a fonte J através das tradições salomônicas até a divisão da monarquia. Fundamentadas como estavam sobre prova escassa e diferindo em critério e resultados, estas análises das fontes atraíram poucos adeptos. Neste ínterim, a análise literária voltou-se para outras direções.

### 29.3. Estudos críticos literários mais recentes

O impacto de novas formas de crítica literária bíblica foi sentido em novas avaliações dos blocos literários separados em termos de seus gêneros literários, com freqüência ilustrados por tradições similares do antigo Oriente Próximo. Além disso, há forte tendência rumo a identificar uma ordenação básica, por pré-D, dos blocos mais breves, ordenação que não depende das análises incertas nas fontes de J e de E. Esta nova onda de trabalho sobre os segmentos reconhecidos dentro de Samuel e suas ligações acarreta consideráveis implicações no tocante às utilizações destas fontes ao estudar a primitiva monarquia.

A narrativa da arca foi tratada como exemplo de um gênero do antigo Oriente Próximo: um relatório da captura em batalha e a subseqüente devolução de uns deus(es) do povo.[48] Os

[48] Patrick D. Miller, Jr., and J. J. M. Roberts, The Hand of the Lord. A reassessment of the 'Ark Narrative' of I Samuel,

vencedores, por vezes, exibiam deuses capturados nos seus templos como troféus e sinais da impotência da nação derrotada. De vez em quando, as imagens divinas eram devolvidas numa demonstração de magnanimidade que sublinhava mais a humilhação dos adoradores derrotados. O gênero que molda a narrativa da arca de Israel é vazado a partir da perspectiva do povo vencido, que localiza a razão para a sua derrota e para a captura dos deus(es) em algum pecado nacional que desagradou grandemente a divindade. Eventualmente, entretanto, o ainda poderoso deus capturado sobrepuja os seus captores e os obriga a libertar a(s) imagem(ens), que são devolvidas em triunfo. Moral: a divindade irritada ocasionou e controlou os eventos humilhantes no intuito de dar a seu povo uma lição. Dada a aplicabilidade do gênero, a narrativa da arca de Israel provavelmente incluía outrora alguma parte de 1Sm 2 a fim de explicar a captura da arca pelos enormes pecados dos sacerdotes elidas. A localização temporal da narrativa teria sido anterior à derrota completa, por Davi, dos filisteus, visto que após essa virada dos acontecimentos, tal narrativa não era mais necessária para sustentar o moral de Israel. Enquanto incorporada finalmente a 1 Samuel, a narrativa da arca estava emoldurada pelos caps. 2 e 7 a fim de engrandecer Samuel, mas 2Sm 6, onde Davi traz a arca para Jerusalém, provém de outra mão, uma vez que ela tem a finalidade diferente de narrar as façanhas de Davi.

Freqüentemente postula-se *um antigo ciclo de narrativas de Saul,* no qual Samuel desempenhava pequeno papel ou nenhum, e no qual a disputa idológica sobre os méritos e deméritos da realeza não estava envolvida.[49] Esse ciclo é identificado diversamente em relatos do nascimento de Saul, a recuperação por ele das jumentas perdidas do seu pai, suas vitórias sobre amonitas e filisteus, e o seu declínio e morte. Um ciclo desta espécie sugere afinidade com ciclos sobre libertadores militares em Juizes. Um estudo nota que a caracterização "trágica", freqüentemente observada de Saul, não-bíblica no tom, mas reconhecidamente grega, pode estar relacionada com os motivos estrangeiros dos mortos como seres efetivos, suicídio heróico, mutilação de inimigo caído e honroso enterro por cremação (em 1Sm 28,31). Lembram estas características que o autor do ciclo de Saul estava, de algum modo, familiarizado com práticas e tradições literárias dos gregos e hititas, suficientemente plausíveis, se se recordar que filisteus e hititas participavam da corte de Jerusalém na época de Davi.

A *narrativa da ascensão de Davi ao poder* foi comparada a um gênero especial da historiografia hitita, representado da melhor maneira na *Apologia de Hattsuilis III,* do século XIII.[50] A apologia hitita é composta para um rei que usurpou o trono a fim de defender ou justificar a sua apropriação da realeza. Ela partilha vários temas com a apologia de Davi: sucessos militares no início, como comandante acreditado do seu predecessor régio, popularidade e apoio entre o povo, habilidade e restrição em travar a luta que conduziu, sem projeto nenhum da sua parte, à ascensão ao trono, completa irrepreensibilidade em todos os seus procedimentos com o seu predecessor, bem como a proteção especial da divindade como a razão para a sua ascensão ao trono. Observa um estudo o trajeto especial fornecido pelo filho de Saul, Jônatas. Davi não pode simplesmente ocupar o reino; precisa que Saul lho entregue, mas Saul não pode fazer isso. Jônatas, sucessor legítimo de Saul, pode, entretanto, ceder voluntariamente o seu direito ao trono em favor de Davi — e ele faz exatamente isso!

Nota-se que a apologia de Davi responde de maneira defensiva e eficaz às acusações no sentido de que Davi tentou promover-se a si próprio no serviço régio à custa de Saul, de que ele foi desertor deliberado da corte de Saul, de que foi líder proscrito que servia a seus próprios interesses, de que era mercenário colaborador com os filisteus e assim traidor de seu povo, e de que esteve envolvido na morte de Saul e também nas mortes do general de Saul, Abner, e do herdeiro de Saul, Isbaal. Rejeitando os poucos enfeites de HD, esta defesa mais antiga da legitimidade de Davi como

---

The Johns Hopkins Near Eastern Studies (Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1977).

[49] J. Maxwell Miller, "Saul's Rise to Power: Some Observations concerning I Sam. 9,1-10,16; 10,26-11,15 and 13,2-14,46", CBQ 36 (1974): 157-74; W. Lee Humphreys, "The Rise and Fall of King Saul: A Study of an Ancient Stratum in I Samuel", JSOT 18 (1980): 74-90.

[50] P. Kyle MacCarter, Jr., "The History of David's Rise", in I Samuel, AB 8 (Garden City, N.Y., Doubleday & Co., 1980), 27-30.

rei não mostra uma teologia real desenvolvida do tipo dinástico (ao contrário de 2Sm 7). O documento foi escrito, provavelmente, em Jerusalém e dirigido aos habitantes do norte durante o reinado de Davi, quando estava em discussão o seu direito de governar sobre o norte (2Sm 16,4-14; 20,1-22) ou logo após a divisão em dois reinos, quando Judá ainda esperava poder atrair o reino do norte de volta para o redil davídico (§33.1).

A busca de um elo intermediário entre estes blocos de tradições separados e a HD final foi que levou os críticos a postular uma "História profética", que juntava todos os segmentos da tradição em 1Sm 1 a 2Sm 5, de maneira que HD necessitava apenas introduzir umas poucas passagens interpretativas e expansões para ligar a obra aos juizes precedentes e aos reis seguintes.[51] A tendência penetrante deste Livro de Samuel de pré-HD foi exaltar a liderança profética sobre a liderança régia. Os reis são vistos com suspeita, mas tolerados desde que permaneçam sujeitos à eleição e à direção de profetas. Conseqüentemente, Samuel é considerado como criador de reis profético, que escolhe e mais tarde rejeita o recalcitrante Saul, apenas para nomear Davi no seu lugar.

O antigo ciclo de narrativas de Saul foi fragmentado, a tradição do seu nascimento encaixada numa narrativa do nascimento de Samuel, suas realizações militares semelhantes a juiz moderadas pela sua recusa a receber orientações de Samuel, e a sua rejeição e morte ordenadas firmemente por Iahweh através do profeta Samuel. A narrativa da arca foi emoldurada a fim de vindicar a liderança de Samuel como libertador obediente, um revés para os sacerdotes elidas desobedientes e para o rebelde Saul. A apologia de Davi se enquadra comodamente no propósito da pretensa História profética, uma vez que ela mostrava um Davi abençoado divinamente, ascendendo resolutamente ao poder enquanto Saul, privado de Iahweh, deslizava para sua ruína.

A data postulada para a História profética foi durante ou logo após a queda de Israel em 722 a.C. e o seu cenário conjeturado estava dentro de um círculo profético do norte que censurava a monarquia à maneira de Oséias. A simpatia manifestada em favor da dinastia davídica significa que o escritor da História profética fitava o reino de Judá, que continuava, como um contexto em que os abusos monárquicos do reino do norte destruído poderiam ser corrigidos, subordinando a realeza à profecia. A legislação de Deuteronômio dirigida a desarraigar os efeitos perniciosos de reis perversos (Dt 17,14-20) e a purificar cananeus da terra (Dt 20), possui ligações acentuadas com 1Sm 8 e 15. Visto que as tradições que se situam por trás de Deuteronômio acredita-se terem-se originado no norte e terem passado para Judá após o desastre de 722 a.C, é oportuno falar da História profética como "protodeuteronômica", como também é possível que esta obra, junto com um núcleo de leis deuteronômicas, exercesse influência nas reformas cultuais de Ezequias (§36,1).

Durante muito tempo, a estima *da História da corte de Davi,* como escrito histórico admiravelmente construído por testemunha ocular dos acontecimentos, forneceu a cavilha de roda para entender o reinado de Davi.[52] Pouco a pouco, entretanto, ela tornou-se lugar de contestação quanto ao seu gênero real e a que expectativas um leitor poderia razoavelmente trazer para ela. Três interpretações principais foram propostas, seguindo-se das fraquezas expostas na credibilidade da obra como história, tais como emprego extenso de conversações e cenas privadas que escassamente poderiam ter tido testemunhas oculares, insuficiente tratamento de aspectos públicos ou políticos da vida de Davi, e preocupação pretensiosa pelo caráter e motivos pessoais de uns poucos atores principais.

Nova linha de interpretação, adotando várias formas, imagina o documento como propaganda política.[53] A forma dominante da teoria vê nele a tentativa por justificar e legitimar a sucessão de Salomão ao trono de Davi, demonstrando como todos os irmãos rivais foram

---

[51] Bruce C. Nirch, The Rise of the Israelite Monarchy: The Growth and Development of I Samuel 7-15, SBLDS 27 (Missoula, Mont., Scholars Press, 1976); McCarter, "David's Rise", 18-23.

[52] Gerhard von Rad, "The Beginnings of Historical Writing in Ancient Israel", in The Problem of the Hexateuch and Other Essays (Edimburgo e Londres, Oliver & Boyd, 1965), 166-204. A adulação desta "obra-prima histórica" alcançou o apogeu com Robert H. Pfeiffer e William G. Pollard, The Hebrew Iliad. The History of the Rise of Israel under Saul and David (Nova Iorque, Harper & Brothers, 1957), ainda útil pela tradução viva e colorida, por Pfeiffer, do texto hebraico.

[53] R. N. Whybray, The Succession Narrative, SBT, 2? sér., 9 (Londres, SCM Press, 1968), 50-55.

eliminados e como, no fim, Salomão foi o príncipe-designado de seu pai. Baseando-se fortemente em traços que retratam Davi e Salomão num aspecto negativo, uma posição contrária encontra a propaganda como sendo antidavídica e anti-salomônica. Argumentaram outros que um texto originalmente antidavídico/anti-salomônico foi mais tarde redigido a fim de apresentar uma edição final pró-salomônica.

A segunda hipótese inclui a "História" da corte numa categoria de escrito de sabedoria narrativa, comparável à novela de José, com o objetivo educacional ou didático de inculcar virtudes tais como amizade, lealdade, paciência, humildade e fala judiciosa.[54] Enquanto "romance régio", provindo dos círculos de escribas salomônicos, a sua matriz era a nova burocracia em que práticas administrativas do estado egípcio e escritos da sabedoria influenciavam os gostos da corte e encorajavam ética autoprotetora sofisticada entre funcionários públicos e "servos civis".

Todavia, uma terceira aproximação à "História" da corte julga os argumentos historiográficos, de propagandista político e do gênero de sabedoria fracos na sua confiança na suposição não-crítica de que o documento é um relato de testemunhas oculares do tempo de Salomão. Com efeito, ele contém numerosos indicadores alertando no sentido de o pretendido auditório não ser versado em circunstâncias e costumes nos tempos davídico-salomônicos. A obra é antes caracterizada da melhor maneira como narrativa, contada tradicional ou convencionalmente, planejada como obra de arte e entretenimento sério.[55] O tratamento humanizante e universalizante que a narrativa confere aos caracteres principais é desenvolvido pelo tema de "dar e agarrar" de Davi na ação recíproca e o conflito de família e interesses e forças políticas.

Entre elementos tradicionais estão motivos tais como a *relação de amor-ódio de Davi para com "os filhos de Sárvia"* (Joab e Abisaí: 1Sm 26,6-12; 2Sm 3,30.39; 16,5-13; 19,16-23; 22,15-17), *a parábola dedutiva de julgamento* (2Sm 12,1-15; 14,1-24), *a mulher que causa a morte a dois homens* (Resfa a Abner e Isbaal [= Isboset], 2Sm 3,6-11.26-27; 4,5-8, Betsabéia a Urias e ao filho ilegítimo dela, 2Sm 11,2-12,23; Tamar a Amon e Absalão, 2Sm 13,1-33; 18,9-15; Abisag a Adonias e Joab, 1Rs 2,13-25.28-35), *a mulher que esconde espias* (2Sm 17,17-20; cf. Josué 2), *o envio e chegada de dois mensageiros* (2Sm 18,19-33; cf. 1Rs 1,42-43; 2Rs 9,17-20), e *a carta ordenando a morte do seu portador* (2Sm 11,14-25, o único exemplo bíblico de motivo de folclore freqüente).

Além disso, há segmentos comuns que se ocupam com enredo ou descrição (cf. cenas-tipo, §15.3.d) os quais aparecem em diferentes narrativas, em modelos complexos de semelhança e variação verbais, estando entre eles *a doação de provisões* (1Sm 25,18; 2Sm 16,1), *o relatório da batalha* (1Sm 4,10.17; 31,1; 2Sm 1,4; 2,17; 18,6-7), e *a notícia de derrota* (1Sm 4,12-17; 2Sm 1,2-4, entrelaçando-se com o relatório anterior da batalha). Assuntos históricos podem estar relatados nesta narrativa de Davi, mas são claramente incidentais à função de entretenimento.

### 29.4. Implicações de análise literária para o emprego histórico das fontes

A relação da análise literária recente com o emprego histórico de fontes primitivas monárquicas introduz cautela séria, se não completa advertência. Embora houvesse outrora uma fonte "pró-Saul" de algum alcance, ficou gravemente desagregada e coberta pela História profética. Pouca coisa permanece de um Samuel reconhecidamente histórico, salvo a sua função como tipo profético face a face de reis. Mesmo que as datas de composição para a narrativa da arca e a apologia de Davi sejam agora estendidas a tempos mais antigos do que uma vez se pensou, seus próprios gêneros as assinalam como altamente tendenciosas e limitadas por "visão de túnel". A narrativa da arca é meio formulaico de pôr a melhor cara possível diante de uma terrível derrota pelos filisteus, enquanto a apologia de Davi é propositadamente unilateral e simplesmente não se pode esperar que narre o lado de Saul da narrativa, nem que seja censurada por não fazer o que o gênero literário exclui automaticamente. Mesmo a anteriormente tão estimada História da corte

[54] Ib., 56-116.
[55] David M. Gunn, The Story of King David. Genre and Interpretation, JSOTSup 6 (Sheffield, JSOT Press, 1978), cap. 3.

caiu do seu pedestal privilegiado como historiografia e é grandemente qualificada como reflexão imediata de condições davídicas.

Em resumo, nosso exame das fontes de acordo com análises literárias recentes confirma a impressão inicial da inspeção estatística: o núcleo político histórico de dados textuais sobre a monarquia primitiva nos oferece estreita base historiográfica, embora ao redor desse núcleo gire um corpo considerável de literatura, constituído de vários blocos outrora independentes, bloco que nos dá leituras seletivas fascinantes de aspectos limitados dos tempos filtrados pelas lentes de gênero e de ideologia.

## 30. A ascensão e o triunfo da monarquia em Israel

### 30.1. Fatores externos e internos

O fator mais comumente reconhecido na ascensão da realeza em Israel foi a ameaça militar centralizada dos filisteus que obtiveram domínio sólido sobre a planície costeira meridional depois de 1150 a.C. e por volta de 1050 colocavam séria ameaça à terra do coração montanhosa de Israel. Possuíam os filisteus a vantagem da liderança oligárquica, ao contrário das cidades-estado cananéias divisivas, e suas armas de ferro e força de choque móvel faziam deles lutadores eficazes na região das colinas. Esta ameaça militar altamente unificada punha em movimento uma contrabalançadora defesa militar unificada da parte de Israel.

O movimento intertribal de Israel em direção à igualdade social era incompleto no alvorecer da monarquia, frustrado de um lado por "convertidos" para a sua causa, os quais não executaram medidas de nivelamento e partilha socioeconômicas e, por outro lado, pelo aumento de prosperidade e influência em relação a determinadas regiões e famílias, particularmente em Manassés, Efraim, Benjamim e Judá. Há relatórios de abusos sacerdotais pelos filhos de Eli (1Sm 2,12-17) e de suborno e perversão da justiça entre os filhos de Samuel (1Sm 8,1-3). O fato de Davi ter podido reunir várias centenas de seguidores angustiados e endividados durante o seu período de banditismo social (1Sm 22,1-2) lembra que desequilíbrios na riqueza e lapsos no sistema de auxílio mútuo tribal se haviam desenvolvido durante algum tempo. As lutas entre as casas de Saul e Davi personificavam provavelmente esforços por monopolizar liderança por meio de coalizões de famílias e sacerdócios prósperos nas duas áreas mais fortes de Israel.

### 30.2. Saul

As únicas funções seguras de Saul como primeiro "rei" de Israel eram militares, se bem que, sem dúvida, possuísse também um papel em atividades cultuais. A façanha mais importante de Saul foi rechaçar os filisteus, por uns tempos, da região central das colinas (quanto tempo durou esta "trégua" depende da duração indeterminável do seu reinado [veja pág. 282]. Atribuem-se-lhe igualmente vitórias sobre os amonitas e também sobre os edomitas, moabitas, amalecitas e arameus de Soba (1Sm 14,47-48). No fim, ele morreu numa derrota esmagadora infligida pelos filisteus, durante uma época em que as energias israelitas se achavam gravemente divididas numa contenda entre Saul e um dos seus subalternos.

Operava Saul com um corpo de guerreiros, benjaminitas amadurecidos, ao qual foram acrescentadas, quando necessárias, as levas de outras tribos. Possuía ele um quartel-general em vez de uma capital no uso comum. Não há sinal algum de que ele tivesse montado um aparato de estado para taxar ou alistar potencial humano ou para cobrar tributo dos povos conquistados. No que se afiguram os segmentos mais antigos das tradições de Saul, ele é denominado *nagid* "príncipe/comandante", em vez de *melek,* "rei". Parece que Saul exerceu liderança militar central "durante a duração" da emergência filistéia, a qual, no seu caso, resultou ser "por toda a vida". Os poderes desempenhados fazem com que ele pareça mais "chefe" militar intertribal do que "rei" no sentido comum do antigo Oriente Próximo. Por outro lado, já cedo se supunha que um de seus filhos lhe sucederia no trono, de maneira que uma tendência dinástica — se não uma legitimação dinástica completa pelas tribos — surgiu ao menos pela época de sua morte. Esta presunção dinástica foi instrumento útil para que as poderosas forças do norte insistissem em manter a

chefia/realeza em suas mãos, em vez de cedê-la a habitante do sul.

### 30.3. Davi

Davi surgiu ao serviço de Saul, fugiu do rei quando uma brecha se revelou abertamente entre eles, e, após a morte de Saul, voltou para Judá para se tornar o seu *nagid.* Durante mais de sete anos houve luta entre as forças de Saul no norte e as forças de Davi no sul para determinar qual delas deveria governar todo o Israel. Prevaleceu Davi quando os anciãos tribais do norte, sem um digno filho de Saul em torno do qual se agrupar, juntaram-se aos judaítas num pacto com Davi como rei de todo o Israel. Há diferença de interpretação quanto a se Davi foi rei sobre uma única entidade política, Israel, ou se ele combinou os reinos de Israel e de Judá numa união pessoal, mediada pelo seu governo a partir da cidade-estado cananéia de Jerusalém conquistada independentemente.

Davi derrotou decisivamente os filisteus, limitando-os à planície costeira, e passou a estabelecer um aparato de estado com o seu centro administrativo em Jerusalém. Ele garantiu importância javista para Jerusalém, trazendo a arca da confederação para um santuário de tendas na cidade capital (§19,4) e nomeando Abiatar e Sadoc como sacerdotes do estado, os quais podem representar, respectivamente, os componentes antigos israelitas e novos cananeus do estado territorial de Israel.

Ao que parece, logo após subjugar os filisteus, Davi iniciou guerras estrangeiras na Transjordânia contra Amon, Moab e Edom e também contra estados arameus ao norte dentro da Síria, estabelecendo hegemonia até o **rio** Eufrates (cf. os limites originalmente prometidos da terra prometida em HD enquanto anunciados por Moisés e Josué, §22.2). Estes territórios estavam colocados sob tributo, alguns governados por reis vassalos e outros por governadores. Os êxitos de Davi foram alcançados durante um vácuo político no antigo Oriente Próximo, quando nenhuma outra grande potência lutava pelo controle do corredor siro-palestinense. Ainda que ele fizesse algum uso de carros de guerra, a estratégia e a tática militares de Davi estavam baseadas na infantaria altamente móvel. No plano interno, ele foi capaz de sufocar revoltas contra seu governo pelos habitantes do norte e pelo seu próprio filho Absalão.

Davi é denominado apropriadamente "rei" por vários aspectos. Ele governou sobre um estado territorial que abrangia cananeus, que não haviam sido parte da antiga confederação intertribal. Tomou a iniciativa de empreender guerras ofensivas que estenderam o domínio israelita sobre os estados da Transjordânia e da Síria. Por todos estes aspectos, ele foi plenamente rei. Revela-se, entretanto, que conduziu um modesto programa de construções, levantou suas levas militares por meio de mecanismos tribais, e achou desnecessário tributar seus súditos israelitas cananeus, já que as rendas de estado exigidas eram extraídas do tributo estrangeiro.

### 30.4. Salomão

Salomão tornou-se sucessor de Davi após uma luta dinástica acirrada, na qual precisou reprimir violentamente uma poderosa facção que apoiava seu irmão rival Adonias. Abrindo seu reinado com "punho de ferro" pode ter ajudado a estabilizar seu controle em Judá e tê-lo encorajado a lançar um ambicioso programa de economia política, calculado para aumentar dramaticamente a riqueza de seu reino. Seus recursos básicos eram os excedentes agrícolas dos camponeses, que ele completava com renda do comércio através de tributos sobre caravanas em trânsito e por meio de astutas transações comerciais, tais como "vendas de armas", de cavalos anatolianos e de carros de guerra egípcios a outros estados.

No intuito de assegurar seu império econômico em franco desenvolvimento, procurou alcançar superioridade militar, construindo fortificações maciças e equipando grandes forças de carros de guerra. Com a sua riqueza recém-achada construiu prodigamente em Jerusalém, incluindo um templo construído sobre linhas fenícias e um palácio para si próprio que superava em tamanho ao templo. O templo é geralmente entendido como tendo sido estrutura tri-partida, parecida a fortaleza, com duas colunas eretas livres na entrada e provisão para ritos sacrificais num altar a céu

aberto, no átrio.[56] Durante algum tempo, Salomão confiou nos antigos distritos administrativos tribais de seu pai, porém dentro em breve estreitou a administração, dividindo de novo em distritos o seu reino e nomeando funcionários em cada um dos novos distritos, centralizando com isso a estrutura de comando. Com este novo sistema abasteceu sua corte com alimentos suntuosos e o templo com pródigos sacrifícios fornecidos de distritos de alvo econômico aproximadamente igual (as tribos haviam sido desiguais em tamanho e produtividade) e igualmente esperava controlar ou neutralizar as tribos do norte perigosamente poderosas. Além disso, para realizar a sua construção de fortificações e apressar o embelezamento de Jerusalém no plano arquitetônico, obrigou seus súditos a fazer equipes de trabalho de corvéia.

A onda econômica que começou de maneira tão corajosa chocou-se com graves dificuldades. O desenvolvimento econômico forçado empurrou Salomão a políticas que se contradiziam reciprocamente em rendimentos decrescentes. Com vistas a criar uma classe superior privilegiada de não-produtores econômicos, ele precisou recorrer a excedentes agrícolas e comerciais em expansão. Poderia somente reunir tamanha riqueza forçada caso tivesse forte estabelecimento militar, que era ele próprio exorbitantemente custoso, de maneira que os seus recursos se espalhavam cada vez mais fracos. Para construir, Salomão necessitava de madeira e metais do exterior, em troca dos quais tinha mormente produtos agrícolas para oferecer. Com efeito, o rei ordenava à classe trabalhadora que executasse tarefas que se contradiziam entre si: permaneçam na terra e produzam mais safras para exportação! Abandonem a terra e sirvam no exército e construam cidades! Taxação e corvéia irritaram a população e pelo fim do reinado de Salomão um dos seus superintendentes de trabalhos no norte, Jeroboão, organizava resistência e precisou fugir para o Egito, para voltar mais tarde como o primeiro rei do Israel do norte. O monopólio vital sobre o comércio no corredor internacional ficou comprometido quando Edom e Aram-Damasco se revoltaram. Sobrecarregado com déficit crescente, Salomão concordou em doar vinte cidades em Aser à Fenícia em troca do precioso metal.

Evidentemente, Salomão foi bem sucedido em garantir vida luxuosa e privilegiada para uma pequena classe superior no governo e no comércio. Vantagem econômica para o povo comum foi marginal na melhor das hipóteses. No decorrer dos anos, quaisquer melhoras que ocorressem na produtividade, eram vulneráveis ao passar, por sifão, para benefício dos já intumescidos ricos. À medida que este modelo familiar da cidade-estado hierárquica era completamente contrário às simplicidades da organização social israelita anterior, ele estimulava intenso ressentimento e queixa e corroía o moral do povo. A economia salomônica, demasiado extensa e desigualmente "modernizada", deixava o vistoso império vulnerável a um conquistador eventual ou, como se revelou primeiro pelos fatos, à revolta de seus próprios súditos.

### 30.5. Principais efeitos estruturais duradouros da monarquia

A obra combinada de Davi e Salomão fez Israel percorrer longa distância, da "chefia" para a "realeza hierárquica" ao longo de uma trajetória que arremessou Israel no primeiro plano dos estados do antigo Oriente Próximo, facilitada pela falta de qualquer contendor mais importante pelo poder na época. O balão salomônico estourou na sua morte, quando o império se dividiu em dois estados centrais mais fracos, após perder a maioria dos seus territórios extrapalestinenses. Estes estados enfraquecidos colidiram eventualmente com os projetos imperiais de estados mais poderosos (§33.5; 36.1; 36.4-5). Não obstante, a forma de governo de estado iniciada por Davi e aumentada ao máximo por Salomão, estabeleceu modelos que foram continuados em ambos os reinos. É provável que os governantes posteriores, Amri, Acab e Jeroboão II (§36.3), como também os soberanos do sul, Ozias e Josias, presidissem por períodos sobre impérios que se aproximavam da afluência e segurança do domínio de Salomão. Teceremos comentários sobre quatro mudanças

[56] W. F. Stinespring ("Temple, Jerusalem", in IDB: 534-60) inclui plantas do terreno ilustradas, desenhos e modelos, todos os quais são necessariamente reconstruções hipotecas, junto com uma informação atual sobre dados arqueológicos comparativos in Jean Ouellette, "Temple of Solomon", in IBDSup, 872-74. Carol L. Meyers, "The Elusive Temple", BA 5 (1982): 33-4, acentua mudanças consideráveis no decorrer do tempo na estrutura e mobília do templo de Salomão, devidas a fatores econômicos, políticos e religiosos.

estruturais que tiveram resultados duradouros entrelaçantes.

1. *Centralização política.* Israel tornara-se agora estado (e mais tarde tornar-se-ia dois estados) com poderes de tributar e de alistar como também um monopólio de força sobre e acima do seu povo. A fim de pôr em prática estes poderes havia exércitos permanentes e burocratas habilitados. Estes poderes chegavam até os campos e aldeias para tomar safras e recrutar camponeses para objetivos sociais decididos por pequena minoria na corte real em vez de por anciãos tribais que esquadrinhavam a mente do povo para um consenso.

2. *Estratificação social. O monopólio de poder no novo estado era o monopólio de grupos sociais particulares. A política estatal de transferir deliberadamente riqueza, da massa do povo produtor para uma classe parasita não-produtora, gerava não só um estrato de funcionários do governo, mas também estratos de comerciantes e proprietários empreendedores que, por meio de subvenções do governo e monopólios, obtinham riqueza e status. Estas divisões anelantes se repregueavam e solidificavam de geração para geração, colocando agudas tensões sobre as antigas estruturas econômicas e legais de Israel.*

3. *Modificações em título de posse da terra.* Na confederação intertribal, a terra fora mantida em perpetuidade por famílias extensas e não podia ser vendida fora da família; associações protetoras de famílias guardavam o patrimônio de cada família (§24.2.c). À medida que a riqueza de empresários se acumulava através de taxas, pilhagem e comércio, as classes superiores procuravam "oportunidades de investimento". É provável que muita desta sede pudesse ser satisfeita, durante algum tempo, por compras de terra e extensões de empréstimos a interesse dentro dos centros urbanos administrativos e no meio das regiões cananéias de Israel, inexperientes na antiga lei israelita. Eventualmente, contudo, o impulso aquisitivo começou a imiscuir-se nas instituições tribais e modos de vida. É duvidoso que as antigas restrições ao auto-engrandecimento fossem jamais formalmente revogadas por lei ou edito do estado. Provavelmente se desgastavam por brechas legais e fraudes de costume, com suborno à mão como recurso final. Gradualmente, empréstimos a juros foram estendidos a israelitas indigentes e a sua propriedade hipotecada. Muitos deles acabavam como rendeiros, servos por dívidas e trabalhadores por salários sem terra. Segurança econômica tribal e identidade religiosa tribal ficaram debilitadas, e a unidade social e a confiança política do povo em seus líderes postas em dúvida radical.

4. *Repercussões domésticas do comércio exterior, da diplomacia e da guerra.* Ser estado no corredor siro-palestinense significava ser preso numa rede internacional de comércio, diplomacia e guerra. Sob Davi e Salomão, Israel foi assombrosamente bem sucedido nesse jogo político-militar. Por breves períodos durante as monarquias divididas, êxitos semelhantes, obteve-os Israel e Judá. E durante períodos regularmente extensos o atrito entre estados era menor ou ao menos controlável. Quando um dos estados israelitas se tornava agressivo ou uma potência estrangeira interferia neles, entretanto, um processo de atrito "de moedor de carne" propendia a ser posto em movimento. Para estados menores, com populações relativamente pequenas e recursos econômicos limitados, freqüentemente sujeitas à seca, mudanças de rumo na política exterior podiam ter efeitos imediatos, por vezes cataclísmicos. Os esforços que estes estados requeriam para garantir trocas comerciais favoráveis, organizar guerras contra vizinhos, absorver e fazer voltar atrás invasões, como também para pagar tributo e indenizações a potências imperiais, rapidamente se faziam sentir na vida empobrecida e desmoralizada do povo comum e nas lutas de partidos entre líderes. Elites nativas israelitas, quando expostas a perigo por atacantes ou exploradores estrangeiros, eram propensas a impor a seu povo exações econômicas e ideológicas mais pesadas. Só quando um cerrar fileiras a favor da "unidade nacional" contra Damasco, Assíria ou Neobabilônia parecia premente para líderes mais altos, é que vinham para o primeiro plano os interesses reais contraditórios do povo, e as divisões sociais, prolongando-se entre eles, se agravavam por aquilo que importava numa guerra de desgaste contra israelitas inferiores, os quais suportavam o impacto das ambições saltantes dos seus líderes.

# 31. Cultura literária, culto religioso e ideologia

## 31.1. O Javista (J)

Caracterizamos brevemente a fonte J do Pentateuco (§13.1) e enumera mos seus conteúdos em Gn 12-50 (tábua 10) e em Êxodo-Números (tábua 11) como também observamos a possibilidade de que J sobreviva nas tradições de conquista, tais como Juizes 1 (§22.3). Para um quadro completo do hipotético documento javista devem ser incluídas as passagens apropriadas em *Gênesis 2-11* (tábua 21).

O Javista moldou uma obra de proporções épicas que combina simplicidade e grandeza. Tradições simples e agrupamentos de tradições, moldadas nitidamente numa etapa oral da composição, combinam-se em grande perfil literário de unidades e ênfase temáticas artificiosamente dispostas. Solidez de enredo e depuração de estilo dão às narrativas transparência maravilhosa. Economia de expressão e controle emocional mantêm a linha das narrativas em tenso relevo e suspense em aumento. O Javista teologiza menos por declaração religiosa formal do que pela ligação das narrativas e também pelo modo mais ou menos direto em que a divindade participa na ação ou a influencia. Uma singeleza calculada torna difícil resumir o teor religioso exato da obra.

O escritor J possui extenso vocabulário característico: "conhecer" como eufemismo para relações sexuais; "invocar o nome de Iahweh" para adoração da divindade; "abençoar" como a ação benéfica da divindade para com seres humanos e outras criaturas; "achar favor ou graça" no sentido de "agradar a alguém"; "de acordo com estas coisas", ou seja, "deste modo, à moda disto" (uma transição comum das narrativas); cananeus, para os habitantes da Palestina (amorreus em E); Hobab ou Raguel, para o sogro de Moisés (Jetro em E); o Sinai, para a montanha santa (como em P, mas Horeb em E); Israel, para o terceiro patriarca (Jacó em E). Também J prefere o formal "meu senhor/vosso servo" para "vós/eu" ao dirigir-se inferiores a superiores; tem predileção por acoplar dois verbos a fim de dar ênfase a uma única ação, por exemplo, "olhe e observe"; e deleita-se no trocadilho sobre *'adamah,* "terreno/solo" e *'ãdãm,* "ser humano" (alguém tomado do solo). Outras expressões preferidas são "apressar-se", "pode ser", "não restou nenhum", e "olhe agora".

O Javista revela igualmente interesse de vasto alcance em etiologias, deleitando-se principalmente em etimologias populares dos nomes de pessoas e lugares, freqüentemente moldados na forma de trocadilhos: Eva, "a mãe de todos os viventes" *(hawwãh,* "Eva", parece-se com *hay,* "vivente", Gn 3,20); Babel, onde as línguas foram confundidas (babilônio *babel/bab'ilu,* "portão de Deus", parece-se com o hebraico *balal,* "confundir", Gn 11,9); Edom, o outro nome para Esaú *(edõm,* "Edom", parece-se com *'ãdõm,* "vermelho", presumivelmente pela cor da rocha característica do país, Gn 25,30); Israel, "aquele que luta com Deus" (após sua luta corpo a corpo com Deus, substituindo o antigo nome Jacó, "suplantador" ou "agarrador do calcanhar", que se apossou da precedência sobre seu irmão gêmeo, Gn 25,26; 32,37); Mara, "amargor" (por causa das águas acres, Ex 15,23). Estas associações fantásticas de sons semelhantes e quadros condensados de palavras não merecem confiança como etimologias verdadeiras, porém são maravilhosamente evocativos do jogo popular com a linguagem.

**TÁBUA 21**

**Tradições Javistas** (J) **em Gênesis 2-11**

| | |
|---|---|
| Criação da terra e o primeiro casal humano | 2,4b-3,24 |
| Caim e Abel | 4.1-16 |
| Genealogia de Caim (quenitas) | 4,17-26 |
| Fragmento genealógico de Noé | 5,29 |
| Seres divinos se unem a mulheres para produzir gigantes sobre a terra | 6,1-4 |
| Destruição da terra pelo dilúvio | |
| Introdução: Decisão divina de destruir | 6,5-8 |
| Corpo: Execução do dilúvio | 7,1-5.7-10.12<br>16b-17.22-23<br>8,2b-3a.6-7a.8-12<br>13b |
| **Conclusão:** | |
| Renúncia divina à destruição ecológica | 8,20-22 |
| Maldição de Noé sobre Canaã (Cam) e bênção sobre Sem e Jafé | 9,18-27 |
| Quadro de nações | 10,8-19.21.24-30 |
| Torre de Babel | 11,1-9 |
| Genealogia de Taré | 11,28-30 |

Comparado às fontes pentateucas posteriores, que são mais restritamente "religiosas" nas suas preocupações, J mostra interesse de vasto alcance na situação sociocultural e política mais ampla de Israel, ligando as narrativas dos antepassados de Israel às tradições a respeito dos pré-israelitas mais primitivos, estendendo-se de volta até o tradicional casal humano original. O Javista relata os feitos dos antepassados de Israel com prazer, mesmo quando o comportamento deles é discutível ou berrantemente repreensível; não há nenhum esquivar-se à mentira de Abraão (Gn 12,10-20), à fraude e o concluio de Jacó contra Esaú e Labão (Gn 27; 30,25-31,1), ao ardil de Simeão e Levi em assassinar os siquemitas (Gn 34), ou à temeridade de Moisés ao matar o superintendente egípcio (Ex 2,1-15). Embora tal comportamento não se recomende abertamente, ele é relatado pormenorizadamente por J, ao contrário de P que raramente divulga tais fraquezas em líderes israelitas. Além disso, J narra minuciosamente estas falhas humanas sem a racionalização ou abrandamento típicos de E.

Além do mais, o Javista conserva tradições antigas que, curiosamente, não são incorporadas ao empuxo principal da sua narrativa. A narrativa de seres divinos que se unem a mulheres, gerando por esse meio gigantes na terra, é fragmento grosseiramente mitológico (Gn 6,1-4). Servindo como explicação parcial para a má conduta que provocou o dilúvio, este fragmento enfraquece qualquer impressão de que a narrativa de Adão e Eva seja relato programático da origem de toda maldade humana. A narrativa da luta de Jacó junto ao rio Jaboc com um poderoso demônio da noite, que se manifesta ser a divindade, é relatada sem constrangimento em relação ao seu laivo animista (Gn 32,24-32). A narrativa do "esposo de sangue", na qual Iahweh inexplicavelmente aborda a Moisés, mas é acalmado quando Séfora circuncida o filho deles (Ex 4,24-26), carece de contexto significativo e pode ter derivado de explicação independente da origem da circuncisão como rito de proteção a fim de desviar divindades malignas.

O estrato Javista no Pentateuco projeta concepção ou dramatização intensamente realística de Deus, repleta de descrições da divindade em termos de feições físicas humanas (antropomorfismos) e sentimentos humanos (antropopatismos). Sem embaraço, o Javista imagina Deus passeando pelo jardim no frescor do dia (Gn 3,8), lacrando a porta da arca de Noé (Gn 7,15d), visitando Abraão e jantando com ele diante da sua tenda (Gn 18,1-22), inspecionando Sodoma e Gomorra para ver se o pecado delas é tão depravado como se propalava (Gn 18,21), e retirando ou bloqueando as rodas dos carros de guerra egípcios (Ex 14,25). Alude-se a Iahweh em termos quase corpóreos. Assim como um ser humano não pode ser concebido por J, salvo como uma unidade de corpo-alma, assim Deus — embora nenhum simples humano — fala-se dele em linguagem corporal e afetiva. Iahweh é evidentemente não onisciente, porém mostra abertura experimental para com a criação, abandonando uma linha de ação por outra quando aconselhável. Em mais de uma ocasião, a divindade é perturbada pelos procedimentos da humanidade e está sujeita a certo esforço de achar novos métodos para competir em igualdade de condições com eles.

O Javista, por outro lado, não parece fazer assertos unívocos literalísticos a respeito da divindade. Muita da conceptualização ingênua baseia-se provavelmente nas raízes de sagas orais do material. O Javista pode, de fato, estar fazendo jocosamente variações prolixas sobre este retrato mais antigo, robusto, até tocantemente cômico, de Deus como uma expressão "popular" vigorosa da presença e atividade divinas no mundo. Iahweh é "alto Deus", não confundido com espíritos da natureza, mas uma metáfora de raiz abobadante de uma realidade vivente a ser descrita necessariamente em imagens retóricas humanas.

Desta maneira o Javista veio a ser o primeiro escritor israelita a dar ex tensa expressão literária gráfica a um modo "pessoal" e "transcendente" de conceber a divindade, modo esse que prevaleceu no judaísmo e no cristianismo populares desde então.[57] Em geral, Iahweh é experimentado como pessoal, não, porém, como mera criatura, como o pai de todas as criaturas sem ser sentimental, como respeitoso da liberdade humana sem ser impotente, como moral sem ser moralístico, e como com propósitos fortes sem ser ditatorial. Não obstante, deve-se usar de muita

[57] Dale Patrick (The Rendering of God in the Old Testament, OBT 10 [Filadélfia, Fortress Press, 1981]) desenvolve a pintura bíblica da divindade como dramatis persona e observa sobre Gênesis 1-11 que "aqui no começo... estão marcados o estilo e o tom da linguagem do Deus bíblico" (15).

cautela ao oferecer um perfil da "doutrina de Deus" de J, visto que as narrativas variam de maneira acentuada nas palavras, ações e atributos especificados para a divindade e não contêm virtualmente nenhuma reflexão teológica direta. Iahweh até altera seu modo de relacionar-se com seres humanos em conformidade com a época da história que é narrada. Por exemplo, em Gn 2-11, Iahweh manifesta traço de volubilidade e ciúme violento que toma medidas preemptivas para proteger prerrogativas celestes contra a curiosidade e ambição dos humanos (o assim chamado motivo prometéico).

A narrativa de J da criação trata de problemas de poderes e limites humanos numa forma inteligível para a mente mais simples, porém torturante para a mente mais sábia. O ponto de vista sociocultural é que um camponês palestinense, por *'ãdãm,* "o ser humano", nada mais é do que o cultivador da *'adãmãh,* "a terra/solo". A vida depende dos volúveis orvalhos e chuvas, em vez de das águas de irrigação dos grandes vales fluviais. Caos é deserto sem água. O ser humano, criado antes das plantas e animais, é moldado do pó como "ser vivente", uma totalidade de corpo-espírito.

O jardim idílico é denominado Éden (cognato do babilônico *edinu,* "planície/deserto", traduzido pelos Setenta como *paradeisos,* "paraíso"). As feições formais desta narrativa são presumivelmente cananéias do norte (Ez 28,12-19 oferece versão alternativa do mito, possivelmente preservado na forma fenícia). Alguns elementos da narrativa não concordam de maneira uniforme: o interesse antiquário na rede de rios e de metais preciosos (Gn 2,10-14), e especialmente a anômala árvore da vida (2,9b). A presença das duas árvores no jardim é desconsiderada por Iahweh e pelo casal humano até o final da narrativa (3,22); o leitor se pergunta por que o homem e a mulher não comeram da árvore da vida imediatamente depois de provar da árvore do conhecimento do bem e do mal, garantindo com isso para si próprios vida eterna.

A narrativa não permite qualquer equação simplista de trabalho ou sexualidade com "pecado" e o seu "castigo". O ser humano já trabalha antes de desobedecer a Iahweh, e o homem e a mulher compartilham união corporal antes da sua desobediência a Iahweh. São mais exatamente *avareza* do solo e *dor* do parto que constituem as conseqüências funestas da infração da proibição de Iahweh. Na verdade, a narrativa usa pouca linguagem teológica técnica: "queda", "pecado", "desobediência", "castigo", "liberdade" não são palavras que ocorrem em absoluto nela. Com respeito à relação dos sexos, a narrativa sugere fortemente que antes de 2,21 Adão é assexual (ou bissexual?), ou seja, o ser humano inclusivo, que somente se torna especificamente "homem" quando "mulher" é simultaneamente criada através da divisão deste único ser humano hermafrodita nas suas "metades" sexuais respectivas.

É expressa co-igualdade de homem e mulher, e em muitos aspectos mostra-se a mulher como mais inteligente e engenhosa do que o homem. A imposição do "domínio" do homem sobre a mulher (3,16) é apresentada como condição caducada repreensível e poderia ser superada através de relação restaurada do par humano com Iahweh. Todavia, a exegese judaica e cristã posterior propendeu a ler a narrativa através de olhos chauvinistas masculinos que censuram desproporcionadamente a mulher pela desobediência, mesmo associando a manducação do fruto à própria sexualidade e tirando proveito do tema misógino de "mulher como sedutora".

Esta narrativa evasiva "de queda" pode ter sido mais pesquisada quanto ao significado do que qualquer outra passagem na Bíblia Hebraica. Surpreendentemente, entretanto, a tradição exegética e teológica que trabalhou sobre o seu significado foi muito vagarosa em desenvolver-se. A falta, em a narrativa, de interpretação teológica interna desencorajava qualquer apelo claro a ela por partes posteriores da Bíblia Hebraica. A primeira especulação ocorre no judaísmo pós-bíblico (2 Esd) e na cristandade primitiva (Paulo), traçando uma ligação entre o primeiro pecado do primeiro casal humano e o pecado subseqüente de todos os seres humanos, a ortodoxia cristã mais tarde desenvolveu uma metáfora na doutrina rígida do pecado original.

O que o discurso da narrativa significa nos seus próprios termos permanece evasivo. Por exemplo, a significação da árvore do conhecimento do bem e do mal foi discutida de maneira interminável. É provável que o Javista não estivesse pensando mormente no julgamento moral e sim no conhecimento dos destinos do bem e do mal, nos secretos do conhecimento e poder divinos, os quais jamais podem ser a possessão inequívoca de humanos, mas pelos quais os humanos podem

lutar e hão de lutar e "bater de leve dentro", tanto criativa como destrutivamente. O agente de discórdia entre Iahweh e os humanos e entre o homem e a mulher está personificado na serpente, que não é diabólica e malévola tanto quanto astuta e artificiosa. Com certeza, não se equipara a Satanás, figura muito posterior no pensamento israelita (§54.3). A apresentação psicologizada da tentação é penetrante e provocativa. Aparece a tentação como o engodo de experiência nova e sabedoria ampliada, que semeia dúvidas a respeito de julgamentos e restrições recebidos, apela poderosamente aos sentidos e desperta ambição autoconfiante e sede de conhecimento e de controle.

O teor principal da narrativa no contexto global de J, e ainda mais isso no contexto de toda a Bíblia Hebraica, foi percebido como a legitimação da conduta de Iahweh e a culpa dos rebeldes humanos. A narrativa, contudo, possui dinâmica interna que resiste a esta redução teológica, posto que encerra forte tendência oculta que, ao menos tacitamente, elogia o par humano por adquirir conhecimento, sem o qual a história, fora do jardim, nunca poderia ter começado. Deve ter notado o fato de que Iahweh mente, ou ao menos se engana, quando diz que "no dia em que comeres dele [do fruto proibido] morrerás", e a serpente utiliza este "blefe" divino alegando "não morrereis... vossos olhos se abrirão e vós sereis como Deus". Em grande parte, a serpente estava certa: em lugar da morte imediata, olhos humanos abrem-se ao conhecimento que tanto dá poderes como enfraquece, conduzindo a uma luta constante entre a vida e a morte. Iahweh, porém, também estava certo, pois culpa, divisão social e morte sobrepujariam as vantagens do conhecimento, a menos, que Iahweh tomasse medidas adicionais a fim de retificar o curso violado da história.

As divisões internas não solucionadas da narrativa foram expostas numa análise estruturalista recente que segue o modelo actancial de Greimas (§20.3).[58] Mostra-se que Iahweh funciona na estrutura profunda da narrativa, de forma tal que ocupa três papéis, que se chocam claramente. *Iahweh* é o "expedidor/doador" *do cultivador humano* (Adão) como "objeto" para *toda a terra criada* como "recebedora", a fim de cultivar seu solo que está esperando. Este programa prometido da narrativa, entretanto, levanta suspeita fundamental da divindade como doador falaz, vilão folclórico, visto que ele, de fato, recusa à terra inteira o cultivador humano, guardando-o como servidor pessoal no jardim. O programa da narrativa só pode ser executado por *Iahweh* apresentando-se num segundo papel como "ajudante" quando ele cria a serpente e um par homem-mulher a partir do ser humano não-diferenciado. A serpente, tentando, e o par humano, sucumbindo à tentação, juntos se tornam os "sujeitos/protagonistas" que facilitam a transferência bloqueada, do ser humano como cultivador do solo, para o mundo exterior. No processo, entretanto, *Iahweh* precisa assumir um terceiro papel como "opositor" que pune o homem de tal maneira que ele entra para o mundo exterior como cultivador muito prejudicado, visto que o solo produzirá agora rendimentos fracos.

Esta fascinante e controversa leitura estrutural oferece paralelo narrativizado com os enigmas teológicos que foram construídos em torno da narrativa. Os papéis conflitantes, de Iahweh, de expedidor, ajudante e opositor são modos de aludir aos problemas não solucionados a respeito da justiça e do poder divinos, como também a respeito da liberdade humana, problemas propostos pela proibição e o castigo pela violação da liberdade. Pode-se afirmar que temos um enigma teológico porque possuímos um programa da narrativa no qual Iahweh parece que se colocou a si próprio e ao par humano em situação de "nenhum-lucro", tolhida por "dupla ligadura". Mensagem *primeira* reza: "Não comam o fruto! Permaneçam aqui no jardim! Mas. naturalmente, nesse caso vocês não 'saberão' e a vida humana no mundo real jamais começará!". Mensagem *segunda* reza: "Comam de fato o fruto! Adquiram conhecimento e comecem a viver no mundo histórico! Mas, naturalmente, nesse caso vocês vão viver vida frustrada e limitada a que lhe faltam a harmonia social e a abundância física do jardim!". A tradição de pré-J neste ponto pode ter ficado a tal ponto sobrecarregada com o aperto do campesinato muito oprimido de Israel na sua luta por cultivar o solo e gerar filhos, que a perspectiva mais otimista do Javista simplesmente não conseguiu encontrar solução satisfatória para os elementos contraditórios.

---

[58] David Jobling, "The Myth Semantics of Genesis 2,4b-3,24", Semeia 18 (1980): 41-49.

Principiando pela análise do Javista por G. von Rad,[59] houve grande ênfase sobre o projeto arquitetural das tradições enquanto dispostas e ligadas por este engenhoso compilador-autor. No caso de Gênesis 1-11, o efeito é sublinhar a deterioração, etapa-por-etapa, da situação humana. Há aumento de pecado e de sofrimento que corre paralelo ao aumento do conhecimento e habilidade humanos no movimento episódico a partir do jardim, através das narrativas de Caim e Abel e do dilúvio, até a Torre de Babel. A inventiva dos humanos não obtém bênção genuína, senão que conduz a desavença e violência sociais. Intervém Iahweh para expulsar o primeiro casal humano do jardim, para castigar o primeiro homicida com vagabundagem sem lar sobre a terra, para eliminar todas as pessoas afora Noé e sua família, e para dispersar os humanos amplamente por sobre a terra em comunidades de línguas separadas de maneira que encontrem dificuldade cooperando no mal.

Ao mesmo tempo, há outra linha de desenvolvimento entrelaçada com a primeira. Iahweh abranda cada intervenção punitiva com "compaixão" no sentido de que Iahweh assegura que a vida humana há de prosseguir rumo a novas oportunidades e possibilidades. As mitigações benévolas, por Iahweh, do castigo são como segue: a divindade veste o primeiro casal humano com peles, coloca um sinal em Caim para que não seja morto, poupa Noé da morte no dilúvio, e, após o desmoronamento do projeto da Torre de Babel, abre nova fase da história, suscitando Abraão como o pai dos israelitas futuros.

A difusão do pecado humano traz como conseqüência um dilúvio catastrófico que quase destrói totalmente a criação. Aqui o Javista é explicitamente dependente de tradições mesopotâmicas que conhecemos em três versões principais: (1) uma versão sumeriana, onde a contraparte de Noé é Ziusudra (tábua 1: 1G); (2) uma versão babilônica mais antiga com o herói Atrahasis (tábua 1: 11); e (3) uma versão babilônica um tanto mais tardia contida na epopéia mais longa de Gilgames, na qual Utnapishtin sobrevive ao dilúvio (tábua 1:1H). Muito provavelmente, J estava familiarizado com a terceira versão do dilúvio e possivelmente com a segunda (a familiaridade de P com a versão de Atrahasis é mais explícita [§49]). Quanto às tentativas por demonstrar um antigo "dilúvio universal" situando-se por trás destas tradições, não há simplesmente nenhuma prova geológica de que a região inteira do Tigre-Eufrates fosse alguma vez inundada ao mesmo tempo, muito menos o mundo habitado.[60] É possível que "dilúvio", nestes mitos, seja metáfora por invasão militar e colapso político.[61] Tampouco existe qualquer fundamento para dar crédito a alegações recentes de terem sido recuperados restos da arca sobre o monte Ararat.[62] Muitos dos mesmos elementos formais apresentam-se nas narrativas do dilúvio mesopotâmicas e bíblicas, se bem que os relatos do dilúvio de J e P expressem a ação divina em categorias morais e teológicas muito mais reflexivas, sublinhando o pecado humano e o julgamento e a misericórdia divinos. Não obstante, as feições de semente das tradições israelitas de dilúvio estão todas presentes nos protótipos mais antigos.

A narrativa de J do dilúvio acha-se intricadamente entrelaçada com o relato de P, porém os vocabulários, estilos e concepções a tal ponto são diferentes que podem ser facilmente separados.[63] Em J, não há relato nenhum da construção da arca (talvez omitido em favor da descrição pormenorizada de P) e Noé entra nela com pequena notícia antecipada e nenhuma explicação do motivo por que vem vindo o dilúvio. Em P, Noé é aceito plenamente na confiança de Deus e é "informado teologicamente" a respeito do que vai acontecer e por quê. Em J, o dilúvio, alimentado pela chuva, dura 40 dias e retrocede em dois (possivelmente 3) períodos de 7 dias. Em P o dilúvio, causado pela água que irrompe no cosmos a partir dos oceanos abaixo da terra e acima do firmamento, dura 150 dias e leva outros 220 dias para retroceder. Desperta interesse o fato de que J faz observações sobre animais puros e impuros dentro da arca (sete pares dos primeiros para cada par dos segundos) e faz Noé sacrificar depois do dilúvio, ao passo que P silencia sobre ambos os pontos, uma vez que, do seu ponto de vista, o culto sacrificai e a distinção entre alimentos puros e

---

[59] Gerhard von Rad, Genesis: A Commentary, OTL (Filadélfia, Westminster Press, 1961): idem, OTT, 1: 48-56, 136-65.
[60] Andre Parrot, The Flood and Noah's Ark (Londres, SCM Press, 1955).
[61] Thorkild Jacobsen, "The Eridu Genesis", JBL 100 (1981): 526-27;
[62] Lloyd R. Bailey, Where is Noah's Ark? (Nashville, Abingdon Press, 1978).
[63] Norman C. Habel, Literary Criticism of the Old Testament, OBS (Filadélfia, Fortress Press, 1971), 18-64.

impuros não começaram até a revelação a Moisés.

Fases primitivas de estudo histórico-crítico salientam a obra de J como colecionador e editor de velhas narrativas e poemas, cujas unidades pequenas e raízes de tradições orais foram subseqüentemente estudadas de maneira intensiva pela crítica das formas (§11.1.b; 15.2). Por volta de meados do século XX, sob o impulso de von Rad, conseguiu aceitação geral a posição no sentido de que o Javista foi escritor original, "o primeiro teólogo de Israel", o qual moldou os materiais antigos no intuito de ressaltar a atividade julgadora e salvadora do Deus de Israel durante a extensão de tempo a partir da criação até a conquista de Canaã (com opiniões diversas sobre se J acabava em Números ou se continuava até dentro de Josué e possivelmente mais além). O Javista é agora amplamente datado para o "iluminismo" salomônico, mais ou menos contemporâneo da História da corte de Davi, e expressivo de forte confiança em que a providência governa nos atos e motivos, por vezes anuviados, dos seres humanos.

Recentes estudos propenderam a considerar J como uma etiologia da monarquia davídica, para a qual afirma-se que apontam as promessas aos patriarcas (e.g., Gn 15,17-19), e por vezes como uma advertência deliberada à dinastia davídica referente à sua subserviência aos propósitos e julgamentos divinos que transcendem qualquer instituição israelita particular. A mensagem discriminada decifrada: Cuidado com o orgulho humano desmedido, mesmo régio! Se a monarquia primitiva forneceu as condições literárias culturais e técnicas para escrever o documento de J, a extensão da sua referência tencionada à monarquia, quer em endosso, quer em cautela, é muito mais difícil de averiguar.

Embora uma data salomônica, ou ligeiramente posterior, para J seja atual mente preferida pela maioria dos estudiosos, ataques de várias direções contra esta posição justificam uma reconsideração do consenso. Alguns costumam transferir a data para J, seja para o século **VII,** por causa das suas supostas afinidades com o pensamento profético e deuteronômico, seja para o século **VI,** por causa de uma visão positiva de nações estrangeiras e da proeminência concedida a Abraão, partilhada por J e alguns escritos exílicos. Uma visão mais radical sustenta que é impossível detectar uma única perspectiva teológica nos assim chamados materiais de J, que são, na realidade, compostos de complexos de tradições separadas em Gênesis, Êxodo e Números. Observa-se, por exemplo, que as promessas patriarcais de J anunciam um filho, numerosos descendentes, e terra, porém elas não se reportam explicitamente a um rei ou dinastia.

Enquanto estas contrapropostas precisam ainda ser tomadas em consideração plenamente, é manifesto que a geografia política de J se enquadra muito adequadamente no horizonte dos séculos X a IX. Por outro lado, é provável ter-se exagerado uma suposta unidade teológica programática no Javista, como também dever-se-ia admitir que alguns elementos em J podem provir dos séculos **VIII** ou **VI.** Divisões de fontes literárias mais antigas de J, em dois ou mais fios, refletiam a falta de unidade simples na obra. Atualmente, o problema da unidade precária de J volta novamente à tona nos esforços de crítica das redações, até agora na sua infância, por estabelecer o alcance e o ambiente sócio-histórico de redação propositada que podem revelar duas ou mais "edições" de J, ou possivelmente uma edição primária com suplementos posteriores.

### 31.2. Salmos e Sabedoria

O atual Livro dos Salmos (§52.2) e os escritos da sabedoria (§54) são manifestamente pós-exílicos nos seus moldes existentes. É evidente, contudo, que cânticos e escritos da sabedoria eram tipos literários muito antigos no ambiente israelita. O culto centralizado e instituições da corte introduzidos por Davi e Salomão proporcionavam ambientes oportunos para literatura de salmos e de sabedoria a ser cultivada por funcionários régios. Este patrocínio régio da salmódia e da sabedoria foi expresso nas tradições de Davi como salmista e de Salomão como sábio. Os títulos dos salmos, reivindicando autoria davídica, são tardios e pouco seguros, como o são também a atribuição de livros de sabedoria, como Provérbios, Eclesiastes e Cântico dos Cânticos, a Salomão. Determinados salmos (como os salmos reais de Sl 2; 18; 20-21; 45; 72; 101; 132) e alguns provérbios (entre as coletâneas em Pr 10,1-31,31), entretanto, mostram referências monárquicas pré-exílicas como também códigos de comportamento típicos de altos funcionários da corte. Se bem

seja impossível atribuí-los com segurança a um reinado ou a outro (cf., porém, "homens de Ezequias" em Pr 25,1), muito menos à época de Davi e Salomão, estes textos de salmos e sabedoria de orientação régia são muito instrutivos a respeito do etos e da cultura geral dos círculos das classes superiores que prosperavam sob as instituições centralizadas da realeza. Adquirindo lazer e habilidade para cultivar uma cultura intelectual pragmática, os "sábios" misturavam a situação concreta simbólica do javismo a preocupações mais estéticas e cosmopolitas.

### 31.3. Tradições de Davi e Sião

Chamamos a atenção para uma passagem interpretativa fundamental de HD em 2Sm 7 que outorga a promessa de uma dinastia "perpétua" a Davi (tábua 19: n. 2). A linguagem e conceitos desta promessa davídica são muito mais antigos do que HD (e em tensão com a perspectiva global de HD), como é evidente em salmos mais antigos (e. g., Sl 89; 132) e nas profecias do século VIII (Is 9,6-7; 11,1-5; Mq 5,2-5).

É comum agora distinguir uma aliança davídica de tipo promissório, de uma aliança mosaica de tipo obrigatório (§19.1), cada uma delas como se estivesse impugnando o mesmo fundamento ideológico-institucional: ou a vida nacional é inequivocamente garantida por Iahweh (aliança davídica) ou problematicamente condicionada à fidelidade demonstrada a Iahweh (aliança mosaica). Outros vêem os dois conceitos operantes em esferas diferentes, quer harmonicamente *(caso* a nação for fiel e permanecer firme, *esta* é a dinastia que reinará sobre ela), quer formalmente não-relacionados *(admitido* que exista a nação na qual há diversos candidatos e pretendentes possíveis ao cargo régio, *esta* dinastia sozinha há de governar por causa da habilitação por promessa divina).

Demonstrou-se que a promessa a Davi se parece ao gênero do antigo Oriente Próximo de "concessão real" por um rei a um servo fiel, como no decreto de Hattusilis, o monarca hitita, ao seu escriba chefe, Mittannamuwa.[64] O motivo da correção do concessionário, ou os seus sucessores, como "filhos obstinados" é compatível com a concessão irrevogável. Uma premissa incondicional semelhante, em promessas aos patriarcas, foi freqüentemente sublinhada e a aliança com Abraão é vista amiúde como prefiguração tipológica da Aliança com Davi (Gn 15).

Outros intérpretes acreditam ter sido exagerada a condição de penetração de uma noção de aliança davídica; de fato, o termo "aliança" é antes raro nestes textos régios promissórios. Alegam eles que a promessa dinástica foi tão-somente um dos vários motivos de teologia régia que incluíam tradições a respeito de Sião (= Jerusalém) como a morada terrena inabalável de Iahweh. As tradições de Sião, em parte extraídas de noções cosmológicas e mitológicas cananéias e possivelmente derivadas da Jerusalém pré-davídica, incluíam motivos da montanha divina, o rio do paraíso, a conquista divina do caos como a base da criação, a derrota das nações e a peregrinação de nações punidas a Sião. Por meio da escolha, por Davi, de Jerusalém como a sua capital, estes motivos se mesclavam em aspectos complicados dentro do culto régio e da literatura de salmos e profetas. A natureza do culto monárquico em Jerusalém, de que modo ele concebia e celebrava a realeza — e particularmente o papel do rei nela — foi muito discutida em relação a semelhanças e diferenças entre conceitos israelitas e cananeus/do antigo Oriente Próximo sobre o rei, face a face com a divindade.

Quaisquer sejam as delineações exatas de gêneros e motivos concernentes à realeza em Jerusalém, é evidente que se desenvolveram diversas avaliações religiosas positivas do cargo dentro de Judá, sem dúvida, começando pelos tempos davídico-salomônicos. De uma maneira ou de outra, julgou-se que os reis judaítas estavam (1) numa relação filial característica com Iahweh; (2) intermediários entre Iahweh e o povo; (3) modelos de piedade e obediência a Iahweh; e (4) executores da justiça de Iahweh internamente e em meio às nações. É a partir destas raízes que brotou o "messianismo" posterior, associado à dinastia davídica.

As tradições de Davi e Sião deviam, daqui por diante, conservar lugar crucial na auto-reflexão israelita. Para alguns, elas se constituíam em sustentáculos inequívocos para fundamentar esperanças irrestritas de segurança no estado israelita vitorioso ou na comunidade judaica

[64] Moshe Weinfeld, "Covenant, Davidic", in ISBSup, 190.

restaurada. Para outros, elas eram símbolos ambíguos da esperança que exigiam temperar-se no contexto mais amplo de julgamento socioteológico mosaico e profético. Muitos dos conflitos organizacionais sociais, cultuais e ideológicos que delinearemos nos capítulos seguintes, concentravam-se sobre como os contendores lêem as "promessas" de Iahweh a respeito de Davi e de Sião.

# 8.

# Tradições a respeito do reino do norte

**Leia o texto bíblico 1 Reis 12 — 2 Reis 17**
**Amós**
**Oséias**

**Consulte mapas em MBA**
**nn. 116-51**

## 32. O molde das tradições em 1 Reis 12 — 2 Reis 17

### 32.1. Estatística das fontes

Nossas fontes de HD sobre o reino de Israel no norte independente e os reis paralelos (e uma rainha) do Judá do sul, que se estendem por mais de 200 anos, são compostas das duas classes de tradições identificadas para a monarquia unida (tábua 22); documentação político-histórica analística e tradições literárias heterogêneas (§29.1).

Da mesma forma que com a monarquia unida, defrontamo-nos com escassez das fontes e distribuição desigual de versículos por tipos das fontes. Documentação político-histórica analística, de HD, para o total de trinta e um soberanos em ambos os reinos por mais de duzentos anos (140 vv.) é menos do que a mesma espécie de documentação para Salomão (162 vv.), que governou um máximo de quarenta anos. O material analístico sobre Davi (97 vv.) ultrapassa, na sua dinastia, o material dos onze reis que sucederam a Salomão (53 vv.), mais a rainha estrangeira, Atalia. A documentação política para Judá é felizmente auxiliada por alguns dados de Crônicas (68 vv.); Crônicas, porém, ignora os reis "apóstatas" do norte. Outro meio de especificar a penúria de cobertura para os reinos divididos é observar o fato de que, incluindo HD e Crônicas, há uma média de 1 versículo analístico para cada ano dos reinos desde 931 até 722 a.C, em comparação com *3.73* versículos analísticos os para cada ano do reinado de Davi e Salomão (calculados em oitenta anos).

Especialmente notáveis são os dados escassos sobre os reis, também considerados como tendo tido importância política destacada: Jeroboão I (10 vv.),

Omri (5 vv.), Acab (4 vv.), Jeú (2 vv.), Jeroboão II (2 vv.) em Israel; Josafá (4 vv. de HD; 10 vv. de CR) e Ozias (3 vv. de HD; 10vv. de CR) em Judá. Nas fórmulas de HD sobre cada um dos reis (a Atalia que usurpou o trono judaíta durante seis anos, recusa-se a fórmula real), faz-se menção constantemente das crônicas dos reis de Israel e de Judá, evidentemente a fonte para os comentários analísticos de HD. Estes dados oficiais de ambos os reinos foram extratados de maneira irregular e arbitrária por HD.

### 32.2. Narrativas proféticas

Os relatos dos reis do norte são expandidos por tradições literárias variadas, sendo a grande maioria narrativas a respeito de profetas (de quando em quando apenas a mensagem do profeta), a qual esclarece de maneira seletiva aspectos dos reinados de determinados reis:

2.*Aias de Silo,* no reinado de Jeroboão I: 1Rs 11,26-40; 14,1-17.
3.*Jeú, filho de Hanani,* no reinado de Baasa: 1Rs 16,1-4.
4.*Elias, tesbita,* nos reinados de Acaz e Ocozias: 1Rs 17-2Rs 2,12.
5.*Miquéias, filho de Jemla,* no reinado de Acab: 1Rs 22,1-36.
6.*Eliseu, filho de Safat,* nos reinados de Jorão, Jeú, Joacaz e Josias: 1Rs 19,19-21; 2Rs 2-10; 14,14-21.
7.*Jonas, filho de Amati,* no reinado de Jeroboão II: 2Rs 14,25-27.

Há também narrativas de profetas anônimos nos reinados de Jeroboão I (1Rs 13) e de Acab (1Rs 20).

Muitas das narrativas proféticas transmitem conteúdo político-militar patente que focaliza mudanças de dinastia, cercos e batalhas, como também confrontações entre reis e profetas. Mostra-se que cada uma das dinastias de Jeroboão I, Baasa e Jeú foram referendadas por profetas. O relato do expurgo, por Jeú, da dinastia de Amri, é completo e vivido, mas com referência a seu governo de vinte e oito anos sobre Israel não possuímos retalho algum de informação bíblica identificado como tal (33.4). Os suplementos proféticos de Elias, Miquéias e Eliseu para os reinados de Acab (201 vv.) e Jorão (204 vv.), são minuciosamente extensos, mas historicamente confusos (§34.2). Uma vez que muitos dos reis, nestas narrativas proféticas, não são nomeados, não se pode admitir como certo que Acab e Jorão sejam os sujeitos régios em todos os casos baseando-se meramente na colocação, por HD, das narrativas as quais, afinal, podem ter tido o propósito de desviar crítica para longe da dinastia de Jeú. Numerosos intérpretes são de opinião que algumas ou todas as tradições proféticas atribuídas ao reinado de Jorão, último soberano da dinastia de Amri, e mesmo algumas atribuídas a Acab, pertencem realmente à dinastia seguinte de Jeú.

As narrativas proféticas, em conjunto, desvendam posturas críticas e de apoio divergentes, de profetas em relação a reis, e vice-versa, porém, nem sempre é evidente de que modo transpor os julgamentos morais-teológicos das narrativas e mensagens proféticas para termos de planos de ação militares e políticos na gestão do estado. Dessa forma, tem-se a impressão de que as crônicas extratadas de ambos os reinos e as narrativas proféticas se movem em dois níveis diferentes de narração e de interpretação, os quais, muitas vezes, deixam de se encontrar num ponto de discurso comum.

Tanto a forma como o estilo das narrativas proféticas mostram muitas afinidades com as sagas de Gênesis a Números (tábua 8: nn. 20-21; §15.2; 17.1), e algumas delas são "lendas" no sentido técnico de celebração dos poderes maravilhosos de um profeta, notavelmente no caso de Eliseu. Parece que as narrativas foram moldadas e transmitidas (escritas?) em círculos ou "escolas" de profetas, da espécie descrita nas narrativas de Eliseu.

**32.3. Outras fontes: livros proféticos e o Eloísta**

Todos os profetas acima discutidos são apresentados por HD em narrativas contadas *a respeito* deles, dentro das quais se incluem algumas das suas breves mensagens. Os primeiros livros realmente escritos *por* profetas são os de Amós e de Oséias, em meados do século **VIII.** Nestes livros especificamente proféticos, a relação de narrativa e de fala está invertida: coletâneas de palavras proféticas encerram breves passagens narrativas. A informação que se pode coligir de Amós e de Oséias, concernente à história de Israel nas suas últimas décadas, é mínima no que diz respeito a referências claras a eventos específicos. Ambos os escritos, contudo, são de grande valor ao desvendarem aspectos da vida socioeconômica, política e religiosa em primeira mão, mesmo que sua escolha e desenvolvimento de tópicos apareçam, evidentemente, com forte colorido pelas suas perspectivas críticas.

Enfim, é a este período na história de Israel que deve ser atribuído o Eloísta, apresentando uma versão do norte, das tradições antigas semelhantes a história descritas pelo Javista numa versão do sul. A fonte E mostra numerosas afinidades de pensamento com as tradições de Elias-Eliseu bem como com o profeta Oséias (§34.4). Deve ser datada, com a máxima probabilidade, de fins da dinastia de Amri ou em início da de Jeú.

## TÁBUA 22

### Distribuição de versículos de HD para reis de Israel e de Judá em 1 Reis 12-2 Reis 17

| *Israel* | | | *Judá* | | |
|---|---|---|---|---|---|
| *Rei* | *Documentação histórico--política* | *Tradições literárias misturadas* | *Rei* | *Documentação histórico--política* | *Tradições literárias misturadas* |
| Jeroboão I<br>931/930-910/909 | 10 | 67 | Roboão<br>931/930-913 | 5 + (22)* | |
| Nadab<br>910/909-909/908 | 2 | | Abias (Abiam)<br>913-911/910 | 0 + (4)* | |
| Baasa<br>909/908-886/885 | 11 | 5 | Asa<br>911/910-870/869 | 10 + (8)* | |
| Ela<br>886/885-885/884 | 2 | | | | |
| Zambri<br>885-/884 | 8 | | | | |
| Amri<br>880-874/873 | 5 | | | | |
| Acab<br>874/873-853 | 4 | 201** | Josafá<br>870/869-848 | 4 + (10)* | 58 |
| Ocozias<br>853-852 | 2 | 16 | Jorão<br>848-841 | 4 + (5)* | |
| Jorão<br>852-841 | 3 | 204** | Ocozias<br>841 | 4 | 6 |
| Jeú<br>841-814/813 | 2 | 65 | Atalia<br>841-835 | 2 | 20 |
| Joacaz<br>814/813-798 | 5 | | Joás<br>835-796 | 2 + (2)* | 33 |

* Versículos de Crônicas que fornecem dados analísticos completando dados de HD.
** A enumeração inclui narrativas proféticas nas quais não aparece nenhum rei ou o rei é anônimo.

**TÁBUA 22** (continuação)

**Distribuição de versículos de HD para reis de Israel e de Judá em 1 Reis 12-2 Reis 17**

| *Israel* | | | *Judá* | | |
|---|---|---|---|---|---|
| *Rei* | *Documentação histórico-política* | *Tradições literárias misturadas* | *Rei* | *Documentação histórico-política* | *Tradições literárias misturadas* |
| Joás 798-782/781 | 3 | 8 | Amasias 796-767 | 12 | |
| Jeroboão II 782/781-753 | 2 | 3 | Ozias (Azarias) 767-740/739 | 3 + (10)* | |
| Zacarias 753-752 | 1 | | | | |
| Selum 752 | 1 | | | | |
| Manaém 752-742/741 | 4 | | | | |
| Facéias 742/741-740/739 | 1 | | Joatão 740/739-732/731 | 2 + (3) | |
| Facéia 740/739-732/731 | 5 | | | | |
| Oséias 732/731-723/722 | 6 | | Acaz 732/731-716/715 | 15 + (4)* | 117 |
| **Total** | **77** | **569** | | **63 + 68*** | **234** |

## 33. História do reino do norte e suas relações com Judá (931-722 a.C.)

### 33.1. O cisma (931 a.C.)

A causa imediata da desintegração do reino unido foram os planos de ação econômicos e políticos opressores de Salomão (§30.4). Irrompeu a revolta entre os batalhões de trabalho de Efraim conduzidos por Jeroboão, que se tornou o primeiro rei do norte. O plano de fundo mais amplo deste rompimento político foi a longa rivalidade entre Judá e Efraim-Manassés-Benjamim, como os dois centros de poder mais importantes na antiga confederação. Desperta curiosidade o fato de que o afastamento do norte, da dinastia de Davi, decorreu sem ser contestado em grande parte. Ao que parece, ambos os reinos se achavam a tal ponto exaustos após a ruína salomônica, que nenhum dos dois podia impor sua vontade sobre o outro.

### 33.2. Dinastias de Jeroboão e de Baasa (931-884 a.C.)

As estruturas básicas da realeza dinástica parece que foram adotadas no novo reino do norte, se bem que, talvez, não imediatamente, e em qualquer caso, ficaram moderadas pela ausência de ambições e programas imperiais imediatos. Havia dificuldades em decidir sobre uma capital adequada (Siquém, Fanuel e Tersa são mencionadas). Os dados principais sobre Jeroboão I relacionam-se com sua substituição do culto do templo de Jerusalém por santuários em Dã e Betel, onde introduziu a adoração do "bezerro de ouro". Os bezerros eram provavelmente suportes simbólicos do trono para Iahweh e não eram mais "idólatras" do que as imagens cósmicas no templo de Salomão (incluindo a arca com querubins alados e uma grande bacia de água sustentada por doze bois de bronze). Jeroboão instalou seus próprios sacerdotes após expulsar os levitas davídico-salomônicos, e observou novo programa de festas. Essas medidas religiosas tinham o propósito de fornecer a seu reino total independência religiosa de Judá, exatamente como ele havia declarado separação política total.

Faltam pormenores com referência à administração interna de Israel. Jeroboão teria exigido ao menos impostos moderados, porém um programa de construções limitado pode ter antecipado a necessidade de reintroduzir a corvéia. Uma vez que o primeiro monarca do norte "herdou" as estruturas militares e administrativas de Salomão no seu território, até que ponto elas foram desmanteladas, revisadas ou suprimidas vai depender muito de quão fortemente os camponeses insatisfeitos, que Jeroboão elevou ao poder, tinham condições de exercer pressão política sobre ele.

Uma campanha militar destrutora realizada pelo faraó Sesac, no quinto ano de Jeroboão e de Roboão, esgotou seriamente ambos os reinados e ainda impediu uma vitória militar evidente, seja de Israel, seja de Judá sobre o outro. O governo de Baasa testemunhou o início das guerras de Israel com os agora independentes arameus de Damasco, uma luta de vaivém que continuou intermitentemente por todo o século IX. Os filhos de Jeroboão e de Baasa reinaram ambos brevemente até serem derrubados por golpes militares.

O problema imediato mais urgente de Judá, depois do afastamento das tribos do norte, era assegurar sua posição no aspecto da defesa. Roboão ocupou-se em construir uma cadeia de fortalezas a fim de proteger seu reino. A localização de Jerusalém, tão perto da fronteira do norte, foi a ocasião para guerra de fronteiras prolongada entre os dois estados. Sob Asa, Judá foi bem sucedido em estender sua fronteira até um ponto cerca de nove milhas ao norte de Jerusalém, a qual, daqui por diante, oferecia uma zona de pára-choque para defesa da capital de Judá.

### 33.3. Dinastia de Amri (880-841a.C.)

Amri foi o produto de um golpe militar, mas para obter o trono, ele precisou prevalecer numa guerra civil de quatro anos contra "metade do povo" que seguia Tebni. As razões para esta divisão e luta profunda e prolongada podem apenas especular-se, porém é possível que o partido de Tebni fizesse pressão em favor de uma monarquia limitada, enquanto o partido de Amri, chefiado por soldado profissional, possivelmente de origem estrangeira (um cananeu sem educação tribal

israelita com origem no povo?), preferia uma monarquia mais centralizada. Ao se tornar rei, Amri lançou um ambicioso tipo de reinado "davídico-salomônico", estabelecendo uma opulenta nova capital em Samaria e desenvolvendo alianças militares e comerciais com a Fenícia, Damasco e Judá. Tanto ele como seu filho Acab tiveram o maior exilo ao levantar o status de Israel na política internacional. Acab conseguiu contribuir com o maior contingente de carros de guerra (dois mil, conforme nos contam os anais assírios) para a coalizão de estados sírios que lutavam contra Salmanassar III em Carcar em 835 a.C. (tábua 2: 4J; veja ANET, 278-79).

Foi durante a dinastia de Amri que se relata a primeira oposição profética sustentada aos reis de Israel. Elias e Eliseu fizeram críticas importunadoras, que focalizavam a penetração do culto de Baal na corte de Acab através do casamento do rei com princesa fenícia, Jezabel (§34.2). Até onde este culto penetrou entre as massas de israelitas é problemático, no entanto a própria aceitação do culto de Baal e de Iahweh, lado a lado na corte real, era em si próprio abominável para estes javistas exclusivos. Além disso, começamos a ter notícias de abusos socioeconômicos que incluíam a expropriação da propriedade de israelitas livres. Uma seca aguda combinou as coisas, acrescentando empobrecimento do povo que, sem dúvida, fora movimentado pelos grandes projetos de Amri a fim de elevar Israel como potência militar e política. Tudo isso sugere que as dinastias precedentes de Jeroboão e de Baasa podem ter atenuado exigências sobre seu povo em comparação com os amridas que tiveram de aumentar a taxação e a corvéia no intuito de executar suas ambições.

Os amridas, que se desenvolviam rapidamente, fizeram as pazes com Judá e puderam apelar para as forças judaítas a fim de que os ajudassem em campanhas militares contra Damasco e Moab. As boas relações rarificaram-se pelo casamento do judaíta Jorão com a filha (ou irmã) de Acab, Atalia. Continuou Judá a dominar sobre Edom. Afirma-se que Josafá reorganizou a administração da justiça em Judá com um novo sistema de tribunais centralizado desde Jerusalém.

### 33.4. Dinastia de Jeú (841-752 a.C.)

Jeú chegou ao poder num golpe militar estimulado pelo apoio profético de Eliseu. Ele extinguiu as práticas da religião de Baal nos círculos da corte; matou cruelmente todos os representantes e partidários influentes da dinastia de Amri. Uma vez que sua espada não poupou a realeza fenícia e judaíta, seu regime ficou rapidamente isolado de laços amistosos com estados vizinhos. No início do seu reinado apresentou-se a se submeter ao rei assírio Salmanasar III e pagou pesado tributo. Os assírios, cedo se retiraram do oeste como força importante e a dinastia de Jeú ficou enredada em guerras com Damasco, que foram funestas para Israel, até o começo do século VIII, quando a pressão assíria sobre Damasco libertou Israel para uma restauração importante do poder.

Se o programa profético de Elias-Eliseu devia restaurar o culto exclusivo de Iahweh, evitar todas as alianças estrangeiras porque elas acarretavam aceitação de deuses estrangeiros, e conservar antigas práticas e instituições de igualdade socioeconômica, as forças proféticas devem ter ficado desiludidas com Jeú. Ele eliminou, de fato, o culto de Baal em Israel (ao menos temporariamente) como também quebrou, de fato, os laços estrangeiros estabelecidos pelos amridas. Por outro lado, sujeitou-se imediatamente à Assíria, o que significava o reconhecimento formal de deuses assírios, e não há prova alguma de que ele tivesse, quer a vontade, quer os meios políticos de melhorar as condições socioeconômicas do povo comum. Poder político, privilégio social e riqueza em posse de terras e comercial passaram das mãos amridas, porém permaneceram, ao que parece, num círculo estreito que não abrangia a ampla maioria do povo possuidor de terras.

Quando o expurgo dos amridas por Jeú eliminou o rei judaíta Ocozias, sua mãe, Atalia, apossou-se do trono e tentou extirpar a linha de Davi. Bem sucedida durante uns poucos anos, a rainha, cultora de Baal, foi derrubada e substituída por um jovem davidida, Joás, que havia sido ocultado do conhecimento de Atalia. Sob Joás, uma restauração do templo de Jerusalém incluiu administração mais sadia das finanças do templo.

Com Damasco e a Assíria enfraquecidos na primeira metade do século VIII, primeiro Joás e em seguida Jeroboão II conseguiram reinar sobre um Israel pacífico e cada vez mais próspero, enquanto Judá desfrutava de um período de realização semelhante sob Amasias e Uzias.

Prosperavam a agricultura e o comércio. Sabemos pelo livro de Amós, entretanto, que a prosperidade e a confiança nacional eram experimentadas principalmente no cume da sociedade, ao passo que a maioria dos camponeses se achava em apertos calamitosos (§34.3). Sem dúvida, a taxação e a corvéia desempenharam seu papel, porém a focalização particular de Amós está na substituição maciça em título de posse da terra, a partir de posses de família tradicionalmente garantidas, para patrimônios acumulados privadamente, recebidos por execução de hipoteca por dívidas sobre lavradores empobrecidos. Em resumo, como no reino unido de Salomão, as "maravilhas" do Israel do século VIII se concentravam em uma classe privilegiada que se erguia em proveito próprio pelo despojamento sistemático e pela privação de autoridade da maioria dos camponeses.

### 33.5. Desmoronamento do reino do norte (752-722 a.C.)

A nêmesis de Salomão havia sido revolta interna; a nêmesis do estado do norte demonstrou-se ser uma Assíria subitamente renascente que lançou onda sobre onda de ataques imperiais na Síria-Palestina. O assassínio de Zacarias acabou com a dinastia de Jeú e o reino começou a dividir-se. Tentou Manaém assegurar seu lugar no trono, realizando um enorme pagamento a Assíria, pagamento que ele levantou por meio de impostos sobre dezenas de milhares de proprietários israelitas, o que, porém, não evitou, e provavelmente ajudou a incitar, uma reação anti-assíria, conduzida por Facéia, que concluiu aliança com Rezon (bíblico Rezin) de Damasco. Israel e Damasco pressionaram Acaz de Judá para que se unisse a eles, o que provocou a assim chamada guerra siro-efraimita entre Israel e Judá.

Acaz apelou para a Assíria e a pressão sobre Judá foi levantada quando a Assíria atacou Damasco e transformou a maioria do reino do norte em províncias assírias governadas diretamente. Isso deixou um estado israelita muito reduzido, limitado às montanhas de Samaria. Uma rebelião final contra a Assíria por Oséias conduziu ao cerco e captura de Samaria, à deportação de suas classes superiores e ao fim do reino independente de Israel quando Samaria foi transformada numa província assíria. O clima de desespero e de luta civil que impregnou as três últimas décadas de independência de Israel é transmitido vigorosamente nas palavras amarguradas do profeta Oséias (§34.4).

### 33.6. Modelos de desenvolvimento nos dois reinos

Generalizações a respeito do decorrer do desenvolvimento nos dois reinos acham-se estorvadas pelas fontes incompletas e desiguais. Segundo indicam todas as aparências externas, Judá foi reino muito mais estável do que Israel. Com exceção da breve usurpação de Atalia, a dinastia davídica manteve-se na sucessão. Em média, a realeza judaíta reinou por mais tempo do que a realeza israelita: durante os duzentos anos do reino de Israel, houve doze soberanos davídicos no sul e dezenove soberanos no norte distribuídos por cinco dinastias (contando a Manaém-Facéias como uma dinastia). A prova real, naturalmente, foi que Judá sobreviveu ao passo que Israel acabou.

A "fraqueza" ou a "força" relativas dos dois reinos foram avaliadas e explicadas de vários modos. Uma explicação é ter Judá aderido a um "princípio dinástico" de liderança, enquanto Israel, sob Jeroboão I e Baasa — e novamente depois da dinastia de Jeú —, tentou operar com o antigo "princípio carismático" de liderança. O modo "carismático" de operação exigia, supostamente, que cada novo rei fosse nomeado por escolha religiosa, presumivelmente por meio de profetas, e aclamado pelo povo. Dessa forma, cada mudança de governo apresentava o potencial para turbulência. Enquanto a História profética em 1 Samuel 8-15 parece sugerir semelhante programa carismático (§29.3), não é provável que ele fosse jamais empreendido como esquema reconhecido de governo. Um novo rei poderia tirar vantagem de apoio profético e de aclamação popular, contudo, em todas as partes em nossas fontes dá-se por admitido que um rei capaz fundará uma dinastia. Assim, as instabilidades no reino do norte não dão a impressão de terem surgido a partir da obrigação institucional de escolher cada governante de novo.[65]

---

[65] A interpretação aqui segue Giorgio Buccellati, *Cities and Nations of Ancient Syria. An Essay on Political Institutions with Special Reference to the Israelite Kingdoms,* Studi Semitici 26 (Roma, Instituto di Studi del Vicino Oriente, 1967),

Uma explicação mais provável da turbulência do norte é geopolítica. Judá era uma área geograficamente compacta, separada de outras regiões, e que apresentava um mínimo de atração para conquistadores estrangeiros. Em contraste, as tribos do norte achavam-se espalhadas sobre um amplo território, em três maciços montanhosos e nos vales e planícies em torno deles. Era não só um território mais difícil de governar para um governo centralizado, como também era mais aberto e convidativo para potências estrangeiras que contemplavam suas rotas estratégicas de comunicação e suas ricas safras de cereais. Havia, portanto, certa necessidade para Israel de entrar em relações com outras potências, que Judá poderia evitar mais facilmente, e ao mesmo tempo o facciosismo regional era mais agudo no norte, especialmente entre a Samaria e a Transjordânia. Para um rei ser bem sucedido em Israel, precisava provavelmente equilibrar e satisfazer uma série muito mais ampla de capital insvestido do que qualquer rei do sul. O resultado prático foi que as famílias dominantes mais homogêneas em Judá podiam cerrar fileiras em apoio de uma linhagem real mais prontamente do que as famílias dominantes diversificadas no norte, as quais propendiam a "decidir pela luta" seus interesses diferentes, apoiando diferentes candidatos a rei e recusando apoio a governantes que lhes desagradavam.

Não se deve passar por alto o fato de que Judá conservava vantagem enorme por ser o solo nacional da eminente dinastia de Davi e Salomão, não obstante sua grande perda no cisma. Qualquer pretendente à realeza, como Atalia o foi brevemente, enfrentaria comparação com a recordação demonstrada de Davi e Salomão. Em contraste, o reino do norte precisou partir "de zero", por assim dizer. Herdou precedentes e estruturas davídico-salomônicas, porém teve de progredir por seu próprio esforço ao ficar independente de Judá, ao unificar suas regiões separadas e seus partidos contendores, como também ao enfrentar incursões estrangeiras que não colidiram tão diretamente com o estado davídico até dois séculos depois. Quando à sobrevivência de Judá após o desmoronamento de Israel, a situação objetiva era que Israel ficava "o próximo na linha" como o alvo da expansão da Assíria para o oeste. Se alguma coisa serviu para poupar Judá no pequeno percurso, foi a decisão de Acaz de cooperar com a Assíria e não juntar-se ao eixo israelita-Damasco dos rebeldes.

Um fator político organizacional ainda mais concreto parece ter funcionado em alto grau para benefício de Judá. Desde o tempo de Asa, monarcas judaítas começaram o hábito de formar co-regências. Um rei incumbido costumava designar o seu sucessor e o envolver em assuntos práticos do estado como "co-regente". Isso não só assegurava a linha exata de sucessão como também instruía o rei seguinte para o seu eventual exercício sozinho do cargo. A cronologia empregada neste estudo (§25) admite as seguintes co-regências judaítas:

*Asa e seu filho Josafá 873/872-870/869*
*Josafá e seu filho Jorão 853-848*
*Amasias e seu filho Ozias 792/791-767*
*Ozias e seu filho Joatão 750-740/739*
*Joatão e seu filho Acaz 735-732/731*
*Ezequias e seu filho Manassés 697/696-687/686*

Em contraste, parece que houve somente uma co-regência em Israel, que facilitou a transição de Jorão para seu filho Jeroboão II (793/792-782/781). Porque as dinastias de Amri e de Jeú levaram tanto tempo para chegar à co-regência como um instrumento para estabilidade dinástica, não o sabemos.

---

e Baruch Halpern, *The Consitution of the Monarchy in Israel,* HSM 25 (Chico., Calif., Scholars Press, 1981) contra Albrecht Alt, "The Monarchy in the Kingdoms of Israel and Juda", in EOTHR, 313-35 (publ. orig., 1951).

# 34. Cultura literária, religião e crítica profética

### 34.1. O Eloísta (E)

A fonte E foi caracterizada brevemente (§13.2) e os seus conteúdos enumerados em Gênesis 2-50 (tábua 10) e em Êxodo-Números (tábua 11). Foi observado também que E provavelmente sobrevive em tradições da conquista tais como Josué 1-12 (§22.3). Resta elaborar as feições literárias de E, motivos dominantes, perspectiva básica e ambiente na vida.

O vocabulário de E é realçado claramente a partir de J e P em numerosos pontos de divergência: amorreus para os habitantes da terra (cananeus em J); Jacó para o terceiro patriarca (Israel em J); Horeb para o monte santo (Sinai em J e P); Jetro para o sogro de Moisés (Hobab ou Raguel em J); o emprego temporal de "depois destas coisas" em a narração, por exemplo, "depois dos eventos acima mencionados" (em J "de acordo com isso"). "O Rio" designa o Eufrates; *ba'al* é usado para um homem como "dono" ou "marido"; "dar" emprega-se freqüentemente com o sentido de "conceder, permitir". Estilisticamente, o Eloísta tem predileção por repetições, especialmente no discurso direto: "Abraão, Abraão!" (Gn 22,11) e "Moisés, Moisés!" (Ex 3,4). "Aqui estou" é expressão preferida nos lábios de alguém que responde a um superior divino ou humano.

Confere-se à consciência moral e religiosa do Eloísta articulação explícita numa série de acentos e de ênfases que distinguem sua obra do Javista. As imperfeições morais dos antepassados de Israel, imperfeições que J não hesitou em contar francamente, são desculpadas ou explicadas conforme convém no contexto. Suaviza-se a mentira de Abraão com anotação no sentido de que Sara era, afinal, meia-irmã, dessa forma, presumivelmente um cônjuge admissível para casamento, ou, como mínimo, Abraão foi tecnicamente verídico (Gn 20,12). A dura expulsão de Agar da casa e família de Abraão é explicada como ordem divina direta (Gn 21,11-13 [15.3.d]), o roubo, por Jacó, dos rebanhos de Labão é atribuído à bênção de Deus (Gn 31,4-12), enquanto a velhacaria recíproca de sobrinho e tio é atribuída exclusivamente a Labão.

O interesse ritual é mais pronunciado em E do que em J. Neste, os diversos altares erigidos em santuários ao ar livre são comemorativos pelo caráter e jamais descritos como lugares de sacrifício, ao passo que em E esses altares são usados explicitamente para oferendas. Entre os copiosos exemplos de prática ritual estão o chamado de Abraão para sacrificar seu filho (Gn 22,1-2), Jacó derramando óleo sobre a coluna de pedra em Betel (Gn 28,18), e o seu voto de um dízimo do seu lucro futuro para Deus (Gn 28,20-22). Uma das razões para considerar material não-P em Êxodo 19-24 enquanto menos apropriado por E, se não realmente escrito por E, é a ocorrência de numerosas feições rituais: Moisés consagra o povo no Horeb por meio da lavagem das vestes e pela abstinência de relações sexuais (Ex 19,10-11a.l4-15); a aliança é selada com sangue de animais aspergido contra o altar e sobre o povo (Ex 24,6.8); os israelitas apóstatas fabricam uma imagem de bezerro de ouro por seu deus (Ex 32).

Em geral, o Eloísta costuma tirar conclusões morais e admoestar os leitores mais livremente do que o Javista. Há doutrina mais explícita, contudo as "lições" de história não são abertamente desagregadoras da narrativa, pois elas são freqüentemente introduzidas habilmente nos lábios dos principais participantes em a narrativa. José, por exemplo, dá testemunho calorosamente dos propósitos providenciais de Deus quando consola seus irmãos (Gn 45,7; 50,20), enquanto a divindade "explica" evasivamente o novo nome divino Iahweh em resposta à perplexidade de Moisés (Ex 3,13-15). O Eloísta moldou igualmente a narrativa de prender a garganta, do escassamente evitado sacrifício de Isaac por seu pai Abraão (Gn 22,1-13.19). Esta narrativa de "amarrar" Isaac (o Akidah da tradição judaica mais tardia) deriva seu extraordinário poder de noções de sacrifício humano como religiosidade máxima, noções que eram mais ou menos operantes no ambiente de Israel e que continuaram a ocultar-se na consciência e no comportamento aberto ocasional de Israel (§19.4).

Salienta o Eloísta o status de Israel como comunidade religiosa no sentido de que a vida nacional total de Israel está baseada em adesão fiel a Iahweh através de um culto purificado e obediência às leis fundamentais ligadas tradicionalmente a Moisés. Embora não se possa concluir firmemente por critérios literários, pensa-se amplamente que as formas mais primitivas das leis, o

assim chamado Código da Aliança (Ex 20,22-23,29), foi conservado na fonte E (§19.2.b), provavelmente após ter sido compilado num esforço por deter os abusos socioeconômicos e cultuais sob a dinastia de Amri. Em alguns aspectos E conserva mais pontos de vista do fundo comum pré-monárquico da tradição do que faz J (§15.6). Esta "qualidade antiga" reflete as origens do javismo em Israel do norte entre as tribos de José. Em E não existe simplesmente a mesma focalização sobre terra e estado que existe em J. O impulso por voltar aos fundamentos mais profundos da comunidade, e assim não ficar restringido ou induzido em erro por estruturas hierárquicas do estado (quer davídicas quer israelitas do norte), é fortemente articulado em E por meio de confiança firme em todo o povo como recebedores do julgamento e da graça de Iahweh.

Há sabor exortativo ou "de pregação" dedicados no estilo e motivos de E. O perigo de apostasia é freqüentemente proclamado juntamente ao apelo, ao arrependimento e à obediência. Os modelos de liderança são figuras semelhantes a profetas que personificam fidelidade: Abraão, José e Moisés. Existe ênfase sobre a correta aproximação "medrosa" de Deus ao observar formas corretas do culto e ao notar os diversos modos em que Iahweh se comunica com humanos em ritos, sonhos, visões, e também através de mensageiros divinamente enviados. É isto que explica a ênfase na "figura" de Deus, que é perigoso contemplar a preparação e premeditação mais cuidadosas. O objetivo de toda esta "teologia cultuai" é vida pública transformada. Não obstante a majestade e a ira de Iahweh, o Deus de Israel é incrivelmente paciente, convidando constantemente o povo a converter-se e a renovar-se.

Embora alguns estudiosos tenham negado qualquer fonte "E" única, preferindo ver seus conteúdos como tantas adições separadas a J, o estilo e os motivos destas antigas tradições não-P, ligados como estão a duplicados literários, demonstram ter existido uma fonte ininterrupta.[66] Evidencia-se que É foi agudamente reduzido em alcance quando foi "cortado e aparado" no processo de fazer uma redação JE de Gênesis-Números (e de Josué-Juízes?). A junção de J e E ocorreu em Judá após a queda de Israel em 722 a.C, num ambiente onde outros corpos de tradições israelitas do norte (narrativas de Elias-Eliseu, História profética das origens da monarquia e núcleo de materiais em Deuteronômio) foram salvos da ruína política do norte e entraram para a corrente de cultura literária e religiosa do sul. Sendo o projeto de redação de JE controlado pelos habitantes do sul, J foi utilizado como o projeto fundamental da redação e materiais de E foram usados para completar J,

A data e o ambiente de vida de E são difíceis de determinar com exatidão. Ele poderia ter sido escrito em qualquer tempo entre Jeroboão I e final da dinastia de Jeú. Uma vez que não alude diretamente a acontecimentos históricos no tempo da sua escrita, seu ambiente deve ser avaliado com base em amplas probabilidades. Pressupõe E uma situação calamitosa de apostasia religiosa a tal ponto enorme para ameaçar a continuação da nação. A dinastia de Amri satisfaria admiravelmente essa situação, porém dificilmente com exclusividade, considerando que as narrativas de Elias-Eliseu e as palavras de Amós lembram que a dinastia de Jeú não conseguiu viver à altura de sua expectativa inicial de restaurar a retidão religiosa e social de Israel.

Mantendo-se E a distância de estruturas de estado, não é provável que fosse escrito em círculos da corte, como freqüentemente foi concluído, por hipótese, quanto à sua contraparte sulina J. Havia, entretanto, outros contextos de tradições não-governamentais, no norte, que se aproximavam regularmente de perto dos motivos e da linguagem de E, a saber, os círculos proféticos responsáveis pelas narrativas de Elias-Eliseu e pelo Livro de Oséias, e provavelmente também pela História profética dos começos da monarquia (não que estes se originaram de um único círculo profético). Por outro lado, as antigas tradições da aliança e da lei por trás do Deuteronômio revela-se terem igualmente provindo do norte, e pode ter acontecido que foi em contextos de renovação da aliança, entre famílias possuidoras de terra comprometidas javisticamente e sacerdotes ou levitas, que E se originou, o que poderia explicar o seu interesse por narrar novamente a antiga história de Israel em termos de sentido mais urgente de crise, na autocompreensão corrente de Israel, do que J desejava retratar.[67]

---

[66] Alan W. Jenks, The Elist and North Israelite Traditions, SBLMS 22 (Missoula, Mont., Scholars Press, 1977), caps. 1-2.

[67] Ib., caps. 3-4.

**34.2. Elias e Eliseu**

As narrativas de Elias-Eliseu constituem-se em rico depósito de histórias populares a respeito de conflitos por causa de planos de ação militares e políticos entre profetas e reis, como também acerca de narrativas de "prodígios" ou "resoluções de problemas" que narram como profetas iam de encontro às necessidades básicas da vida do povo comum que sofria sob abuso do governo e por causa da fome.

Intitulam-se narrativas "populares" por causa da poderosa impressão manifesta que faziam os profetas sobre um setor da população israelita do norte. Todavia, não exatamente qualquer impressionado por estes profetas teria narrado semelhantes histórias. O caso é que eles não indiscriminadamente realizaram prodígios, mas que realizaram estes prodígios pelo poder de Iahweh contra Baal e os seus seguidores como também em benefício dos crentes de Iahweh em necessidade calamitosa. Os portadores destas narrativas devem ter sido propagadores ativos da fidelidade a Iahweh e opositores constantes de Baal, os quais sofriam de fome aguda, doença, pobreza e expropriação de sua terra, e em cujas mentes a capacidade da dinastia de Amri — e talvez também da dinastia de Jeú — para prosseguir de modo fidedigno o culto necessário e a praxe social, estava em dúvida crescente.

Estas preocupações temáticas foram concretizadas por uma comunidade que é retratada nos conventículos de profetas conduzidos por Elias e que se achavam em contato com partidários na sociedade mais ampla, incluindo pessoal a serviço real, como Abdias (1Rs 18,3-4) e Jeú (2Rs 9,1-3), e até funcionários sírios como Naamã (2Rs 5) e os reis Ben-Adad e Hazael (2Rs 8,7-15). As narrativas de Eliseu têm a ver com escassez de alimento, abrigo e ferramentas, tanto entre as comunidades proféticas como na população rural em geral. A lenda elaborada de 2Rs 4,11-37; 8,1-6 sugere que os milagres proféticos foram realizados em benefício de membros fracos e expostos a perigo de grupos proféticos e seus partidários, em casos em que nenhum socorro jurídico de rei ou tribunais de justiça estava prestes a chegar. As narrativas de Elias-Eliseu podem mesmo ser concebíveis como fundo de histórias tencionadas que visavam a defender a causa de javistas enganados e ultrajados que, abandonados e até vitimados por funcionários israelitas, eram repetidas vezes levados ao conhecimento da liderança estabelecida por intervenção profética (talvez um tanto ao longo da linha da narrativa egípcia dos protestos do camponês eloqüente [tábua 1: 6A]).

A partir deste ponto de vista, os portadores das narrativas de Elias-Eliseu parecem formações religiosas nas franjas inferiores da sociedade, que funcionavam como estações de socorro e grupos de defesa. O lado inferior da vida israelita, longe da corte real "fabricante de história", enchia-se completamente com mais e mais pessoas expulsas das antigas estruturas tribais protetoras pela centralização política e a estratificação social. Foram provavelmente tais grupos que ajudaram a abastecer sentimentos por mudança dinástica e reforma religiosa, mas cujas idéias pareciam demasiado simplistas ou extremas para obterem força decisiva no governo — mesmo quando um da sua própria classe, Jeú, finalmente "conseguiu chegar" ao trono.

**34.3. Amós**

Os nove capítulos do Livro de Amós apresentam um conjunto surpreendente de discursos de julgamento, visões, doxologias hínicas, admoestações, lamentações, uma narrativa breve e uma explosão final de promessas de salvação. Divide-se a obra em duas seções claramente distinguíveis. Oráculos contra Damasco, Gaza, Tiro, Sídon, Edom, Amon, Moab, Judá e Israel constituem uma série estreitamente construída, cada uma introduzida pela fórmula "pelas três transgressões de x e pelas quatro, Eu [Iahweh] não o revogarei [i. e., o castigo ou a ira de Iahweh]" (caps. 1-2). Uma coletânea de discursos de julgamento contra o reino do norte, incluindo oráculos de desgraças e uma peça de zombaria sobre a instrução sacerdotal, é acentuada pela fórmula "Ouvi esta palavra!" (caps. 3-6). Uma seqüência de relatos de visões acerca do julgamento iminente sobre a terra é interrompida igualmente por um relato de narrativas do encontro do profeta com o sacerdote Amasias e por mais discursos de julgamento (caps. 7,1-9,6). O livro conclui com ameaça de destruição total que é abrandada pela segurança para indivíduos honestos e expandida numa promessa de restauração nacional (9,7-15).

Há, no livro, distinção bem marcada entre fala de Deus na primeira pessoa em cerca de vinte oráculos ("fala de mensageiro com destino de um encargo") e fala do profeta em terceira pessoa em cerca de vinte oráculos ("fala de testemunha livre"). A primeira é emoldurada pelas fórmulas "assim disse Iahweh" e "declaração de Iahweh". Por vezes, fala divina e fala profética se misturam na mesma unidade. Houve pesquisa extensa nos ambientes de vida das formas de fala empregadas pelo profeta, como também muita especulação quanto a se as fontes da fala coincidem com o ambiente institucional do profeta e dessa forma revelam o papel que ele representou em sociedade.

Existe prova considerável no sentido de que a série de oráculos estrangeiros nos caps. 1-2 estava modelada numa liturgia, atestada nos Textos egípcios de execração (tábua 1: 3A), na qual pronunciavam-se maldições contra inimigos estrangeiros e contra categorias de pecadores domésticos.[68] Bem pode ser que tal liturgia fosse praticada no culto israelita e que Amós recorresse às suas pressuposições e linguagem a fim de estruturar o seu tipo de oráculos. Que isto também seja argumento a favor de Amós ter sido ele mesmo profeta do culto é mais duvidoso, particularmente visto que a peça que termina com toque final na sua "liturgia" é discurso de julgamento ampliado, não contra pecadores israelitas particulares, mas contra toda a superestrutura do estado e da sociedade israelitas. Argumentou-se, em parte sobre uma suposta evolução de perspectiva profética dentro dos relatos de visões, que Amós começou como profeta do culto, que ficou radicalizado até o ponto de ter rompido com o culto e ter invocado destruição sobre a própria instituição a que ele anteriormente serviu.

A linguagem hínica das doxologias (4,13; 5,8-9; 9,5-6) é citada da mesma maneira como prova de que Amós foi profeta do culto. Agora que estamos cientes da penetração da fala hínica fora do culto, mesmo em literatura da sabedoria, este é argumento fraco. O objetivo principal ao empregar as doxologias, que foram cuidadosamente colocadas em cada caso no clímax de ataque contra o culto, é privar o estabelecimento cultual de pretensões a "santidade intangível" pela afirmação da transcendência cósmica de Iahweh, o que é feito ironicamente, voltando a linguagem hínica originada no culto contra o culto[69].

Por outro lado, diversas características da fala do profeta foram ligadas à tradição da sabedoria: o dito numérico graduado ("pelas três transgressões... e pelas quatro"), gritos de desgraças e asserções didáticas de relações de causa-efeito fundamentadas sobre observação empírica (e. g., 3,3-8). O débito da sabedoria de Amós, neste caso, não é provavelmente para com a sabedoria cultivada na corte real, mas para com a assim chamada sabedoria dos clãs da organização tribal remanescente mais antiga de Israel na sua matriz de aldeias que a monarquia oprimiu, ameaçou severamente, mas que não teve nem vontade nem meios para substituir (§24.2.c). Ter sido "sábio" nesse contexto teria significado ser chefe local experiente em dar conselho e em emitir sentença no julgamento de pares. A atividade, segundo consta, de Amós como pastor e trabalhador agrícola de meio expediente de Técua, proporcionava-lhe ambiente para observar profundamente antigos costumes tribais e pressuposições sócioéticas.[70] Surpreende o fato de que, geralmente, a sua fala a respeito do julgamento de Deus sobre Israel não está enfeitada de linguagem cultuai, mas sim de linguagem de luta contra ambiente natural áspero que ele conhecia em primeira mão como pastor-lavrador de uma das zonas cultivadas marginais de Judá.

A posição social de Amós em relação a outros funcionários proféticos foi veementemente discutida sem muito proveito, principalmente porque a prova disponível não se adapta realmente a nossas perguntas. Quando Amós faz o seu famoso repúdio em 7,14, quer ele dar a entender que não havia sido profeta ou membro de grupo profético *até que* Iahweh o chamou, mas que agora e ("não fui profeta...")? Ou quer ele dar a entender que não é profeta *mesmo agora* que Iahweh o chamou para falar a mensagem divina *("Não sou* profeta..")? E o que se deve deduzir do manifesto non sequitur que, enquanto Amasias repreende Amós como "vidente" *(hõzeh),* Amós responde negando que ele seja "profeta" *(navi`)?* De modo algum se torna claro que esta troca de frases incisivas nos conte alguma coisa a respeito da relação de Amós com outros profetas no seu dia, já que sua observação se focaliza na única preocupação de esclarecer a Amasias que ele tem um chamado direito para falar

[68] Aage Bentzen, "The Ritual Background of Amos 1,2-2,16", OTS 8 (1950): 85-99.
[69] James L. Crenshaw, Hymnic Affirmations of Divine Justice: The Doxologies of Amos and Related Texts in the Old Testament, SBLDS 24 (Missoula, Mont., Scholars Press, 1975), 39-46.
[70] Hans Walter Wolff, Amos the Prophet: The Man and His Background (Filadélfia, Fortress Press, 1973).

em nome de Iahweh e que, portanto, não pode ser dissuadido por quaisquer critérios convencionais de profetas e videntes que o sacerdote possa ter. Nesse caso, Amós estava dizendo apenas, "Não sou como esses 'profetas' que dirão ou farão qualquer coisa pela qual sejam pagos ou ameaçados para dizer ou fazer!"

Foi a crítica das redações que apresentou um quadro mais complicado do crescimento do livro do que outrora se imaginou. A crítica das fontes (critica literária em estilo antigo) atribuiu usualmente a grande maioria do livro a Amós, exceto os oráculos contra Tiro, Edom e Judá, as promessas de salvação em 9,8b-15, e por vezes as doxologias. Estudos recentes de crítica das redações atribuem até a metade, ou mais, da obra a remanejamentos e suplementos posteriores.

O estudo redacional mais completo até esta data postula seis estágios no desenvolvimento do livro, os três primeiros dos quais estão dentro do século VIII: (1) a coletânea original de palavras de Amós em 3-6 pode ser a obra do próprio profeta; (2) no segundo estágio os oráculos do profeta contra as nações e os relatórios de visões foram colocados como começo e conclusão da coletânea mais antiga de discursos de julgamento; (3) uma "antiga escola de Amós" redigiu os anteriores, inserindo o incidente de Amasias entre os relatos de visões e acrescentando admoestações; (4) no tempo de Josias, uma exposição de Betel inseriu as doxologias e divagou sobre a crítica, por Amós, de Betel e do culto em relação à destruição, por Josias, do altar naquela cidade (2Rs 23,15); (5) uma redação deuteronomística no exílio acrescentou os oráculos contra Tiro, Edom e Judá e preencheu referências à história mais antiga da salvação; (6) escatologia pós-exílica da salvação foi anexada ao livro a fim de suavizar sua negatividade sombria.[71]

Outro estudo redacional do Livro de Amós simplifica os estágios: (1) as palavras de julgamento por Amós contra a classe governante de Israel em meados do século VIII ("Amós A"); (2) uma reinterpretação e expansão, recomendando arrependimento a Judá e aos restos de Israel no meio das reformas auspiciosas de Josias, no último terço do século VIII ("Amós B"); (3) uma reinterpretação e expansão em favor dos exilados judaítas ou os retornados recentes à Palestina, assim que ambos os reinos haviam desmoronado ("Amós C"). Insiste-se claramente em que nós apenas conhecemos a respeito do Amós original conforme e ele transmitido para nós por sucessores interessados. Felizmente, eles deixaram intactas seções consideráveis de suas palavras. Saliente nesta hipótese redacional de três etapas é o uso mais completo de critérios sociológicos do que qualquer outra pesquisa redacional tenha tentado. Faz-se esforço por diferenciar entre as estruturas sociais que Amós condenou, as que Josias procurou reformar, e as que o redator exílico/início-do-pós-exílio esperava ressuscitar na Palestina da restauração.

Apesar de numerosas diferenças de julgamento em pormenores, os dois estudos redacionais mencionados concordam em que as vigorosas palavras do profeta passaram ao largo num complicado processo de transmissão e edição, servindo as etapas sucessivas de redação como núcleos para reflexões críticas periódicas de amplidão social, à maneira do Amós do século VIII. Se as reflexões posteriores eram mais esperançosas, isso tinha a ver com as expectativas do século VII suscitadas pelas reformas de Josias (§36.3), como também com o desafio do século VI para reconstruir a comunidade depois que Judá, enquanto estado, se unira a Israel no esquecimento (§43). Estas hipóteses redacionais, destinadas a ser discutidas, foram particularmente úteis em separar os modos categóricos e condicionais da fala no livro de Amós, evidenciando que as palavras ásperas iniciais, de castigo não atenuado, em Amós eram plausivelmente abrandadas por admoestação entre os redatores josiânicos, exatamente porque eles acreditavam que os avisos do profeta poderiam ajudar os líderes da reforma deuteronômica a evitar a catástrofe que alcançara ao distraído reino do norte.

O profeta cuja obra se situa no centro do livro, atacava a reação conservadora patriótica e piedosa que obtivera aceitação geral no meio das classes superiores durante o próspero reinado de Jeroboão II (§33.4). As cobiçosas classes superiores, com cumplicidade governamental e jurídica, expropriavam sistematicamente a terra dos plebeus, a fim de poderem elas acumular riqueza e ostentá-la aparatosamente, numa pródiga economia de "consumo visível". Ódio de outras nações, bravata militar e retórica religiosa eram utilizados generosamente para persuadir o povo a aceitar

[71] Hans Walter Wolff, Joel and Amos, Hermeneia (Filadélfia, Fortress Press, 1977), 106-13.

sua infeliz sorte porque ela era, afinal, "a melhor de todas as sociedades possíveis".

Muita da riqueza monopolizada era derramada em espetáculos de culto sacrificai e litúrgico em santuários esplendidamente renovados. Amós atacou de maneira violenta o fervor religioso superaquecido como uma "cobertura" ou "disfarce" fraudulento e desprezível para o grosseiro egoísmo e ateísmo prático dos líderes. Ou, conforme observa um comentador, "Pode causar surpresa o fato de que o povo, segundo o julgamento de Amós, está fazendo demasiado em vez de muito pouco em favor de Iahweh".[72] Amós anunciou que o reino de Israel seria destruído por uma potência inimiga, provavelmente a Assíria, e os seus líderes deportados, o que seria "o fim" (cf. 8,1-3) de uma arrogante confiança mal colocada em Iahweh como justificador dos pequeninos.

De que fontes Amós extraiu, sozinho, a energia moral e intelectual parti proclamar a rejeição total de Israel por Iahweh? Primeiramente e antes de tudo, deve ter sido o seu irresistível encontro com Deus. Amós estava plenamente confiante na sua missão de transmitir mensagens dadas por Deus. Todavia, justamente este "chamado" cimentava-se na integridade da sua condição de pessoa numa comunidade e tradição particulares. Que elementos dessa tradição foram inflamados pelo chamado de Deus? Não há nenhuma resposta única certa a essa pergunta.

Foi proposto que Amós se utilizou de uma tradição de aliança condicional da espécie articulada no Deuteronômio, e possivelmente menos diretamente em Oséias, porém não há sinais explícitos disto na sua linguagem; ele nem sequer se refere à "aliança" de Israel com Iahweh. Alude-se ao êxodo em 2,10 e 9,7, e também provavelmente em 3,2, onde o "conhecimento" único de Israel por Deus parece ser uma espécie de tradição de eleição especial, a partir da qual o profeta infere uma responsabilidade especial sobre Israel. Com relação a isto, em nenhuma parte são fornecidos os pormenores da responsabilidade de Israel, como teria acontecido caso Amós houvesse mencionado a transgressão de leis particulares como a base para julgamento. Foi ainda proposto que Amós recorreu à teologia de El, influenciado pelo pensamento cananeu, a fim de corroborar a sua crença de que Iahweh era o senhor universal das nações. Igualmente, pensam alguns ter sido o profeta tocado pelo universalismo cósmico da sabedoria.

Se dermos atenção ao esmagamento dos pobres como o pecado central condenado por Amós, como também ao modo como ele descreve a atividade divina através de perguntas retóricas e figuras de palavras a partir do mundo natural e social da Palestina rural, podemos fazer uma estimativa informada daquilo que mais pesava no seu pensar. Teve ele conhecimento em primeira mão a respeito da opressão, senão que sabia ser ela diametralmente oposta aos desejos de Iahweh. Como soube disso? Soube pelas tradições em a narrativa e na lei moldadas pela antiga vida tribal de Israel e atualmente veneradas na prática de socorro mútuo e absolvição da justiça em tribunais locais (§24.2). A substância das leis socioéticas de Israel era conhecida dele, mesmo que nunca tivesse visto leis escritas (§19.2.b). Estas leis se praticavam mais ou menos fielmente sob seus olhos em aldeias como Técua, enquanto eram ridicularmente ignoradas e atropeladas pelas mesmas pessoas que tributavam os mais ruidosos louvores a Iahweh. Dessa forma, a viva integridade de vida de aldeia, fundamentada no javismo tradicional como também uma pasmosa experiência imediata de Deus, forneceram tanto a estrutura da sua análise crítica como o fundamento da sua paixão não refreada.

Alude-se indiretamente às conseqüências imediatas da crítica tão direta: rejeitado como agitador irresponsável, Amós foi provavelmente expulso de Israel e mandado de volta à sua Judá nativa (7,10-17). Isso, contudo, não foi o fim das coisas. Não passou muito tempo que a dinastia de Jeú desmoronou e Israel iniciou seu deslizamento para o esquecimento político. Foi observado que as outrora absurdas ameaças de Amós se harmonizavam perfeitamente com o que finalmente aconteceu (§33.5). Assim como companheiros solidários de Elias e Eliseu haviam conservado narrativas a respeito deles, também os impressionados seguidores de Amós conservaram suas palavras — e as remodelaram e aumentaram conforme novas situações exigiam. Mais do que isso, o exemplo de Amós, e mesmo o específico do seu pensamento, agitaram outras vozes com o resultado de que uma tradição viril de crítica profética irrompe e continua ininterrupta durante trezentos anos.

---

[72] Wolff, Joel and Amos, 104.

**34.4. Oséias**

O profeta Oséias foi operante no reino do norte nas décadas finais do declínio de Israel depois da morte de Jeroboão II, e é possível que ele sobrevivesse à queda de Samaria em 722 (§33.5). A presunçosa autoconfiança das classes superiores às quais Amós se havia dirigido alguns anos antes, definhara perceptivelmente diante das adversidades sociais e políticas. Em meio à desmoralização e falta de direção, Oséias depara-se com uma geração de "líderes" resolvidos a proteger seus próprios interesses mesquinhos apoderando-se de toda circunstância favorável à custa de outros. Iahweh torna-se para eles o adjudicador e garante de benefícios pessoais. A linha entre javismo e baalismo transformou-se com o tempo.

Divide-se o Livro de Oséias em duas partes desiguais: (1) *Caps. 1-3.* Narrativas e ditos a respeito do casamento e descendência do profeta, uma espécie de coisas ou acontecimentos memoráveis, incluindo um relato de terceira pessoa no cap. 1 e um relato de terceira pessoa no cap. 3, que encerram ditos variados no cap. 2, os quais utilizam o emparelhamento de marido-esposa como metáfora ampliada para o laço entre Iahweh e Israel; (2) *Caps. 4-14.* Discursos de julgamento e de salvação moderada que censuram os pecados cultuais e políticos de Israel e oferecem a esperança de renovação somente após destruição e purificação nacionais. O texto destes relatos e discursos apaixonados encontra-se em estado lamentável, sendo o significado de muitas palavras, frases e linhas inteiras duvidoso.[73] A delimitação das unidades literárias é muito mais difícil do que em Amós, porque quase nenhuma fórmula de oráculos é apresentada como marcador para as unidades. A composição insatisfatória ou transmissão do texto não é fácil de explicar, especialmente porque a maior parte da obra parece ter sido posta por escrito pelo profeta ou sob o seu ditado, ou por recordações reunidas num círculo de discípulos no espaço de uma geração, mais ou menos, da morte do profeta. É possível que a perturbação, na queda do reino do norte, tenha prejudicado o texto original, ou parte dele, antes que pudesse ser transferido para custódia em Judá.

Uma reconstrução da composição do livro o considera como o resultado de combinação de três coletâneas que se desenvolveram mais ou menos ao mesmo tempo.[74] O primeiro conjunto (caps. 1-3) reunia-se em torno do próprio texto de Oséias em 2,2-15; 3,1-5, que um discípulo completou com ditos posteriores do profeta e uma narrativa a respeito do casamento de Oséias e o nascimento de seus filhos. O segundo complexo (caps. 4,1-11,11), que se abria e fechava com dois dos muito poucos marcadores formuláicos no livro ("Ouve a palavra de Iahweh, ó povo de Israel", 4,1; "oráculo de Iahweh", 11,11), compunha-se de transcrição da pregação pública de Oséias e de comunicações privadas a seus discípulos. O terceiro conjunto (caps. 11,12-14,9), igualmente de comunicações públicas e privadas mescladas, é distinguível por várias peculiaridades estilísticas e pode ter tido emprego litúrgico (cf. 12,6). Todos os três conjuntos passam de acusação e julgamento para promessa de salvação, como também todos três mostram marcadas afinidades lingüísticas e conceituais com o pensamento deuteronômico (§37.3). Referências a Judá são mormente aplicações secundárias das palavras de Oséias, quer fazendo do reino do sul o alvo de julgamento, quer prometendo a ele salvação. Uma vez que estas referências são breves, e geralmente secretas, não se torna fácil dizer durante que períodos da história judaíta foram inseridas no texto.

Desenvolveu o profeta uma metáfora de matrimônio para a relação entre Iahweh e Israel (caps. 1-3), como também uma metáfora de pai-filho (11,1-7). Realmente estas são apenas dois dos espécimens mais salientes de uma rica provisão de metáforas e símiles extraídos da agricultura, da vida animal e de relações de família. Iahweh é também descrito como médico, caçador de aves, leão, leopardo, ursa despojada, orvalho, árvore luxuriante, pus (ou traça?), e podridão. Israel é visto como pessoa enferma, rebanho, pombo volúvel, novilha treinada, mas teimosa, jumento selvagem errante, videira e uvas, vinho do Líbano, figo prematuro, lírio, mulher nas dores do parto, um filho não nascido, bolo cozido demais no forno, neblina e orvalho de manhã cedo e palha carregada pelo vento.

O complexo de tradições nos caps. 1-3 fala do casamento do profeta, por ordem divina, com

---

[73] Francis I. Andersen and David N. Freedman, Hosea, AB 24 (Garden City, N.Y., Doubleday & Co., 1980), 57-76, analisam as qualidades textuais e literárias peculiares do livro com sensibilidade e agudeza.

[74] Hans Walter Wolf, Hosea, Hermeneia (Filadélfia, Fortress Press, 1974), xxix-xxxii.

uma mulher, Gomer, que se revelou infiel, mas a quem ele está em processo para ganhar de volta. Iahweh também tenta uns como "re-esponsais" com Israel infiel. Se esta foi experiência de verdadeiro casamento na vida de Oséias (em contraste com uma alegoria) e, se for isso, quais foram as suas circunstâncias, ou se na verdade a mulher no cap. 3 é Gomer ou outra, tudo isto é objeto de muito debate entre os intérpretes.[75] Leituras anteriores fantasiadas do relacionamento de Oséias com Gomer propendem a ser rejeitadas atualmente, porque eram especulativas e propensas a desconsiderar o contexto do modo de instrução, por Oséias, pelo "método de choque".

É possível, alguns acreditam provável, que a mulher mencionada fosse prostituta do culto e nesse caso a imagem trazia dupla punição, porquanto o profeta era crítico cauterizador do culto de Baal, que havia abalado o javismo desde dentro, até o ponto que Iahweh era cultuado como se fosse figura de Baal que podia ser manipulada magicamente. Para o profeta casar-se propositadamente com prostituta do culto de Baal, seria "armar encrenca". O fato de que o profeta se sirva deste casamento real ou imaginado para transmitir mensagem sociorreligiosa, é dramatizado pelos nomes simbólicos, revelando julgamento, que ele deu aos filhos nascidos da união: um filho Jezrael, pelo vale onde a dinastia de Jeú começou e onde acabará (1,4-5), uma filha Lo-Ruhamah, pela condição "não-compadecida" de Israel (1,6), e um segundo filho Lo-Ammi, "não meu povo", como epíteto para o bastardo Israel (1,8-9).

Nossa compreensão das ligações entre javismo e baalismo neste período podem ser melhoradas substancialmente pelas inscrições e desenhos até agora não publicados provindos de Kuntillat Ajrud no Sinai setentrional. Recuperados de um santuário dos séculos IX/VIII, a evidência parece mostrar que Iahweh era adorado ali, quer como Baal, quer em paralelo com Baal, como também que tinha uma consorte denominada a sua Asherah.[76] Dessa forma, apesar da suposta extirpação do baalismo no norte um século antes (§33.4), manifesta-se que um sincretismo completo a tal ponto havia fundido os elementos do javismo e do baalismo que Oséias pôde descrever a situação cultual e sociopolítica resultante como uma de "nenhum conhecimento" (4,1-3; 5,3-4; 8,1-3).

Atribui o profeta a responsabilidade por esta traição do antigo javismo aos líderes míopes e servidores dos seus próprios interesses egoístas, especialmente aos sacerdotes, profetas, reis e funcionários (4,4-6; 5,1-2; 8,4-5). Em contraste com a confusão enervante dos tempos, Oséias coloca a justiça de Deus como um amor combatente ofendido, amor que é não só pungente, mas também terrível. Observações secretas em 9,7-9 sugerem que o profeta foi impedido de falar publicamente, porque despertou ódio rancoroso, talvez mesmo que foi excluído das festas nas quais normalmente participava como sacerdote ou profeta do culto. Sua metáfora de própria escolha de "vigia" de Efraim é adotada mais tarde e ampliada por Ezequiel (3,16-21; 33,1-20) [§50.1].

Afirma-se, por vezes, que Oséias não condenou os erros socioeconômicos que provocaram a ira de Amós. Não é este o caso. Há alusões suficientes para tornar bem claro que Oséias também conhecia e se opunha à má distribuição da riqueza e à depressão das classes inferiores. O termo hebraico *mishpãt* aparece tanto no sentido de "julgamento" (5,1.11; 10,4) como no de "justiça" (2,19; 12,6) e até num jogo sobre ambos os significados (6,5). Os crimes enumerados em 4,1 por uma série de nomes, ou seja, juramento falso, furto e assassínio, estavam todos implicados em execuções de hipoteca por dívidas, posse de terra e corrupção da corte, apontados com precisão por Amós. Em 10,4, a figura de julgamento que brota como ervas daninhas venenosas nos sulcos dos campos lembra que os juramentos e acordos condenados tinham a ver com transações de terras ou empréstimos a lavradores devedores. Notável, sobretudo, é o uso das tradições de Gênesis a respeito de Jacó como trapaceiro que enganou seu irmão a fim de resumir o reino do norte como terra de cobiça e saque econômicos (12,8-9). Finalmente, a "verdadeira confissão" culminante de Israel em 14,1-3 declara que "em vós [Iahweh] o órfão encontra compaixão", frase de código em favor do programa socioeconômico do Israel tribal para proteger os fracos.

---

[75] Andersen and Freedman, Hosea, 115-309, pesquisam longamente as possíveis ligações entre a metáfora do casamento, literária e conceitualmente, e o seu enraizamento na vida doméstica do profeta.

[76] Relatórios preliminares dos achados de Kuntillat 'Ajrud aparecem in Zeev Meshel and Carol Meyers, "The Name of God in the Wilderness of Zin", BA 39 (1976): 6-10, e Zeev Meshel, "Did Yahweh Have a Consort?" BARev 5/2 (1979): 24-35.

É a situação política de Israel que é avaliada de modo especial por Oséias. Luta mortífera entre partidos políticos (7,5-7) e entre Israel e Judá, (5,8-12) dilacerou a terra. É muito provável que "os dias de Gabaá" (9,9; 10,9) se refiram à escolha de Saul como rei e que insinuem uma longa história de ignomínia real, cujo resultado, havia pouco tempo, era uma enchente de assassínios e erosão do território, à medida que os assírios incorporaram mais de dois terços do reino a províncias do império governadas diretamente (§33.5). Alianças com o Egito e a Assíria são vãs, uma vez que Iahweh neutralizará a força do aliado ou o voltará contra Israel. Nesse ínterim, o pesado escoamento em tributo (10,6) e em exportações para os aliados (12,1) esgotará a economia. O declínio prefigurado da agricultura parece tanto ou mais o resultado de tais extorsões estrangeiras quanto o resultado da seca ou negligência do cultivo ou dano às colheitas, devido à luta e guerra civis.

Como Amós, Oséias prevê conquista militar e deportação da liderança. Ultrapassa ele a Amós ao falar sobre as condições do exílio como retorno ao deserto, no qual a integridade do povo será mantida apesar do sofrimento terrível. Recorrendo às tradições de salvação do êxodo, das peregrinações pilo deserto e da conquista, Oséias contempla o futuro "estado de deserto" em duplo aspecto: como tempo de castigo ou regressão sociopolítica e religiosa imposta e como período de provação no qual a renovação de vida nacional pode ter início (cf. a analogia entre o status probatório da esposa e os "muitos dias" iminentes de Israel sem as instituições públicas normais, 3,3-4). A localização geográfica deste "deserto" é irrelevante. Oséias não vê literalmente Israel mais uma vez no deserto, ou nas planícies de Jericó, ou no vale de Acor. Ele fala tipologicamente. O aguardado exílio fora da terra e o retorno ao deserto são ocorrências idênticas vistas desde dois pontos de vista: a partir do ponto de vista da história contemporânea (castigo e purificação esperada por meio de deportação) e a partir do ponto de vista da história da salvação (castigo e purificação esperada por meio do vaguear no deserto e no meio das nações).[77]

Intérpretes anteriores inclinavam-se a admitir que Oséias, como Amós, não ofereceu esperança alguma que fosse para Israel e que todas as passagens promissórias no livro devem provir de mãos posteriores. Há, contudo, vários motivos para acreditar que estava em harmonia com a perspectiva do profeta antecipar que depois da destruição política total de Israel — e somente *depois* — arrependimento e renovação de autêntica fé em Iahweh haveriam de conduzir a nova vida comunal, ainda que de caráter virtualmente imprevisível no tocante às suas formas cultuais e sociopolíticas.

Porque Oséias via Iahweh como "marido" e "pai" em aflição, entendeu que Deus estava numa luta para ganhar o povo por um amor a que não precederia justiça. Igualmente, a rápida desintegração de Israel após a morte de Jeroboão tão agudamente confirmava as admoestações de Amós que Oséias foi impelido a perguntar: Após a queda de Israel, o que se segue? Existe também a possibilidade muito real de que ele viveu para ver a queda de Samaria e que teve de lutar com a condição desnorteada das classes mais pobres de israelitas que não foram deportados pelos assírios, as quais na maioria dos casos haviam sido vítimas da classe governante israelita, e que agora precisavam encontrar nova vida sob o domínio dos conquistadores assírios e ao lado de estrangeiros instalados pelos vencedores em território israelita (cf. 2Rs 17,25-41).

Em resumo, a espécie de reflexão "escatológica" modestamente esperançosa que encontramos em Oséias, a crença de que a *destruição necessária de falsas estruturas* libertará *novas possibilidades de vida comunal,* começaram a surgir nas comunidades proféticas desde o tempo de Oséias em diante como um modo "de aprender da história" e de estar preparado para realizar novas espécies de história em vez de entregar-se a gente mesma a desespero sem-tradições e a auto-engrandecimento não-social.

[77] Norman K. Gottwald, AKE, 132-35.

# 9.

# Tradições a respeito do reino do sul

**Leia o texto bíblico**
**2 Reis 18-25**
**Miquéias**
**Isaías 1-39**
**Deuteronômio**
**Naum**
**Sofonias**
**Habacuque**
**Jeremias**

**Consulte mapas em MBA nn. 152-64**

## 35. O molde das tradições em 2 Reis 18-25

### 35.1. Estatística das fontes

O último segmento da história de Judá como estado independente continua a depender das fontes de HD, completadas por Crônicas, mais uma vez amplamente separáveis em fontes que fornecem dados político-históricos extraídos dos arquivos reais e das tradições literárias na forma de narrativas proféticas (tábua 23).

Os últimos 136 anos do reino de Judá são relatados em 96 versículos analísticos, **HD** e Crônicas combinadas, o que significa que o ano comum é tratado por um pouco mais do que 0.7 de um versículo. Com as tradições literárias misturadas acrescentadas (130 versículos), há 1.66 versículos para cada ano. Apesar de este reduzido fundamento das fontes de HD/Crônicas, os dados estão concentrados de tal maneira, como também outras espécies de fontes se acham suficientemente disponíveis, que oferecem compreensão muito mais completa do período do que se revela a partir do texto de 2 Reis.

### 35.2. O espectro das fontes

Quanto a Ezequias, Manassés e Josias, o interesse principal em alto grau, tanto dos anais como dos suplementos misturados, está nas suas medidas religiosas focalizadas sobre o templo: Ezequias e Josias, enquanto reformadores do culto do templo, e Manassés, enquanto profanador do culto do templo. Há algumas referências sucintas a atividades militares defensivas e ofensivas de Ezequias e Manassés como também ao pagamento, por Ezequias, de tributo a Senaquerib. Alude-se a uma detenção de Manassés pelos assírios, talvez para assegurar de novo sua lealdade como vassalo. A morte de Josias em combate contra Necao do Egito é narrada brevemente. Relatam-se minuciosamente pormenores militares e políticos relativamente aos três últimos reis de Judá nas suas relações com o Egito e a Neobabilônia, culminando nas revoltas de Joaquim e Sedecias e em dois ataques contra Jerusalém, em deportações dos chefes de Judá, e, finalmente, na destruição de Jerusalém.

Narrativas proféticas que retratam Isaías aparecem em 2Rs 18,17-20,21 e encontram-se prática e literalmente em Isaías 36-39. A maioria dos intérpretes são de opinião que as narrativas, embora derivadas de círculos proféticos, foram primeiramente adotadas por HD e introduzidas subseqüentemente, com alterações menores, como apêndice a uma compilação das palavras de Isaías (porém antes da adição de Isaías 40-66, que provém de profetas exílicos e pós-exílicos). Hulda, profetisa, aparece em a narrativa das reformas de Josias; não obstante, a sua presença é integrante de uma narrativa do templo, pois parece que ela é membro da equipe do templo.

## TÁBUA 23

### Distribuição de versículos de HD para reis de Judá em 2 Reis 18-25

| *Rei* | *Documentação político-histórica* | *Tradições literárias misturadas* |
|---|---|---|
| Ezequias<br>716/715-687/686 | 8+(9)* | 82 |
| Manassés<br>687/686-643/642 | 4+(6)* | 12 |
| Amon<br>643/642-641/640 | 2 | |
| Josias<br>641/640-609 | 13+(10)* | 36 |
| Joacaz (Salum)<br>609 | 3 | |
| Joaquim (Eliacim)<br>609-598 | 4+(1)* | |
| Joaquim<br>598-597 | 14 | |
| Sedecias (Matanias)<br>597-586 | 22 | |
| **Total** | **70+(26)** | **130** |

* Versículos de Crônicas que fornecem dados analísticos complementando dados de HD.

A descrição dos últimos anos de Judá em 2Rs 24,18-25,21.27-30 foi atraída para Jr 52,1-27.31-34 como suplemento às palavras do profeta (análogo à colocação de Isaías 36-39). Por outro lado, Jr 52,28-30 fornece dados sobre deportados judaítas não em HD, e Jr 40,7-41,18 é versão mais completa da administração de Godolias, resumida em 2Rs 25,22-26. Entretanto, em nenhum destes materiais históricos partilhados por Jeremias e 2 Reis há qualquer menção do próprio profeta. A tradição de Manassés em 2Rs 21,2-15, uma das inserções-chave do revisor exílico de HD (tábua 19: n. 5), parece refletir uma narrativa latente do templo e possivelmente algumas anotações tomadas dos anais. O discurso de Hulda, redigido igualmente no exílio, pertencia provavelmente à narrativa de Josias do templo.

Nossa compreensão do reinado de Ezequias é realçada por discursos e por um relato no livro de Isaías (§37.2), e os reinados de Joaquim, Joaquin e Sedecias são esclarecidos por palavras de Jeremias e consideráveis narrativas proféticas a respeito de Jeremias (§37.5). Existem, além disso, os anais dos reis assírios (tábua 1: 4J; veja ANET, 286-88) e as Crônicas neobabilônicas (tábua 1: 4K; veja ANET, 303-5, 563-64), as quais preenchem aspectos das ligações diplomáticas e militares de suserano-vassalo com Judá. Dados arqueológicos sobre os últimos anos de Judá são relativamente completos, incluindo cartas militares de Laquis e Arad (tábua 1: 41,4E) e asas de jarros gravadas e sinetes que se relacionam com administração política.

Em resumo, diversas categorias de prova tendem a fornecer esclarecimento mais completo da história de Judá neste período, melhor do que as que possuímos para qualquer outro período dos reinos divididos. A lacuna mais séria é o longo reinado de Manassés para o qual contamos com escassos dados analísticos e com nenhuma fonte profética segura, se bem que Sofonias reflita provavelmente condições no final do governo de Manassés antes que Josias iniciasse suas reformas (§37.4).

## 36. História do reino do sul (722-586 a.C.)

### 36.1. Acaz e Ezequias (722-686 a.C.)

Tendo solicitado o favor da Assíria para fugir à aliança ameaçadora entre Israel e Damasco, Acaz continuou como vassalo complacente da Assíria. Numa mudança de conduta, Ezequias subiu ao trono com esperanças e projetos para fugir de o domínio assírio. Parece ter sido inicialmente colaborador com Azoto numa revolta contra a Assíria em 713-712 a.C, se bem que se submetesse antes de sofrer conseqüências sérias. Em 705 a.C, Ezequias uniu-se sinceramente numa revolta coordenada envolvendo Sídon, Ascalão e Acaron na Síria-Palestina, como também os caldeus em Babilônia. O rei de Judá realizou preparativos militares cuidadosos, mas a revolta geral desenredou-se e Ezequias sofreu a dizimação da região rural judaíta antes de ter-se ele submetido e pago tributo. Ao contrário de outros vassalos rebeldes, entretanto, Ezequias foi deixado na sua realeza de vassalo. Sobre isto quase concordam os anais assírios e o texto bíblico (tábua 1: 4J; veja ANET, 287-88).

A narrativa profética declara que "o mensageiro de Iahweh" devastou o exército assírio, Senaquerib foi para casa e Jerusalém foi poupada (Is 37,36-37). Alguns intérpretes viram uma praga nesta referência a um massacre em massa, enquanto outros propuseram que foram as notícias de desordens por todas as partes do império que induziram Senaquerib a levantar o cerco prematuramente. Por que o cerco esteve em vigor absolutamente se realmente Ezequias havia pago o tributo, não é esclarecido nesta teoria, a não ser que Senaquerib exigisse aumento em tributo, ao que Ezequias se recusou a conceder.

A fim de dar sentido das discrepâncias, alguns preferem uma hipótese de duas invasões: (1) uma invasão de 701 a.C, na qual Ezequias foi obrigado a submeter-se em pagar tributo, e (2) uma segunda invasão, aliás desconhecida, por Senaquerib, provavelmente por volta de 688 a.C, na qual os assírios não conseguiram tomar Jerusalém. Alega-se que os relatos das duas invasões foram intermisturados confusamente em 2 Reis como se apenas um ataque tivesse ocorrido. Este expediente de duas invasões é inverossímil. É muito mais verossímil que os elementos da libertação miraculosa em Isaías 36-39 (§37.2) sejam devidos a esforço feito posteriormente, mas com efeito retroativo para entender o que era uma política assíria lógica de severidade e clemência combinadas para um estado vassalo palestinense do sul em fins do século VIII: manter um vassalo local rebelde,

mas agora castigado, no trono depois de desmilitarizar e saquear sua terra, exceto a cidade capital.

As medidas religiosas de Ezequias eram um aspecto do seu programa anti-assírio nacionalista. Ele purificou o culto do templo de elementos assírios e não-javistas e provavelmente tentou fechar completamente os centros de adoração popular fora de Jerusalém (os assim chamados lugares altos). Sua convocação de israelitas do norte a celebrarem a Páscoa em Jerusalém, usando o calendário do norte, foi uma personificação prática do seu desejo de ser considerado como o legítimo soberano de todos os israelitas, agora que o reino do norte estava destruído. Por enquanto, não pôde desafiar o domínio assírio do norte, porém conseguiu estabelecer o fundamento para essa eventualidade.

### 36.2. Manassés (687/686-643/642 a.C.)

O reinado de Manassés, de cinqüenta e cinco anos (contando a sua co-regência de dez anos com Acaz), foi o mais longo de qualquer monarca em ambos os reinos, porém é fracamente documentado. A revisão exílica de **HD** atribui a queda de Judá às terríveis apostasias deste rei e ao seu derramamento de "muito sangue inocente" (2Rs 21,16). Aparentemente Manassés governava como vassalo assírio leal, até ardoroso, ao menos durante muito do seu tempo no cargo. Estudos recentes de política imperial assíria revelam que os assírios não impunham seus cultos religiosos aos súditos como outrora se supunha. Nesse caso, Manassés pode ter sido vassalo entusiasta, para o qual colaboração com a Assíria representava um cosmopolitismo cultural à moda, e relativamente a isso, ele pode ter refletido a postura de um grupo considerável de judaítas da classe superior, que acolhiam favoravelmente a difusão de influência estrangeira dentro da sociedade judaíta. Luta civil pode ter irrompido, com repressão e assassínio de adeptos de Iahweh, talvez forçando profetas a esconder-se ou ao silêncio.

A alegação no sentido de que Manassés foi conduzido cativo para Babilônia, e depois devolvido ao poder por seu suserano assírio, é difícil de avaliar. Os anais assírios o apresentam como vassalo fidedigno, que pagava tributo e fornecia tropas auxiliares para campanhas militares. Um desvio na sua lealdade à Assíria é ligado por alguns historiadores a diversas insurreições que se sabe ter acontecido contra Asaradon e Assurbanipal. A deportação de Manassés para Babilônia (e não, como se esperava, para a Assíria) explica-se às vezes pela sua participação numa insurreição pelo irmão de Assurbanipal em Babilônia, a qual foi sufocada em 648 a.C. A clemência mostrada pelo suserano assírio para com Manassés estaria de acordo com tratamento similar conhecido de outros rebeldes, em momento crítico em que a Assíria, enfrentando dificuldades em muitas frentes, optou pela reconciliação sempre que possível. Por causa da dificuldade de integrar o cativeiro de Manassés no quadro bíblico da sua postura pró-assíria e do silêncio dos anais assírios, a maioria dos estudiosos vêem o relato do Cronista como história inventada, fantasista, para mostrar que Manassés, afinal de contas, foi punido pelos seus maus procedimentos e para prefigurar o exílio babilônico posterior.

### 36.3. Josias (641/640-609 a.C.)

O sucessor de Manassés foi cedo assassinado, ao que parece, por um partido antiassírio na corte, que pode ter tido em mente substituir a dinastia davídica. Em lugar disso, eles foram mortos pelo "povo da terra", que colocou o Josias davídico sobre o trono. O grupo evasivo, que em diversas ocasiões se manifesta como o iniciador de mudança política em Judá, parece ter trabalhado sempre em favor da continuação da linha davídica. Considerando que as políticas dos monarcas davídicos mudavam no decorrer do tempo, entretanto, torna-se difícil indicar a sua atitude ideológica ou política, ou mesmo saber se "o povo da terra" formava elemento institucional constante na sociedade judaíta, como um conselho nacional, aristocratas influentes, cidadãos livres e donos de bens, pobres sem-terra, não-jerosolimitanos, ou seja o que for.

O reinado de Josias coincidiu com o declínio e a morte do império assírio. Josias conseguiu promover o programa de purificação e expansão nacionais que Ezequias iniciara experimentalmente. HD liga as reformas do rei à descoberta do livro da lei no templo, sem sombra de dúvida, alguma forma das leis no Deuteronômio. Crônicas, por outro lado, descreve as reformas como tendo começado antes de encontrar o livro da lei. Cogita-se amplamente ter HD encurtado diversas etapas nos esforços

de reforma, que podem ser reconstruídas como sucessão de medidas que se ampliavam: (1) purificação do templo de Jerusalém, (2) purificação dos lugares santos judaitas remotos, (3) descoberta/apresentação pública do livro da lei e decisão de centralizar todo o culto em Jerusalém, fechando santuários distantes, e (4) extensão da purificação e centralização a todos os territórios recentemente controlados na planície litorânea e para o norte até dentro da Síria, e talvez também para dentro de Galaad e da Galiléia.

Esta seqüência adapta-se à probabilidade de que, inicialmente, era mais fácil executar exigências deuteronômicas quanto à purificação do templo do que executar prescrições deuteronômicas quanto à centralização do culto. Igualmente, a reforma por etapas postula um curso de ação ampliando-se, que acompanhasse a desintegração progressiva do domínio assírio sobre regiões costeiras e do norte, que Josias estava capacitado para nelas entrar e as reclamar gradualmente.[78]

A História Deuteronomística concentra-se quase exclusivamente sobre as reformas religiosas, ao passo que o livro da lei de Deuteronômio prescreve uma série de medidas administrativas socioeconômicas e políticas integrantes do movimento de reformas (§37.3). Não sabemos se, ou como, estes aspectos não-cultuais da reforma foram executados, diferentemente do testemunho de Jeremias no sentido de que a proeza de Josias em favor da justiça social era muito melhor do que a do seu sucessor Joaquim (Jr 22,13-19). De qualquer maneira, justamente quando Josias estava prestes a colher toda a safra do seu programa, pouco tempo depois da queda da última fortaleza do poder assírio em Harã, na Síria setentrional, Josias foi morto em combate em 609 a.C. O Egito, sob o faraó Necao, empreendera uma campanha através de Canaã a fim de reforçar os remanescentes do exército assírio, no intuito de garantir eventual soberania egípcia sobre o corredor internacional, contra os desafiadores neobabilônicos. Josias desafiou Necao em Meguido e perdeu a vida.

### 36.4. Joaquim, Joaquin e Sedecias (609-586 a.C.)

O Egito reclamou imediatamente Judá como possessão e colocou Joaquim no trono como vassalo. Mais tarde, quando a Neobabilônia expulsou o Egito de Canaã, Joaquim mudou a sua vassalagem para Nabucodonosor II, mas depois se revoltou na primeira oportunidade. Numa campanha retaliativa, Nabucodonosor capturou Jerusalém e deportou o filho Joaquin (talvez depois do assassínio de seu pai?), junto com um grupo considerável do funcionários do governo. Sedecias foi instalado como regente vassalo, conservando Joaquim o status de rei aos olhos dos neobabilônios e da maioria dos judaítas. Depois de mais intriga antibabilônica, contando com apoio egípcio prometido que malogrou, outra revolta de Judá foi esmagada, desta vez com o desastroso resultado da destruição de Jerusalém e do seu templo, mais deportações de chefes, e a cessação do reino independente de Judá.

Os neobabilônios escolheram um funcionário judaíta, Godolias, para servir como governador da província de Judá, residindo em Masfa, a umas oito milhas ao norte de Jerusalém. Em breve, contudo, Godolias e muitos da sua equipo foram assassinados por um aspirante ao trono judaíta e muitos daqueles que haviam participado do regime de Godolias fugiram para o Egito, por medo de represálias neobabilônicas.

### 36.5. O fim de esforços israelitas por independência política

O relato da história de Judá, desde Ezequias até Sedecias, atingiu forma "icônica", mesmo "canônica", interpretada e ornamentada por HD e pelos profetas. Ele se revela como a conseqüência fatal da apostasia religiosa e **de** uma ordem social opressora. Torna-se difícil avaliar os acontecimentos de maneira sóbria e concreta em termos da gama de opções abertas ao povo e aos chefes de Judá, e à constelação de fatores agindo numa ou outra direção.

Limites estreitos obstruíam a trajetória de qualquer estado hierárquico no antigo Oriente Próximo, sobretudo um pequeno enfrentando potências imperiais. Em meio aos jogos de poder político da época situava-se uma contradição incômoda na ação recíproca entre auto-afirmação nacional e subserviência nacional. Auto-afirmação, acarretando revolta contra imperialistas es-

[78] Etapas e aspectos da reforma são discutidos por Bustenay Oded, "Josiah and the Deuteronomic Reformation", in IJH 458-69.

trangeiros, convidava à represália e à destruição, como também ao perigo da extinção política. Por outro lado, submissão levava à diminuição da cultura e religião nacionais características, se não por causa de exigência estrangeira ou pressão aberta, mesmo assim através da fascinação e da vantagem dos métodos de um poder superior aos olhos de ambiciosas elites israelitas e judaítas.

Se a continuação e o cultivo da identidade israelita e da autodeterminação nacional era o objetivo, então é difícil dizer que qualquer outro rumo da política estrangeira *de estado* teria levado a resultados mais seguros. Estar localizado no corredor estratégico entra a Assíria/Neobabilônia e o Egito era posição precária para qualquer estado com poder de autodeterminação. Quando o problema se formula dentro dos termos do sistema de estado hierárquico, podemos talvez afirmar que Judá agiu igualmente a outros estados pequenos na época e talvez muito melhor.

A realidade era, contudo, que nos seus passados históricos, tanto Israel como Judá haviam conhecido outra espécie de experiência organizacional social, que informava seus povos e veio a expressar-se no javismo do Eloísta, da HD e dos profetas. Israel fora outrora uma *confederação organizada tribalmente,* com igualdade aproximada para todos os seus membros. Essa confederação não tinha nem o poder nem a vontade de entrar na política internacional da maneira que entraram estados rivais. Sob Davi, Israel passou por cima para dentro do terreno institucional e simbólico e jamais regressou voluntariamente dele (§30.3-5).

Recordações e aspectos sobreviventes da organização social tribal, contudo, tiveram seu efeito na cultura e na religião monárquicas e provocaram repercussões políticas de longo alcance. Somente em termos do fundamento organizacional social tribal podem E, HD e os profetas, junto com as assembléias eleitorais que eles representavam, ser absolutamente entendidos. No seu modo simbólico religioso indireto, estes "tradicionalistas críticos" lembravam a Israel que a carta patente da existência de Israel fora igualdade social e que, ao pôr em perigo a igualdade social para se tornarem um estado, arriscavam-se a base da força israelita e a sua diferença de outros povos do antigo Oriente Próximo.

Encontramos, principalmente nos profetas radicais, uma teoria política implícita que tendia a apresentar o problema espinhoso de ser ao mesmo tempo *estado* e *comunidade,* capazes de servir aos interesses vitais de todo o povo israelita. Igualdade social e hierarquia sociopolítica não se misturavam facilmente, e foi a primeira que constantemente perdeu terreno para a segunda. As despesas humanas do empreendimento da guerra e do envolvimento em política hierárquica a tal ponto eram enormes que Israel, como "vencedor", ou meramente como "sobrevivente", devia ser "perdedor" total em todos aqueles interesses sociais vitais que o haviam trazido para a existência no primeiro lugar. Declarado de forma rígida, alguns profetas chegaram à conclusão de que seria justo igualmente, e possivelmente mais proveitoso, afinal de contas, para Israel e Judá, serem submetidos a opressores estrangeiros do que para o povo israelita ser esmagado e desencorajado por opressores israelitas nativos.

Intenso era o dilema, e a luta na mente do povo e a favor dele, desesperada, amarga, por vezes selvagem. Estendendo a tendência igualitária radical na profecia uma linha similar de interpretação em E e HD, poderia ser desprezada como uma ânsia ingênua pelos bons tempos de outrora e como um tristonho optar deprimido fora do presente. Havia altos interesses: tanto Israel como Judá poderiam perecer caso tentassem "parar o mundo e escapar". Apesar disso, a insistente perspectiva sociopolítica de alguns profetas, e aqueles em nome dos quais eles falavam, exerciam pressão em direção desse perigoso "auto-realizar-se/auto-aniquilar-se" objetivo: qualquer seja a segurança que Israel possa alcançar, e que mereça alcançar, situa-se na realização da sua necessidade e ordem fundamental em favor da igualdade social. Conseqüentemente, é melhor seguir à risca um programa de igualdade social nacional, contra a maré da organização política do antigo Oriente Próximo, e confiar no futuro de Iahweh, do que ir adiante sob a causa de segurança nacional, a qual sistematicamente desentranha a própria igualdade social, que é a substância e a razão de ser da cultura nacional israelita.

Quando, como Israel antes dele, Judá caiu, o desastre podia ser lido numa ou outra de duas maneiras: nós não elevamos a segurança nacional a uma prioridade suficientemente alta, *ou* nós não asseguramos a igualdade social que nos teria verdadeiramente unido e fortalecido. Mas, naturalmente, o que acontecera sob a monarquia nunca poderia novamente ser "representado de novo" com as

variáveis controladas de uma maneira ou de outra, para demonstrar satisfatoriamente quem estava certo.[79] Somente poderia haver outro tempo ou tempos quando variáveis semelhantes poderiam entrar em jogo e novas decisões teriam de ser tomadas — contanto, naturalmente, que houvesse alguns israelitas e judaítas que sobrevivessem ao desmoronamento dos reinos como um grupo portador de tradições autoconsciente.

## 37. Cultura literária, religião e crítica profética

### 37.1. Miquéias

Para uma obra tão pequena, o Livro de Miquéias contém uma série assombrosa de gêneros literários e conceitos variados em quatro (ou seis?) agrupamentos que foram editados de maneira complicada. Somente os materiais nos caps. 1-3 podem estar ligados, confiantemente, ao profeta designado, Miquéias de Morasti (1,1; provavelmente Morasti-Gat de 1,14). Este Miquéias era contemporâneo de Isaías, que foi operante no período aproximado de 725-701. Era oriundo de pequena cidade nos contrafortes judaítas, mas falou suas condenações diretamente dos chefes em Jerusalém. Suas denúncias mordazes da injustiça socioeconômica são similares às de Amós, que também era oriundo de pequena cidade de Judá. O profeta tem conhecimento, em primeira mão, da expulsão de pequenos proprietários de terras dos seus meios tradicionais de subsistência, de práticas de negócios desonestas, de sacerdotes e profetas corruptos, e de um regime real cúmplice na opressão dos pobres.

Em 3,8, o profeta manifesta irrestrita confiança no sentido de que ele está repleto de poder e justiça para desmascarar os pecados públicos que destroem a nação. Esta habilitação autoconsciente pode estar relacionada com o fato surpreendente de que apenas um — ou quando muito dois — dos seus oráculos encerram fala direta de Iahweh; em todos os outros casos, Miquéias retransmite corajosamente as denúncias e castigos de Iahweh em suas próprias palavras.

Começando com um ataque aos centros urbanos de Samaria e de Jerusalém, como os centros nervosos institucionais para o furto e assassínio de pessoas de pequenas cidades indefesas (1,2-7), Miquéias volta-se para o relato de uma invasão da terra que atravessa os contrafortes judaítas perto da sua própria cidade natal e chega até a porta de Jerusalém (1,8-15; é ela a invasão de Senaquerib em 701?). Os caps. 2-3 são dedicados a ataques mordazes precisos contra os chefes políticos e religiosos responsáveis pela deterioração da antiga ordem tribal de igualdade comunal. É impiedoso nas suas descrições das violações da pessoa e da propriedade, cometidas pelos ricos e poderosos contra seus companheiros judaítas vulneráveis. Tudo isto culmina no anúncio de que a cidade de Jerusalém e o seu templo serão arrasados, para nunca mais serem reedificados (3,12).

O livro atual de Miquéias é construído sobre duplo esquema redacional de julgamento-salvação (modelo ABAB), ou possivelmente triplo esquema (modelo ABABAB). A maioria dos comentadores distinguem o primeiro:[80]

| *Julgamento* | *Salvação* |
|---|---|
| 1-3 | 4-5 |
| 6,1-7,7 | 7,8-20 |

É preciso observar, entretanto, que 2,12-13 parece oráculo de salvação, de modo que é possível deduzir modelo triplo:

| *Julgamento* | *Salvação* |
|---|---|
| 1,1-2,11 | 2,12-13 |
| 3 | 4-5 |
| 6,1-7,7 | 7,8-20 |

[79] Que as razões para a queda de Judá são ainda assunto de discussão é evidente, por exemplo, in Morris Silver, Prophets and Markets. The Political Economy of Ancient Israel (Hingham, Mass. Kluwer-Nijhoff, 1982), 213-51, o qual argumenta que desenvolvimento econômico monárquico trouxe proveito quase que para todos na sociedade e que os programas de reformas de deuteronomistas e profetas abateram a economia em expansão e trouxeram ruína para Judá. Desperta curiosidade o fato de que a análise econômica de Silver desconsidera a função tributadora do estado e os efeitos da guerra e da vassalagem política.

[80] James L. Mays, Micah. A Commentary, OTL (Filadélfia, Westminster Press, 1976), 21-33.

O último arranjo, por outro lado, fragmenta-se em discursos homogêneos de julgamento de Miquéias, e é possível que 2,12-13 seja, afinal de contas, uma profecia de julgamento acerca de Iahweh conduzindo seu povo *para* o exílio e não, como é entendido geralmente, de volta *do* exílio.

Embora fosse ele profeta inteiramente indisposto com a Sião urbana, Miquéias tornou-se ironicamente o ímã para atrair blocos de oráculos de salvação que apontam para a redenção da cidade santa como o centro para um povo de Israel purificado e como um lugar de assembléia para as nações. Isso significa que as palavras de um profeta, cujo enraizamento firme estava no javismo tribal, encontram-se agora na mais aguda contradição com as tradições de Sião e de Davi, que preenchem o seu livro (§31.3; 52.3). Além do fato de os oráculos a respeito da Sião reedificada e glorificada estarem fundamentalmente fora da cadência com a perspectiva de Miquéias nos caps. 1-3, informa-se que a recordação da profecia de Miquéias, da destruição de Jerusalém, foi felizmente lembrada por anciãos no tempo de Jeremias, os quais puderam citá-la como precedente em defesa de profecias audaciosas similares de Jeremias (Jr 26,16-19). Isso, quase com certeza, significa que, até o fim do século VII, não existiam oráculos de salvação até agora ligados à tradição de Miquéias, pois se tivessem existido, o apelo a Miquéias como uma vindicação de Jeremias teria ficado muito enfraquecido, se não inteiramente invalidado.

Os painéis de oráculos de salvação e adicionais de julgamento, que seguem depois das profecias de Miquéias, nos caps. 1-3, estão redigidos de maneira muito complicada por meio de lemas e arranjo quiástico ou anular das unidades. Na verdade, aquilo que foi denominado "mudança comovedora" do local do templo totalmente arrasado em 3,12 para a montanha do templo exaltado que atrai nações em 4,1, é atingido por meio de lema "a montanha da casa", que ocorre em ambos os versículos. O oráculo de "espadas em relhas de arado" de 4,1-4 é idêntico a Is 2,1-4 e atribui-se geralmente, hoje, a uma terceira fonte da qual os redatores de Isaías e Miquéias extraíram separadamente. Entre outros oráculos familiares estão a profecia de um governador que sairá de Belém Éfrata (5,2-4) e a torá sobre culto aceitável que reflete o projeto de instrução sacerdotal e especialmente de sabedoria e que conclui com o famoso epítome de religião profética:

> *"Foi-te anunciado, ó homem, o que é bom,*
> *e o que Iahweh exige de ti:*
> *nada mais do que praticar o direito,*
> *gostar do amor*
> *e caminhar humildemente com o teu Deus!" (6,8)*

O capítulo final não tem, no seu interior, gêneros caracteristicamente proféticos, consistindo, antes, em lamentações, cânticos de confiança, oráculos de salvação e cânticos de louvor que foram juntados como uma liturgia para exaltar a salvação de Sião e do seu povo redimido. Tanto esta como outras seções das expansões não-Miquéias podem ter sido usadas liturgicamente em contextos exílicos e pós-exílicos.

### 37.2. Isaías de Jerusalém

Contemporâneo de Miquéias e de Oséias, Isaías foi profeta judaíta operante em diversos momentos de crise entre 740/739 e 701. No ano anterior, foi chamado a profetizar por uma visão maravilhosa de Iahweh, o Santo de Israel, "alto e elevado" acima do pecador Israel, enquanto "a terra inteira está cheia da sua glória" (cap. 6). A missão de Isaías foi anunciar a destruição não atenuada dos reinos gêmeos, Israel e Judá. Ele viveu para ver a queda do reino do norte realizada pela Assíria e a passiva vassalagem do reino do sul à mesma potência mundial; a princípio, pela escolha de Judá em 732, e mais tarde, contra a sua vontade em 701.

A base da anunciada destruição dos dois reinos foi a violação desenfreada, pelos seus governantes, dos direitos do povo comum como também a sua corrida precipitada para amontoar riqueza rápida e poder político a todo custo (1,12-17; 3,13-15; 5,7). Desprezo flagrante das exigências fundamentais de Iahweh conforme conhecidas nas tradições recebidas de Israel, tornaram ambos os estados vulneráveis ao ataque e ao aniquilamento pela Assíria, estando seu destino *externo* ligado diretamente ao seu abandono *interno* da carta patente de Iahweh de justiça e igualdade sociais.

Visto que Isaías viu pouca ou nenhuma perspectiva de mudança de coração entre os chefes e assim, nenhuma reforma significativa, anunciou destruição nacional completa.

Sem dúvida, reconhece-se freqüentemente em Isaías a crença num resto salvo que sobreviveria ao desastre e formaria uma nova comunidade. Na verdade, ele pode ter acertado nessa sugestão, porém sempre de maneira ambígua, aludindo indiretamente, na melhor das hipóteses, a uma esperança duvidosa modesta. Como com Oséias (§34.4), ele insistia em que qualquer futuro auspicioso só podia ser realizado após o desmoronamento total das estruturas nacionais perversas existentes.

Determinação exata das perspectivas teológicas e julgamentos políticos do profeta complicam-se pelo modo como o seu livro foi editado, de maneira que por todas as partes suas próprias palavras misturam-se a palavras proféticas mais recentes que aumentavam como um transporte da sua perspectiva influente em gerações posteriores. Estas expansões e acréscimos numa "corrente isaiana da tradição" são atribuídas, freqüentemente, a "discípulos" que constituíam grupos autoperpetuadores, denominados um tanto vagamente "escolas". Em geral, uma nota mínima de esperança — duvidosa de arrependimento — foi colhida e desenvolvida por intérpretes nos séculos seguintes e o núcleo das obras reunidas do profeta foi completado com tradições extensas de salvação adequadas a ambientes sócio-históricos posteriores. A mais notável destas são os caps. 40-66 que provêm de profetas exílicos e pós-exílicos do século VI (§50.2; 50.4).

Os recursos de Isaías nas tradições de Israel são excêntricos comparados a Amós e Oséias. Ele não apelou para as tradições do êxodo-instalação mosaicos ou do Sinai, embora a sua compreensão do conteúdo daquilo que constituía normas israelitas corretas de comportamento fosse amplamente coerente com o conteúdo dessas tradições dominantes. Ao invés, Isaías citou imagens e normas concernentes a Sião como cidade da justiça e aos governantes davídicos como executores da paz e da justiça na comunidade. Alguns intérpretes chegaram à conclusão de que as tradições de Sião a que Isaías recorreu, eram crenças pré-israelitas numa Jerusalém sacrossanta, cuja segurança contra todos os estranhos estava definitivamente garantida (§31.3), explicando dessa maneira como o profeta podia enternecer-se e anunciar salvação para a cidade, após ter declarado a sua destruição durante a revolta de Judá contra Senaquerib em 705-701. Esta linha de interpretação, entretanto, levanta uma questão sobre a autocoerência e a credibilidade pública do profeta. Em contrário, progressos recentes na crítica das redações do livro de Isaías tendem a identificar as palavras de Isaías como coerentes e sobriamente criteriosas. Ao mesmo tempo, é compreensível como a sua profunda fé na justiça de Iahweh sobre todas as nações pôde ter dado origem a ondas de esperança entre os que olhavam para situações históricas posteriores através das lentes dos seus escritos.

Embora seja ainda muito controvertido, é provável que Isaías redigisse 9,2-7 como imitação de um salmo de coroação que celebra os feitos virtuosos de um rei davídico, um texto provavelmente dirigido a Ezequias na sua ascensão ao trono.[81] Como muitas das palavras de Isaías, ele era deliberadamente ambivalente, não só anunciando a reivindicação e a possibilidade de justiça real como também expondo ironicamente a insinceridade da reivindicação e a frustração de sua realização na pessoa de monarcas judaítas contemporâneos. Em resumo, para o modo de pensar de Isaías, as tradições davídicas continham todos os padrões éticos e teológicos e orientações políticas necessárias para os chefes de Judá recuarem do seu mergulho propositado rumo à destruição — eles, porém, não quiseram "acreditar"! Era virtualmente inevitável que tradicionistas posteriores, vendo o retrato positivo da realeza em 9,27, mas não compreendendo a ironia sutil de Isaías, o lessem e elaborassem como promessa inequívoca.

Cerca do início do seu projeto profético, Isaías teve de lidar com o rei pró-assírio Acaz (§36.1). Diante da pressão para o rei unir-se, seja a Israel e à Síria numa aliança contra a Assíria, seja a aliar-se à Assíria em termos favoráveis, Isaías insistiu no não-envolvimento judaíta na política internacional: nem *submeter-se* à Assíria nem juntar-se num *ataque* contra a Assíria. Este conselho, atestado igualmente em outros vários profetas israelitas, foi entendido muitas vezes como um julgamento limitadamente religioso (já que alianças exigiam o reconhecimento formal das divindades dos aliados) ou como uma opinião irrefletidamente utópica (visto que Iahweh poupará Judá sem esforço humano!). De fato, o profeta parece ter acreditado que aquilo que era requerido no

[81] R.B.Y. Scott, "Isaiah", in I 5: 231-32.

aspecto religioso, também era prático no aspecto político. Sua concepção de ação no mundo foi o que se denominou "teopolítica".[82] Uma vez que Iahweh é senhor do mundo das nações, o que é justo para Judá também o há de ser nos melhores interesses nacionais e conduzirá ao bem-estar total do povo.

Entendeu Isaías que "o que é justo para Judá" consiste em uma vigorosa procura de justiça social doméstica ligada à neutralidade em assuntos estrangeiros. Acaz continuou no seu próprio rumo, submetendo-se à Assíria, desconsiderando as advertências do profeta expostas nos nomes de três filhos: Sear-Iasub ("um resto voltará", 7,3), Emanuel ("Deus conosco", 7,14), e Maer-Salal Has-Baz ("pronto-saque-próxima-pilhagem", 8,1). O primeiro e o terceiro destes filhos eram inconfundivelmente filhos de Isaías, e o contexto argumenta fortemente que o segundo, Emanuel, foi também filho do profeta.[83]

A ironia do profeta em insinuar os rumos radicalmente diferentes de eventos que seriam movimentados dependendo da escolha do rei, é fortemente sublinhada pelos significados ambíguos transmitidos por cada um dos nomes simbólicos com a sua potencialidade explosiva para ameaça ou promessa. Sear-Iasub pode significar que ninguém, senão uns poucos sobreviventes, serão deixados, caso Acaz persistir na sua política de alianças, ou pode significar que um resto fiel há de reedificar Judá se o rei é suficientemente sensato para acreditar em Iahweh e permanecer politicamente neutro. Emanuel pode significar que Deus está conosco para destruir-nos, se nós convidarmos a Assíria para dentro da Palestina meridional, ou pode significar que Deus está conosco para nos salvar, se evitarmos envolver-nos com a Assíria ou com Israel e a Síria. Maer-Salal Has-Baz pode significar que se Judá se unir a Israel e à Síria contra a Assíria, a potência superior apressar-se-á a destruir Judá, depois que ela houver liquidado facilmente os outros aliados, ou pode significar que um Judá neutro será libertado de qualquer ameaça de Israel e da Síria, porque a sua revolta contra a Assíria será malogro completo.

O jogo irônico e sutil da mente de Isaías está em todas as partes em ação com imagens engenhosas que descobrem o modo como os chefes de Israel e de Judá ficam ludibriados e encurralados pelos seus próprios projetos hábeis que repetidamente têm resultado inesperado por serem frágeis e colidirem diretamente com o modo de Iahweh agir no mundo. A Assíria, a "navalha" alugada por Acaz para barbear Israel e a Síria, vai no fim acutilar seu presunçoso cliente judaíta (7,20), e a fé em Iahweh, a "rocha" nacional de Israel, será uma pedra fundamental para alguns construírem sobre ela e um obstáculo de tropeço que há de fazer tropeçar e derrubar a muitos outros (8, 14-15; 28,16).

Tendo-se Acaz tornado impermeável ao conselho de Isaías, o profeta parece que se retirou da vida pública por algum tempo e escreveu os incidentes desse período no que foi denominado suas Memórias ou Testemunho, ou livro dos Sinais (6,1-8,18). Desse modo, Isaías, embora repelido, estava plenamente "registrado". Com a vinda de Ezequias (§36.1) ao trono em 716/715, Isaías pode ter tido audiência um tanto mais favorável, ao menos durante um período. Parece que ele teve alguma eficácia ao limitar a participação de Ezequiel em uma revolta antiassíria conduzida por Azoto em 713-711 (cap. 20). E possível também que, junto com outros fatores tais como a recente queda do reino do norte, Isaías fosse influente em mover Ezequias rumo a reformas. A História Deuteronomística fala acerca dessas medidas como reformas cultuais (2Rs 18,4), porém não se conhece se Ezequias igualmente prestou atenção ao apelo do Protodeuteronômio e de Isaías em favor da justiça social na terra. Na falta de retificação do aperto do campesinato empobrecido e defraudado, Isaías não teria achado as melhoras cultuais um remédio substancial de males nacionais (1,12-17; 22,12-14; 29,13-14).

Por volta de 705, com a morte do rei assírio Sargão, Ezequias tornou-se chefe de grupo numa revolta importante de estados siro-palestinenses contra a Assíria, que era apoiada pelo Egito. Vimos o infeliz resultado dessa aventura para Judá, depois disso muito reduzido em território e sujeito a tributo mais pesado. Um fio de pensamento no livro de Isaías mostra o profeta mantendo-se firmemente fiel a um anúncio de ruína através da revolta de Ezequias e da dizimação de Judá, até

[82] Martin Buber, The Prophetic Faith (Nova Iorque, Macmillan Co., 1949), 67, 135.
[83] Norman K. Gottwald, "Immanuel as the Prophefs Son", VT 8 (1958): 36-47.

que apenas Jerusalém foi deixada não importunada e Ezequias teve que render-se (22,1-4; 29,1-4; 30,1-5; 31,1-3). Outro fio, tanto nas narrativas (caps. 36-39, derivados de 2 Reis 18-20) como em discursos de salvação (10,16-19; 14,24-27; 17,12-14; 29,5-8; 31,5,8-9), descreve Isaías declarando moratória e libertação iminente de Jerusalém a par com a destruição da Assíria (§36.1).

Esta contradição foi explicada de diferentes modos. Uma opinião é que Isaías apenas mudou de idéia à medida que o cerco de Jerusalém passava gradualmente e alterou uma mensagem de ruína para uma de salvação. Outros, que preferem a hipótese de duas invasões, vêem Isaías como profeta resoluto de ruína na invasão de 701, mas, concluindo que era a vez de a Assíria ser punida, evoluíra para profeta da salvação de Jerusalém por volta do tempo da suposta segunda invasão cerca de trinta anos depois. Visto que o livro de Isaías é compilação e redação de material durante longa história das tradições, é bem mais plausível atribuir a "reincidência" de salvação relacionada com 701 a tradicionistas isaianos de pós-libertação, que ficaram impressionados pelo fato histórico de que Jerusalém propriamente dita não havia sido destruída e que retroprojetaram este prodígio para dentro das profecias do mestre.[84]

É óbvio que tradicionistas isaianos posteriores tiraram proveito das muitas facetas da fértil mentalidade e modos de expressão de Isaías. A multiformidade de Isaías era uma função do seu modo dialético de pensar, que muitas vezes via dois ou mais aspectos de uma situação, combinados ou recombinados de maneira transitória num curso tortuoso de eventos. Seu modo, constantemente em movimento, de contemplar as mesmas decisões, eventos e processos, provocava permanente alteração de aparências. Motivos, confidências, planos, expectativas e crenças do mesmo modo se transformam nos seus contrários inesperados.[85] A "fala" e os "feitos" de Iahweh neste mundo são constrangedoramente "estranhos e alheios" (28,11.21). Conseqüentemente, a perspectiva internacional do profeta mantinha todas as nações do antigo Oriente Próximo sob sondagem, como responsáveis perante os julgamentos de Iahweh.

De um lado, as nações eram utilizadas por Iahweh como instrumentos de castigo contra Israel e Judá ("Ai da Assíria, vara da minha ira; o bastão do meu furor!"). Do outro lado, como agentes livres, as nações ultrapassam o seu papel atribuído ou permitido como castigadoras de outras e se envolvem em excessos orgulhosos que Iahweh, por sua vez, vai recompensar ("Por acaso se gloria o machado contra aquele que o empunha?" (10,15). Assim, 10,5-15 mostra claramente que Isaías esperava que a Assíria recebesse seu próprio julgamento bem merecido — porém no tempo adequado, *depois* da punição de Judá às mãos da Assíria. A idéia de que Isaías pregava a libertação de Jerusalém em 701 porque ele se tornou patriota delirante no último momento, sugere erroneamente que ele outrora fora crítico delirante. Se, conforme parece coisa certa, os seus anúncios de julgamento sobre nações foram cogitados dialeticamente até chegar a uma conclusão de modo coerente, então não teria tido sentido nenhum, em absoluto, para ele antecipar a quebra da "vara" de Iahweh, a Assíria, *antes que* Judá tivesse recebido a fustigação cabal que constituía o conteúdo político central da mensagem do profeta. A coleção e arranjo das palavras do profeta junto com expansões e suplementos provindos de outras mãos, que resultaram no Livro de Isaías conservado, foi um processo de redação extremamente complexo que está apenas começando a ser entendido. O Livro de Isaías divide-se como segue:

**1.** *Isaías 1-12.* Agrupados em torno das Memórias posicionadas centralmente encontram-se oráculos de julgamento de Isaías contra Israel e Judá, principalmente este, provenientes do início de sua carreira (caps. 2-5; 8,19-10,33), entre os quais estão espalhados acréscimos posteriores. O conjunto é prefaciado pela soma da mensagem do profeta no cap. 1, a qual serve também de introdução a todo o livro. Os caps. 11-12 são oráculos variados de salvação, culminando em hino de salvação.

**2.** *Isaías 13-27.* Uma coleção de profecias contra nações estrangeiras mencionadas (13-23), a maioria das quais pode ser do próprio Isaías, conduz até o anúncio e a celebração de julgamento geral sobre as nações em massa e à promessa acompanhante de "libertação final" para

[84] Roland E. Clements, Isaiah and the Deliverance of Jerusalem, JSOTSup 13 (Sheffield JSOT Press, 1980).

[85] Para análise da dialética isaiana entre o que as pessoas visam e esperam, especialmente em política, e o que elas realmente conseguem, veja Gottwald, AKE, 147-208.

Jerusalém/Judá = Israel/Jacó (caps. 24-27). Esta última seção foi intitulada "O Apocalipse de Isaías". Embora carecendo da forma literária plenamente desenvolvida de um apocalipse, a sua escatologia elevada partilha vários conceitos com apocalipses posteriores (§55).

**3.** *Isaías 28-35.* Oráculos de julgamento de Isaías contra Judá, e um contra Israel que encabeça a coleção, derivam amplamente da carreira posterior do profeta em 705-701 (caps. 28-31). Seguem-se profecias a respeito do futuro rei justo (caps. 32-33) e celebração de julgamento sobre as nações, bem como libertação para Sião em estilo intimamente ligado aos caps. 40-66 (caps. 34-35).

**4.** *Isaías 36-39.* Uma narrativa acerca da crise da terrível ameaça de Senaquerib a Jerusalém em 701 foi extraída de 2 Reis 19-19, objetivando documentar a promessa do profeta de proteção divina, como fator na sobrevivência da cidade e como meio de preencher a lacuna entre 1-35 e 40-66 (§35.2).

**5.** *Isaías 40-66.* Oráculos de resgate para os exilados judaítas foram compostos em estilo retoricamente vibrante e elevado. Com base no conteúdo e no suporte histórico, esta seção divide-se geralmente em caps. 40-55 (§50.2) pressupondo os últimos anos do exílio (ca. 550-539) e caps. 56-66 (§50.4) pressupondo um regresso a Judá e uma luta difícil para reorganizar a comunidade judaica palestinense (ca. 538-500).

As palavras de Isaías de Jerusalém a seu povo, e especialmente a seus chefes, concentram-se assim nos caps. 2-10 e 28-31. Cada uma destas coleções foi destacada e concluída com palavras posteriores de salvação. Palavras de Isaías contra as nações em 13-23 foram completadas e concluídas com palavras mais recentes de julgamento e salvação. O resultado é que as primeiras três divisões principais do livro começam com julgamento e se elevam ate um crescendo de salvação. Em contraste, os caps. 40-66 ressaltam salvação como a sua mensagem e tom preponderantes, nos quais estão incorporadas lembranças de anterior julgamento e de julgamento iminente sobre indivíduos e grupos pecadores. A totalidade de 40-66 foi ligada a 1-30 pela focalização comum sobre Sião/Jerusalém como o centro de uma comunidade sociopoliticamente justa e cultuamente fiel, que o Deus de Israel se esforça por aperfeiçoar contra o fundo de outras nações que ele controla da mesma maneira. Em termos de ambientes históricos, o livro abarca mais de dois séculos: o contexto de 1-39 é fundamentalmente julgamento sobre Israel e Judá por meio da Assíria (séculos VIII/VII) [33.6; 36.1], enquanto o contexto de 40-66 é fundamentalmente redenção para Judá por meio dos persas, após décadas de sujeição punitiva às mãos dos neobabilônios (século VI) [§43].

Análises literárias anteriores e de crítica das formas do livro inclinavam-se a concluir que as palavras originais do profeta em 1-39 haviam sido ampliadas e completadas de modo um tanto ao acaso, como também que 40-66 foram anexados aos escritos de Isaías um pouco arbitrariamente, talvez por motivo tão maquinai a fim de preencher o rolo sobre o qual 1-35 foi escrito. Estudos recentes do crescimento e redação de tradições dentro do livro sugerem um processo mais propositado, que ocorreu em conjunturas histórico-críticas particulares e que abrangia duas ou mais das subdivisões. Algumas estratégias redacionais podem ser identificadas, ainda que permaneça incerteza a respeito de como estas estratégias se relacionavam no aspecto temporal e conceituai.

Os artifícios redacionais no livro de Isaías são complexos, versáteis e penetrantes. Caps. 40-66, por exemplo, foram juntados a 1-35 por costura de narrativas de 36-39, na qual a negociação de Ezequias com um precursor dos neobabilônios imperialistas posteriores "estabelece" o exílio babilônico como o contexto adequado para 40-66. Há palavras e motivos que se repetem, funcionando habilmente como "grampos" a fim de manter unidas as subdivisões outrora separadas e como "sinais" que estimulam uma leitura de trás para a frente e da parte para o todo da obra acabada.

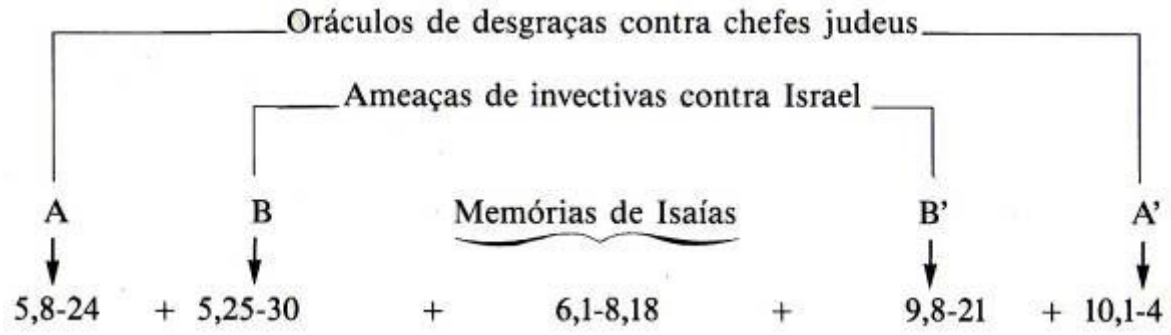
Sião e Babilônia são essas duas ligaduras redacionais periódicas. Sião, castigada e/ou resgatada, revela-se de modo saliente em cada uma das principais subdivisões, notavelmente nas aberturas e nas conclusões. Babilônia é citada no início e no fim dos oráculos contra as nações estrangeiras, por vezes na forma de re-atribuição a Babilônia de oráculos endereçados originariamente contra uma nação anterior, tal como a Assíria (14,3-20; 23,13). As diferentes profecias e hinos de salvação que culminam as três primeiras subdivisões (em 11-12, 24-27, e 34-35) mostram ligações estilísticas e temáticas acentuadas com 40-66, antecipando assim o tom elevado e a expectativa que impregnam 40-66. Capítulo 1 (com seu próprio sobrescrito; cf. 1,1; 2,1)

é não só um compêndio da mensagem de Isaías do século VIII, mas também um antegozo do resgate purificador de Jerusalém, explicado em pormenores no decorrer de todo o livro. Existem laços notáveis no vocabulário e nos motivos entre os caps. 1 e 65-66, que insinuam fortemente uma inclusão redacional para o livro acabado.

Uma etapa redacional proposta recentemente na composição do livro contribui de maneira considerável para explicar por que oráculos primitivos nos caps. 2-10 parecem encontrar-se em tal desordem tópica e cronológica.[86] Esta proposta explica a mudança desconcertante em numerosas passagens, de Iahweh *utilizando* a Assíria para julgar Israel e Judá, para Iahweh *julgando* a Assíria de forma tão súbita que o julgamento inicial cominado contra Judá enfraquece-se ou anula-se totalmente.

Há muito tempo que se reconheceu, com base no refrão "com tudo isto não se amainou a sua ira, a sua mão continua estendida", que 5,25-30 pertence definitivamente a um grupo de ameaças denunciatórias em 9,8-21. Analogamente, o oráculo de desgraças de 10,1-4 pertence a um grupo de oráculos em 5,8-24. Porque deveria ter acontecido esta desarticulação de materiais, até agora nunca foi explicado de maneira satisfatória. Argumenta-se agora que uma extensa "redação da Assíria" de oráculos de Isaías — estendendo-se através dos caps. 2-32 (embora não incluindo todos os conteúdos atuais) — concretizava a admoestação geral do profeta contra o orgulho assírio num anúncio específico de julgamento iminente. Esta redação está ligada ao período josiânico no século VII quando a Assíria estava em decadência e considerava-se adequado "tirar proveito" abertamente da perspectiva de Isaías de um eventual castigo para a Assíria.

Como uma parte desta redação, por exemplo, propõe-se que as duas seqüências de ameaças de invectivas e de oráculos de desgraças por Isaías foram cada uma delas separadas e dispostas quiasticamente em volta das Memórias de Isaías da maneira seguinte:




O resultado desta redação foi emoldurar os incidentes concretos do encontro de Isaías com Acaz por meio de "colchetes internos", que lembravam a queda de Israel e "colchetes externos", que admoestavam Judá numa re-efetivação convincente das palavras do Isaías do século VIII para proveito dos leitores judaítas do século VII. Outros exemplos de deslocações redacionais de oráculos mais antigos dentro dos primeiros capítulos do livro foram propostos como medidas a fim de vincular os caps. 2-4, anteriormente separados, em relação ao que se segue: 5,15-16 foi outrora unido a 2,6-21 e 3,13-15 esteve outrora ligado a 5,1-7. Atribuem-se a esta mesma "redação da Assíria" assertos agudos da iminente derrubada da Assíria por meio de acréscimos às palavras de Isaías, quer juntados ao texto do profeta, quer permanecendo como unidades completas (e. g., 10,16-19; 14,24-27; 30,27-33; 31,5.8b-9; 31,1-5. 15-20). Foi observado ainda que a expectativa desta redação de uma destruição divina da Assíria, "sem mãos humanas", corresponde ao relato narrativo do anjo de Iahweh, de quem se afirma ter matado 185.000 guerreiros em 701 (37,36-38).

Sem dúvida, as razões da prova a favor desta redação da Assíria, como também seu alcance e tendência exatos, serão muito discutidos, porém já mereceram séria atenção. A força particular da

[86] A hipótese sobre uma "redação da Assíria" dos discursos de Isaías no período de Josias, proposta por Hermann Barth (Die Jesaja-Worte in der Josiazeit. Israel und Assur als Thema einer Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung [Neukirehen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1977]) é seguida com menores modificações por Roland E. Clements, Isaiah 1-39, NCBC (Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 1980), 2-8.

hipótese reside na sua capacidade para explicar algo da desordem literária no livro, como também para elucidar de que modo Isaías, o intransigente pregador de julgamento sobre Jerusalém, chegou a ser descrito impropriamente como o pregador de uma ruína iminente sobre a Assíria, ruína que haveria de poupar Jerusalém antes que ela tivesse saboreado o julgamento ameaçado. Neste exemplo, vemos que a crítica das redações pode contribuir consideravelmente não só para nossa compreensão de como o texto recebeu sua forma atual, mas também para nossa compreensão dos ambientes sócio-históricos e leituras teológicas de eventos em diversos momentos na trajetória do crescimento das tradições isaianas.

Em certos casos, as mesmas subunidades no livro de Isaías foram analisadas tanto pelos métodos da crítica das redações como pelos métodos retórico críticos. Isaías 28 é uma dessas subunidades. Quanto à redação, argumenta-se que o capítulo foi construído a partir de dois oráculos "de sementes" (vv. 7b-13a.l8-19), nos quais o profeta acusava os chefes de Judá por rejeitar, de forma incompreensiva, palavras anteriores de Iahweh (citadas em v. 12), que conduzirão ao seu castigo, igualmente não entendido, por Iahweh. Estes oráculos "de sementes" foram ampliados e os vv. 1-4 foram prefaciados como os primeiros numa série de oráculos "de desgraças" secionais maiores (correspondentes a 29,1.15; 30,1; 33,1). Esta medida redacional significava que julgamentos sobre Efraim e Judá estavam ligados tematicamente, deixando ambigüidade nos vv. 7-13, no tocante a se eles se referem retrospectivamente a Efraim ou para a frente a Judá. A assim chamada parábola do lavrador em vv. 22-29 arredonda o capítulo, insinuando a possibilidade da atividade inteligível humana e divina, não obstante o comportamento insensato de Efraim e de Judá. Um acréscimo em vv. 5-6 altera radicalmente a imagem retórica de vv. 1-4, de modo que a "coroa" já não é Efraim, mas Iahweh.[87]

No plano retórico, mostra-se que Isaías 28 é espantosamente denso de metáforas mistas e símiles sucintos que transmitem impressão agourenta, aterradora até, enquanto a estrutura da fala é rica em arranjos quiásticos, por vezes envolvendo quiasmos menores dentro de quiasmos maiores.[88] Continuadas de maneira independente, as pesquisas redacionais e retóricas aparecem com algumas concordâncias amplas sobre a estrutura e o significado global de Isaías 28. Visto que a aproximação redacional acentua de que modo se formou a passagem, e a aproximação retórica ressalta de que modo a dicção, a sintaxe e os mecanismos retóricos produzem significado, torna-se difícil comparar os resultados diretamente ou mesmo determinar exatamente a extensão e as razões de desacordo.

Falando em sentido amplo, o efeito combinado de estudos redacionais e retóricos sobre a mesma subunidade no Livro de Isaías é expor uma textura intricada da fala isaiana que se desenvolveu por processo textual interno "de estratos". A estrutura de superfície, de imagens retóricas brilhantes emaranhadas, de motivos justapostos e que se entrelaçam, de unidades da fala construídas a partir de palavras-chave tomadas de contextos amplamente esparsos, como também de arranjos quiásticos que se "aninham" no interior um do outro — tudo isso parece ter sido "edificado" num processo no decorrer do tempo, análogo a estrato geológico ou a crescimento orgânico a partir de sementes.

Isaías de Jerusalém dá a impressão de ter trabalhado com uma série de tópicos históricos e teológicos complexos que ele atacou num estilo dialético, rico em linguagem figurada e multivalente,[89] a qual propendia a marcar o tom para aqueles que aperfeiçoavam a sua obra. Os elementos reconhecidos de sabedoria neste profeta concordam com o seu objetivo de forçar seus contemporâneos a pensar longa e laboriosamente, a olhar para o que se passava em torno deles de modo abrangente, e a agir em nível que atravessava completamente aparências superficiais. Chamar a Isaías "aristocrático" era sentido de classe social, como por vezes foi feito, significa deduzir mais do que sabemos, porém, se queremos dizer com esse termo, "nobre" ou "elevado" no pensamento e no estilo de expressão, ele constitui-se numa caracterização permissível do seu pendor para colocar

---

[87] David L. Petersen, "Isaiah 28. A Redactional Critical Study", SBLSP 17 (1979): 101-22.

[88] J. Cheryl Exum, "Isaiah 28-32: A Literary Approach", SBLSP 17 (1979): 123-51 = 'Whom Will He Teach Knowledge?': A Literary Approach to Isaiah 28", in Art and Meaning: Rhetoric in Biblical Literature, ed. D. J. A. Clines et al., JSOTSup 19 (Sheffield, JSOT Press, 1982), 108-39.

[89] Símiles poéticos complicados em Isaías 29-31 são examinados por Exum, "Of Broken Pots, Fluttering Birds, and Visions in the Night: Extended Simile and Poetic Technique in Isaiah", CBQ 43 (1981): 331-52.

cada situação concreta num contexto amplo e de princípios, como também de expor a lógica profunda nas surpresas de superfície dos eventos e realizar isso em linguagem colorida e memorável.

### 37.3. Deuteronômio

Até agora temos considerado o livro do Deuteronômio principalmente como o prefácio programático à História Deuteronomística (§13.2; 22.2). Antes da sua função "livresca" final, entretanto, o Deuteronômio foi moldado por longo crescimento orgânico de suas tradições a partir de cerimônias de renovação da aliança e recitações da Lei, e alguma forma de suas leis, contidas nos caps. 12-26.28, surgiram eventualmente como a plataforma para a reforma de Josias (36.3).

A prosa do Deuteronômio, tanto na estrutura (1-11 e 29-34) como nas expansões exortativas das leis, está escrita em estilo altamente retórico, assinalado por longas sentenças prolixas construídas a partir de frases estereotipadas e ligadas por orações subordinadas (ao contrário da sintaxe paratática usual do hebraico) [23.1]. Este estilo peculiar transmite um agrupamento característico de conceitos que confere ao livro unidade óbvia. À luz da análise, contudo, o Deuteronômio mostra sinais copiosos de longo processo de crescimento, mediante expansões e suplementação de textos no processo de recitação cultual e no processo de redação conforme o Deuteronômio foi prefaciado para HD.

A estrutura dos materiais no Deuteronômio é a estrutura de cerimônia de conclusão da aliança ou da sua renovação, e, com respeito a isso, ela corresponde ao arranjo básico das tradições do Sinai em Êxodo 19-24 (tábua 11: C). Em ambos os casos, as etapas no crescimento das tradições, à medida que textos cultuais ou didáticos eram agrupados e adaptados editorialmente um ao outro, não são fáceis de determinar.[90] No Deuteronômio, a seqüência da aliança é manifesta em um resumo histórico dos acontecimentos do Sinai (1-11), uma exposição das leis (12,1-26,15), uma proclamação do estabelecimento da aliança (26,16-19), e uma exposição de bênçãos e maldições (27-28), com exortações, poemas e narrativas anexados que ajustam o documento à sua função como uma introdução para Josué-2 Reis (29-34). Tem sido proposto que o arranjo das leis segue as divisões do Decálogo (Dt 5,6-21) [§19.2.c], visto que as leis dos caps. 12-18 se relacionam aos "privilégios de Iahweh" análogos a 5,6-15, enquanto as leis dos caps. 19-26 se referem a assassínio, família, vizinhos e procedimento dos tribunais em correspondência a 5,16-21.

HD informa que Josias seguiu as instruções de um livro da Lei quando pôs em vigor a centralização do culto em Jerusalém e celebrou a Páscoa no templo em vez de em casas particulares, como também quando proibiu o culto dos astros, postes e colunas sagrados, prostituição do culto, imolação de crianças e adivinhação (2Rs 23,4-14.21-24). O conjunto destas reformas está explicitamente legislado no Deuteronômio. Além disso, quando se afirma que os levitas dos centros proibidos do culto *não* eram admitidos no serviço do templo de Jerusalém (2Rs 23,29), interpreta-se como uma apologia pelo malogro da execução da incorporação dos levitas das províncias em Jerusalém conforme prescrito por Dt 18,6-8. Com efeito, é o próprio Deuteronômio que legisla dízimos trienais para sustentar levitas despojados socialmente, agora que os santuários das províncias estão fechados (14,28-29).

No Deuteronômio, "sacerdotes" e "levitas" são termos intercambiáveis e todos os sacerdotes levíticos possuem legitimidade do ofício; contudo, eles, daqui em diante, só podem exercer a profissão no templo de Jerusalém. Uma vez que o santuário central no Deuteronômio está ligado explicitamente a Siquém em passagens de bênçãos/maldições (11,26-32; 27), é provável que os antigos materiais cultuais do Deuteronômio se desenvolvessem primeiramente no norte antes da queda de Israel e, transportados para Judá, foram seguidamente transpostos numa validação do único culto em Jerusalém. Uma vez que os *sacerdotes levíticos* ocupam lugar tão saliente no Deuteronômio, é lógico supor que, como chefes nas cerimônias de renovação da aliança e recitação da Lei, foram também eles os portadores das tradições e os modeladores da forma final do Deuteronômio.[91] Mais recentemente, entretanto, a ocorrência de linguagem de sabedoria e construções legais que se relacionam com textos de diplomacia e de tratados neo-assírios (tábua 1:

[90] Norbert Lohfink, "Deuteronomy", in IDBSup, 229-32.
[91] Gerhard von Rad, Studies in Deuteronomy, SBT, 1ª sér., 9 (Londres, SCM Press, 1953), 60-69.

2H), sugeriu a idéia de que os tradicionistas deuteronômicos eram funcionários da corte, provavelmente escribas.[92] Correspondência entre as estipulações socioeconômicas das leis e a crítica profética favoreceram igualmente uma origem do Deuteronômio em círculos proféticos.

É possível formular uma concepção do desenvolvimento do Deuteronômio que toma em consideração as diversas influências. A procedência cultual da aliança-lei do Deuteronômio constitui-se no fundamento necessário para qualquer hipótese. Foi, contudo, somente à medida que esta corrente de aliança-lei da tradição entrou para as instituições régias de Ezequias e de Josias que ela se tornou parte visível e eficaz da vida religiosa nacional em Judá. Nesse contexto, os sacerdotes levíticos em Jerusalém e os funcionários da corte (tão salientes nas reformas de Josias, 2Rs 22,3-4.8-14) foram sem dúvida colaboradores em realizar reformas e em moldar o texto do Deuteronômio. Dessa forma, linguagem de sabedoria e de tratados neo-assírios desempenharam um papel na conceptualização da aliança (§19.1). Ao mesmo tempo, a pregação dos profetas do século VIII, Amós e Oséias no norte e Miquéias e Isaías no sul, havia sensibilizado sacerdotes e funcionários do governo para as urgências de justiça socioeconômica, que encontrou igualmente forte expressão nas leis do Deuteronômio.

Quando se considera o Deuteronômio como a etapa final de longo processo de execução da aliança e de recitação da Lei por um sacerdócio atingido por profetas e colaborando com funcionários da corte, a sua "descoberta" no templo, no reinado de Josias, não precisa já ser explicada como "fraude piedosa" a fim de confirmar a autoria mosaica. Os adeptos deuteronômicos, como os profetas, haviam sido impelidos ao silêncio durante o reinado sincretizador de Manassés (§36.2). O reaparecimento à tona destes javistas com a sua tradição longo tempo aperfeiçoada significava o "restabelecimento" e ulterior prossecução por Josias de reformas que Ezequias iniciara (§36.1; 36.3).

É óbvio que o programa de reformas teve impacto sociopolítico de longo alcance. Em termos das antigas divisões norte-sul, adaptando práticas e conceitos tradicionais de aliança-lei do norte, a dinastia davídica de Josias conseguia apresentar-se a si própria como o verdadeiro garante de interesses israelitas do norte e do sul. A recuperação, por Josias, dos territórios abandonados pelos assírios foi legitimada ideologicamente pelo Deuteronômio. Do mesmo modo, a intensificação do domínio de Jerusalém sobre a região rural de Judá foi permitida reformando assuntos fiscais, de tal maneira que o escoamento de rendas não mais passava através de sacerdotes e anciãos rurais, mas chegava diretamente a Jerusalém.[93] O aumento de peregrinos para Jerusalém, como resultado da centralização do culto, é seguro que fez a cidade capital prosperar.

Discute-se se, de fato, a antiga tradição deuteronômica do norte controlava sempre culto exclusivo num lugar, tal como Siquém (§24.2.b). De qualquer maneira, fazendo da centralização do culto em Jerusalém a pedra angular das reformas, Josias fortaleceu magistralmente o poder administrativo e religioso de Jerusalém. Que preço Josias pagou realmente ao aceitar "limites constitucionais" sobre a monarquia (e. g., Dt 17,14-20) está longe de ser evidente, já que não sabemos até que ponto ele cumpriu os aspectos não-cultuais da lei deuteronômica.

O Deuteronômio, enquanto prefácio para HD, está interessado em obter terra, conservar terra e recuperar terra. As leis do livro fornecem as condições fundamentais para retenção da terra por Israel (visto desde o ponto de vista de Josias e da primeira edição de HD) e, na falta disso, para a *recuperação* eventual da terra por Israel (visto desde o ponto de vista dos judeus sem estado e da revisão exílica de HD). O estilo sonoro, quase que hipnotizante, litúrgico do Deuteronômio e de passagens interpretativas de HD apresenta mensagem coerente solene a respeito da unidade indivisível de *um só Deus* para *um só povo, numa só terra,* observando *um só culto.*

### 37.4. Profetas da mudança internacional de poder

Salvo a obra fartamente documentada de Jeremias, outros três profetas da última metade do século VII nos são conhecidos pelos livros a eles atribuídos: Sofonias, Naum e Habacuc. Eles responderam ao declínio e queda da Assíria e à elevação da Neobabilônia em termos de teologia

[92] Moshe Weinfeld, Deuteronomy and the Deuteronomic School (Oxford, At the Clarendon Press, 1972).
[93] W. Eugene Claburn, "The Fiscal Basis of Josiah's Reform", IBL 92 (1973): 11-22.

javista e com referências à importância dos eventos mundiais para o povo de Judá. Pouco se sabe sobre estes profetas, entretanto.

A Sofonias é dada extensa genealogia (1,1), que pode ora pretender mostrar que ele era tataraneto do rei Ezequias, ora que seu pai Cusi ("egípcio/etiópico"?) era, afinal, israelita completo e não estrangeiro. Datado no reinado de Josias, o agudo criticismo, de Sofonias, de irregularidade religiosa e atavio estrangeiro sugere fortemente ter ele pregado em Judá antes da Reforma Deuteronômica. No que diz respeito a Naum, o texto nos conta apenas que ele era de Elcós, lugar desconhecido. É localizado entre 663 e 612, porque se refere à destruição assíria de Tebas no primeiro ano e antecipa (ou talvez celebra) a queda de Nínive no último ano. De Habacuc não há nenhuma referência no seu livro, porém deve ser datado em conjunção com o surgimento dos neobabilônios ("caldeus" de 1,6), os quais obtiveram hegemonia sobre a Palestina, derrotando os egípcios em Carquemis em 605. Sugestões, no interior do livro, de experiência prolongada de opressão neobabilônica podem significar que Habacuc continuou sua atividade durante alguns anos, talvez até a queda de Jerusalém em 586.

O governo divino do mundo em face de potências imperiais cruéis e tendo em mente a ampla infidelidade em Judá, constitui a matriz conceituai dos livros proféticos de Sofonias, Naum e Habacuc. A problemática da justiça de Deus é elaborada com referência seletiva a eventos e regimes políticos particulares, como também por meio de expedientes temáticos que fazem concordar as palavras originais dos profetas em entidades maiores que representam a obra de redatores. Evidentemente, esse tema da justiça divina no mundo injusto do antigo Oriente Próximo continuava a desconcertar e a desmoralizar judeus muito além do curso da vida destes profetas. Em torno do núcleo das palavras originais dos três profetas construíram-se estruturas literárias mais amplas, que estendiam e prolongavam suas reflexões de modo que as tornava úteis e compelentes para gerações posteriores, que continuavam a enfrentar dominação estrangeira e injustiça doméstica e deslealdade religiosa.

*37.4.a. Naum*

A construção do livro de Naum é relativamente em linha reta. Duas profecias vividas e apaixonadas da destruição de Nínive nos caps. 2 e 3 são prefaciadas por uma introdução sálmica concernente ao poder divino na criação e à justiça na história. Subjacente ao salmo nos vv. 1-8 (9) estava um acróstico no qual cada linha começava com uma letra sucessiva do alfabeto hebraico. Tal como se encontra, o acróstico foi desarranjado e rompido. Nos vv. 9-15, as pessoas a que se refere ou às quais se dirige, mudam subitamente entre judaítas e estrangeiros. Isso representa provavelmente um truque redacional a fim de transformar o evento específico da queda de Nínive em paradigma do julgamento de Deus sobre nações estrangeiras, que seria suficientemente amplo para adaptá-lo a Babilônia ou à Pérsia como também à Assíria. O eco enfático da retórica de Isaías do Exílio no v. 15 sugere como data da redação ao menos tempos de fins do exílio. Ainda, a quádrupla confiança renovada de "não mais" aflição sobre Judá da parte do opressor (1,12.14-15; 2,14) indica exaltação marcada de efeito escatológico, apontando para uma libertação decisiva, na qual judeus não mais serão perturbados por *qualquer* nação estrangeira.

O hábito de críticos bíblicos anteriores menosprezarem Naum como profeta "nacionalista", ou mesmo como "falso" profeta, porque não excita Judá ao arrependimento e simplesmente condena a Assíria por ódio e vingança, foi estranhamente insensível à natureza desta literatura. É verdade que as profecias de Nínive são amplamente consagradas a descrições da destruição militar da cidade, em vez de a justificações pela sua queda. Apesar disso, a breve alusão "à cidade sanguinária, toda cheia de mentira, repleta de despojos" (3,1) e a pergunta retórica concludente, "Pois sobre quem não passou continuamente a tua maldade?" (3,19), constituem prova evidente de julgamento moral sobre os assírios.

De importância decisiva para compreensão de Naum e a percepção da lógica da crítica profética sobre nações estrangeiras, atestada já em Amós e Isaías. O ponto fundamental foi que as nações se achavam sujeitas ao julgamento de Iahweh, *independentemente* da atitude ou comportamento de outras nações. Seria assim irrelevante, até intrusivo, ao gênero e estilo conceituai dos cânticos de vitória sobre Nínive, esperar que introduzissem uma condição para a queda dessa

cidade, queda que dependia do arrependimento de Judá. No tocante a se Naum deduziu da queda da Assíria alguma admoestação moral para Judá, não podemos dizer, porque somente os cânticos de vitória dos caps. 2-3 são a obra de Naum.

O salmo redacional e a sua expansão no cap. 1 "generaliza" o princípio do julgamento seguro de Deus sobre as nações e é mais explícito no aviso de que "Iahweh de modo algum vai absolver os culpados" (1,3). A perspectiva desta introdução redigida a Naum não levanta problemas de fidelidade judaica interna, a não ser indiretamente, na referência ao conhecimento, por Iahweh, "daqueles que nele se refugiam" (1,7). A boa nova da libertação de Judá é expressa nos termos do Isaías do Exílio (cf. 1,15 com Is 40,9; 52,7). Nos escritos desse profeta, a libertação de Israel sucede em plena consciência da sua anterior iniqüidade pela qual foi pago e a sua presente iniqüidade que deve ser combatida e superada constantemente (§50.2). Parece, portanto, que a armação redacional e canônica atropeladora da profecia não garante leitura chauvinista amoral de Naum. Intérpretes, que assim pensaram, moralizavam a despeito da história das formas literárias proféticas e da teologia profética sobre as nações.[94]

Sofonias e Habacuc são livros mais complexos do que Naum. O primeiro é construído tematicamente em torno do dia de Iahweh como tempo de julgamento e de salvação. O último é construído em torno da ameaça à fé no Deus santo diante da onda após onda de nações estrangeiras que, embora realizem a obra de Deus de julgamento no mundo, encorajam e multiplicam o mal pelos seus excessos. Nestas proporções, Sofonias alarga a preocupação de Amós pelo dia de Iahweh e Habacuc investiga o enigma de Isaías relativamente ao uso, por Iahweh, de nações perversas.

*37.4.b. Sofonias*

A articulação do livro de Sofonias realiza-se no modelo clássico de oráculos contra Judá (1,1-2,3), oráculos contra as nações (2,4-3,8) e oráculos de salvação para Judá (3,9-20). Na primeira seção, foram ensamblados dois poemas, um tratando de iniqüidades específicas em Judá (1,2-6.8-13) e o outro retratando o dia severo de Iahweh (1,7.14-18). O começo do primeiro poema (1,2-3) e o final do segundo (1,17-18) constituem uma inclusão sobre o motivo da destruição cósmica, que é provavelmente ampliação do alcance menor da percepção original de Sofonias.

Uma nota característica é atingida com o imperativo que atinge seu ponto mais alto na seção de abertura de oráculos de julgamento. Dirigidos a "todos os humildes da terra, que realizam suas ordens", roga-se-lhes que procurem a Iahweh, a justiça e a humildade a fim de escaparem à ira vindoura (2,3). Esta admoestação é traduzida numa proclamação promissória em 3,11-13, quando se declara que Judá será salvo por uma purificação de seus impenitentes orgulhosos, deixando "um povo pobre e humilde" que "procura refúgio no nome de Iahweh" e que "não pratica a iniqüidade nem profere mentiras". Dessa forma, um corpo dos "humildes" que tomam medidas para reformar-se moral e religiosamente será o instrumento histórico para a renovação de Judá após o julgamento terrível do dia de Iahweh. Isto parece ter sido o núcleo da obra do profeta denominado Sofonias.

Ulteriores complexidades, entretanto, acrescentam-se perto do encerramento dos oráculos contra as nações. Elas continuam na forma acostumada até a introdução de julgamento sobre Jerusalém em 3,1-5. Esta disposição pode estar influenciada pela inclusão de oráculos contra Judá e Israel entre os oráculos estrangeiros de Amós 1-2 (§34.3), a questão é que Judá, junto com todas as nações, está sujeito a julgamento. As "torções" características de Sf 3,6-10 consistem em que julgamento de outras nações deveria servir a Judá como base para a própria correção, como também para criar novas oportunidades para as nações castigadas se arrependerem e adorarem a Iahweh.

Termina o livro com um arrebatado peã de libertação à maneira do Isaías do Exílio, no qual o acento está na derrota dos opressores e na reunião dos exilados (3,14-20). Se isto é difícil de harmonizar com a salvação prometida das nações, a mesma "dificuldade" realmente está inerente às palavras do Isaías do Exílio. Provavelmente temos a ver aqui com o nível redacional final no livro, que ocorreu dentro dos horizontes de final do exílio ou início do pós-exílio. O dia de Iahweh, de Sofonias, universalizou-se para toda a terra, e, enquanto este deve ser um julgamento completo sobre todas as nações, ele encerra igualmente a possibilidade (certeza?) da conversão das nações. Os orgulhosos e

[94] Brevard S. Childs, "Nabum", in IOTS, 441-46.

impenitentes em Judá e entre as nações serão destruídos e os pobres e humildes em Judá e entre as nações serão salvos.

Por mais chocantes e rapsódicas possam ser as esperanças, não prefiguram o fim do mundo nem descrevem a dissolução da estrutura política familiar das nações. Como o Isaías do Exílio, esta redação final parece descrever nações purificadas adorando a Iahweh e devolvendo os judeus exilados à Palestina. Uma única nação preponderante, tal como a Pérsia, não é descrita, entretanto; vemos antes uma comunidade lutadora de "pobres e humildes" exilados judeus, ou pessoas que regressam à Palestina.

*37.4.C. Habacuc*

O livro de Habacuc é construído de maneira irregular para um livro profético, se bem que as divisões sejam bastante claras. O profeta começa com a queixa a respeito da injustiça em Judá (1,1-4), à qual uma resposta divina lhe assegura que os neobabilônios estão surgindo, presumivelmente para trazer castigo a Judá (1,5-11). Em lugar da "resposta" de Iahweh resolvendo a questão, o profeta apresenta queixa adicional no sentido de que os neobabilônios são predadores impiedosos que combinam iniqüidade (1,12-17), para a qual a resposta de Iahweh é uma "visão" que consta de algumas breves palavras que o profeta deve anunciar em cartazes para todos lerem: "Eis que sucumbe aquele cuja alma não é reta, mas o justo viverá por sua fidelidade" (2,4). Em contexto mostra-se que o rei neobabilônico é aquele "cuja alma não é reta" e cuja cobiça há de destruir a ele e a seu império (2,5, lendo "riqueza" em lugar de "vinho" na primeira linha). Segue-se uma série de desgraças construídas como discursos em segunda pessoa do singular ao rei neobabilônico. Termina a composição com um salmo (cap. 3) que possui seu próprio título e colofão separados, cantando o poder e a justiça de Deus, e ao que parece, modificado no começo e no fim para fala de primeira pessoa, como se Habacuc desse aqui testemunho pessoal em resposta à "visão" de 2,4.

Os saltos na forma e na linha do argumento no livro são bastante atípicos e enigmáticos como para ter estimulado diversas opiniões concorrentes sobre a identidade da nação opressora. Duvidaram alguns intérpretes de que a Neobabilônia seja a nação iníqua, preferindo identificá-la como a Assíria ou a Macedônia sob Alexandre Magno, enquanto outra opinião, ainda, é que um oráculo pré-exílico, que louvava os neobabilônios, foi juntado a uma obra de fins do exílio, obra que critica a amarga experiência do cativeiro babilônico. Nenhuma destas propostas melhora a opinião acima delineada. Sem saber, entretanto, estas identificações alternativas da nação perversa apontam para a força da estrutura redacional do livro que estende o exemplo específico dos neobabilônios na direção de um paradigma geral a respeito de nações opressoras iníquas. Sem dúvida, "Caldéia"/"Babilônia" tornou-se código secreto para conquistadores e suseranos desapiedados em tempos posteriores, conforme expresso regularmente nas convenções da literatura apocalíptica, onde impérios clássicos anteriores se tornaram cifras para opressores contemporâneos (55).

Esta combinação impressionante de formas proféticas e sálmicas no livro de Habacuc estimulou muita especulação a respeito de sua relação com o culto ("Mas Iahweh está em seu Santuário Sagrado", 2,20). Argumentou-se ter sido Habacuc profeta cultual que recitou alguma versão do texto no culto do templo. Outros localizaram o contexto cultual do livro numa etapa redacional mais tardia, quando o salmo autônomo foi anexado. Embora tomando emprestado claramente, como muitos escritos proféticos fazem, de formas de fala moldada no culto (§28), a forma resultante de Habacuc 1-2 carece de sinais litúrgicos conclusivos. O salmo anexado pode sugerir emprego cultual posterior para o livro, mas mesmo isso não é seguro, já que o salmo pode meramente ser adorno retórico para reforçar confiança no profeta pela apelação às tradições cultuais. Se, quer no tempo do profeta, quer nas gerações seguintes, a profecia foi lida em lamentações ao ar livre ou em festividades do templo, a ordem para escrever 2,2 sobre uma tábua pode ter sido representada simbolicamente.

Habacuc partilhou com Sofonias um sentido de espera fiel por Iahweh diante da arrogância e desilusão prevalecentes. A diferença é que Habacuc internaliza o problema de fidelidade permanente, falando na primeira pessoa no momento da visão (2,1), bem como na conclusão do salmo (3,1.16-19). Todavia, esta confiança "autobiográfica" em Iahweh, como com Jeremias, não é solipsística, já que ela fala contra o fundo da situação de aperto de todo um povo (1,1-4) e aguarda ansiosamente a vindicação da fidelidade numa futura salvação da comunidade (cap. 3). Habacuc

teria sido reconhecível no meio dos pobres e humildes portadores da fé dos quais falou Sofonias.

### 37.5. Jeremias

Afirma-se ter Jeremias profetizado desde 626 até um tempo alguns meses ou anos depois da destruição de Jerusalém em 586. Uma vez que o livro do profeta não contém oráculos ligados concretamente ao reinado de Josias nem qualquer indício seguro de que Jeremias tomou posição definida na Reforma Deuteronômica, o profeta ou experimentou um longo "período silencioso" (626-609), o que é difícil de tornar plausível, ou então a data no sobrescrito é incorreta ou deveria ser interpretada como referindo-se à data do seu nascimento. A última interpretação tem certo sentido admitida a consciência do profeta de ter sido predestinado, ao nascer, para tarefa profética (1,4).[95] De qualquer maneira, até onde chega a documentação, a atividade pública de Jeremias começou em 609, juntamente com a morte de Josias, que precipitou uma mudança desarticuladora na liderança política em Judá. Joacaz, escolha "do povo da terra" para suceder a seu pai, governou durante três meses apenas antes de os egípcios o terem substituído como rei por seu irmão, Joaquim.

A obra de Jeremias pressupõe o malogro da Reforma Deuteronômica e a mudança de poder no antigo Oriente Próximo, da Assíria para a Neobabilônia. O esforço de Josias por uma renovação cultual e sociopolítica e o estabelecimento de um império neodavídico a fim de preencher o vazio deixado pelo precipitado declínio da Assíria, haviam levantado esperanças que não se realizaram. Joaquim, primeiramente vassalo do Egito e, depois, da Neobabilônia, carecia da liberdade e da vontade para sustentar reformas. Confiança indiscriminada na santidade protetora do templo de Jerusalém para desviar dificuldades para Judá, parece ter sido o legado principal das reformas de Josias (7,4), enquanto seus esforços por satisfazer as queixas sociais do seu povo caducaram com a sua morte (22,13-19). Joaquim permaneceu dócil ao Egito e à Neobabilônia durante alguns anos, mas optou por revoltar-se contra o segundo em 601, manobra esta que iniciou uma cadeia de eventos de cinqüenta e cinco anos de duração, terminando na dissolução do estado de Judá (36.4).

O tema da mensagem de Jeremias era que a ordem interna de Judá era tão corrupta que seria destruída totalmente pela Neobabilônia, a menos que a liderança se arrependesse e praticasse a justiça social que durante tanto tempo havia sido violada. Na sua opinião, as tradições da aliança e o culto de Jerusalém não forneciam fundamento algum para segurança na falta de justiça social, nem a confiança no Egito poupava a Judá de a Neobabilônia fornecer um meio exterior de fuga. Ao depender tanto de sua leitura dos eventos sobre um apelo ao arrependimento ou "virada", Jeremias exigia um realinhamento fundamental da nação em harmonia com suas leis da aliança fundamentadas na verdadeira mudança de valores e de vassalagens. Isso lembra que ele estava empenhado em exigir execução agressiva da retórica de reformas sociais que agitara o governo de Judá sob Josias. O fato de que seus trabalhos públicos se defrontaram com hostilidade e rejeição pelos círculos dominantes de Judá significava que, na sua opinião, a balança de probabilidade cada vez mais se inclinava para o iminente desmoronamento de Judá.

Acreditava Jeremias que uma reforma adequada de Judá só podia acontecer dentro da estrutura da sua submissão formal à Neobabilônia. Pelo tempo em que Joaquim e Sedecias se revoltaram, e à medida que a Neobabilônia se preparava para esmagar a segunda rebelião como esmagara a primeira, Jeremias percebeu que não havia mais "espaço para tomar fôlego" no tocante à reforma interna. Ele tomou a seguinte medida lógica de pedir a Sedecias que se rendesse aos sitiadores. Jeremias estava convencido de que a etapa seguinte da vida do povo teria de ser vivida sem rei ou culto do templo. Que Jeremias tencionava plenamente tal programa reduzido e alterado para seu povo demonstra-se pela sua decisão de permanecer em Judá e de participar no regime neobabilônico de reconstrução (§43) estabelecido em Masfa sob a direção de Godolias, o governador nativo nomeado pelos conquistadores e partidário anterior do profeta (40,1-6).

Dessa forma, Jeremias não só tirou a conclusão radical de que o futuro de seu povo era separável de instituições da monarquia e do culto, senão que também viveu realmente para tomar parte numa aventura política a fim de realizar novas opções (40,7-12). Era, sem dúvida, uma aventura efêmera, que durava não mais de quatro anos e talvez um período muito mais curto, inter-

[95] J. Philip Hyatt, "The Beginning of Jeremiah's Prophecy", ZAW 78 (1966): 204-14.

rompido, quando nacionalistas que aspiravam a restaurar um estado judaíta assassinaram Godolias e muitos dos seus companheiros (40,13-41,18). O desfecho foi que grande parte de sobreviventes medrosos fugiram para o Egito a fim de escapar às represálias neobabilônicas esperadas, levando com eles Jeremias contra a sua vontade (42,1-43,7). O último que nós sabemos do profeta é uma ameaça representada simbolicamente contra o Egito e contra os judaítas fugitivos que confiavam no Egito em busca de asilo (43,8-13).

A proporção e interação exatas de ameaças de julgamento e chamados ao arrependimento na mensagem de Jeremias devem ser avaliados em termos do modo como seu livro chegou a existir. Pesquisa anterior acentuava o papel de Jeremias em escrever ou ditar seus próprios oráculos proféticos como também o papel do seu secretário Baruc ao redigir as passagens narrativas regularmente extensas a respeito da carreira do profeta (freqüentemente denominadas "biografia"). Chegou-se ainda à conclusão de que a estes poemas e incidentes foram acrescentados sermões em prosa que relatavam a mensagem do profeta em estilo muito diferente, com afinidades marcadas à prosa de HD.[96]

Atualmente há muito mais ênfase sobre a corrente jeremiana da tradição que incluía a própria poesia do profeta, narrativas a respeito de como suas palavras foram recebidas pelos seus contemporâneos, junto com "re-efetivações" em prosa de palavras e temas do profeta, desenvolvidos como materiais de pregação e de ensino para dirigir-se à situação de exilados ou de judeus palestinenses, politicamente desapossados.[97] Sem dúvida, encontramos o autêntico Jeremias dentro de seu livro, porém todos os materiais foram conservados e juntados por sobreviventes à queda de Jerusalém, os quais liam constantemente, avaliavam e elaboravam as palavras e feitos do profeta como alguém que poderia instruí-los nas suas atuais condições de vida completamente mudadas (§43).

Jeremias 36 narra como em 604/603 o profeta, excluído do templo por causa de sua pregação severa, ditou suas palavras de julgamento a Baruc, que preparou um rolo que foi lido publicamente pelo secretário para um auditório do templo. Quando Joaquim escutou o rolo lido para o seu exame minucioso, desdenhosamente o destruiu, em conseqüência do que Jeremias instruiu Baruc para que reescrevesse o rolo — mas com mais palavras acrescentadas (36,32). Os estudiosos procuraram geralmente os conteúdos do rolo original nos oráculos poéticos dos caps. 1-25. Muitos desses oráculos, entretanto, é muito provável terem sido formulados depois de 604 como anteriormente, de maneira que opiniões divergentes sobre os conteúdos do rolo foram adiantadas sem pleno acordo. Uma opinião atual é que a primeira escrita do rolo incluía os caps. 1-6, contendo a vocação do profeta e os seus poemas intimando ao arrependimento e ameaçando com "um inimigo do norte" (Neobabilônia), ao passo que os caps. 8-10 foram acrescentados a 1-6 quando Baruc preparou a "segunda edição" das palavras de Jeremias.[98]

Teorias da composição de Jeremias foram dominadas muito tempo pela suposição de que os três tipos de material (oráculos poéticos, narrativas e sermões em prosa) originaram-se separadamente e depois foram combinados em etapas a fim de formar o livro acabado. Posteriormente, desenvolveu-se entre alguns estudiosos uma forte preferência pela opinião de que todos os três tipos de material se desenvolveram lado a lado em número de "conjuntos de tradições" geralmente identificados como segue:

**1.** Palavras de Jeremias, de julgamento contra Judá e Jerusalém (caps. 1-24);

**2.** Palavras de Jeremias, de julgamento contra as nações (caps. 25,46-51);

**3.** Narrativas a respeito da recepção das palavras de Jeremias por aqueles que detêm autoridade (caps. 26-35, [36]);

**4.** Uma narrativa extensa relativamente coesa a respeito de Jeremias e os últimos anos da independência de Judá ([35], 36-45).

---

[96] J. Philip Hyatt, "Jeremiah", in IB 5: 788; John Bright, ed., Jeremiah, AB 24 (Garden City, N.Y., Doubleday & Co., 1965).

[97] E. W. Nicholson, Preaching to the Exiles: A Study of the Prose Traditions in the Book of Jeremiah (Nova Iorque, Schocken Books, 1971); Robert P. Carroll, From Chaos to Covenant, Prophecy in the Book of Jeremiah (Nova Iorque, Crossroad, 1981).

[98] William L. Holladay, The Architecture of Jeremiah 1-20 (Lewisburg, Pa., Bucknell University Press, 1976), 169-74.

Todos estes complexos de tradições foram provavelmente desenvolvidos e conservados em círculos deuteronomísticos e eventualmente foram agrupados como livro juntando os complexos em redação final. Há diferença considerável de julgamento no tocante a quão extensamente o redator estabeleceu um modelo sobre todo o livro, tanto por adições como também por reagrupamento de materiais dentro dos conjuntos separados. Ao argüir em favor da predominância de uma única mão literária ao juntar o livro, um crítico de redações salienta de que modo o relato da vocação no cap. 1 prefigura a totalidade do livro na sua mescla de poesia e prosa e nas suas alusões aos temas principais dos conjuntos de tradições que se seguem: palavras de julgamento e de censura dirigidas a Judá e às nações e uma oposição doméstica resoluta a que o profeta deve resistir e o fará pela concessão de poderes da presença de Iahweh com ele.[99]

A suposição anterior de que Baruc, confidente de Jeremias e copista do rolo do profeta, era igualmente seu "biógrafo" nas narrativas dos caps. 26-45, já não é conclusão tão evidente. Em primeiro lugar, Baruc foi transportado para o Egito junto com Jeremias (43,5-7), e um ambiente egípcio para a compilação do livro de Jeremias é menos verossímil do que um ambiente palestinense ou babilônico. Mais significativa é a falta de verdadeira biografia no livro de Jeremias, pois as narrativas não nos oferecem uma "vida do profeta" harmônica, por mais que elas esclareçam o caráter da oposição doméstica à sua pregação e confirmem o cumprimento de suas palavras de ruína na queda de Jerusalém. A proposta de que elas constituem uma espécie de "narrativa da paixão" dos sofrimentos de Jeremias, mal se harmoniza com as narrativas como um todo.

É verossímil terem as narrativas, nos conjuntos de 26-36 e 37-45, sido agrupadas com a finalidade de mostrar como a palavra de Iahweh, por meio de Jeremias, venceu enorme resistência e mal-entendido para efetuar um julgamento sobre Judá, que foi plenamente explicado *antecipadamente* por Jeremias e assim *evitável,* caso a liderança de Judá houvesse prestado atenção a ele. As lições deste julgamento, sublinhadas pelas narrativas, foram apropriadas por exilados orientados para a perspectiva de HD e/ou o "povo da terra" deixado em Judá, o qual inseriu prosa de sermões no meio das narrativas, exatamente como ele distribuiu prosa de sermões por entre os materiais poéticos de 1-24 e 25; 46-51.

O apêndice do cap. 52 é tirado de 2 Reis 24, salvo quanto aos vv. 28-30 que fornecem informação derivada independentemente sobre o número de prisioneiros levados a Babilônia. Visto que 39,1-10 já deu uma versão abreviada da queda de Jerusalém, o cap. 52 é um tanto redundante, porém pode ter sido acrescentado para atestar a vindicação da profecia de Jeremias de destruição em repetição final de eventos. A inserção do cap. 52 produz o efeito de que tanto HD (em 2 Reis) como Jeremias concluem com o mesmo incidente: a libertação de Joaquim da prisão e a sua recepção à mesa do rei, conferindo-lhe assim o status de "prisioneiro real muito agraciado". Alguns intérpretes, entretanto, alegam ver na adição de "até o dia da sua [de Joaquim] morte" uma confirmação da predição de Jeremias em 22,26 e assim uma negação ou amortecimento de esperança numa reintegração monárquica em Judá.

O complexo de tradições de Jeremias 26-35, bem como o anterior cap. 24, encerram diversas expressões de esperança atenuada concernente ao futuro de Iahweh em favor do seu povo para além da destruição.

***1.*** *Os exilados de 507 como "figos bons".* Em um relato visionário datado em dia qualquer depois da deportação de 597, Jeremias compara Joaquim e os deportados daquele ano a um cesto de "figos bons" e Sedecias e os deportados de 586 a um cesto de "figos ruins" (cap. 24). Somente o primeiro grupo vai ser restaurado, arrependido, do exílio. A passagem foi evidentemente moldada por um tradicionista exílico com "interesses pessoais" ao distinguir facções exílicas "boas" e "más". O núcleo jeremiano da passagem foi provavelmente uma severa advertência ao partido de Sedecias no sentido de que suas esperanças de revolta, não sustadas pelo malogro da primeira revolta, eram tão intempestivas como fruta estragada. Em comparação, aqueles já no cativeiro, deviam aprender obediência a Iahweh e poderiam legitimamente esperar retornar um dia à Palestina.

***2.*** *Carta aos exilados de 597.* Aparentemente, em 594, quando enviados de diversos estados

[99] Ib., 27-29, 164-65.

palestinenses vieram a Jerusalém para planejar revolta com Sedecias e quando profetas entre os exilados procuravam instigar revolta em Judá, Jeremias enviou uma carta aos exilados de 597, aconselhando-os a se instalarem numa vida normal em Babilônia, na expectativa de longo exílio (29,1-14). Aqui e em alguma outra parte do livro, ele fala de domínio, por Babilônia, de setenta anos sobre as nações, antes que os exilados possam esperar libertação. Se o começo do domínio neobabilônico no Antigo Oriente Próximo foi calculado quando da derrota assíria em Harã em 609, então passaram-se exatamente setenta anos até Ciro ter conquistado Babilônia em 539, porém é mais provável que Jeremias percebesse o domínio de Babilônia como começando com a derrota do Egito em Carquemis em 605. Ao que parece, o profeta pretendeu esboçar longo período de tempo para a sujeição e o exílio de Judá, talvez o típico espaço de vida completo (Sl 90,10), e os setenta anos podem ter trazido insinuações de um período mundial fixo, segundo sugerido num texto do rei assírio Asaradon, que observou que a destruição de Babilônia pelo seu predecessor Senaquerib devia durar setenta anos, segundo um decreto do deus Marduc.[100]

***3.*** *Resgate de propriedade da família.* Durante o assédio final de Jerusalém, Jeremias exercitou seu "direito de resgate", comprando um campo, localizado na sua cidade natal Anatot, do seu primo Hanameel (cap. 32). A lógica e a credibilidade duvidosas de semelhante compra quando invasão e assédio haviam interrompido a vida normal, e quando Jeremias anunciava a conquista da cidade, estimulou o profeta a interpretar a compra como sinal de futura renovação da vida socioeconômica em Judá: "Ainda se comprarão casas, campos e vinhas nesta terra" (32,15). Embora 32,36-41 enfeite a ação com referência a uma volta de exilados, a referência central da compra interpretada simbolicamente parece ter sido para a vida renovada em Judá entre os que haveriam de permanecer na terra, insinuando um regime de reconstrução a ser lançado pelos neobabilônios.

***4.*** *"O livrinho da consolação" e a nova aliança.* Nos caps. 30-31 acham-se reunidas profecias de salvação para acompanhar calamidades, constituindo o que se denominou "livrinho da consolação". Quais, se houver algumas, destas profecias provêm do profeta é assunto de controvérsia. Aqueles que as atribuem, ao menos parcialmente, a Jeremias, situaram-nas geralmente, quer pelo início da carreira do profeta no reinado de Josias, quer no fim, durante o regime de reconstrução de Godolias. Em um ou outro caso, o tema de reunião do norte e do sul tratado nestes oráculos, teria contexto possível em circunstâncias políticas auspiciosas. É muito provável que sejam uma miscelânea de peças promissórias dos tradicionistas jeremianos exílicos, os quais reelaboraram unidades de Jeremias e desenvolveram palavras mais encorajadoras deles próprios.

Contém esta coleção a famosa passagem da "nova aliança", que prevê novo relacionamento entre Israel/Judá e Iahweh, que é fundamentado e motivado internamente, não mais exigindo admoestação e ensinamento externos, todavia inteiramente comunal. Leituras cristãs desta passagem como uma antecipação da nova aliança em Jesus Cristo (cf. Lc 22,30; 1Cor 11,25; Hb 8,8-13; 10,16) deturparam com freqüência a passagem numa expectativa altamente individualizada e espiritualizada. Enquanto a promessa pode perfeitamente bem pressupor o fim do culto, ela no entanto prefigura a realização das antigas leis num corpo corporativo sucessivo com o antigo Israel. Lê-se como a obra de um pregador jeremiano, que harmonizou aspectos do pensamento do profeta numa formulação corajosa de renovação radical.

Jeremias produziu também várias lamentações individuais nas quais fala na primeira pessoa a respeito da sua missão, de seus opositores, de suas frustrações e de suas dúvidas de si próprio, moldadas, por vezes, na forma de diálogo entre ele mesmo e a divindade (11,18-23; 12,1-6; 15,10-12.15-21; 17,14-18; 18,18-23; 20,7-18). Na moderna erudição crítica, elas foram denominadas costumeiramente "Confissões" de Jeremias, nas quais se fixou avidamente a atenção pelas suas revelações sobre pensamentos e sentimentos pessoais do homem, concernentes à sua tarefa, bem-vindas especialmente uma vez que a Bíblia Hebraica nos proporciona poucas "introspeções" semelhantes.[101] Críticos das formas e críticos da história das tradições, por outro lado, opuseram-se

[100] Gottwat, AKE, 265-66; Carroll, From Chaos to Covenant, 203-4.
[101] John Skinner, Prophecy and Religion. Studies in the Life of Jeremiah (Cambridge, At the University Press, 1922), 107-30.

a esta tendência para a romantização da angústia do profeta, sublinhando que a linguagem do profeta é linguagem típica de lamentações e que o "eu" do profeta é substituto, porque funciona como o porta-voz para a desolação e alienação de seu povo. Advertem eles que as observações de Jeremias não devem ser tomadas demasiado autobiograficamente, e com certeza não como se elas fossem comparáveis a um gênero confessional de um Agostinho ou de um Rousseau.

Há muito mérito nestas lembranças a respeito do contexto associado das palavras e dos feitos de Jeremias.[102] Não obstante, existem aspectos de tormento individual que não podem ser eliminados das lamentações e que focalizam vivamente a luta travada por Jeremias para sustentar sua obra diante da oposição tão grande que por vezes precisou reavaliar as razões, motivos e recursos da sua vocação. Sabemos da sua renúncia voluntária ao matrimônio, do seu afastamento de festas e funerais, da zombaria e conspirações contra sua vida da parte de amigos e parentes, das suas acusações de deserção e fraude contra Iahweh, sua decisão final de falar a verdade que ele conhecia não obstante as conseqüências, como também do fortalecimento de resolução que ele recebia do seu compromisso religioso. A interpretação "cultuai" das "confissões" contém de fato a cláusula válida no sentido de que todos estes sofrimentos do profeta foram experimentados como um destino com o seu povo e em proveito dele, nenhum dos quais teria tido qualquer sentido para ele à parte do seu papel como intérprete de tradições comunais num período de crises da história nacional.

Particularmente notável é a confrontação, face a face, de Jeremias com profetas que primeiramente prometiam a invulnerabilidade de Jerusalém e, depois de 597, o rápido retorno do rei e dos chefes deportados. Jeremias acusa esses profetas de seguirem visões de sua própria fabricação e de roubarem as palavras um de outro: são pessoas loquazes, que zombam levianamente do bem-estar de Judá, pessoas que em absoluto não têm uma palavra de Iahweh. A crise na credibilidade profética, quando profetas pronunciavam palavras contraditórias de Iahweh, é dramatizada pelo encontro de Hananias e Jeremias, aquele predizendo o retorno de Joaquim e dos exilados no espaço de dois anos, enquanto este insistia em que se passariam décadas de servidão a Babilônia (cap. 28).

É evidente, contudo, que isso não era meramente problema religioso limitado a quem tinha a melhor previsão sobre acontecimentos futuros. Informação sociopolítica considerável no livro de Jeremias manifesta dois alinhamentos opostos de profetas, sacerdotes e chefes políticos, cristalizados em torno de programas políticos antagônicos no período de 609-586.[103]

Os reis e uma maioria de burocratas, sacerdotes e profetas formavam um partido "de autonomia" que procurava independência da Babilônia com o auxílio do Egito. O profeta Hananias, com quem Jeremias colidiu acaloradamente por causa da esperada duração do exílio (cap. 28), era desta convicção.[104] Um grupo menor de funcionários da corte (incluindo a família de Safã, que fora ativa na Reforma Deuteronômica), Jeremias (e talvez outros profetas, tais como Urias de Cariat-Iarim [26,20-23], possivelmente Habacuc [?], e talvez alguns sacerdotes), organizaram um partido de "coexistência", que favorecia submissão a Babilônia ou, assim que a revolta tivesse irrompido, capitulação perante o inimigo sitiador.

Existem também diferenças perceptíveis nas avaliações e políticas domésticas destes dois partidos. Os "autonomistas" antibabilônicos equiparavam "sobrevivência nacional" à plena independência de Judá sob a sua atual liderança, ao passo que os partidários da "coexistência" pró-babilônicos equiparavam "sobrevivência nacional" à preservação socioeconômica e religioso-cultural do povo de Judá. Os "autonomistas" viam a classe governante como representantes fiéis dos interesses do povo e, portanto, a sua derrubada significaria a ruína do povo. Os defensores da "coexistência", em contraste, consideravam as políticas socioeconômicas internas da classe governante como calamitosas para os interesses do povo, e viam qualquer fortalecimento da classe governante contra Babilônia como promoção indefensável de injustiça social que só iria prejudicar mais ainda o povo comum. Por outro lado, submissão a ou cooperação com Babilônia ofereceria oportunidades para reforma renovada ao

---

[102] Carroll, From Chaos to Covenant, 107-30.

[103] Burke O. Long, "Social Dimensions of Prophetic Conflict", Semeia 21 (1981): 31-53, com resposta por Gottwald, 107-9. Carol, *From Chaos to Covenant,* 136-97, reúne e comenta, amiúde sagazmente, textos que tratam de conflitos de Jeremias com reis e profetas, porém, geralmente, a partir da perspectiva de redatores exílicos em vez de nos termos diretos de organização e conflito sociopolíticos em fins do reino de Judá.

[104] Henri Mottu, "Jeremiah vs. Hananiah: Ideology and Truth in Old Testament Prophecy", in BL 235-51.

longo das linhas dos esforços abortados de Josias.

Em resumo, viam os autonomistas o conflito ou contradição principal na situação, como sendo desavença interestatal entre Judá e Babilônia, enquanto os defensores da coexistência viam o conflito ou contradição principal, como sendo conflito entre classes, entre os interesses opostos da classe governante e a população de maioria de Judá. Para autonomistas, era a vontade de Iahweh, manifestada através de seus profetas (Hananias e outros), preservar Judá sob o seu atual regime e políticas prevalecentes. Para defensores da coexistência, era a vontade de Iahweh, manifestada através de seus profetas (Jeremias e outros), preservar o povo de Judá, eliminando a liderança e política atuais através de ação militar e política neobabilônica purificadora.

Com toda probabilidade, ambos os partidos eram chefiados por pessoas socialmente proeminentes e poderosas. Havia divisão na classe governante, um segmento via a opressão socioeconômica e cultural interna como central para a determinação de política exterior, ao passo que o outro segmento ou não reconhecia opressão dentro de Judá ou simplesmente a rejeitava como exagerada ou forjada e, de qualquer maneira, irrelevante em comparação à ameaça de dominação estrangeira. Em termos de perspectivas antropológicas e sociológicas sobre profecia, Jeremias e seus aliados ocupavam a perigosa posição de irritantes "periféricos", que procuravam tornar-se pessoas influentes "centrais" nos donos do poder. Jeremias e aliados eram "estranhos", no sentido de que as políticas públicas em favor das quais eles combatiam, foram derrotadas, mas eles eram "de dentro", no sentido de que seu ponto de vista era vigorosamente representado dentro do estabelecimento, antes que ele fosse finalmente vencido e seus defensores neutralizados.

Como em numerosos casos na Bíblia Hebraica, não está claro até onde ou em que forma a fenda nos círculos governantes se estendeu ao povo em geral. Não sabemos até que ponto as coalizões disputantes estavam diretamente ligadas a uma base na população geral, seja através de tentativas dos contendores por mobilizar pessoas atrás de suas posições, seja através de setores da população pressionando os chefes a adotarem uma ou outra política estatal. Sabe-se, a partir da correspondência militar contemporânea, as cartas de Laquis (tábua 1: 4L), que a oposição à revolta contra Babilônia foi problema sério na corte de Jerusalém e nas fileiras do exército. Os opositores de Jeremias acreditavam que ele possuía grande poder para inclinar o povo para seus pontos de vista traiçoeiros e dessa forma socavar a unidade nacional no esforço de guerra.

É sensato esperar que muitos dos resignados camponeses de Judá se solidarizassem com pregação popular, que sugeria ou defendia políticas que aliviariam seus fardos e lhes pouparia mais guerra e privação. Apesar disso, não se informa de ações de turbas nem de atividades organizadoras no meio deles. Igualmente, até onde podemos julgar, tanto Jeremias como os outros defensores da coexistência não tentaram um golpe ou insurreição contra a liderança de Jerusalém, senão que dependiam da intervenção iminente de Babilônia para derrubar um status quo, por eles considerado como nocivo aos interesses verdadeiros do povo e hostil à vontade conhecida de Iahweh (§36.5).

IV Parte

# Governo próprio sob grandes impérios: Recuperação colonial de Israel


JUDÁ COMO PROVÍNCIA
DO IMPÉRIO PERSA
445-333 a.C.
Sidon
SÍDON
Damasco
DAMASCO
Tiro
TIRO
ACZIB
Hasor
Lago Sameconita
Mar da Galiléia
CARNAIM
Aco
ACO
GALILÉIA
Carnaim
HAURAN
Uádi Jarmuc
Dor
Betsã
Pela
GALAAD
MAR MEDITERÂNEO
DOR
Samaria
SAMARIA
Uádi Jabboc
Jafa
Ono
Lod
AMON
Betel
Gazer
Masfa
Rabat-Amon
Jerico
Hesebon
Azoto
Jerusalém
AZOTO
JUDÁ
Ascalon
Ceila
Bet-Zur
Laquis
Mar Morto
MOAB
Hebron
Engadi
Uádi Arnon
Gaza
IDUMÉIA (EDOMITAS)
ÁRABES NABATEUS
Ráfia
Bersabéia
Uádi Zared
ÁRABES NABATEUS
SÍDON Províncias persas na satrapia "além do rio"


PALESTINA
MACABÉIA-ASMONÉIA
166-76 a.C.
Sidon
SELÊUCIDA
Damasco
IMPÉRIO
Mt. Hermon
Tiro
Pâneas
Cadasa (Cades)
GAULANITES
Hasor
Seléucia
Ptolemaida (Aco)
GALILÉIA
Mar da Galiléia
Rafon
Arbela
Gamara
Carnaim
Bosor
Hipos
Séforis
Dion
Gaba
Filotéria
Abila
Gadara
Dora
Torre de Stratão
Narbata
Citópolis (Betsã)
Pela
GALAADITES
ÁRABES NABATEUS
MAR MEDITERRÂNEO
SAMARIA
Samaria
Amathus
Gerasa
Apolônia
Faraton
Siquém
Ragaba
Antipatris
Jafa
Alexandrium
TOBÍADAS
Lida
Gofna
Tiro
Filadélfia (Rabá Amon)
Modin
Betel
Micmas
Elasa
Emaús
Gazara (Gazer)
Jericó
Azoto
Jerusalém
JUDÉIA
Qumrã
Medeba
Bet-Zacarias
Ascalon (cidade-estado livre)
Maqueronte
Marisa (Maresa)
Bet Zur
Mar Morto
Hebron
Engadi
Gaza
FILISTÉIA
NABATEUS
Masada
IDUMÉIA
Bersabéia
ÁRABES
Rafia
Zoara
Fronteira da Judéia antes da revolta macabéia 166 a.C.
Conquistas de Jônatan 160-142 a.C.
Conquistas de Simão 142-134 a.C.
Conquistas de João Hircano 134-104 a.C.
Conquistas de Aristóbulo I 104-103 a.C.
Conquistas de Alexandre Janeu 103-76 a.C.
Reino Asmoneu na sua máxima extensão

# Prólogo

# Sobre as fontes para a história colonial de Israel na dispersão e restauração

## 38. Demarcação do período histórico

Conseguimos dar a razão das partes mais antigas da Bíblia Hebraica como os escritos de um povo politicamente independente que, a partir do século XIII a.C. em diante, habitava numa região relativamente pequena perto do extremo mais meridional do corredor siro-palestinense que unia a Mesopotârnia e o Egito. Começando com o século VI, entretanto, as antigas estruturas geográficas e sócio-históricas do antigo Israel mudaram radicalmente.

O povo de Israel, cada vez mais, se achava disperso por terras estrangeiras — pela deportação, expulsão e emigração — e eles não mais se governavam a si próprios a seu próprio gosto, mas eram súditos de grandes potências coloniais. Sucessivamente, os seus suseranos políticos foram a Neobabilônia, a Pérsia, a Macedônia, o Egito Ptolemaico e a Síria Selêucida. Estas novas condições apresentavam desafios de longo alcance à auto-identidade, ideologia e vida organizacional dos descendentes constrangidos do antigo Israel. É neste período que o nome *yᵉhudím,* anteriormente restrito a "judaítas" (habitantes de Judá), veio a significar "judeus" (adeptos da religião de Iahweh enquanto interpretada na Lei e nos Profetas).

O segmento desta história mais tardia, que delinearemos, estende-se desde a destruição de Jerusalém, em 586 a.C, até a imposição, por Pompeu, do domínio romano sobre a Palestina em 63 a.C. Nossa escolha da introdução do domínio romano como data terminal é moldada pelo fato de que este foi o primeiro ponto de rompimento político mais importante depois do acabamento de todos os escritos que foram incluídos na Bíblia Hebraica. A data do corte de 63 a.C. é arbitrária no sentido de que, para a plena justificação do porquê os Profetas e os Escritos passaram a permanecer lado a lado da Lei como Escritura, torna-se necessário levar em consideração o triunfo dos fariseus como os modeladores do judaísmo depois da guerra malograda contra Roma em 66-70 d.C. (§11.2.b). Todavia, as raízes de alguns dos principais ingredientes no surgimento do judaísmo rabínico podem ser identificadas antes de 63 a.C, uma vez que foi no período macabeu-asmoneu (167-63 a.C.) que o nacionalismo judeu refulgiu em independência política e a comunidade esteve dilacerada por luta interna entre grupos e estratégias contendoras. Estas disputas e conflitos permaneceram sem solução até a guerra posterior com Roma e a vitória do judaísmo rabínico sobre todos os métodos rivais de interpretar e viver a religião judaica.

## 39. Fontes bíblicas e extrabíblicas

Há problemas mais importantes ao reconstruir a história exílica e pós-exílica dos judeus, devido a dados bíblicos escassos e irregulares, que dependem, quanto à sua interpretação, da informação extrabíblica suplementar, a qual, ela mesma, oferece suprimento um tanto insuficiente. A muitas perguntas fundamentais, nesta história bíblica mais tardia, precisam ser dadas respostas por dedução e conjetura, o que não significa que o período fosse literalmente inativo; na realidade, o contrário é verdadeiro. Todas as três partes da Bíblia Hebraica foram editadas neste período (§11.2.a). Além disso, houve copiosa produção de novos escritos que eventualmente entraram a ser parte da Lei, dos Profetas e dos Escritos (§41), por vezes entrelaçados com ou anexados a escritos pré-exílicos e outras vezes permanecendo independentes. A dificuldade está em que dados históricos nos faltam, salvo quanto à época macabaico-asmonéia. Algo desta inatividade foi suprido por historiadores greco-romanos, como também por documentos administrativos dos grandes impérios sob os quais os judeus viveram, e a arqueologia dos períodos persa e helenístico na Palestina conseguiu dar importantes contribuições.

É instrutivo comparar os tipos e distribuições de nossas fontes históricas no que diz respeito

às fases anteriores e posteriores do Israel bíblico. Para a história pré-exílica do Israel tribal e monárquico possuímos dados razoavelmente completos, mais ou menos contínuos. Apresenta-se esta informação num corpo de literatura que é, ora explicitamente histórica no interesse (porções analísticas de HD), ora, ao menos, parecida a história na sua organização consecutiva de temas mais importantes e narrativas emolduradas (a estrutura de JE e HD), ora encerra referências episódicas e temáticas a eventos ou épocas datáveis (literatura profética). Em grande parte, concede-se à história pré-exílica uma estrutura bíblica, não importa quão necessário seja modificar pontos de vista de editores que trabalhavam esquematicamente e a partir de percepção tardia.

Quanto à história exílica e pós-exílica não há nada que se iguale à plenitude e continuidade dos materiais históricos, e semelhantes a história, do Israel anterior. Certamente, o documento Sacerdotal fornece uma narrativa; porém ela cobre a mesma época que os documentos JE, terminando com a conquista da terra, e assim não tem relação direta com a história bíblica. A fonte de HD estende-se apenas até o exílio, até 561 a.C. A última grande compilação, semelhante a história, dentro da Bíblia Hebraica é 1 e 2 Crônicas, Esdras e Neemias (§51). Crônicas relata de novo as épocas históricas tratadas por JE e HD, mas omite referir-nos alguma coisa a respeito do exílio, fora de que Ciro pôs termo a ele. Esdras e Neemias esclarecem aspectos da reconstrução de Judá e fornecem pistas esparsas para a vida judaica em Babilônia e na Pérsia, limitando-se a uns poucos pontos de relevo em 538 a.C. e terminando no período por volta de 432-398 a.C. (dependendo da data concedida a Esdras). Dentro desta dimensão de tempo, o período desde 515 a cerca de 458-445 a.C. (dependendo da data de Esdras) não é relatado por Esdras e Neemias.

O seguinte grande bloco da historiografia judaica é 1 e 2 Macabeus, que focaliza a revolta dos macabeus e a primitiva dinastia asmonéia, desde 186 até 135 a.C. Josefo, escrevendo no final do século 1 d.C, recorrendo ao saber tradicional e às obras de historiadores judeus helenísticos anteriores como também à Bíblia, relata pormenorizadamente toda a história, desde 586 até 63 a.C, nos livros X-X1V das suas *Antiguidades Judaicas.* Devido às limitações das fontes de Josefo, mesmo o seu relato da vida judaica sob os últimos reis persas, Alexandre Magno e os soberanos ptolemaicos, é incompleto durante muita coisa do andamento e confuso em ocasiões.

Escritos proféticos de Ezequiel e de Isaías do Exílio (Isaías 40-55) fornecem, indiretamente, valiosos dados históricos limitados sobre o exílio babilônico, como faz Lamentações quanto às condições exílicas na Palestina. Os livros proféticos de Ageu e de Zacarias 1-8 são importantes para documentar a reconstrução do templo em 520-516 a.C, e Isaías 56-66, Malaquias e Joel dentre os escritos proféticos recentes elucidam condições comunais no Israel restaurado dentro do amplo período de 538-450 a.C. A peça de propaganda de Daniel para a resistência judaica, velada como se escrita por um judeu no cativeiro neobabilônico, data realmente da Guerra dos Macabeus contra os selêucidas, 167-164 a.C, mas pode incluir tradições mais antigas de algum valor histórico.

Os restantes escritos canônicos estão em gêneros literários que não utilizam modos históricos de expressão nem se prendem obviamente a ambientes históricos particulares. Constam eles de lírica do culto (Salmos; Lamentações), canções de amor (Cântico dos Cânticos), historietas (Rute; Jonas; Ester), sabedoria didática (Provérbios; Jó; Eclesiastes), e profecias simbólicas com referências obscuras a eventos históricos (Isaías 24-27; Zacarias 9-14). Em todos estes escritos, as ligações com contextos históricos particulares são altamente problemáticas. Salmos e Provérbios são coleções pós-exílicas de canções e máximas originalmente separadas, e os que apresentam as referências históricas mais substanciais estão orientados para instituições e acontecimentos monárquicos mais antigos.

Visto que os livros bíblicos e seções de livros escritos depois de 586 a.C. são tão escassos em referência histórica, torna-se difícil reconstruir uma história da literatura, a não ser em termos gerais. A questão, que desperta interesse, da localização social das diversas correntes da tradição, tais como lei, profecia, salmos, sabedoria e apocalíptica, como também do seu lugar na história sociopolítica e religiosa da época dominada por conflitos, revelou-se igualmente difícil para responder (gráfico 12; Conclusão). É de esperar-se algum progresso na crítica social científica à medida que se prestar mais atenção às realidades estruturais socioeconômicas de povos submetidos nos grandes impérios da antiguidade tardia.

Felizmente, existem escritos judaicos extrabíblicos nos Apócrifos e Pseudepígrafos (§10.2.a;

tábuas 5-6), que iluminam as condições culturais e intelectuais de judeus na Dispersão helenística, especialmente no Egito, e em proporção menor, aspectos do povo judeu palestinense nos tempos helenísticos. As mesmas fontes, junto com os Manuscritos do mar Morto (§10.2.b; tábua 7) e tradições rabínicas primitivas (§10.2.c), esclarecem proveitosamente a proliferação de tradições e de partidos na Palestina de 200 a.C. em diante.

A recuperação de documentos contemporâneos ocasionais enriqueceu nosso conhecimento de pontos particulares na história exílica e pós-exílica: (1) o sistema de rações dos neobabilônicos para cativos régios (tabuinhas de Weidner [tábua 1: 5A]); (2) atividades econômicas entre judeus babilônicos no século V (textos de Murashu)[105]; (3) instituições cultuais entre judeus egípcios em fins do século V (papiros de Elefantina [tábua 1; 5D]); (4) eventos políticos em Samaria sob Alexandre Magno (papiros de Samaria ou Wadi Dâliyeh)[106]; e (5) a administração política e econômica da Palestina ptolemaica (papiro de Zenão).[107] É a arqueologia que continua esclarecendo práticas comerciais e políticas administrativas, como também é ela que ajudou a estabelecer o século III a.C. como a época provável da fundação do templo samaritano sobre o monte Garizim. Uma riqueza de dados arqueológicos sobre as sinagogas mais primitivas, todos provindos dos tempos greco-romanos, não forneceram coisa alguma no tocante a favorecer a opinião, muito tempo popular, de que a sinagoga surgiu já no exílio babilônico. A aparição mais antiga da sinagoga parece ter sido por volta de 250 a.C.

## 40. Declínio da historiografia bíblica tardia

Por que os escritos posteriores da Bíblia Hebraica refletem interesse tão reduzido em amplas estruturas históricas enquanto comparados aos escritos bíblicos mais antigos? A resposta a essa pergunta situa-se em um complexo de fatores, todos os quais têm a ver com o abalo profundo que Israel sofreu na transição de independência política para servidão colonial. Limitados na sua capacidade para decidir seu próprio destino, os judeus experimentaram uma incongruência entre as promessas de um grande futuro nas suas tradições mais antigas e as condições materiais e políticas restringidas, experimentadas sob governo estrangeiro como povo colonial.

Nenhuma visão de conjunto histórica ou semelhante a história, de toda a extensão da experiência colonial judaica, foi tentada depois do exílio. O documento Sacerdotal (§11.2) remodelou o período de fundação da pré-conquista sagrada em conformidade com as necessidades do presente. Estruturalmente, o Cronista (§12.1) imitou o projeto de HD em Samuel-Reis. Esdras-Neemias (§10.3; 12.1), que ampliaram de fato a história, limitaram seu relato a quatro momentos breves na reconstrução política e cultual de Judá. Segundo nos consta, ninguém escreveu uma história do exílio neobabilônico ou tentou narrar pormenorizadamente a sucessão de comissários/governadores e sumos sacerdotes em Judá, nem tampouco alguém atendeu àquilo que permanece o "obscuro período" desde 400 a 200 a.C. O sentido israelita de "fazer história" ficou atenuado. Em exatamente este clima, a Lei, e depois os Profetas, salientaram-se como coleções de testemunhas de um grande passado que já não foi igualado na experiência judaica contemporânea.

Em tempos selêucidas e romanos, quando revoltas importantes agitaram a Palestina judaica — e quando, durante aproximadamente um século os judeus foram de novo politicamente independentes — houve uma irrupção de historiografia que sobreviveria otimamente em 1 e 2 Macabeus e em Josefo. Desperta curiosidade o fato de os livros dos Macabeus não terem entrado para o cânon, apesar dos seus emocionantes relatos de revivificação nacional judaica, porque foram escritos em grego e exaltavam soluções políticas que se haviam tornado duvidosas, mesmo contraprodutivas, para os chefes rabínicos que completaram a Bíblia Hebraica após a desastrosa guerra contra Roma.

---

[105] Sobre as tabuinhas de Murashu: D. Winton Thomas, ed., Documents from Old Testament Times (Londres, Thomas Nelson & Sons, 1958), 95-96.

[106] Sobre os papiros de Samaria ou Dâliyeh: Paulo W. Lapp and Nancy Lapp, Discoveries in the Wadied-Dâliyeh (AASOR 41, 1974).

[107] Sobre os papiros de Zenão: Victor A. Tcherikover and A. Fuks, Corpus Papyrorum Judaicarum (Cambridge, Harvard University Press, 1957), 1:1-47.

Houve um número considerável, tanto de historiadores judeus, a maioria da Diáspora, como de autores gregos e romanos a partir do século II a.C. ao século II d.C, que nos proporcionam informação limitada sobre a Palestina nesse período.[4] Infelizmente, suas obras estão conservadas apenas de forma parcial ou fragmentária, por vezes incorporadas a 2 Macabeus e a Josefo.

O interesse greco-romano em historiografia contemporânea parece não ter motivado judeus palestinenses até a época explosiva macabaica. Dessa forma, a diminuição gradual do interesse bíblico tardio em historiografia, antes de 1 e 2 Macabeus, parece ser corolário da medida em direção de tradições autorizadas a respeito de um passado mais remoto, cuja interpretação fixava as normas para uma comunidade que se sentia marginalizada a partir das correntes decisivas da história contemporânea. A diminuição da profecia, como movimento de intérpretes críticos da história atual, foi igualmente uma faceta deste sentido de história sendo feita "passando por cima" dos judeus. No aspecto religioso, o sentido de incapacidade foi expresso em termos de conservação fiel da história gloriosa dos feitos passados de Deus em Israel, durante um período de "marca passo" e "arranjo" com culto, sabedoria e apocalíptica (§12.2; 12.4-5).

## 41. Organizando a apresentação da literatura bíblica tardia

Em conjunto, a escassez de fontes históricas em comparação com a plenitude de escritos religiosos "independentes" no Israel colonial, torna difícil organizar a apresentação das partes posteriores da Bíblia Hebraica ao longo de linhas históricas adequadas às tradições pré-exílicas. Intérpretes dos tempos pós-exílicos tentaram por vezes apresentar a literatura na ordem cronológica, contudo esta aproximação torna central um critério temporal que não pode ser satisfeito razoavelmente no tocante a numerosos livros bíblicos e que somente tende a desviar a atenção do desenvolvimento paralelo de corpos de tradição e da sua interação na comunidade.

Por vezes foram organizadas sínteses do período em volta de instituições e corpos de tradição centrais e periféricos, colocando caracteristicamente *lei* e *culto do templo* no centro e tratando *sabedoria* e *apocalíptica* como desvios excêntricos da norma. Esta aproximação propende a exagerar a primazia das características "centrais", como se fossem monopólios exclusivos sobre interesse e expressão religiosos, e dessa forma arrisca a separar os diversos componentes institucionais e literários. Da mesma maneira, ela deixa a *profecia* no limbo, já que a profecia era "primária", como um corpo de tradição admitida, mas "periférica', como uma força institucional comum.

O procedimento mais sensato, especialmente num tratamento de tradições literárias no seu contexto sócio-histórico, é caracterizar os desenvolvimentos sócio-históricos tão exatamente quanto possível e, em seguida, examinar a literatura tardia da Bíblia Hebraica ao longo de uma linha de distinção entre aqueles escritos exílicos e pós-exílicos que entraram no *completamento dos dois primeiros segmentos da Bíblia Hebraica* (a Lei e os Profetas), e aqueles escritos exílicos e pós-exílicos que eventualmente pertenceram a uma *terceira coleção e inteiramente separada* (os Escritos). Os Escritos heterogêneos desenvolveram-se como coleção de "outros livros", em parte por terem sido escritos, alguns deles, depois que a Lei e os Profetas foram completados como coleções, e em parte porque muitos deles ostentavam gêneros literários e perspectivas ideológicas que, ou estavam totalmente ausentes da Lei e dos Profetas, ou constituíam aspectos menores dos escritos narrativos e proféticos mais antigos.

Ao escolher este princípio literário-canônico de divisão para o tratamento da literatura bíblica posterior, precisamos estar prevenidos contra uma aproximação literária demasiadamente restritiva que desconsidera a literatura como expressão de realidade social e também contra perspectiva canônica demasiadamente rígida que retrojeta as decisões posteriores a respeito do cânon para períodos anteriores. Em particular, devemos expulsar de nossas mentes qualquer noção de pré-julgamento no sentido de que devia haver um cânon composto de três partes e tantos livros, e que escritores, editores e coletores trabalharam para preencher prescrições concordadas.

O conjunto da Bíblia Hebraica, conforme salientamos, cresceu por partes e em etapas, e determinações do que era autorizado e do que não era, fizeram-se em proporção a interesses e conflitos existentes na comunidade. Em nenhuma etapa no nosso período há qualquer prova segura

de terem os livros sido rejeitados de coleções porque uma coleção podia ser apenas de tal amplitude ou porque só poderia haver tantos livros de gênero determinado numa coleção. Quando escritos valiosos não entraram para a Lei ou os Profetas, eles não cessaram de ser apreciados em outros contextos. Por outro lado, eles não se tornaram automaticamente partes de terceira coleção preestabelecida, que precisava ser completada de certa maneira. Somente em fins do século I d.C. foi o cânon da Bíblia Hebraica completado como um todo, uma vez que antes desse tempo não parecera crucial para judeus estabelecer as fronteiras de escritos autorizados mais exatamente.

Conseqüentemente, o cap. 10 exporá a história conhecida dos tempos bíblicos recentes, observando as dimensões da ação recíproca de realidades socioeconômicas, políticas, culturais e religiosas. As tradições literárias bíblicas tardias que têm relação direta ou indireta com esta história serão comentadas no contexto. Serão feitas alusões a escritos pertinentes dos Apócrifos, Pseudepígrafos e Manuscritos do mar Morto.

No cap. 11, tradições bíblicas que completaram a Lei e os Profetas serão consideradas no seu direito próprio. Os escritos proféticos mais recentes podem ser agrupados em sucessão cronológica aproximativa, já que fornecem modesta quantia de dados históricos (tábua 24).

Examinaremos, no cap. 12, tradições bíblicas que se estenderam para além dos tipos literários, interesses primários ou molduras de tempo da Lei e dos Profetas. Estas tradições tornaram-se a coleção canônica final de Escritos, não delineadas claramente até o período romano. Agruparemos estas tradições em conformidade com gêneros literários de narrativas históricas, canções, escritos sapienciais e apocalipses, discutindo não só os livros separados, mas também os ambientes sócio-históricos dos gêneros (tábua 25). Dentre estes diversos gêneros, apenas as narrativas históricas fornecem pistas significativas para correlacioná-las com eventos históricos pós-exílicos específicos. Daremos atenção ocasional comparativa a escritos judaicos extrabíblicos que esclarecem as obras bíblicas recentes: Tobias, Susana, Bel e o Dragão, e Judite como historietas; Ben Sirac e a Sabedoria de Salomão como escritos sapienciais; e *1 Henoc* como apocalipse.

## TÁBUA 24

### Literatura bíblica tardia que completou a Lei e os Profetas

Documento Sacerdotal **(P)** + **JE** + **HD** = A Lei e os Profetas anteriores

| | | |
|---|---|---|
| Ezequiel<br>Isaías do Exílio (Isaías 40-55)<br>Ageu<br>Zacarias 1-8<br>Abdias<br>Isaías da Restauração (Isaías 56-66)<br>Malaquias<br>Joel<br>(Jonas)*<br>Zacarias 9-14 | escritos + proféticos anteriores | = Os últimos Profetas |

* Embora o Livro de Jonas seja enumerado um dos profetas, é mais apropriado tratá-lo entre as historietas, de conformidade com o seu gênero (§53.3).

## TÁBUA 25

### Literatura bíblica tardia que eventualmente formou os Escritos

*Narrativas históricas:*
1 e 2 Crônicas
Esdras-Neemias

*Cânticos*
Salmos
Lamentações
Cântico dos Cânticos

*Historietas/Novelas:*
Rute
Ester
(Jonas)*

*Escritos sapienciais:*
Provérbios
Jó
Eclesiastes

*Apocalipse:*
Daniel

=Os Escritos

* Veja nota à Tábua 24.

# 10.

# Horizontes sócio-históricos do Israel colonial

**Leia o texto bíblico Esdras-Neemias 1 e 2 Macabeus**

**Consulte mapas em MBA nn. 165-216**

## 42. De israelitas independentes a judeus colonizados

O meio usual de periodizar a história do Israel bíblico recente é falar de épocas *exílica* e *pré-exílica.* Esta divisão focaliza a deportação de judaitas da classe superior para Babilônia e o seu cativeiro prolongado ali, até que foram libertados pelos persas e aqueles que o desejassem retornaram à Palestina, a fim de repovoarem uma província judaica sob o império persa. As categorias exílica/pós-exílica batidas tendem, entretanto, a passar por alto aspectos importantes do período e até a separar a unidade fundamental do processo de dispersão/reconstrução. Além disso, muitos dos que foram afugentados ou fugiram da terra, foram para terras estrangeiras mais próximas do que Babilônia, tais como a Transjordânia, a Fenícia, a Síria e o Egito. Para muitos, provavelmente uma maioria de judeus que continuaram morando na Palestina, nunca houve exílio no sentido de deportação ou expulsão da terra. Analogamente, a volta de milhares de judeus para a Palestina no século seguinte ao edito de Ciro, para reconstruir Judá, não foi uma volta de todos os judeus do exterior, provavelmente nem mesmo um retorno de uma maioria dos que estavam em Babilônia, para não mencionar os judeus que se haviam dispersado por outras terras.

"Exílio", conforme comumente entendido, lembra remoção compulsória provisória da terra que se invertia completamente na próxima oportunidade, ao passo que cada vez mais "dispersão" tornava-se a realidade para grande número de judeus, e em numerosas ocasiões era condição autosancionada de vida, preferível às incertezas e injustiças da vida na Palestina. Assim, o cativeiro neobabilônico do século VI foi apenas uma fase de dispersão mais ampla de judeus, iniciada já na destruição assíria do Israel do norte em 722 a.C. e acelerada dramaticamente durante os períodos persa e helenístico.

Eventualmente, a comunidade reconstruída de Judá imprimiu impulso vital à sobrevivência de Israel, tanto como centro institucional-ideológico crítico como foco para comunidades judaicas em qualquer outra parte, mas só pôde fazer isso mantendo-se em comunicação com todo o corpo de judeus da Dispersão que, durante o período, chegaram a formar maioria numérica espalhada pelos mundos persa e greco-romano. É evidente, portanto, que, enquanto a terminologia de "exílio" e "pós-exílio" caracteriza apropriadamente I experiência de judeus levados para Babilônia que voltaram sob a proteção persa, ela não descreve exatamente a experiência de multidões de judeus que não participaram desse conjunto de eventos. Para o povo judeu como um lodo, *dispersão* e *restauração* era um processo mais amplo, do qual judeus na Palestina e no exterior participavam de modos diferentes e que envolvia as influências recíprocas progressivas de comunidades dispersas e restauradas uma sobre a outra.[108]

Em outras palavras, em todos os tempos, desde 586 até 63 a.C, existiu uma comunidade judaica na Palestina, organizando aspectos de sua própria vida, de alguma maneira, por mais limitada que fosse, se bem que a sua renovação por grupos de exilados que retornaram em finais dos séculos VI e V lhe tenha impresso novos rumos. Além disso, desde 586 até 63 a.C. existiam comunidades paralelas de judeus espalhadas amplamente no exterior, crescendo constantemente em tamanho, através da emigração, devida ao impulso de pressões socioeconômicas e políticas na Palestina, como também à redução de atrações socioeconômicas no mundo mais vasto.

Dada a unidade dialética deste processo judaico de dispersão/restauração no seio dos

[108] Sobre a distribuição cronológica por etapas e a conceptualização religioso-cultural de "exílio" e "restauração", veja Peter R. Ackroyd, Exile and Restoration, OTL (Filadélfia, Westminster Press, 1968), caps. I e XIII.

grandes impérios da época, é oportuno caracterizar a condição e o processo da vida de Israel neste período como "colonialismo judaico" em duplo sentido:

***1.*** *Colonialismo judaico como instalação extensa ou colonização de judeus em terras estrangeiras.* Os antigos herdeiros do sistema tribal e súditos anteriores dos estados de Israel e Judá. foram deportados, dispersados à força, ou emigraram voluntariamente em números consideráveis para constituírem colônias em outras terras. Ali constituíam minorias que, todavia, permaneciam ligadas por tradição e afeto a Jerusalém, e talvez também à Samaria, em certos casos. Após o programa de reconstrução de Neemias e Esdras, estas colônias estrangeiras cada vez mais olhavam para Jerusalém como o centro religioso-cultural para moldar as formas essenciais da vida religiosa judaica, embora admitindo adaptações secundárias ditadas por ambientes estrangeiros.

***2.*** *Colonialismo judaico como subserviência de todos os judeus ao domínio político de grandes impérios.* Todos os judeus, quer reintegrados em Judá, quer colonizados no exterior, estavam submetidos ao poder soberano dos grandes impérios, que sucessivamente os governavam. A única exceção a esta regra foi o período da dinastia asmonéia judaica na Palestina desde 140 até 63 a.C, que se tornou possível por fraqueza estrutural no império selêucida e acabou pela incursão do poder romano mais estável na Palestina. As colônias judaicas no exterior não eram só politicamente sujeitas, mas também dependentes da tolerância, para sobrevivência judaica, da diversidade cultural e religiosa. Foi o patrocínio do governo persa que permitiu a própria restauração e reconstituição de Judá propriamente dito, e as linhas principais dos arranjos projetados para governo próprio limitado continuaram em vigor através das épocas persa, macedônia, ptolemaica e começos da selêucida, até a deflagração da guerra civil e revolta aberta na época dos Macabeus. A autonomia dos judeus na Palestina, dividida em jurisdições políticas e religiosas, foi uma forma colonial de governo sobre a qual o império mantinha poder definitivo de veto. Isso significava que se tornava difícil lançar ou sustentar quaisquer mudanças institucionais em Judá que não recebessem a aprovação da política administrativa imperial.

Em resumo, "colonialismo judaico" significava que judeus, espalhados amplamente no mundo antigo, embora lembrando Jerusalém como seu centro religioso-cultural, ficavam submetidos ao governo imperial tanto no centro palestinense como também nas colônias periféricas. Isso produzia uma estrutura complexa de lealdades e jurisdições dobradas, que tendiam a concorrer em desavenças recíprocas: ao passo que para judeus, *Judá* era a metrópole e *estabelecimentos judeus no exterior* eram as colônias, para o mundo político antigo em conjunto, o grande *império* reinante era a metrópole, enquanto Judá era uma dentre várias terras natais semi-autônomas e os estabelecimentos judaicos dispersados eram comunidades de *minoria religioso-cultural* no meio de outras, na população poliglota do império.

É compatível com a mudança de uma época, a partir da autonomia israelita para o colonialismo israelita, que falemos doravante do povo israelita como judeus. Até 586 a.C, o nome *y$^{e}$hudim* tinha o significado limitado de "judaítas" (ou "judeus" na forma latinizada posterior) que se relacionava, quer a membros da tribo de Judá, quer a cidadãos do estado de Judá depois da divisão do reino unido. Continuou este emprego até dentro da época da dispersão e restauração, mas agora, não com referência a um estado de Judá, mas sim à província de Judá como uma subdivisão política dos grandes impérios ou à região de Judá como a terra natal restaurada e centro da vida judaica. Os cativos de Judá, agora estabelecidos em Babilônia, podiam ainda continuar sendo conhecidos como "judaítas". Eventualmente, contudo, y$^{e}$*hudim* foi também empregado em sentido mais amplo para referir-se a todos aqueles que permaneciam na herança do antigo Israel e que seguiam a religião de Iahweh, que recebia seu caráter definitivo cada vez mais pela iniciativa da comunidade restaurada em Judá.

Este sentido ampliado de *y$^{e}$hudim* como "judeus" assinalava o povo primariamente com uma identidade religioso-cultural que, de um lado, os ligava à Palestina e as suas tradições, e de outro, permitia identidade plenamente israelita e javista em qualquer terra onde o povo por acaso habitasse. É provável que o termo "judeus" fosse empregado pela primeira vez neste sentido extenso pelos gentios em terras estrangeiras, onde os judeus habitavam como colonos. Na verdade, é usual minorias religiosas receberem um nome dos estranhos, nome que é adotado dentro da comunidade — um caso semelhante é o nome "cristãos" para os primeiros discípulos de Jesus. De

qualquer maneira, o termo deve ter parecido adequado tanto para os que habitavam em Judá, a terra histórica dos judeus, como também para os da Dispersão que olhavam para Judá a fim de assumir o comando em assuntos religiosos.

## 43. Resposta judaica ao domínio neobabilônico (586-539 a.C.)

A destruição de Jerusalém e a infra-estrutura do estado de Judá em 586 a.C. sinalizaram a mudança decisiva de "autonomia" israelita para colonialismo "judaico". Cessou de existir o estado monárquico de Judá, e foi desagregada a operação normal do culto de Iahweh centralizado em Jerusalém. A liderança do estado e do culto foi morta ou deportada para Babilônia, salvo um número relativamente pequeno designado para a administração da região como parte do império neobabilônico.

Este rompimento político e institucional religioso teve conseqüências de enorme importância. A plena independência política de Judá nunca ia ser restabelecida novamente, salvo menos de um século nos tempos helenísticos tardios e duas vezes brevemente durante as revoltas contra Roma nos dois primeiros séculos d.C. É verdade que uma restauração religiosa e cultural teve lugar, de fato, lentamente e por incrementos, mas somente por meio de alteração fundamental de disposições anteriores. Depois de 586 a.C, a história judaica prossegue numa "vida dupla", repleta de tensões entre *judeus palestinenses* e *judeus da Dispersão.*

### 43.1. A comunidade que continuava na Palestina

A deportação neobabilônica e os planos de ação administrativos imperiais tocaram profundamente o modo como a vida judaica se desenvolveu tanto na Palestina como no estrangeiro. Uma fonte informa que seiscentos cidadãos de Judá foram deportados em três ondas sucessivas (em 597, 586 e 582 a.C), perto de dois terços deles na primeira onda (Jr 52,28-30). Uma alegação alternativa segundo a qual foram deportados dez mil só em 597 (2Rs 25,14-17; nenhumas cifras para datas mais tardias) pode incluir as famílias dos desterrados, em contraste com as cifras menores que correspondiam a funcionários cativos. De qualquer modo, precisamos contar com uma remoção forçada da nobreza, funcionários do estado, sacerdotes, oficiais do exército e artesãos, os quais provavelmente constituíam não mais do que 5% da população total. Isso deixou uma colônia judaica considerável em Judá, que foi despojada da sua liderança de alto nível.

Um grupo de chefes, que haviam sido opositores pró-babilônios da revolta de Judá, chefiados por Godolias, foi instalado em Masfa como funcionários numa nova unidade de administração neobabilônica sobre Judá. A nova administração colonial foi dizimada pelo assassínio de Godolias. Temendo represálias neobabilônicas, grande grupo de sobreviventes fugiu para o Egito. Outros judeus dispersaram-se pelas terras da Transjordânia, como também pela Síria e a Fenícia. Enumerando os que morreram na revolta, os deportados para a Babilônia e aqueles que fugiram para outras terras, houve uma queda indiscutível na população de Judá. A infra-estrutura da comunidade palestinense sobrevivente ficou gravemente enfraquecida e precisou reconstruir a sua liderança de cima abaixo. Lamentações (§52.3), uma série de lamentações públicas por causa da destruição de Jerusalém, fornece breves esboços literários da desagregação devida à agricultura danificada pela guerra e às requisições de safras e mão-de-obra impostas pelos conquistadores.

Embora não esteja claro como a Neobabilônia administrou Judá após o malogro do regime de Godolias, houve aspectos conhecidos da administração neobabilônica que contrastam de modo significativo com os planos de ação seguidos anteriormente pelos assírios ao colonizarem o Israel do norte depois de 722 a.C. As diferenças na política colonial assíria e neobabilônica podem ajudar a explicar os resultados contrastantes dos exilados da Samaria e os judaítas. Os assírios substituíram chefes israelitas deportados por colonos de outras partes do império, perturbando deliberadamente assim a estrutura social e cultural anterior da região e criando dificuldades para que uma cultura e religião israelitas homogêneas prosperassem. Em contraste, os neobabilônios seguiram uma política menos decisiva com Judá. A liderança de Judá, deportada em 597, foi substituída por uma "segunda equipe" e, quando esta foi deportada em 586, fez-se outra tentativa ainda por formar uma administração nativa sob Godolias. A deportação de 582 pode ter sido conseqüência do assassínio

de Godolias.

Não existe, em resumo, indício algum de que Nabucodonosor tivesse introduzido jamais populações estrangeiras em Judá. Por outro lado, permitiu-se a povos circunvizinhos invadir o território de Judá, o mais surpreendente aos edomitas que, atravessando desde a Transjordânia, estabeleceram-se em direção ao norte em Judá até um ponto entre Hebron e Bet-Zur. É provável terem amonitas e moabitas recuperado territórios na Transjordânia e talvez até a oeste do Jordão, enquanto Samaritanos, verossimilmente, fizeram pressões até dentro de Judá desde o norte a fim de ocupar propriedades abandonadas. Apesar disso, lá ficava uma terra do coração reduzida em Judá, geralmente não tocada por infusão residencial de estrangeiros.

Circunstâncias de vida para a população judaica sobrevivente devem ter sido penosas. Mesmo se alguns dos deixados na terra conseguissem tomar conta de grandes propriedades abandonadas por funcionários deportados, autoridades babilônicas teriam mantido vigilância de perto sobre excedentes sujeitos a taxação. Nos relatos de HD, os judeus que ficaram na Palestina são denominados "o povo pobre da terra" (2Rs 24,14; 25,12), se com opróbrio, solidariedade, ou meramente como uma descrição neutra, não está claro. Embora eles lutassem numa economia de escassez e fossem inexperientes em política estatal, este "povo pobre da terra" extraiu uma riqueza do costume local e foram participantes e líderes experimentados em redes cooperativas de aldeias. Dessa forma, o antigo tribalismo de aldeias (§24.2.c), oprimido durante séculos pela monarquia, foi capaz de reemergir como a força dominante, ao organizar e preservar a identidade judaica palestinense durante todo o exílio, não importa quão estorvados fossem pela imposição do domínio neobabilônico.

Continuavam as formas do culto. O local arruinado do antigo templo, com a sua grande rocha sagrada, serviu como lugar de adoração, para onde vinham peregrinos até da Samaria (Jr 41,4-8). Este culto pode perfeitamente ter incluído sacrifícios de animais presididos por ordens inferiores de sacerdotes que haviam escapado à deportação. Composições tais como Lamentações e Salmos 79,105-106 foram proclamados publicamente em dias de festa, comemorando os eventos catastróficos do cerco e destruição de Jerusalém (Zc 7,2-7; 8,18-19). Um forte argumento, embora inconclusivo, pode ser apresentado em favor da Palestina como o local para a edição final da história de HD, e parece provável terem circulado ali tradições jeremianas e outras proféticas, se bem que não exista certeza alguma a respeito de se a atividade literária principal ao reunir escritos pentateucos e proféticos aconteceu na Palestina ou no exílio, ou ficou dividida entre eles.

De fato, a suposição predominante de que a maioria das iniciativas religiosas criativas deste período surgiu entre exilados babilônios é altamente duvidosa. Essa suposição é especialmente discutível porque os chefes deportados de Judá se haviam tornado antipáticos aos círculos de reformas deuteronômicos e também aos profetas que denunciaram sua revolta contra Babilônia. Em conjunto, parece verossímil que os sobreviventes palestinenses foram mais rápidos do que os exilados babilônicos em chegar a um acordo com a ruína política e cultural, adotando as interpretações deuteronomísticas e proféticas de suas causas e lições e em dedicar-se a uma reconstrução comunal de orientação javista. É aconselhável, contudo, não exagerar os desenvolvimentos separados na Palestina e na Dispersão, pois sabemos que as duas comunidades de judeus se comunicavam e exerciam influência uma sobre a outra.

### 43.2. As comunidades na Dispersão

As condições em que os ex-funcionários deportados de Judá eram detidos, não são praticamente documentadas. A partir de breves anotações bíblicas (Esd 2,59; 3,15), julgou-se que eles eram mantidos juntamente em grupos compactos instalados em lugares agrícolas abandonados em Babilônia. Pode ter sido a intenção de Nabucodonosor mantê-los em confinamento até um momento favorável, quando poderia devolvê-los confiadamente a Judá como partido monarquista fiel a ele. Interpretaram alguns as condições de confinamento melhoradas para Joaquim em 561 (2Rs 25,27-30) como parte de um projeto mais amplo por Avil-Marduk, sucessor de Nabucodonosor, para restabelecer a monarquia em Judá (tábua 1: 5A). De qualquer maneira, tal plano nunca foi realizado, talvez porque o reinado do novo rei foi interrompido após dois anos. Conforme o tempo ia passando e perspectivas de retorno dos deportados à Palestina se

desvaneciam, um número razoável deles pode ter sido arrolado para o serviço governamental neobabilônico. Se os campos de confinamento foram dissolvidos antes da captura de Babilônia por Ciro, permitindo a todos os cativos encontrarem seu próprio caminho em sociedade "aberta", não sabemos. A poesia do Isaías do Exílio, escrita perto do fim do governo neobabilônico, pode sugerir que numerosos judeus, ao menos àquela altura, constituíam uma parte da população cosmopolita de Babilônia e se sentiam muito tentados pela fascinação da religião e cultura babilônicas.

Formas improvisadas de religião floresceram, sem dúvida, entre judeus babilônicos, que permaneciam javistas, exatamente como elas floresciam entre judeus palestinenses. Embora não possuamos nenhuma prova, não é impossível que se observasse sacrifício de animais em Babilônia, ao menos por um espaço de tempo, uma vez que o programa de centralização deuteronômica do culto em Jerusalém não acarretava necessariamente plena autoridade para todos os exilados. Oração e cânticos eram com certeza praticados.

Dois profetas influentes atuaram entre os exilados babilônicos. Ezequiel (§50.1) no princípio do exílio e Isaías do Exílio (§50.2) perto do fim. Ambos procuravam interiorizar em seus auditórios as lições de apostasia nacional de Iahweh e prepará-los para as experiências erradicadoras de seu transplante forçado. Ezequiel visava a uma consciência e prática da moral e da lei cerimonial que proporcionariam coesão aos exilados de acordo com a sua cultura antepassada. Isaías dos exilados tentava alertar os exilados para as condições favoráveis mundiais que Ciro, o persa, tornava realidade na sua conquista do império neobabilônico, libertando com isso oportunidades para uma comunidade judaica restaurada na Palestina como também para o javismo se tornar a religião professada do império persa que alvorecia.

Atribui-se freqüentemente ao documento Sacerdotal sua origem entre os judeus babilônicos, baseando-se principalmente na sua orientação babilônica para a criação e o dilúvio e a sua equação com a Lei que Esdras, judeu babilônico, trouxe consigo para a Palestina no século V (§49). Na realidade, o escrito Sacerdotal pode mostrar não mais influência do que a que se revela nas tradições bíblicas da Palestina, e está muito longe da verdade que a Lei de Esdras fosse o documento Sacerdotal. Na verdade, há indícios de que P contém material pré-exílico muito antigo. Admitido que os sacerdotes que oficiavam no templo de Jerusalém foram levados para o exílio, é possível que tradições P tivessem sido recolhidas entre sacerdotes fora de Jerusalém, ou fora do poder em Jerusalém durante a reforma deuteronômica, os quais puderam compilar e ampliar suas tradições na Palestina do século VI.

Por conseguinte, salvo a localização de Ezequiel e de Isaías do Exílio na Babilônia e de Lamentações na Palestina, é problemático de que modo os outros escritos deste período deveriam ser distribuídos geograficamente. Uma vez que HD, Jeremias e P representam coleções complexas com raízes judaicas pré-exílicas, quer completadas nas suas formas atuais num lugar, quer no outro, é verossímil que alguma forma de todos estes corpos de tradições houvesse sido conhecida em breve entre judeus palestinenses e babilônios.

A pesquisa anterior foi muitas vezes ousada ao remontar a origem da sinagoga ao exílio babilônico. A súbita cessação do culto do templo parecia ambiente plausível para exaltar as tradições escritas em círculos de estudo e de oração. Na verdade, não existe prova alguma documentária ou arqueológica em favor da sinagoga até séculos após o exílio. Embora a forma de estudo, em pequenos grupos, de escritos apreciados durante o exílio se pareça superficialmente com uma atividade "de sinagoga", faltavam os ingredientes religiosos essenciais da estrutura de sinagoga. Não existia até agora texto canônico nenhum. Nem sequer a Lei, muito menos os Profetas, estavam completos. Ainda, quando a sinagoga surgiu de fato, ela era como um suplemento para o culto restaurado em Jerusalém. Durante o exílio, o culto de Jerusalém jazia destruído e não era manifesto que pudesse ser restaurado. Quando muito, os conventículos de judeus devotos e estudiosos no exílio, ou na Palestina, eram "proto-sinagógicos", ou seja, os precursores protéicos de uma instituição, cujas pré-condições de uma Lei canônica e de uma tradição interpretativa praticada numa Jerusalém restaurada, não se achavam ainda em vigor.

Nosso esboço da vida judaica em suas formas palestinense e babilônica concentrou-se sobre as comunidades que melhor conhecemos e pressupõe continuidade da auto-identidade judaica. De fato, muitos judeus habitavam agora em todas as partes, no Egito e na Siro-Palestina, por exemplo,

dos quais, porém, nada sabemos pormenorizadamente no século VI. É igualmente evidente que muitos judaítas não realizaram a transição de serem israelitas para se tornarem judeus. Voltaram-se eles para outras religiões e cessaram de ser javistas. Tornaram-se adoradores de cultos cananeus, babilônicos, egípcios, OU outros. Mais cedo ou mais tarde tornavam-se indistinguíveis de outros povos no meio dos quais habitavam, e seus descendentes não tomaram parte alguma na vida judaica posterior.

Mesmo entre aqueles que permaneceram javistas por deliberação, não havia nenhuma única autoridade para decidir ou interpretar em que consistia exatamente a sua identidade. As formas reconhecidas de condição judaica eram variáveis de comunidade para comunidade. Até a centralidade da antiga terra natal se tornava discutível. Muitos judeus não desejavam voltar para a Palestina quando eles eram, mais uma vez, livres para o fazer. Foi só nas reformas de Neemias e Esdras, na última metade do século V, que surgiram os perfis de um sistema de autoridade religiosa que pôde substituir os emblemas e estruturas estraçalhados da antiga unidade religioso-política dos estados de Israel e Judá.

## 44. Resposta judaica ao domínio persa (539-332 a.C.)

A Neobabilônia declinava rapidamente sob o governo internamente divisivo do seu último rei, Nabônides (555-539; tábua 1: 5B), exatamente quando uma nova potência militar surgia, como um meteoro, dos planaltos iranianos. Em 550 a.C, Ciro de Ansã, insignificante príncipe dos medos — povo que ajudara a Neobabilônia a derrubar a Assíria, apoderou-se do trono da Média e rapidamente se tornou dono de toda a região ao norte e a leste de Babilônia. O novo império ficou conhecido como Pérsia, de Passárgada, uma das tribos da nativa Ansã de Ciro. Por volta de 539 a.C, a Pérsia conquistara a Babilônia, ao que parece com a cumplicidade de altos funcionários babilônicos e sacerdotes de Marduc que haviam ficado desgostados pelo mau governo de Nabônides. Acrescentando o antigo império neobabilônico às suas vastas possessões na Anatólia e no Irão, os persas subitamente dominavam um território mais de duas vezes o tamanho de qualquer império anterior na região. Estendia-se a sua hegemonia desde a fronteira da índia até o mar Egeu em frente à Grécia e para o sul através do Egito.

Ciro inaugurou um programa persa de extensão a determinados povos submetidos de considerável autonomia local e respeito pela vida cultural e religiosa nativa deles. Combinado com um sistema melhorado de comunicações e uma espionagem e aparelhamento policial rígidos, ele procurou integrar o vasto império num todo político viável. Invertendo as políticas localmente desagregadoras dos assírios e neobabilônicos, Ciro restituiu de maneira seletiva povos cativos às suas terras natais e restaurou seus cultos religiosos caducados.[109] O edito de Ciro para devolver exilados judeus a Judá e para reconstruir seu templo poderia ser descrito por judeus como afirmação de adepto javista (2Cr 36,22-23; Esd 1,1-4 [tábua 1: 5C]), porém, do ponto de vista persa, era meramente um exemplo de política mais ampla de restituição de súditos coloniais quando isso parecesse politicamente judicioso, como evidenciado na versão mais neutra e prosaica do edito tirada dos arquivos do estado (Esd 6,1-5).

As feições fundamentais da política de restauração colonial persa são conhecidas, mas as etapas exatas pelas quais Judá foi reconstituído e as divisões exatas de jurisdição política acham-se obscurecidas pela controvérsia. As principais divisões administrativas do império persa eram entidades imensas denominadas satrapias ("protetorados"), cada uma delas dividida ainda em províncias. Judá estava na categoria da satrapia "Além do Rio" (ou seja, Trans-eufrates), a qual incluía o conjunto da Síria e da Palestina. Se Judá tinha o status de província separada desde o início, ou ficava sujeito à autoridade da província da Samaria, ao menos até o tempo de Neemias, não está claro. De qualquer maneira, a liderança dentro da comunidade judaica restaurada ficou dividida em esferas civis e religiosas de responsabilidade, delegadas respectivamente a um governador e a um sacerdote chefe.

---

[109] Uma cautela contra exagerar tolerância persa e patrocínio de culturas e religiões indígenas do império é expressa in Amélie Kuhrt, "The Cyrus Cylinder and the Achaemenid Imperial Policy", JSOT (1983): 83-97.

É incerto se o principal funcionário civil em Judá antes da nomeação de Neemias era de fato governador pleno, já que tanto Sasabassar quanto Zorobabel podem realmente ter tido autoridade circunscrita como representantes sobre delegações de repatriados. Esta questão está intimamente relacionada com o problema da independência de Judá de Samaria ou subordinação a ela no quadro da administração imperial persa. As tentativas das autoridades samaritanas por intervir na reconstrução do templo de Jerusalém podem ser interpretadas, quer como o exercício de sua autoridade legítima, quer como intromissão extralegal. Nossas dificuldades, ao formar juízos seguros sobre aspectos da administração persa em Judá procedem das fontes episódicas e misturadas confusamente, cujo emprego de terminologia política pode ser impreciso e, por vezes, anacrônico.[110]

É evidente que a restauração colonial de Judá prosseguia de maneira vagarosa e por aumentos, em parte porque os persas estavam envolvidos em projetos sobre vasto império e em parte porque confiavam na liderança de Judá para a restauração da comunidade. Embora os persas proporcionassem segurança militar global e recursos físicos em certa quantidade, levou muito tempo para reconstruir a estrutura socioeconômica enfraquecida de Judá. Também, porque a restauração judaica exigia harmonia dos interesses dos judeus palestinenses e dos judeus repatriados de Babilônia, a forjadura de pleno acordo — ou na falta dele, a obtenção de suficiente poder por um grupo dominante para fazer prevalecer seus planos de ação — exigia muitos rodeios e voltas da manipulação política. Além disso, entre os judeus palestinenses existiam os que prestavam fidelidade à forma samaritana de religião judaica, que se desenvolvera entre os descendentes do anterior reino do norte de Israel. As alternativas religioso-culturais concorrentes do javismo samaritano e judaíta entrelaçavam-se, por sua vez, com rivalidades socioeconômicas e políticas.

Decreve-se a restauração de Judá como ocorrendo em quatro etapas, cada uma delas associada a um chefe judaico do exílio, enviado a Judá sob autoridade persa. O status e a seqüência destes reformadores, como também o alcance das medidas por eles decretadas, é assunto de controvérsia, uma vez que as fontes confusas admitem interpretações diversas.

### 44.1. **Missão** de **Sasabassar em 538** a.C.

Logo após o decreto de Ciro, uma delegação de judeus do exílio foi enviada pela corte persa a fim de assentar a base para restabelecer a comunidade judaíta (Esd 1,5-11; 5,13-15). O chefe da missão era Sasabassar, que se dizia ser príncipe judaíta, e talvez a ser equiparado a Senasser, considerado da linha davídica (1Cr 3,17-18). Não se informa da dimensão da tentada reinstalação de judeus do exílio em Judá neste tempo, e existe considerável dúvida de se a reconstrução do templo foi uma parte da tarefa da missão. Sasabassar talvez não fosse enviado como "governador" de uma província plenamente projetada, mas como chefe de uma equipe de investigação para colher informação, possivelmente com incumbências limitadas para iniciar a purificação do culto. Nenhuma menção é feita, entretanto, de sacerdote chefe compartilhando a missão de Sasabassar.

### 44.2. **Missão de Zorobabel** e **Josué em 520 a.C.**

Com a morte do sucessor de Ciro, Cambises, uma importante insurreição abalou o império persa. Dario resolveu lançar um esforço mais sério para repovoar Judá como bastião militar e político estratégico sobre a fronteira com o incômodo Egito. Em 520 a.C. Zorobabel foi nomeado comissário civil e Josué sumo sacerdote à frente de grande imigração de judeus do exílio para Judá (Esd 2,2b-70//Ne 7,7b-73).

Os repatriados são especificados em subgrupos acreditados como legítimos descendentes dos primeiros exilados. São descritos como colonizando de novo suas anteriores cidades, enquanto os funcionários provinciais e o pessoal fundamental do templo eram instalados em Jerusalém e arredores, tendo sido especificadas cidades de sua propriedade a servidores menores do templo.

A finalidade da lista genealógica de repatriados e a base para calcular os totais numéricos são problemáticas. A lista tem sido interpretada de diversas maneiras: como recenseamento persa da província de Judá, como lista de repatriados (e alguns palestinenses não-exilados?) com habilitações

[110] Sean E. McEvenue, "The Political Structure in Judah from Cyrus to Nehemiah", CBQ 44 (1981): 353-64.

para a terra, como compilação de listas de repatriados entre 538 e 520 a.C. (possivelmente estendendo-se até data mais tardia), ou como uma legitimação daqueles que pertenciam à verdadeira comunidade do culto de Iahweh, diferenciada de Samaritanos ilegítimos. Em conformidade com a preferida destas interpretações do documento, os totais numéricos podem referir-se a toda a população de Judá como de 520 a.C, ou à coletividade de cidadãos possuidores de terras, ou a um total cumulativo de repatriados de duas ou mais migrações, ou aos membros da comunidade do culto que foram autorizados a tomar parte na reconstrução e cerimônia do templo. Cerca de cinqüenta mil pessoas (contam-se apenas os homens?) parece cifra alta para um único movimento de judeus desde Babilônia para Judá, ao passo que essa cifra é muito pequena para a população total de Judá. É provável que os cinqüenta mil se refiram às classes privilegiadas que controlavam a administração colonial, o culto e as terras melhores.

O templo foi reconstruído sob a direção de Zorobabel e Josué no período de 520-515 a.C. (Esd 5,1-2; Ag 1,1-2,9; Zc 4,9). Informa-se que os Samaritanos, impedidos de participar na reconstrução do templo, conseguiram interromper o trabalho na construção, apresentando acusações aos persas no sentido de que a reconstrução do templo era parte de um esquema judaíta geral de insurreição (Esd 4). Depois que a investigação das acusações lhes demonstrou serem infundadas, foi permitida a terminação do templo (Esd 5-6). O chefe civil da missão, Zorobabel, é identificado como de linhagem davídica (Esd 3,2.8; 5,2; Ag 1,1, etc). Referências proféticas a Zorobabel, numa tendência claramente messiânica (Ag 2,20-23; Zc 3,8; 4,6-7; 6,12), junto com o seu desaparecimento inexplicado da cena julgou-se que apontavam para um convite judaíta, malogrado, para a independência por ele iniciado. Na falta de prova positiva, a noção da "revolta de Zorobabel" permanece conjetural. O mesmo se aplica a alegações em favor da participação judaíta em insurreições contra a Pérsia, numa ou mais ocasiões, durante os dois séculos de hegemonia persa no antigo Oriente Próximo. É evidente que estas revoltas, instigadas habitualmente pelo Egito ou pela Fenícia e ajudadas pela Grécia, eram mais periódicas e ameaçadoras à estabilidade do império do que historiadores bíblicos anteriores admitiram. Existem, igualmente, indicadores arqueológicos de destruição considerável para as cidades palestinenses nos séculos V e IV. Faltam, contudo, prova documentária da participação de Judá em qualquer dessas revoltas, enquanto a destruição palestinense, que foi desenterrada, situa-se quase que inteiramente fora da província de Judá.[111]

As perturbações periódicas na parte ocidental do império ajudam a explicar a determinação persa de reforçar reformas em Judá a fim de proteger a província como baluarte sobre a fronteira ocidental que fazia frente ao Egito. Além disso, as forças reformadoras em Judá chegavam a confiar no apoio persa contra sua oposição samaritana e judaíta interna. Dados os temores legítimos dos persas pela segurança, é compreensível que o restabelecimento judaico na Palestina fosse conscientemente moldado por seus chefes em rumos politicamente neutros ou colaboracionistas, a fim de tranqüilizar os senhores persas no sentido de que os judeus eram súditos leais. Houve, sem dúvida, cálculos judaítas periódicos da praticabilidade da revolta, como também os Samaritanos acalentavam esperanças de que os judaítas seriam bastante insensatos para se revoltarem. A liderança judaíta, entretanto, tinha todos os motivos para aderir de perto a um suserano imperial, cujo apoio era crucial ao implantar e pôr em vigor a reforma do culto que eles desejavam.

### 44.3. Missão de Neemias em 445-430 a.C.

Qualquer possa ter sido o status de funcionários civis judaicos anteriormente, Neemias foi evidentemente enviado a Judá como governador da província, com plenos poderes para fortificar Jerusalém e para reorganizar os modelos de instalação e administração provincial. Embora o templo tivesse sido reconstruído, Jerusalém não estava fortificada e estava escassamente povoada. Havia sinais de relaxamento ou de abuso na administração política, nas práticas cultuais e nas políticas socioeconômicas, as quais solapavam a vitalidade da província (veja sobre Isaías 56-66 e Malaquias, §50.4.a-b).

Do ponto de vista persa, isto significava ponto fraco da defesa no oeste, e do ponto de vista judaico, significava uma comunidade judaíta não reformada convenientemente na prática religiosa.

---

[111] Geo Widengren, in IJH, 500-503.

Em 445 a.C, Neemias, funcionário judeu na corte persa, foi enviado à frente de uma delegação reformadora, acompanhada por escolta militar e autorizada a apelar para material persa e recursos políticos a fim de levar a cabo uma reconstrução de mão firme da província. Em 433, Neemias retornou à Pérsia, talvez depois do auge de suas principais reformas, para só voltar a Judá por um período indeterminado ulterior, a fim de ocupar-se com dificuldades comunais não solucionadas.

No âmago das medidas de Neemias estava uma forma de *sinoecismo* ("atar juntamente"), por vezes comparada à unificação de toda a Ática sob o governo central de Atenas, contudo, na realidade, igualada mais de perto pela reinstalação forçada de pessoas para finalidades políticas, praticada por tiranos gregos. A fim de avaliar o impacto total da alteração, por Neemias, das relações de poder em Judá, precisamos considerar sua famosa fortificação de Jerusalém junto com o seu repovoamento da cidade com um décimo da população judaíta escolhida por sorteio. Uma Jerusalém fortificada e repovoada realçava a administração e o comércio imperiais. A mão de Judá ficava com isso muito revigorada contra Sanbalat da Samaria, ao norte, Tobias de Amon, ao leste, Gesem dos árabes, ao sul, e os azotitas, ao oeste, os quais separadamente ou em associação ameaçavam restringir o status político de Judá e, de acordo com interesses especiais dos Samaritanos, enfraquecer o partido de reforma religiosa em Judá, que impugnava a legitimidade do culto judaico samaritano.

Enquanto defensor da forma de religião judaica que se desenvolvera no exílio babilônico e persa, Neemias compelia à estrita observância do sábado diante das violações agrícolas e comerciais do dia de repouso. Além disso, ele se opunha inflexivelmente ao matrimônio de judeus com mulheres de outras terras, incluídas as samaritanas, que ele considerava como enfraquecimento da tendência correta em religião e como "cavalo de Tróia", através do qual, inimigos em províncias limítrofes podiam enfraquecer politicamente Judá.

Sem dúvida, esses casamentos eram contraídos em grande parte pela classe superior e a oposição de Neemias a eles pode perfeitamente ter estado relacionada com seus esforços por mitigar a penúria socioeconômica no meio da população local, que se revelava obstáculo para a reconstrução provincial eficaz.

Uma ameaça séria ao governo estável em Judá brotava da divisão de classes entre os ricos, que eram, na maioria dos casos, exilados repatriados favorecidos por privilégios de apoio persa, e um povo mais empobrecido de pequenos proprietários de terras que contraíam dívidas e perdiam suas propriedades por execução de hipoteca, como também seus filhos por servidão por dívidas. Neemias agiu com energia contra estas práticas, suscitando a opinião pública contra credores severos (Ne 5,1-13). Foi executada uma espécie de *seisakteia* ("livrar-se das dívidas"), comparável àquela de Sólon de Atenas em 594-593 a.C.[112] Este ex-cancelamento de dívidas proporcionava alívio econômico provisório e solidificava o controle do partido reformado. Realisticamente, contudo, uma vez que a riqueza da classe superior abusiva não era confiscada, a combinação de riqueza fundiária e comercial provavelmente agia em direção ao enfraquecimento eventual das reformas em Judá, como se demonstrou ser esse o caso em Atenas, após as reformas de Sólon.

O programa de Neemias estipulava que os levitas, agora assistentes do templo empobrecidos, deviam doravante receber uma porção de ofertas para subvencionar a sua subsistência. Além disso, Neemias brandia seu próprio direito a uma concessão de alimentos para manutenção do seu séquito local e para funcionários persas em visita, a fim de dar exemplo ao aliviar os fardos econômicos da população geral (Ne 5,14-19). Esta privação de direitos do cargo insinua claramente que Neemias era rico individualmente ou que tinha amigos de recursos, dispostos a pagar a manutenção de várias centenas de funcionários e seus dependentes.

Argumentou-se plausivelmente que Neemias se adapta ao modelo dos tiranos na política contemporânea grega, que subiam ao poder em ondas de descontentamento socioeconômico popular.[113] Originava-se este descontentamento entre grandes multidões de pessoas na terra, que ficavam grandemente empobrecidas pela elevação de riqueza comercial que progressivamente

[112] Victor Ehrenberg, From Solon to Socrates (Londres, Methuen & Co., 1968), 54-73; Chester G. Starr, The Economic and Social Frowth of Early Greece, 800-500 B.C., (Nova Iorque, Oxford University Press, 1977), 181-87.

[113] Morton Smith, Palestinian Parties and Politics That Shaped the Old Testament (Nova Iorque, Colúmbia University Press, 1971), 136-47.

transformava a terra em mercadoria vendável. Tiranos eram chefes talentosos do momento, que muitas vezes atraíam apoio das classes inferiores e de partidos de reformas ou de interesses especiais. Prometiam eles — e por vezes entregavam — programas de obras públicas, liberação de dívidas, confiscação da propriedade de opositores ricos, redistribuição de terra, diminuição ou remissão de impostos e outros mais.

Diversas coalizões da população apoiavam e resistiam aos tiranos e suas carreiras eram tipicamente turbulentas. Tentavam equilibrar e "orquestrar" as forças em conflito da aristocracia dona de terras, os comerciantes que surgiam e as classes inferiores, e a partir de uma perspectiva eles podem ser considerados como oportunistas manipuladores. Do ponto de vista do conflito de classes que estava sendo decidido pela luta, tiranos serviam de agenciadores para realinhar politicamente forças sociais e abrir o mundo socioeconômico a nova riqueza *comercial,* quebrando o monopólio da riqueza *possuidora de terra* e regulando ou mitigando algumas das mais vergonhosas injustiças de ambas as formas de riqueza.[114] As medidas de Neemias correspondiam às políticas de tiranos e tinham provavelmente o propósito global de fortalecer o controle das reformas exílicas persas-judaicas em Judá, moderando seus incômodos sobre a população geral. Apelando geralmente à teimosia do povo, Neemias conseguia influência para impor à elite local planos de ação e mudanças estruturais a que eles resistiam durante breve período de tempo, mas que os ajudou ao consolidar seu domínio sobre Judá, no fim de contas.

### 44.4. Missão de Esdras em 458 a.C. ou mais tarde

A ordem cronológica das missões de Neemias e Esdras, como também a ligação essencial do seu trabalho, constitui problema histórico desnorteante, atualmente insolúvel. Uma leitura direta do texto bíblico coloca a chegada de Esdras a Judá em 458 a.C. para uma carreira pública de duração não especificada. Esdras é denominado tanto sacerdote (título judaico) como escriba (entendido provavelmente como secretário a serviço governamental persa). O alcance e poderes de seu encargo são pertinentes para determinar seu relacionamento com a missão de Neemias. Viajando para Judá com cerca de cinco mil exilados que voltavam, Esdras trazia o encargo de investigar condições internas em Judá a fim de determinar de que modo correspondiam elas à lei religiosa que tanto Esdras como sua comunidade judaica exílica consideravam como acreditada. Doações para o culto do templo foram enviadas pela mão de Esdras e ele recebeu poder de apelar para fundos do estado quando necessários para completar as doações. Esdras foi ainda autorizado a nomear juizes que imporiam a observância correta da lei, medida pressupondo que a lei religiosa, na forma trazida por Esdras, foi decretada pelos persas como o direito civil da província de Judá.

Segundo o relato bíblico, Esdras, dessa forma, precedeu Neemias, porém estava presumivelmente em Judá ainda no tempo da missão de Neemias. Surpreende o fato, entretanto, de que nenhum dos dois homens trabalhe com qualquer conhecimento patente do trabalho do outro. Tanto as tradições de Esdras como as de Neemias são manifestamente dois blocos literários inteiramente separados, que foram fundidos conjuntamente de modo secundário, com apenas a ligação muito superficial dos dois chefes (Neemias foi inserido numa passagem de Esdras em Ne 8,9 e Esdras foi introduzido à força numa passagem de Neemias em Ne 12,26).

Alimentaram-se amplas dúvidas de que aos dois persas designados para o cargo tivessem sido atribuídas responsabilidades políticas, sociais e religiosas idênticas ou intimamente aparentadas no mesmo período de tempo, ou, caso tivessem de fato jurisdições que se sobrepunham, que pudessem ter trabalhado em tal ignorância ou descaso deliberado um do outro. Há, além do mais, indícios de que de fato Esdras seguiu na ordem a Neemias. Neemias, ao revisar a lista da população de Judá, cita os repatriados sob Zorobabel, mas não faz menção alguma dos que voltaram com Esdras. Neemias encontra as defesas de Jerusalém devastadas e a cidade escassamente povoada, ao passo que Esdras descobre que Jerusalém prosperava dentro de suas muralhas. Neemias é contemporâneo do sumo sacerdote Eliasib, enquanto Esdras vive no tempo de seu neto Johanam.

---

[114] Starr, Economic and Social Growth of Early Greece, 178-80, reduz ao mínimo os fatores de classe e economia na ascensão de tiranos, ao passo que Ehrenberg, From Solon to Socrates, 22-25, e M. M. Austin and P. Vidal-Naquet, Economic and Social History of Ancient Greece: An Introduction (Berkeley e Los Angeles, University of California Press, 1977), 69-70, 142-44, 217-19, 352-57, sublinham a sua proeminência.

A resolução mais freqüente deste enigma histórico tem sido conjeturar que "o sétimo ano de Artaxerxes" para a data da chegada de Esdras a Judá se refere, não ao reinado de Artaxerxes I (465-424), mas sim ao reinado de Artaxerxes II (404-358), o que dataria a aparição de Esdras em Judá em 398-397 a.C. Colocaram outros a visita de Esdras no período de 433-432 entre os dois períodos de cargo de Neemias, ou eles corrigiram "o sétimo ano" de Artaxerxes I para "o trigésimo sétimo ano", datando com isso Esdras em 428 a.C, depois que Neemias havia completado seus dois períodos de cargo em Judá.

Situando a missão de Esdras *depois* da missão de Neemias, a obra de Esdras na esfera religiosa consegue coerência como uma realização no seio da estrutura da consolidação política alcançada por Neemias. O fato de o autor-editor de Esdras-Neemias, amplamente considerado como sendo escritor de 1 e 2 Crônicas, poder ter cometido erro cronológico tão deplorável, concorda com as fontes limitadas disponíveis para o período. Em historiografia existe sempre a tendência a condensar períodos pouco conhecidos, como também a fundir ou a ordenar mal líderes e eventos similares. Pode ainda ter havido motivos de política eclesial que estimularam a colocar a obra de Esdras antes da de Neemias.

Nestes últimos anos, por outro lado, houve a tendência para defender a ordem bíblica da precedência de Esdras sobre Neemias.[115] Em parte, isso brota do argumento no sentido de que o aparente isolamento de Esdras e Neemias um do outro, é fenômeno literário que o autor-editor conservou colando arbitrariamente as tradições separadas deles em conjunto. Esta desajeitada ocorrência literária acidental não reflete necessariamente realidade histórica. Em parte, a seqüência tradicional Esdras-Neemias é defendida com o motivo de que os esforços de reformas em Judá provavelmente não seguiram um curso de desenvolvimento uniforme, mas que experimentaram progressos e recuos, e que os dois chefes podem perfeitamente ter-se sobreposto no cargo sem conflito de planos de ação ou violação de diretrizes persas, visto que partilhavam quase a mesma perspectiva religioso-política de reformas. Por conseguinte, é concebível que Esdras primeiramente tentasse reformas que se tornavam impossíveis de realizar no domínio da lei religiosa até que Neemias tivesse executado seu programa de centralização política e libertação de dívidas. Sobre esta hipótese, a obra verdadeira de Esdras, iniciada antes da vinda de Neemias e desenrolada durante três décadas, culminou finalmente só depois que o total das reformas de Neemias produziu fruto e o partido exílico de reformas se achava no controle político firme de Judá.

A introdução, por Esdras, do livro da Lei como a base para jurisprudência civil e religiosa tornou-se momento importante no movimento rumo à canonização da Lei, a primeira seção da Bíblia Hebraica (§11.2; 48). O livro da Lei foi lido (em parte ou no total) numa assembléia pública que o endossou como a lei da terra (Neemias 8). Infelizmente, é impossível determinar a identidade exata do livro da Lei de Esdras a partir do relato da leitura pública, para além do fato manifesto de que era composto de materiais agora encontrados em Gênesis a Deuteronômio. Se a lei de Esdras era a Torá acabada como nós a conhecemos, ou alguma parte dela como o Código Deuteronômico, o Código da Santidade, ou o documento Sacerdotal, ou uma seleção tópica de leis não correspondentes a nenhuma das fontes pentateucas ou coleções legais, não pode ser determinado de maneira conclusiva.

O que é evidente é que, em algum momento entre 458 e 398 ou pouco tempo depois disso, provavelmente pelo fim desse período, a autoridade política combinada dos persas e a autoridade religiosa dos reformadores judaicos do exílio foram bem sucedidas ao estabelecer um corpo de materiais legais tradicionais como *a lei obrigatória da província de Judá.* Neemias 8 pode descrever o momento exato em que à Lei, como totalidade, foi conferida a sua marca "canônica" persa-judaica, ou pode descrever o endossamento de alguma seção, ou edição anterior, da Lei em apreço, que estimulava ulteriores ampliações e revisões que redundaram na forma final da Lei após alguns anos ou décadas. Em um ou outro caso, é evidente que o impulso decisivo, apesar da incerteza de adaptação e de pormenor, que o movimento inicial foi uma confluência do edito político persa e do

[115] Compare-se, por exemplo, H. H. Rowley, "The Chronoligical Order of Ezra and Nehemiah", in The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament, 135-68, que argumenta em favor da colocação de Neemias antes de Esdras, com Shemaryahu Talmon, "Ezra and Nehemiah (Books and Men)", in IDBSup, 317-28, o qual sustenta a ordem bíblica de Esdras seguido por Neemias.

zelo reformador judaico.

Do lado dos judeus reformadores, a Lei assegurava uma comunidade bem definida e purificada e do lado dos persas, a Lei garantia governo colonial disciplinado e fidedigno ao mínimo custo para si próprios. Os contornos da política persa sob esse aspecto são assinalados pela compreensão persa da lei como uma série contínua de regulamentos religiosos e civis, nos quais não se fazia nenhuma distinção nítida entre as duas espécies de leis. Além disso, era costume imperial persa, manifestado, por exemplo, no Egito, estimular chefes religiosos nativos a codificar leis e costumes existentes e fazer delas o fundamento da lei colonial, apoiada pela autoridade persa.[116] Pode, portanto, afirmar-se razoavelmente que o inicial crucial rumo à canonização dos escritos judaicos foi um ato político iniciado e imposto à comunidade judaica palestinense pela colaboração de autoridades imperiais persas e uma elite colonial judaica importada do exílio para Judá.

Embora nosso conhecimento do Judá reconstruído nos tempos persas esteja limitado principalmente aos momentos acima descritos, fez-se algum progresso em direção à reconstrução das cadeias de comissários/governadores e sumos sacerdotes que ocuparam cargo em Judá entre 538 e 332 a.C. Prova a partir de sinetes e moedas como também a partir dos papiros de Wadi Dâliyeh completaram nossa informação limitada a respeito das listas de funcionários civis e sumos sacerdotes e ajudaram a esclarecer a cronologia. Enquanto a seqüência de funcionários civis permanece incompleta, fizeram-se tentativas por fornecer uma lista completa de sumos sacerdotes. Uma vez que nomes na linha de sumos sacerdotes costumavam repetir-se e datas absolutas não se encontram à disposição de maneira alguma, estas reconstruções são hipotéticas, mas, apesar disso, promissoras como base experimental para pesquisa histórica ulterior.[117]

### 44.5. Desenvolvimentos entre judeus da Dispersão

Um traço característico notável da prolongada restauração de Judá através do período inteiro foi a *iniciativa repetida para reconstruir e remodelar a comunidade judaica palestinense que provinha de judeus da Dispersão em Babilônia e na Pérsia.* É óbvio que por volta do século V estas comunidades judaicas na Dispersão oriental se haviam alojado de maneira segura e respeitável nos seus novos ambientes. Compostas originalmente da mais alta liderança do destruído reino de Judá, chegaram a fornecer funcionários no governo persa, incluindo Neemias que foi "copeiro" e Esdras que foi "secretário". Eram estes círculos que eventualmente "decidiam os assuntos de política" na província colonial de Judá e que proporcionavam a energia intelectual e religiosa para definir de novo identidade israelita-judaica. Que eles eram economicamente beneficiados mostra-se pelos donativos que puderam enviar para o templo de Jerusalém e talvez também pelos dados de uma empresa comercial babilônica chefiada pela família Murashu na época de Neemias e Esdras, dados que manifestam terem sido judeus os vários clientes da empresa.

A Dispersão judaica ocidental é atestada no período persa pelos papiros de Elefantina (tábua 1: 5D), que falam a respeito de colônia de mercenários judeus, talvez totalizando 350 pessoas, que serviam como parte das forças persas que ocupavam o Egito. Os documentos estão datados durante a maior parte do século V, mas os de máximo interesse se concentram no período de 419-399 a.C. Parece que se praticava intercâmbio matrimonial com egípcios. Celebrava-se uma forma de páscoa e um templo de Yahu (Iahweh) fora construído. Há alusões a outras divindades, tais como Asam-Betel e Anat-Betel, as quais eram adoradas ao lado de Iahweh. Sacerdotes egípcios, opostos ao sacrifício de carneiros, instigaram a população local a que destruísse o templo em 410 a.C. A colônia de Elefantina apelou às autoridades em Judá e na Samaria pedindo permissão para reconstruir o templo e permitiu-se-lhes finalmente reconstruí-lo, salvo que foi omitida a permissão para sacrifícios de animais, talvez num esforço por restringir o sacrifício a Jerusalém ou a Garizim ou verossimilmente para evitar reacender sensibilidades religiosas egípcias. Logo depois de 400 a.C, a colônia foi conquistada numa insurreição geral do Egito contra a Pérsia, e nessa ocasião os mercenários judeus podem ter transferido sua fidelidade para as autoridades egípcias.

---

[116] Widengren, in IJH, 515; esta questão foi também defendida com argumentos e desenvolvida com certa extensão por S. Dean McBride, do Seminário Teológico da União, Richmond, Virgínia.
[117] Ib., 505-9.

Elefantina achava-se no Alto Egito, perto de Assuam. É provável terem se instalado outros grupos de judeus no Baixo Egito, incluindo descendentes dos judaítas que fugiram para a região do Delta depois do assassínio de Godolias, em princípio do século VI. Não possuímos informação alguma sobre estas comunidades provenientes dos tempos persas, mas é provável que elas tivessem se enraizado firmemente, já que foi nesta região que a colonização judaica do Egito experimentou rápido crescimento no período helenístico.

## 45. Resposta judaica aos domínios macedônico e ptolemaico (332-198 a.C.)

### 45.1. Impacto de Alexandre: o encontro do helenismo e do judaísmo

Quando Alexandre Magno atravessou desde a Grécia para a Ásia e iniciou suas conquistas que derrubaram o império persa, abriu nova época na interação do antigo Oriente Próximo e do helenismo. Empenhou-se Alexandre, de modo um tanto contraditório, com uma cultura cosmopolita multiétnica, dotada de base sólida e segura pelas realizações e perspectivas da civilização grega. Para os judeus foi um abalo importante o enfrentamento com o universalismo gentio assertivo, e freqüentemente combativo. O judaísmo, como um modo de vida, era desafiado pela perspectiva de assimilação cultural e sincretismo religioso, ou eclipse. A maré de helenismo desencadeada por Alexandre e seus sucessores teve o efeito eventual de confirmar o judaísmo nas suas feições principais, no processo, porém, ela provocou veemente conflito judaico interno e moldou novos desenvolvimentos no aspecto institucional, intelectual e espiritual.

É ingênuo, contudo, escolher os aspectos culturais, filosóficos e religiosos da confrontação sem reconhecer que o helenismo chegou ao antigo Oriente Próximo na forma de poder militar e político intruso.[118] A confrontação foi, dessa forma, não exclusivamente questão de gostos e opiniões de judeus individuais em relação ao helenismo. Em aspectos fundamentais, os judeus enfrentavam as mesmas realidades de dominação estrangeira que eles haviam experimentado sob os assírios, neobabilônicos e persas, e com a dimensão intensificada de imperialismo cultural e intelectual. Quando judeus lutavam com a sedução do helenismo, não faziam simplesmente escolhas pessoais a respeito de modos de vida e perspectivas mentais. Adotavam igualmente, inevitavelmente, um posicionamento em relação a poderes políticos que não podia ser evitado. Respostas ao helenismo acarretavam decisões sobre como suas próprias comunidades seriam organizadas e de que modo tanto Judá como os diversos estabelecimentos dispersos de judeus relacionar-se-iam com poderes estrangeiros que adotavam o helenismo. Embora os donos imperiais mantivessem a vantagem, numerosas batalhas de diplomacia, iniciadas em círculos imperiais, foram decididas pela luta dentro das comunidades coloniais de judeus, que não podiam observar facilmente estrita neutralidade em assuntos que os tocavam sobremaneira e acerca dos quais eram pressionados a tomar posições.

Nem deveria "helenismo vs. judaísmo" ser proposto como franco antagonismo no qual havia apenas duas escolhas claras. Os judeus ficaram expostos ao helenismo em formas e situações diferentes e encontraram nele diversos perigos e atrações. Além do mais, adotaram ampla variedade de estratégias para recorrer ao pensamento e cultura gregos tanto para entender e expressar a sua fé como também para recomendá-la a convertidos potenciais ou defendê-la contra caluniadores. O "núcleo" de qualidade de judeu não-comprometido e a tolerada "periferia" de enfeite e articulação gregos dessa qualidade de judeu foram elaborados de modo diferente em comunidades judaicas em conformidade com tempo e espaço.[119] Freqüentemente, o conflito dentro de comunidades judaicas por causa da delimitação correta de *núcleo judaico* e *periferia grega* foi acirrado, uma vez que

---

[118] Mikhail I. Rostovtzev, The Social and Economic History of the Hellenistic World, 2 vols. (Nova Iorque Oxford University Press, 1941), particulariza com eficácia especial o caráter brutal e vicioso de muita política helenística, e Samuel K. Eddy, *The King Is Dead. Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism,* 334-331 B.C. (Lincoln, University of Nebraska Press, 1961), mostra que filosofia e religião eram a contraparte ideológica de violenta disputa entre governo nativo do Oriente Próximo e imperialismo helenístico.

[119] Saul Lieberman, Hellenism in Jewish Palestine (Nova Iorque, Jewish Theoligical Seminary of America, 1950); Martin Hengel, Judaism and Hellenism. Studies in Their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period, 2 vols. (Filadélfia, Fortress Press, 1974).

envolvia opções imediatas reciprocamente exclusivas, que determinavam quem exerceria o poder primário na comunidade. Serviu o helenismo para precipitar decisões judaicas críticas a respeito do cânon de escritos sagrados e a respeito da especificação de liderança acreditada ao interpretar e aplicar as antigas tradições.

Alexandre, construindo sobre as realizações iniciais de seu pai, Filipe da Macedônia, decidiu invadir a Ásia, como a Pérsia invadira a Grécia mais de um século antes. Em Granico, na Ásia Menor, em 334 e um ano depois, em Ipso, na fronteira da Síria, os persas foram completamente derrotados. Antes de se voltar para uma vitória culminante em Gaugamela, na Mesopotâmia setentrional em 331, Alexandre rapidamente assegurou seu flanco meridional, conquistando a Siro-Palestina e o Egito. Na maioria das ocasiões foi bem recebido como uma melhoria promissora sobre o governo persa. A Samaria o recebeu com prazer de maneira liberal, e Judá reconheceu a soberania de Alexandre através do sumo sacerdote. Em breve, depois disso, contudo, houve uma insurreição samaritana a que Alexandre respondeu apoderando-se da cidade de Samaria e transformando-a em colônia militar. Os esqueletos de cidadãos dirigentes que escaparam a esta represália e foram chacinados numa caverna, foram descobertos no Wadi Dâliyeh, junto com um grupo considerável de papiros legais e administrativos fragmentários que esclarecem aspectos da história samaritana no período de 375-335 a.C. (veja p. 388 n. 2.).

Na Palestina, como em toda outra parte, Alexandre reconheceu autonomia local sempre que possível, em parte por convicção e em parte pela pura incapacidade de vários milhares de macedônios para administrar o império repentinamente adquirido que se estendia desde a Ásia Menor até as fronteiras da Índia. Ocupado com o reconhecimento militar e a consolidação do império, pouco tempo havia para fazer mais do que aceitar as formas locais operantes de governo desde que elas admitissem a soberania macedônica. Quando irrompia rebelião ocasional, como na Samaria, Alexandre tomava medidas rápidas repressivas. Embora incapaz de introduzir qualquer estrutura administrativa global nova, Alexandre iniciou de fato a fundação de cidades gregas, repletas de formas arquitetônicas, culturais e políticas de helenismo, e povoadas por colonos militares e comerciais gregos. Outras cidades foram fundadas ou lhes foram concedidos status especiais pelos sucessores de Alexandre, especialmente os selêucidas. Embora a influência destas cidades gregas haja sido por vezes exagerada, a sua ampla distribuição e papel fundamental no comércio e na política serviram realmente para difundir o helenismo como força prática na Ásia.

### 45.2. Helenismo egípcio domina a Palestina

A morte prematura de Alexandre em 323, sem herdeiro efetivo, desencadeou mais de vinte anos de lutas pelo poder entre os seus generais (os assim chamados *diádocos,* "sucessores"). Antígono esforçou-se por manter a unidade do império macedônico, porém, após longa luta, o programa contrário de cinzelar o conjunto em número menor de reinos helenísticos ainda consideráveis prevaleceu. Ptolomeu estabeleceu-se no Egito, enquanto Seleuco obtinha o domínio da Síria e da Mesopotâmia. Juntos se opuseram a Antígono e várias campanhas militares foram empreendidas na Palestina e investidas contra o Egito. Judá foi atraído para estas lutas, e Jerusalém foi conquistada e danificada por Ptolomeu. Em certa ocasião, um sumo sacerdote judeu pró-ptolemaico (ou membro da família de sumos sacerdotes) refugiou-se no Egito, e de Ptolomeu afirma-se ter deportado muitos judeus, presumivelmente pró-antigônidas, para o Egito.

Em 301, Antígono foi decisivamente derrotado em Ipso e ficou consolidada a hegemonia ptolemaica sobre o Egito, a Palestina e a Fenícia. Judá devia permanecer dentro da órbita imperial ptolemaica durante exatamente um século, até 198 a.C. Os ptolomeus assumiram o controle da teoria do absolutismo real nativo do Egito e o moldaram num sistema administrativo rigidamente organizado, que se estendeu até dentro da Palestina e da Fenícia no esforço por melhorar as contribuições econômicas das colônias asiáticas para a terra do coração do Nilo. As grandes unidades administrativas persas foram decompostas em unidades menores, supervisionadas em cada nível por funcionários e agentes civis, militares e financeiros egípcios. Um sistema rigorosamente aplicado de impostos e arrendamentos aumentou materialmente o fluxo de riqueza das colônias para o Egito. Os papiros de Zenão falam da excursão, em 260-258 a.C, de um funcionário financeiro egípcio através de amplas regiões da Palestina. Zenão, acompanhado por ampla delegação,

inspecionou e enrijeceu a administração financeira de impostos e arrendamentos como também cuidou da administração melhor das propriedades reais na Palestina (veja p. 388 n. 3).

Por outro lado, os ptolomeus tiveram que trabalhar com estruturas culturais e sociopolíticas preexistentes. Desde que se assegurasse o fluxo de impostos e de mercadorias, concedia-se autonomia local considerável. O antigo sistema persa de designação dual de governador e sumo sacerdote em Jerusalém parece ter-se adaptado à prática administrativa ptolemaica, fazendo o sumo sacerdote chefe titular de Judá, mas nomeando um funcionário civil *(prostasia),* que era o representante oficial de Judá perante o governo egípcio e responsável por manter estreita vigilância sobre a administração, pelo sumo sacerdote, da economia lucrativa do templo.

Evidencia-se que o fardo de tributos e de impostos sobre Judá foi consideravelmente mais pesado sob os ptolomeus do que fora sob os persas, os quais se haviam mostrado inclinados a absorver déficit fazendo gastos em Judá a bem do investimento de segurança militar. Na última parte do século III, à medida que os selêucidas cada vez mais impugnavam o domínio ptolemaico da Palestina, houve sinais de resistência judaíta aos ptolomeus. Durante a terceira guerra síria em 246-241, Onias II, sumo sacerdote, recusou-se a pagar o tributo imperial regular ao Egito. Isso levou à intervenção dos tobíadas da Transjordânia, uma família judaica possuidora de terras, que havia desafiado o programa de reconstrução de Neemias em Judá e mais recentemente fora empossada como cabeça de uma colônia militar de povos mesclados, designados para guardar a fronteira do deserto contra os árabes nabateus que surgiam. José, um destes tobíadas, interveio em Jerusalém contra o sumo sacerdote e o obrigou a pagar tributo. Ao mesmo tempo, José foi estabalecido arrendatário geral de impostos para toda a Palestina e a Fenícia.

Sem dúvida, esta posição de arrecadação de impostos servia para canalizar riqueza para Judá, porém ela certamente permanecia concentrada nas mãos das classes superiores. A intensidade e severidade gerais da exploração ptolemaica da Palestina, aliadas às manobras de uma elite judaica para prosperar a partir da arrecadação de impostos e monopólios estatais de comércio sobre produtos tais como vinho e óleo, avivavam as diferenças sociais que Neemias tentara diminuir com suas reformas dois séculos antes. É provável que o cultivo melhorado do solo em Judá sob os ptolomeus conduzisse à produtividade aumentada e ao crescimento da população. Mesmo assim, muito da melhoria estava relacionado com produtos especializados de exportação tais como vinho e óleo. Monopólios estatais sobre estas exportações, ligados à pesada taxacão arrecadada por funcionários locais que serviam a seus próprios interesses, originava uma pressão debilitante sobre a maioria da população rural.

Emigração de judaítas para outras partes do mundo fora um fator desde o século **VII** pelo menos. Judeus eram solicitados particularmente como mercenários militares, como esclarece vivamente o exemplo da colônia judaica apoiada pelos persas em Elefantina, no Egito. A emigração para o Egito acelerava o ritmo, à medida que monopólios agrícolas e crescimento da população produziam pressões em Judá e as oportunidades para serviço mercenário e trabalho nos centros comerciais em súbito crescimento tais como Alexandria, forneciam engodo estrangeiro. Outras partes da Palestina, especialmente as cidades litorâneas, recebiam uma quota destes judaítas móveis.

Através da sua imersão na vida de Alexandria em rápido crescimento, a comunidade judaica da Dispersão ali, tornou-se o centro principal de judeus fora da Palestina, eclipsando Babilônia nesta particularidade. Alexandria, como o centro fundamental da erudição e da cultura gregas, estimulava os judeus residentes a traduzir os escritos sagrados para o grego (cf. §12.1.a) e a produzir, além disso, uma vasta literatura religiosa em grego que servia não só para tornar a fé israelita/judaica inteligível aos judeus helenísticos, mas também para demonstrar ao mundo grego seus méritos intrínsecos. Muitos destes escritos se conservaram só por ter entrado em coleções cristãs dos Apócrifos e Pseudepígrafos, depois que foram repudiados pelo judaísmo rabínico (tábuas 5 e 6). É evidente que esta cultura literária, intelectual e religiosa alexandrina foi uma cultura vibrante à frente do contato judaico-grego.

## 46. Resposta judaica ao domínio selêucida: os Macabeus

### 46.1. Helenismo sírio domina a Palestina

Quando o domínio sobre a Palestina passou dos ptolomeus para os selêucidas, depois da vitória de Antíoco **III** em Pâneas em 198 a.C, houve regozijo muito difundido entre os judeus. Antíoco **III** fomentara descontentamentos judaicos e de outras minorias étnicas com os ptolomeus e, ao ocupar Jerusalém, decretou uma renúncia geral aos impostos por três anos e isentou de forma permanente os sacerdotes e o templo de taxação. Parece que Antíoco III pretendeu aliviar amplamente o fardo financeiro do império, que tornara os ptolomeus tão impopulares, como também congraçar-se com Judá, aumentando o apoio em favor do culto local. O início selêucida em Judá foi desse modo altamente auspicioso.

Passados muito poucos anos, entretanto, houve mudança radical nas sortes selêucidas. Os limites do progresso imperial selêucida foram traçados decisivamente pelos romanos que derrotaram Antíoco **III** em Mangnésia em **190** a.C. e mais tarde bloquearam seu projeto de conquistar o Egito. O império selêucida perdeu a Ásia Menor e suas propriedades orientais foram drasticamente reduzidas. Uma aguda crise fiscal atingiu o governo selêucida que, logo após, recorreu ao saque de templos a fim de reabastecer os recursos do estado que diminuíam. O próprio Antíoco III morreu num destes ataques a templos. À medida que a crise de governo se aprofundava, abriu-se uma brecha na família real entre os partidários de Selêuco IV e os partidários de Antíoco IV Epífanes — a primeira de várias brechas dinásticas que atormentaram o governo selêucida nos seus esforços por subjugar os judeus da Palestina.

### 46.2. Helenismo imposto e guerra civil

Os projetos de Antíoco IV Epífanes, de consolidação de seu império selêucida diante da ameaça romana nascente, concordavam perfeitamente com os interesses de chefes judeus helenizantes. Consideravam estes chefes o estabelecimento de relações amistosas com forças políticas e culturais gregas como meio de intensificar prosperidade judaíta e liberalizar a religião judaica. Foram atraídos para o programa selêucida de equiparação de Zeus Olímpico ao deus supremo siro-palestinense, e especificamente à divindade judaica, Iahweh.

A fim de enfrentar a deficiência crítica de fundos do Estado, Antíoco começou a vender o cargo de sumo sacerdote judaico ao arrematante entre os judeus helenizantes, primeiramente a Jasão, em 174, e em seguida a Menelau em 171. Durante seus períodos de cargo, foram tomadas medidas para criar uma cidade-estado grega, ou polis, cujos cidadãos seriam conhecidos como "antioquianos de Jerusalém". Para esse fim, um ginásio cultivava atletismo e cultura gregos entre a juventude judaica.

Nesse ínterim, Antíoco alcançou seu apogeu de sucesso conquistando o Egito inteiro, exceto Alexandria. Voltando do Egito em 169, interveio em Jerusalém a tempo para impedir um exército chefiado pelo expulso Jasão de conquistar a cidade. Ele também aproveitou-se da oportunidade para saquear o templo e nomear um governador a fim de facilitar a política de reformas helenizantes judaicas. Infelizmente para ele, numa segunda campanha contra o Egito, Antíoco foi forçado a obedecer a um ultimato romano para abandonar suas conquistas egípcias.

A decisão de substituir a Lei judaica como a constituição política de Judá, fazendo de Jerusalém uma cidade grega, foi encarada com alarme pela maioria da população. Tamanha foi a resistência enfrentada pelos helenistas judaicos que Antíoco enviou uma força a Jerusalém a qual matou e saqueou extensamente, demoliu as muralhas da cidade e estabeleceu uma cidadela (Acra) guarnecida com tropas selêucidas e povoada com um populacho gentio-judaico mesclado, fiel ao programa de helenização.

Com a ajuda da força militar selêucida, os helenizadores judaicos levaram a cabo suas medidas radicais de reformas religiosas, as quais exigiam a supressão dos ritos tradicionais e da literatura sagrada do judaísmo. Proibiram-se os sacrifícios do templo, observância do sábado e circuncisão, e todos os exemplares da Lei deviam ser destruídos, sob pena de morte. O templo foi transformado em santuário siro-helênico sincretista, cosmopolita tanto no seu altar modernizado para Zeus como nos seus recintos de jardins antigos, relacionados com o culto siro-palestinense da

natureza.

Irrompeu na zona rural rebelião aberta, conduzida pelo sacerdote Mala lias e seus valentes filhos que passaram a ser conhecidos como os Macabeus (segundo Judas, apelidado Macabeu, "o martelador"). Os fiéis à Lei, denominados assideus, reuniram-se para a defesa da religião dos Pais, exposta a perigo e dirigiram suas armas tanto contra as tropas selêucidas como contra OS helenistas judaicos. A guerra civil religiosa e política dividiu o país.[120] Quatro vezes, no espaço de dois anos, exércitos sírios tentaram esmagar os rebeldes, mas em cada caso foram estorvados por perturbações militares em todas as partes do império selêucida e completamente derrotados pela astuciosa tática de guerrilhas de Judas Macabeu. Por volta de 164, Judas conseguiu recapturar Jerusalém, salvo o posto forte de Acra. Nesta conjuntura, os selêucidas desistiram de tentar destruir a religião judaica e ab-rogaram seus decretos proscritivos, permitindo a Judas purificar e consagrar de novo o templo para culto judaico apropriado. O golpe aberto helenizante judaico fora sufocado à custa de profundas divisões na sociedade judaica.

### 46.3. O movimento de independência religiosa para independência política

Com as concessões selêucidas e a nomeação de um sumo sacerdote helenizante moderado, Alcimo, parecia que a paz, por algum tempo, poderia ser restabelecida. Lealdades e paixões entre os partidos na guerra civil de três anos a tal ponto se haviam intensificado e inflamado e os selêucidas se haviam tornado por sua vez a tal ponto desajeitados e vacilantes nas suas políticas intervencionistas, que a solução do conflito não devia ser alcançada tão facilmente. Judas, não obstante o reduzido apoio da parte da população judaica, decidiu continuar o movimento de resistência, objetivando independência política dos selêucidas, para cuja finalidade ele até concluiu um tratado de defesa com Roma. A esta altura, Antíoco estava morto, seus sucessores, porém, re-começaram o esforço por reprimir a prolongada insurreição macabaica, agora explicitamente política nos seus objetivos. Exércitos sírios mais fortes foram empenhados na pacificação, contudo, embora os rebeldes tivesse sido derrotados duas vezes e Judas morto, os selêucidas, perturbados por tumultos no império e lutas pelo trono, foram incapazes de reprimir o movimento de resistência e assegurar para seus simpatizantes helenizantes judeus um controle político firme sobre Judá.

Jônatas assumiu a liderança do seu irmão Judas morto. Retirando-se para a zona rural, ele estendeu gradualmente o domínio sobre Judá a partir de uma base em Macmas. Contendores rivais pela coroa selêucida descobriram que estavam disputando o apoio de Jônatas, o qual conseguiu com isso explorar com vantagem sua nomeação a sumo sacerdote e comandante civil e militar de Judá, em 152-150. Judá ampliou seu domínio muito a dentro da planície costeira e incorporou regiões consideráveis da Samaria e da Transjordânia ao seu território. As sortes dos rebeldes haviam prosperado de novo em grau tão elevado que, em 150, Jônatas enviou três mil mercenários judeus a Antioquia, capital dos selêucidas, para ajudar Demétrio II a reprimir a revolta. É provável que a aceitação, por Jônatas, do cargo de sumo sacerdote tenha desagradado tanto a setores de judeus piedosos que vários deles se retiraram para a região rural a fim de formarem comunidades ascéticas rigorosas, onde pudessem praticar a Lei sem compromisso. Estes sectários vieram a ser conhecidos como essênios. Ao que tudo indica, o sumo sacerdote expulso conduziu um pequeno grupo (talvez cinqüenta sectários, mais ou menos) a fundar a comunidade de Qumrã, a qual, durante os próximos duzentos anos escreveu alguns, e reuniu o resto, dos volumosos Manuscritos do mar Morto (§10.2.b; tábua 7). Os manuscritos de Qumrã referem-se a Jônatas (ou possivelmente a Simão, seu sucessor) como o Sacerdote Iníquo e ao sumo sacerdote desconhecido, que ele expulsou, como o Mestre Justo (uma tradução mais exata do que Mestre da Justiça). Divergem as opiniões quanto a se os essênios se originaram dos assideus ou se eram uma seita de intérpretes estritos da Lei que regressaram da Diáspora babilônica no início da Guerra dos Macabeus a fim de "participarem da ação".[121] Seja como for, os essênios compartilhavam semelhanças marcadas com os fariseus, eram, porém, ainda mais rigorosos no seu legalismo e optaram pela estratégia de afastamento da vida

[120] Elias Bickerman, From Ezra to the Last of the Maccabees. Foundation of Post-Biblical Judaism (Nova Iorque, Schocken Books, 1962), 54-135, oferece relato colorido da luta macabaica em termos de guerra civil judaica; Peter Schäfer, in IJH, matiza a tese original de Bickerman à luz de pesquisa e hipótese mais recentes.

[121] Jerome Murphy-O 'Connor, "The Essenes and Their History", RB 81 (1974): 215-44.

pública em contraste com o espírito reformista e revolucionário combativo daqueles assideus que se tornaram os fariseus.

## 47. Um estado judaico se levanta e cai: os asmoneus (140-63 a.C.)

### 47.1. Triunfo e helenização do estado judaico

Quando Jônatas foi traidoramente assassinado em 142, seu irmão Simão interveio na liderança e no espaço de três anos Judá obteve soberania virtualmente completa sobre uma região que era mais de duas vezes tão grande como no início da revolta. A detestada Acra em Jerusalém foi conquistada. Conferiram-se a Simão plenos direitos hereditários aos mais altos cargos sacerdotais, militares e civis por uma assembléia mais ou menos representativa da elite judaica, uma ação corajosa a que os enfraquecidos selêucidas concordaram anuir. Iniciara-se a dinastia asmonéia, assim chamada com referência a Asmon, antepassado de Matatias da família dos Macabeus.

Os governantes asmoneus sucessivos, João Hircano (135-104), Aristóbulo I (104-103) e Alexandre Janeu (103-76), apesar de reveses momentâneos, ampliaram as conquistas judaicas por toda a Palestina e a Transjordânia, em guerra incessante contra as cidades gregas até que, sob Alexandre Janeu, o reino asmoneu se avizinhava da extensão do império davídico (sem o Negueb do sul e a Síria). Os expansivos asmoneus astutamente mantiveram ligações de tratados com Roma a fim de conservar refreados os selêucidas. Eles levaram a cabo uma vigorosa política de conversão à força de povos conquistados à religião judaica, e foi deste modo que a Iduméia ("Edom" latinizado) e a Galiléia se tornaram judaizadas. Em 128 a.C, Hircano arrasou a cidade de Samaria e destruiu o templo samaritano sobre o monte Garizim, suprimindo o culto judaico "heterodoxo" praticado ali longo tempo em aberta oposição à devoção judaica da maioria a Jerusalém. De acordo com o conflito rancoroso e crescente entre judeus Samaritanos e judaitas desde os tempos exílicos, os Samaritanos haviam oferecido resistência, recentemente, tanto aos selêucidas como aos asmoneus. Ao acertar antigas contas, Hircano ratificava um rompimento irreconciliável entre as duas comunidades.

Cada vez mais, a administração do estado judaico se desenvolvia ao longo de linhas políticas e militares helenísticas. João Hircano deu a seus filhos nomes gregos, e iniciou a prática de alugar mercenários gregos para aumentar sua força militar e garantir uma base de poder independente de apoio doméstico. Dele se afirma que até saqueou o túmulo de Davi para pagar os mercenários. O fervor nacionalista dos últimos reis asmoneus foi manifestado abertamente através da noção helenística da honra e das sortes pessoais do intrépido guerreiro-rei, muitíssimo no modelo de Alexandre Magno, o homônimo de Janeu.

Sob João Hircano, irrompeu um conflito interno entre o regime governante e judaitas piedosos, sucessores dos assideus que haviam apoiado os Macabeus desde que isso fosse questão de liberdade religiosa. Estes assideus assumiam as características dos fariseus posteriores, se bem que não possamos ter certeza de que levassem esse nome até agora. Estes adversários dos últimos asmoneus sentiam-se inquietados por governantes judaicos que tão abertamente desempenhavam o papel de príncipes helenísticos. Em primeiro lugar, suas conquistas haviam extraído nova riqueza para uma minoria de judaitas empreendedores com privilégio régio; estes proveitos, contudo, não se estendiam à massa do povo cujas condições de vida só pioravam. Alguns fariseus exigiram que Hircano renunciasse ao sumo sacerdócio, sem dúvida com o propósito de recusar-lhe acesso à economia lucrativa do templo como também ao apoio simbólico do culto judaico. Ao rejeitar esta impudência, Hircano se opunha a eles, aproximando-se mais de um grupo a quem Josefo identifica como Saduceus, os quais, neste tempo, se compunham provavelmente, em grande parte, da nobreza recentemente enriquecida, gerada pelas conquistas asmonéias.

Durante o reinado de Alexandre Janeu, o conflito irrompeu em guerra civil que colocava a maioria da população, junto com os fariseus, em luta contra o rei e seus partidários sacerdotais e leigos. A situação política interna de Judá mudara drasticamente em algumas décadas. Judas, o primeiro Macabeu, havia conduzido a maioria de judeus contra um grupo pequeno, mas poderoso, de judeus helenizantes e seus financiadores selêucidas. Numa reviravolta, Alexandre Janeu, um sucessor dos Macabeus, conduzia agora um grupo pequeno, mas poderoso, de partidários régios

numa batalha desesperada contra uma maioria de camponeses que o viam como encarnação da corrupção e da opressão helenísticas. Os judeus anti-asmoneus apelaram para exército selêucida a fim de que os ajudasse a derrotar o monarca judaico em 88. Foi um movimento irônico, em que um exército selêucida, ajudado por tropas judaicas, venceu o exército do rei judaico equipado no seu âmago com mercenários gentios.

Embora os fariseus e a maioria popular tivessem a vitória ao seu alcance, a perspectiva de um rei selêucida assumindo uma segunda vez o controle de Jerusalém incitou algumas pessoas — colocando o nacionalismo na frente de interesses de classes — a transferirem a sua fidelidade de volta a Alexandre Janeu. Restituído ao poder, o rei tomou vingança, crucificando 800 dos rebeldes fariseus e trucidando suas esposas e filhos. Um resultado desta brecha traumática na sociedade judaíta foi que 8.000 rebeldes fugiram dos centros populacionais, alguns deles juntando-se à seita de Qumrã, cuja qualidade de membro original foi quadruplicada pela inclusão de outros 150 adeptos mais ou menos.

O governante seguinte asmoneu, a rainha Salomé Alexandra, procurou a paz com os fariseus e de fato concedeu-lhes poder de maioria nos assuntos domésticos, até o ponto que eles começaram a tomar vingança contra aqueles que haviam incitado Alexandre Janeu na sua chacina dos rebeldes. O filho dela, Aristóbulo II, apoderou-se do poder e combateu incessantemente contra seu irmão mais fraco Hircano, que era ajudado pelo chefe idumeu Antípater, pai de Herodes. Em 63, os contendores rivais pela coroa asmonéia recorreram pedindo apoio a Pompeu, o legado romano que havia chegado a Damasco. Representantes do povo judaico, sem dúvida incluindo fariseus, pediram a Pompeu que recusasse reconhecimento a qualquer dos dois requerentes desacreditados. Pompeu queria adiar uma decisão até ele se ter ocupado com os árabes nabateus; Aristóbulo, porém, insistiu em fazer pressão militarmente na sua reivindicação, em conseqüência do que Pompeu tomou Jerusalém, deportou Aristóbulo para Roma e nomeou Hircano II como sumo sacerdote (mas não como rei), honrando assim o pedido da delegação judaica popular e, antecipando os interesses de Roma, colocando a Judéia sob administração imperial. A Judéia foi desapossada da maioria dos territórios gregos conquistados, deixando apenas a Galiléia e uma parte da Transjordânia.

Roma chegara a ficar na Palestina, apesar de alguns espasmos finais de poder asmoneu. Fugindo de Roma, Aristóbulo tentou uma reabilitação na Judéia durante 56-55, mas malogrou. Deu-se uma breve restauração final asmonéia em 40-37, quando os partos invadiram a Siro-Palestina e empossaram Antígono como seu governante títere em Judá. Logo que os partos foram expulsos da área, Herodes retomou sua posição como rei subordinado de Judá sob autorização de Roma.

### 47.2. Facções e partidos no estado e na sociedade asmoneus

As facções, partidos ou seitas denominados Saduceus, fariseus e essênios surgiram no período macabaico-asmoneu. Serão omitidos deste relato os zelotas, opositores armados contra Roma, porque surgiram como quebra de relações com círculos farisaicos somente em 6 a.C, no tempo de Judas, o Galileu. Exatamente quando os Saduceus, os fariseus e os essênios apareceram no século II, e devido a quais circunstâncias exatas, permanecem problemas anuviados. Tampouco é seguro quanto de suas características organizacionais I ideológicas se alterou entre os tempos asmoneus e o século I da era cristã, quando eles são mais plenamente documentados. Os nomes destes grupos não nos ajudam a localizar com precisão suas origens ou seus programas religiosos ou sociopolíticos, já que as etimologias preferidas são designações adjetivais gerais de traços ético-religiosos tais como "os piedosos", "os puristas" ou "os separatistas". As classes ou interesses sociais representados por esses grupos precisam, as mais das vezes, ser deduzidos. Analogamente, discute-se até que ponto membros dos partidos eram detentores de cargos públicos, como se discute a extensão do seu envolvimento na política. Além do mais, a adequação do termo "seita" para estas facções é discutível, já que "seita", na linguagem característica da sociologia da religião e da história religiosa, refere-se usualmente a um grupo autofechado, isolado, que não procura ou alcança poder ou influência mais amplos. Apenas os essênios, entre esses grupos, poderiam ser denominados apropriadamente seita neste sentido. Os Saduceus e os fariseus disputavam o poder e o exerciam

conforme executavam funções públicas e se mesclavam amplamente na sociedade judaica.[122]

A situação nacional que gerava facções nitidamente definidas era o realinhamento importante de forças socioeconômicas, políticas e religiosas postas em movimento inexorável pela tentativa abortiva de helenizar radicalmente o judaísmo, como também pelo surgimento reativo de um estado judaico independente que, ironicamente, assumiu caráter helenístico decisivo, não obstante seus começos anti-helenísticos. O golpe das minorias radicais para desalojar o judaísmo tradicional, submergindo-o num culto siro-helenístico sincretista, fracassou inteiramente. Depois disso, todas as seções da população apoiaram firmemente a manutenção de uma religião judaica fundamentada na Lei. Dentro desse assentimento, entretanto, havia ampla latitude de compreensão no tocante a como a Lei devia ser praticada e exatamente que fidelidade à Lei significava para culturas e estilos socioeconômicos, políticos e culturais. Com o *sincretismo religioso helenístico* rejeitado por consenso esmagadoramente judaico, a questão fundamental agora dizia respeito a se, e de que maneira, tanto a sociedade como o estado judaicos, deveriam apropriar-se *estruturas e adoções socioeconômicas e políticas helenísticas* internacionalmente operantes.

Devia o helenismo ser aceito ou rejeitado como "pacote total"? Se não, por meio de que critérios deveriam os judeus optar por um ou outro dos seus numerosos aspectos? Se o helenismo estava não só "no ar" culturalmente, mas também as suas pressuposições mais ou menos "edificadas" na política e na economia, que esforços especiais eram necessários para se tornar criticamente cientes dos seus efeitos perniciosos insidiosos sobre a consciência e a atividade judaicas? Falando no aspecto prático, que significava viver até o fim um judaísmo totalmente personificado no mundo helenístico?

Ao ultrapassarem a luta pela liberdade religiosa para alcançar independência política e depois expansão imperial, os Macabeus e os asmoneus cada vez mais adotavam tecnologia, organização política e militar e estilos helenísticos. Os assideus mostravam-se reservados ou hostis em relação às ambições políticas e culturas asmonéias. Quando Jônatas se tornou sumo sacerdote, os governantes políticos asmoneus romperam a separação dos cargos religiosos e civis que se tinha tornado a política oficial desde o exílio e, antes disso, a prática comum sob as antigas monarquias de Israel e de Judá. Foi verossimilmente esta "captura do poder" eclesial macabaica que incitou alguns dos assideus a formarem associações disciplinadas de legalistas para a Lei, precursores dos fariseus. Estas associações acentuavam a igualdade dos judeus perante a Lei e desempenharam papel cada vez mais ativo ao tentarem limitar o poder e o impacto dos governantes asmoneus sobre a vida judaica. Ao mesmo tempo, aproximadamente, grupos disciplinados de um ponto de vista similar, mas ainda mais rigoroso, resolveram afastar-se da sociedade corrupta para o seio de comunidades rurais onde pudessem viver até o fim sua religião de maneira inflexível. Estes conventículos que se afastavam deviam se tornar os essênios.

Um dos principais efeitos das novas oportunidades para poder e riqueza, geradas pela guerra macabaica e a expansão asmonéia, foi arremessar pessoas às posições de poder e de liderança, pessoas que anteriormente haviam sido insignificantes na vida comunal judaica. Em conseqüência, aprofundavam-se e espalhavam-se divisões sociais em Judá. A antiga aristocracia concentrara-se densamente em torno dos níveis superiores do sacerdócio que controlava a economia lucrativa do templo. Esta aristocracia sacerdotal hereditária foi gravemente golpeada pelos helenizantes judeus e foi logo adquirida por preempção, no apogeu, pela apropriação asmonéia do alto cargo sacerdotal como uma função da linha régia. Ao mesmo tempo, as guerras de expansão apresentavam amplas oportunidades comerciais novas das quais se apoderaram empreendedores judaicos ligados aos asmoneus, que se enriqueciam no comércio e na compra de terras.

Os setores comerciais nascentes formavam uma aristocracia de "nova riqueza", que competia abertamente com aristocratas de "antiga riqueza" pelo poder político e econômico, por exemplo, pelo controle de assentos no conselho de governo nacional, pela influência sobre política e nomeações régias, como também pelo controle da economia do templo. Foi esta nova aristocracia

[122] Ellis Rivkin, A Hidden Revolution (Nashville, Abingdon Press, 1978), 316-18, classifica algumas das conotações de termos tais como "seita", "escola de pensamento" e "filosofia" empregados para descrever o que nós, aqui, denominamos "facções" e "partidos" no judaísmo helenístico recente.

que veio a ser conhecida como os Saduceus, provenientes, mormente a princípio, de círculos leigos, se bem que eventualmente conseguissem influência no sacerdócio à custa dos antigos aristocratas. Pelos tempos herodianos parece que as aristocracias "antigas" e "novas" chegaram a um acordo, fundamentado em grade parte, sobre a sua necessidade comum de bloquear e contrabalançar a crescente influência dos fariseus "populistas".

O poder governamental no estado judaico, agora independente, estava investido, primordialmente, no rei e seus funcionários, que haviam substituído os governantes selêucidas. Ao lado da instituição real existia uma assembléia de setenta (ou setenta e um?) representantes do povo que possuíam amplos poderes consultivos, legislativos e jurídicos. Este corpo fora operante desde os tempos persas como o meio, para os judeus, de exercerem autonomia local dentro da estrutura de subserviência aos impérios estrangeiros. Este corpo representativo ficou conhecido como a *Gerousia* antes da época macabaica, e como o *Sinédrio* depois. A dinastia asmonéia governava em colaboração com o Sinédrio. Quando os romanos assumiram o controle em Judá, honraram as mesmas disposições básicas para autonomia local, continuando a tratar com o Sinédrio como "a voz do povo".

Facções saducéias e farisaicas lutaram pelo domínio do Sinédrio, representando duas linhas contraditórias de política pública. Os Saduceus incentivavam o programa de helenização dos asmoneus, agora naturalmente despojados de quaisquer tentativas de sincretismo religioso ou construção de uma pólis grega em Jerusalém. Os fariseus ofereceram resistência ao processo crescente sociopolítico e cultural de helenização, adotado pelos príncipes nativos. É manifesto que, qualquer seja o caso nos tempos do Novo Testamento, na época asmonéia, tanto os Saduceus como os fariseus, tinham objetivos políticos explícitos e serviam-se de métodos políticos, inclusive ocupando lideranças de facções na guerra civil. Falando em sentido lato, os Saduceus eram "aristocráticos" e os fariseus "populistas"; tais rótulos, contudo, devem ser suavizados e matizados pela dinâmica social particular da época asmonéia.

Visto que tanto Saduceus como fariseus aparecem de forma saliente em Josefo, no Novo Testamento e nos escritos rabínicos, há uma tendência a exagerar seus números e a imaginá-los como operantes num vácuo religioso à parte do contexto social. Relata Josefo que existiam mais de seis mil fariseus e quatro mil essênios nos tempos herodianos. Não fornece o número de Saduceus, porém dificilmente teriam sido mais numerosos do que os fariseus. É evidente que números tão relativamente pequenos de adeptos, numa população avaliada entre meio milhão e dois milhões, não poderiam ter sido forças significativas, salvo à medida que falavam e agiam em favor de e em colaboração dos interesses da instituição política asmonéia, de sacerdotes da ordem superior e das classes comerciais e proprietárias de terras expansionistas, ao passo que os fariseus estavam em contato com as queixas e aspirações de uma população mais ampla de camponeses, de sacerdotes de ordem inferior e de pequenos lojistas e artesãos. O ponto de vista "saduceu", exorbitante em elogio da dinastia asmonéia, é manifesto em 1 Macabeus, enquanto aclamação "farisaica" em favor de Judas Macabeu (mas não em favor de seus sucessores) destaca-se em 2 Macabeus; Judite, *1 Henoc 92-105,* e *Salmos de Salomão* podem provir também de círculos pró-farisaicos.

As controvérsias religiosas entre os partidos entrelaçavam-se intimamente com temas socioeconômicos e políticos de alta importância. Os Saduceus preferiam uma interpretação da Lei em sentido específico estrito, com as leis da pureza aplicáveis primordialmente a sacerdotes quando em serviço no templo. A sua exclusão de todos os escritos, exceto a Lei, de status religioso autorizado, associada a seus duplos padrões de pureza para sacerdócio e laicato, delimitava uma restrita esfera da vida como propriamente religiosa e lhes permitia grande margem em política helenizada de poder, cultura e comportamento pessoal. Em contraste, os fariseus apresentavam a inovação da "dupla lei", uma lei oral que corria paralela e interpretava progressivamente a Lei escrita. Esta posição não só mandava, mas também autorizava um cumprimento flexível das leis da pureza por todos os judeus sobre uma escala mais ampla da vida do que era admitida pelos Saduceus. A inclusão farisaica de Profetas e, ao menos, de alguns dos escritos posteriores na literatura sagrada, ligada à rejeição de um padrão duplo para laicato e sacerdócio, corria paralela à sua visão obscura da política e cultura helenizadas, vigorosamente adotada por asmoneus e seus financiadores Saduceus.

Os essênios compartilhavam muita coisa da perspectiva farisaica básica sobre religião e política, embora fossem consideravelmente mais rigorosos na sua aplicação da Lei. Sua decisão de escolher a partir de estado e de sociedade, entretanto, afastava-os como aliados ativos dos fariseus e os incitava, na prática, a acusar os fariseus de "serem traidores" ao mal social e político, o que era equivalente a apostasia religiosa. A comunidade essênia em Qumrã é conhecida da melhor maneira a partir de escritos sectários que descrevem a história e a organização do grupo: Documento Damasceno (DD), Regra da Comunidade (1Qs), e comentários sobre livros proféticos, especialmente sobre Naum (40pNa). (Veja a lista mais completa de livros de Qumrã na tábua 7). Os essênios de Qumrã consideravam-se a si próprios como os únicos israelitas verdadeiros que conservavam um culto correto que seguia um calendário solar (como se demonstra num comentário sobre Gênesis denominado o *Livro de Jubileus).*

A biblioteca de Qumrã incluía também um conjunto versátil de escritos apocalípticos, que abrangiam literatura henoquiana, o que mostra a predileção da seita por expectativas de catástrofe cósmica, política e religiosa e renovação através da intervenção divina numa história sem-saída do mundo. De modo algum está claro, em todos os casos, quais documentos se originaram em Qumrã, ou entre os essênios em geral, e quais provinham de círculos não-essênios. Evidentemente, expectativas e teorias apocalípticas não se limitavam aos essênios, como o provam o livro canônico de Daniel e o *Testamento de Moisés* 1-5, 8-10, a partir de círculos primitivos assideus macabeus. Muitos fariseus foram escritores de Apocalipses de uma espécie ou de outra, até que as guerras contra Roma em 66-70 e 132-35 d.C. fecharam a porta a tais visões combativas e especulativas (cf. §55.1).

Tem sido prática habitual equiparar Saduceus a sacerdotes e fariseus a escribas, o que, porém, é simplificação errônea. Enquanto as ordens superiores de sacerdotes eram geralmente saducéias, não todos os sacerdotes eram Saduceus e muitos Saduceus — no período que estamos estudando, provavelmente a maioria — eram leigos. Ao menos desde a reforma de Neemias e Esdras, interpretação e aplicação à pratica presente do texto da Lei haviam sido em geral monopolizadas por sacerdotes, se bem que homens sábios leigos também se tornassem intérpretes respeitados da Lei (§54.1). Por volta de 180 a.C, Ben Sirac escreveu um livro de sabedoria proverbial, no qual se manifesta como sendo mestre leigo douto, que era igualmente partidário do sacerdócio, exatamente antes que ele se tornasse o foco da helenização. À medida que a confiança no sacerdócio ficou abalada e forças populares foram desencadeadas pela época turbulenta macabaico-asmonéia, o monopólio sacerdotal dá interpretação da Lei foi agudamente impugnado em círculos leigos piedosos. É manifesto que tanto assideus como fariseus fundaram escolas para instruir intérpretes da Lei como escribas capazes de tomar decisões sobre leis rituais e religiosas e julgar em causas civis e criminais. Os "diplomados" de escribas destes programas de instrução eram geralmente da laicidade.

Os esquemas Saduceus e farisaicos de interpretação competiam furiosamente pelo controle do cargo e tradição de escribas, com a ideologia farisaica obtendo a predominância, compelindo a instituição sacerdotal em Jerusalém a adaptar-se a numerosas decisões farisaicas na prática da Lei. Fariseus propriamente ditos eram comunidades de crentes empenhadas mutuamente na estrita observância de leis da pureza e do dízimo. Elas incluíam sacerdotes e leigos, escribas e devotos incultos. Ao passo que os líderes farisaicos eram escribas, não todos os fariseus eram instruídos como escribas, nem todos os escribas eram fariseus. O escriba, quer saduceu, quer fariseu ou nem um nem outro, ocupava cargo profissional caracterizado por educação especial e experiência reconhecida na execução do papel vital de traduzir os antigos regulamentos da Lei em orientações relevantes e autorizadas para o comportamento cotidiano contemporâneo e para fornecer a moldura de um sistema jurídico.

Em suma, o fariseu era membro de uma seita, o qual tomava sobre si próprio "o jugo da Lei". A orientação e influência farisaicas espalhavam-se a partir da seita central a fim de impregnar e ligar círculos mais amplos de judeus sobre temas religiosos e políticos divergentes. O saduceu era pessoa de privilégio no sacerdócio ou na nobreza leiga, o qual combinava simpatias pró-asmonéias com perspectiva religiosa elitista. Não se sabe se os Saduceus formavam associações separadas, à parte, de seus baluartes no sacerdócio, na economia e nos serviços do governo. A orientação e

influência "saducéias", como a "farisaica", espalhavam-se a partir dos centros dominantes de poder saduceu intimamente associado à autoridade do estado e sustentado por ela. Por causa do seu elitismo, contudo, os Saduceus não conseguiram obter a fidelidade e a simpatia da população geral com algo parecido ao sucesso da facção farisaica.[123]

Avaliações dos dias hodiernos, do curso macabaico-asmoneu de eventos, propenderam a ser polarizadas de maneira simplista demais. Alguns analistas traçam uma única linha ininterrupta de desenvolvimento na religião judaica e na política judaica, combinada como triunfo harmonioso da Lei e da liberdade política. Outros intérpretes postulam uma brecha aguda entre a guerra em favor da liberdade religiosa até 164 e a subseqüente luta em favor da liberdade política, que conduziu aos excessos asmoneus de conquista militar, corrupção da corte e repressão doméstica. Estes julgamentos doutos estão intimamente contaminados por suposições iniciais, seja de que qualquer forma de política judaica independente se justificava pela promessa divina da terra no alicerce da religião judaica, seja de que a política secular era interditada pela marca de aliança-profética da religião judaica, que proibia ou qualificava agudamente o emprego do poder humano.

A realidade é que o mesmíssimo complexo de problemas que cativa intérpretes modernos também atormentava e dividia a sociedade judaica na luta ideológica dos tempos macabaico-asmoneus. O rei, a nova aristocracia, a ordem mais elevada de sacerdotes, em resumo, a *facção ou tendência saducéia* entendia que sua religião tradicional ordenava a ação política messiânica em termos das formas rudes e cruéis prevalecentes da política internacional do poder. Pequenos agricultores, diaristas, comerciantes, artesãos, sacerdotes de ordens inferiores, muitos escribas e membros de associações farisaicas, até os essênios retirados, em resumo, a *facção ou tendência farisaica* entendia que sua religião tradicional ordenava lealdade messiânica à igualdade e à justiça social doméstica como também à prática religiosa popular, evitando os conceitos e excessos da política de poder, até o ponto de expor a perigo a independência política, desde que pureza religiosa e liberdade de prática ficassem asseguradas. De problema para problema, confrontando a comunidade judaica nos tempos macabaico-asmoneus, coalizões divergentes de agrupamentos de população se aglutinavam em volta de políticas e programas competidores de ação, promovendo turbulenta cena doméstica que por duas vezes irrompeu em guerra civil aberta.

Um fator crucial no modo como judeus dessa época se alinhavam sobre estes problemas religioso-políticos residia nas suas posições de classes sociais e interesses pessoais percebidos. Importava muito se eles estavam entre os que prosperavam e exerciam poder na restauração asmononéia de condição de estado judaico ou entre os que sofriam perda e declínio de influência à custa da expansão da realeza e dos enriquecidos recentemente. A ambigüidade e contradição do conflito de classes sociais que obscureceram todas as lutas mediterrâneas pelo poder, dessa época, obscureceram da mesma maneira e moldaram a política de poder do estado judaico asmoneu.

Quando avaliamos o saldo incerto de lucros e perdas no aventurismo asmoneu, não fazemos mais do que fez a grande maioria de súditos judaicos dos asmoneus. A diferença principal é que nós, estudiosos posteriores da história, necessitamos apenas fazer julgamentos imaginativos "de como se", em vez de decisões produtoras de vida a respeito de um conflito social que, sendo história passada, não nos envolve diretamente. Apesar disso, embora nos esforcemos para não deturpar o registro do passado, como avaliamos condição de estado e ordem social judaicos no século II a.C, será muito influenciado por nossos próprios interesses de classes e afiliações religiosas, como serão igualmente nossas visões da política internacional atualmente, incluindo as reivindicações e políticas do sionismo israelense e do nacionalismo palestino e árabe.

---

[123] Esta reconstrução dos partidos mostra sua gratidão a Shmuel Safrai, "Jewish Self-Government", in The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions, ed. S. Safrai and M. Stern (Assen, Van Gorcum, 1974), 1:377-419; a Menahem Stern, "Aspects of Jewish Society: the Priesthood and Other Classes", in Jewish People (1976), 2:561-630); e a Rivkin, Hidden Revolution.

# 11.

# Tradições do Israel colonial: completando a Lei e os Profetas

**Leia o texto bíblico**
**Gênesis 1**
**Ezequiel**
**Isaías 40-55**
**Ageu**
**Zacarias 1-8**
**Isaías 56-66**
**Malaquias**
**Abdias**
**Joel**

## 48. Política hermenêutica: a ação recíproca de Lei e Profetas

### 48.1. Tradições da Lei e da Profecia desenvolvem-se em diálogo

Lei e Profetas deviam tornar-se duas coleções separadas e firmemente delimitadas de escritos autorizados, constituindo as divisões primeira e segunda da Bíblia Hebraica em três partes. Não obstante a divisão entre as duas coleções, é evidente, todavia, que estes dois conjuntos de tradições atuavam reciprocamente de maneira íntima dentro da vida institucional de Israel durante aproximadamente oito séculos, desde cerca de 1050 até 250 a.C.

As narrativas parecidas a história e os textos da aliança e legais da Lei achavam-se solidamente enraizados na era pré-monárquica, como se evidenciou nos antigos materiais subjacentes a J e E, e até discerníveis em pormenores em D e P. Desde o tempo de Samuel em diante, à medida que estruturas monárquicas centralizadas entravam em tensão e conflito com as prioridades tribais socioeconômicas e religioso-políticas mais antigas, apareceram profetas como defensores ardentes ou críticos acres de instituições, políticas e líderes públicos.

Durante toda a monarquia, amplos blocos de narrativas e de textos legais foram postos por escrito por J, E, D, HD, e pelos precursores de P. Durante todo o tempo em que estas tradições primitivas eram sucessivamente publicadas, profetas eram igualmente ativos em Israel. Por exemplo, J foi provavelmente escrito no tempo de Natã e de Gad; E, na época de Elias e de Eliseu; a versão mais antiga de D, junto com a redação de **JE,** na época de Oséias e Isaías; uma forma mais completa de D, no período de Sofonias; e a primeira edição de HD no tempo de Habacuc e Jeremias. As tradições de P, enquanto são pré-exílicas, são difíceis de localizar antes de Ezequiel, porém, ao menos o Código da Santidade de Levítico 17-26 foi escrito provavelmente numa época contemporânea dos profetas de fins do século VII.

A história de Israel e suas formas organizacionais sociais, pressupostas nas tradições de J, E, D, HD, e P, eram parte do ambiente de trabalho dos profetas como de todos os outros líderes israelitas. A familiaridade exata de profetas particulares com tradições específicas do Pentateuco é, contudo, difícil de determinar. A relação íntima de Ezequiel com P é caso excepcional, e a ligação de Jeremias a Deuteronômio e a HD é muito discutida, se bem que no último exemplo seja muito mais provável que círculos deuteronomísticos tenham editado o livro de Jeremias, do que o próprio profeta ter participado intimamente de uma perspectiva deuteronomística.

Geralmente, os profetas pré-exílicos e exílicos demonstram pleno acordo amplamente partilhado com pressuposições e conteúdos principais das tradições do Pentateuco. Os profetas aludem freqüentemente a eventos mais importantes de fundações na primitiva história israelita. Supõem eles relacionamento mútuo estruturado entre Iahweh e o povo de Israel. Concordam em que se pode conhecer a vontade de Iahweh relativamente a obrigações institucionais e pessoais. Por outro lado, profetas em geral não citavam às tradições da Lei nem aderiam intimamente a elas, enquanto de profeta para profeta, os pontos de possível contato com tradições da Lei são

extremamente variados. Acontece estarem alguns profetas mais interessados pelos temas das tradições davídicas-de-Sião do que por eventos do Pentateuco, de êxodo e de conquista. O relacionamento especial entre Iahweh e o povo não é visto pela maioria de profetas pré-exílicos como especificamente "de aliança", senão mais freqüentemente como eleição ou vocação divinas. Os profetas não mencionam textos legais, mas aludem a transgressões da vontade divina no domínio público, que parecem basear-se, essencialmente, em leis do tipo geral reunidas no Pentateuco, porém, também no sentido geral daquilo que é humanamente direito, virtualmente à maneira da "lei natural".[124]

Na outra direção, a crítica mordaz da monarquia e da sociedade estratificada, introduzida pela profecia, produziu impacto sobre as formulações escritas do Pentateuco. Verossimilmente J, e com certeza E, foram tocados pela crítica profética do governo centralizado ao apresentarem suas versões das antigas tradições como advertência ou corretivo para formas de política régia e de opressão de sociedade que punham em perigo sociedade e religião tribais. Foi o Deuteronômio que mais claramente absorveu os julgamentos proféticos sobre sociedade e propôs um programa de reforma a fim de afastar a catástrofe política prevenida por profetas. HD, para a qual o Deuteronômio foi outrora a introdução, deu posição de destaque a uma série de profetas por toda a monarquia, que pertinazmente, embora inutilmente, procuravam conversão nacional e reforma duradoura.

As tradições histórico-legais que eventualmente se tornaram a Lei, bem como os oráculos de julgamento e de salvação que eventualmente se tornaram os Profetas, junto com os advogados e portadores dessas tradições mais ou menos diretamente no decorrer dos séculos antes da fixação final das tradições em duas coleções separadas. Foi observado anteriormente de que modo as três principais coleções autorizadas da Bíblia Hebraica tomaram forma (§11.2.a), como resultado de um complexo de fatores sócio-históricos e religiosos, que promoveram a canonização (§11.2.b). No tocante à Lei, vimos que sua forma autorizada foi alcançada depois de quebra importante na produção de tradições parecidas à história provocada pelo exílio (§40), como também que o compromisso formal da comunidade judaica com a Lei como coleção fixa foi elemento fundamental no programa de restauração judaico na Palestina, promovido por Neemias e Esdras com a plena cooperação da autoridade imperial persa (§44.3-4). Concernente aos Profetas, assinalamos o processo global, em virtude do qual as mensagens orais e escritas individuais foram reunidas em amplas coleções que foram editadas em conformidade com diversas técnicas redacionais identificáveis (§28). Este processo de redações adquiriu impulso durante o exílio e início do período de restauração à medida que interpretações proféticas de eventos, rejeitadas pela maioria do seus contemporâneos detentores do poder, finalmente conseguiram audiência mais propícia, assim que o curso completo do eventos parecia, em grande parle, confirmar os profetas.

### 48.2. Um cânon de consenso exalta a Lei moderada pela Profecia

A opinião douta predominante do processo literário, pelo qual a Lei recebeu forma final, é que *Gênesis-Números* (Tetrateuco, "quatro rolos"), composto de materiais de **JEP,** foi juntado ao *Deuteronômio,* transferido do seu lugar no começo de HD, para formar Gênesis-Deuteronômio (Pentateuco, "cinco rolos"). Uma opinião persistente de minorias argumenta, em contrário, que *Gênesis-Josué* (Hexateuco, "seis rolos") foi editado como uma só obra (alguns pensam em Gênesis-Samuel ou Gênesis-1Reis 12), com revisões de I) evidentes em partes de Gênesis-Números e materiais de P presentes em Josué. Nesta segunda hipótese, só posteriormente esta composição mais longa foi encurtada em Gênesis-Deuteronômio a fim de formar a Lei, enquanto Josué Reis devia eventualmente tornar-se Primeiros Profetas.

Quer o Pentateuco tivesse sido construído a partir de obra mais curta de quatro livros, quer reduzido a partir de uma mais longa de seis ou mais livros, admite-se que o Deuteronômio foi artificialmente separado de sua seqüência em Josué-Reis. O fator fundamental neste deslocamento por separado dos livros deuteronômicos foi provavelmente político: dar importância menor às

[124] John Barton, "Natural Law and Poetic Justice in the Old Testament" JTS 30 (1979): 1-14, com aplicação a Amós, Isaías e Ezequiel.

características militares e políticas da história de Israel como confederação ou estado(s) tribais a fim de não ferir susceptibilidades persas (§11.2.a). Este isolamento arbitrário de Gênesis-Deuteronômio como um corpus separado foi satisfatório para a liderança de restauração judaica, já que o Pentateuco encerrava todos os regulamentos básicos orientados religiosamente, necessários para constituir Judá como setor colonial semi-autônomo do império persa.

Um fator adicional da delimitação da Lei sublinha de que modo tanto a Lei como os Profetas, enquanto coleções autorizadas, continuaram a influenciar uma a outra. Estudos das correntes literárias e teológicas da tradição, defendidos por diferentes categorias de líderes na comunidade judaica restaurada, sugerem fortemente que o modo como, quer a Lei, quer os Profetas foram juntados e oficialmente aprovados, representa um *acordo entre grupos rivais,* que precisavam colaborar até certo ponto, caso esforços para fazer a comunidade trabalhar em harmonia devessem receber anuência geral entre a população judaica e firme apoio dos persas.[125]

Para que houvesse uma comunidade judaica funcionando na Palestina, era necessário que existissem ordem civil e culto legítimo. Era a *Lei,* suplementada pela *administração imperial persa,* que fornecia o primeiro, e era o *sistema de santidade sacrificai e ritual* centralizado no templo e explanado na Lei que providenciava o segundo. Sacerdotes eram guardiães do sistema do culto, e cada vez mais a promulgação de Lei exigia o treinamento de intérpretes da Lei, que pudessem aplicá-la a toda a extensão de vida civil e cultuai. A princípio, estes guardiães escribas da Lei eram principalmente sacerdotes, porém, eventualmente, peritos leigos na Lei surgiram. Por volta do século II, o laicato era suficientemente forte para suplementar os sacerdotes como os intérpretes preponderantes da Lei (§47.2).

Quem quer que fosse bem sucedido em controlar o estabelecimento do templo na comunidade judaica restaurada, exercia poder político, econômico e ideológico significativo. Tantas perturbações na continuidade de liderança sacerdotal haviam ocorrido desde o século VII que não existia nenhum consenso da comunidade no tocante a qual das facções sacerdotais em disputa tinha o direito de serem guardiães do culto renovado. A reforma deuteronômica neutralizara o exercício do sacerdócio em Judá, salvo Jerusalém, porém ela malogrou na sua esperança de integrar os sacerdotes não-jerosolimitanos no santuário recentemente centralizado. Algumas décadas mais tarde, a maioria, se não todos, dos sacerdotes de Jerusalém no poder foram mortos, deportados ou espalhados em 597 e 586 a.C. O culto reduzido que prosseguia no local do templo destruído era oficiado por outros sacerdotes, talvez incluindo alguns das comunidades israelitas do norte (portanto, Samaritanos). A medida que ondas de judeus deportados retornaram a Judá em finais dos séculos VI e V, descendentes dos diversos grupos sacerdotais, que numa época ou em outra haviam presidido o culto, lutavam agora pela boa posição de liderança eclesial no templo reconstruído.

Não conhecemos a linha histórica verdadeira que ligava o novo sacerdócio pós-exílico aos sacerdócios mais antigos. O que está claro é que um grupo obteve vantagem decisiva sobre todos os demais, porém, que ao menos a alguns dos perdedores concederam-se-lhes posições secundárias na administração do culto. É seguro que esta "batalha de linhagens sacerdotais" não foi meramente uma guerra de palavras, uma vez que os vencedores dependiam do alvo político e econômico reunido dentre judeus e persas para garantir seu domínio no cargo. Todavia, os vencedores precisavam de uma ideologia eclesial plausível que os atestasse como verdadeiros sucessores do antigo sacerdócio. A este respeito, o novo sacerdócio foi assombrosamente engenhoso em validar suas alegações.

A opinião dominante do sacerdócio no antigo Israel é que quase todos os sacerdotes eram considerados como sendo levitas e todos os levitas eram igualmente sacerdotes legítimos. Ao restringir o culto ao único templo em Jerusalém, a reforma deuteronômica reduzia agudamente a necessidade de grande número de sacerdotes e criava, dessa forma, uma superabundância. A mudança decisiva após o exílio era adaptar-se à superabundância de sacerdotes e garantir uma vitória imponente para um grupo de pretendentes, distinguindo entre ordens superiores e inferiores de pessoal do culto. As gradações recentemente instituídas no pessoal do culto ficaram

[125] Sobre "cânon de consenso", veja Gerald T. Sheppard, "Canonization: Hearing the Voice of the Same God Through Historically Dissimilar Traditions", Int 37 (1982): 25-26.

impressionantemente validadas, traçando a linha sacerdotal legítima muito estreitada de volta a Aarão, o irmão de Moisés. Todos os outros pretendentes sacerdotais foram juntados num grupo como levitas, os quais ficaram daqui por diante rebaixados a desempenhar funções como assistentes dos sacerdotes. Desse modo, os sacerdotes aaronitas foram colocados em controle seguro, mesmo quando concediam reconhecimento limitado a grupos sacerdotais rivais, cujas atividades de apoio podiam ser controladas de perto. O cargo mais antigo de sacerdote-chefe viu-se erguido em status e em poder, devido, em grande parte, à ausência de soberania política judaica, que anteriormente concedera ao rei grande poder de nomeação e administração em assuntos cultuais.

As linhas políticas e religiosas pós-exílicas refletem-se no arranjo da Lei e dos Profetas, como também na interação progressiva interpretativa entre as duas coleções. Os sacerdotes aaronitas mantinham-se por trás do documento P (§49.3) e a sua moldagem decisiva do Pentateuco manifestava-se na estabilidade, semelhante a um rochedo, do culto revelado a Moisés, cujas instruções e regulamentos constituem a única extensão mais ampla de materiais no Pentateuco acabado. Os assistentes levíticos, rebaixados, dos sacerdotes não se achavam tão claramente unificados em objetivo ou programa como os aaronitas, porém, verossimilmente, participavam, junto com outros grupos não-elitistas da população judaíta, de uma visão histórica e moral mais dinâmica do significado e da função do culto, conforme expressão no Deuteronômio e HD, em aspectos de Crônicas, como também em alguns dos últimos profetas, tais como o Trito-Isaías, Malaquias e Joel. Os aaronitas, ao admitir o Deuteronômio na coleção da Lei e outorgando papel subordinado para interesses levíticos, arriscavam-se a dominar seus opositores através de cooptação.

O resultado foi combinar, tanto no quadro da vida comunal como também no da Lei recentemente publicada, dois aspectos um tanto diferentes de considerar Lei e culto e, ao mesmo tempo, armar o palco para a eventual inclusão da profecia como voz autorizada da comunidade ao lado da Lei e do culto.

A perspectiva da instituição aaronita, partilhada por uma maioria da elite leiga, que precisava cooperar com os persas, considerava o culto como programa virtualmente auto-suficiente para ser um bom judeu, o qual ao mesmo tempo devia ser condescendente com a autoridade persa. A prática do culto de P, e a maioria das leis de P, estavam interessadas em fazer frente a males e contaminações naturais (aquilo que foi denominado "sistema de poluição" [§49.2]).[126] A visão da história e da ordem social em P e Crônicas carece geralmente de sentido da contingência e da ambigüidade de eventos e instituições, que evoca flexibilidade e humildade de pensamento e exige contínua avaliação crítica do poder opressor ou obsoleto. Na mente aaronita, história era um cortejo que desenrolava dotação institucional inabalável de Deus "de uma vez por todas" para o Israel inalterável.

O ponto de vista crítico "levítico", provavelmente menos unificado na sua incorporação de diversas marcas de discórdia, propendia a ver o culto como profundamente dependente de arrependimento e compromisso moral, como também de compreensão finamente sintonizada da história de Israel, a fim de viver adequadamente em cada nova série de condições alteradas. As leis do Deuteronômio ressaltavam justiça social, estavam radicalmente molduradas por apelações e motivações exortativas para obedecer a elas por gratidão e amor, e deviam ser lidas em constante ação recíproca com o curso da história e da profecia, a partir de Moisés até o exílio, conforme relatado pormenorizadamente em HD. Segundo este modo de considerar as coisas, tanto a Lei como o culto estavam fundamentalmente envolvidos em fazer frente a males e iniqüidades humanos, quer em feitos individuais, quer também em estruturas impessoais de poder (aquilo que se denominou "sistema de dívidas" [§37.3]).[127] Dessemelhantes como eram, esses protestadores contra a instituição pós-exílica, nós ouvimos suas numerosas vozes em escritos proféticos tardios, em salmos de lamentação e de ação de graças, e nos comentários mordazes da literatura cética da sabedoria. Esta própria diversidade significava que eles verossimilmente não constituíam nenhuma organização continuadora ou partido político, mas que estavam espalhados em diversos nichos institucionais. De

[126] Fernando Belo, "The Symbolic Order of Ancient Israel", in A Materialist Readinf of the Gospel of Mark (Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1981), 37-59, e veja n. 14 mais adiante.
[127] Belo, "Symbolic Order".

vez em quando, contudo, como no protesto agrário, na época de Neemias, ou mais tarde entre os assideus e fariseus dos tempos macabaicos, eles poderiam juntar forças ou, de vários modos cooperar para enfraquecer ou derrubar o estabelecimento momentaneamente vulnerável.[128]

Na forma final da Lei, P garantia que as estruturas do culto e da Lei salientavam-se como as colunas centrais da coleção, ao mesmo tempo, porém, através da inclusão de JE e do Deuteronômio, estas estruturas eram reconhecidas para serem mediadas por meio de especificidades da história de Israel e em íntima relação com as prioridades éticas sociais de Israel como um povo outrora tribal. A profecia deixou sua marca na Lei à medida que E e o Deuteronômio em particular, haviam sido levedados pelo impacto dos profetas. Mais especificamente, a Lei referia-se a Moisés como profeta e mais do que profeta e até fez esforços por avaliar a profecia como uma voz recente de Deus, até o ponto de reconhecer a possível aparição de "um profeta como Moisés" (provavelmente significando uma sucessão de profetas). Igualmente, levantando o Deuteronômio fora da composição mais ampla de HD), a autoridade da Lei concedida a ele dessa forma, inevitavelmente "continuou a limpar esfregando" Josué a Reis, realçando o status deles e estimulando a praticabilidade e a conveniência de outra coleção ainda de escritos sagrados que transportariam a narrativa para além da morte de Moisés — onde os sacerdotes aaronitas, abandonados a si próprios, sentir-se-iam muito satisfeitos por deixarem que ela terminasse.

Embora vissem eles significados um tanto diferentes na Lei e no culto, todos os partidos até a restauração judaíta concordaram de fato em que a Lei acabada apresentava tradições fundacionais essenciais para Israel. Essa Lei, todavia, não era nem obra de doutrina raciocinada, nem livro de leis racionalmente codificado. A enorme variedade e justaposição um tanto arbitrária de tradições na Lei, juntamente com interesses e prioridades diferentes de grupos judaítas, significava que era premente um processo progressivo muito enérgico de interpretação a fim de determinar de que modo tradições a partir de séculos decorridos deveriam ser aplicadas a condições atuais mudadas. Na realidade simples, todos tinham que chegar a um acordo com condições mudadas, até os sacerdotes aaronitas, que as recusaram em princípio, mas que lutaram para reduzir ao mínimo o seu prejuízo na prática. Num sentido, este "deslizamento" entre a Lei e circunstâncias atuais em constante mudança de vida conduziu ao desenvolvimento de tradições de escribas e finalmente à Lei Oral Rabínica. Em outro sentido, ele forçou a questão de que outras tradições escritas eram necessárias para completar a Lei a fim de que os plenos recursos da experiência e reflexão israelitas pudessem ser dispostos para a orientação de comunidades restauradas e dispersadas de judeus.

### 48.3. Um cânon ampliado incorpora a Profecia adaptada à Lei

As etapas no processo de reunir e editar os Profetas não foram estudadas de maneira tão completa como as etapas na formação da Lei. Conjeturou-se que no tempo em que a HD foi pela última vez revisada, um pouco após 561 a.C, foi feita uma coleção acompanhante de livros proféticos sob o patrocínio deuteronomístico.[129] A própria HD havia tratado uma série de profetas durante todo o curso de sua história da monarquia em Samuel-Reis. Com exceção de Jonas e de Isaías, entretanto, HD não fez alusão a nenhum dos profetas cujos livros aparecem entre os Últimos Profetas. Esta estranheza poderia ser explicada se os círculos que produziram HD tencionavam que fosse lida em continuidade com uma coleção suplementar de escritos proféticos. Nesse caso, HD propositadamente mencionou apenas aqueles profetas que careciam de livros em seus nomes. Jonas, de fato, não constitui exceção a esta regra, já que o livro existente de Jonas foi quase que com certeza escrito depois de HD. A anomalia da menção de Isaías em HD pode ser compreensível como uma remissão recíproca implantada pelo escritor e que transmitia a mensagem cifrada: consultem a coleção de escritos proféticos que começa pelo profeta Isaías. Fato curioso é que Isaías 36-39 repete o material isaiano de 2 Reis e verossimilmente transmite uma mensagem similar: consultem HD para narrativas de outros profetas que não deixaram livros no nome deles. Além disso, os esquemas de datação e a terminologia de alguns dos sobrescritos aos livros proféticos são

[128] Os grupos que eu caracterizo como "aaronitas" e "levíticos" são descritos como "hierocráticos" e "visionários" por Paul D. Hanson, DA, 70-76.

[129] Joseph Blenkinsopp, Prophecy and Canon. A Contribution to the Study of Jewish Origins (Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1977), 101-2.

indiscutivelmente deuteronomísticos.[130] A hipotética coleção profética do século VI pelos tradicionistas de HD pode ter incluído Isaías, Jeremias, Oséias, Amós, Miquéias, Naum, Habacuc e Sofonias.

Caso a conjetura acima estiver certa, então HD e escritos proféticos caminhavam juntos nos mesmos círculos de tradições. Logo que o Deuteronômio foi juntado a Gênesis-Números para constituir a Lei autorizada, era uma extensão lógica da mesma prática literária de combinar materiais aparentados numa coleção, considerar Josué-Reis (primeiros Profetas) mais uma expansão ulterior da coleção exílica de HD de profetas (Últimos Profetas) como duas partes de segundo bloco autorizado de escritos. Cálculo da data em que o corpus de Profetas foi completado até sua forma acabada depende de até que época tardia se localizar tais seções como Isaías 24-27 e Zacarias 9-14. Provavelmente a forma final foi atingida durante o século III.

É manifesto ter-se seguido mais de um só princípio de organização na coleção dos Profetas. O tamanho dos livros determinava que Isaías, Jeremias e Ezequiel deveriam ser os primeiros, ao passo que todas as outras obras muito mais curtas foram agrupadas num único Livro dos Doze (na tradição cristã, os Profetas Menores). Diversas tradições de manuscritos hebraicos e gregos colocaram os três primeiros livros em seqüências diferentes, mas a ordem cronológica acima — seguida nas Bíblias hebraicas impressas e em todas as traduções modernas — afigura-se ser a mais antiga. Observa-se, no Livro dos Doze, um agrupamento cronológico grosseiro: (1) o período de supremacia assíria (Oséias, Joel, Amós, Abdias, Jonas e Miquéias); (2) o período da ruína assíria (Naum, Habacuc, Sofonias); e (3) o período da dominação persa (Ageu, Zacarias, Malaquias). É igualmente tentador discernir um princípio de lemas agindo em termos ou frases comuns que ligam os finais de alguns livros aos começos de outros (e.g., "volta, Israel, a Iahweh, teu Deus", Os 14,2 e Jl 2,12; "Iahweh ruge de Sião", Jl 4,16 e Am 1,2; "Edom", Am 9,12 e Ab 1,1). O fato de que existem exatamente doze livros proféticos mais curtos lembra uma alusão às doze tribos de Israel.

Dentro dos livros proféticos encontram-se algumas convenções redacionais amplamente similares em ação. São elas providas de sobrescritos ou anotações introdutórias que constituem um título junto com informação a respeito do profeta, do livro e/ou da data. Há a tendência acentuada a organizar os conteúdos das profecias num modelo triplo: (1) palavras de julgamento contra Israel/Judá; (2) palavras de julgamento contra nações estrangeiras; (3) palavras de salvação para Israel/Judá. Este agrupamento é seguido em Isaías, Jeremias, Ezequiel e Sofonias (a LXX conserva a estrutura original de Jeremias, introduzindo os oráculos estrangeiros no ponto do meio do livro depois de 25,13a, em vez de no fim como no TM e em traduções modernas, onde eles aparecem como caps. 46-51). O Livro de Amós rompe artificiosamente com o modelo habitual, colocando oráculos estrangeiros na abertura do livro. É esta exceção redacional que ganha um ponto surpreendente, preparando o caminho para oráculos moldados similarmente contra Judá e Israel, os quais, pela sua apostasia longe de Iahweh, são de fato estigmatizados como "estrangeiros".

As redações obviamente variadas e complicadas dos livros proféticos separados, que utilizam novo uso, reorganização e amplificação de profecias mais antigas, significa que a divisão de os Profetas da Bíblia Hebraica é uma coleção de coleções. Como conseqüência deste processo redacional que se estende por gerações, qualquer livro profético dado é adequado para conter referência e comentário a uma série completa de eventos turbulentos: o desmoronamento do reino do norte, a reforma de Josias, a queda de Judá, o exílio e a restauração. Cada vez mais, após o exílio, os acontecimentos críticos decorridos e as reflexões proféticas sobre eles eram lidos como indicadores para exílio e restauração. O duplo acento de julgamento e de salvação prolonga-se a partir de um evento crítico para outro por meio de reinterpretação redacional e processo de ampliações. Esta tendência para ler os Profetas à procura de admoestação e consolação na época da restauração tematizava todo o corpus profético como mensagem de julgamento seguida de salvação.[131] Era esta consciência de uma mensagem profética comum terminando com uma esperança otimista que olhava ansiosamente em direção a um futuro aberto, no qual se esperava mais bênção da que até

[130] Gene M. Tucker, "Prophetic Superscriptions and the Growth of the Canon", in Canon and Authority. Essays in Old Testament Religion and Theology, ed. George W. Coats and Burke O. Long (Filadélfia, Fortress Press, 1977), 56-70.
[131] Roland E. Clements, Old Testament Theology. A Fresh Approach (Atlanta, John Knox Press, 1978), 131-54.

agora havia sido percebida no modesto programa de restauração após o exílio.

Este contexto literário mais amplo para ler livros proféticos individuais como partes de um todo reunido, que diz respeito agudamente à comunidade contemporânea, acarretava medida significativa de indeterminação e de ambigüidade. Ele podia ser entendido facilmente — de modo especial por líderes da restauração seculares e sacerdotais autoconfiantes e orgulhosos — no sentido de que os julgamentos proféticos se referiam de modo geral ou em sua totalidade ao passado e de que daqui por diante, sendo o exílio coisa do passado, apenas a salvação ficava de reserva. Em contrário, quando lidas na perspectiva histórica de HD, cuja obra em Josué-Reis constituía o prefácio para os escritos proféticos, as profecias individuais aludiam indiretamente ou afirmavam abertamente, possibilidades de julgamento ainda pairando sobre a comunidade, à medida que ela continuava a exibir as maldades que os profetas mais antigos haviam condenado e que profetas mais recentes, como o Trito-Isaías, Malaquias e Joel, alegavam ser desenfreadas na supostamente purificada comunidade pós-exílica. Foi, sem dúvida, desta última maneira que os Profetas foram apropriados com exclusividade por numerosos círculos em Judá, principalmente entre os levitas, entre profetas recentes e entre líderes leigos que se opunham aos planos de ação da elite judaíta.

Torna-se fácil imaginar que a luta sobre qual dos últimos livros devia ser incluído nos Profetas dependia, até certo ponto, de se esses livros controvertidos eram percebidos como falando em forma de julgamento ou apenas de consolação para o presente. A profecia de última-datação na coleção é 515 a.C., se bem que se possa demonstrar que muitas profecias sem data e alguns livros completos vieram de períodos mais recentes, talvez até de época tão recente como 250 a.C. É provável que os defensores mais entusiastas de uma coleção de Profetas a leiam através de lentes "levíticas" protestadoras conforme discurso de julgamento e salvação combinados se relacionavam dialeticamente com os dias atuais. É exatamente tão provável que aqueles que de maneira relutante concordavam numa coleção de Profetas fossem capazes de fazer isso, porque eles a liam através das lentes "aaronitas" de estabelecimento, enquanto encerrando discurso de julgamento dirigido ao passado e discurso de salvação referindo-se à "escatologia realizada" da comunidade restaurada, na qual eles serviam como uma liderança autoconfiante.

Inevitavelmente, à medida que a coleção de Profetas se expandia e assumia cada vez mais autoridade, ela era lida reflexivamente, levando em consideração a Lei já-autorizada. Dentro dos livros proféticos, freqüentemente entre os discursos dos profetas mais antigos, existem referências à *Torá,* "Lei", em diversos sentidos, como "instrução", "prescrição", ou "costume" (e.g., Is 1,10; 2,3; 5,24; Jr 2,8; 5,4; 7,19; 8,18 etc). Assim que à coleção da Lei (Torá) foi conferido status autorizado, estas diversas citações da *Torá* dentro dos profetas provavelmente eram percebidas cada vez mais como referências à *Torá* agora oficialmente reconhecida. Deste modo, profetas que, de fato, haviam criticado seriamente aspectos da prática da Lei entre os seus contemporâneos consideravam-se ser pregadores modelares de fidelidade ao livro da Lei. Tal "consciência canônica" trabalhava a fim de assemelhar elementos da Lei e dos Profetas um ao outro, e facilitar o emprego de passagens de qualquer parte das duas grandes coleções para afirmar uma mensagem comum de adesão à piedade da Lei, enquanto lida em conjunção com admoestação e consolação proféticas.[132] É evidente que tais *interleituras da Lei* e *dos Profetas* podiam operar, quer no sentido de interpretações "levíticas" autocríticas, quer no sentido de interpretações "aaronitas" triunfalistas.

Os livros, de abertura e de fechamento, dos Doze apresentam conclusões redacionais que ressaltam este processo harmonizador e tematizante, em virtude do qual todas as partes da Lei e dos Profetas propendiam a ser lidas como coerentes e reciprocamente expressivas de fidelidade e prática religiosas, que eram a obrigação da comunidade da restauração, e até podiam ser tematizadas por motivos da sabedoria. Oséias 14,10 declara que todos os que são "sábios" podem tirar proveito da

[132] Há muita divergência quanto a termos técnicos para distinguir tipos de exegese "bíblica interna". Michael Fishbane, "Revelation and Tradition: Aspects of Inner-Biblical Exegesis", JBL 99 (1980): 343-61, utiliza o termo de Seeligmann, de exegese de "cânon consciente", para qualquer espécie de exegese bíblica interna, ao passo que Sheppard, "Canonization", 22-23, 25, distingue três espécies de interpretação da escritura pela Escritura: (1) midraxe, que re-utiliza frases em forma de antologia; (2) redação de cânon consciente, que relaciona um livro canônico, ou uma parte de um livro, com algum outro livro canônico ou coleção de livros; e (3) tematização de tradições cuja unidade histórica foi destruída, sob a rubrica canônica de Lei, Profetas e Sabedoria.

leitura "destas coisas" a respeito das quais Oséias falou, já que elas não são meramente acontecimentos passados, mas sim protótipos de opções dos dias de hoje para justiça ou para transgressão.[133] Malaquias 4,4 insiste na centralidade crítica da prática da Lei, enquanto uma anotação adicional, em 4,5-6, anuncia a volta de Elias como restaurador da paz, através da justiça, para a comunidade judaíta dilacerada por lulas.

Este retorno antecipado de Elias, colocado estrategicamente no final dos Últimos Profetas, faz eco a sua subida ao céu nos Primeiros Profetas, em 2Rs 2,1-11. Ele acha-se igualmente em relação temática e tensão aberta com o fechamento da Lei, onde se afirma que nenhum profeta como Moisés surgiu desde então (Dt 34,10). De um lado, isto realça o cargo e a lei mosaica numa categoria excepcionalmente autoritativa; do outro lado, uma vez que se antecipa um profeta (ou profetas), o qual será como Moisés (Dt 18,15-22), a impressão deuteronômica sobre a Lei deixou aberta a probabilidade de que novas revelações proféticas ocorrerão, e neste caso elas não revogarão ou contradirão o fundamento estabelecido por Moisés. Quando a Lei e os Profetas são colocados juntamente, estas alusões deuteronômicas a profetas ainda por virem, servem como sinal aos leitores de que a coleção de profetas foi prevista "profeticamente" por Moisés, o Legislador. Da mesma maneira, as palavras finais dos Últimos Profetas nos contam que, embora a *coleção* esteja fechada, a *obra* dos profetas no mundo não está terminada. Enquanto o profeta ainda por vir em Ml 4,4-5 é realmente um dos antigos profetas que voltou, isto é, Elias, os limites do gênero profético foram atingidos e estamos perto do limiar da apocalíptica.[134]

Dessa forma, em inumeráveis pormenores literários e conceituais que a crítica das redações apenas começou a compreender, o processo de reunir, redigir e autorizar à Lei e os Profetas contribuiu para um sentido da unidade da mensagem nas duas obras, como também para seus efeitos conjuntamente fortalecedores sobre a tradição exegética. Nesta conjuntura, na extensão de tempo de 450-250 a.C, o povo judaico havia tomado medidas decisivas para se tornar um povo do Livro, cuja autocompreensão e auto-organização se achavam, de maneira inextricável, inseparavelmente ligadas a uma tradição literária complexa e sofisticada, que exigia constante exegese e aplicação às circunstâncias concretas da vida.

## 49. Completando a Lei: o escritor Sacerdotal (P)

Introduzimos anteriormente a fonte P do Pentateuco (§13.4) e enumeramos seus conteúdos em Gênesis 12-50 (tábua 10C) e em Êxodo-Números (tábua 11D). Para completar os conteúdos do documento P, é necessário incluir passagens em Gênesis 1-11 (tábua 26).

### 49.1. Vocabulário, estilo e estrutura

Há uma riqueza de vocabulário característico em P: "ser fértil e multiplicar-se", "segundo suas famílias (nas enumerações), "através de vossas gerações", "reunir-se com seu povo" (eufemismo para morte), "este mesmíssimo dia", "estabelecer uma aliança" (em vez de "realizar uma aliança" como em JE), "aliança perpétua", "isto é o que Iahweh ordenou", "congregação dos israelitas" (em vez de "assembléia" ou "povo" em JE) *nephesh* no sentido de "pessoa" (em vez de "força vital" ou "alma" em JE), *gulgoleth,* "crânio/cabeça" para pessoas em cômputos numéricos (como quando dizemos "tantas 'cabeças' de gado", ou quando "contamos o número de pessoas presentes"), *matteh* por "tribo" (em JE *shêvet), Kiriath-arba* por Hebron (o segundo em JE), e *Padam-Aram* para a terra natal de Labão *(Aram-Naaraim* em J). Em termos cultuais, P fala "do invasor ou usurpador sem autorização" (do cargo sacerdotal) e utiliza estritamente *'avõdãh* para "trabalho manual" (em vez de para serviço cultual do templo como em outras fontes do Pentateuco). Há um conjunto considerável de termos — talvez definidos legalmente — para propriedade: r$^{e}$k*üsh* para "bens móveis, incluindo animais", *'ahuzzãh* para "propriedade que possui terras", e

[133] Gerald T. Sheppard, Wiadon as a Hermeneutical Construct. A Study in the Sapientizalizing of the Old Testament, BZAW 151 (Berlim e Nova Iorque, Walter de Gruyter, 1980), 129-36.

[134] Blenkinsopp, Prophecy and Canon, 85-89, 120-23, argumenta que os últimos parágrafos da Lei (Dt 34,10-12) e dos Profetas (Ml 4,4-6) mostram arguta percepção do equilíbrio entre observância da Torá e julgamento e esperança proféticos.

*miqnãh/qinyãn* para "terra, produtos ou escravos comprados/adquiridos".

O estilo medido do escritor Sacerdotal é marcado por grande número de fórmulas fixas extensivamente repetidas, notavelmente no começo e na conclusão das unidades. Cada assunto tende a ser desenvolvido por plenitude de descrição e reiteração estereotipada, com a predileção por descrever um objeto em pormenores sempre que é mencionado e por fornecer a substância de uma ação, primeiramente como ordem ou instrução, e segunda vez quando o ato é executado. O estilo metódico e preciso de P é fortemente evidente numa preponderância de instruções e regulamentos (que abrangem 1.745 versículos) como também em número considerável de listas tribais e topográficas (que se elevam a outros 333 versículos). Até suas narrativas são realçadas em forma similarmente medida e grandiosa (aproximadamente 517 versículos) que retratam técnicas literárias e estilo icônico visando à instrução. Uma vez que P pode produzir efeitos maravilhosos com este estilo, como no desenrolar rítmico da narrativa da criação e nas astutas negociações entre Abrão e Efron para a compra da caverna de Macpela, a monotonia e desânimo experimentados por muitos leitores verossimilmente têm menos a ver com o estilo do que com a preocupação de P pelo ritual e a sua versão teológica incolor e planejada da história.

Em obra assim estereotipada na linguagem e no estilo, nós esperamos estrutura claramente marcada, e nisto não ficamos totalmente decepcionados, se bem que a extensão ou expansões secundárias em P e o processo de combiná-las com JE tenha perturbado aquilo que pode outrora ter sido uma simetria muito maior no documento P. Notamos antes de mais nada que a fórmula "estas são as gerações de X" foi utilizada para demarcar onze fases na história que se estende desde a criação até a época de Moisés: os céus e a terra (Gn 2,4a), Adão (5,1a), Noé (6,9a), Sem, Cam e Jafé (10,1a), Sem (10,10a), Taré (11,27a), Ismael (25,12), Isaac (25,19), Esaú (36,1.9), Jacó (37,2), e Aarão e Moisés (Nm 3,1).

Outrossim, P realça *três alianças perpétuas* que periodizam nitidamente a história sagrada:

**1.**Uma aliança com *Noé* em Gn 9,1-17, selada pelo arco-íris, prometendo que a terra jamais será destruída de novo, e permitindo comer carne desde que o sangue tenha sido escoado (antes disto, os humanos eram vegetarianos, cf. Gn 1,29-30);

**2.** Uma aliança com *Abrão* em Gn 17, selada pelo rito da circuncisão, e prometendo a seus descendentes grandeza nacional e real, possessão da terra e a presença divina permanente;

**3.** Uma aliança com o *povo de Israel* em Ex 31,12-18, mediada pela revelação da lei a Moisés, e selada pela observância do sábado que ecoa abertamente o tema de Deus descansando no sétimo dia depois de criar o mundo (Ex 31,17; cf. Gn 2,2-3).

A aliança da idade mosaica ocorre, entretanto, numa junção literária entre a ordem de construir a tenda e a execução da ordem, e falta-lhe o pleno desenvolvimento temático das alianças de Noé e de Abraão, que sugerem uma inserção secundária. Fornece ainda P uma "aliança de sacerdócio perpétuo" com *Finéias* (uma etiologia para ancorar a linha aaronita) em relação à sua zelosa repressão do culto de Baal de Fegor (Nm 25,10-13). Sem dúvida, como a moldura do Pentateuco, P abrange as tradições da aliança em Êxodo 19-24, mas sem comentário, ao que parece, porque o aspecto mais importante da revelação no Sinai para P era o culto da tenda, que garantia a presença permanente de Deus no seio da vida coletiva de Israel.

**TÁBUA 26**
**Tradições sacerdotais (P) em Gênesis 1-11**

| | |
|---|---|
| Criação do Cosmos e dos seres humanos | 1,1-2,4a |
| Genealogia de Set (desde Adão até Noé) | 5,1-28.30-32 |
| Destruição pelo dilúvio | |
| Preparação para o dilúvio | 6,9-22 |
| Execução do dilúvio | 7,6.11.14-16a.18-21.24;<br>8,1-2a.3b-5.7b.13a.14-19 |
| Aliança com Noé | 9,1-17.28-29 |
| Quadro das nações | 10,1-7.20.22-23.31-32 |
| Genealogia de Sem (desde Noé até Abraão) | 11,10-27 |

Outro modo de considerar a estrutura de P é escolher duas espécies de fórmulas que embandeiram o completamento de etapas sucessivas nas "obras" da história, de um lado, e que acentuam o cumprimento contínuo acompanhante das ordens de Deus, do outro lado.[135] Uma fórmula de *conclusão* ou de *complemento* delimita três importantes momentos no relato Sacerdotal:

**1.***Criação do mundo* (Gn 2,1-2): "Assim foram concluídos o céu e a terra, com todo o seu exército... assim Deus concluiu a obra que fizera".

**2.***Construção da tenda* no deserto (Ex 39,32; 40,33): "Assim se concluiu todo o trabalho da Habitação, da Tenda da Reunião... assim Moisés terminou os trabalhos".

**3.***Divisão da terra* após armar a tenda em Silo (Js 18,1; 19,51): "Assim concluiu-se a partilha da terra".

Supõe esta análise que elementos de P sobrevivem em Josué, mesmo que P não tivesse uma narrativa completa "da conquista", porque a sua ênfase sobre o dom divino da terra impedia descrição da ação militar para apossar-se dela. Uma *fórmula executória* mais freqüente, que ocorre em quarenta e um lugares em P, diz como segue: "X fez segundo tudo quanto Iahweh [Deus] lhe ordenou [ou Moisés ordenou]", sublinhando as diversas ações ordenadas especificamente, em virtude das quais foi executado o projeto divino para completar as etapas principais no movimento a partir da criação até a ocupação física e cultual da terra por Israel.

### 49.2. Tudo em seu lugar: um culto estável em um Cosmos estável

A análise de P, por meio destas fórmulas de conclusão e de execução, faz ressaltar a correspondência estrutural explícita entre criação do mundo e construção da tenda e o seu bem sucedido estabelecimento na terra. Existe, da mesma maneira, correspondência estrutural entre a arca de Noé e a tenda.[136] Alguns intérpretes detectam tendências midráxicas esquematizadoras em P, para fazer recuar as origens do culto israelita para dentro do próprio objetivo de Deus na criação (Deus descansou no dia arquétipo do sábado!) e para ver a lei de Moisés como tendo tornado explícito o que estava implícito numa aliança anterior com todos os povos. Reveste interesse o fato de que a aliança de Noé permitia, de forma ambivalente, comer carne sem sangue, porém ainda não ordenava sacrifício, nem estipulava justiça social para castigar o assassínio de seres humanos por ela proibido.

A tendência para *midraxe* em P está associada ao interesse escribal sacerdotal da antiga Mesopotâmia ao fundir *mito e culto,* relatando como, seja santuários, seja seus cultos e sacerdócios dimanam da própria criação e estão até fundamentados sobre modelos cósmicos (cf. Ex 25,9.40). Exatamente como Deus, ao criar o mundo, venceu o caos, ele novamente subjugou o caos com a arca de Noé, e por fim derrotou decisivamente a desordem e o pecado do mundo por meio da tenda com o seu culto divinamente estabelecido, que haveria de garantir pureza e fidelidade perpétuas de Israel a Iahweh.

O fascínio miticamente gerado com o cosmos e o caos devia ser lido como *estratégia estabilizadora* na luta por conservar a comunidade judaica em meio a condições exílicas e de restauração desnorteantes. Analogamente, a paixão por diferenciar Israel como povo distinto com seus sinais peculiares de circuncisão, sábado, leis alimentícias, festas e sacrifícios é esforço abrangedor por moldar uma *comunidade autoperpetuadora e autocorrigidora* que não seria carcomida por divisão interna e incerteza ou por opressão e persuasão externas.

Entre as divisões da aliança do documento Sacerdotal, incluíram alguns intérpretes uma aliança implícita com os primeiros seres humanos, ratificada pela prefiguração da observância do sábado, e fornecendo plantas aos humanos para alimento. Entretanto, nenhuma terminologia de aliança ou paralelo íntimo com outras passagens de aliança em P é visível em Gênesis 1.

A relação de Gênesis 1 com o resto de P é mais bem esclarecida pelas fórmulas de conclusão e de execução. Falando estritamente, não existe nenhuma fórmula de execução em Gênesis 1, porque não existe poder mais alto do que Deus para dirigir a divindade a empreender atos criativos. Por outro lado, a descrição da criação em seis dias entretece dois modos de retratar a

---

[135] Joseph Blenkinsopp, "The Structure of P", CBQ 38 (1976): 275-92

[136] Ib., 280-86.

realização da criação que giram em torno de um eixo sobre uma distinção entre Deus *falando* ao mundo para existir (fórmulas de fiat e de realização) e Deus *construindo* o mundo com habilidade e cuidado para existir (fórmula de trabalho). Por um lado, o acoplamento da fórmula de fiat ("Deus disse...") com a fórmula de realização ("E assim se fez") corre paralelo, conceitualmente, à execução da fórmula de comando que se estende através do resto de P, enquanto a fórmula de trabalho ("Deus criou/fez/dividiu...") corre paralela, formalmente, ao completamento da fórmula de trabalho que recapitula os atos da criação em Gn 2,1-2 e da mesma maneira completa tanto o significado da tenda no deserto como a sua colocação em Canaã.

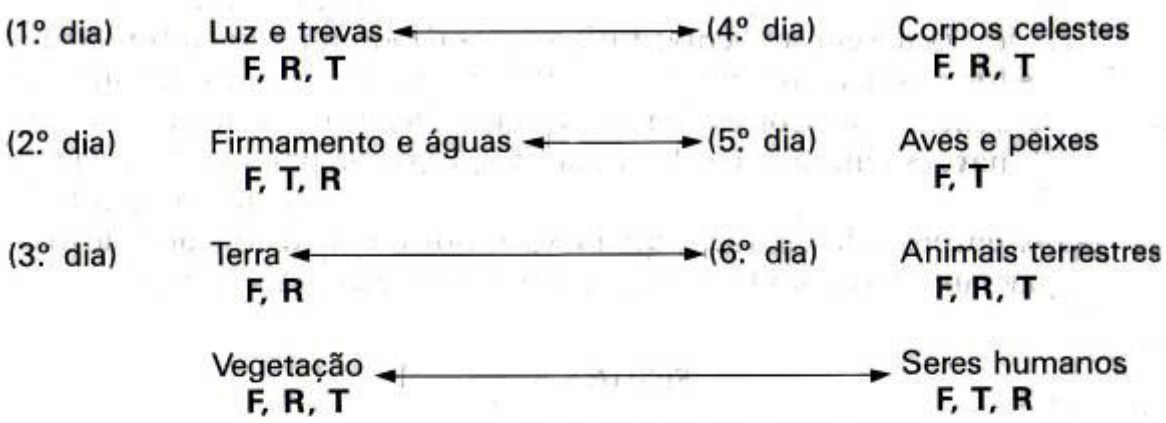
Admitiu-se, há muito tempo, que o escritor P, no processo de enquadramento de *oito* atos criativos em *seis* dias, adaptou fontes mais antigas ao seu alvo programático de fazer com que Deus repousasse no sétimo dia. É ainda provável que P propositalmente, entreteceu as fórmulas de fiat/realização e de trabalho a partir de fontes diferentes, no intuito de abranger modos alternativos de falar a respeito do "falar" e "agir" de Deus na criação, os quais, por sua vez, antecipam a ação recíproca de modos divinos similares de iniciar novas fases da narrativa humana. A distribuição de atos criativos por seis dias, a simetria entre os atos dos dias 1-3 e dos dias 4-6, como também a fusão das fórmulas de fiat/realização e de trabalho em Gênesis 1, podem ser mostradas graficamente (gráfico 4).

O "quadro do mundo" de P é o de uma terra de disco plano, encimada por firmamento semicircular sólido e transparente, com águas ameaçadoras, mas controladas abaixo da terra e acima do firmamento (figura 1). Este cosmos é ambiente ordenadamente governado segundo regras para seres humanos, o qual antecipa a arca de Noé e a tenda no deserto como *ambientes ulteriores seguros dados por Deus* para proteger a espécie humana, e eventualmente Israel, contra o "caos" natural e histórico. O estabelecimento da tenda em Canaã, após longa peregrinação, assinala uma espécie de "segunda criação", na qual Israel recebe um lar seguro, que permanecerá inabalado desde que o culto governado segundo as regras para a adoração de Deus for fielmente observado.

Uma fusão de *mito cósmico* e *escrupulosidade cultual* nestas tradições escribas sacerdotais, estendida sobre uma moldura de "história" estilizada, contribui para um mundo, altamente diferenciado, de pensamento e de prática, onde cada objeto, pessoa e atividade tem seu lugar significativo como também sua função correta/incorreta. As narrativas e leis sacerdotais desenvolvem uma rede elaborada de significações sociais que correspondem a um sistema social com a ordem hierárquica de sacerdotes aaronitas, assistentes levíticos, laicato, forasteiros residentes, escravos e crianças. Cada israelita possuí uma área de aptidão sujeita à subordinação aos mais elevados na hierarquia de acesso ao divino. O mundo possui uma unidade nas finalidades criativas e salvíficas de Deus, porém tudo, uma vez criado, apresenta seu próprio caráter distintivo e seus limites definidos que não devem ser ultrapassados nem misturados a outras coisas criadas, a fim de que a ordem do mundo não seja desfeita.

## GRÁFICO 4

### Fórmulas de "Fiat", de "Realização" e de "Trabalho" em Gênesis 1




**Chave:**

**F:** Fórmula de Fiat, "Deus disse..."
**R:** Fórmula de Realização, "E assim se fez"
**T:** Fórmula de Trabalho, "Deus criou/fez/dividiu..."

A maior parte de P é dedicada a esclarecer os "cortes", ou seja, as *distinções e diferenciações,* adequadas a cada etapa da história primitiva desde a criação até Moisés: (1) os primeiros seres humanos devem fazer um "corte" entre animais e plantas, comendo apenas estas; (2) Noé deve fazer um "corte" entre carne de animais e sangue, comendo somente a primeira; (3) Abraão e sua descendência devem ser "cortados" através da circuncisão, a fim de que sejam separados dos não circuncidados; (4) Moisés e o seu povo devem fazer uma série complicada de "cortes" entre sacerdotes legítimos e ilegítimos, santuários, designações cultuais, festas, alimentos, laços de parentesco, relações sexuais e distribuições de propriedade. Tanto o mundo criado como a terra de Canaã pertencem à divindade, a qual fixa as normas de distinção e de diferenciação para uma comunidade israelita prosperando e durando.[137]

**FIGURA 1**

**O Cosmos de Gênesis 1**




Leis arbitrárias sobre alimentos puros e impuros — as quais em algum pormenor conservam origens higiênicas — podem ser entendidas como o levar a termo a convicção sacerdotal a respeito de *ordens da criação* que precisam ser escrupulosamente respeitadas pelos israelitas no seu regime alimentar. P supõe três ordens de criaturas vivas, cada qual com traços anatômicos característicos e habitats separados, e que se tenciona nunca invadirem o território ou oprimirem uma a outra: (1) *criaturas da terra* que caminham sobre pernas e estão cobertas de pele; (2) *criaturas do ar* que voam com asas e são cobertas de penas; (3) *criaturas da água* que nadam com nadadeiras e são cobertas de escamas.

Qualquer alimento considerado como estando dentro destas categorias "corretas" julgava-se ser puro e comestível, enquanto o conjunto de numerosos alimentos que transgridem as distinções divinamente decretadas eram proibidos. Visto que o catálogo de P de "criaturas ideais" era tão circunscrito, comparado à profusão de formas na natureza, a lista de alimentos impuros é longa: animais e aves carnívoros, animais herbívoros que não possuem a característica primária de casco dividido, criaturas do mar que carecem de nadadeiras ou que têm pernas, aves que não voam, insetos alados, e criaturas de terra que se arrastam ou deslizam por não possuírem pernas.

De maneira semelhante, práticas sexuais devem seguir uma ordem heterossexual rigorosa, em conformidade com *uniões sexuais permitidas,* que não juntem pais e filhos (incesto), seres humanos e animais (bestialidade), e não invertam ou confundam identidades sexuais (homossexualismo). Com relação a isto, é importante distinguir entre a opinião Sacerdotal de mundo diferenciado, que "explica" estas proibições, e outras explanações possíveis que podem

[137] Jean Soler, "The Dietary Prohibitions of the Hebrews", The New York Review of Books (junho 14, 1979): 24-30; veja também Mery Douglas, Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo (Baltimore, Penquin Books, 1970), 54-72, e n. 3 acima.

encerrar elementos importantes de verdade. Em estudos antropológicos, a proibição do incesto tem sido explicada, algumas vezes, como medida necessária a fim de manter harmonia interna de famílias e/ou como meio de forçar a entrar grupos humanos regularmente em sociedade mais ampla, construtora da paz, com outros grupos através de casamentos obrigatórios fora do próprio grupo. Estudiosos bíblicos inclinaram-se a pensar que o homossexualismo foi estigmatizado no antigo Israel por causa de sua prática na religião cananéia da fertilidade; recentemente, contudo, levantaram-se dúvidas a respeito de se a prostituição do culto se praticava tão extensamente[1] no ambiente de Israel como outrora se julgou. Existe ainda a possibilidade real de que homossexualismo masculino (o lesbianismo não se menciona na Bíblia Hebraica) era detestado no antigo Israel porque parecia envolver um desperdício pródigo de "sêmen masculino" que, de conformidade com mal-entendido antigo, julgava-se ser limitado em quantidade ou potência. Nesse caso, ser homossexual significava ser abandonado ao gerar famílias numerosas, que se constituíam na norma cultural para os israelitas agrícolas.

O mundo conceituai e cultual Sacerdotal é altamente racionalizado e ordenado, e, todavia, precário e exposto a perigo. A qualquer momento, pode-se, conscientemente ou sem saber, romper o esquema classificador, maravilhosamente equilibrado em uma direção ou em outra e ficar mergulhado na *desordem da impureza e da morte iminente.* Suprimir ou negligenciar distinções, não realizar todos os "cortes" ordenados por Deus, é destruir a ordem do mundo, o próprio princípio de auto-identidade, e ficar exposto à desintegração da morte. Dessa forma, cada pormenor significativo da vida deve ser regulado em conformidade com a benévola revelação da lei Sacerdotal através de Moisés.

Exposição habitual e inevitável à impureza, tal como menstruação e contato com cadáveres, devem ser corrigidos por ritual apropriado. É provável, a este respeito, que a *estigmatização da menstruação* como "mancha" fortalecesse a *marginalização das mulheres* em papéis públicos e cultuais, que havia tempo estivera em andamento na mudança de organização tribal para social monárquica. Da mesma maneira, embora P não o estime muito, a proibição pós-exílica de casamento com não-judeus, foi, sem dúvida, muito reforçada pela concepção de P, de não misturar semelhante com dessemelhante. Claro que existiam as dificuldades sociais práticas, pois introduzindo estrangeiros nos lares judaicos contribuía-se para a confusão cultual e, uma vez que eram mormente judeus das classes superiores que se casavam com estrangeiros, o intercâmbio matrimonial introduzia um empenho social e econômico móvel para cima, que era divisivo para a comunidade.

### 49.3. Antecedentes de P como a carta patente do judaísmo pós-exílico

Pesquisa mais antiga foi enfática ao colocar o documento P nos períodos exílico ou pós-exílico, principalmente porque as suas elaboradas estipulações cultuais e o seu mundo de cogitações não aparecem em qualquer literatura pré-exílica, que mais ou menos compreende o mesmo assunto, tal como JE e D. É somente com Ezequiel, durante o exílio, e com Esdras e o Cronista, depois do exílio, que aparecem as íntimas afinidades com P. Erudição mais recente deixou claro que tanto a data como o lugar de P não são assuntos fáceis de determinar. Mesmo ao escolher o século VI ou V como a época da composição de P, numerosos estudiosos admitiram, há tempo, que existe antigo material em P que pode realmente remontar a dados sociais e organizacionais militares pré-monárquicos e até a alguma forma de santuário migratório do culto subjacente à pródiga tenda.

Viu-se igualmente existirem seções de P que possuem seu caráter próprio, tendo outrora existido em forma independente, e que só secundariamente foram atraídas para a moldura de P do Pentateuco por meio de suplementação. Notável a este respeito é o assim chamado Código da Santidade de Levítico 17-26, que está assinalado pelo refrão, "Tu [Israel] deves ser santo como eu [Iahweh] sou santo". O conteúdo do Código da Santidade contém seções abundantes de legislação social que mostram afinidades com os códigos mais antigos de leis de Êxodo 20-23 e Deuteronômio 12-26. Há amplo acordo para a noção de que o Código da Santidade procede, na forma escrita, de final da monarquia.

Característica da atual pesquisa sobre o documento P é a alegação por muitos no sentido de que foi escrito em grande parte antes da queda de Jerusalém e talvez mesmo antes do

Deuteronômio. Freqüentemente P emprega vocabulário e descreve procedimentos cultuais que *não* eram característicos do período pós-exílico conforme outras fontes, e assim teria tido pouco sentido em uma carta patente recentemente criada para o templo pós-exílico. Por outro lado, como poderia uma versão monárquica escrita de tradições sacerdotais, tão surpreendentemente idiossincráticas, ter sido ignorada por todos os círculos de tradições de Israel antes de Ezequiel? Uma solução freqüente para este enigma é alegar que tradições de P circularam realmente e foram compiladas em círculos sacerdotais aos quais faltava poder de determinar as práticas do culto do Israel pré-exílico. Identificaram alguns Hebron ou Silo como o centro de tradições de P, enquanto outros argumentaram em favor de sacerdotes de Jerusalém, os quais ficaram eclipsados não só por sacerdotes que

se aculturaram a práticas religiosas estrangeiras (e.g., sob Manassés e, mais tarde, sob Joaquim e Sedecias), mas também pelos reformadores deuteronômicos que possuíam sua agenda própria combinada de amplo alcance do interesses sociopolíticos e cultuais. Argumentou-se ainda que regulamentos sacerdotais, da espécie que constituem somente P, não são habitualmente assunto de conhecimento público, mas que permanecem dentro do círculo de peritos sacerdotais como saber profissional restrito.

Defrontamo-nos, ao que parece, com prova manifestamente conflitante a respeito da época e da localidade de P.[138] Por um lado, é altamente provável ter P não surgido na sua forma atual até bem dentro do exílio no próprio início e que foi precisamente a reconstrução pós-exílica do templo que colocou galardão tão alto sobre a validação hierárquica de P, do sacerdócio aaronita, e sobre a paixão de P pelo culto como a marca discriminadora de condição judaica. Foi este golpe cultual pós-exílico que fez de P uma *carta patente adequada para o templo restabelecido* e obteve para ele um posto honrado como a moldura para a edição final da Lei. Além disso, P serviu como *justificação ideológica para o jogo do poder dos sacerdotes aaronitas.*

Por outro lado, as múltiplas tradições de P remontavam, em determinados pontos, a antigas feições da vida institucional de Israel, feições que foram conservadas e remodeladas de acordo com a prática de alguma comunidade sacerdotal relativamente sem poder nos tempos monárquicos. O fato de que um código de leis como Levítico 17-26 pudesse ser atingido por estas tradições sacerdotais lembra que tradições de tipo-P eram conhecidas nos tempos monárquicos. Estas tradições verossimilmente existiam apenas em pequenas coleções e não possuíam ainda moldura narrativa extensiva. Acompanhavam elas uma prática sacerdotal voluntária e uma ética autocultivada de grêmios, que não estava em posição de impor-se a si própria a toda a comunidade, como eventualmente se tornou possível na edição Sacerdotal pós-exílica da Lei e nas reformas de Esdras.

Foi provavelmente a queda de Judá e a publicação de HD que acelerou uma leitura narrativizada, fundamentada em P, da história desde a criação até Moisés (ou Josué). Esta "história" P, dos começos israelitas, salientava igualmente a *primazia do culto como a âncora verdadeira de Israel* e no seu tratamento de crises antigas fazia referência velada às descontinuidades exílicas, que somente seriam superadas por meio de adesão fiel às tradições publicadas em P. Em face das condições exílicas, esta leitura de P da primitiva história teria tido uma roda um tanto utópica, da espécie refletida na visão relatada, mas não realizada, do templo reconstruído, em Ezequiel 40-48. Foi provavelmente em relação com a restauração pós-exílica do culto que as seções ritualistas de P foram ampliadas e completadas à medida que se tornou apropriado dar diretrizes sobre coisas específicas do serviço cultuai. Todavia, mesmo aqui, conviria observar que a antiga forma utópica historicizada de P prevaleceu, pois que todas as instruções cultuais foram associadas à tenda do deserto, em vez de ao templo salomônico, que teria sido um modelo mais imediato e adequado para o templo reconstruído.

### 49.4. P como a estrutura para a Lei

O argumento sobre se P foi autor independente ou redator tradicionista não é fácil de

[138] Menahen Haran, "Behind the Scenes of History: Determining the Date of the Priestly Source", JBL 100 (1981): 321-33.

formular, muito menos de resolver. O certo é que nós possuímos P apenas como a estrutura redacional do Pentateuco, que abrange J, E e D. Por outro lado, esta redação de P é de tamanho tão considerável e tão complexa, que constitui em si mesma a maior de todas as fontes do Pentateuco, como também é tão enfática nos seus alvos programáticos, que parece preocupar-se com pormenores irrelevantes recusar-lhe "integridade de autor". Certamente, não sabemos que molde P adotou antes da redação do Pentateuco ou quais dos seus suplementos podem ter sido acrescentados para completar a redação.

De qualquer maneira, as cronologias, genealogias, itinerários, listas organizacionais e minudências cultuais de P puseram marca decisiva a todo o Pentateuco, de tal modo que JE e D propendem a serem lidos dentro das estruturas e suposições controladoras de P. Por sua vez, a redação embotou um pouco a mensagem monolítica de P e, particularmente no final de Êxodo e em Números, contribuiu para inserções, combinações e recomposições de materiais que criam muita confusão no leitor. Foi notado anteriormente de que modo a inserção de Êxodo 32-34 (JE) entre o projeto da tenda (Êxodo 25-31) e sua construção (Êxodo 35-40) complicou o cenário do Sinai (§17.2; 19.1). Ainda mais caótica é a mistura de narrativas, leis e listas de P com narrativas de JE e poemas de Nm 10,29 até o final desse livro. Ao contrário de blocos mais amplos de material de P anterior a esse ponto, é manifesto que foi a edição final do Pentateuco que contribuiu para a fragmentação de P nesta seção.

Quando o Deuteronômio foi acrescentado como o último livro da Lei e uma versão P da morte de Moisés foi anexada a ele (32,48-52; 34,1.4-8), uma separação desajeitada na narrativa foi posta à vista entre a antecipação da morte de Moisés em Nm 27,12-14 e a sua realização em Deuteronômio 34. Ao mesmo tempo, separando o Deuteronômio de Josué-Reis, o Pentateuco antecipava a conquista apenas por meio da nomeação de Josué sem dar nenhuma explicação da conquista além da Transjordânia. O resultado foi a criação de um "terreno de despejo" redacional no final de Números, onde uma miscelânea de tradições de P, e alguns materiais de J, foram colocados como uma questão de comodidade.

Duas séries de "parênteses" editoriais das tradições de Números são distinguíveis: dois recenseamentos das tribos em Números 1 e 26 funcionam como inclusão para as tradições dos caps. 2-25, enquanto as adições misturadas finais a Números estão demarcadas por uma inclusão sobre mulheres herdando propriedade em Nm 27,1-11 e 36,1-13. O material intermédio move-se desde um encargo de Josué através de leis cultuais e militares variadas para a distribuição real da terra na Transjordânia e a antecipação de uma distribuição eventual na Cisjordânia. Um itinerário, de etapa por etapa, do movimento do povo desde o Egito até Moab interrompe as tradições de distribuição. Particulariza-se a estipulação de cidades levíticas e cidades de refúgio, porém sem fornecer seus nomes à maneira de Josué 20-21. A impressão dada por estas antecipações da conquista não completada é que, com o livro de Josué excluído da Lei, os redatores quiseram incluir "ponteiros" do estilo de P para a culminação da conquista.

Por meio da sua redação dominada por P, a Lei foi levada à sua forma definitiva provavelmente no século V. Se a Lei que Esdras trouxe consigo da Diáspora persa foi a redigida por P, é provável ter sido a redação realizada entre judeus persas. É possível — e talvez mais em harmonia com a "política" do processo redacional — que Esdras tenha trazido uma versão do documento P que fora preparada no exterior e, em negociação com tradicionistas palestinenses, entre os quais os círculos deuteronomísticos adquiriam importância especial, tivesse facilitado uma redação que colocava a versão orientada por P na posição interpretativa dominante, mas que incorporava JE e que dava a última palavra a vigorosas admoestações do livro do Deuteronômio. O resultado foi um amálgama do "sistema de dívidas" dos Deuteronomistas com o "sistema de poluição" dos partidários Sacerdotais: o primeiro acentua *a precariedade moral e histórica* do status e do futuro de Israel em uma *situação socialmente injusta,* enquanto o segundo realça o *estado de ordenação do mundo* enquanto mediado pelos *mecanismos estabilizadores do culto.* Estes dois acentos na Lei fundacional, com todas as suas afinidades e contradições intatas, foram transmitidos a atores e tradicionistas sociais judaicos pós-exílicos que continuaram a produzir mais coleções definitivas da Escritura, conhecidas como os Profetas e os Escritos.

# 50. Completando os profetas

## 50.1. Ezequiel

O primeiro profeta a falar abertamente do exílio de Israel revela que experiência conceituai e emocionalmente desarticuladora demonstrou ser o afastamento da Palestina. O livro de Ezequiel é difícil e amedrontador, em grande parte porque nos atira num turbilhão de desolação profunda e de reorientação radical, que o desmoronamento de Judá impôs a uma pessoa altamente criativa que, não obstante a sua surpreendente individualidade, era um barômetro fiel do mundo social dos exilados judaicos em sentido amplo.

Era Ezequiel sacerdote-profeta transportado para Babilônia na deportação de 597, que pregou a ruína final merecida de Judá até o fim da sua existência, em 586. Depois disso, entretanto, ele voltou-se rapidamente para a tarefa de estabelecer uma base teórica e pastoral para exilados judeus assimilarem o significado prático da catástrofe e dessa maneira se prepararem para a reconstrução futura do povo judeu palestinense, fundamentada sobre conversão total à vontade de Iahweh, tanto no espírito como na prática. Nessa tarefa, o profeta trabalhou até, ao menos, 570.

À superfície, Ezequiel apresenta as austeras mensagens de uma divindade transcendente, que abandonara sem demora o seu templo em Jerusalém, mas que retornaria para lá no tempo adequado com um povo purificado pela vergonha, a culpa, o arrependimento e a reforma radical. Por trás do exterior quase insensível das ásperas palavras imperiosas de Iahweh, encontramos um profeta que se vê traumatizado por eventos, que luta pela identificação total com a sua mensagem, que se estende, em vivida imaginação, por sobre os símbolos e temas de julgamento e salvação, e experimenta corporalmente o pavor e o abalo de transformar eventos cruéis em modos de pensamento e de ação que possam "salvar" os exilados, não meramente como sobreviventes físicos, mas como uma comunidade viável com suas raízes tradicionais intactas.

O livro de Ezequiel é apenas uma peça nos seus traços estilísticos, a tal ponto orientada historicamente para o exílio babilônico do século VI, e a tal ponto aparentemente rígida e lógica na construção, que dúvidas sobre a unidade do livro demoraram a surgir entre estudiosos histórico-críticos. Quando, finalmente, suposições tradicionais foram postas em dúvida, aspectos contraditórios deste profeta começaram a jorrar em torrente virtual. Como poderia um profeta, com visão moral e social ser também sacerdote com escrúpulos rituais e planos para um templo reconstruído? Como poderia um profeta, tão cedo depois de Jeremias, voltar-se para visões e alegorias arrebatadas e desnorteantes e até desenvolver conceitos da calamidade do mundo e de um templo renovador da terra, arriscando-se, assim, até o limiar do pensamento apocalíptico em um único pulo? Como poderia um profeta, chamado a pregar julgamento sobre Jerusalém, realizar isso quando muito afastado em Babilônia? Como poderia um sacerdote-profeta, articulado e pedantesco na apresentação da sua mensagem, ter sido atormentado por visões obsessivas e sintomas corporais que têm toda a aparência de alguma forma de doença mental? Como poderia uma só e a mesma pessoa escrever poesia elegante e prosa pomposa?

Num esforço por resolver estas contradições que atingem o âmago de uma compreensão coerente do profeta, tornava-se necessário examinar o livro à procura de sinais da sua origem e processo de composição. A tendência inicial era cortar partes consideráveis do livro como "secundárias" em benefício da redução ao mínimo ou da eliminação das incongruências no retrato do profeta. Ezequiel permanecia sobriamente ancorado como moralista profético, conjeturando que o apocalipse de Gog, de Magog e do templo restaurado, e talvez até a sua consolação pastoral dos exilados, eram elementos de contribuição por alguém após o exílio. Ele poderia igualmente ter contado com auditório adequado para a sua mensagem de julgamento antes de 586, atribuindo-lhe um ministério efetivo em Judá para toda ou uma parte de sua carreira, que foi deliberadamente obscurecida por revisão posterior do livro que o localizava exclusivamente no exílio. Aparecia o profeta menos "louco" quando suas misteriosas visões e estranho comportamento eram julgados como sendo, em grande parte ou inteiramente, adições de escritor ou editor mais recente. Tornava-se ele estilista coerente, teorizando que suas próprias palavras estavam em forma poética, que foram reescritas ou ampliadas por mãos prosaicas.

Diversas tentativas por reconstruir um Ezequiel acreditável dentro de um núcleo radicalmente reduzido do livro não foram satisfatórias. As análises literárias eram arbitrárias, desdenhavam a coesão estilística característica da obra, e com freqüência ditadas antecipadamente pela versão expurgada de Ezequiel, preferida pelo analista. Além disso, houve estranho insucesso na explicação de como tal profeta "desbastado" pôde ter dado origem a uma corrente da tradição multifacética e contraditória, ou ao menos repleta de tensão. Estava reservado a pesquisas da crítica das formas, da história das tradições e da crítica das redações realizar progressos ao recuperar uma figura profética complexa, que lançara um fértil processo de formação das tradições que, finalmente, resultou no atual livro de Ezequiel. A chave para o livro como para o profeta reside então em alguma parte entre a noção simplista da unidade do livro e uma dissecação fragmentadora que desvia a natureza das tradições e as sutilezas da síntese de Ezequiel, de julgamento e de salvação.[139]

O arranjo dos conteúdos do livro de Ezequiel mostra um plano claro. Depois de um relato vivamente pormenorizado de teofania de Iahweh, que conduz a um chamado cataclísmico a profetizar (1-3), o livro divide-se em oráculos de julgamento contra Judá/Jerusalém (4-24), oráculos contra nações estrangeiras (25-32), e oráculos de salvação dirigidos aos exilados (33-48). Esquemas cronológicos e visionários bem como expedientes tematizadores histórico-teológicos, interligam diversamente estas subdivisões tópicas.

Colocada através de todo o livro acha-se uma série de datas por ano, mês e dia, computadas a partir da primeira deportação em 597 (1,1-2; 8,1; 20,1; 24,1; 26,1; 29,1.17; 30,20; 31,1; 32,1.17; 33,21; 40,1). A data inicial coloca a visão e a vocação de Ezequiel em 592 e as demais prosseguem na ordem cronológica até 570, apenas perturbadas por uma decisão redacional de manter todos os oráculos egípcios juntamente (29,17 dá uma data de 570, e 40,1 uma data de 572). Essas datas constituem pistas importantes para a obra do profeta e a formação do livro, com a cláusula de que se aplicam apenas com alguma certeza à subunidade imediata que prefaciam e não ipso facto todas as subunidades que se seguem antes da aparição da seguinte nota cronológica. Existe assentimento considerável no sentido de que estas datas refletem a própria obra do profeta ao fixar em forma escrita ao menos algumas de suas palavras.

Três das datas vinculam-se à visão apavorante e fantástica da glória de Iahweh, quando ela, a princípio, irrompeu sobre o profeta no seu chamado (1,1), quando tornou a acontecer um ano depois, quando o transportou a Jerusalém a fim de observar o julgamento de Iahweh sobre a cidade, antecipadamente, e depois o devolveu a Babilônia a fim de declarar a fatal notícia aos seus compatriotas (1,8), e quando tornou a acontecer vinte anos depois de seu chamado, para transportar o profeta novamente a Jerusalém para uma visita ao templo restaurado, ao qual a glória de Iahweh podia agora voltar oportunamente (40,1; cf. 43,3-5). O mecanismo da *visão da glória de Deus* é vividamente objetivado como declaração pietórica e narrativizada do conceito segundo o qual Iahweh, ilimitado por seu templo ou adoradores, abandonou o lugar santo, de modo que será destruído, paira sobre o seu povo no exílio — em forma de ameaça para pecadores e de proteção para os justos — e haverá, no tempo oportuno da purificação, de habitar um templo reconstruído no mesmo local. Esta esquematização reflete o solavanco e salto na consciência, suscitados num sacerdote, que é capaz de conceber a completa liberdade de Deus para rejeitar seu próprio lugar de adoração até que seus corruptos adoradores sejam punidos e purificados.

Uma ligação ulterior de subdivisões no livro é realizada pelo hábil emprego de tematização histórico-teológica da queda de Jerusalém. Todo o livro de Ezequiel gira em torno de um eixo sobre a destruição de Jerusalém, antecipada e realizada durante o curso de leitura completa do texto, armando assim o palco para a reconstrução eventual purificadora da cidade. Os oráculos contra Jerusalém e Judá abrem-se com ações simbólicas, nas quais o profeta pinta o cerco de Jerusalém com modelos de argila e uma panela de ferro (4,1-3), fica deitado imóvel sobre o lado para pintar um longo exílio (4,4-6), come as rações de exilado, e barbeia sua cabeça e barba a fim de dispor os cortes em formas que ilustrem a entrega dos habitantes de Jerusalém à fome, à espada e à deportação (5,1-4). A visão de Deus que volta, revela a prática de cultos estrangeiros nos próprios recintos do templo e o profeta observa como

[139] Brevard S. Childs, "Ezekiel", in IOTS, 355-72.

um escriba escolhe os poucos habitantes da cidade que estão arrependidos enquanto seis algozes matam todos os demais (8-9).

Em mais ações simbólicas, o profeta, carregado com bagagem ao ombro cava através de uma parede para imitar a fuga dos defensores durante o cerco (12,1-7), come pão e água, as rações dos prisioneiros de guerra (12,17-20), dança ameaçadoramente com uma espada que ameaça a cidade (21,11-17), representa até o fim o uso, por Nabucodonosor, da adivinhação para averiguar se atacar primeiro Jerusalém ou os amonitas (21,18-20), recusa-se a pôr luto por sua esposa morta como sinal para o povo de que eles serão incapazes de lamentar-se pela queda da cidade (24,15-27). Os oráculos de julgamento contra Jerusalém concluem com a revelação de que o cerco de Jerusalém se iniciou em 15 de janeiro de 588, e que o profeta ficará mudo até que um fugitivo chegue para anunciar a queda da cidade (24,25-27). Sobre essa nota de suspense os oráculos contra as nações introduzem longa digressão. Somente no prólogo aos oráculos conclusivos de salvação somos informados da chegada do fugitivo com más notícias em 8 de janeiro de 585, e imediatamente se abre a boca de Ezequiel (33,21-22).

O final de 1-24 e o começo de 33-48 acham-se dessa forma ligados diretamente por antecipação e confirmação da queda de Jerusalém, enquanto as duas subdivisões estão conscientemente ligadas por repetições de motivos adicionais. Dois motivos que aparecem com destaque nos caps. 24 e 33, a mudez do profeta e a sua designação como atalaia para os exilados, também estão colocados no primeiro relato do encargo, onde funcionam adequadamente como ponteiros redacionais para o ponto essencial do livro (3,26-27, cf. 24,27 e 33,22; 3,17-22, cf. 33,1-20). Torna-se difícil aceitar que o profeta permanecesse realmente silencioso durante três anos 588-585, já que ao menos quatro das datas ligadas aos oráculos incidem nesse período, muito menos acreditar que ele não pregou em absoluto desde o momento de sua vocação em 592 até 585. Um ou outro cenário consideraria Iahweh como supremo "duplo atador", que ordena ao profeta pronunciar mensagens que ele é impedido fisicamente de proferir. Apesar disso, é provável que Ezequiel experimentasse dificuldades periódicas e intermitentes ao resolver-se a pronunciar sua severa mensagem, o que pode ajudar a explicar o seu recurso freqüente à ação simbólica e a fortes gestos físicos.

O papel de atalaia do profeta, plenamente desenvolvido em 33,1-20 (e antecipado redacionalmente em 3,17-22), foi geralmente interpretado pelos pesquisadores como possível só depois de 586. Absorto em concentrar suas energias para proclamar a queda de Jerusalém diante do fácil otimismo entre os exilados (cf. 12,21-28), duvidou-se de que ele pudesse ter sido "consolador" bem disposto ou convincente dos arrependidos. Todavia, suas admoestações intimamente entrelaçadas de "atalaia" para "iníquos" e "justos" eram provavelmente aspectos, de um extremo ao outro, de sua missão, plenamente tão apropriados, se não mais do que isso, antes da queda de Jerusalém como depois, "quer eles [a casa rebelde de Israel] escutem, quer deixem de escutar" (2,5). Dessa maneira, as próprias declamações de julgamento de Ezequiel encerravam a perspectiva no sentido de que alguns ouvintes arrepender-se-iam e alguns ouvintes, prestes a pecar, abster-se-iam da maldade. Enquanto nenhuma destas conversões deteriam a inexorável destruição de Jerusalém, elas, sim, constituíam o núcleo da obra do profeta como moralista pastoral que orientava exilados receptivos, para além da arrogância e do desespero, ao reconhecimento de seu opróbrio e culpa, e finalmente ao arrependimento, durante todo esse tempo, instruindo-os no conteúdo do ensinamento de Iahweh a respeito da vida moralmente justa e ritualmente correta.[140]

Numa forma de discurso, moldada como controvérsia que discute com confiança em demasia e queixas hesitantes entre os exilados a respeito da justiça ou injustiça de Iahweh, e que também recorre a estilo legal instrutivo provindo de tradições sacerdotais,[141] Ezequiel apelava ao arrependimento e aconselhava mudanças práticas de comportamento (3,17-21; 14,1-11; 18; 22,1-16; 33,1-9). A pretensa mudança importante de Ezequiel a partir de "retribuição coletiva" para "retribuição individual" é um mal-entendido da situação e do seu conselho. O novo papel de instrução do profeta era justamente reedificar a identidade e responsabilidade coletivas de Israel, convertendo e disciplinando exilados, um a um, enquanto membros fidedignos de nova

[140] Moshe Greenberg, Ezekiel 1-20, AB (Garden City, N.Y., Doubleday & Co., 1983).

[141] Walter Zimmerli realçou nossa compreensão do estilo instrutivo de orientação sacerdotal de Ezequiel, que confere à sua fala tanto força enfática como também caráter abstrato da forma, cf. Zimmerli, "Ezekiel", in ISBSup, 314-17; id., Ezekiel, Hermeneia (Filadélfia, Fortress Press, 1979), 1:21-40.

comunidade. Ao passo que o pecado da antiga Jerusalém a tal ponto se tornara enorme que indivíduos justos não poderiam possivelmente evitar o castigo dela, a nova Jerusalém seria composta exatamente daqueles que levaram totalmente a sério a sua fidelidade a Iahweh e assim jamais contribuíram novamente, com a sua parcela, para a acumulação de pecados que pudessem solapar os fundamentos da comunidade.

Começando pela visão majestosa de Iahweh, visão que recorre a antigas tradições da *entronização cultual e cósmica de Iahweh,* como também a pormenores icônicos do mito e ritual assírio-babilônico, Ezequiel declara a santidade e a honra do Deus de Israel, que exigem dele a destruição do estabelecimento político e religioso de Judá, mas que também o compelem a vindicar sua presença real na história, purificando e restaurando uma comunidade judaíta. Repetidas vezes, o alvo final dos feitos de Iahweh declara-se ser "que vós/eles [Israel/as nações] conheçais que eu sou Iahweh".

Ezequiel relata a história de Israel, quer diretamente (cap. 20), quer em metáforas elaboradas com elementos alegóricos (16; 23), a fim de sublinhar inexoravelmente a obstinação do povo a partir de suas próprias origens. Não apenas no deserto, que tanto Oséias como Jeremias haviam considerado ao menos como período de "lua-de-mel" entre Iahweh e Israel, mas mesmo durante a servidão no Egito, Israel se apegava aos ídolos (20,4-9). As narrativas metafóricas concernentes à esposa órfã de Iahweh, Jerusalém (16), e às suas esposas irmãs, Samaria e Jerusalém (23), são ampliações e explorações intricadamente construídas das imagens retóricas de marido-esposa, que Oséias e Jeremias haviam utilizado para os laços entre Iahweh e o seu povo. Fato curioso é que Ezequiel junta nestas metáforas ampliadas os dois conjuntos principais de tradições israelitas que anteriormente haviam permanecido isolados um do outro na profecia. A esposa órfã, Jerusalém, tem suas origens naquela antiga cidade, com mãe amorréia e pai heteu, de acordo com as tradições de Sião, ao passo que as esposas irmãs, Samaria e Jerusalém, surgiram do Egito, de acordo com as tradições de êxodo-instalação.

Ao que parece, um dos efeitos do exílio foi compelir Ezequiel a reflexão longa e profunda sobre tradições proféticas anteriores, até o ponto de abranger elementos previamente separados num conjunto mais amplo de tradições proféticas. Mostra Ezequiel numerosos sinais de dependência criativa de Jeremias, Isaías e Amós, como também de aspectos de profecia ainda mais primitiva (e.g., o destaque do Espírito como comunicador divino para os seres humanos em continuidade com tradições de Elias-Eliseu). Apesar disso, ele transmuta tudo o que toca nas suas *próprias torções e combinações de pensamento* e também nos seus *modos pedantescos de exposição.* Como acontece com o escritor P, este meio, freqüentemente laborioso, de expressão pode, uma vez ou outra, atingir grandeza esparsa e apavorante, como na sua visão do vale de ossos secos (37,1-14).

Que houve acréscimo e expansão das palavras de Ezequiel torna-se fartamente evidente. De fato, em 570, o próprio profeta revisou um dos seus oráculos anteriores (29,17-20), admitindo que a promessa de 586, no sentido de que Nabucodonosor conquistaria Tiro, estava errada (26,1-14). Ao invés, insiste ele agora, Iahweh vai entregar a Nabucodonosor o Egito em lugar de Tiro. (Na verdade, tanto Ezequiel como Iahweh estavam errados a segunda vez, já que a Neobabilônia nunca conseguiu conquistar o Egito!). O impulso, porém, de "corrigir", "amplificar" e "trazer até os dias de hoje" as palavras originais de Ezequiel não cessou com o próprio profeta. Como Isaías, Ezequiel deu origem, talvez deliberadamente fundamentada, a um séquito fiel e letrado.

O esforço literário dos seguidores do profeta aparece freqüentemente. No cap. 10 houve a tentativa por esclarecer aspectos da visão excêntrica no cap, 1: às "rodas dentro de rodas" são dados mais olhos e afirma-se estarem "girando", e as criaturas vivas de quatro faces equiparam-se a querubins, a face de boi de cada uma é substituída por face de querubim. Muitas das ações simbólicas e discursos metafóricos ou alegorias foram trabalhados cuidadosamente e acrescentados retrospectivamente com o propósito de lhes fornecer precisão aumentada ou correspondência mais íntima a pormenores históricos. Ezequiel limitou-se provavelmente a 40-43, com possivelmente breves núcleos em 44-48, aos quais tradicionistas posteriores acrescentaram descrições do pessoal cultual e rituais, como também uma descrição da frutificação do deserto de Judá pelas águas dadoras de vida que jorram do templo. Contemplava Ezequiel as nações na sua particularidade histórica (cf. 25-32), porém, em caps. 38-39, certo Gog de Magog (identidade desconhecida, a não

ser que seja jogo irrisório sobre Giges da Lídia) conduz uma multidão de nações num ataque a Judá, seguindo-se à sua restauração para a Palestina, onde o exército inteiro *é* destroçado pela intervenção direta de Iahweh, abrindo assim o caminho para o desenvolvimento imperturbado de Jerusalém restaurada na sua condição original. Foi notado que 39,25-29 constitui sumário adequado após a visão do vale de ossos secos, o ajuntamento simbólico de bastões para representar a reunião de Efraim e de Judá, e a instalação de Davi como rei no cap. 37. É provável que uma primitiva edição dos escritos do profeta terminasse desse modo, menos Gog de Magog e o templo restaurado.

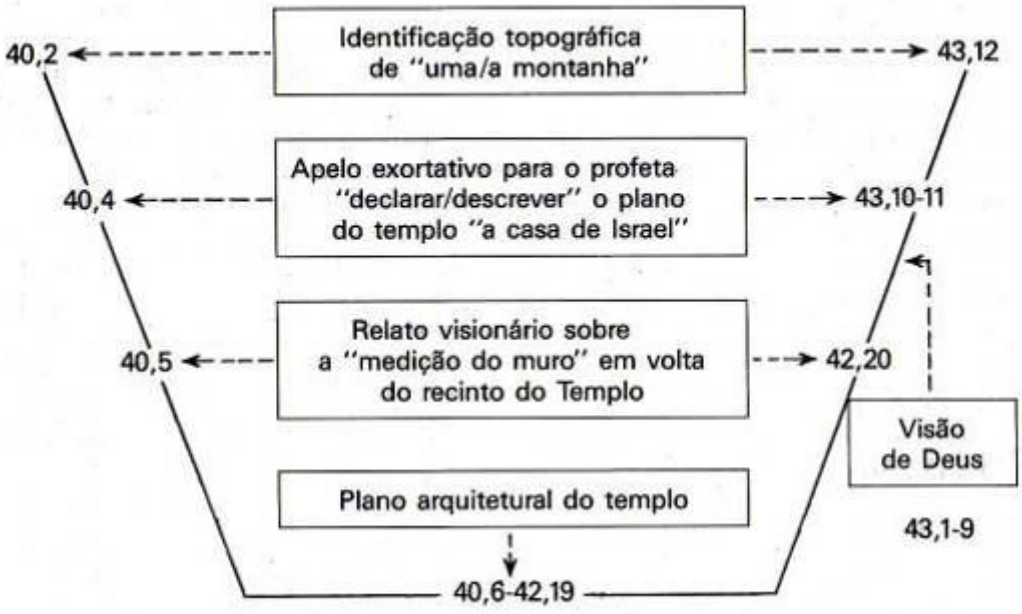
Revelaram estudos retóricos e redacionais de Ezequiel unidades intricadamente construídas que sugerem etapas no crescimento das tradições. Um estudo, por exemplo, identifica uma metáfora de "muro caiado" que foi habilmente inserida (13,10b-15) entre um oráculo contra falsos profetas (13,2-10a.l6) e um oráculo contra falsas profetisas (11,17-23), os quais são destramente ligados por permutações de um motivo de "visão enganadora/adivinhação mentirosa". Toda a unidade está por seu turno dentro de agrupamento maior de oráculos sobre aspectos da profecia que mostra progressão tópica (12,21-14,11).[142]

Sustenta o mesmo estudo que o plano arquitetural do templo restaurado em 40,5b-42 foi emoldurado por inclusão prescritiva disposta em modelo quiástico (gráfico 5).

Penetrando na série quiástica concludente encontra-se a inserção de uma visão da volta da glória de Iahweh ao templo, que funciona evidentemente para colocar entre parênteses todo o livro por meio de uma ligação patente com as visões dos caps. 1-3 e 8-11. É evidente que a inserção de 43,1-9 pertence a etapa recente, se não a mais recente na redação que abrange todo o livro. O que permanece incerto é se arranjos estruturais anteriores ou mais restritos, nos caps. 13 e 40-43, constituem partes de redações mais extensas e se se pode determinar quais estruturas pertencem ao estrato, ou estratos, mais antigos, se à obra de Ezequiel ou à de compilador.

**GRÁFICO 5**

**Inclusões literárias no plano do templo de Ezequiel 40-43**




[142] Shemaryahu Talmon and Michael Fishbane, "The Structuring of Biblical Books: Studies in the Book of Ezekiel", ASTI 10 (1976): 129-53.

O que se pode dizer dos poderes supranormais de percepção e dos esquisitos modos de comportamento que o livro, quando lido literalmente, atribui ao profeta? Ezequiel foi apelidado de extático, visionário, místico, neurótico, psicótico, esquizofrênico e mais — termos que designam sua condição fora do comum sem fornecerem qualquer compreensão certa dele. Ele parece ter sido susceptível a visões, transes, mudez, levitação, e possivelmente acessos catatônicos. Tentativas por diagnosticar os seus sintomas ou ler seu simbolismo deslumbrante numa moldura psicanalítica não se mostraram muito produtivas. Pesquisas de fenômenos místicos ou parapsíquicos, tais como clarividência ou previsão premonitória, alargaram nossas opções para entendermos o profeta sem especificarem uma estratégia analítica segura, se é que, ao menos, toda tentativa por decifrar o comportamento "extraordinário" ou "patológico" do profeta depende de alguma compreensão (ou mal-entendido) anteriores da sua linguagem no seu fundamento sociocultural. Progresso recente na análise literária da forma de visões não leva em conta a interpretação comum no sentido de que Ezequiel alegou transporte físico desde Babilônia para Jerusalém e de volta (8,1-3; 11,24-25), e que ele afirmou clarividência a respeito da morte de Feltias (11,1.13).[143]

É possível que uma leitura psicológica existencialista seja a que mais se aproxime da interpretação de sintomas psicofísicos de Ezequiel.[144] Esquizofrenia catatônica pode, aproximadamente, caracterizar a paralisia da vontade, e, assim, do corpo, que ameaça o profeta que não quer transmitir mensagem tão severa e, contudo, não pode recusar-se a continuar adiante e tentar falar. Dependendo de como sua mudez deva ser datada (posto que isso mal se pode saber, dado como o livro é disposto agora), é possível que por vezes Ezequiel, pregador de desgraça não atenuada, achasse difícil assumir seu papel. Quando fala de fato, declara as palavras de Iahweh com severidade de "supercompensação" exagerada. É somente depois de 586, quando as circunstâncias lhe oferecem um auditório mais receptivo à sua mensagem, que a sua língua se solta de maneira digna de confiança e por completo. Segundo esta leitura, existiu grave conflito no profeta por causa do acolhimento do terrível decreto de Iahweh e por ter de convencer a seu povo da sua inevitabilidade.

Vista deste modo, a relutância de Ezequiel em atuar publicamente não é simplesmente um trejeito privado, mas sim vivida expressão da dificuldade que tiveram muitos exilados ao harmonizar seu orgulho da tradição e privilégio perdido do cargo com a mudança traumática em fortunas pessoais e condições comunais de vida, impostas a eles por bem ou por mal. Tornava-se enorme trabalho intelectual e emocional dominar a profunda lição profética, no sentido de que Iahweh agia tanto ao esmagar o passado deles como também ao manter aberto o futuro, contanto que eles tivessem a penetração e a coragem de continuar adiante, confiantemente, com os recursos disponíveis.[145]

O que aumentava a enormidade do problema para os exilados babilônicos era a realidade social de que eles haviam sido a classe superior da sociedade judaíta. Como uma elite "que perdeu a classe", a qual conhecera outrora privilégio desmedido, e que em geral não atendera às admoestações proféticas ou deuteronômicas do julgamento de Iahweh, teria sido um processo doloroso e prolongado para eles começar a entender as palavras de Ezequiel. Na rudeza de comportamento e de pensamento podemos ver, dessa forma, uma destilação comprimida daquela agonia de renúncia e de renascimento pela qual passaram judaítas deportados — necessariamente um a um, ainda que em apoio mútuo — a fim de alcançarem estabilidade social e confiança religiosa.

A impressão dada pela forma do livro, no sentido de que Ezequiel evocava interesse, que continuava, por conservar, reunir, fazer anotações e aumentar seus oráculos, é complementada por indicações de que os seus contemporâneos se aconselhavam e dialogavam com ele. Afirma-se que

---

[143] Greenberg, Ezekiel 1-20; Keith Carley, Ezekiel Among the Prophets, SBT, 2? ser. 31 (Londres, SCM Press, 1975).

[144] Thomas Alan Parry, "Crisis in Responsability: Existential Psichology and the Prophet Ezekiel" (tese de Bacharel em Teologia, University of Alberta, 1964).

[145] O devastador abalo conceituai, ético e emocional do exílio para o povo e para o profeta é analisado com arguta penetração por Thomas M. Raitt, A Theology of Exile. Judgment/Deliverance in Jeremiah and Ezekiel (Filadélfia, Fortress Press, 1977).

anciãos vieram ter com Ezequiel em sua casa "para sentar-se na presença dele" e "informar-se" de Iahweh (8,1; 14,1; 20,1). Supondo que, na falta de liderança política normal, estes anciãos fossem as cabeças atuantes da comunidade exílica, na qual o profeta residia, isto envolve o reconhecimento da parte deles da vocação autoritária do profeta. Ezequiel é, naturalmente, muito brusco e impaciente com a "pesquisa" deles, porque ela parece negar a queda iminente de Jerusalém e dessa forma estar prefaciada sobre uma resolução rápida do aperto colonial dos judeus.

À parte os anciãos, "a casa de Israel" (12,9) ou "o povo" (24,19), pedem-lhe que explique suas ações simbólicas, e ele uma vez grita em exasperação: "Ah! Senhor Iahweh! Eles estão a dizer de mim 'Não é ele um fiandeiro de m$^{e}$*shalim'* [aforismos, parábolas, alegorias, enigmas]?" (21,5). Esta explosão exasperada é esclarecida além disso pela informação no sentido de que pessoas vão ter com Ezequiel para serem distraídas com canções de amor, porém, não têm o propósito de fazer o que ele diz (33,30-33). O conjunto das consultas explícitas com o profeta parece preceder à queda de Jerusalém. O fato, entretanto, de que nas instruções disputativas sobre responsabilidade moral individual (18,2.19.25.30; 33,10.17.20) e também na visão da ressurreição dos "ossos da casa de Israel" (37,11) ele censure as queixas citadas do povo, lembra que ele recebeu uma audição renovada, possivelmente mais séria, logo que se confirmou plenamente a gravidade de um destino colonial prolongado.

É manifesto que a esquisitice da personalidade de Ezequiel e a sua fantástica imaginação não o isolaram do povo que disputava com ele sobre a condição transitória ou a finalidade do exílio, sobre o significado que se devia atribuir a suas condições circunscritas de vida, como também sobre uma estratégia comunal para sobreviverem a essas condições e para além delas. Por esta razão somente, é falta de perspicácia colocar demasiada ênfase na "doença mental" do profeta, uma vez que isso só obscurece a importância social que ele mantinha como uma pessoa com a qual se devia contar, mesmo quando suas interpretações e recomendações fossem discutidas e rejeitadas sempre que eram afirmadas e adotadas.

**50.2. Isaías do Exílio (Dêutero-Isaías)**

Os capítulos 40-66 do livro de Isaías são compostos em estilo formal "elevado", no qual formas de fala sálmica e polêmica tradicionais se misturam e transformam em instrumento de proclamação excitada e intimação urgente. Pressuposto por toda a parte acha-se o impacto do exílio do século VI como a ruptura decisiva na vida de Israel. Característica dos caps. 40-45 é a tensão relativa de apresentação temática e a antecipação de libertação iminente do cativeiro e volta à Palestina. Em contraste, os caps. 56-66 parecem compostos de blocos literários originalmente desconexos, que refletem, geralmente, as condições de judeus na Palestina após a volta do exílio (§50.4.a).

Na suposição de que cada um destes segmentos constitua uma unidade, o autor de 40-55 foi denominado Dêutero-Isaías (Segundo Isaías), ao passo que o autor de 56-66 foi apelidado Trito-Isaías (Terceiro Isaías). O relacionamento entre estes dois é freqüentemente concebido como mestre e discípulo. As continuidades inequívocas de estilo e de tema entre as duas seções indicam que a mente criadora por trás deste modo emotivo e elevado de falar sobre exílio e retorno iniciou uma "escola" ou "corrente de tradição", responsáveis pela moldagem de 40-66. Foi proposto, às vezes, que o Trito-Isaías foi o redator de 40-55, e também o autor de todo ou partes de 56-66. Os escassos sinais de redação em 40-55, entretanto, não favorecem esta opinião. Argumentou-se igualmente ter o autor de 40-55 voltado à Palestina e, sob condições posteriores, ter escrito, ao menos, partes de 56-66. Parece, todavia, que a prova em favor de materiais dêutero-isaianos em 56-66 se explica mais facilmente como citações de palavras do mestre, que são amplificadas e reapropriadas para condições posteriores. A sutil combinação de semelhança e diferença em articulação literária e asserção teológica, em situações que diferem, é difícil de formular em qualquer teoria de autoria.

Entre cinqüenta e setenta e cinco unidades literárias são habitualmente identificadas nos caps. 40-55, se bem que alguns intérpretes aleguem ser estas unidades menores realmente estrofes numa série de poemas mais longos. A análise da crítica das formas colheu sucesso moderado ao mostrar que muitas destas unidades espécimes são reconhecíveis de formas fixas de fala, que surgiram de situações de vida tradicional no Israel monárquico.

O *oráculo de salvação* (41,8-13.14-16; 43,1-7; 44,1-5; 54,4-6) dirige-se **a** Israel em um singular personificado, silencia o temor e promete libertação em termos gerais de conforto, bem-estar, prosperidade e vitória (quanto a paralelos assírios, veja tábua 1: 6C). Ele pressupõe uma lamentação individual que precipita uma segurança de libertação para o suplicante, expressa por sacerdote. Aplicando esta forma à coletividade de Israel, o profeta impregna sua mensagem da preocupação de Deus por Israel com intimidade pessoal intensa. *A proclamação da salvação* (41,17-20; 42,14-17; 43,16-21; 49,7-12; 51,1-8; 54,11-17; 55,1-5), em contraste com o oráculo de salvação, dirige-se aos israelitas distributivamente no plural e promete libertação em especificidade socio-política um pouco maior: liberação do exílio, volta à Palestina, reconstrução do templo, fartura material. *O hino de louvor,* ou *hino escatológico* (42,10-13; 44,23; 45,8; 48,20-21; 49,13; 52,7-10; 54,1-3) exorta Israel, os profetas da terra e toda a natureza a louvar Iahweh que está prestes a libertar Israel do exílio. Ele reproduz uma estrutura e idiotismo sálmico familiares, mas com indiscutível enviesamento em direção a eventos de libertação em futuro próximo, em contraste com a orientação hínica usual para os feitos prodigiosos de Deus no passado (daí o termo "hino escatológico"). Linguagem hínica que louva a Iahweh como criador e redentor é espalhada por todos os outros tipos de discursos (e.g., 40,12-31).

Ao lado destas formas de fala afirmativa, encontram-se dois gêneros que negam ou polêmicos. O *discurso de julgamento,* na sua forma mais completa, é dirigido às nações e a seus deuses (41,1-5.21-29; 43,8-13; 44,6-8) dentro de um cenário jurídico que ridiculariza a ineficácia de todos os "deuses", salvo Iahweh Deus. Em certos casos, o discurso de julgamento volta-se contra Israel (42,18-25; 43,22-28; 50,1-3) a fim de desnudar o caráter infundado de suas queixas contra Iahweh e a realidade objetiva de sua pecaminosidade; nestes casos, porém, o julgamento esperado que deve chegar para Israel é abandonado era favor dos propósitos salvíficos de Iahweh. O alvo desta forma assim empregada é silenciar a autojustificação de Israel e colocar o povo em preparação para a salvação futura. *A forma de disputa* ou *de controvérsia* é uma refutação censuradora e admonitória das alegações de Israel da injustiça divina. Em lugar de procedimento legal que invoca testemunhas para provas, como no discurso de julgamento, o debate apresenta o tom didático de "repreensão" ou "reprimenda" na qual, partindo de primeiros princípios presumivelmente acordes e de "fatos" evidentes, Iahweh rejeita as acusações infundadas de seu povo e recomenda com insistência a sua adesão confiante a ele. Os ambientes de vida originais do discurso de julgamento estão longe de ser claros. Nenhum tribunal civil apto para julgar nações e seus deuses ou para avaliar queixas contra a divindade é concebível; alguns, no entanto, julgaram que cenas de julgamento contra as nações e/ou Israel eram representadas no culto juntamente com renovação da aliança ou numa festa de entronização de Iahweh. O debate, com o seu tom censurador e um tanto depreciador, pode refletir um ambiente de escola da sabedoria onde o sábio mestre inculcava instrução e disciplina nos seus discípulos, acabrunhando-os com perguntas que demonstravam o conhecimento dele e a ignorância deles (cf. tom e gênero similares em Jó, §54.3).

O significado exato das origens formais diversas dos tipos literários utilizados em 40-55 sobre o molde e ambiente particulares dos capítulos como um todo, ainda não foi solucionado. Muitos críticos das formas insistem em que as unidades a tal ponto estão ligadas às tradições e autônomas, que a "unidade" de 40-55 é simplesmente a agregação de espécimes literários separados, enfiados juntos arbitrariamente, freqüentemente por lemas, sem nenhuma ligação de uma com a outra mais do que a noção superficial de algum redator de como elas deveriam ser dispostas. Insistem outros em que as partes separadas foram cuidadosamente ordenadas com um projeto mais amplo em mente, quer por profeta, quer por discípulo. Ainda outros argumentam que um conjunto consciente foi construído, a partir do início, por justaposição e entrelaçamentos hábeis da estrutura e linguagem dos gêneros. Certamente, salvo alguns espécimes relativamente "puros" de cada um dos gêneros principais, as formas tradicionais de discurso, em 40-55, foram tratadas com muita liberdade, com elementos de dois ou mais gêneros fundindo-se em permutações variadas. Nesse sentido, os que optam por alguma versão de "documento bem proporcionado, ordenado" possuem o argumento mais forte. Por outro lado, os limites para o desenvolvimento e ligação patente de temas estabelecidos pelas estruturas da fala tradicional de gêneros, explicam a dificuldade ao identificar

em que consistem realmente o molde e a ordem de 40-55.[146]

Pertinente ao discernimento da diversidade e unidade em 40-55 é o problema da identificação do ambiente em que estes capítulos foram falados ou escritos. Ao contrário de escritos proféticos anteriores, Isaías 40-55 não conserva nenhuma informação narrativa a respeito da obra do profeta, faltando até um sobrescrito. Todas as teorias do campo de discussão da comunicação para estas profecias baseiam-se em conclusões tiradas do texto, ligadas a fragmentos de informação sobre a vida judaica no exílio babilônico. Admite-se, em geral, que os exilados se reuniam para o culto e discussão dos problemas da comunidade, no tocante aos quais eles podem ter tido autonomia limitada, e postula-se freqüentemente ter o profeta entregue a sua mensagem a estas reuniões, quer oralmente, quer por escrito.

Os que preferem entrega oral, apontam para as breves unidades formais e para a repetitividade estilística e expedientes retóricos, tais como imperativos e perguntas retóricos. Os que defendem comunicação escrita, acentuam o estilo elaborado, até super-refinado. Argumentaram alguns que a defesa de Ciro, politicamente sediciosa do profeta, absolutamente não poderia ter sido abertamente recomendada sob o olhar vigilante das autoridades babilônicas. Sobre o último item, contudo, não sabemos quão intimamente as comunidades exílicas eram mantidas sob vigilância. Além do que, embora Ciro e Babilônia estejam claramente escritos na forma final do texto, grande parte da mensagem poderia ter sido proclamada como antecipação secreta de uma preparação para eventos facilmente reconhecíveis para a platéia. De fato, as imagens fluidas e a alta incidência de enigma e ambigüidade em 40-55, podem ter sido, em parte, uma "ofuscação" deliberadamente planejada para forasteiros e um "engodo" para residentes sabedores.

Os argumentos em favor do original oral contra o escrito, são na verdade muito inconcludentes. Escrita deste tipo, na antigüidade, tinha por finalidade, em geral, ser lida em voz alta e dessa forma era expressa em estilo e fala orais. Tampouco podemos estar seguros de que unidades breves proferidas oralmente fossem sempre ampliadas em composições escritas mais longas, já que há motivos para acreditar que unidades proferidas oralmente foram de comprimento variável e de vez em quando as versões escritas de tal fala poderiam ser resumos ou condensações de originais orais mais longos. Da mesma maneira, uma suposta pregação pública ou leitura em voz alta das profecias não está ligada obviamente a qualquer opinião particular da diversidade ou unidade de 40-55. A estranha mescla de um repertório limitado de temas repetidos, que não corresponde ao avanço de uma linha bem marcada de argumento, não deve envolver uma coleção fortuita de pequenas unidades. Isso pode também ser explicado por ocasiões sucessivas, nas quais o profeta anunciava suas profecias, reagrupando os temas e elaborando suas ligações e matizes conforme ele prosseguia, em conformidade com os interesses e respostas do seu auditório. Nesse caso, 40-55 ter-se-á desenvolvido a partir de uma espécie de proclamação ou debate seguidos, que se estenderam por algum período de tempo.[147]

O profeta que formulou a argumentação e a retórica de 40-55 conseguiu concentrar número considerável de temas e figuras imaginativas num âmbito breve, combiná-los e recombiná-los, espacejá-los e acentuá-los de modo variado, e construir e afrouxar a tensão, de modo que se percebe movimento e resolução avançados do conjunto. O conjunto possui efeito coesivo devido ao modo como termos, conceitos e figuras-chave se repetem e desenvolvem variadamente, de modo que revérberos são realçados entre as unidades, e o ouvinte-leitor sente-se atraído a traçar as trilhas de remitências recíprocas que estas associações entrelaçadas mostram à vista.

A despeito da enorme quantia de estudo investido nestes capítulos, a focalização da pesquisa foi relativamente estreita e atomizada, girando em torno de perguntas que propendem a perder as qualidades características da obra: o Dêutero-Isaías fornece a primeira declaração bíblica de monoteísmo? O profeta antecipa a conversão das nações à fé judaica? Foi ele influenciado pelo zoroastrismo ou pela festa babilônica do Ano Novo? Podemos, dentro dos poemas, traçar referências históricas a fases sucessivas da carreira de Ciro? Quem é o Servo de Iahweh? Não é que

---

[146] Carroll Stuhlmueller, "Deutero-Isaiah: Major Transitions in the Prophefs Theology and in Contemporary Scholarship", CBQ 42 (1980)'; 185-97.

[147] Yehoshua Gritay, "Deutero-Isaiah: Oral or Written?" JBL 99 (1980): 185-97.

estas perguntas sejam sem sentido e insignificantes. Continuadas em relativo isolamento uma da outra e fora do contexto da linguagem especial do livro dentro da história das tradições israelitas, entretanto, podem ser dadas a elas respostas muito forçadas que não esclarecem grande coisa a obra como literatura ou como declaração programática a respeito de como judeus deveriam responder à sua liberdade futura.

Prejudicial, sobretudo, para a compreensão da obra como um todo, foi a hipótese no sentido de que as quatro reflexões prolongadas sobre a figura do servo, conhecidas como os Cânticos do Servo (42,1-6; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12), são composições independentes, inseridas secundariamente nos seus contextos atuais, de maneira que o Servo dos cânticos e o servo do resto da obra possuem duas identidades diferentes, que um redator tentou harmonizar sem êxito. A alegação de que a obra se lê mais suave e continuamente sem estes "Cânticos do Servo" é duvidosa, uma vez que quase o mesmo argumento se pode aduzir para a exclusão de outras figuras tais como Ciro e a mãe/esposa Sião. Concedido que estas descrições elaboradas do servo apresentam tensão interna e ambigüidade de significado, isso, porém, é apenas a epitomização mais forte de vários enigmas e ambigüidades que a obra artificiosamente encena e dos quais tira proveito: Ciro, que não conhece Iahweh, vai conhece-lo, as nações serão vencidas e salvas, um servo cego e surdo conduzirá adiante um povo cego e surdo, um Deus, que considera as nações como nada, salvá-las-á, o mesmo Deus que ficou enfastiado dos pecados do seu povo, libertá-lo-á da sua servidão merecida, e uma libertação do exílio deveria ser celebrada antes que tenha ocorrido! Estas são apenas algumas das assombrosas "quebras de lógica" com as quais o profeta regala seus ouvintes.

A pergunta heurística mais prometedora a respeito do servo verossímilmente não é *Quem* é o servo?, mas antes, o que o servo faz em relação a tudo quanto há de acontecer na libertação de Israel? ou *Como* o servo funciona em relação às demais figuras desenvolvidas imaginativamente? ou mesmo, *Quais* das coisas que Deus e Israel e as nações estão prestes a fazer, devem ser realizadas pelo servo?[148] Quando o problema do servo é tratado deste modo, torna-se evidente que o servo é um dentre vários-modos de falar de Israel, neste caso com respeito aos aspectos autoconscientes de Israel enquanto simbolizados por representantes do passado e igualmente agora por alguém agindo no presente, verossimilmente o próprio profeta.

Na verdade, metade da obra (caps. 40-45) apresenta o profeta uma riqueza de entidades e atores históricos em roupagem individualizada e personificada. Pela ordem de sua aparição, são eles: Sião/Jerusalém, as nações e os seus deuses, Jacó/Israel, Ciro, o servo de Iahweh e Babilônia/Caldéia. A interação entre eles e os destinos destes protagonistas estão enfaticamente fundamentados em Iahweh como criador e senhor da história que tendo anunciado de antemão por meio de profetas "as primeiras coisas" já feitas, anuncia agora por meio de novo profeta (que se denominou a si próprio "Isaías"?) "as novas/últimas coisas" que ele está prestes a fazer.

O povo judaico, alternativamente contemplado como Sião/Jerusalém e Jacó/Israel devem ser libertados e restaurados na Palestina após longo, mas em geral merecido sofrimento que atinge o limite do excessivo. Após ter desacreditado os deuses como totalmente impotentes, Iahweh privará de autoridade as nações que erradamente confiavam neles, e realizará isso equipando Ciro para derrocar Babilônia e assumir o império mundial. Nesta crise de "virada do mundo", o servo de Iahweh, surgindo da fraqueza para a força, levará a justiça de Iahweh a todas as nações. Iahweh, criador e libertador, encarregar-se-á de que estas profecias se realizem.

Nos caps. 46-47, depois de apresentar todos os atores principais e tendo sido delineado o cenário básico, há um afrouxamento no ritmo da apresentação. A queda dos deuses babilônicos (46) e do império babilônico (47) é celebrada numa prolongação de imagens retóricas a respeito de ídolos que devotos têm de carregar em segurança e a respeito da cidade, semelhante a viúva aristocrática despojada agora dos seus poderes opressores e de suas infladas ilusões.

No último terço da composição (49-55), as *dramatis personae* (personagens de uma peça teatral) dos capítulos anteriores são agudamente reduzidas. Não se mencionam mais

[148] Claus Westermann, Isaiah 40-66, OTL (Filadélfia, Westminster Press, 1969), 93. No tocante a uma leitura literária do esquivamento da figura de servo, veja Davi J. A. Clines, I, He, We and They: A Literary Approach to Isaiah 53, JSOTSup (Sheffield, JSOT Press, 1976).

Babilônia/Caldéia, se bem que obviamente presentes como "opressoras" e "atormentadoras". Os ídolos desacreditados desapareceram. Ciro retrocede diante de Iahweh como a fonte definitiva de libertação. Até Jacó/Israel cessa como designação para o povo de Deus e, no seu lugar, a figura masculina do servo e a figura feminina de Sião/Jerusalém vêm para o centro em retratos prolongados, salpicados pelo aumento marcado em analogias históricas entre passado e presente: a rocha/pedreira Abraão e Sara (51,1-3), o monstro de Raab derrotado no êxodo (51,9-11), os dias/águas de Noé que não voltarão (54,9-10), e a testemunha, príncipe e comandante Davi (55,3-5). As imagens do servo oprimido, finalmente vitorioso como multiplicador de justiça para "muitos", e a mãe esposa despojada Sião/Jerusalém, abandonada, mas que em breve será libertada e consolada, desenvolvem-se alternadamente em direção a um clímax extático no meio de declamações do caráter duradouro da realização de Iahweh. O "Deus eterno" (40,28) e a sua palavra que "subsiste para sempre" (40,8) produzirá "salvação eterna" (45,17), "alegria eterna" (51,11), "amor eterno" (54,8), "aliança eterna", (55,12) e um "sinal eterno" (55,13).

Uma análise estruturalista fechada dá obra poderia perfeitamente revelar as oposições binárias fundamentais de futilidade e eficácia, ou de impotência e potência. Força e sucesso aparentes na história desmoronam em fraqueza e malogro; incapacidade aparente e esforço desperdiçado redundam em produtividade que transformam o curso da história do antigo Oriente Próximo. Neste nível profundo da reversão irônica de força e fraqueza aparentes para seus opostos verdadeiros, existe afinidade indiscutível entre a estrutura de pensamento de Isaías de Jerusalém e a estrutura de pensamento em Isaías do Exílio, apesar de seus vocabulários e arsenais temáticos diferentes.

Visto que a figura do servo é "Israel na refacção", ela constitui-se em lento e penoso processo de reeducação e transformação e a figura varia em sua referência entre o destino coletivo de Israel e o compromisso e educabilidade maiores de alguns israelitas, comparados a outros ainda não esclarecidos ou obedientes. O retrato recorre a características "de servo", de Moisés, de profetas tais como Jeremias, e até da ideologia da realeza justa. Ela está também saturada com experiência direta de controvérsia e de perseguição no exílio. A linguagem de confissão, lamentação e ação de graças de 49,1-6 e 50,4-9, na qual fala o servo, e de 52,13-53,12, na qual falam do servo tanto Iahweh como espectadores profundamente comovidos, utiliza-se liberalmente da fala tradicional dos gêneros de ação de graças e de lamentação, incluindo a "expressão de confiança" do segundo, em que o sofredor afirma com certeza que Iahweh ouvirá e vindicará. Posto que a linguagem é formalmente derivada, não está claro que o texto de 53,8-9.12 ateste a morte real do servo, uma vez que pode, em conformidade com a linguagem habitual dos gêneros, referir-se antes à sua salvação de última hora, do por pouco triunfante poder da morte.

De qualquer maneira, tanto a opressão como a vindicação do servo são descritas com tal emoção comprimida e atenuação deliberada que experiência direta real parece informar as imagens retóricas.

Argumentou-se recentemente, em grande parte com base na crítica das formas, que 53,1-12 é entendido da melhor maneira como cântico direto de ação de graças em terceira pessoa, de um tipo que tem paralelos em salmos, que a figura do servo é o próprio profeta, detido e encarcerado pelos babilônios com ajuda de informantes judeus, e que foi libertado quando estava a ponto de morrer, possivelmente pelos conquistadores persas ou por um grupo pró-persa de babilônios antes da conquista da cidade.[149] O modo como a figura do servo acha-se emaranhada de referências a conflito intercomunal, envolvendo resistência entrincheirada à mensagem do profeta, lembra que o profeta encarcerado pode ter sido posto ali com ajuda de judeus opositores, os quais o consideravam como falso profeta, cujas palavras ousadas convidavam a ações punitivas babilônicas contra a comunidade judaica do exílio.[150] Além disso, a mensagem informativa central no sentido de que Ciro derrubará Babilônia, alinha-se com os sentimentos e projetos de grupos dentro de Babilônia, os quais trabalhavam para entregar a cidade a Ciro por causa da impopularidade das políticas do rei

[149] R. N. Whybray, Thanksgiving for a Liberated Prophet: An Interpretation of Isaiah Chapter 53, JSOTSup 4 (Sheffield, JSOT Press, 1978).

[150] John W. Miller, "Prophetic Conflict in Second Isaiah. The Servant Songs in the Light of Their Context", in Wort, Gebet, Blaube. Walter Eichrodt zum 80. Geburtstag, ed. J. J. Stamm, ATANT 59 (1970), 77-85

babilônico Nabônides.

Visto que 40-55 trata num estilo repleto de imagens, condensado e alusivo, devemos agir com cautela ao traduzir a figura do servo diretamente para termos de resposta judaica intercomunal à mudança de poder, de Babilônia para a Pérsia, enquanto intercomunal à mudança de poder, de Babilônia para a Pérsia, enquanto acelerado por este profeta muito sincero. Apesar disso, um forte odor de conflito político cerca a aclamação de Ciro e o tratamento hostil do servo. Dada a forma individual de ação de graças de cap. 53, há bons motivos para concluir, por hipótese, que os reais encarceramento, perseguição e libertação de um contemporâneo histórico, muito provavelmente o próprio profeta, foram utilizados como microcosmo do macrocosmo do destino . de Israel, no sentido de que o sofrimento do povo ultrapassou seu castigo merecido. E o fato de que algo deste sofrimento foi infligido a judeus por companheiros judeus, não é em absoluto surpreendente no contexto.

Ao denunciarem o profeta às autoridades babilônicas, seus opositores ter-se-iam considerado a si próprios estar poupando a comunidade judaica que sofria mais ainda. Além do que, uma vez estes exilados judaicos em Babilônia outrora haviam sido funcionários do governo judaíta e a nomeação de exilados judaicos como cortesãos babilônicos é atestada em antigas tradições por trás das narrativas mais recentes do livro de Daniel, é altamente provável que alguns membros proeminentes da comunidade exílica haviam sido admitidos no próprio governo babilônico, o qual, Isaías do Exílio declarava que seria em breve destruído. Ao agirem com vistas a neutralizar o profeta, estes judeus privilegiados teriam lutado em seu próprio interesse na sobrevivência do regime babilônico. O fato de que alguns judeus estavam se beneficiando do apoio à hegemonia babilônica, enquanto outros judeus agiam numa organização secreta pró-persa, fazendo preparativos para a captura, por Ciro, de Babilônia, seria mais um exemplo dos conflitos de interesses estruturalmente encravados, nos quais profetas e outros líderes se haviam envolvido desde as próprias origens da profecia. A este respeito, Jeremias e seus partidários e opositores nos fornecem uma analogia com o Dêutero-Isaías, enquanto reconstruída aqui dentro do seu campo de conflito sociopolítico e religioso (§37.5).

Utiliza-se um copioso arranjo de linguagem da aliança, da lei e da justiça/retidão a fim de assegurar Israel de seu penhor nas mãos de Iahweh, no meio dos eventos catastróficos da transferência de poder imperial no antigo Oriente Próximo (51,7-8; 54,9-17). De importância adicional é o modo como estes mesmos temas de garantia para Israel estão encaixados em inclusões tanto cósmico-históricas como textuais, as quais estendem as operações e efeitos da aliança, da lei e da justiça/retidão a todas as nações (42,1-7; 49,5-6; 51,4-5; 55,3-5). A erudição recente teve razão em reduzir o imaginado programa "missionário" do profeta, como se ele exortasse Israel a fazer propaganda e converter estrangeiros.[151] A "conversão" antecipada das nações é colocada ao lado de imagens contraditórias da destruição e subjugação das nações. Quando as nações eventualmente "voltarem a si" e confessarem Iahweh, isso dar-se-á principalmente através de seu próprio esclarecimento sobre a eficácia da obra de Iahweh em Israel e através dele.

Algo da "confusão" neste agrupamento de imagens a respeito das nações pode ser reduzido se admitirmos que o profeta antevê Ciro como o destruidor e subjugador das nações e Israel como o futuro "encrave profético sacerdotal" dentro do império persa, para onde cada vez mais povos da terra se reunirão por própria iniciativa, a fim de confessarem Iahweh.[152] Embora não possamos ter certeza de como o profeta estruturava todos os elementos de sua compreensão de Israel como a enigmática "aliança de povos" (42,6; 49,8) e "luz das nações" (42,6; 49,6; 51,4), é interessante que seus discípulos posteriores falem de "estrangeiros" que "se juntavam" à comunidade judaica restaurada na Palestina, adorando no templo reconstruído como "uma casa de oração para todos os povos" (56,3.6-8). Isso significa que, até certo ponto, a sua previsão de conversões gentias a Iahweh se cumpriu, ainda que em escala modesta, e ainda que seus seguidores continuassem falando da subjugação e submissão de estrangeiros (60,10-14; cf. 61,5-6, que é mais duvidoso no tocante ao status dos estrangeiros no seio da comunidade). Profecia mais recente antevê igualmente todas as

[151] D. E. Hollenberg, "Nationalism and 'the Nations' in Isaiah XL-LV", VT 19 (1969): 23-36.
[152] Norman K. Gottwald, AKE, 341-46.

nações que "se juntam" a Iahweh (Zc 2,10-12), e os sobreviventes das "famílias da terra", incluindo o Egito, os quais serão obrigados a "subir a Jerusalém para celebrarem a festa das Tendas" (Zc 14, 16-19).

Pesquisa significativa de crítica das formas, de história das tradições e histórica contribuiu muito para nossa compreensão de Isaías 40-55. Todavia a estrutura e o teor globais da obra não foram bem sucedidos às mãos de intérpretes insuficientemente sensíveis à obra como literatura e como expressão estética habilmente mediada das atitudes e respostas conflitantes, no meio dos exilados babilônicos, à nova situação sócio-histórica radical que se desenrolava nos anos que preparavam o caminho para a queda de Babilônia. Novas investigações literárias e sócio-históricas, informando uma a outra e não descuidando das contribuições de métodos anteriores de estudo, prometem aumentar nossa compreensão deste documento enérgico de "histeria controlada", que nos prende e sobrecarrega com a sua intensidade emocional e a sua amplitude intelectual.

**50.3. Profetas do templo reconstruído**

Ageu e Zacarias foram os últimos profetas ligados a eventos históricos conhecidos, como foram igualmente os primeiros profetas, cujos objetivos imediatos foram realizados por líderes comunais. Eles intimaram Zorobabel e Josué a se apressarem em reconstruir o templo que ainda jazia em ruínas, dezoito anos depois do edito de Ciro, autorizando a reconstrução de Judá (§44.2). A partir de datas formuladas no modelo das anotações cronológicas de Ezequiel, cientificamo-nos ter Ageu profetizado durante agosto-dezembro de 520 (1,1; 1,15a; l,15b-2,l; 2,10; 2,18; 2,20) e Zacarias ter profetizado desde novembro de 520 até data tardia em dezembro de 518 (1,1; 1,7; 7,1). Ao passo que, virtualmente toda a ênfase de Ageu incidia em iniciar a reconstrução do templo e em perseverar nesse projeto, Zacarias divagava sobre a purificação necessária e a confirmação de líderes e povo para acompanharem o novo templo, como também sobre as perturbações no meio das nações, que iriam facilitar a renovação de Jerusalém.

*50.3.a Ageu*

Divide-se o atual livro de Ageu entre palavras do profeta urgindo reconstruir o templo (1,2-11) e palavras do profeta urgindo nesse empreendimento (2,2-9.11-19). Estes oráculos estão separados por um relato sobre o início da reconstrução em setembro de 520 (l,12-15a) e culminam numa promessa no sentido de que Zorobabel tornar-se-á o governante neodavídico de um Judá independente (2,20-23, onde o uso condenatório da imagem de "anel de sinete" em Jr 22,24-27 é invertido). De maneira intrépida, Ageu ataca a relutância de Zorobabel e Judá em servirem de guias ao reconstruir o templo diante das condições econômicas desfavoráveis que sufocam a comunidade. Protesta o profeta no sentido de que somente à medida que o templo for reconstruído, a prosperidade brotará da terra da Palestina e da largueza das nações, que serão atraídas para o esplendor do culto de Iahweh em Jerusalém. Utilizando estilo altamente argumentador, Ageu se atraca com as dúvidas e evasivas da comunidade, convidando-a a "ponderar" as escassas sortes do povo até esta data e motivando-o a arriscar o custo da reconstrução do templo como o único e exclusivo curso de ação que assegurará a bênção de Iahweh.

A estrutura das unidades literárias como também a linha de argumento do profeta, particularmente em 2,10-19, são difíceis de acompanhar. Na suposição de que o livro seja coleção de oráculos originalmente separados, dispostos em série pela data, revela-se existirem desordens e *non sequitur* (falsas ilações) no argumento. O apelo repreensor a reconstruir o templo divide-se em duas partes (vv. 2-6 e 7-11), ligadas por semelhança de tema e de estilo, nas quais, porém, a forma esperada colocaria vv. 7-8 depois do v. 11. A pergunta do profeta aos sacerdotes por uma decisão quanto a se contato com santidade é tão "contagioso" quanto contato com impureza — com resposta dos sacerdotes na negativa — considera-se demonstrar que tanto a comunidade como as suas oferendas são "impuras" (vv. 11-14). A ligação deste julgamento enfático com o resto da unidade datada em vv. 15-19 é tênue e anuviada. O significado mais provável, a partir do contexto, exige considerável alongamento da analogia do profeta: a "impureza" contaminadora do povo é a sua propositada demora em reconstruir o templo.

Dado o mau ajuste de vv. 11-14 no seu ambiente atual, foi proposto que estes versículos

constituem um oráculo separado, dirigido contra corrupção ritual da comunidade restaurada, provinda da admissão de Samaritanos. Notando o fragmento de data estranhamente anexado ao relato de reconstrução, alguns críticos trataram 1,15a como o título cronológico original para 2,11-14 e dessa forma transferem o oráculo para uma posição no fim do primeiro capítulo. Esta é solução muito forçada, principalmente porque uma condenação profética da inclusão dos Samaritanos no culto judaíta opõe-se à prova no sentido de que o pedido dos Samaritanos a participarem na reconstrução do templo foi redondamente rejeitado pelos judaítas (Esd 4,1-5).

Em vez de coleção de oráculos separados, o Livro de Ageu pode ser considerado mais produtivamente como redação de discursos proféticos e notas cronológicas, como também relato da reconstrução do templo vazado na terceira pessoa. Esta redação tomou oráculos outrora separados e os transformou em discursos mais longos em 1,2-11 e 2,11-19.[153] Primeiramente, uma vez que as palavras do profeta parece que não estavam em verso, o redator poderia tanto mais facilmente remodelar o seu material quanto à nuança e à ênfase, cortando, reagrupando, repetindo e justapondo elementos sem consideração estrita pela datação de oráculos. Os "oráculos fundidos" enfatizam a hesitação e relutância dos judeus em iniciar a reconstrução e, uma vez começada, em continuar com ela, não só porque a estrutura não parecia tão magnificente quanto o templo de Salomão, mas também porque a esperada melhoria econômica não acontecera como se esperara.

Em vv. 15-19 o redator faz Ageu sublinhar o estado miserável dos judeus *antes que* eles começassem a reconstruir num ato de arrependimento e urgindo-os vigorosamente agora, depois da colocação do alicerce, a aplicarem-se a trabalhar no templo, na garantia de que a prosperidade está próxima (cf. "sê forte" em 2,4). Numa série cronológica simples de oráculos separados, esta unidade em referência a colocar o alicerce relaciona-se mais logicamente com o relato do início da reconstrução (l,11-15a). Conforme redigida agora, a ênfase incide sobre a precariedade da posição da comunidade, não conseguindo avançar a reconstrução com velocidade e entusiasmo. O grande esforço, em virtude do qual o redator une desajeitadamente os vv. 11-14 aos vv. 15-19, ao que parece, a fim de ligar ritual correto no primeiro a arrependimento e restauração correta do culto no segundo, aparece numa repetição de data em 2,10 e 2,18 (como para dizer: "Sim, este realmente é *um só* discurso dado num *único* dia!") como também na frase "trabalho de suas/vossas mãos" em 2,14 e 2,17, que Iahweh não só rejeita como oferenda, mas também dá resposta negativa a elas como fonte de alimentos.[154]

Enfim, Ageu insiste ousadamente em que o ato arriscado e corajoso da reconstrução do templo evocará a cooperação das nações em abastecer o culto (2,6-9) e do mesmo modo provocará o declínio político das nações, de maneira que Zorobabel pode progredir a partir do seu papel atual como funcionário subalterno, de nomeação persa, para o cargo restaurado de rei davídico (2,20-23). A comunidade judaíta tem de fazer a sua parte ao aprontar o culto enquanto Iahweh faz a sua ao abençoar o solo e ao "abalar o céu e a terra".

*50.3.b. Zacarias 1-8*

Zacarias está organizado em volta de dois focos: um conjunto de oito visões noturnas nos caps. 1-6 e respostas a uma pergunta nos caps. 7-8, quanto a se dias de jejum comemorando a queda de Jerusalém em 586 deveriam ser observados agora que o templo está surgindo de novo.

As visões estão repletas de imagens retóricas exóticas, explicadas por mensageiro que as interpreta, à maneira das visões de Ezequiel. Por causa da corrupção textual e das interpolações, e possivelmente algumas supressões, determinadas visões mostram-se muito resistentes a interpretação (especialmente a primeira, quinta e oitava visões). Elas estão agrupadas num "anel" temático solto ou estrutura quiástica que situa a obra de *Josué e Zorobabel* no centro (visões 4 [3,1-7] e 5 [4,1-5.10b-14]), cercada por moldura concêntrica emparelhada imediata de *Jerusalém/Judá defendidas das nações* (visões 2 [1,18-21] e 3 [2,1-5]) e *purificadas do mal* (visões 6 [5,1-4] e 7 [5,5-11]) e cercadas ainda pela moldura exterior de *cavaleiros/carros fazendo a ronda,* os quais, a princípio, encontram a terra tranqüila e no fim saem "para aplacar o espírito [ira?] de Iahweh" sobre as nações (visões 1 [1,7-16] e 8 [6,1-8]).

A seqüência de visões é prefaciada por um chamado ao arrependimento, motivado por reflexão

[153] Childs, IOTS, 467-70.
[154] Ib., 467-68.

sobre a obstinação de Israel para com Iahweh no passado (1,2-6) e concluído por oráculo ordenando a coroação de Zorobabel como rei e de Josué como sumo sacerdote (6,9-15). Cada uma das três passagens que tratam dos líderes é defeituosa ou obscura em algum aspecto, porém quando lidas em conjunto torna-se evidente que a ramificação de 3,8 e 6,12 é nada menos que Zorobabel que construirá o templo (4,7-9; 6,12-13) e quem, como rei de Judá, colaborará harmonicamente com Josué, o sumo sacerdote. A referência a "coroas", em 6,11, torna virtualmente garantido que o nome de Zorobabel outrora se encontrava nesta passagem ao lado do de Josué. A grande confusão nestes textos de Zorobabel-Josué é verossimilmente devida ao fato de que a excessiva confiança de Zacarias a respeito do restabelecimento da linha davídica não chegou a fruição. O império persa manteve-se firme e Zorobabel desapareceu da cena sem deixar uma dinastia davídica revivida (§44.2).

Quando homens de Betel indagaram de sacerdotes e profetas quanto a se deveriam continuar os dias de jejum em memória da queda de Jerusalém (7,1-3), Zacarias aproveitou-se da oportunidade para censurá-los por motivos egoísticos tanto quando eles jejuavam como quando se banqueteavam. A sua "resposta" expande-se em longo discurso que entrelaça juntamente o rigor ético social da profecia com a obrigação de edificar o culto, afirmando firmemente que, nesta época, Iahweh projeta o bem para o povo e assim eles devem viver com justiça entre si. Finalmente, à pergunta penetrante dos requerentes é dada resposta diretamente: Não, os dias de jejum não mais devem ser observados; ao invés, devem se tornar dias de festa e ocasiões para viver na justiça (8,18-19). Um oráculo de encerramento celebra a volta insistente, até clamorosa, das nações para Iahweh em Jerusalém (8,20-23).

Zacarias 1-8 é obra intricadamente redigida, a qual tira proveito, habilmente, dos eventos de 520-518 num paradigma mais amplo de fidelidade e expectativa judaicas que serviria perfeitamente a gerações pós-exílicas posteriores. A redação adota ampla visão dos "pais" e dos "primeiros profetas" (1,4-6; 7,7.12), os "setenta anos" do exílio (1,12; 7,5), a colheita dos exilados (2,6-7; 8,7-8), reconstrução do o templo (1,16; 4,7-9; 6,12-15; 8,9), a prosperidade de Jerusalém/Judá (1,17; 2,1-4; 12; 3,10; 8,4-5.12-13), e perturbações no meio das nações (1,15; 2,8-9; 6,1-8), que pressagiam a exaltação de Jerusalém e a volta das nações para Iahweh (2,11; 8,20-23). O ponto de vista temporal na redação varia entre exílio e restauração. As referências e apelos à experiência de Israel durante o século precedente não são apenas citações de *eventos passados,* mas também pinturas de *processos* de "exílio", "arrependimento", "restauração", "fazer justiça" e "conversão das nações" que estão longe de terem percorrido o seu curso. Dessa forma, até o malogro da profecia sobre Zorobabel como governante davídico, a qual parece apenas friamente encoberta, é vista como uma das numerosas torções e voltas pelas quais Judá tem de passar na sua luta a fim de se tornar sempre-de-novo o povo de Iahweh.[155]

## 50.4. Profetas de restauração conflitada

Os últimos escritos proféticos a serem compostos incidiram no período persa, seguindo-se à reconstrução do templo, possivelmente aparecendo todos antes das reformas de Esdras e Neemias na segunda metade do século V. Excluem-se de tratamento aqui a historieta sobre o profeta Jonas (§53.3) e Isaías 24-27 e Zacarias 9-14, os quais manifestam escatologia apocalíptica mais desenvolvida (§55.1.b).

### *50.4.a. Isaías 56-66 (Trito-Isaías)*

Não há possibilidade de erro acerca da influência estilística e conceituai, sobre estes capítulos, de Isaías do Exílio, porém, é igualmente evidente que Isaías 56-66 pressupõe a volta à Palestina e a reconstrução do templo. Ademais, as mudanças no estilo, situação, tópico e humor dentro de 56-66 não oferecem crédito à opinião de que estes capítulos sejam uma unidade estrutural criada por um único autor.[156]

Caso falarmos, de qualquer maneira, de "Terceiro Isaías", o termo deveria ser aplicado ao autor dos poemas centrais nos caps. 60-62, que são os que estão mais próximos do sentido e do pensamento

[155] Ib., 467-70.
[156] Westermann, Isaiah 40-66, 296-308.

dos caps. 40-55 ao apresentarem anúncio arrebatador da redenção iminente, mas ainda diferida, de Sião, quando cada vez mais exilados devem ser reunidos, as nações contribuirão para o culto de Iahweh e paz e justiça florescerão sem limites. A figura do servo em 63,1-3 pode falar da missão deste profeta para servir à sua comunidade. A este núcleo programático da obra podem ser acrescentadas as passagens aparentadas em 57,14-20; 65,17-25; também 66,10-14. Encontram-se, em aguda divergência com as palavras de salvação, lamentações e denúncias concernentes a tensões e divisões dentro de Judá, imputáveis àqueles que monopolizam o poder e dele abusam, ultrajando judeus companheiros, em proveito dos quais se ergue a voz profética.

Tentativas por distinguir um arranjo literário, tópico ou cronológico, em caps. 56-66, não foram convincentes. É provável que nossa melhor pista para a articulação dos conteúdos seja a colocação central do cenário visionário de restauração de caps. 60-63, em torno dos quais se equilibram painéis correspondendo-se aproximadamente em arranjo quiástico. Os painéis simetricamente equilibrados que criam um efeito de ondulação que se alarga, a partir do centro em direção aos limites exteriores, são como segue: proclamação central de restauração-teofania de julgamento + lamentação + denúncia de culto corrupto + promessa de salvação a Jerusalém/Judá + denúncia de líderes perversos + promessa de salvação para estrangeiros (gráfico 6). Abrindo e fechando os caps. 56-66 com palavras de salvação e outorgando o alcance mais completo para salvação no centro, o redator concede, evidentemente, prioridade à voz autoritativa de salvação. Nos painéis intermédios deste arranjo de anéis, entretanto, denúncias e lamentações sublinham os terríveis obstáculos para salvação comunal, os quais exigem o mais severo julgamento.

A simetria da estrutura quiástica alcança só até aqui, uma vez que existem muitos pormenores e idiossincrasias em cada um dos membros que se emparelham, que não se "correspondem". Verossimilmente, um redator trabalhou com peças já acabadas que ele cotejou e arranjou sem tentar reescrevê-las extensamente ou mesmo fornecer ligações ou títulos de transição. Ocorre uma "assimetria" de espécie propositada por intensificação, nos quatro painéis finais nos caps. 65-66. "As apostas são levantadas" decisivamente por aprofundamento no conflito comunal, extensão na severidade do julgamento, e alargamento no alcance de salvação. Líderes perversos serão substituídos pelos fiéis "servos de Iahweh" (65,1-16), os quais foram excomungados do culto e que, pela sua vez, rejeitam o culto do templo como apóstata (66,1-17), o que anuncia a re-criação de Jerusalém no meio de "novo céu e nova terra" (65,17-25), e tem por conseqüência não só a colheita de judeus exilados e de estrangeiros para Jerusalém, mas também o envio de sobreviventes gentios a declarar a glória de Iahweh entre as nações (66,10-24). Esta articulação da interação de pecado, julgamento e salvação traça uma trajetória de crise comunal que se aprofunda.

A que lutas, no seio da comunidade restaurada, se alude sob estes ímpetos pitorescos, por vezes violentos? O ponto de vista constante de lamentações e denúncias em Isaías 56-66 é que, aqueles que controlam o estabelecimento do templo, e que são os mais fervorosos em observar as práticas do culto, são culpados de opressão socioeconômica e de franco derramamento de sangue, enquanto exercem uma força opressora sobre o culto que marginaliza e finalmente exclui outros da liderança e participação. Conforme foi notado (§48.2), a composição do sacerdócio pós-exílico era "acessível a quem quisesse", com diversos pretendentes lutando pelo cargo, e eventualmente o prêmio foi para o grupo aaronita, defendido no Código Sacerdotal, em detrimento dos levitas "inferiores". É provável, portanto, que as vozes "proféticas/sacerdotais", que falam em Isaías 56-66, sejam patrocinadoras de exercício mais amplamente compartilhado (ou alternativo?) do cargo sacerdotal por líderes religiosos eticamente honestos e comunalmente responsáveis, apoiados pelo mesmo calibre de líderes políticos.

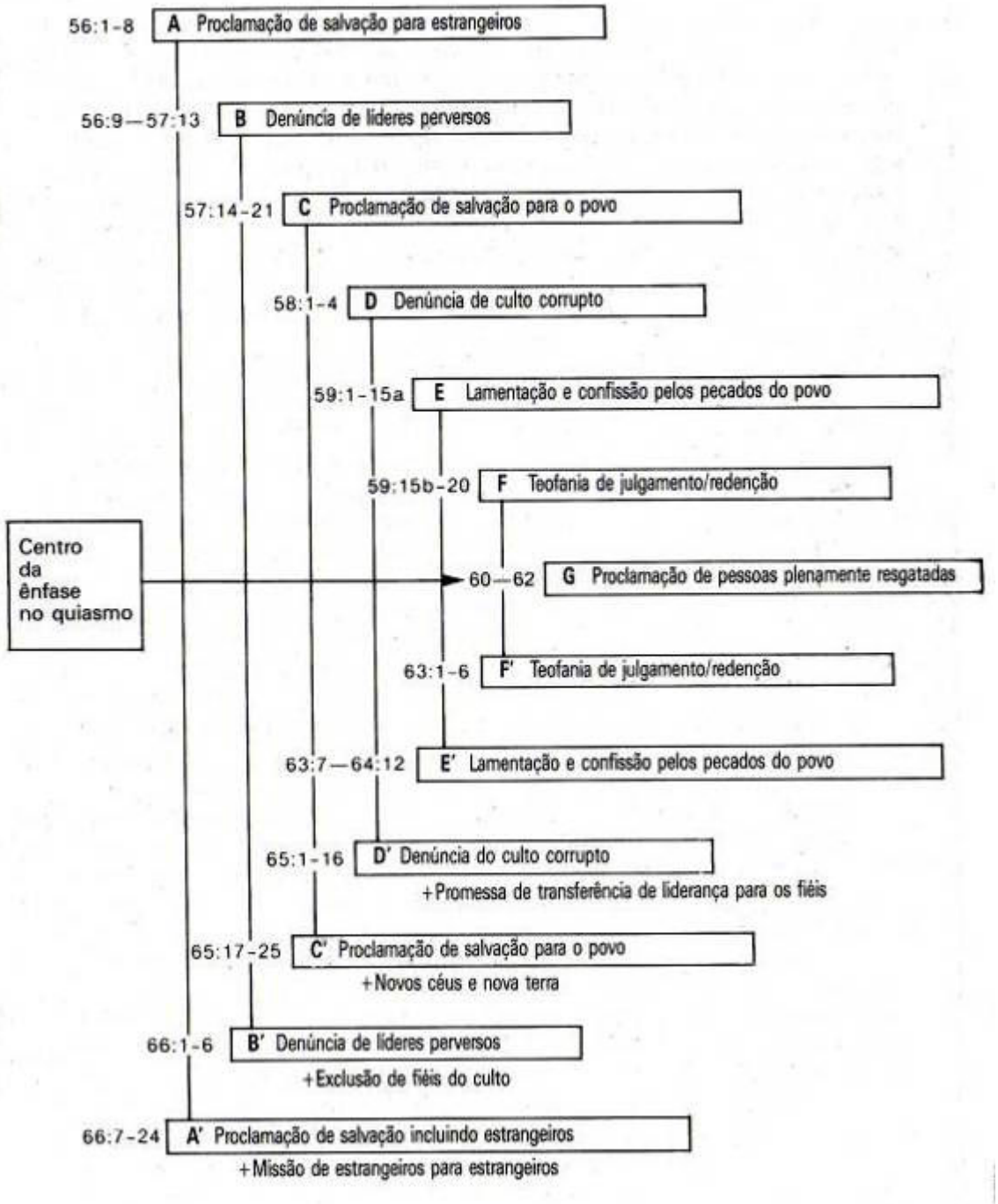
A impressão dada por estes capítulos é que algum grupo (aaronitas?) consolidou seu domínio sobre o cargo sacerdotal e expulsou totalmente do culto outros pretendentes (levitas?) e seus partidários proféticos.[157] Ironicamente, um crítico profético antecipa que, dentre os sobreviventes gentios que farão propaganda em favor de Iahweh por todas as nações, haverá alguns que Iahweh "tomará para sacerdotes e levitas" (66,21), uma ação que iludirá a tentativa aaronita — ou na verdade qualquer israelita — de prescrever sacerdócio de Iahweh.

[157] Hanson, DA, 32-208, 380-401.

Dada a composição redacional anelar da obra e a sua falta de pormenores históricos, torna-se impossível saber durante que período de tempo o conflito grassou e com que resultados ou repercussões exatos. Pode muito bem ser que a autorização, dada por Dario, para começar o trabalho (ou recomeçar?) da reconstrução do templo, levasse com ela atestado dos aaronitas como únicos sacerdotes legítimos, de modo que a partir de 520, reduziu-se a liderança sacerdotal, monopolizando o poder e corrompendo-se até o ponto de conflito irreconciliável com outros grupos judaítas. Isto pode ter sido o plano de fundo das reformas de Neemias, o qual tomou medidas para corrigir o desequilíbrio de poder eclesial e socioeconômico através de programa de "democratização" limitada (§44.4).

**GRÁFICO 6**

**Arranjo quiástico de Isaías 56-66**
**com intensificação terminal de conteúdo da "mensagem"**



*50.4.b. Malaquias*

O livro de Malaquias esclarece mais as agudas tensões no interior da comunidade pós-exílica por causa da frouxidão da liderança. A obra compõe-se de seis oráculos na forma de controvérsias com sacerdotes e povo, e o que se diz do segundo sugere que se tem em vista a elite socioeconômica e política. Estabelece o profeta os seguintes pontos:

**1.** Iahweh ama a Israel em contraste com Edom que ele destruiu e não vai restaurar, provavelmente referindo-se à pressão contra Edom pelos árabes nabateus (1,1-5);

**2.** Iahweh detesta os animais inferiores que sacerdotes e povo oferecem numa traição da "aliança com Levi", a qual ordena um sacerdócio fiel (1,6-2,9);

**3.** Iahweh censura maridos judaicos que rompem aliança com suas esposas, divorciando-se delas a fim de tomar esposas estrangeiras (2,10-16);

**4.** Iahweh promete enviar logo seu "mensageiro da aliança" a fim de purificar os sacerdotes infiéis, depois do que Iahweh julgará igualmente o laicato socialmente injusto (2,17-3,5);

**5.** Iahweh condena a retenção muito espalhada de dízimos e oferta, o que ocasionou más colheitas (3,6-12).

**6.** Iahweh assegura que ele recorda o núcleo de judeus justos e virá logo para vindicá-lo contra os maus judeus (3,13-4,3).

A forma de controvérsia está bem marcada com uma declaração de abertura, pelo profeta, de um princípio ou norma, seguidos por uma objeção ou protesto dos sacerdotes ou povo, e concluindo com consubstanciação da declaração original acompanhada de repreensão e ameaça de julgamento.[158] As "consubstanciações" são vagas e diversamente expandidas, com apartes (e.g., 1,11-2,4-9) e reatamentos do argumento (e.g., 2,1; 2,13), que lembram debates prolongados e complicados. Enfrentava o profeta uma liderança comunal, sofrendo dúvidas sérias a respeito do compromisso de Iahweh com Judá e a presteza de Iahweh em aplicar justiça. A injustiça social condenada (3,5) tem a sua contraparte sistêmica em relaxamento do culto e abusos de matrimônio e divórcio. No intuito de promover sua posição econômica, adoradores bem abastecidos "economizam" por meio da retenção de ofertas ou apresentando ofertas inferiores. A tomada de esposas estrangeiras por chefes judaicos e escaladores sociais era manobra para realçar o seu status, proporcionando a elas ligações protetoras e empresariais em territórios circundantes.

Argumenta-se amplamente, mas de maneira inconcludente, que o nome Malaquias, que significa "meu mensageiro", foi dado a uma profecia originalmente anônima, com base no "mensageiro da aliança" em 3,1. O livro apresenta um jogo fascinante sobre "mensageiro" que aparece no aspecto de profeta (1,1), o modelo de verdadeiro sacerdote (2,7), o precursor de Iahweh que vai purificar o sacerdócio (3,1-4), enquanto o colofão acrescentado ao livro completado dos Doze, identifica este precursor-mensageiro como Elias, que reconciliará pais e filhos (4,5-6). Um comentador apresenta a hipótese de que o precursor-mensageiro, em 3,1, é referência oculta a Esdras, cuja missão de reformas é assim antecipada.

Os horizontes de Malaquias enquadram-se perfeitamente com o século V, antes das reformas de Neemias e Esdras. Desencanto com estabelecimentos eclesiais e sociopolíticos, tão acremente expressos em Isaías 56-66, estende-se igualmente sobre Malaquias e sugere graves confrontações entre partidos na comunidade. Mostra Malaquias afinidades com as tradições deuteronômicas, porém, se a referência à aliança de Iahweh com Levi (2,4) é um oposto explícito às reivindicações aaronitas, não é seguro. Apesar disso, é evidente que o profeta considera o sacerdócio titular como totalmente corrupto e cedo a ser substituído ou radicalmente reformado.

*50.4.C. Abdias e Joel*

Os livros de Abdias e de Joel utilizam momentos na experiência histórica de Edom e Judá a fim de introduzir e divagar sobre o dia vindouro de Iahweh, quando as nações serão julgadas.

Abdias 1-15 é oráculo de julgamento contra Edom por causa do seu malogro em auxiliar

[158] George Fohrer, IAT, 469-70; James A. Fischer, "Notes on the Literary Form and Message of Malachi", CBQ (1972): 315-20.

Judá contra os neobabilônios em 586 e a sua participação real em saquear a terra e apoderar-se de judaítas fugitivos. Se o paralelo de perto, Jr 49,7-22, é a fonte de Abdias 1-15, ou vice-versa, ou se ambos dependem de terceira fonte, é indefinível. É manifesto que Abdias 1-15 poderia ter sido escrito em qualquer tempo depois de 586. O oráculo central foi ampliado em duas etapas: vv. 16-18, dirigidos a israelitas, prometem a destruição de Edom e a elevação de Sião, enquanto os vv. 19-21 afirmam a vindicação futura do monte Sião através de sua posse da montanha de Esaú. O cenário geopolítico nos vv. 19-21 parece prefigurar judeus que retornam, os quais repovoam Judá e posteriormente espalham-se por todas as regiões circunvizinhas, notavelmente pelo Negueb e a "montanha de Esaú". Ao menos os vv. 19-21 pertencem aos tempos da restauração.

Joel foi por muito tempo obra enigmática, porque apresenta facetas contraditórias, que retrojetam a vista em direção à profecia pré-exílica e a projetam em direção à profecia pós-exílica.[159] Inicia ele por um chamado ao jejum e ao arrependimento em resposta a uma devastadora praga de gafanhotos e de seca (ou é um exército invasor retratado como gafanhotos?) e termina com um julgamento das nações no vale de Josafá (jogo de palavras sobre "Iahweh julga", 3,12 = vale da decisão [judicial]", 3,14). O motivo unificador através de todo o livro é o dia de Iahweh (1,15; 2,1,11.29; 3,1.14,18).

A lamentação coletiva, por causa do que a maioria dos intérpretes considera ser uma praga de gafanhotos, é vivida na sua descrição da catástrofe e excitante nos seus chamados repetidos a anciãos, sacerdotes, e povo a unir-se em jejum, oração e arrependimento a fim de afastar a ira de Iahweh, concluindo com a garantia firme de que Iahweh levantará a praga (2,17-27). Segue-se depois uma série de oráculos "escatológicos" a respeito dos últimos dias. A promessa da efusão do espírito de Iahweh sobre a comunidade (ou sobre toda a terra, cf. "toda a carne") não se liga concretamente a coisa nenhuma na lamentação precedente, todavia, ao mesmo tempo ela difere dos oráculos destrutores de julgamento que seguem. O capítulo 3 é um pastiche de oráculos sobre o julgamento das nações e a libertação de Sião. A maioria das alusões são muito genéricas, porém, a condenação dos fenícios por venderem judeus aos gregos como escravos é inteligível dentro do contexto da política internacional dos séculos V-IV, quando cidades fenícias e gregas eram aliadas em insurreições e guerras contra a Pérsia (3,4-8).

Até agora não existe nenhuma explicação geralmente admitida para o caráter dual do livro de Joel. Argumentam alguns que uma lamentação pré-exílica por causa dos gafanhotos foi ampliada nos tempos pós-exílicos por meio da rubrica do dia de Iahweh a fim de incluir um julgamento sobre as nações. Acreditam outros ser a obra, na sua totalidade, pós-exílica, talvez baseando-se em antigas tradições a respeito do profeta Joel e da praga de gafanhotos. É possível detectar desenvolvimento redacional na lamentação, o qual juntou duas pragas diferentes de gafanhotos, a primeira delas descrita mais "naturalmente" e a segunda mais "simbolicamente", com os gafanhotos adotando a forma de exército estrangeiro. Esta assunção da dimensão escatológica na lamentação prepara para o julgamento final sobre as nações.

Pensaram outros explicar peculiaridades de forma e de conteúdo supondo ser o livro uma liturgia, que passou por etapas de crescimento no decorrer do tempo, a princípio limitada a jejuar por causa dos gafanhotos e depois alargada e dirigida novamente a uma celebração do julgamento futuro sobre as nações. É problemático se a totalidade do livro se pode explicar liturgicamente. Uma origem litúrgica, quanto aos caps. 1-2, entretanto, sim ajuda a explicar a coesão e movimento notáveis da lamentação e a sua preservação textual sem perturbação importante. Convenção litúrgica pode ainda explicar por que não se mencionam pecados particulares, não obstante o forte apelo a "retornai a mim [a Iahweh] de todo o vosso coração" (2,13).

Contudo, outro enfoque é ver todas as referências a "gafanhotos" como simbólicas de inimigo invasor, que é diversamente entendido como a Assíria, a Neobabilônia ou a Macedônia. Uma versão desta hipótese de "invasores estrangeiros como gafanhotos" considera o cap. 1 como descritivo dos neobabilônios, os quais invadiram Judá para submetê-lo no início do exílio, e o cap. 2 como descritivo dos persas, os quais invadiram a Palestina/Egito no tempo de Cambises, em 526-525, em uma intervenção amistosa em benefício dos judeus.

---

[159] Childs, IOTS, 386-93.

# 12.

# Tradições do Israel colonial: os Escritos

**Leia o texto bíblico**
**1 e 2 Crônicas; Salmos; Lamentações; Cântico dos Cânticos Rute; Jonas; Ester; Provérbios; Jó; Eclesiastes Isaías 24-27; Zacarias 9-14; Daniel**

Os Escritos, conforme sua imprecisão do título insinua, é um conjunto literário menos coesivo do que, seja a Lei, seja os Profetas. Contudo, a variedade dos Escritos não é mera miscelânea, nem os seus conteúdos são totalmente não-relacionados com a Lei e os Profetas. A terceira divisão da Bíblia Hebraica contém blocos de escritos históricos, cânticos, historietas, escritos da sabedoria e escritos apocalípticos, que examinaremos por essa ordem. Cada um destes tipos de literatura, junto com os seus subgêneros — os quais são especialmente abundantes entre os cânticos e os escritos da sabedoria — têm análogos ou precursores nas duas primeiras divisões da Bíblia Hebraica. É também evidente em vários pontos, como na reutilização pelo Cronista de Samuel-Reis e nas reflexões de Daniel sobre os profetas escritores, que estas obras demonstram conhecimento explícito e implícito das divisões mais antigas da Bíblia Hebraica. Os Hagiógrafos (grego: "escritos sagrados"), como título para a terceira divisão da Bíblia Hebraica, foi amplamente usado entre os católicos romanos e alguns protestantes.

## 51. Obras históricas recentes: 1 e 2 Crônicas e Esdras-Neemias

Além das duas histórias redigidas de Israel, a versão de **JEP** em Gênesis-Números e a versão de HD em Deuteronômio-Reis, uma terceira história redigida de Israel foi acrescentada depois do exílio. A história de **JEP,** ampliada a fim de abranger a introdução de HD em Deuteronômio, formava a Torá ou primeira divisão da Bíblia Hebraica. O resto da obra de HD formava a primeira metade dos Profetas ou segunda divisão da Bíblia Hebraica. A história bíblica final, composta de 1 e 2 Crônicas e Esdras-Neemias, formava a conclusão aos Escritos ou terceira divisão da Bíblia Hebraica.

### 51.1. Relação entre 1 e 2 Crônicas e Esdras-Neemias

Estranhamente, Esdras-Neemias precedem 1 e 2 Crônicas na Bíblia Hebraica, em franca violação da ordem histórica dos seus conteúdos. Um fundamento lógico suposto para esta transposição discordante é que a Esdras-Neemias foi outorgado primeiramente status canônico, uma vez que abrangia novo terreno histórico, ao passo que Crônicas foi inicialmente considerado como simples suplemento a Samuel-Reis e só mais tarde foi acrescentado como suplemento ao final dos Escritos. Foi, verossimilmente, em associação com esta perturbação na ordem dos livros, que o edito de Ciro em Esd 1,1-4 foi repetido em 2Cr 36,22-23, fornecendo ambos um final feliz para os Escritos e dirigindo o leitor de Crônicas a "voltar" a Esdras-Neemias para a continuação ou repetição da história. Primeiro e Segundo Crônicas e Esdras-Neemias são enumerados como sendo só dois livros no total de vinte e quatro livros na Bíblia Hebraica.

Os conteúdos desta obra histórica recente relatam de novo toda a história de Israel tratada em **JEP** e HD combinadas, ou seja, desde a criação até o exílio, e continuam a alongar a narrativa adentrando-se nos tempos pós-exílicos até a obra de Esdras e Neemias (tábua 27). O tratamento, entretanto, é freqüentemente esquelético, apressado ou condensado, e em proporção tal, que se poderia dizer que é uma história de Davi, Salomão, os reis de Judá, Esdras, Neemias, ou, mais tipicamente, *uma história do templo e da comunidade do culto de Jerusalém.* Os reis de Judá, os soberanos persas, e assuntos políticos em geral, adquirem significação à medida que contribuem para a fundação, desenvolvimento e reconstrução da comunidade do culto centralizado no templo e na Lei.

Convenção erudita fala do autor de 1 e 2 Crônicas, como também de Esdras e Neemias, como do Cronista, e da sua obra, com a História do Cronista (HC). Até há pouco tempo supunha-se, geralmente, que uma só mão foi responsável por toda a composição. Atualmente o assunto é

acaloradamente debatido. Julga-se amplamente, por exemplo, que as genealogias em 1 Crônicas 1-9 e as listas dos funcionários de Davi em 1 Crônicas 23-27 são acréscimos secundários. Além do que, diferenças consideráveis no estilo e no ponto de vista separam Crônicas de Esdras-Neemias, até o ponto de numerosos críticos os considerarem como tendo sido escritos por diferentes autores em diferentes correntes da tradição. Interesses temáticos característicos de Crônicas, tais como a fiel casa de Davi, a atribuição dual de funções proféticas a figuras públicas familiares do passado e a cantores do culto do presente, como também retribuição divina aos líderes de Judá, estão ausentes ou são escassos em Esdras-Neemias, ao passo que a abertura de Crônicas para incluir os habitantes do norte no culto judaíta é explicitamente refreada pelas políticas restritivas de Esdras e Neemias. Aqueles que alegam autoria separada datam verossimilmente Crônicas pelo final do século VI, logo depois da reconstrução do templo, e na opinião de alguns, Esdras 1-6 deve ser incluído na obra do Cronista. Na opinião deles, Esdras-Neemias (in toto ou excetuando Esdras 1-6) teria sido escrito necessariamente um século ou mais posteriormente, dependendo da noção que se tiver da datação correta para Esdras.

Defensores da unidade de Crônicas e de Esdras-Neemias é provável que agora admitam uma "escola do Cronista", que concedam inserções secundárias, tais como as listas em 1 Crônicas e possivelmente duas ou mais edições do conjunto, e até que falem de um "Dêutero-Cronista". Julga-se que considerações estilísticas tanto apontam para a unidade como são neutras no tocante a autoria comum ou separada. As incongruências conceituais nas duas partes de HC podem ser explicadas pela diversidade de fontes e pelas modificações nas circunstâncias sócio-históricas a partir do século VI ao V. Ao dar rédeas relativamente livres aos relatos de Esdras e Neemias, o Cronista mostrou de que modo uma liberalidade anterior para com os Samaritanos perdera terreno no meio das ásperas lutas que culminavam nas reformas de Esdras e Neemias. O louvor do Cronista aos profetas passados e o elogio dos cantores do templo como "profetas" (1Cr 25,1-8; 2Cr 20,13-17.20; 29,25-30; 35,15) não precisam ser incongruentes com a ausência virtual de profetas e de citações proféticas nas comunidades dos reformadores (apenas nas orações, Esd 9,11; Ne 9,26.30.32, e negativamente em Ne 6,10-14). De qualquer maneira, quanto mais se ressaltou o fato de diferenças de ênfase e francas tensões e contradições entre Crônicas e Esdras-Neemias, tanto mais se tornou habitual reconhecer duas ou mais edições da obra do Cronista.

**TÁBUA 27**
**Divisões e fontes em Crônicas e Esdras-Neemias**

*1 Crônicas 1-9:* *Adão a Saul*

Aqui a "narrativa" é contada exclusivamente por meio de genealogias externas, em parte tiradas da Torá e dos Profetas e em parte fornecidas independentemente pelo autor.

*Crônicas 10-29:* *Prepara-se Davi para construir e prover de auxiliares o templo*
*Crônicas 1-9:* *Salomão constrói o templo*
*2 Crônicas 10-36:* *Reis de Judá desde Roboão até Sedecias*

Nestas três seções, o relato é entrelaçamento de narrativas a partir de Samuel Reis, com novos materiais fornecidos pelo autor, o qual cita até cinco obras históricas e doze escritos proféticos, alguns ou todos os quais podem, na verdade, ser meramente modos pomposos de referir-se aos livros existentes de Samuel-Reis.

*Esdras 1-6:* *Retorno dos exilados e reconstrução do templo*
*Esdras 7-10:* *Reformas de Esdras*
*Neemias 1-7:* *Reformas de Neemias*
*Neemias 8-9:* *Continuação das reformas de Esdras*
*Neemias 10-13:* *Continuação das reformas de Neemias*

Nestas cinco seções existem relatos consideráveis da obra de Esdras e de Neemias, variando cada um entre primeira pessoa (assim chamadas Memórias de Esdras e Memórias de Neemias) e reportagem de terceira pessoa. Estes relatos, outrora independentes, dos dois reformadores foram reagrupados, de maneira que suas carreiras são narradas num modelo "descronologizado" ou "escalonado". Além disso, existem listas ou documentos, alguns em aramaico, a língua diplomática do império persa (Esd 4,6-6,18), incluindo uma lista dos retornados do exílio (Esdras 2, e repetida em Neemias 7).

**51.2. Jerusalém restaurada como verdadeira sucessora do reino de Davi**

A avaliação de HC propendeu a girar em torno do tema de quão "boa" ou quão "má" é a sua história. Omissão dos aspectos mais obscuros de Davi, descaso completo dos reis do norte, inserção de materiais litúrgicos e homiléticos com descaso de dados políticos e militares — todas essas características do Cronista foram lidas como sinais de tergiversação dogmática da história. Houve a tendência a conceber o conjunto do material independente de HC como invenção fantasista, e também para ver propensões agindo na mais pequena divergência de HC quando extratando do texto de Samuel-Reis. Estudos textuais adicionais, controlados pelos Manuscritos do mar Morto, como também conhecimento ampliado da história bíblica restringiram agudamente a avaliação crítica mais antiga de HC, como restringiu uma compreensão alterada de como o autor considerava a obra em relação a histórias anteriores de Israel.

Torna-se agora evidente ter HC utilizado uma versão de Samuel-Reis alinhada mais de perto ao texto hebraico subjacente à Setenta do que ao proto-TM (§11.3.a).[160] Muitas das supostas "alterações", por HC, de Samuel-Reis são manifestamente versões fiéis do texto hebraico à mão. Além disso, há vários itens em que o Cronista fornece nova informação a respeito da história monárquica de Judá que pode ser fidedigna levando tudo em conta, completando até Samuel-Reis, ou até de vez em quando corrigindo-os.

Os reinados de Manassés e de Josias são elucidativos. Ao relato de Reis, das desmedidas idolatrias e derramamento de sangue de Manassés (2Rs 21,1-18), o Cronista acrescenta que o rei foi levado prisioneiro para Babilônia pelos assírios e devolvido arrependido e fiel a Iahweh (2Cr 33,10-19). Embora a alegada conversão e reformas deste rei sejam duvidosas ao extremo, é possível que Manassés tivesse sido intimado à Mesopotâmia e detido em relação com insurreições babilônicas contra os assírios. Ao passo que o livro dos Reis toma conhecimento apenas da reforma de Josias começando com a descoberta do rolo da lei no templo em 622 (2Rs 22,3-10), Crônicas faz referência a atividades anteriores de reformas em 632 e 628 (2Cr 34,3-7), sugerindo que o programa, do rei, de conquistas militares e reformas domésticas marchava em íntima associação com etapas de desenvolvimento. Ainda, ao passo que Reis fala de maneira secreta, de Josias tendo sido morto pelo faraó Necao, quando o rei judaico "foi encontrar-se com ele" (2Rs 23,29), Crônicas declara francamente que Josias "marchou contra ele [Necao]... para combatê-lo" (2Cr 35,20-22). Não todos os historiadores bíblicos ficam impressionados pela validade de muita coisa desta informação especial em HC, uma vez que o autor possuía vastas tendências para interpretar erradamente ou inventar a prova. Apesar disso, os historiadores, sim, adotam as contribuições potenciais de HC para preencher a história monárquica com apreço cauteloso. Se as fontes especiais de HC se situavam na tradição oral, em fontes escritas agora perdidas, ou possivelmente mesmo num Samuel-Reis ampliado que não sobreviveu, permanece incerto.

Estudo recente da HC concentrou-se sobre a finalidade ao preparar uma obra que propositadamente optou por examinar em pormenores terreno histórico a que muito tempo desde então sobreviveram **JEP** e especialmente HD. Admite-se quase como certo que o Cronista tinha plena consciência de que as histórias mais antigas estavam estabelecidas como versões reconhecidas, até autorizadas, do passado de Israel. Não poderia haver cogitação séria em substituí-las. E, na verdade, HC por vezes escreve de modo que pressupõe ou mesmo torna indispensável familiaridade com partes de Samuel-Reis não extratadas.

Então por que HC "contou novamente" a narrativa da monarquia do sul? O propósito fundamental foi deixar bem claro que a comunidade pós-exílica, dedicada à Lei e ao templo, era a verdadeira continuadora da monarquia davídica. Quer Crônicas antecipe, quer não uma monarquia davídica restaurada, elas insiste realmente em que a contribuição substancial e permanente de Davi e dos seus sucessores foi transmitir um templo e um estabelecimento sacerdotal a Judá, a fim de que, quando o templo e o seu culto fossem reconstituídos após o exílio, *todos* os elementos essenciais da vida monárquica fossem recuperados.[161] Por repetidas referências à Lei e aos Profetas (não necessariamente canonizados ainda), mostra HC que tanto Davi como Salomão cooperaram

[160] Werner E. Lemke, "The Synoptic Problem in the Chronicler's History", HTR 58 (1968): 350-63.
[161] Peter R. Ackroyd, "History and Theology in the Writings of the Chronicler", CTM 38 (1967): 501-15.

para fundar um culto duradouro de acordo com a revelação e admoestação de Moisés e dos profetas. Apesar de todas as referências nas suas fontes, a colaboração análoga de Esdras e Neemias estabelece-se como a contraparte reformadora e restauradora do seu estado original em relação aos trabalhos iniciadores obedientes de Davi e de Salomão.

Considerada em termos das correntes principais de tradições que estavam moldando os chefes e os repatriados na comunidade restaurada, HC reflete e antecipa o "compromisso histórico", no qual se mesclavam as tradições e práticas sacerdotais e deuteronômicas, sob a hegemonia do primeiro, mas com abundantes inclusões do segundo. Assevera-se em HC a prioridade sacerdotal aaronita, e ao mesmo tempo os levitas acham-se copiosamente representados, inseridos em numerosos contextos nos quais se encontram ausentes de Reis. A consagração do templo realiza-se a fim de fazer eco à consagração de P da tenda, como também procedimentos rituais de conformidade com Samuel-Reis são suplementados aqui e acolá a partir de diretrizes de P.

HD é naturalmente proeminente por causa da decisão de HC de extratar extensamente de Samuel-Reis. Além disso, os assim denominados sermões levíticos em Crônicas colocam apelos à fé e à obediência na boca de *reis* e *profetas,* e mesmo de um levita (1Cr 28,2-10; 2Cr 15,2-7; 16,7-9; 19,6; 20,15-17.20; 25,7; 30,6-9; 32,7-8a). Estes discursos foram denominados "sermões levíticos" por exibirem o estilo exortativo e os conceitos dos discursos de HD, os quais se consideram amplamente como tendo sido declamados por *levitas.*[162] É significativo que chefes políticos e religiosos de Judá profiram estes sermões em Crônicas, e que, ao mesmo tempo, se cantem salmos pelos *cantores levíticos* (1Cr 16,4-36; 2Cr 5,11-13; 20,19.21-22; 29,25-30; 31,2), os quais são por sua vez concebidos como *profetas e videntes.* Em resumo, todas as categorias mais importantes da liderança propendem a "fundir-se" na sua partilha de funções similares, talvez até intercambiáveis, na gestão de um culto cujos efeitos "transbordam" do templo e entram no domínio de assuntos políticos e militares. Elementos de HD são também freqüentes em Esdras-Neemias, onde sanções e estipulações deuteronomísticas reforçam por baixo as reformas de dívidas, casamento e culto, tanto quanto as estipulações de P, talvez ainda mais, e onde fraseologia deuteronomística impregna as orações de Esd 9,6-5 e Ne 9,6-37.

Se o Cronista foi partidário da igreja oficial da liderança sacerdotal aaronita, como em geral se julga, ele pelo menos se desviou a grande distância a fim de incorporar pontos de vista deuteronomísticos e a fim de providenciar para que as ordens inferiores de sacerdotes levíticos fossem não só honradas, mas também aprovisionadas nos seus postos. HC cita também aprobativamente muitos dos escritos proféticos e foi provavelmente forte partidário da adoção deles como livros comunais autorizados. Mesmo assim, pode ser que a tentativa de HC por restringir a profecia no seu tempo (fins dos séculos VI ou V/princípios do IV?) a cantores do templo, perturbasse muito os círculos dêuteroproféticos e pode ter contribuído, segundo propôs um erudito, para conflitos sobre quem podia ser denominado "profeta" e eventualmente para descrédito do termo para pessoas vivas, mesmo entre herdeiros da tradição profética (cf. Jr 23,34-40; Zc 13,2-6).[163]

### 51.3. Desordem redacional nos livros de Esdras e Neemias

Revisamos anteriormente as dificuldades ao estabelecer a ordem da aparição de Esdras e Neemias em Jerusalém como também o relacionamento entre suas respectivas reformas (§44.3-4). Levando tudo em consideração, a hipótese de que Neemias precedeu a Esdras, e de que eles trabalharam separadamente, tendo Neemias retornado à corte persa antes que Esdras chegasse, constitui a reconstrução mais satisfatória de uma situação muito embaralhada pelo modo como as fontes foram redigidas. Diversos fatores podem estar agindo na obstinação das fontes perante uma reconstrução totalmente aceitável.

Em primeiro lugar, as fontes eram originalmente independentes e seu arranjo cronológico correto pode não sempre ter sido evidente para o(s) redator(es). Visto que aspectos da obra de

[162] Gerhard von Rad, "The Levitical Sermons in I and II Chronicles", in The Problem of the Hexateuch and Other Essays (Edimburgo e Londres, Oliver & Boyd, 1966), 267-80.

[163] David L. Petersen, Late Israelite Prophecy. Studies in Deutero Prophetic Literature and in Chronicles, SBLMS 23 (Missoula, Mont., Scholars Press, 1977), 55-104.

Sassabazar, Zorobabel, Neemias e Esdras eram similares, havia o perigo de confundir e toldar o caráter distintivo de seus trabalhos bem como de atribuir erradamente tradições particulares a um ou outro deles. A datação de eventos nos reinados dos reis persas poderiam contribuir para uma cronologia errada, uma vez que nomes de reis se repetiam. Dessa forma, se Artaxerxes foi I ou II não se discrimina no texto bíblico (e.g., Esd 7,7; Ne 2,1; 13,6). Conjeturou-se igualmente que um erro do copista pode explicar a separação de material de Esdras, em Ne 7,73b-9,37, da sua ligação original com Esdras 7-10. É nitidamente possível, contudo, que um redator tenha planejado deliberadamente esta "descronologização", porque ele quis associar de perto Neemias e Esdras — as mais altas autoridades políticas e religiosas! — em ambas as reformas importantes.[164] Nesse caso, Neemias 8-9 terá sido separado abruptamente de maneira propositada do relato de Esdras e "implantado" no material de Neemias a fim de conceder aos dois reformadores a aparência de colaboradores, a sua obra relatada agora num sincrônico $E^1 + N^1 + E^2 + N^2$ modelo (sendo $E^1$ e $E^2$ as duas fases das reformas de Esdras, e $N^1$ e $N^2$ as duas fases das reformas de Neemias). O efeito foi decidido inserindo Neemias na leitura da Lei (Ne 8,9) e Esdras na dedicação das muralhas (Ne 12,26-36).

Que sentido literário e sócio-histórico podemos deduzir das tradições de Esdras-Neemias? Os materiais de Esdras encontram-se em Esdras 7-10; Ne 7,73b-9,37, e os materiais de Neemias em Ne l,l-7,73a; 9,38-13,31. Dentro de ambos os fios, as porções mais antigas são as mais coerentes e encerram passagens de "Eu" mantidas, que lembram a presença de uma Memória de Neemias e possivelmente uma Memória de Esdras. A Memória de Neemias é claramente visível em Ne l,l-7,73a; 12,31-43; 13,4-31. Ao menos a moldura narrativa de 11,1.20.36 pode também provir da Memória, e possivelmente também 12,27-30; 12,44-13,3; também 9,38-10,38 (que se enquadra da melhor maneira no relato depois de Ne 13,27). A Memória de Esdras em primeira pessoa está em Esd 7,27-9,15, e alguns chegaram a pensar que Esdras 7,1-26 I Esdras 10 eram outrora uma parte da Memória. Porque passagens em primeira pessoa que teriam sido trocadas para terceira pessoa não foi explicado de maneira satisfatória. "Memória", enquanto nome de gênero para o documento de Neemias, é denominação errônea, uma vez que nela o reformador apresenta autojustificação política contra os seus inimigos e se entrega a Deus a fim de que ele seja "lembrado" (ele está sem filhos e sem herdeiro?). Foram notadas semelhanças entre a reportagem de Neemias e Memoriais de reis do antigo Oriente Próximo e salmos israelitas de lamentação, especialmente de pessoas acusadas falsamente.

A fim de obter uma aproximação íntima do decorrer de eventos nas reformas, *para a obra de Neemias* dever-se-iam ler por ordem Ne l,l-7,73a; 11, 1-13,27; 9,38-10,39; também 13,28-31; *e para a obra de Esdras* dever-se-iam ler por ordem Esdras 7-10; Ne 9,1-37; 7,73b-8,18. Isto torna indispensável suprimir as referências redacionais a Esdras em Ne 12,26.36, e a Neemias em Ne 8,9. Podem ter ocorrido duas etapas na reorganização e combinação destas tradições. Na primeira etapa, as tradições de Esdras teriam sido colocadas primeiramente num esforço por sublinhar as prioridades religiosas na série de reformas. Na segunda etapa, quer devido a erro do copista, quer propositalmente, as etapas finais das reformas de Esdras teriam sido intercaladas nos registros de Neemias, afirmando com isso desajeitadamente a colaboração dos dois reformadores. Caso esta mistura das atividades dos dois reformadores guardasse corretamente uma recordação histórica segundo pensam alguns estudiosos, nesse caso ela dependeria totalmente de outra prova diferente da que se conserva nos documentos literários atuais.

Traçando uma linha tão reta e infalível, desde Moisés a Davi, até a comunidade pós-exílica restaurada e há pouco reformada, HC corrobora uma recuperação vigorosa de tradições nacionais e práticas comunais, a qual foi não só uma forma de adaptação ao status colonial sob o domínio da Pérsia como também um ato de resistência nacional demarcando uma identidade religioso-cultural para judeus, que foi traçada tão apertadamente que, no fim, ela excluía companheiros judeus, tais como os Samaritanos, os quais não cederam à liderança de reformas em Judá.

[164] Brevard S. Childs, IOTS, 626-37.

## 52. Cânticos

### 52.1. O que é poesia bíblica?

Temos notado a presença de estrutura de versos em muitas partes da Bíblia Hebraica como também discutido brevemente algumas das suas características em relação com o Cântico de Débora em Juizes 5 (§23.1). Admitiu-se, desde a obra de Robert Lowth em 1753, que os cânticos hebraicos são compostos de frases ou linhas que se dividem em dois (às vezes três) "membros" ou cláusulas. As cláusulas são separadas por leve pausa, e a frase conclui com pausa completa, formando um modelo.

A _____ / + B _____//

ou, de vez em quando

A_____/ + B _____/ + C _____ //

Freqüentemente as cláusulas componentes da frase do cântico possuem comunalidade ou correspondência, que foi descrita como "paralelismo de membros [= cláusulas]". Este costume de formar frase poética a partir de duas ou três cláusulas, com pausas e paralelos acompanhantes, pode ser ilustrado esquematicamente pelo Sl 24,1-3:

v. 1 **A** De Iahweh é a terra e o que nela existe/
**B** o mundo e seus habitantes//
v. 2 **A** ele próprio fundou-a sobre os mares/
**B** e firmou-a sobre os rios//
v. 3 **A** Quem pode subir à montanha de Iahweh?/
**B** Quem pode ficar de pé no seu lugar santo?//

O salmo 24,1-3 apresenta assim íntimo paralelismo (denominado "sinônimo"), porém existem praticamente outras tantas linhas no verso hebraico em que a correspondência entre as cláusulas é pequena ou falta totalmente:

**A** O anjo de Iahweh acampa ao redor dos que o temem/
**B** e os liberta//
(Sl 34,8)

**A** Bendito seja Iahweh/
**B** Não nos entregou como presas a seus dentes//
(Sl 124,6)

**A** Considerai isto, vós que esqueceis a Deus/
**B** senão eu vos dilacero, e ninguém vos libertará//
(Sl 50,22)

No verso hebraico, linhas *com* correspondência e linhas *sem* correspondência entremesclam-se tipicamente, como em Sl 2,1-6:

v. 1 **A** Por que as nações se amotinam?/
**B** e os povos meditam em vão?//
v. 2 **A** Os reis da terra se insurgem/
**B** e, unidos, os príncipes conspiram/
**C** contra Iahweh e contra o seu Messias//
v. 3 **A** "Rebentemos seus grilhões/
**B** sacudamos de nós suas algemas"//
v. 4 **A** O que habita nos céus ri/
**B** O Senhor se diverte à custa deles//

v. 5 **A** E depois lhes fala com ira/
**B** confundindo-os com seu furor//
v. 6 **A** "Fui eu que consagrei o meu rei/
**B** sobre Sião minha montanha sagrada"//

É óbvio que a correspondência íntima entre cláusulas nos vv. 1, 3, 4 e 5, no salmo 2, não se acha presente nos vv. 2 e 6. Em descrições normais de cláusulas paralelas é habitual referir-se a tais divergências de correspondência estrita como paralelismo "sintético" ou "formal".

Mais evasiva foi a procura do metro poético. Baseados nas contagens de sílabas e em esquemas de acentuação conjeturados, tornou-se usual identificar linhas com 3 + 3, 3 + 2, e2 + 2 metros, como também outros modelos menos freqüentes. Admitiu-se freqüentemente que um único metro prevaleceu através de qualquer composição, e o texto bíblico foi abundantemente emendado por "razões métricas". Embora linhas associadas propendam a ser similares em extensão, existem tantas exceções e nossa ignorância de como a língua falada era acentuada é tão completa, que nenhuma análise métrica convincente foi ainda apresentada.

Nossa compreensão da poética bíblica foi vastamente enriquecida, de um lado, pela recuperação de exemplos da poesia do antigo Oriente Próximo, particularmente cananéia, os quais esclarecem os muitos modos de construir sentenças de cláusulas paralelas e de empregar artifícios retóricos que Israel compartilhava com seus vizinhos. De outro lado, fizeram-se tentativas sofisticadas a fim de formular exatamente o que é que confere à poesia hebraica seu caráter específico. O desafio é substancial, uma vez que o metro não tem sido demonstrável e o fato do paralelismo das cláusulas não foi formulado com suficiente precisão para cobrir a grande variedade de formas que ele adota. As duas pesquisas recentes mais ambiciosas tentaram penetrar por baixo das generalidades e suposições a respeito da poesia hebraica, as quais derivam excessivamente dos cânones da literatura ocidental.

Um estudo descobre que as extensões e conexões de cláusulas A e B não são em absoluto regidas por enumeração métrica, mas sim por uma matriz de coações sintáticas, a qual especifica um alcance no número de palavras de tipos sintáticos particulares que se encontram juntas nas construções das cláusulas. Ao mesmo tempo a forma ordenadora do paralelismo é descrita numa série de fenômenos sintáticos constantes ("tropos" de repetição, colorido, emparelhamento, lacunas, dependência e combinação) os quais geram paralelos ao nível de palavras, ao nível de linhas e ao nível supralinear.[165]

Outro estudo, acatando a precisão analítica e as conclusões sintetizadoras da obra anterior, descobre a substância da poética hebraica não na sintaxe exclusivamente, mas numa conjunção sutil de fatores sintáticos, semânticos e fonológicos.[166] A dificuldade fundamental, alega ele, foi uma interpretação errada a respeito das relações de semelhança e dessemelhança entre as cláusulas A e B. A essência não é que B *repete* A, senão que B, enquanto *continuando* A, a *ultrapassa.* A conexão semântica é esta: "A é assim, e *o que é mais,* B é assim", um significado moldado pelo contexto, que é capaz de produzir tais mudanças, por exemplo, como "Não apenas A, mas *até* B" ou "Você conhece A, *agora* entende B".

De conformidade com esta última interpretação, não temos realmente paralelismo de membros, no sentido de que uma cláusula repete a outra ou está em simples alinhamento com ela. Temos mais precisamente "uma seqüência de apoio" enfática de cláusulas, nas quais "B *sustenta* tipicamente A, carrega-a mais longe, apóia-a, completa-a, ultrapassa-a". Além do mais, locutores/escritores bíblicos não dividiam gêneros de falas em "prosa" e "poesia", como nós dividimos na literatura ocidental. A fala bíblica é mais ou menos elevada ("poética") até o ponto de que ela manifesta cláusulas "de apoio", concisão e elipse no estilo. A fim de lembrar a nós mesmos de pôr de lado noções literárias ocidentais sempre que examinamos "estilo de apoio" bíblico elevado, deveríamos falar talvez da assim chamada poesia bíblica.

---

[165] M. P. O'Connor, Hebrew Verse Structure (Winona Lake, Ind., Eisenbrauns, 1980).

[166] James L. Kugel, The Idea of Biblical Poetry, Parallelism and Its History (New Haven, Conn., e Londres, Yale University Press, 1981), caps. 1-2. O apêndice B, 315-23, tece comentários sobre o estudo de O' Connor.

**52.2. Salmos**

O livro canônico dos Salmos é uma antologia de 150 "orações poéticas" composta no estilo "de seqüência de apoio", de cláusulas emparelhadas A + B (ou A + B + C). Composições similares se encontram por todas as três divisões da Bíblia Hebraica, com Jeremias, Isaías 40-66 e Jó fazendo uso especialmente abundante de formas de Salmos. Os Salmos dirigem-se de modo geral *ao* Deus de Israel, mas o expediente de orações é suficientemente extenso para permitir fala *a respeito* dos atributos e feitos de Deus e citações de oráculos *de* Deus, bem como apelos e instruções para adoradores e leitores. As convenções de falas destas preces, no seu vocabulário e gêneros, foram moldadas dentro de estrutura do "culto" de Israel, ou seja, o seu culto formal centralizava-se no templo em Jerusalém. O tema destes salmos é preponderantemente a aflição e libertação do povo de Israel como um todo, e a libertação de israelitas individuais.

Enquanto as formas de falas pressupõem ocasiões expressas de adoração, o agrupamento atual dos Salmos como também os títulos vinculados a 115 dentre eles, não refletem plena ou sistematicamente as ocasiões verdadeiras de adoração ou o modo exato como eram empregadas. A "linha do tempo" destas orações estende-se, de fato, por séculos de história cultuai, começando com o primeiro templo construído por Salomão, e incluindo seus precursores e santuários concorrentes, prosseguindo através do período exílico sem-templo, e alcançando até dentro da época do segundo templo construído por Zorobabel. O livro dos Salmos é com freqüência denominado "o Hinário do Segundo Templo", o que é apropriado no sentido de que, durante a época do segundo templo a compilação e redação dos salmos estava completada, talvez aproximadamente em 325-250 a.C. Como um depósito de textos cultuais adequados para estudo e reflexão, os Salmos nos fornecem, dessa forma, uma seleção de amostras condensada de textos, provindos dos programas de culto do primeiro e do segundo templo, mas com sentido um tanto mais completo dos usos pós-exílicos dos Salmos, do que dos seus usos pré-exílicos.

O passo, a partir da execução cultual viva de salmos para a sua coleção como literatura, foi um passo importante, no qual muito do funcionamento cultual real dos salmos, tanto primitivo como recente, ficou perdido ou obscurecido. É claro que fatores diferentes do culto expresso desempenharam um papel na modelagem do livro dos Salmos. Até certo ponto, eles refletem a tendência para uso privado "de devoção" ou "meditação", salvo, ou no meio, épocas de culto do templo. Compostos separadamente nas suas origens, os salmos foram reunidos em coleções menores que finalmente foram combinadas para produzir o livro em apreço. Enquanto compilações escritas, os salmos tornaram-se disponíveis para "meditação" e "estudo", comparando um com outro e com outras passagens bíblicas, como também "tematizando-os" como expressões de fidelidade à lei divina (ligando Salmos à Torá) e de revelações proféticas (ligando Salmos a Profetas).

Uma categoria de salmos, denominada salmos de sabedoria ou didáticos, focaliza a oração e o culto apropriados na sincera adesão à lei divina (em muitos casos, se não todos, esta lei é verossimilmente já a Lei canônica). Os salmos 1 e 2, que constituem uma introdução complementar à coleção completa, resumem este modo de rezar e ponderar os textos, pois os salmos passam a ser testemunhos do poder demonstrado de fidelidade à Lei de Deus, ao moldarem vidas retas e felizes numa comunidade justa. E ainda que o monarca davídico anunciado no salmo 2, e em qualquer outra parte por todos os salmos, já não estivesse reinando quando os Salmos foram finalmente moldados, ele era lembrado e antecipado como o executor da justiça na sociedade judaica, a fim de que a lei divina pudesse ser concretizada sobre a terra. De fato, a divisão do livro dos Salmos em cinco partes assinaladas por refrãos sumários ou colofões parece ter sido intentado para mostrar uma homologia entre Salmos e os cinco livros da Torá:

Livro I: Salmos 1-41, cf. 41,13
Livro II: Salmos 42-72, cf. 72,18-20
Livro III: Salmos 73-89, cf. 89,52
Livro IV: Salmos 90-106, cf. 106,48
Livro V: Salmos 107-150, cf. 150

O estudo moderno dos Salmos evoluiu através de diversas etapas ao esclarecer progressivamente a literatura sálmica e ao restringir e aguçar as questões ainda não-resolvidas. Abrindo caminho através da suposição religiosa tradicional no sentido de que Davi e cantores da sua geração escreveram os salmos, estudiosos do século XIX acentuaram a origem pós-exílica da antologia e alegaram até identificar grande número de salmos de até os tempos macabaicos. Atualmente julga-se que muitos dos salmos, embora dificilmente escritos por Davi, são pré-exílicos, e que, entre os numerosos salmos pós-exílicos, provavelmente todos foram compostos antes dos tempos macabaicos (conquanto o uso macabaico dos salmos possa ter atingido o texto em pormenores).

*52.2.a. Gêneros literários*

Em princípios do século XX, Hermann Gunkel começou a "decifrar" a linguagem, a estrutura formal e a função dos salmos. Além dos cinco tipos predominantes de *hinos, lamentações individuais, cânticos individuais de ação de graças, lamentações da comunidade* e *salmos régios,* Gunkel isolou diversos tipos menos comuns ou mais formalmente evasivos: *cânticos comunais de ação de graças, cânticos de peregrinação, bênçãos e maldições, poesia de sabedoria, liturgias* (peças de diferentes tipos literários juntadas deliberadamente numa única unidade para o culto), e *tipos mistos* (fusão e composição livre de salmos desligados do culto).[167]

As linhas principais da análise da crítica das formas de Gunkel perduraram notavelmente até bem no meio século, desde que ele as propôs. Foram discutidas modificações e recomposições no seio do seu sistema básico, como também nova nomenclatura, porém nenhuma reclassificação abrangedora de tipos obteve consenso para substituir o modo um tanto arbitrário como Gunkel organizou os tipos em conformidade com agrupamentos "maiores" e "menores". Talvez seja útil mostrar o arranjo de gêneros em amplos agrupamentos de acordo com os seus tipos ou modos de fala, a fim de acentuar a ligação lógica de gêneros. Os gêneros podem ser agrupados sob quatro tipos ou modos de fala:

I. Gêneros de lamentação e de súplica
II. Gêneros de louvor e de agradecimento
III. Gêneros de execução e representação
IV. Gêneros de instrução e meditação

**I. Gêneros de lamentação e de súplica**

***A.*** *Lamentações individuais anônimas (44)*

Uma pessoa anônima (excluindo os dados nos títulos), sofrendo males físicos, tormento psicológico, e/ou opressão e exclusão sociopolítica descreve a aflição em termos ásperos, por vezes protesta inocência ou confessa pecado, pleiteia com Iahweh a fim de afastar a aflição, e amiúde passa para uma afirmação de certeza no sentido de que o grito por socorro será ouvido e a libertação está próxima. Outra nomenclatura é por vezes utilizada para divisões deste gênero. Lamentações que exprimem inocência são descritas como "orações do falsamente acusado", as que confessam pecados, como "salmos penitenciais", e as que aludem indiretamente a infortúnio iminente em vez de sofrimento presente, como "salmos protetores". Não há acordo em todos os casos quanto à linha entre lamentações individuais e comunais, uma vez que o "eu" em alguns salmos pode ser um falante em favor da comunidade e pode ser que algumas lamentações originalmente individuais se tenham alterado no decorrer do tempo em lamentações comunais. De modo semelhante há debate sobre se alguns dos salmos individuais são lamentações ou cânticos de agradecimento. Isto é devido a que a lamentação antecipa tipicamente a libertação com confiança tal que ela se empenha em virtual "agradecimento de antemão", ao passo que o cântico de ação de graças contém normalmente um relato sobre o infortúnio passado.

Salmos 3, 5, 6, 7, 9-10, 17, 22, 25, 26, 28, 31, 35, 36, 38, 39, 40, 42-43, 51, 54, 55, 56, 57, 59, 61, 63, 64, 69, 70, 71, 85, 88, 94, 102, 109, 120, 130, 140, 141, 142, 143.

[167] Hermann Gunkel, The Psalms. A Form-Critical Introduction, Facet Books 19 (Filadélfia, Fortress Press, 1967).

***B.*** *Salmos individuais anônimos de confiança (8)*

A seção da lamentação que Gunkel denominou "a certeza de audição", de vez em quando torna-se o conteúdo de um salmo inteiro, com apenas a mais simples referência à dificuldade do salmista. A libertação antecipada, da parte de Iahweh, é declarada com absoluta confiança, tal que estes salmos denominam-se por vezes *Salmos de confiança.*

Salmos 4, 11, 16, 23, 27, 62, 121, 131

***C.*** *Lamentações individuais régias*

O rei davídico pré-exílico é o tema de pelo menos dez salmos, e alude-se a ele em outros. Nenhum salmo completo é dedicado à lamentação de um rei, porém, fala de lamentação régia está contida em pelo menos três salmos, devendo um ser classificado como cântico de ação de graças régio (18,4-6) e os outros como lamentações comunais (89,46,51; 144,1-11).

***D.*** *Lamentações comunais (16)*

Atormentada por fome, praga, opressão socioeconômica, ou desastre militar, a comunidade reúne-se para o jejum, a lamentação e o sacrifício. A lamentação comunal segue a mesma estrutura básica que a lamentação individual, se bem que por vezes seja mais explícita acerca da desgraça a que se alude. As queixas estão usualmente na forma de "nós", com um falante "eu" ocasional representando a comunidade. É possível que lamentações individuais fossem igualmente expressas durante os dias de jejum público que caracterizavam lamentações comunais.

Salmos 12, 44, 58, 60, 74, 79, 80, 83, 85, 90, 108, 123, 126, 137, 144

***E.*** *Salmos comunais de confiança (3)*

São esses as contrapartes comunais dos salmos individuais de confiança (veja IB acima).

Salmos 115, 125, 129

## II. Gêneros de louvor e de agradecimento

***A.*** *Hinos ou louvores descritivos (20)*

Louvores de Deus, ou hinos, começam e terminam com convocações a louvar ou bendizer a majestade divina. O corpo do hino é a descrição dos atributos ou feitos de Deus na natureza e na história de Israel. Hinos têm muito em comum com cânticos de ação de graças, exceto que eles mencionam aspectos gerais e duradouros da bondade e do poder de Deus, ao passo que os cânticos de ação de graças falam de libertações recentes de infortúnio específico. A fim de acentuar que "louvor" é o discurso comum de ambos os tipos, C. Westermann propôs que os hinos sejam denominados "louvores descritivos" e os cânticos de ação de graças, "louvores declarativos".[168] Além das duas subclasses importantes de hinos abaixo mencionadas, outras foram classificadas como *hinos de vitória* para recitação após o combate, *cânticos de peregrinação* para devotos no seu caminho para Jerusalém, e hinos que se considera estarem relacionados com uma das *festas estabelecidas,* tais como Páscoa ou Tendas.

Salmos 8; 19,1-6; 29; 33; 95,l-7c; 98; 100; 103; 104; 111; 113; 114; 117; 135; 145**;** 146; 147; 148; 149; 150

### 1. Hinos de Sião (6)

Certos hinos descrevem Iahweh como habitando em Jerusalém sobre u montanha invencível

[168] Claus Westermann, "Psalms, Book of", in IDBSup, 705-10; idem, Praise and Lament in the Psalms (Atlanta, John Knox Press, 1981), 15-35, 81-90, 102-30 (veja gráficos nas pp. 85-86, 104-4).

de Sião, que é atacada ou ameaçada por inimigos aos quais Iahweh subjuga. Julgou Gunkel serem estes referências escatológicas I um futuro dia de salvação. Mowinckel entendeu que no drama cultual afirmava-se a nova garantia, por Iahweh, dos fundamentos da comunidade. Ambos os estudiosos reconheceram que estes hinos de Sião utilizaram como fontes mitologia antiga cananéia a respeito de uma inexpugnável montanha santa como o assento da divindade.

Salmos 46, 48, 76, 84, 87, 122

**2. Hinos que celebram a realeza de Iahweh (5)**

Um pequeno número de hinos afirma o governo de Iahweh sobre as nações e contém a exclamação cultuai, "Iahweh é rei!" Como com os hinos de Sião, Gunkel viu neles uma esperança não-cultual influenciada por profetas e projetada para o futuro, enquanto Mowinckel asseverou que esta esperança era realidade presente experimentada cultualmente, representada na festa anual de Ano Novo de outono, relacionada com a Festa das Tendas.

Salmos 47, 93, 96, 97, 99

***B.*** *Cânticos de ação de graças individuais anônimos ou louvores declarativos (9)*

*A* estrutura deste gênero inclui chamado a dar graças, relato da aflição passada, declaração de que Iahweh libertou o sofredor, por vezes anúncios de sacrifício como pagamento de votos, e ele pode conter bênçãos e elementos hínicos de louvor geral. Existem indícios de que as cerimônias de ação de graças individual, onde os cânticos se recitavam, eram acompanhadas pela família e amigos e por uma congregação mais ampla.

Salmos 30, 32, 34, 41, 52, 66, 92, 116, 138

***C.*** *Cântico régio de ação de graças ou louvor declarativo (I)*

Num salmo, o rei dá graças pela libertação de adversário militar. O salmo mostra a linha fina entre louvores descritivos e declarativos, já que parece estar formulado em termos bastante gerais (nenhum inimigo particular é mencionado) a fim de que pudesse ser usado pelo rei após qualquer vitória militar. Num cântico de agradecimento individual, o rei agradece individualmente (118,5-21).

Salmo 18 (= 2 Samuel 22)

***D.*** *Cânticos de ação de graças comunais ou louvores declarativos (6)*

Quando se levantava o infortúnio comunal, observava-se um dia de ação de graças público, e nessa oportunidade recitavam-se cânticos de ação de graças comunais, muito provavelmente junto com cânticos de agradecimento de pessoas como aspecto adequado de celebração nacional.

Salmos 65, 67, 107, 118, 124, 136

**III. Gêneros de execução** e **de representação**

Parece que vários gêneros menores de Gunkel como também alguns dos seus salmos régios podem ser agrupados sob a categoria de gêneros que descrevem ou oferecem os conteúdos de atos executados no culto. Os pormenores peculiares de muitos destes salmos de execução, os quais tornam embaraçoso classificá-los, têm a ver com os ritos característicos a que os salmos, quer aludam diretamente, acompanham como uma peça do programa, quer sejam modelados imitativamente sobre eles.

***A.*** *Cânticos cerimoniais régios (8)*

Vários destes salmos estão relacionados, ora com a *coroação* do rei, ora com a celebração anual da sua *ascensão.* Um fato característico deles é que o povo (ou o representante dele) e a

divindade falam do rei na terceira pessoa. O salmo 45 é um *cântico de matrimônio* régio, e o salmo 101 é uma *promessa régia* de fidelidade a Iahweh e à comunidade, talvez um penhor ao tomar posse.

Salmos 2, 20, 21, 45, 72, 101, 110, 132,11-18

***B.*** *Liturgias de entrada e processionais (5)*

Os salmos 15 e 24 encerram perguntas e respostas relativamente a quem tem direito de entrar no templo de Iahweh, verossimilmente faladas em forma de antífonas entre devotos que se aproximavam do templo e sacerdotes que respondiam desde os recintos do templo. Quatro destes salmos pressupõem ou aludem a procissões, de forma tal como para lembrar que eles foram compostos para serem cantados durante procissões litúrgicas ou são imitativos de cânticos processionais.

Salmos 15, 24, 68, 118, 132

***C.*** *Oráculos proféticos de julgamento ou de admoestação (7)*

Em vários salmos dá-se lugar destacado à condenação ou repreensão, que adota a estrutura e linguagem de fala profética. Supôs Gunkel que eles eram textos não-cultuais influenciados por ideais proféticos, ao passo que Mowinckel considerou-os como liturgias, nas quais profetas cultuais falavam diretamente à congregação como parte estabelecida da cerimônia.

Salmos 14, 50, 53, 75, 81, 82, 95,7d-11

***D.*** *Bênçãos (3)*

Bênçãos aparecem às vezes em hinos e cânticos de ação de graças. Acresce que existem salmos que constam inteiramente de bênçãos, ou, no caso do salmo 134, uma bênção sobre o devoto é vinculada a um apelo a sacerdotes de serviço no templo a bendizerem a Iahweh.

Salmos 128, 133, 134

## IV. Gêneros de instrução e de meditação

***A.*** *Salmos de sabedoria e da Lei (10)*

Existe número considerável de salmos que não mostram quaisquer sinais significativos dos gêneros acima, mas que ostentam características familiares de escritos de sabedoria: (1) palavras-chave como "sabedoria", "temor de Iahweh", destinatários como "filhos"; (2) artifícios retóricos, como técnicas de perguntas e respostas, ditos numéricos, macarismos ("feliz aquele que..!"); (3) tom acentuado de ensino e de admoestação; (4) preocupação com o sofrimento injusto, os ricos perversos, guia e proteção divinas dos piedosos, e os dois caminhos, de obediência que conduz à vida e de desobediência que conduz n morte. Além disso, entre estes, os salmos 1; 19,7-14; e 119 louvam copiosamente a Lei como a própria encarnação de sabedoria e fiel observância da Lei enquanto a essência de pensamento e ação sensatos (os salmos 37 e 112 fazem esta mesma equação de modo mais abafado). O humor de todos estes salmos é reflexivo e didático, e os *salmos da Lei* em particular pressupõem estudo e meditação concentrados sobre os textos (verossimilmente, tanto o texto canônico da Torá como também outros escritos, incluindo os próprios Salmos). É igualmente notável o fato de que elementos de sabedoria se achem espalhados amplamente por entre salmos que pertencem a outros gêneros (e.g., 32,1-2.6-7.10; 34,11-12; 36,1-4; 78,1-4; 90,3-12; 92,5-15; 94,8-15; 111,10). A tendência dos comentadores foi a de considerá-los como composições não-cultuais, o que, porém, não se deveria admitir tão facilmente, nem se deveria pensar que os "sábios" escritores dos salmos estivessem desinteressados em ou se opusessem à participação na veneração cultuai.

Salmos 1; 19,7-14; 37; 49; 73; 91; 112; 119; 127; 139

***B.*** *Salmos históricos (3)*

Três longos salmos passam revista a aspectos da história primitiva de Israel para finalidades de confiança renovada, admoestação e legitimação dos procedimentos atuais de Deus com Judá, com exclusão do reino do norte. O salmo 78 é introduzido como instrução de sabedoria, enquanto os outros dois exemplos da forma histórica de salmos são hinos.

Salmos 78, 105, 106

*52.2.b. Ambientes de vida*

No tocante ao ambiente de vida e à função dos gêneros de salmos, Gunkel salientou triplo desenvolvimento:

> **1.** Todos os *gêneros primários de salmos* tiveram sua origem no *culto pré-exílico,* contudo apenas número relativamente pequeno dos salmos existentes provém, de fato, diretamente do culto associado do primeiro templo.
> **2.** A partir do século VIII, sob a influência da crítica profética do culto, formas de salmos de fala foram cada vez mais separadas do culto e usadas para exprimir um tipo mais *privado e espiritual de piedade,* como também para apontar para *ideal futuro diferido* para a nação.
> **3.** Quando o segundo templo foi construído, após o exílio, salmos cultuais e não-cultuais mais antigos foram juntados aos novos salmos a fim de fornecer um hinário do templo. Os interesses de músicos do templo e de intérpretes da Lei contribuíram de diversos modos para a compilação final da obra.[169]

Sigmund Mowinckel, talentoso discípulo de Gunkel, reconstruiu um cenário muito diferente para o ambiente e a função de gêneros de salmos:

> **1.** Não só todos os gêneros primários de salmos se originaram no culto pré-exílico, mas também é igualmente verdade que a grande maioria de *salmos existentes* foi diretamente produzida no *culto do primeiro templo.*
> **2.** A *espiritualidade individualizada* de muitos salmos não é sinal de retirada do culto, mas sim aspecto integral do culto israelita. A profecia pertencia igualmente ao culto do templo, à medida que *profetas cultuais* participavam das cerimônias do templo pré-exílico. A "entronização" de Iahweh era ato de afirmação do drama cultual que se baseava na *realização mítica.* A festa central unificadora que se situava por trás dos principais gêneros de salmos *era festa de Ano Novo* de outono, na qual se ratificava de novo, miticamente, o senhorio de Iahweh sobre a natureza e a história.
> **3.** Quando as instituições de Israel no tocante à afirmação da realeza de Iahweh desmoronaram em derrota e exílio, a "esperança" cultual-mitológica frustrada de Israel foi projetada em direção do futuro e nascia a *escatologia.* Colecionadores doutos, instruídos pela Lei e pela sabedoria, moldaram o atual livro dos Salmos para estudo e reflexão.[170]

Os méritos destas duas reconstruções das origens e usos dos salmos são vigorosamente discutidos sem pleno acordo.[171] É provável que uma forma modificada da teoria dramática do culto (uma que não separa demasiado nitidamente mito do ambiente sócio-histórico) acabará, por fim, por revelar-se mais compatível com a prova textual, do que a alternativa de esgotar a esfera cultual das suas contribuições para com a espiritualidade pessoal, a profecia e a esperança escatológica, e das conexões com elas. A aguda brecha de Gunkel entre espiritualidade e culto a tal ponto separa os usos específicos dos salmos, que se torna difícil ver como espiritualistas e ritualistas poderiam ler

---

[169] Gunkel, Psalms.
[170] Sigmund Mowinckel, The Psalms in Israel's Worship (Nova Iorque e Nasville, Abingdon Press, 1962), vol. 1, caps. 1-2.
[171] Favorável aos pontos de vista de Gunkel é Aubrey R. Johnson, "The Psalms", in OTMS, 162-209. A favor da teoria do culto, de Mowinckel, situa-se John H. Eaton, "The Psalms and Israelite Worship", in TI, 238-73.

utilizado a mesma coleção de textos no período do segundo templo. A insistência correta de Gunkel sobre a importante dimensão de espiritualidade individual pode ser conciliada reconhecendo que o culto do primeiro templo deixava espaço para expressões concretas de fé pessoal e que realmente as produzia, com ou sem o estímulo da liderança do templo.

A compreensão de Mowinckel, do culto vivo como a matriz para a experiência da presença imediata de Iahweh, concorda com o que sabemos do ritual a partir de estudos antropológicos e também é crítica para avaliar os tipos de salmos, especialmente a íntima ação recíproca entre gêneros de lamentação e de louvor. Ele está quase verdadeiramente certo ao acreditar que uma festa do primeiro templo, celebrando a reefetivação da realeza de Iahweh sobre a natureza e a história, situa-se por trás dos hinos celebrando a realeza de Iahweh e provavelmente também por trás de outros hinos, inclusive o hino de Sião. É outrossim verossímil que esta celebração da realeza de Iahweh de novo ratificada coincidisse com celebração da ascensão do rei israelita.

Rituais para a renovação da realeza divina e humana em Israel, amplamente reconhecidos à cultura do antigo Oriente Próximo, de modo algum são incompatíveis com as fortes tradições da aliança e históricas de Israel. Muito depende, naturalmente, de como as molduras ou adornos "míticos" da realeza de Iahweh são concebidos ou qualificados. O drama do culto precisava ser expressivo e relacionado estreitamente com as realidades e aspirações sócio-históricas de Israel quanto à "desilusão" significativa a ocorrer quando Judá caiu, mesmo na teoria de Mowinckel. É verossímil que a esfera do mito no drama cultual fosse tema de disputa interpretativa entre partidários do estabelecimento do status quo e críticos obstinados da sociedade e governo pré-exílicos. Esforços por negar ou reduzir ao mínimo aspectos "míticos" e "naturais" da realeza divina antes do exílio, definindo de novo a festa pré-exílica central como uma "festa da aliança" (A. Weiser) ou como uma "festa da renovação da aliança" transformada em "festividade de Sião" em Judá para celebrar a eleição, por Iahweh, de Jerusalém e de Davi (H.-J. Kraus), parecem desnecessariamente restritivos. Parece ainda razoável que os oráculos de julgamento profético nos salmos pertençam à celebração cultuai, qualquer possa ter sido o status exato de "profetas do culto".

Por outro lado, Mowinckel e outros defensores do drama do culto sustentaram conhecimento de um programa festivo central que permanece reconstrução hipotética. Continuamos geralmente às escuras no tocante a como os atos celebrativos centrais do antigo Israel se repartiam entre as festas fixas da Páscoa, das Semanas e das Tendas, embora seja provável que a síndrome de realeza divina/realeza humana fosse especialmente proeminente nas Tendas, no começo do Ano Novo. O que complica e prejudica toda a pesquisa foi o surgimento repetido de duas alegações a respeito do drama de culto (alegações que não fizeram, de fato, nem Mowinckel nem a maioria dos seus seguidores), relativamente às quais não existe a mais leve partícula de prova que as apóie: (1) *que Iahweh "morria e surgia"* como divindade da fertilidade; e (2) *que o rei de Israel representava o papel de Iahweh* no drama festivo.

### *52.2.C. Redação do livro*

A erudição passada acentuou a maneira sem princípios, até fortuita, como o livro dos Salmos foi formado. Notou-se que os salmos não estão uniformemente agrupados por tema, tipo literário, data manifesta, ou de conformidade com autoria/dedicatória ou instruções musicais fornecidas nos cabeçalhos. Apesar disso, críticos das redações tomaram recentemente interesse renovado na questão muito tempo descuidada da formação do Saltério. Enquanto nenhuma teoria de compilação e redação explica ainda todas as estranhas complexidades das subcoleções dentro da antologia completa, algumas regularidades, das quais pouco se cuidou no passado, atraem agora a atenção.[172]

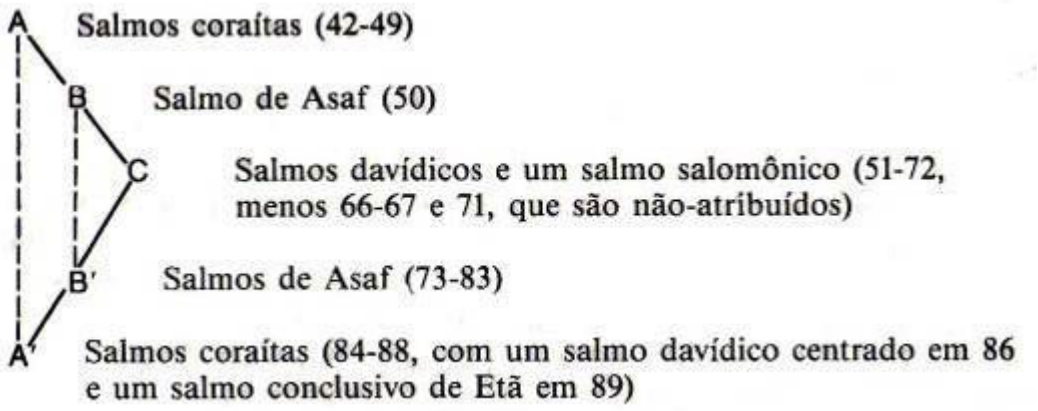
Existem, por exemplo, modelos rudes na distribuição de gêneros de salmos. Gêneros individuais estão concentrados na primeira metade da antologia, na proporção de aproximadamente 3 para 1, de modo que mais da metade dos textos nos salmos 1-75 são dedicados a gêneros individuais, com lamentações predominando sobre um número menor de salmos de confiança e cânticos de ação de graças, na proporção similar de 3 para 1. Em agudo contraste, gêneros comunais

[172] Childs, IOTS, 508-23.

estão concentrados na segunda metade do livro, na proporção de aproximadamente 3 para 1, de modo que mais da metade dos textos nos salmos 76-150 são gêneros comunais, com hinos e cânticos de ação de graças predominando sobre lamentações em aproximadamente 2 para 1. Por outro lado, salmos que retratam um rei, julgamentos e admoestações proféticas, como também salmos de sabedoria e da Lei são repartidos, praticamente, de maneira equitativa entre as duas metades do livro, propendendo, além disso, a ficarem espalhados, em vez de agrupados conjuntamente.

Em termos do tom que estes modelos de distribuição dão à coleção completa, há *mudança dramática do indivíduo que se lamenta para a comunidade que louva,* sendo esta mudança levedada ou estabilizada pelos *denominadores comuns de realeza, profecia, Lei, sabedoria e história* (permitindo que elementos da história de Israel apareçam nos salmos 1-75, em gêneros diferentes dos salmos desenvolvidos).

Exame das cinco divisões dos Salmos fornece prova considerável, se não totalmente convergente, do processo de compilação. O livro I (salmos 1-41) permanece à parte como coleção atribuída a Davi e faz uso preponderante do nome divino de Iahweh (como fazem igualmente os livros IV-V). Os livros II (42-72) e III (73-89) mantêm-se unidos em dois aspectos: (1) os salmos 42-88 dão preferência preponderante ao nome divino de Elohim, e (2) títulos de autoria ou de dedicatória são dispostos de maneira que salmos davídicos estão circunscritos por salmos ligados a músicos do templo, formando algo assim como um arranjo quiástico:




Que os salmos davídicos se achavam outrora numa coleção separada e evidente de acordo com a nota em 72,20, "as orações de Davi... estão terminadas", uma vez que outros dezoito salmos davídicos se apresentam de acordo com essa nota. As referências aos músicos levíticos Coré e Asaf (também a Jedutum, Heman e Etã) é muito provável que signifiquem que os salmos relacionados com eles eram parte do repertório de corporações musicais nas interpretações do segundo templo dos salmos.

É verossímil que tanto o livro I como também os livros II-III fossem combinados para produzir a primeira edição do livro dos Salmos. Os salmos 2 e 89 podem ter introduzido e concluído essa edição, o primeiro, com a sua absoluta asserção do "governo mundial" da monarquia davídica e o segundo com o seu desnorteamento ameaçador da fé, na queda da monarquia davídica. Em contraste com os livros I-III, o grande número de salmos nos livros IV-V, que são totalmente não intitulados, ou carecem de anotação de autoria ou dedicatória, lembra que eram mais heterogêneos na origem e foram agrupados como complementos aos livros I-III.

Similaridades no método redacional são perceptíveis por toda a antologia, como também sinais visíveis de "completamento" antológico pelo fim do livro V. Existem "séries" de *lamentações individuais* nos salmos 3-7, 25-28, 54-57, 61-64 e 140-43, como também existem "séries" de hinos nos salmos 46-48, 96-100, 103-6 e 145-50. Os salmos 120-134, geralmente lamentações, são todos intitulados "cânticos de subidas" e podem ter sido associados a ritos de peregrinos, se bem que como um todo dificilmente sejam adequados como cânticos de viagem. O final do livro V mostra diversos traços redacionais dirigidos ao grandioso final para o livro inteiro. Oito salmos davídicos

estão juntados nos salmos 138-45, a única "série" tão extensiva nos livros IV-V; os dois primeiros dão a nota de confiança, os cinco seguintes lamentam, e o último irrompe em louvor hínico que introduz os cinco hinos conclusivos de *Hallelujah* ("Louvor a Iahweh") para levar ao clímax a obra. O último destes salmos davídicos denomina-se t$^{e}$*hillah,* "salmo", que é o singular do título do livro, *t$^{e}$hillim,* "Salmos". É o único emprego do termo em uma subscrição de salmos e parece tencionado como eco concludente do título dado a toda a coleção.

Não está claro até que ponto mudanças foram feitas em 1-89, na etapa de redação final. O salmo 1, equilibrando-se bem com o universalismo régio do salmo 2, foi provavelmente inserido a fim de dar uma nota temática da Lei = sabedoria como a chave hermenêutica para ler todos os salmos. Fato curioso é que os livros I e V contêm cada um quatro salmos acrósticos, ao passo que não existe nenhum nas divisões intermédias. Isto pode assinalar que o redator final forneceu conscientemente os acrósticos primitivos junto com contrapartes que se equilibravam perto do fim da antologia.

*52.2.d. Horizontes sócio-históricos dos salmos*

Quem são os sofredores e os opressores, que de maneira tão copiosa povoam os salmos? Como os salmos funcionavam no meio das transações sociais e das relações de poder da comunidade? Um ponto de partida evidente é que os salmos celebram uma ordem de vida criada por Deus, a qual é gravemente abalada por crises da vida pública e privada e só é recuperável em novo nível depois de atravessar experiências de limites de intensa desordem. Um modo de expressar as funções destes salmos agrupa-os nas categorias de: (1) *salmos de orientação,* que celebram a criação, a sabedoria, a retribuição e a bênção; (2) *salmos de desorientação ou deslocação,* emitindo em profusão lamentações e apelos de sofredores, para os quais o mundo ordenado se desintegrou; e (3) *salmos de re-orientação ou re-colocação,* nos quais agradecimento e louvor afirmam uma ordem reconstruída que não mais é admitida como certa, porque foi ganha na dor e na luta e precisa ser constantemente reconquistada. Pode-se dizer que os salmos de orientação correspondem a uma *hermenêutica de convenção* (significado seguro), os salmos de desorientação, a uma *hermenêutica de suspeita* (significado radicalmente duvidoso), e os salmos de re-orientação, a uma *hermenêutica de representação* (um novo nível e profundeza de significado que não esquece a dúvida).[173]

Conceitualizar as funções dos salmos em termos de passagem dinâmica através de "momentos" de orientação, desorientação e re-orientação tem-se desenvolvido até agora mais nas suas facetas psicológicas do que nas suas dimensões de sociedade. Isso é compreensível, visto que a dor pessoal dos salmos de lamentação avulta de maneira tão ampla e visto que os Salmos tiveram tipicamente o seu uso mais completo em devoções privadas e em cuidado pastoral. É evidente, contudo, que a "desorientação" manifestada nos Salmos não é uma questão de colapso individual físico ou psíquico numa situação social neutra. Deparamo-nos com *tensões, crises e rupturas na ordem social* as quais, enquanto atingem expressão muito aguda na vida de salmistas individuais, todavia atormentam toda a comunidade.

Interpretações individualizadoras e psicologizadoras dos Salmos foram estimuladas pelas *notas históricas* anexas a vários salmos que os relacionam com incidentes particulares na vida de Davi (Salmos 3, 7, 18, 34, 51, 52, 54, 56, 57, 59, 60, 63 e 142). É muito duvidoso, entretanto, que estas notas exegéticas pós-exílicas tivessem o intuito de manobra "individualizadora", já que Davi representava o chefe justo da comunidade. Desperta interesse o fato de que uma nota histórica fala anonimamente da "prece de um infeliz que, desfalecido, derrama sua lamentação diante de Iahweh" (102,1). A justiça de Davi e dos salmistas é apresentada nos Salmos menos como realização pessoal do que como recurso e um poder que reforça e impregna a comunidade, ou, quando falta, solapa e destrói a comunidade.

Tornou-se difícil chegar a acordo acerca da identidade exata dos sofredores e dos seus opressores em razão da *convencionalidade da linguagem dos Salmos.* Devido à sua extravagância e pluriformidade, descrevendo com freqüência a aflição de maneira variada no mesmo salmo, esta

[173] Walter Brueggemann, "Psalms and the Life of Faith: A suggested Typology of Function", JSOT 17 (1980); 3-32; id., Praying the Psalms (Winona Lake, Ind. Sint Mary's Press, 1982).

linguagem mal pode ser tomada como simples narrativa que nos informa sobre a condição do salmista. O sofredor mergulha nas águas cósmicas ou desce ao abismo do mundo inferior, é atacado por animais selvagens ou guerreiros ferozes, é perseguido implacavelmente e apanhado em armadilha como animal selvagem, queima-se ou derrete-se ou se consome no corpo.

Visto que se dá destaque particular a descrições de aflição física, argumentou-se que os opressores são *profissionais de bruxaria* e os sofredores as suas vítimas, as quais se aproximam de Deus, através do culto, à procura de proteção e anulação das maldições contra elas desencadeadas. Do mesmo modo, visto serem freqüentes relatos de acusação falsa e de ostracismo social, alegou-se que eles refletem *juramento de esclarecimento ou processo de ordálio* no templo, ou talvez em ambientes mais amplos da comunidade, onde o acusado, com falta de testemunhas legais e patrocinadores sociais, busca vindicação e libertação das acusações. No Código da Aliança existem leis a respeito de propriedade tomada de empréstimo, talvez ampliados por analogia para as aplicar a empréstimos por dívidas, nos quais, discussões por causa do malogro em restituir ou reembolsar a propriedade, são resolvidas "aproximando-se ou apresentando-se diante de Deus", provavelmente por meio da adjudicação sacerdotal no culto (Ex 22,7-13). Pode ser que a origem de pelo menos alguns dos salmos de lamentações estivesse nessa função cultual e que este recurso se tenha tornado especialmente popular quando os tribunais seculares cada vez mais se corrompiam pela influência de grandes proprietários e comerciantes abastados.

Mesmo admitindo hipérbole e a tortuosidade de fala cultuai, o corpus da linguagem acerca de sofredores e opressões é claramente evocativo de *um mundo de opressão socioeconômica.* O sofredor acusado e assediado foi culpado de crimes e cruelmente caluniado no intuito de o despojar de direitos, de meios de subsistência, de boa reputação na comunidade, e até da saúde e liberdade de movimento. (Todos os sofredores dos Salmos parecem ser homens. As mulheres não tinham o mesmo acesso à proteção cultuai? Os seus direitos ficavam sob a proteção dos direitos masculinos da unidade das famílias às quais elas pertenciam? Possuíam elas seus próprios procedimentos cultuais que foram desconsiderados ao compilar os Salmos?). Essas acusações e despojamentos são executadas por companheiros israelitas que estão em posição social superior e que podem exercer seu poder para obter o que quiserem. Fala-se com freqüência de "ricos" e "perversos" quase ao mesmo tempo. Os opressores derramam sangue inocente na sua cobiça à procura de lucro, apoderam-se dos pobres em emboscadas de aldeias, falam mentirosamente e apresentam falso testemunho, subornam desavergonhadamente os juizes, confiando e orgulhando-se, durante todo esse tempo, de sua riqueza e virtude ao mesmo tempo que desprezam e mofam do sofredor. Opressão e fraude dominam o mercado, os inocentes são levados a julgamento com esquemas perversos, credores se apoderam da propriedade.

Quando se compara esta riqueza de linguagem acerca de conflito socioeconômico com falas dos profetas e os provérbios dos sábios, e se ilustra por elas, pouca dúvida resta de que enorme parte do sofrimento, contra o qual os salmistas protestam, é a *depauperação da população* por meio da manipulação de processos de dívidas e confiscações, de tal forma que até os tribunais tradicionais de Israel podem ser utilizados para amontoar riqueza, a despeito das leis explícitas da comunidade. De fato, visto que os opressores violam de maneira tão flagrante as leis atribuídas à divindade, seu comportamento e atitude declaram ruidosamente, "Não existe Deus!" — não importa quão devotamente enfeitem eles a sua aparência.

Se na verdade existiu tamanho protesto sálmico em grande escala contra os males da política econômica, podemos perfeitamente perguntar-nos que poder social tinham as instituições do sacerdócio e cultuais para mitigar o longo deslizamento do Israel e Judá pré-exílicos para o empobrecimento da maioria através da expropriação de terra? Em primeiro lugar, os códigos de leis de Israel continham medidas as quais, se tivessem sido observadas estritamente, teriam evitado a perda de propriedades livres entre os camponeses israelitas. Estas cláusulas são atestadas nos estratos "cultuais" e "sacerdotais" de leis, bem como em estratos mais ostensivamente "seculares". A reforma deuteronômica tentou unir a renovação do culto com a renovação das leis sobre terras e dívidas, a qual, pelo menos, teria detido o processo de depauperação, se não o tivesse invertido. Os sacerdotes em Jerusalém, como nos centros de culto régio do norte, encontravam-se naturalmente numa situação difícil no tocante à defesa da causa dos proprietários espoliados, já que eles satisfaziam a vontade da

instituição régia a qual tolerava, se não promovia ativamente, o domínio abusivo de classes recentemente enriquecidas.

Apesar disso, à medida que a ideologia régia asseverava como dever seu a justiça social, os sacerdotes tinham algum espaço livre para melhorar os piores abusos, proporcionando apoio cultual aos lesados, sempre que os tribunais falhavam, e também ajudado a construir e difundir um clima de comunidade para a defesa de direitos tradicionais. Uma vez que os socialmente poderosos tinham grande participação no culto, é provável que impugnassem a solidariedade sacerdotal em favor de suas vítimas, mas que não pudessem reprimir completamente procedimentos cultuais reconhecidos. Isso pode ser um motivo da imprecisão de linguagem nas lamentações, já que, ter sido mais explícitos, poderia ter trazido mais recriminações e penalidades aos devotos e sacerdotes igualmente. E o fato de existirem cânticos individuais de ação de graças, ainda que não tantos quantas as lamentações, indica que por vezes as ações dos opressores eram bloqueadas ou frustradas, mesmo que, no fim das contas, eles geralmente prevalecessem na sua firmeza em estraçalhar o sistema tribal de propriedade de terras. Uma conseqüência desta leitura dos salmos visa a prevenir contra a tendência a traçar uma linha demasiado nítida entre profetas e sacerdotes e admitir que o sacerdócio em nada contribuiu para a resistência contra os desequilíbrios socioeconômicos que se acumulavam com prejuízo da população geral.

Vimos, portanto, que os ritmos de orientação, desorientação e re-orientação, que os salmos exprimem em nível psíquico, têm suas íntimas ligações internas com modelos semelhantes de *orientação para uma ordem social justa* (tribalismo tradicional e monarquia benévola), *desorientação e desestabilização da comunidade através da injustiça em grande escala* (empresários autorizados pelo estado esmagam a ordem tribal independente e conquistadores estrangeiros estraçalham o estado e transferem a sua população), e *re-orientação da comunidade através de novos esforços pela justiça* (esforços de reformas sob a monarquia, sobrevivência no exílio e retorno dela, comunidade judaica colonial restaurada).

Até as ocorrências de enfermidade física deplorada nos Salmos não devem ser separadas de estruturas da sociedade, já que é bem sabido que a incidência de algumas doenças está intimamente relacionada com regime alimentar pobre, severas condições de trabalho, abuso ecológico, depreciação e desqualificação sociais, como também desmoralização diante da injustiça inexorável. Se bruxaria é talvez atestada em alguns salmos, isso também seria provavelmente sinal de violentos conflitos sociais na comunidade, visto que estudos antropológicos revelam que se recorre a acusações de bruxaria, acarretando morte ou expulsão, unicamente como medida extrema, porque controvérsias por bruxaria podem dividir a comunidade sem possibilidade de cura e trazer dano àqueles que tramam as acusações iniciais.[174]

Em conjunto, com vistas à interpretação dos ambientes e das funções dos salmos, torna-se necessário ponderar as tradições e instituições cultuais do antigo Israel conforme elas se entrecruzam com desarranjos sociais e psíquicos na vida do povo, precipitados por conflitos e rompimentos na economia política durante o longo curso da história tribal-monárquica, exílica e de restauração de Israel.

### 52.3. Lamentações

As Lamentações constam de cinco composições em verso que são estruturadas alfabeticamente. As quatro primeiras são acrósticas, ou seja, as vinte e duas letras do alfabeto aparecem em sucessão no começo de cada estrofe (estrofes de três linhas os caps. 1, 2 e 3, e estrofes de duas linhas no cap. 4) ou no início de cada linha (no cap. 3, três linhas de *'aleph,* três linhas de *beth,* etc). A quinta lamentação é alfabética, pois tem o mesmo número de linhas que as letras existentes no alfabeto hebraico.

A forma acróstica nas Lamentações foi explicada de diversos modos: como exemplo da crença no poder mágico de letras; como auxiliar para a memória na recitação pública; como ostentação de habilidade composicional; como estilo para proporcionar uma declaração plenamente arredondada sobre o seu assunto, ou seja, de A a Z; e como meio de impor economia de expressão a uma dor aliás ilimitada. Somente a primeira explicação parece excluída como fator consciente para o

[174] Robert R. Wilson, Prophecy and Society in Ancient Israel (Filadélfia: Fortress Press, 1980), 73-76.

escritor, sejam quais forem as raízes mágicas definitivas da forma acróstica. Pode-se ainda duvidar de que o acróstico seja o suficiente de auxiliar para a memória, para ter merecido sozinho o esforço composicional requerido. O propósito conceitual-estético combinado, de fazer declaração completa em forma agudamente controlada, constitui-se no motivo mais provável por trás da estrutura acróstica nas Lamentações. [175]

Semelhanças de forma e de conteúdo insinuam que possivelmente os quatro primeiros poemas sejam devidos a autor único; os seus temas comuns, entretanto, podem refletir o desenvolvimento de uma espécie de liturgia de lamentações na qual diversos escritores de mentalidade e tradição similares participaram ao produzi-las. Visto que cada seção é um poema acróstico ou alfabético completo, abrangendo mais ou menos o mesmo assunto a partir de diversos ângulos e com fusões discordantes de gêneros, não é provável que fossem compostas como partes de um todo, mas antes que foram reunidas em torno do tema comum e da ocasião pública de lamentação pela ruína de Jerusalém. Há prova de que a lamentação no local do templo destruído começou pouco depois da destruição da cidade (Jr 41,5) e que dias de jejum anuais, comemorando a queda da cidade — possivelmente até quatro vezes por ano — eram observados durante todo o exílio e pelo menos até a reconstrução do templo (Zc 7,1-7; 8,19).

A compilação das cinco lamentações segue um princípio quiástico no arranjo. Os capítulos 1 e 5 são sumários generalizadores que mostram distância psíquica maior dos eventos do que as cruéis e deploráveis cenas de morte e destruição vivamente delineadas nos caps. 2 e 4. O cap. 3, com a sua forma acróstica intensificada, ajusta de maneira complexa as vozes que se lamentam de vários falantes "eu", ao lado do nacional "nós", com vistas a construir uma declaração teológica sutil, mas poderosa a respeito da necessidade para Israel de esperar pacientemente pela decisão eventual de Deus de mostrar compaixão para com a comunidade. O capítulo 5 foi composto especialmente (ou ajustado na sua contagem de linhas) a fim de ecoar a forma dos acrósticos precedentes. Como lamentação comunal constante, ele evita o enlaçamento de fala individual e comunal, encontrado nos acrósticos, bem como fornece um quadro mais coeso da vida na Palestina sob o governo babilônico progressivo, em contraste com relances episódicos da queda de Jerusalém e do resultado imediato apresentados nos caps. 2 e 4.

As convenções da fala dominante dos gêneros são lamentações, tanto individuais como coletivas, mas a endecha fúnebre individual aplicada aqui a uma entidade sociopolítica deixou marca nos caps. 1, 2 e 4. A cidade angustiada está personificada como a mulher "Bela Sião" ("filha de Sião"), de quem se diz estar "como viúva" (1,1, embora o seu "esposo" Iahweh não esteja morto!), porém, mais freqüentemente, lamentada e lamentando-se como mãe despojada, cujos filhos (a população e a liderança da cidade) foram mortos, morreram de inanição, foram expulsos ou humilhados. Os idiotismos do Salmo de sabedoria (3,25-39) e do cântico de ação de graças (3,19-24.52-58) encontram-se no cap. 3. Fala profética aparece no final do cap. 4 (vv. 21-22), e fala hínica no fim do cap. 5 (v. 19). As quatro primeiras composições, enquanto utilizam habilmente gêneros variados, foram deliberadamente construídas como liturgias complexas de lamentação. A deliberação é visível na construção acróstica, a qual exigia que o escritor(es) trabalhasse dentro de restrições formais na escolha de palavras, ordenação de elementos de gêneros e conceituais, e no alcance de tratamento. A estrutura litúrgica patente aparece nas mudanças de falantes por todos os capítulos 1-4. É bem provável que vozes diferentes tomassem parte na recitação pública, o que significa que a identidade dos falantes — problemática em pormenores para os leitores — realizou-se naturalmente por substituições da voz nas interpretações orais. Os papéis de "nós" podem ter sido assumidos por um coro ou por toda a assembléia do povo.

Diversas vozes ouvem-se claramente por todas as lamentações. No cap. 1, o poeta deplora o destino da Bela Sião (vv. 1-11.17), a qual, por sua vez, deplora sua própria condição (12-16.18-22, como também sendo mencionada pelo poeta em 9c e 11c). No cap. 2, o poeta lamenta-se pela cidade (1-12), dirige instrução confortadora à Bela Sião (13-17) e a intima a lamentar-se (18-9), o que ela realiza prestamente (20-22). No cap. 4, o poeta se lamenta pela cidade (1-16), há uma

[175] Borman K. Gottwald, Studies in the Book of Lamentations, SBT, 1? sér., 14, ed. rev. (Londres, SCM Press, 1962), 23-32.

lamentação "nós" dos jerosolimitanos (17-20), e o poeta profere um oráculo profético de punição contra Edom e de salvação para a Bela Sião (21-22). No cap. 5, o "nós" da comunidade é a única voz identificada através de toda a descrição de aflição, contudo, os gritos de abertura e de conclusão por libertação (1.19-22) podem ter sido dados a outro falante em pronunciamento público.

Em contraste com as outras quatro lamentações, a discriminação dos componentes de gêneros e o número e a identidade de falantes no cap. 3 é problema irritante que os estudiosos foram incapazes de resolver. Na terceira lamentação, um "homem" modelar não mencionado (alguns pensaram que é Jeremias, mas possivelmente o poeta?) fala do seu imenso sofrimento por obra de Iahweh (1-18), oferece uma meditação abrandada sobre a sua libertação esperada (19-24), e apresenta generalizações didáticas a respeito de como um sofredor deveria confiar e esperar em Iahweh que é justo e compassivo (40-47). Em seguida, um "nós" comunal irrompe em lamentação (40-47). O resto da unidade é entregue a três falantes "eu": o poeta deplora a situação angustiosa da Bela Sião (48-51), um cântico de ação de graças individual celebra a justa libertação de Iahweh (52-58), e verossimilmente a Bela Sião ou um falante em nome da comunidade ora pela libertação de assaltantes e pelo seu castigo (59-66). Alguns intérpretes lêem todas as passagens de "eu" do cap. 3 como personificações individualizantes da comunidade. A recitação pública efetiva de muitas vozes teria tornado perfeitamente clara a identidade dos falantes; na falta dessa informação, leituras divergentes das vozes "eu/nós" do cap. 3 parecem inevitáveis.

Houve propostas não decisivas a respeito dos componentes ideológicos e do ambiente institucional destas lamentações.[176] Extraindo a matriz conceituai dos poemas, conseguimos identificar as correntes de tradições e de instituições nas quais as lamentações ancoravam.

Em primeiro lugar, a destruição de Jerusalém é vista como castigo horrível, mas merecido, por causa dos enormes pecados de Israel (1,5.8.14.15.18.20.22; 3,42; 4,5; 5,7.16). Num pormenor revelador censuram-se os profetas — os quais deveriam ter sido o "sistema de aviso precoce" de Israel — por terem antevisto apenas o que era falso em vez de revelarem a iniqüidade. O que é mais importante, profetas e sacerdotes, eles mesmos, se juntavam ao derramar "o sangue dos justos" (2,14; 4,13). Esta afirmação da culpabilidade moral de falsos chefes religiosos corresponde à crítica da profecia e do sacerdócio em profetas importantes, como Jeremias e Ezequiel.

Mesmo assim, o choque emocional pela perda do estado e do templo bem como pelo massacre e a destruição, a tal ponto foi intenso que o iniciador destas lamentações visa a conduzir o povo passo a passo ao dar expansão à dor, ao expressar a culpa e ao alcançar esperança moderada. Ele descobre, entretanto, que existem abalos e obstruções conceituais que tornam difícil apelar para Iahweh com fé e confiança. Em duas das lamentações, ele menciona idéias a respeito da importância mundial e da invencibilidade de Sião, que sugerem que muitos dos pranteadores — de conformidade com as tradições de Sião, dos salmos 46, 48 e 76 — haviam acreditado que Iahweh protegeria milagrosamente a sua cidade santa (2,15c; 4,12). Da mesma maneira, o povo se lamenta por causa do aprisionamento de Sedecias em linguagem apaixonada e protocolar, a qual fala da sua confiança no poder de Sedecias para protegê-los contra ataque inimigo (4,20).

Supostas estas expectativas frustradas, o escritor das lamentações sublinha a realidade no sentido de que os pecados de Judá haviam anulado decisivamente quaisquer promessas aparentemente incondicionais nas tradições de Sião e davídicas régias. Ao passo que não se faz referência alguma explícita ao rompimento da aliança, a destruição é descrita em termos compartilhados por Deuteronômio 28, no seu anúncio das maldições que atingirão o Israel desobediente.

Outra complicação, todavia, surge na comunidade que se lamenta. Os excessos dos inimigos, ao punirem Israel, percebem-se ter sido tão enormes que grave injustiça se praticou contra Judá. Por um lado, isso torna o povo relutante em admitir seus próprios pecados, e, ao mesmo tempo, suscita sérias dúvidas a respeito da justiça e do amor de Iahweh. Concorda o poeta em que o inimigo "exagerou", e por isso faz com que o povo reclame punição contra os inimigos, exatamente

[176] Ib., 47-62; Bertil Albrektson, Studies in the Text and Theology of Lamentations, Studia Theologica Ludensia 21 (Lund, C. W. K. Gleerup, 1963), 214-39; Delbert R. Hillers, Lamentations, AB 7A (Garden City, N. Y., Doubleday & Co., 1972), xxiii, 22-23, 105; e cf. resenhas de Albrektson por Gottwald in IBL, 83 (1964); 204-7, também de Hillers in JAARSup 43/2 (1975): 311-13.

como Judá foi punido. Além disso, ele comunica, de fato, uma promessa profética de salvação no sentido de que a culpa de Judá foi paga e de que ele jamais será enviado para o exílio de novo. Convém notar, entretanto, quão cuidadosamente as palavras acerca de julgamento sobre inimigos/libertação para Sião vêm precedidas, em cada poema, pela plena confissão dos próprios pecados de Sião. O passo para a libertação e compensação por sofrimento excessivo só é válido para o poeta(s) quando associado à confissão anterior, que penetre a fundo, dos pecados de Judá.

Uma vez que a situação, conforme o poeta a contempla, inclui *adversidade merecida* e *adversidade imerecida,* a sua própria complexidade propõe um problema pastoral e teológico delicado. Com que atitude deveria Judá contemplar esta situação contraditória, enquanto espera libertação? O capítulo 3 realiza um esforço especial por comunicar mudança de atitude comunal apropriada para além de formas unilaterais de autojustificação ou desespero. Os pecados de sofredores, como o "homem" modelar, são mantidos em tensão com seus direitos válidos à defesa (os sofredores tanto podem pecar como cometer pecados contra). O fato de que o falante "eu" dos vv. 52-58 haja sofrido "sem razão" (v. 52), significa que ele pode alegrar-se de que Iahweh "defende a minha causa" (v. 58). A nação personificada nos vv. 59-66 pode também gritar por um julgamento similar no tocante "ao dano que me é feito" por agressores (v. 59).

Até onde chega isso, é que o poeta não conhece o modo como Iahweh pesará a punição merecida diante do sofrimento gratuito — e sobretudo *quando* e *como* Iahweh agirá a fim de libertar Judá do segundo, sem invalidar o primeiro. Dessa forma, pensa-se no "homem" sofredor como modelo do sofredor sábio e paciente individual ou em grupo, o qual confiantemente acredita e espera em Iahweh, suportando o infortúnio sem queixa ou desespero, porque sabe que Deus "não aflige de seu agrado" e que as ações soberanas da divindade no meio dos povos haverão de eventualmente defender a todos os que o "servem" e nele "confiam" (cf. 3,21.24-26.29).

Lamentações, deste modo, reflete compreensão *amplamente profética # deuteronomística* dos pecados de Judá contra Iahweh como a categoria primária para entender a catástrofe, e este ponto de partida rejeita inexoravelmente a *proteção ilusória das tradições de Sião e davídicas régias* tomadas por separado. Também à maneira profética (e implicitamente em HD igualmente), a compilação de Lamentações antecipa castigo progressivo das nações que "exageraram" seus ataques, juntamente com uma recuperação da sorte para Judá, assim que ele tiver confessado os seus pecados. A atitude correta, entrementes, entre punição e restauração, inculcada com *didaticismo parecido a sabedoria,* é esperar pacientemente por Iahweh. Na opinião do poeta, esta espera paciente é perfeitamente compatível com gritos angustiados por socorro.

No tocante ao seu ambiente ideológico, podemos ao menos identificar aqueles dos quais Lamentações não puderam ter-se originado. Elas não poderiam possivelmente ter sido escritas por alguém mantendo-se fiel a um ponto de vista profético ou deuteronomístico rígido, no sentido de que o julgamento severo, por Iahweh, do seu povo fosse uma rejeição total dele, por princípios, para sempre. Certamente os principais modelos de profetismo e do pensamento deuteronomístico, depois de 587, não tiraram essa horrível conclusão, senão que apresentaram uma ou outra forma de esperança sóbria (cf. discussões de Jeremias [§37.5], Ezequiel [§50.1], e Isaías do Exílio [50.2], e o "tradicionalismo crítico" em HD, o qual parece triunfar sobre "dogmatismo autoritário"). Lamentações pertence, portanto, a uma pluriforme perspectiva neoprofética e neodeuteronomística exílica de esperança atenuada.

É igualmente evidente que Lamentações não poderia possivelmente ter sido escritas por alguém que pensasse que a destruição de Jerusalém foi imerecida, quer por causa da justiça intrínseca de Judá perante Deus (os que negavam a crítica profética como totalmente mal colocada ou excessivamente exagerada, confiando nas qualidades morais suficientes, sugeridas pelas promessas de Sião e davídicas régias), quer por causa de uma inquebrantável promessa divina (não obstante os pecados de Judá, até grandes pecados, promessa divina é promessa divina). Não temos muitas notícias de tais pessoas, se bem que elas apareçam no livro dos Salmos e talvez aqui e ali em salmos (e.g., salmo 144?). Sustentaram alguns estudiosos que alguém, do partido nacionalista radical na insurreição antibabilônica, e assim oposto a Jeremias e Godolias, escreveu as Lamentações. À parte a prova confusa, tal atribuição da autoria é absolutamente rejeitada pelo conteúdo ideológico do livro!

Tudo o que, na verdade, podemos dizer acerca do ambiente institucional, é que estas lamentações foram escritas e compiladas por uma ou mais pessoas que tinham acesso ao culto e interesse por ele, culto que lograram continuar, numa forma atenuada, no local do templo destruído. O escritor(es) poderia ter sido profeta, sacerdote, ou figura leiga do governo ou privada. Seja como for, este escritor desenvolveu um *amálgama de noções proféticas, deuteronomísticas e sapienciais,* que *subordinava radicalmente e neutralizava as promessas de Sião e davídicas regias,* e que encontrou um modo *litúrgico-pastoral* de expressá-las no culto. Podemos considerar o hábil "ecletismo" de tradições deste livro, interligando uma gama de conceitos com vivacidade e originalidade, como indício de como o pensamento religioso judaico, na população da Palestina da pós-destruição, adaptava tradições a fim de enfrentar os desarranjos intelectuais e culturais da catástrofe nacional.

### 52.4. Cântico dos Cânticos

Este poema eloqüente de amor é diversamente entendido, seja como coleção imprecisa de poemas individuais, possivelmente em número de vinte e cinco a trinta e cinco, seja como composição unificada que talvez consta de cinco a oito poemas mais longos, os quais mostram integridade temática ou algum grau de unidade da ação. Em defesa da segunda opinião, um propósito unitário é freqüentemente percebido nos refrãos e repetições consideráveis (gráfico 7).

Algumas das repetições mencionadas são verbalmente exatas, ao passo que outras são altamente variáveis. Em pormenores, as repetições seguem a mesma seqüência (e.g., desejo de abraços que conduz à exortação a deixar o amor seguir o seu curso) e dão a impressão de refrãos; mais freqüentemente, não existe nenhum modelo perceptível nas repetições. As imagens retóricas de lírios, maçãs e macieiras, vinhas, jardins e outras, são utilizadas flexivelmente com referência a aspectos variáveis dos amantes e das suas interações. Digno de nota é o fato de que as ligações se processam na maioria das vezes entre os caps. 1-2 e 8; um exame mais atento mostra, contudo, que os traços repetidos se distribuem erraticamente e se combinam com outros elementos que espalham os efeitos retóricos e conceituais das ligações. Se, de fato, os caps. 1-2 e 8 foram colocados como uma espécie de inclusão à obra, não está claro que a estrutura ligada insinue mais conclusivamente uma composição unificada do que uma antologia artificiosamente redigida.

Foi a crítica das formas que diferenciou a poesia de amor do Cântico em vários gêneros, com base em poemas egípcios similares (tábua 1: HA). Entre os gêneros agora geralmente admitidos estão: *cânticos de anseio, cânticos de admiração, jactâncias, aborrecimentos, descrições de experiência de amor, e cânticos descritivos (wasfs)* que retratam os encantos físicos do amado. Existem igualmente as assim chamadas *paródias,* ou ficções literárias, nas quais o amante é retratado num papel deliberadamente fora — freqüentemente acima, mas por vezes abaixo — da classe social ou do status ocupacional a que ele pertence (e.g., os papéis de "rei", "pastor", "servo", "porteiro", etc). Isso é parte da "pretensa" linguagem de amor. Os gêneros são um tanto misturados livremente e até entretecidos no Cântico dos Cânticos. A fusão antológica resultante pode ser contrastada com cânticos longos egípcios, reunidos como uma cadeia de obras inteiramente separadas, freqüentemente com seus títulos próprios.

Durante muitos séculos, o Cântico foi interpretado alegoricamente nas comunidades judaica e cristã. Para os judeus, os amantes representavam Deus e Israel, ao passo que para os cristãos representavam Deus ou Cristo e a Igreja ou a alma do crente, ou até a Virgem Maria. Nada há no próprio Cântico ou nas contrapartes extrabíblicas que apóie esta linha de interpretação. Argumentaram alguns estudiosos em favor de uma interpretação cultual-mitológica, na qual os amantes, originalmente descritos, eram divindades masculinas e femininas unidas em matrimônio sagrado, por exemplo, o par divino Tamuz e Istar. Os pressupostos expurgo e revisão exigidos para tornar o poema "seguro" para judeus, são difíceis de imaginar e de fato desnecessários para dar a razão de possíveis vestígios de linguagem cultual no Cântico. No decorrer dos séculos, a linguagem erótica do amor humano e dos cultos do matrimônio divino exerceram influência recíproca um sobre o outro, de modo que a linguagem erótica judaica poderia facilmente ter captado as ressonâncias da fala derivada do culto.

A partir do começo, portanto, os poemas falavam do amor humano. Teorias dramáticas,

outrora populares, que viram enredo e caracterização no livro, desapareceram virtualmente. Assumindo formas discordantes, todas elas admitiam um movimento do amor que desperta através da proposição e vitória dos obstáculos até a união triunfante dos amantes. Os amantes poderiam ser anônimos, ou Salomão e uma donzela campestre denominada a Sulamita (6,13), ou um triângulo de amantes, com um pretendente rural reconquistando a sua donzela, depois que ela é inutilmente cortejada por Salomão. Julgou-se estarem as vozes dos amantes entremeadas de coros de donzelas (filhas de Jerusalém) e de companheiros homens. A falta de fundamento da teoria dramática manifesta-se pela incapacidade de seus defensores em concordar na divisão das falas e perfil do enredo. A pequena porção de verdade que esta teoria sugere é a presença de elementos dialógicos no texto.

No tocante ao cenário do Cântico, afirma-se amplamente que elas eram canções de núpcias que acompanhavam cerimônias elaboradas, nas quais tanto o noivo como a noiva eram festejados nos papéis fantásticos de rei e rainha, pastor e pastora e outros. Apenas 3,6-11 menciona matrimônio, com referência a uma paródia de Salomão. Os numerosos cânticos comparáveis do Egito, e número menor da Mesopotâmia, não estão ligados a casamento. As imagens retóricas e as sensibilidades do Cântico não tratam absolutamente das estruturas sociais de matrimônio e família; nada se diz acerca de filhos ou dos deveres do homem e da mulher, de um para com o outro ou para com suas famílias de origem. Os amantes falam de desejo, paixão, sedução, coquetismo, evasão, separação e reunião — tudo com o objetivo evidente de companhia física e união sexual. Descreve-se habilmente a consumação sexual por meio de duplos significados que agem metaforicamente com traços físicos, flora, e fauna da paisagem — tanto selvagem como cultivada — o que serve como o meio sensual para a ação recíproca dos amantes. Um fato importante é que o homem e a mulher estão "dedo com dedo do pé" nos seus atos positivos e palavras expressivas, uma igualdade social que poderia igualmente indicar a *camaradagem de amantes camponeses* ainda não embaraçados com filhos ou o *companheirismo de amantes de classes altas,* cuja opulência e educação estimulam consciência feminista.

Até que ponto esta poesia, provinda do mundo do galanteio, pode ter sido apropriada para a formalização de matrimônios, é confrontada por uma pergunta a respeito das origens de classes da obra, se "popular" ou de "alta cultura". Os paralelos tomados do Egito lembram um ambiente aristocrático de lazer e autoconsciência erótica cultivada. Por outro lado, o gênero de paródias deliberadamente inventa papéis e contextos de classes estranhas, freqüentemente mais altas. Isto pode significar que, ainda que primeiramente escritos e polidos por cortesãos e letrados, os idiotismos e gêneros podem ter sido produzidos — e em parte tomados — da linguagem cotidiana do amor. É justamente esta "condição fictícia" dos gêneros do amor, tanto entre o povo comum como entre as camadas superiores, que torna tão incerto o modo como estabelecer um único cenário social ou assinalar a data da composição.[177]

[177] Roland E. Murphy, "Canticles (Songs of Songs)", FOTL vol. 13,101-3.

## GRÁFICO 7

### Refrãos e repetições no Cântico dos Cânticos

| Capítulo → | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 | 8 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Filhas de Jerusalém | 1,5 | 2,7 | 3,5.10 | | 5,8 | | | 8,4 |
| Donzelas | 1,3 | 2,1 | | | | 6,8-9 | | |
| Companheiros homens | 1,7 | | | | | | | 8,13 |
| Ordem às filhas de Jerusalém a deixarem o amor seguir seu curso | | 2,7 | 3,5 | | | | | 8,4 |
| Desejo de abraços | | 2,6 | | | | | | 8,3 |
| Posse mútua | | 2,16 | | | | 6,3 | 7,10 | |
| O amor melhor do que o vinho | 1,2.4 | | | 4,10 | | | | |
| A mulher traz o homem para sua casa | | | 3,4 | | | | | 8,2 |
| A mulher busca/ não encontra o homem, é encontrada por guardas | | | 3,1-3 | | 5,6-7 | | | |
| Sopra a brisa/ as sombras fogem | | 2,17 | 3,6 | | | | | |
| Pastagem/alimento entre açucenas | | 2,16 | | 4,5 | | 6,2-3 | | |
| Macieira | | 2,3 | | | | | | 8,5 |
| Subindo do deserto | | | 3,6 | | | | | 8,5 |
| Rei | 1,4.12 | | 3,9.11 | | | [Príncipe 6,12?] | 7,5 | |
| Vejam! tu és bela, minha amada | | 2,8.14 | | | | | | 8,13 |
| O homem como gazela/gamo pulando pelas montanhas | | 2,9.17 | | | | | | 8,14 |
| Cabelo, dentes, faces da mulher | | | | 4,1-3 | | 6,5-7 | | |
| Mulher como vinha | 1,6 | (2,15?] | | | 5,1 | | | 8,11-12 |
| Mulher como jardim | | | | 4,12.15-16 | | 6,2 | | [8,13?] |

Afirma-se que o Cântico dos Cânticos é de Salomão (1,1). Isto parece ter sido tomado como atribuição de autoria, com certeza pelo tempo da discussão canônica acerca do livro. Antes, contudo, isso poderia perfeitamente ter significado um cântico da espécie que Salomão escreveu (1Rs 4,32) ou um cântico "para/concernente" a Salomão, no sentido de que os amantes foram vazados em papéis fictícios de Salomão e de uma de suas donzelas (1Rs 11,3; Sl 45,6-17; cf. Ct 3,11; 6,8). As referências a Salomão no corpo dos poemas (1,5; 3,7.9.11; 8,11-12) davam apoio à conexão salomônica. É provável, entretanto, que a razão mais forte em favor da alegação salomônica fosse a publicação da coleção no meio de um círculo sapiencial, com o propósito de ilustrar o que um provérbio denomina "o caminho do homem com a donzela" (Pr 30,19).

Se for esse o caso, os poemas teriam sido lidos provavelmente pelos colecionadores de sabedoria como para afirmar um relacionamento monogâmico entendido como resultado num matrimônio duradouro (Pr 5,15-23, cf. "a esposa de tua juventude"). É claro que o próprio Salomão estava longe de ser monógamo (1Rs 11,1-13!). Enquanto rei, porém, ele pode ter sido considerado como possuindo uma medida de "privilégio régio" para a sua poligamia e, além disso, os sábios verossimilmente perceberam que a sua figura protetora havia sido adequadamente repreendida pelas suas insensatezes. Na verdade, é possível que 8,6-8 seja a assinatura do sábio colecionador do Cântico, pois apresenta uma reflexão semelhante a provérbios, generalizadora sobre os amantes, constituindo uma moral para o leitor levar embora:

*Grava-me*
*como um selo em teu coração,*
*como um selo em teu braço;*
*pois o amor é forte, é como a morte!*
*Cruel como o abismo é a paixão;*
*suas chamas são chamas de fogo*
*uma faísca de Iahweh!*
*As águas da torrente jamais poderão*
*apagar o amor,*
*nem os rios afogá-lo.*
*Quisesse alguém dar tudo o que tem*
*para comprar o amor...*
*Seria tratado com desprezo.*

*A justaposição de amor e de morte* encontra seu paralelo interessante no papiro egípcio de Harris 500, onde uma cadeia de cânticos de amor é "interrompida" pelo Cântico do Harpista com uma melancólica meditação sobre a morte inexorável, diante da qual dever-se-á "siga o seu coração enquanto você viver... Moral: faça celebração!" (tábua 1: HA).

É inteiramente provável que a trajetória desta poesia tenha passado por mais de uma situação de classes sociais, desde a geração de idiotismos e de cenas, e possivelmente de espécimes completos sobreviventes, entre o campesinato (no qual *gente humilde se fantasia como de alta linhagem),* através de presunções e da opulência estética da cultura da corte (onde as *pessoas re-quintadas se imaginam primitivos bucólicos),* até os círculos doutos e moralizadores dos sábios (os quais aproveitam a estética, tanto "baixa" como "alta", para *conselho monogâmico que amalgama paixão e fidelidade* em louvor do amor que não se pode comprar). Mesmo após a sua publicação como "o melhor dos cânticos a respeito do mais sábio dos amores", as suas zonas e formas estéticas mais antigas provavelmente se mantiveram. Ele pode mesmo ter ficado popular nas núpcias. Eventualmente conferiram-se-lhe interpretações alegóricas, não só para se opor à sua secularidade, mas também para servir à causa da piedade religiosa.

# 53. Historietas

## 53.1. A historieta bíblica: novo gênero literário?

As três historietas bíblicas que formam livros independentes na Bíblia Hebraica devem ser consideradas no contexto mais amplo de outros muitos exemplos do mesmo gênero. Algumas historietas acham-se incorporadas em livros bíblicos mais extensos (e.g., Gênesis 24; 38; 37,39-50; episódios em 2 Samuel 9-20 e 1 Reis 1-2; Jó 1-2; 42,7-17; Daniel 1-6). Outras aparecem nos Apócrifos, seja como obras independentes (Tobias; Judite), seja como parte ou adições de outros livros (Os três guardas em 1 Esdras 3-4; 42; adições a Daniel na LXX, conhecidas como Susana e Bel e o Dragão).

Este gênero de historietas, também chamado novela ("pequena novela"), é, assim, um gênero bíblico freqüente, que aparece em todos os períodos da história literária israelita. Os seus traços de gênero são múltiplos episódios dentro de âmbito razoavelmente breve, estilo elevado e protocolar, e técnicas literárias hábeis para moldar caráter robusto em enredo cheio de suspense, que transmite condição de vida real em aspectos importantes até quando a narrativa exagera ou ridiculariza para lograr seu intento.[178]

Tipicamente, a historieta combina conto de fada, elementos lendários, heróicos ou míticos com orientação semelhante à história para assuntos cotidianos em alguma esfera reconhecível da vida, em meio a uma comunidade menor ou na alta política. Imprecisões e irregularidades históricas nos cenários temporais das narrativas, simetrias e medidas extremas do enredo, bem como inversões completas da sorte no tocante aos caracteres, evidenciam não ser este gênero história documentária, mas sim ficção crível com condição semelhante à vida sociocultural real, o que os comentadores mais antigos denominaram "verossimilhança".

Os cenários históricos das historietas são problemáticos: Rute, na época dos Juizes, Jonas, no período assírio e Ester na vida de persa. Ao passo que tradições da época atribuída podem ser conservadas em a narrativa, e em alguns casos é possível que uma versão mais antiga da narrativa subjaza ao texto atual, a escolha de cenário arcaico para a narrativa é também, evidentemente, convenção literária que visa a proporcionar à sua mensagem uma aura "clássica" venerável. Além disso, critérios lingüísticos para datar estas narrativas breves são sabidamente inconclusivos. Discordam amplamente os estudiosos nas datas por eles atribuídas aos livros acabados, e amiúde admitem que versões orais ou escritas precedentes podem ter sido muito mais antigas. A tendência atualmente é considerar Rute como pré-exílica, possivelmente já nos séculos X a IX, localizar Jonas nos séculos VI a V e atribuir Ester aos séculos IV a II.

Gerações doutas anteriores inclinaram-se a identificar a finalidade das historietas como incisivamente polêmicas e propagandísticas. Rute e Jonas em particular foram interpretados freqüentemente como opúsculos narrativos dirígidos a refutar as reformas e tendência do pensamento nacionalista de Esdras e Neemias, o primeiro elogiando Rute como modelo israelita de raça moabita e o segundo mostrando que até os odiados assírios eram capazes de arrependimento e de salvação, até ao ponto de que os judeus deveriam procurar ativamente convertê-los. Sem negar que a polêmica representou um papel, ainda que não demonstravelmente contra Esdras e Neemias, alega-se atualmente que finalidades combinadas agem na historieta, incluindo entretenimento, instrução e formação morais, inspiração e até um teologizar comedido que acentua a obra de um Deus discreto no meio das atividades mundanas de humanos. A religiosidade reprimida em algumas, mas não todas, das narrativas, foi relacionada com "iluminismo" salomônico, o qual pretensamente abriu de par em par um mundo secular ao exame e aventura humanos, e todavia, é na historieta tardia de Ester que se revela a "secularidade" mais extrema.

Uma vez que muitos exemplos excelentes da historieta são pré-monárquicos no ambiente e na perspectiva, é provável que a historieta fosse uma nova forma introduzida pela revolução javista no começo do movimento social e religioso igualitário intertribal de Israel, "projetado para retratar o efeito radical de um novo e grande compromisso da parte de um novo povo, que outrora não era

[178] Edward F. Campbell, Jr., Ruth, AB 7 (Garden City, N.Y., Doubleday 8 Co., 1975), 5-6, 9-10.

povo... A forma literária era nova, as pessoas eram novas, a finalidade era nova".[179] Partindo da forma e do conteúdo das historietas mais primitivas, podemos assim penetrar, por outro caminho, nos horizontes sócio-históricos das tradições acerca dos patriarcas, de Moisés e dos Juizes (§16; 21; 24). A "nova finalidade" da historieta israelita parece ter sido acentuar a participação ativa de pessoas na vida comum, como exatamente a esfera em que Iahweh atua sem restrição no domínio de práticas religiosas formais. A "nova agenda" destas narrativas concerne à realização de matrimônios, à procriação de filhos, à obtenção de alimento, à garantia de autogoverno estável e justo, à repulsa de ameaças militares perigosas, e à sobrevivência a longo prazo do novo povo de Iahweh no seio das nações.

Com a monarquia e experiências posteriores da dispersão e restauração, novos temas e variações sobre temas mais antigos desenrolam-se no repertório das historietas. Já evidente em narrativa pré-exílica de José, a provação do exílio inventa preocupação urgente pelo modo como os judeus, a serviço de governos estrangeiros ou sofrendo o impacto de suas políticas, são capazes de manter a sua identidade e consciência. O assunto imperial-colonial de judeus a serviço estrangeiro era de interesse para judeus na Palestina, como na Dispersão, uma vez que a vida de todos era atingida de maneira significativa pelo que fizessem seus suseranos políticos. A preocupação de numerosas narrativas pelos estrangeiros, contudo, é mais vasta do que o tema de judeus a serviço estrangeiro, já que ela inclui de que modo estrangeiros se juntam a Israel (Rute), como um israelita poderia, mesmo de má vontade, converter estrangeiros (Jonas), e como judeus dispersados podem cultivar vida religiosa plena e rica em meio à cultura estrangeira (Tobias).

É ainda notável o fato de que muitas destas narrativas retratem mulheres, as quais combinam astúcia e audácia a fim de alcançar objetivos de importância para a comunidade: Débora desperta Israel para a vitória sobre os cananeus, Rute salva uma família em extinção em Belém, Joel degola um general cananeu, Judite e Ester libertam os judeus do extermínio. Susana é mais passiva do que as outras mulheres, porém a sua mesma perseverança na fidelidade matrimonial é recompensada quando Daniel consegue desmascarar as falsidades do seus malévolos acusadores. Não obstante a moldagem flagrantemente fictícia de Judite e Ester, é provável que um dos traços semelhantes à vida de suas narrativas é que elas celebram a parte ativa que ao menos algumas mulheres assumiram nos conflitos macabaico-asmoneus.

Há possibilidade de identificar os narradores e ambiente da vida deste gênero de narrativa israelita versátil? Os contos a tal ponto são artificiosos, que é lógico acreditar ter-se neles especializado uma classe de contadores de histórias, talvez atuando em festas religiosas, mas também sempre que pessoas se reuniam publicamente, no portão da cidade, no mercado ou na estação de águas. Foi proposto que os primitivos levitas, distribuídos por entre as tribos como partidários fervorosos de Iahweh, formavam um quadro de funcionários narradores de histórias como parte da sua função de ensino, e que possivelmente mulheres sábias se ocupassem igualmente com contar histórias.[180] Desenvolviam-se as narrativas em execuções vivas sempre recentes em torno de enredo básico com fórmulas e temas comuns. Deste modo, podemos imaginar narrativas produzidas em diversos contextos públicos, as quais eventualmente ingressaram nos programas cultuais centrais e que continuavam a ser narradas nas grandes festas e em ambientes seculares. As historietas mais recentes propendem a ser modeladas sobre exemplos literários anteriores na Lei e nos Profetas e não mais sugerem execução ao cultivo oral por uma classe de narradores de histórias. Todavia, entre os Megillot, rolos para leitura nas festas judaicas, Rute foi colocado para leitura na Festa das Semanas e Ester foi especialmente composto ou adaptado para à recitação na Festa dos Purim.

### 53.2. Rute

Rute é facilmente a mais encantadora e requintada das três historietas bíblicas independentes, partilhando, como de fato acontece, com o livro de Tobias muito mais recente e apócrifo, uma evocação comovente e graciosa dos sentimentos e costumes familiares. Narra ele

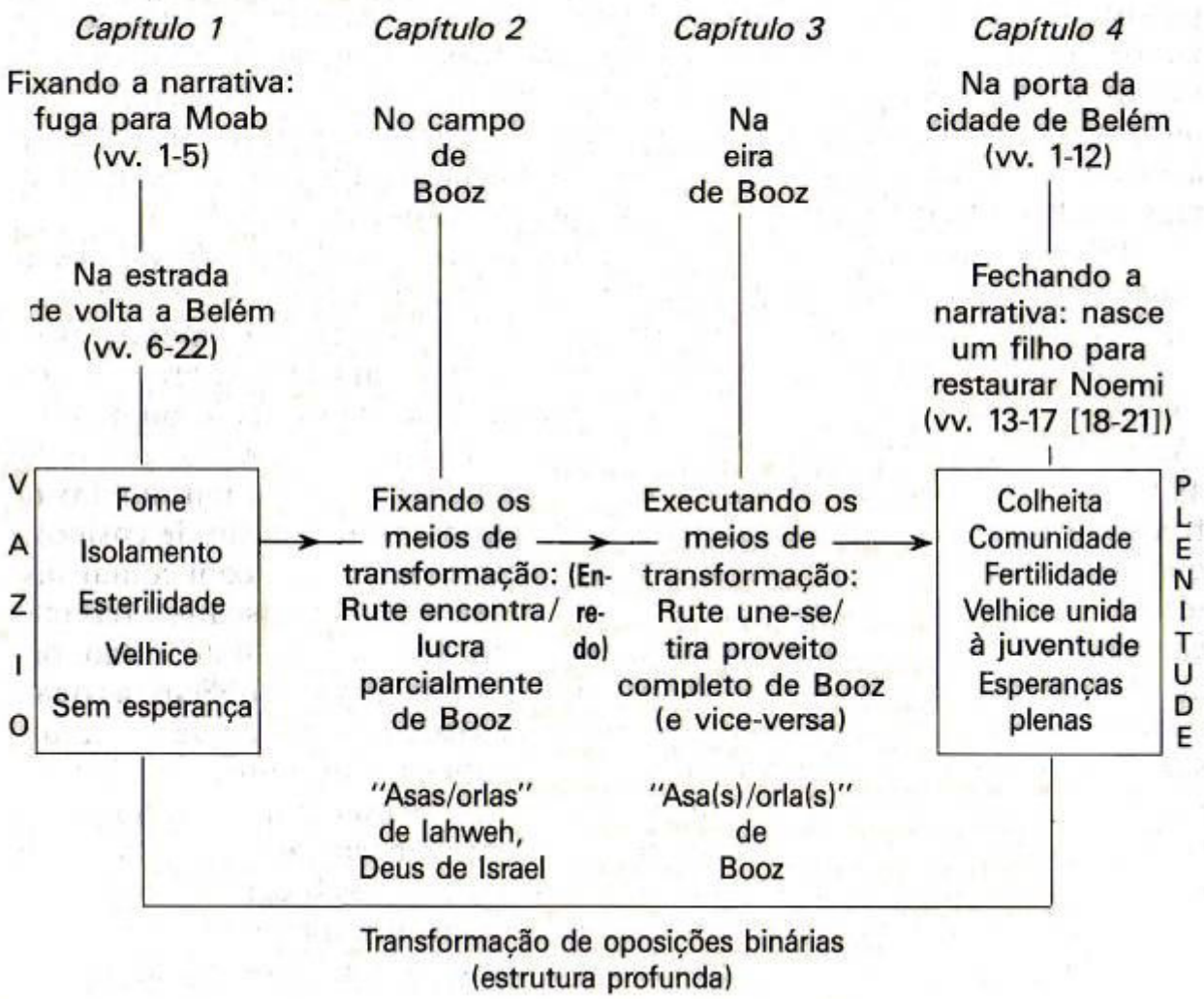
[179] Ib., 8-9.
[180] Ib., 18-23.

como duas mulheres, Noemi e Rute, uma, judaíta de Belém e a outra, sua nora moabita, tendo perdido seus maridos, arquitetaram inteligentemente a sua sobrevivência e felicidade e, ao mesmo tempo, asseguraram a perpetuação do nome da família dos mortos por meio da prática do matrimônio de levirato. A fim de coroar tudo isso, segue-se que estas mulheres, agindo em benefício próprio, contribuíram para a linha familiar de nada menos que o rei Davi (4,17-21). A narrativa, na sua forma final, não deve ser posterior à monarquia unida, se bem que provavelmente tenha tido forma de precursores a que faltava a genealogia davídica.

Muita coisa do agrado da narrativa reside no modo como todas as dificuldades e eventos casuais concorrem para produzir um final feliz, uma bela "comédia humana". Todos os piores presságios de solidão, delinhamento e condição de sem-filhos vêem-se acalmados pelo progresso constante em direção a comunidade, abundância e fertilidade. Quase todos lucram; o único perdedor é o parente anônimo, o qual se recusa a desposar Rute e fica publicamente envergonhado, o que, porém, apenas realça o lucro dos outros, já que abre caminho para Booz casar-se com Rute.

**GRÁFICO 8**

**Estrutura no Livro de Rute**



O "pequeno conjunto" de Rute é um conto popular inteiramente acreditável.[181] Ocupa-se ele com o material da vida cotidiana, com o ciclo de nascimento e de morte, com amor e matrimônio, e também com trabalho como a necessidade da vida na linha fina entre escassez e fartura. Construído a partir da estrutura de comunidades primitivas de solidariedade israelita tribal, o conto apresenta crises e complicações que são resolvidas para satisfação de todos os envolvidos. Os movimentos do enredo e as funções de caráter desenrolam-se em conjunto, de modo tão harmonioso, que poucas perguntas sem resposta e nenhuma sensação de inquietação são deixadas.

Rute foi objeto de análise minuciosa da parte de novos críticos e estruturalistas literários, para melhoria de nossa compreensão do porquê a narrativa "age" de maneira tão eficaz.[182] O enredo passa por seis episódios (gráfico S), nos quais os dois primeiros (fuga para Moab; na estrada de volta a Belém) equilibram os dois últimos (na porta da cidade de Belém; nasce um filho para restaurar Noemi). Uma estrutura profunda de "vazio", nas cenas de abertura, muda para uma estrutura profunda de "plenitude" nas cenas de encerramento. Os dois episódios internos (no campo de Booz; na eira de Booz) descrevem a ativação e execução dos meios para transformar vazio em plenitude para Noemi e Rute, enriquecendo igualmente a vida de Booz. As semelhanças de estrutura e as progressões nas negociações durante os dois encontros de Rute e de Booz (o primeiro encontro desconhecido de Noemi e o segundo orquestrado por ela) desvendam habilmente o modo humanitário e desembaraçado como os personagens principais cooperam a fim de tornar possíveis as transformações. Ressaltam as narrativas os traços distintivos do talento artístico de Israel: uma colocação sucinta da *encenação,* transições sem esforço entre episódios, as quais sinalizam freqüentemente o que deve vir, uma demora sobre ações de modo ao mesmo tempo protocolar e de construção de suspense, diálogo fluente, e repetições de termos fundamentais e trocadilhos matizados que ligam episódios.

Os feitos assertivos de Noemi e de Rute constituem-se na força impulsionadora da narrativa.[183] Rute insiste em retornar com Noemi para Belém. Uma vez lá, ela entra ousadamente nos campos para obter alimento, onde fala frente a frente com o poderoso Booz, mesmo antes de saber que ele é seu parente. É Noemi quem instrui Rute a ir à noite para os campos, não só para atrair, mas também para provocar Booz a que exerça o papel de parente e a despose. Rute realiza-o e mantém a iniciativa numa situação delicada, mesmo quando Booz fica a tal ponto assombrado pelo seu atrevimento que mal sabe o que fazer. Ameaça de morte transforma-se em promessa de vida, unicamente porque estas mulheres não esperam passivamente que homens resolvam seus problemas, mas assumem o comando para fazer com que as coisas aconteçam.

Por toda a narrativa, as mulheres operam a partir de sua própria cultura com seus próprios valores em mente. O valor masculino dominante expresso é perpetuar o nome da família. É a instituição "masculina" do matrimônio de levirato, em virtude da qual o parente de um homem falecido desposa sua viúva, que se torna o instrumento de salvação para Noemi e Rute. No tocante, as mulheres não se identificam simplesmente com os valores masculinos. A preocupação principal de Noemi não é que suas noras a ajudem a conseguir herdeiros masculinos para seu marido falecido, mas que elas voltem para junto da sua família de origem e eventualmente encontrem maridos para o próprio bem delas, já que naquele mundo, a mulher solteira não possuía segurança alguma social ou econômica. Se Rute faz sua reclamação insistente a Booz, não é em primeiro lugar por amor aos mortos, mas porque ela quer vida e totalidade para si própria e para Noemi. A partir das implicações das afetuosas e vividas trocas que ela mantém com Booz, deduzimos que os dois desenvolvem respeito e sentimentos que se aprofundam de um para com o outro.

É no fim da narrativa que aparecem, em dois esboços literários, a cultura masculina e a cultura feminina. Os anciãos masculinos celebram a boa sorte de Booz ao encontrar Rute, já que ela

---

[181] Jack M. Sasson, Ruth. A New Translation with a Philological Comentary and a Formalist-Folklorist Interpretation (Baltimore e Londres, John Hopkins University Press, 1979), esp. 196-252.

[182] Stephen Bertram, "Symetrical Design in the Book of Ruth", JBL 84 (1965): 165-68; D. F. Rauber, "Literary Values in the Bible: The Book of Ruth", JBL 89 (1970): 27-37; Phyllis Trible, 'A Human Comedy", in God and the Rhetoric of Sexuality, OBT 2 (Filadélfia, Fortress Press, 1978), 166-99; Harold Fisch, "Ruth and the Structure of Covenant History", VT (1982): 425-37.

[183] Trible, "Human Comedy".

lhe dará filhos. Em contraste, as mulheres da aldeia, que se reúnem em volta de Noemi por ocasião do nascimento do filho de Rute, alegram-se no menino que vai trazer consolo e gozo para a avó que envelhecia. Elas prosseguem até exclamar que a qualidade do amor, de uma para com a outra, de Noemi e de Rute, tem mais importância que dar à luz sete filhos! É justamente a feliz coincidência da historieta, no sentido de que as mulheres conseguem encontrar cumprimento prazenteiro dentro de estruturas sociais encabeçadas por homens, de tal maneira que ambos os sexos se beneficiam. Não é difícil imaginar ter sido esta narrativa emoldurada por uma mulher, confiantemente em casa no seu mundo social.

Deus aparece em a narrativa geralmente em idiotismos convencionais de linguagem, como quando Noemi diz a Rute e a Orfa: "Que Iahweh vos trate com a mesma bondade com que tratastes os que morreram e a mim mesma! Que Iahweh conceda a cada uma de vós encontrar descanso na casa de um marido!" (1,8-9), ou quando Booz diz a Rute: "Que Iahweh te retribua o que fizeste e que recebas uma farta recompensa da parte de Iahweh, Deus de Israel, sob cujas asas vieste buscar refúgio!" (2,12). De maneira significativa, é "as asas [orla]" do manto de Booz estendido sobre Rute que sinaliza a realização deste desejo expresso religiosamente...

Tão-somente em dois pormenores em a narrativa menciona-se a divindade como participante direta na historieta, uma vez, no começo, quando Noemi em Moab fica sabendo "que Iahweh visitara seu povo dando-lhe pão" (1,6) e novamente, no fim, quando se diz que "Iahweh deu a Rute a graça de conceber e ela deu à luz um filho" (4,14). A colocação parentética destas referências aos feitos de Iahweh, as quais movimentam a narrativa e a levam ao clímax, é presumivelmente a adaptação, pelo narrador, da forma de conto popular com o seu relato do lugar comum em relação à fé abrangente, de Israel na providência de Iahweh. O efeito final, suave, mas eficaz na sua própria atenuação, é testemunhar a presença orientadora de Iahweh nos feitos extraordinários destas pessoas ordinárias.

### 53.3. Jonas

O livro de Jonas é colocado entre os Profetas por causa do seu tópico formal, porém, ao contrário de todos os demais escritos nessa coleção, ele é composto inteiramente de uma historieta a respeito de um profeta. Jonas tenta fugir ao chamado e quando compelido a cumpri-lo, indigna-se e protesta contra os resultados. O seu "anti-herói" é identificado como Jonas, filho de Amati, o qual anunciou a expansão territorial do reino de Jeroboão II no século VIII (2Rs 14,25). Recordação de uma missão verdadeira por esse profeta do século VIII à Assíria, é altamente duvidosa, pois a narrativa está repleta de inverossimilhanças e é de teor didático óbvio na sua estilização.

O enredo (gráfico 9) é apresentado em duas partes, que tratam da fuga malograda de Jonas de seu chamado a pregar a ruína sobre Nínive (capítulos 1-2) e da sua ira magoada quando, finalmente forçado a entregar a mensagem, a cidade inesperadamente se arrepende e é poupada (caps. 1-2). Iahweh, primeiramente, serve-se de violenta tempestade e de grande peixe para intervir na fuga precipitada de Jonas do seu dever profético e, mais tarde, utiliza árvore de sombra, verme, e vento abafado a fim de confrontar o profeta com a completa incongruência da sua ira e irritação. O salmo de ação de graças, recitado por Jonas (2,2-9), pensa-se amplamente como sendo uma inserção secundária. Todavia, ele pode ser totalmente apropriado para o autor, com a língua refreada, fazer que o profeta cante um salmo desde o ventre do peixe, especialmente quando considerado como comentário satírico sobre a "conversão" forçada e hipócrita de Jonas para aceitar a sua missão — agora que ele tem opção muito pequena no assunto.[184]

O fato em que Jonas permanece o profeta relutante e que não compreende, surge em seguida quando ele responde com amargor e ressentimento pessoal à compaixão de Iahweh para com Nínive arrependida. Ele se preocupa apaixonadamente por uma planta de sombra que lhe traz conforto e sente-se afrontado quando ela seca, enquanto suspira pela morte de mais de cento e vinte mil ninivitas! De fato, Jonas preferiria morrer ele mesmo a ver aqueles assírios viverem! Ou será simplesmente que ele não antevê em absoluto o povo de Nínive, mas que é consumido pelo embaraço profissional de ter proferido uma profecia que se revelou estar errada? Termina o livro

[184] John C. Holbert, " 'Deliverance Belongs to Yahweh!: Satire in the Book of Jonah", JSOT 21 (1981): 59-81.

acentuando desproporção irônica entre a piedade de Jonas pela *planta,* na verdade por si próprio, e a piedade de Iahweh pelo *povo* de Nínive. O narrador da história interrompe-se, sem nos dizer se Jonas, de qualquer modo, "obteve vantagem" na discussão de Iahweh com ele. O brusco final sobre a interrogação retórica: "li eu [Iahweh] não terei pena de Nínive?", ocasiona perguntas ao leitor: Sou eu (ou o meu grupo) como Jonas? Nesse caso, o que eu (ou nós) deduzimos da repreensão de Iahweh?

A narrativa opõe habilmente os honestos gentios ao tortuoso Jonas. A piedade dos marinheiros gentios os salva da tempestade, ao passo que Jonas tem de entrar no mar e até às portas da morte antes de estar disposto a cumprir sua tarefa. O povo de Nínive (incluídos os seus animais) se arrependem e são libertados, ao passo que Jonas se envolve em ira e indignação para com Nínive e para com Iahweh até o ponto de abominar sua própria vida. Os gentios são levados a salvação rápida e sem problemas, enquanto o "progresso" de Jonas é descendente, descendente para e adentro do mar, na fuga ao seu encargo, e descendente até as profundezas de pena de si mesmo e isolamento dos seus companheiros homens, mesmo sendo gentios, e até do Deus cuja mensagem ele transmitiu formalmente, mas que não conseguiu suportar viver com ela nas suas conseqüências verdadeiras.

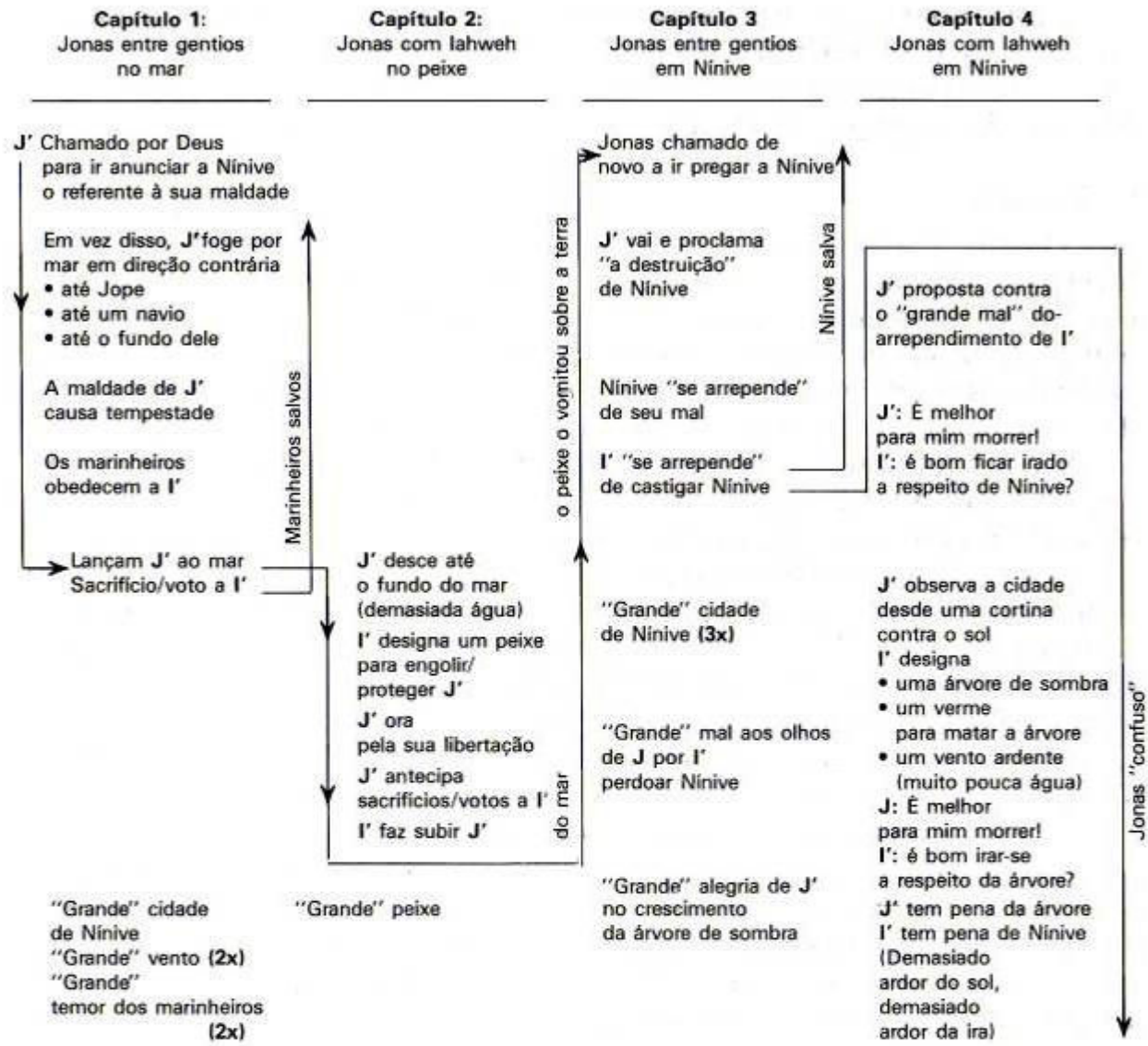
O livro é historieta satírica com força parabólica. É ele "narrativa exemplar", visto que apresenta "tipos paradigmáticos de comportamento ou modos de pensar".[185] Que ela não é parábola direta é evidente pela sua caricatura direta de profeta, em lugar de relato de alguém que poderia ser comparado a profeta. Tampouco é uma alegoria de Israel recusando-se do exílio, sem conseguir ter compaixão das nações. O autor deve ter tido conhecimento de um profeta, ou grupo de profetas ou outros chefes religiosos, que apresentavam a perspectiva estreita e a hostilidade mesquinha de Jonas. Uma vez que não há motivos sólidos para datar o livro mais exatamente do que o século VI ou V, ou até um tanto mais tardiamente, é inútil especular a respeito de quais grupos ou situações incitaram o autor a escrever a sua diatribe devastadora.

A escolha da Assíria como a nação criminosa clássica que "se arrependeu", ao menos durante um período de tempo, pressupõe que o império assírio desmoronara. Entenderiam os leitores imediatamente que a narrativa era um esquema para reflexão sobre a missão profética e autocompreensão profética. Todo aquele que receber chamado de Iahweh para prevenir do infortúnio, precisa realizá-lo obedientemente e também com a compreensão do propósito de Iahweh de salvar todos os que escutarem e se arrependerem (cf. Jr 18,7-8). Aquele que tem uma mensagem de Iahweh, deve não só ser capaz de declamar ditos tradicionais sobre a piedade de Iahweh (4,1-2), mas também deve entender plenamente e identificar-se com a piedade divina. O fato de a narrativa concernir a uma nação estrangeira parece que não deve ser vista de maneira prescritiva, mas ilustrativa, como caso de prova extrema de se o portador humano da mensagem divina está corretamente em harmonia com o remetente dela. Não existe indício nenhum de que o livro prescreva missão para converter nações estrangeiras ou de que aponte o tema de se prosélitos deveriam ser incorporados a Israel, caso venham voluntariamente. Todavia, já que os que oferecem resposta inesperadamente positiva a Iahweh são estrangeiros, a força do livro está em acautelar contra pré-julgar e estereotipar gentios.

[185] George M. Landes, "Jonah: A Masal?" in Israelite Wisdom: Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terrien, ed. John G. Gammie et al. (Missoula, Mont., Scholars Press, 1979), 148.

## GRÁFICO 9

## Estrutura no Livro de Jonas




**Chave:**

J' Jonas
I' = Iahweh

**53.4. Ester**

O Livro de Ester localiza a origem da festa dos Purim numa espetacular libertação de última hora de todos os judeus do império persa, de uma trama para exterminá-los. A trama é planejada em altos círculos governamentais e são os judeus que servem nesses mesmos círculos que se tornam os agentes da salvação judaica. Ester, a rainha judaica de Assuero = Xerxes (486-465 a.C.), auxiliada por seu primo e antigo protetor Mardoqueu, frustra o desígnio de Amã para matar Mardoqueu e em seguida massacrar toda a população judaica. Em vez disso, em justiça poética perfeita, Amã é pendurado na forca que ele preparara para Mardoqueu e os inimigos dos judeus, que os teriam matado, são eles mesmos mortos pelos judeus.

O enredo está repleto de inversões dramáticas: a persa Vasti é substituída, como rainha, pela judia Ester; Amã, recentemente promovido, que não pode suportar a falta de acatamento, de Mardoqueu, em relação a ele, ao tramar matar o seu rival, perde a sua própria vida e o seu posto é concedido a Mardoqueu; o decreto imperial para massacrar os judeus, maquinado por Amã, é substituído pelo decreto imperial, ditado por Mardoqueu, para massacrar os inimigos dos judeus. A ação é emoldurada por cenas de banquetes da corte e audiências com o rei. A tensão impulsionadora no enredo é se as forças antijudaicas ou pró-judaicas na corte receberão a bênção do rei, que se apresenta como figura manipulável do poder, sem julgamentos definidos de si próprio.

O momento decisivo na narrativa é discutido. É ele quando Ester se decide a usar da sua influência para salvar o seu povo (4,16), ou quando o rei sente-se perturbado pela insônia, a qual o incita a investigar se Mardoqueu já foi devidamente recompensado por informá-lo de uma conspiração contra a sua vida (6,1), ou quando Amã, julgando estar dando conselho ao rei concernente a honrarias para si próprio, recomenda ao rei que recompense magnanimamente Mardoqueu (6,7-9)? Neste ponto médio no enredo, utilizam-se cenas de banquetes e de audiências a fim de retardar a ação, de maneira que o leitor, percebendo o malogro iminente das tramas antijudaicas, é mantido esperando para ver exatamente por meio de que torneios e voltas essas tramas serão desmascaradas e vingadas.[186]

A colocação arcaica da narrativa na corte persa é executada com conhecimento considerável dos seus funcionamentos e costumes internos; existem, porém, tantas inexatidões e inverossimilhanças que a obra não pode ser tomada em valor aparente. A narrativa pode recorrer a lembranças de conflitos por causa dos planos de ação persas em relação aos judeus, nos quais judeus que serviam na corte imperial se achavam envolvidos, mas o ambiente verdadeiro do narrador está na época macabaica-asmonéia. Isso é sugerido por diversas linhas da prova: a intensidade e o rancor dos conflitos judaico-gentios no livro, que são descritos como "lutas até o fim", a falta de referências externas ao livro até os tempos helenísticos tardios, e a aparição, muito tardia, de Purim como festa judaica reconhecida.

Purim é mencionada pela primeira vez no período 100-50 a.C. em 2Mc 15,36, onde é chamada de "Dia de Mardoqueu" (14 de Adar) e é ligada ao "Dia de Nicanor" (13 de Adar), quando os judeus comemoravam uma vitória macabaica contra os sírios. O colofão ao livro de Ester na LXX alega que certo Dositeu trouxe a tradução de Ester, de Jerusalém para o Egito em 114-113 ou 78-77 a.C., dependendo de a que governante egípcio se alude no texto. Estas referências apontam para 150-100 a.C. como a data provável da composição para Ester. Foi neste período que as relações entre judeus e gentios helenísticos foram especialmente forçadas e os governantes asmoneus travaram guerras árduas contra nações gentílicas circunvizinhas (§47.1). As referências em Ester a conversões de gentios para o judaísmo por temor (8,17; 9,27) concordam com a política asmonéia de judaizar compulsoriamente determinados gentios, como os idumeus. Em resumo, os excessos e a selvajeria dos sentimentos anti-semíticos e antigentios em Ester, e também a capacidade demonstrada dos judeus para defender a si próprios, são perfeitamente compreensíveis neste contexto asmoneu.[187] Rancor semelhante nas relações judaico-gentias e extremos de ataque e de defesa aparecem no livro apócrifo de Judite, que foi escrito por volta de 150 a.C.[188]

---

[186] Sandra B. Berg, The Book of Esther: Motifs, Themes, and Structure, SBLDS 44 (Missoula, Mont., Scholars Press, 1979).

[187] Robert H. Pfeiffer, Introduction to the Old Testament (Nova Iorque e Londres, Harper & Bros., 1941), 740-47.

[188] Robert H. Pfeiffer, History of New Testament Times with an Introduction to the Apocrypha (Nova Iorque, Harper &

Notável é o fato de Ester evitar cuidadosamente o nome de Deus ou de motivações ou significados especificamente religiosos. A deliberação desta reticência a respeito de religião é evidente pelo emprego de "lugar" como circunlocução para Deus ("de outro lugar se levantará para os judeus salvação e libertação", 4,14). Esta recusa a falar de Deus e de piedade pode ter sido ditada pelas folias a estilo da terça-feira gorda nos Purim, ou pode ter sido expediente literário para sublinhar a importância dos judeus agindo no seu próprio interesse a fim de garantir libertação divina. Pensaram alguns que o autor favoreceu uma compreensão secularizada da identidade judaica, da qual eliminou a religião como irrelevante ou obscurecedora. Os acréscimos a Ester na tradução grega do livro mostram que a falta de referência religiosa foi percebida por muitos como deficiência que devia ser corrigida. Se se admitir o colofão à LXX, esta expansão religiosa do livro foi empreendida em Jerusalém por alguém chamado Lisímaco, não muitos anos ou décadas quando muito, após a composição original.

As origens da festa de Purim permanecem conjeturais. É possível que uma festa com esse nome fosse observada pelos judeus na Dispersão mesopotâmica, até já nos tempos persas. Ela pode ter incluído ênfase em superar opressão da parte dos gentios no meio dos quais eles habitavam, e pode ter sido disposta para que coincidisse na data e possivelmente em alguns dos seus traços, com uma festa babilônica, persa ou helenística. Como tal, Purim teria possuído pouco atrativo para judeus que moravam na Dispersão ocidental e na Palestina. Foi, por outro lado, a ligação desta festa mais antiga à libertação de massacres anti-semíticos nos tempos macabaico-asmoneus, que atirou os ritos de Purim na preeminência na Palestina e que ocasionou o livro de Ester. Não obstante a concepção secular de judaísmo no livro, conferindo-lhe tom muito diferente da piedade explícita da Lei, sob outros aspectos, do aparentado livro de Judite, Ester especifica, de fato, a distinção dos judeus da seguinte maneira: "suas leis não se parecem com as de nenhum outro povo e as leis reais são para eles letra morta. Os interesses do rei não permitem deixá-lo tranqüilo" (3,8). Ao mostrar a defesa dos observantes dessas leis judaicas, o livro estabelece ao menos uma afirmação religiosa implícita. Não há, com certeza, sinal algum de que o seu autor tivesse favorecido o programa religioso sincretista dos judeus helenizantes dos tempos macabaicos. Por outro lado, a vivacidade e a facilidade com que tanto Ester como Mardoqueu se adaptam à corte persa e promovem os interesses régios dão resposta retumbante à acusação de que as leis judaicas infringem a boa cidadania ou o serviço em impérios estrangeiros. Formulado ao extremo, alguém tanto pode ser uma boa rainha persa como um bom judeu.

## 54. Escritos sapienciais

### 54.1. O que é sabedoria?

O ponto inicial mais claro para definir sabedoria na tradição bíblica é dizer que ela se compõe daqueles gêneros e temas literários encontrados nos livros canônicos de Provérbios, Jó e Eclesiastes, e nos livros apócrifos de Ben Sirac e de Sabedoria de Salomão. As formas literárias predominantes são o provérbio e a admoestação — quer simples quer elaborados — e o tema que sobrepassa a todos é de que modo adaptar a própria vida à ordem fundamental do mundo, ou o que fazer quando a ordem antecipada falha. Nesta literatura, a busca tradicional da sabedoria é retrotraçada a Salomão, o rei sábio arquétipo, considerado como o autor de Provérbios, Eclesiastes e Sabedoria de Salomão. Idéias e formas similares de expressão em documentos aparentados do Egito e da Mesopotâmia fornecem, felizmente, uma riqueza de dados comparativos. Assim, o caminho para a compreensão da sabedoria está aberto e é amplo.

Na prática, contudo, a caracterização da sabedoria demonstrou ser cada vez mais complicada e debatida. Existe realmente número considerável de gêneros nos escritos de sabedoria (tábua 28) e também imensidão de mecanismos retóricos que aparecem em ampla série de textos históricos, proféticos e sálmicos. Temas de sabedoria, tais como criação, recompensa e castigo, e inocente sofredor, aparecem da mesma forma em livros não-sapienciais, freqüentemente ordenados em traços literários de escritos de sabedoria. Ou os escritores dos livros essenciais de sabedoria escreveram ou

---

Bros., 1949), 291-97, mostra de maneira convincente que, embora o livro de Judite encurte confusamente acontecimentos, abrange século II a.C.

editaram numerosos livros não-sapienciais, ou uma "influência sapiencial" se infiltrou na maioria dos cantos e das fendas do cânon. Tornou-se moda erudita procurar esta ardilosa influência sapiencial através de amplas partes da Bíblia Hebraica, porém, dada nossa falta de controles básicos sobre a prova, revelou-se difícil conhecer exatamente que espécie de "influência" foi operante. Uma dificuldade importante consiste em que os escritos de sabedoria, parcos em referências históricas, não são fáceis de datar, e o(s) ambiente(s) para a produção das tradições sapienciais são altamente discutidos.

*54.1.a. Gêneros literários e tendência da mente*

Cada um dos livros sapienciais canônicos possui sua própria mescla peculiar de gêneros (tábua 28).[189] Em Provérbios, os materiais básicos de construção são os provérbios artísticos e as admoestações, que freqüentemente estão agrupados pela forma ou pelo tópico. Nas instruções, hinos, confissões e narrativas de exemplos, o pensamento mantém-se amiúde por sobre várias linhas poéticas e algo assim como "estrofes" ou "ensaios de miniatura" são o efeito. Quando se consideram os títulos para as seis coleções de Provérbios, a antologia resultante é muito mais complexa e matizada nos seus efeitos do que uma simples cadeia de provérbios únicos ou série. Em Jó, empregam-se provérbios e admoestações em certa quantidade, em subordinação à estrutura dialógica de disputa, na qual existem características destacadas de lamentações, de hinos e de ações judiciais mantidas ligadas em moldura narrativa edificante, que apresenta o anel de narrativa de exemplos. Em Eclesiastes, séries de provérbios e de admoestações formam quase que a metade do livro, mas acham-se incrustadas numa forma de "confissões" ou de "reflexões", cuja leitura como prosa ou como verso é muito discutida. As estruturas globais de Jó e de Eclesiastes estão desenvolvidas de modo tão excepcional que não se enquadram comodamente em categorias de gêneros conhecidas.

A copiosa literatura sapiencial do antigo Oriente Próximo apresenta numerosos pontos de contato esclarecedores com escritos sapienciais israelitas. Provérbios, admoestações, instruções e listas de nomes são amplamente atestados a partir do Egito e da Mesopotâmia (tábua 1: 8A-C). O hino que personifica a sabedoria deriva provavelmente de protótipo egípcio. Jó e Eclesiastes correspondem-se menos amplamente nos seus gêneros do que nas suas preocupações temáticas com injustiça, sofrimento imerecido e com morte (tábua 1: 9). Enigmas e fábulas aparecem nos textos sapienciais do antigo Oriente Próximo e são mencionados na Bíblia Hebraica, se bem que os exemplos bíblicos intatos incidam fora dos livros sapienciais. O autor de Pr 22,17-24,22 fez uso livre da Instrução egípcia de Amen-em-opet ao escrever os seus "trinta ditos" (tábua 1: 8B).

O que é exatamente pensamento sapiencial ou a tendência da mente sapiencial? "Sabedoria" representa um modo de ver o mundo baseado em íntima observação e cuidadosa reflexão, num empenho por discernir a harmonia e a ordem substanciais que se percebe serem constituitivas dele. O estilo característico sapiencial não se detém, entretanto, na observação e reflexão, já que a sua meta é desenvolver estratégias de vida que *integrarão a existência do indivíduo com a ordem percebida do mundo.* A sabedoria dirige-se à procura de estilo ético e de comportamento prático e compreensivo, adequado às situações nas quais os seus seguidores vivem, trabalham e atuam reciprocamente um sobre outro, os quais são menos aplicados à sabedoria.

[189] Roland E. Murphy, FOTL, vol. 13, 3-6, 9-12, 172-85.

**TÁBUA 28**
**Gêneros na literatura sapiencial**

**I.** *Dito* ou *provérbio,* um aforismo sentencioso destilando experiência humana numa forma apropriada e memorável

**A.** *Provérbio popular,* geralmente na forma de prosa (e.g., 1Sm 24,14; 1Rs 20,11; Jr 23,28)
**B.** *Provérbio artístico,* estruturado no modelo A_____/ B_____// do verso hebraico

**1.** *Provérbio observacional ou experimental,* notando um traço da vida sem avaliação (e.g., Pr 11,24; 17,27-28; 18,16)
**2.** *Provérbio didático* ou *erudito,* inculcando valores ou linhas de comportamento (e.g., Pr 10,7; 14,31; 15,33)

**II.** *Admoestação,* geralmente estruturada na forma de versos A _____/ B_____//,quer aparecendo isolada entre provérbios, quer agrupada como *Instrução* dada por mestre autorizado a aluno (e.g., Pr 1-9; 22,17-24,22)

**A.** *Ordem* (e.g., Pr 8,33; 16,3; 31,6-9)
**B.** *Proibição* (e.g., Pr 22,22-23; 30,10)

**III.** *Enigma,* pergunta "intrincada", cuja resposta ou solução é ambígua (o único exemplo bíblico completo, Jz 4,10-18; alude-se a ela em Pr 1,6; SI 49,4, etc.)

**IV.** *Fábula,* historieta com plantas ou animais como caracteres (Jz 9,8-15; 2Rs 14,9)

**V.** *Alegoria,* metáfora ampliada (Pr 5,15-23, esposa como "cisterna"; Ecl 12,1-6, pessoa envelhecendo como "casa caindo")

**VI.** *Hino,* louvor da sabedoria personificada (Jó 28; Pr 1,20-33; 8; Eclo 24,1-22; Sb 6,12-20; 7,22-8,21)

**VII.** *Discurso* ou *disputa de controvérsia,* característicos do diálogo de Jó com seus amigos, mesclado com gêneros de lamentações e de ações judiciais (Jó 4-31)

**VIII.** *Narrativa de exemplos,* ilustrações concretas do ponto atingido pelo sábio (Pr 7,6-23; 24,30-34; Ecl 4,13-16)

**IX.** *Confissão, narrativa autobiográfica* ou *reflexão* nas quais um sábio partilha suas ricas experiências com alunos ou leitores (Pr 4,3-9; Ecl 1,12-2,26; Eclo 33,16-18)

**X.** *Lista de nomes* ou *onomástico* de fenômenos geográficos, cosmológicos, meteorológicos (Jó 28; 36,27-37; 38,4-39,30; 40,15-41,34; Eclo 43; SB 7,17-20.22-23; 14,25-26)

Para a sabedoria, a esfera do "mundo" é tão vasta quanto é tudo o que pode ser encontrado no ambiente natural, nos eventos históricos, nas relações sociais, na ordem política, nos assuntos familiares, no trabalho cotidiano | na fé e prática religiosas. O centro sapiencial é o observador humano e ator social capaz de aprender. A religião é vista como uma dentre muitas áreas e recursos de vida, porém, o seu valor quanto à perspectiva de sabedoria aprende-se através da experiência, em vez de pôr um fiat autoritário. Isso significa que o posicionamento sapiencial em relação à religião é "não-reveladora", e por este motivo a aproximação à religião se apresenta um tanto afrouxada e opcional, opondo-se "à natureza" de outros domínios religiosos em Israel, que iniciam pela confiança em Iahweh como o revelador autoritário.

Não é que os sábios de Israel fossem anti-religiosos, ou mesmo não-religiosos, de qualquer modo programático. Por tudo quanto podemos dizer, eles participavam no culto. Era simplesmente que qualquer, adotando o modo sapiencial tratava a religião de Iahweh como algo cujo valor e significado tinham de ser postos à prova, determinados e integrados a todo o resto de conhecimento e de verdade. Dado que a religião era fator tão importante no antigo Israel, os sábios israelitas já desde o princípio chegaram a conclusões consideradas a respeito do lugar do "temor de Iahweh" nos seus esquemas sapienciais. Na maioria dos casos, contudo, a fidelidade que eles prestavam a Iahweh não era um curvar-se à revelação divina tanto quanto era um assentir à verdade que eles haviam estabelecido por meio da reflexão humana. À medida que a Torá adquiriu predominância durante e após o exílio, a afirmação sapiencial de um mundo ordenado que proporcionava base firme à prática direita, focalizava-se sobre a Torá como a fonte alcançável extraordinária de sabedoria.

Quando a sabedoria se define desta maneira descritiva, torna-se fácil perceber que, enquanto distintos no seu cerne, seus interesses e perspectivas se alteravam gradativamente em muitos, possivelmente todos, os demais aspectos da vida de Israel. Se, por exemplo, deixarmos de lado critérios explicitamente literários e pensarmos apenas na sabedoria como um *modo não-revelador de pensamento que focaliza a consciência individual da verdade e o comportamento direito,* manifestando *orientação humanística* e *impulso didático* a transmitir suas compreensões a outros, é fácil ver sabedoria quase que em toda a parte na Bíblia Hebraica onde não há fala direta de Deus. A verdade nesta "confusão de categorias" é que os sábios de Israel eram da índole de pensamento para as tornar participantes compatíveis, ainda que um tanto reservados, em numerosos aspectos da vida religiosa de Israel. Além disso, eles eram orientados para aplicar suas observações e reflexões a governantes, anciãos, profetas, sacerdotes, legisladores, como também a qualquer que mostrasse interesse na sua erudição. A "influência sapiencial" provavelmente se estendeu de fato por toda a parte.

*54.1.b. Horizontes sócio-históricos da sabedoria*

O ponto principal, contudo, é achar o fundamento a partir do qual se originou toda esta influência sapiencial. Quem eram os geradores e propagadores do ensino da sabedoria e dos seus gêneros? Onde se localizavam histórica e socialmente dentro do corpo do antigo Israel.[190] Três propostas principais foram adiantadas a respeito da identidade e do ambiente dos sábios. Na primeira opinião, os sábios eram pais em famílias ou anciãos e conselheiros nos clãs e nas tribos. Na segunda opinião, eles eram funcionários do governo, escribas e possivelmente sacerdotes, os quais conservavam registros do estado, aconselhavam os reis e instruíam futuros funcionários políticos. No terceiro ponto de vista, eram autoridades não-sacerdotais na Lei reunida e venerada de Moisés, que interpretavam o seu significado e a aplicação em apreço e transmitiam suas habilidades em escolas legais-escribais. Um cenário freqüente consiste em descrever a sabedoria profana como começando em círculos governamentais em torno de Salomão e, após a queda do estado, transmudando-se em sabedoria religiosa focalizada na Torá em círculos escribais de intérpretes e transmissores da Lei. Um número menor de intérpretes julga que contextos de família ou de tribo tivesse muito a ver com tradições canônicas sapienciais.

De que modo avaliaremos a prova a respeito do ambiente sócio-histórico sapiencial?

[190] Ib., 6-9; Robert Gordis, "The Social Background of Visdom Literature", HUGA 18 (1943/44): 77-118.

Tratamos de uma grade temporal e institucional de fatores, representável de maneira simplificada (gráfico 10). Em qual destas matrizes institucionais foi a "sabedoria" produzida e propagada e durante que períodos?

*Família e tribo* foram com certeza esferas para a transmissão de "sabedoria coletiva" por pais e anciãos, não só antes que existisse o estado, mas também através de todos os períodos anteriores, mesmo quando as dimensões públicas de poder familiar e tribal ficaram drasticamente reduzidas. Contudo, é a sabedoria de Provérbios, Jó e Eclesiastes sabedoria familiar e tribal? Apenas, ao que parece, no sentido de que alguns pormenores da forma (e.g., metáfora de "pai/filho" para relacionamento de "mestre/aluno") e certos interesses tópicos importantes refletem preocupações familiares/tribais. Todavia, este interesse tópico "familiar/tribal" nos escritos sapienciais, sim, tem importância para uma localização adequada de sabedoria.

*A religião da Torá,* na verdade, não surgiu em Israel em qualquer sentido de que tivesse exigido estudiosos de textos legais, antes da reforma deuteronômica. Antes desse tempo, a *torá* foi "instrução" que abrangia leis a serem interpretadas e aplicadas por anciãos sábios e verossimilmente por juizes nomeados pelo estado. A plena religião da Torá desenvolveu-se somente após o exílio. Nada, na forma ou no conteúdo dos escritos sapienciais mostra terem sido os sábios tais anciãos ou juizes. Apesar disso, a pressuposta preocupação dos sábios por uma sociedade ordenada sugere o interesse deles na preservação de tradições legais.

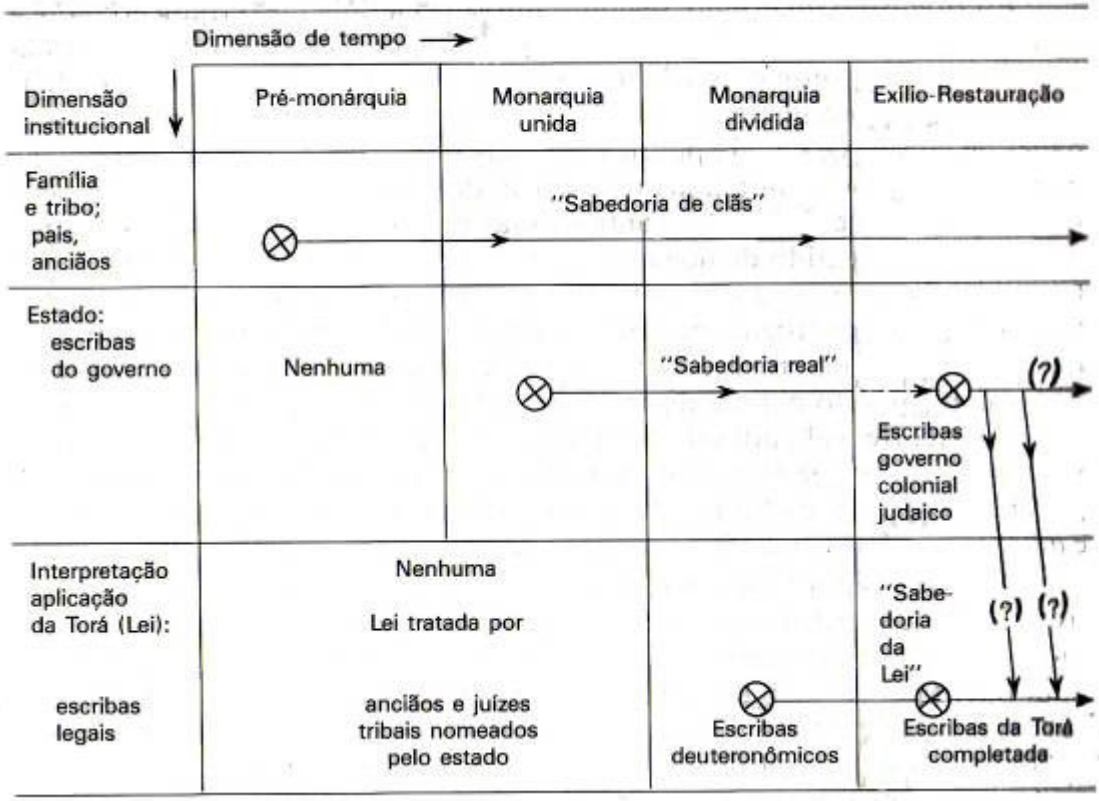
*Escribalismo do estado,* segundo informa claramente a tradição bíblica, começou com Salomão (1Rs 4,29-34) e prosseguiu ininterrupto até o exílio (cf. Pr 25,1). Era este o escribalismo de funcionários do estado, instruídos, que conservavam registros públicos, aconselhavam os reis e ensinavam habilidades de escribas e perícia política aos seus sucessores e colegas. Sempre que mencionam autoria ou ambiente, a prova de escritos sapienciais em Israel e no antigo Oriente Próximo aponta as suas origens nas escolas da corte real. A alegação no sentido de que escritos sapienciais eram alimentação e passatempo intelectuais para um círculo de leitores mais amplo, verossimilmente transmite algo de verdade, porém na antiguidade "o público leitor instruído" teria sido pequeno, provavelmente não estendendo-se muito longe para além do estabelecimento régio e dos círculos urbanos de classes superiores. Uma origem da corte real para sabedoria não nos oferece, naturalmente, a narrativa completa, se é que ao menos Provérbios, Jó e Eclesiastes chegaram ao completamento *depois que* o escribalismo governamental de Judá desmoronara e *antes que* o novo escribalismo religioso da Torá fosse plenamente desenvolvido.

Como em outros aspectos, o hiato do exílio e as obscuridades do primitivo período de restauração criaram sérios obstáculos para discriminar o rumo que a sabedoria tomou neste período mais tardio. Entre os deportados para Babilônia havia muitos escribas do governo israelita, os quais conservavam e continuavam a ampliar as tradições de sabedoria. Ao mesmo tempo, deuteronomistas comprometidos com a Lei de Moisés, consideravam-na em parte através dos órgãos de ensino da sabedoria (e, de fato, é provável que deuteronomistas particulares fossem também escribas governamentais). Dessa forma, não constitui nenhum problema perceber como as tradições de sabedoria sobreviveram ao exílio.

O que é mais problemático é de que modo a matriz institucional para a sabedoria foi reconstituída após o exílio. Podemos estabelecer por princípio que uma província judaica do império persa teria tido funcionários escribas para administrar negócios os quais teriam sido nativos judeus. É facilmente concebível que ditos proverbiais e admonitórios (como em Provérbios) e reflexões céticas (como em Jó e em Eclesiastes) fossem não só preservados do passado, mas também compostos recentemente nestes círculos de escribas administrativos coloniais. A ala deuteronomística do acordo HD/P, que produziu a Torá acabada, era favorável à sabedoria e foi provavelmente um fator ao estimular a alteração em direção a igualar sabedoria à Torá, o que eventualmente transferiu a maioria das atividades sapienciais a partir do contexto escribal político para o contexto escribal-legal religioso. Podemos ver o desenvolvimento mais completo deste processo no escriba, orientado pela Torá, Ben Sirac, o qual compôs sua própria versão de "Provérbios" em 180 a.C. As fases anteriores desta "domesticação" da sabedoria pela Torá podem ser deduzidas da redação dos livros bíblicos mais tardios, a qual os tematiza sob as rubricas da sabedoria e da Torá.

## GRÁFICO 10

### Ambientes institucionais de sabedoria israelita



Examinando o andamento completo da transmissão das tradições em Israel podemos ver uma firme ancoragem sapiencial na corte real, tanto nos seus gêneros como no seu modo particular de formular preocupações éticas e teológicas. É por esta razão que alguma coisa da literatura sapiencial possui alcance tópico muito limitado, focalizado, por exemplo, no cultivo de uma ética vulgar de obediência aos superiores e o requinte de maneiras corretas da corte, que eram altamente auto-protetoras da posição precária de funcionários menores sob governantes arbitrários. Por outro lado, os funcionários sábios tinham família e laços tribais, como também preocupações sociorreligiosas mais amplas, e a sua literatura reflete igualmente interesse acentuado por manter a integridade de comunidades rurais contra a riqueza predatória e as instituições legais subornadas. No sentido de que tópicos sapienciais incluem consideração importante pela família e pela tribo, pode-se afirmar que estas esferas acham-se representadas nas tradições sapienciais. Isso significa ainda que as leis de Israel no ambiente tribal, antes que existisse a religião da Torá desenvolvida, eram igualmente objeto de preocupação para os escritores sapienciais — mesmo que não tivessem obrigações no desempenho da justiça. Além disso, podemos dar a razão da "sobreposição" parcial da sabedoria e da profecia em termos de preocupação compartilhada pela ordem social justa.

A muito discutida influência sapiencial foi, assim, não simplesmente *literária* e *intelectual,* mas também *ético-social.* Alguns funcionários sábios preocupavam-se não só com suas carreiras, mas também pela ordem social sensata e justa, que os colocava em contatos com profetas, sacerdotes e anciãos, os quais abrigavam preocupações similares. É quase certo que a reforma deuteronômica juntou uma coalizão de exatamente tais funcionários israelitas, a partir de diversas instituições. Desta maneira, é possível fornecer uma moldura interpretativa geral para explicar não só a especificidade estreita da base institucional da sabedoria, mas também o vasto alcance de seus interesses e das influências que brotavam dela e nela desembocavam.

**54.2. Provérbios**

Esta antologia de várias centenas de provérbios e admoestações foi composta a partir de ao menos seis subcoleções (veja títulos em 1,1; 10,1; 22,17; 25,1; 30,1; 31,1). Ulteriores subdivisões nos materiais são evidentes: diferenças de forma e de conteúdo põem em destaque os caps. 10-15 em comparação com os caps. 16,1-22,16 e os caps. 25-27 em comparação com 28-29. Em 24,23-34 há um suplemento aos "ditos dos sábios" precedentes.

Pensa-se, em geral, que as subcoleções segunda, terceira e quarta derivam amplamente dos tempos pré-exílicos, uma vez que aludem regularmente à realeza e a uma estrutura operante estatal. A primeira, quinta e sexta subcoleções consideram-se mais freqüentemente como pós-exílicas. O argumento mais antigo, no sentido de que as extensas "correntes de pensamento" e o teologizar sapiencial nos caps. 1-9 a distinguem como composição pós-exílica tardia, não é mais tão compelente, já que a elaboração de admoestações num gênero de instruções foi identificada como prática literária antiga egípcia, como o foi a sacralização e personificação da Senhora Sabedoria como deusa. Possivelmente mais indicativo da origem pós-exílica para os caps. 1-9 é a sua preocupação com o adultério como ameaça à família nuclear e à integridade do homem erudito. As duas últimas subcoleções são estranhamente atribuídas aos desconhecidos Agur e Lamuel, possivelmente sábios da Arábia do norte, porém a leitura correta destes textos corrompidos é problemática. Traços primitivos e recentes parecem estar associados nestes capítulos, com 30,5-6 apontando para a veneração de texto canônico. O elogio acróstico da boa esposa em 31,10-31, poderia aplicar-se apropriadamente a mulher de classe superior de tempos quer pré-exílicos quer pós-exílicos.

Fascínio constituindo antologia com as palavras dos sábios foi o que juntou a coleção completa sob uma introdução que liga vocabulário sapiencial pródigo à piedade de Iahweh (1,1-7). A estrutura redacional do livro, provavelmente a ser datado de 450-350 a.C, é muito propositada nos seus requintes. Uma teoria afirma ter sido o livro juntado como "uma casa de sabedoria" (cf. 9,1; 14,1), análoga ao templo salomônico tripartido: a "fachada" é caps. 1-9; a "nave" é 10,1-22,16; o "santuário interior" é 22,17-31,31.[191] As "sete colunas" (9,1) são encontradas nas sete colunas do

[191] Patrick W Skehan, Studies in Israelite Poetry and Wisdom, CBOMS 1 (Washingston, D.C.: Catholic Biblical

texto de vinte e duas ou vinte e três linhas cada uma (prática de alfabetizar) constituindo os caps. 2-7. Além disso, afirma-se que o número exato de provérbios e de linhas está conscientemente planejado de acordo com os valores numéricos das letras nos nomes de Salomão, Davi, Israel e Ezequias, nos títulos das subcoleções. Existe, por exemplo, exatamente 375 provérbios em 10,1-22,16, o que é o equivalente numérico das letras hebraicas no nome de Salomão, o autor alegado (cf. 10,1). Pode-se igualmente ver o ponto central destes 375 provérbios como a "costura" feita pelo compilador quando junta os caps. 10-15 a 16,1-22,16. Esta teoria arquitetônica da construção de Provérbios depende da elegância das suas partes que se entrelaçam, porém, é posta em dúvida pelo recurso e supressões e reagrupamentos textuais. Poucos estudiosos aprovaram o esquema no todo, no entanto ele adianta uma posição heurística produtiva na pesquisa redacional usual.

Tornou-se banal acentuar o caráter prudencial estritamente limitado do ensino em Provérbios, até a sua superficialidade e oportunismo como um manual para sobrevivência em política real. Não resta dúvida de que tal *é* o horizonte de partes do livro. É interessante, contudo, que uma porção muito maior do conteúdo é dedicada a assuntos familiares e econômicos. É igualmente lugar comum supor, para a perspectiva de Provérbios, um dogma rígido de recompensa para a virtude e de punição para o vício, correspondente virtualmente a um dogmatismo deuteronomístico parecido de recompensa e punição. Nesta opinião, a mentalidade sobrevivencialista da etiqueta e dos hábitos recomendados da corte constitui certa dificuldade. Geralmente, este desajuste percebido de teoria e aplicação é explicado por uma fórmula de termo médio de "atitudes corretas produzem conseqüências corretas" (cf. as antinomias de "justos" e de "perversos" dos caps. 10-15). Em outras palavras, aqueles que, por definição, Tossem agora "sábios" e "justos" na sua existência interna, seriam irrepreensíveis quando assumissem comportamento parecido a camaleões, exigido por estabelecimentos régios; o seu oportunismo justificado pelo status deles preestabelecido seria como "sábios".

Torna-se cada vez mais evidente, contudo, que Provérbios, como **HD**, não é monolítico na sua ideologia. Existiam entre os sábios, como entre os deuteronomistas, "tradicionalistas críticos" e também "dogmatistas autoritários" (§23,2). Grande parte do discurso proverbial e instrutivo permanece próximo das condições reais da vida e tenta discernir as melhores opções em situações ambíguas, onde a ordem básica das coisas não é totalmente evidente e deve ser pesquisada. As atitudes e diretrizes, por exemplo, relativas à produção, distribuição, troca e consumo de bens ilustram uma variedade de pontos de vista, que podem, por vezes, representar perspectivas competidoras em 008 junto e outras vezes, as ênfases variáveis de ambientes históricos que diferem.

O truísmo a respeito da leitura dogmática sapiencial de virtude e de vício e das suas conseqüências interpreta Provérbios como ensinando que os justos serão ricos e os perversos serão pobres. Sem dúvida, uma visão do mundo como lugar ordenado que combina justiça, poder e riqueza, é fortemente articulada, por exemplo, no discurso da Senhora Sabedoria (8,15-21). É evidente, contudo, que muita coisa do comentário no livro refere-se às condições imperfeitas prevalecentes, condições que os sábios observam e tomam decisões a esse respeito. Muitas observações sobre riqueza e pobreza são observações mais ou menos neutras, e.g., que os ricos são louvados e procurados, enquanto os pobres são desprezados e evitados, que a riqueza é volúvel etc. Quando se trata de avaliar as causas ou ocasiões de riqueza e de pobreza e de pronunciar julgamento sobre os ricos e os pobres, há um conjunto de critérios e de ângulos de aproximação e, no fim, uma dissonância na ênfase e nas molduras explanatórias.

Causa algo de surpresa o fato de que, computado liberalmente, não mais do que um terço dos provérbios e admoestações avaliativos sobre riqueza e pobreza sustentam o pretenso dogma da sabedoria segundo o qual os ricos e os pobres merecem as suas sortes. Na minoria dos casos em que se condena moralmente a pobreza, a aflição dos pobres é com muita freqüência imputada à ociosidade, o que tem, antes mais, laivos de presunção de classes do que de julgamento teológico javista. Ainda, entre as ocasiões da pobreza, sobretudo entre aqueles que anteriormente eram ricos ou aspiravam às riquezas, faz-se menção da precipitação em acumular riqueza e da sovinice em compartilhá-la. Em contraste, a única categoria mais ampla de "avaliações socioeconômicas" atribui

---

Association of America, 1971), 9-45.

a riqueza e a pobreza existentes à opressão e desonestidade, em virtude das quais riquezas são efetivamente roubadas dos pobres. Este processo de transferir riqueza, dos muitos para os poucos, é notado em referências copiosamente pormenorizadas a juros exorbitantes sobre empréstimos, ao deslocamento dos marcadores de divisas dos campos, ao perjúrio e suborno judiciais, a confiscações e mortes violentas de proprietários legítimos, como também à permissividade e cumplicidade do rei neste empobrecimento planejado da população. Uma denúncia muito semelhante a respeito de riquezas como o produto do saque e do assassínio numa base de amplidão da sociedade, é oferecida em Jó e em Eclesiastes.

Que recomendação prática se segue destas avaliações? Em correspondência à suposição de que pobreza e riqueza são distribuídas de conformidade com o que as pessoas moralmente merecem, alguns textos previnem contra segurança permanente em empréstimos a devedores, já que o fiador de bom coração do devedor é provável que perca seu penhor. Há ainda conselho para resguardar antes do que esbanjar a riqueza própria, um risco particular para glutões e beberrões. Por outro lado, em correspondência às exposições dos mecanismos de enriquecimento e empobrecimento, como também das suas custas humanas apavorantes, numerosos textos ressaltam a imediação de Deus em relação aos pobres na criação e na redenção potencial, e existem repetidas injunções para os sábios mostrarem sua benevolência dando aos pobres. Torna-se difícil determinar até que ponto estes conselhos exigem o apoio do *sistema de solidariedade de auxílio mútuo* entre famílias, associações protetoras e tribos, ou, alternativamente, quanto a medidas de *caridade para os indivíduos,* agora que o sistema de solidariedade se encontra em ruínas (sobretudo em ambientes urbanos). Ao que parece, tanto as situações sociais como as estratégias acham-se implícitas aqui e ali, na soma total do ensino sapiencial a respeito da economia.

Em resumo, os *portadores da sabedoria são apanhados em contradição* de classes.[192] Através do seu status vocacional e educação eles desfrutam de uma medida de privilégio de classes. Por um lado, sua vantagem de classes e a tendência a universalizar a sua posição privilegiada incitam-nos a aprovar a ordem socioeconômica operante como um exemplo de sábia ordem cósmica; por outro lado, suas agudas observações de como a vida dos ricos e dos pobres viola a ordem cósmica os inclinam a "pregar" melhoria e reforma de "desordem" tão flagrante = "insensatez" = "injustiça" = "pecado contra Iahweh". Estes sábios, dilacerados por interesses e percepções opostas, encontravam-se justamente no meio de grandes discussões que se processavam em círculos governamentais por causa de quais políticas Judá deveria adotar. Em si mesmos, pouco poder político direto possuíam, mas suas "palavras aladas" poderiam temperar a política com "influência moral" fundamentada na riqueza acumulada que sobrevivera a regimes anteriores destruídos.[193]

Mesmo que falem muitas vozes em Provérbios, a única que se tornou a mais alta no decorrer do tempo era a voz autoritária dogmática que arrancava a sabedoria dos seus contextos sócio-históricos particulares e a despojava do seu cuidadoso modo observacional e pesquisador de raciocinar. *Dogmatismo sem contexto de sabedoria* tinha a vantagem de ser fácil de compreender. Além disso, aqueles com o poder comunal para encorajar algumas idéias e desprezar outras, acharam que o dogmatismo sapiencial era a justificação mais eficaz do seu próprio exercício do poder. Era tentador transformar a procura de aproximação situacional à sabedoria e à justiça numa asserção de posse automática da sabedoria e da justiça como evidenciada pela prosperidade e sucesso de alguém. Pormenores desalinhados de ter "alcançado" prosperidade e sucesso pelo oportunismo e pela violência poderiam ser desdenhados. Sabemos que esta voz dogmática era estrondosa e insistente, talvez muito mais do que o texto de Provérbios assinala, porque dois sábios escreveram obras que desafiavam e refutavam abertamente a fácil autoconfiança por ela expressa. A notável pluriformidade e flexibilidade das tradições sapienciais aparecem na maneira como os autores de Jó e de Eclesiastes utilizaram gêneros de sabedoria, retórica, valores e métodos de

---

[192] John Pairman Brown, "Proverb-Book, Gold-Economy, Alphabet", JBL 100 (1981): 169-91, liga atitudes contraditórias em relação à riqueza e ao poder tanto em Teógnis de Mégara como também em Provérbios bíblicos com suas origens numa classe comercial nascente, vinculada a uma economia do ouro e ao alfabeto como fomentador do comércio.

[193] Brian W. Kovac, "Is There a Class-Etich in Proverbs?" in Essays in Old Testament Ethics. J. P. Hyatt, In Memoriam, ed. James L. Crenshaw and Jonh T. Willis (Nova Iorque, Ktav Publishing, 1974), 171-89.

raciocinar a fim de repudiar um apelo simplista, e em definitivo imoral e ímpio, à ordem que degradava a vida humana e ridicularizava a Deus.

### 54.3. Jó

Algum dia, durante o exílio ou no espaço de um século mais ou menos, após o primeiro retorno à Palestina, um sábio escreveu o Livro de Jó a fim de quebrar o domínio de um moralismo e dogmatismo que limitava a sabedoria a mistificações e fórmulas a respeito das aparências superficiais da vida humana. À medida que um livro pode ajudar a mudar mentalidades conforme ele se associa a outras forças, Jó era um grande esforço provocador que não podia ser facilmente desdenhado. Os que procuram no livro uma explicação clara do sofrimento inocente, têm dificuldades em encontrá-la, provavelmente porque nenhuma foi tencionada. O autor está satisfeito por estabelecer que, na verdade, existe sofrimento *inocente,* algo que a dogmática sapiencial não poderia tolerar. Para o escritor, "inocente" não quer dizer que o sofredor esteja sem pecado, mas apenas que o sofrimento acontece uma a outra vez, para o qual nós não podemos apontar nenhuma razão formulaica. Um significado para esse sofrimento, quer como causa, quer como conseqüência, pode ou não aparecer eventualmente. Torna-se vital para nossa integridade como humanos e para nossa fé em Deus não papaguearmos significados convencionais a respeito de sofrimentos e sucessos particulares, seja antecipadamente, no meio deles, seja posteriormente.

Como trampolim para o seu argumento, o escritor utilizou um antigo conto popular a respeito de um homem justo que beneficiou amplamente sua comunidade e que sofreu pacientemente extrema adversidade. Esta tradição adota a forma de narrativa parecida a saga, no seu sabor recordativo de tempos patriarcais. Ela é também narrativa quase-mitológica enquanto vincula um membro da corte divina, um acusador *{Satanás* não ainda nome próprio), o qual põe à prova a piedade dos crentes em Iahweh. Nesta narrativa, Jó permaneceu inamovível na sua fé, entre os piores sofrimentos e foi restituído a vida feliz após a provação. Aparentemente é como se o autor de Jó tivesse escolhido esta planejada "situação de limites" para oferecer aos leitores um ponto de vista necessário, "acima" da consciência de Jó e de seus amigos, nenhum dos quais chega nunca a aprender a razão "verdadeira" do sofrimento sobre o qual argumentam. Provavelmente, o autor não se perturbou por esta visão potencialmente diabólica da divindade. Com o satanás-acusador parece que ele quis atingir apenas um só objetivo: às vezes existe sofrimento para além de nossa capacidade para entendê-lo e nós deveríamos, pelo menos, poupar a nós mesmos e aos demais a estupidez e a crueldade de impor significados que não vão cair bem. Essas falsas explicações podem impedir-nos de fazer o que pode ser feito, se nós o tratarmos como peça da realidade que deve ser direta e novamente enfrentada.

A antiga narrativa popular, talvez modificada pelo autor, foi usada como inclusão em volta de uma longa composição em verso que incluía: (1) uma queixa de abertura de Jó; (2) três ciclos de discursos com três dos seus amigos (o terceiro ciclo é rompido acidental ou propositadamente); (3) uma exigência sumária de Jó a Deus para que fale; e (4) um discurso culminante de Iahweh a Jó. Um poema sobre a sabedoria, como também um par de discursos por um quarto amigo que aparece não se sabe de onde, foram amplamente considerados como acréscimos tardios que perturbam a estrutura simétrica. Pode ser que assim seja, mas as "intrusões" são inteligíveis como parte de uma composição original, sobretudo se concedermos a este escritor a novidade de uma obra, a qual é tão evidente que nem sequer podemos oferecer um rótulo de gênero convincente para o todo (para ter um gênero deve haver pelo menos duas amostras dele). O poema sobre a sabedoria (cap. 28) completa os ciclos de discursos entre Jó e seus amigos, salientando a superficialidade das "ex-planações", pelos amigos, do infortúnio de Jó, mostrando quanto é difícil adquirir sabedoria verdadeira. Os discursos do quarto amigo, Eliú (32-39), pouco acrescentam ao conteúdo (talvez maior ênfase sobre o valor purificador do sofrimento), mas sua irada intrusão na conversação, o seu academicismo autoconfiante, e a sua prolixidade ilustram deliciosamente as falhas do dogmatismo muito formulaico e do emprego de *slogans* que ele espera ressuscitar onde outros malograram.

Os ingredientes de gêneros no livro de Jó são numerosos e empregados artificiosamente para

aplicar diversas correntes da tradição israelita ao problema proposto.[194] A forma de *lamentação individual* é comum como o veículo para Jó derramar a sua dor e apelar para libertação. Conforme o argumento prossegue, Jó amplia suas citações de humano sofrimento a fim de lamentar catástrofe política e injustiça social que seriam normalmente o tema de lamentações coletivas. Os mesmos discursos estão carregados de linguagem legal, a qual adquire força a partir da acusação dos gentios no sentido de que Deus deve estar castigando merecidamente a Jó por algo que ele não quer admitir. Jó torce o *litígio* e acusa a Deus de injustiça ao atormentá-lo. A linguagem do processo jurídico no antigo Israel está extensamente minada, de modo que se invocam imagens de litígio, tensas de acusações e defesa, e o discurso final de Jó inclui um juramento de inocência, como se estivesse "jurando sobre a Bíblia". É instrutivo, contudo, o fato de que o paralelo mais próximo do antigo Oriente Próximo a este discurso é uma "confissão negativa" que não era usada numa sala de tribunal, mas sim num culto religioso (tábua 1: 9F). De tato, Jó admite que não existe nenhum adjudicador de terceiro partido que possa permanecer entre ele e Deus. Gêneros legais específicos são dessa forma indetermináveis, apesar da conceptualidade e idiotismo legais.

A descrição de gêneros abrangentes mais apropriada para o diálogo entre Jó e os amigos é *discurso de controvérsia,* no decorrer do qual Jó não só discute com amigos, mas também com a divindade. Quando Iahweh final mente rompe o silêncio, em que gêneros sapienciais habitualmente ocultam a divindade, a sua resposta a Jó apresenta o caráter de discurso de controvérsia visando a esmagar o opositor. Um análogo razoavelmente próximo da combinação de perguntas retóricas e listas de fenômenos naturais, com os quais Deus aproxima Jó em discussão mordaz, foi encontrado numa carta satírica egípcia, na qual um escriba mestre repreende os seus discípulos pela sua ingênua presunção de saber (tábua 1: 9E). Algumas formas de gêneros menores que têm sido recentemente reivindicadas no livro de Jó, são um *apelo à antiga tradição* (8,8-13; 12,7-12; 15,17-35; 20,4-29) e uma *fórmula de sumário-avaliação* (8,13; 18,21; 20,29).

A forma exterior dos discursos em Jó foi reconhecida como normalmente alfabetadora (vinte e duas ou vinte e três linhas por discurso), com as respostas de Jó a seus amigos propendendo sempre a serem algumas linhas mais longas do que suas declarações. Alegou-se ainda existir um agrupamento de três linhas nos discursos de Jó nos caps. 9-10 e 12-14, que antecipa uma divisão de três partes no desafio de Jó a Deus (caps. 29-31) e ao qual a divindade por sua vez responde por um discurso de três partes. Além do mais, a resposta divina ultrapassa a extensão do discurso de Jó à divindade na mesma proporção que os discursos de Jó ultrapassam os discursos de seus amigos. O argumento é elaborado e não é de todo convincente porque a prova mencionada é um tanto seletiva; apesar disso, ele lembra técnicas composicionais autoconscientes que se tinham tornado "segunda natureza" para o autor escribal, ficando seus floreados retóricos prontos à mão para inculcar o seu estonteante desafio à ortodoxia condescendente.[195]

Não existe, afinal, alguma "resposta" ou "mensagem" no livro concernente a teorias de sofrimento? Jó, a princípio, tenta opor-se ao discurso de controvérsia de Iahweh, mas depois cede em tentar argumentar com Deus. Jó não se arrepende do que anteriormente objetou, pois a esse respeito Deus confirma Jó (cf. 42,7.9). Poder-se-ia dizer que Iahweh aceita o conteúdo da refutação, por Jó, do dogmatismo, contudo ele censura Jó por divertir-se com um dogmatismo próprio dele, ou seja, que qualquer pessoa, até um justo Jó, pode explicar tudo. O livro pode estar dizendo que somente Deus, o onisciente, é intitulado a ser dogmatista, porém, que Deus *não* é dogmatista, pode ser percebido claramente olhando para a ironia, o ridículo e o absurdo daquilo que Deus criou. Por trás da aguda sátira do discurso de Iahweh parece que se esconde a idéia de que Deus não tem o mal e o sofrimento completamente sob controle e assim Deus também sofre.

Evidentemente, até neste ponto alto do livro, o autor não permitirá que quaisquer proposições teológicas ou molduras interpretativas se introduzam a partir de algum outro aspecto da religião israelita a fim de "explicar" coisas. A única explicação são acontecimentos ulteriores; depois que Jó vê a Deus e cede em argumentar, ele intercede junto de Deus pela insensatez de seus amigos e as fortunas do sofredor são restauradas. Pode-se objetar, naturalmente, que os últimos dois

[194] Murphy, FOTL, vol. 13,15-20.
[195] Skehan, Studies in Israelite Poetry and Wisdom, 96-123.

pontos não são a "própria pessoa autêntica" do autor que fala, porque eles pertencem à antiga história popular a respeito de Jó. Não obstante, em vez de terminar o livro com uma interpretação ou discurso teológicos, o autor conta o resto da narrativa tradicional e esta maneira "cotidiana" quase vulgar de concluir uma obra tão sofisticada (a vida continua!) deve ser julgada escolha consciente. Conforme observaram novos críticos literários, este "final feliz" faz mesmo do atormentado livro de Jó não uma tragédia, mas uma comédia, uma vez que a figura central é devolvida à comunidade junto com outros seres humanos e junto com Deus depois de isolamento e alienação extremos (§20.2).[196]

O livro de Jó é tão excêntrico e intensamente "psicológico" na sua sondagem do impacto do sofrimento físico, mental, sociocultural e intelectual, que se torna difícil conhecer que conseqüências o autor pretendia fossem dele tiradas. É afinal uma narrativa tal como se apresenta, e assim não pede ao leitor fazer alguma coisa em particular. Consideram-no alguns como sendo uma espécie de tratamento, em microcosmo, do macrocosmo do sofrimento de Israel no exílio. Jó, contudo, não "representa" o "modelo" parabolicamente de todo o povo. Sem dúvida, os esboços de Jó do sofrimento social em grande escala poderia certamente evocar recordações de penúrias coletivas, mas o efeito estaria sutilmente baseado em associação, em vez de moldar Jó como a representação velada de Israel em geral. Provavelmente o autor teria ficado satisfeito se o seu "tocar o apito" sobre moralismo e dogmatismo conseguisse alertar os guardiães da sabedoria para os perigos de baratear e de trair os seus poderes críticos de observação e reflexão.

### 54.4. Eclesiastes

O último e o mais árido dos livros canônicos de sabedoria é uma fusão excepcional de elementos de gêneros numa reflexão prolongada por um sábio que fala em primeira pessoa por todo ele, até que em 12,9-14 uma terceira pessoa tece comentários sobre as atividades sapienciais do autor e recapitula a importância do seu ensinamento. Esta reflexão tem o caráter discursivo temático de "ensaio" ou "tratado", mas sem a forma esperada de desenvolvimento expositivo. Entre os elementos de gêneros incorporados estão *ditos experienciais e didáticos, ditos comparativos* (freqüentemente na forma "melhor é *x* do que y"), *observações* ("Eu apliquei-me a conhecer,... Eu vi..!'), *discursos a si mesmo* ("Eu disse em meu coração"), *admoestações, parábolas, alegoria,* e uma peça ampliada de ficção régia na qual o sábio assume a atitude de Salomão, sábio exemplar, esfalfado de sabedoria (1,12-2,11). Concorda a maioria dos comentadores em que os ditos reunidos possuem a estrutura de versos, contudo há desacordo quanto a se a obra completa pode ser escandida como poesia, demonstrando a dificuldade em verificar os critérios da "tala elevada" hebraica.

Os elementos de gêneros variados, incluindo séries de máximas, tomados em conjunto com a anotação editorial explícita de 12,9-10, esclarecem O fato de que o escritor reuniu materiais diversos para suas reflexões sustentadas e penetrantes. Ao mesmo tempo, semelhança de linguagem e repetição de temas, como também o emprego de números, conferem à obra unidade acentuada de pensamento — se bem que pensamento paradoxal — que tem impacto cumulativo sobre o leitor.[197] Tentativas, porém, por descrever um desenvolvimento progressivo de pensamento, quer identificando uma sucessão de tópicos e os seus subdesenvolvimentos, quer mencionando o arranjo de refrãos fundamentais, não foram convincentes.

Do mesmo modo, a suposição de estratos literários, alguns formulados por piedosos comentadores sobre o livro, não restaura de maneira convincente um núcleo original para o livro e deixou evidentemente de tomar em consideração adequada a curiosa dialética da mente do autor. Com exceção do pós-escrito da terceira pessoa (12,9-14), não existe nenhuma interpolação posterior segura no livro. Possivelmente, 11,9-12,8 é reaplicação secundária da doutrina pessimista do sábio

---

[196] J. William Whedbee, "The Comedy of Job", Semeia 7 (1977): 1-39; Robert M. Polzin, Biblical Structuralism. Method and Subjectivity in the Study of Ancient Texts, Semeia Studies (Filadélfia, Fortress Press; Missoula, Mont., Scholars Press, 1977), 54-125.

[197] Murphy, FOTL, vol. 13,127-31; Addison G. Wright, "The Riddle of the Sphinx: The Structure of the Book of Qoheleth", in SAIW, 245-66; id., "The Riddle of the Sphinx Revisited: Numerical Patterns in the Book of Qoheleth", CBQ 42 (1980): 38-51.

com o propósito de estimular piedade convencional a despeito de todas as dúvidas filosóficas, porém mesmo aqui as admoestações são adaptadas à estrutura geral da linha de raciocinar do sábio, a qual não nega categoricamente comportamentos convencionais, senão que qualifica e relativiza radicalmente o seu valor e significado.

O livro começa e termina com exclamações no sentido de que tudo na vida humana é *hevel,* "vaidade", porém mais bem entendido como "vazio, insensatez, futilidade" (1,2; 12,8, mais trinta vezes por toda parte). A unidade da obra compõe-se de incessante elaboração deste tema por ilustrações, refutações de sugestões contrárias e admoestações concomitantes. Trabalha o sábio com estruturas de pensamentos polares da vida e da morte, os lucros e perdas no trabalho, no amor, na riqueza e na sabedoria, no poder político e na falta de poder, na segurança e insegurança, e assim por diante. Em cada caso ele desce abundantemente ao pólo negativo, mas sem render-se totalmente a uma tensão continuada com o pólo positivo.[198]

Em cada um dos domínios da experiência humana, seja trabalho, seja prazer, família, propriedade, culto religioso — até a própria sabedoria — existem valores proeminentes, mas nenhum deles proporciona absoluto "proveito" ou "lucro" que não possa ser arrebatado para longe nesta vida, enquanto todos estão sujeitos à perda na morte. O resultado é uma agitada mistura de disputas: existe um Deus; nós não conhecemos os caminhos de Deus; todas as experiências que nos são dadas — ou que nós escolhemos — podem ter algum proveito; deveríamos viver as relatividades incertas de nossa vida alegremente, sem nenhuma confiança em castigo ou recompensa. A sabedoria é claramente melhor que a insensatez, porém a sabedoria verdadeira ilumina e habilita da melhor maneira mostrando-nos que a sabedoria proporciona apenas penetração e poder sobre um mundo que elude constantemente domínio racional ou moral.

Como devemos entender o ambiente sociorreligioso deste escritor assombrosamente áspero? Há sólido e pleno acordo entre estudiosos no sentido de que Eclesiastes pertence ao século III a.C, ou seja, à Palestina ptolemaica. O autor utiliza, no começo do seu livro, a ficção régia de Salomão, depois, porém, fala de tal modo que ele se distingue evidentemente de reis. A atribuição do livro a Salomão pertence a etapa posterior (1,1), mais tardia até do que a anotação de 12,9-14, que não considera o autor como Salomão. No texto o escritor é apenas identificado como *qoheleth,* termo que a maioria das traduções reproduziram incorretamente como "o Pregador". O termo significa antes "o que congrega ou reúne", ou seja, auditórios ou ditos. O pós-escrito fala dos seus esforços solícitos por "examinar, estudar e organizar [ou compor?] ditos". Ele fez isto num esforço por ser não só esteticamente prazenteiro, mas também por falar a verdade. Tais ditos, observa o redator, são "como aguilhões e pregos firmemente fixados", verossimilmente significando que eles não só estimulam o pensar, mas também relacionam idéias. É possível que este comentário redacional se refira tanto ao livro de Provérbios como ao livro de Eclesiastes,[199] e que o aviso contra livros adicionais fosse tencionado, para excluir ulteriores escritos sapienciais (possivelmente alguns que levavam o pessimismo de Eclesiastes para conclusões práticas ainda mais extremas?). O Diálogo neobabilônico entre Patrão e Servo termina como projeto de suicídio ou eutanásia, porém de modo um tanto zombador e jocoso (tábua 1: 9D).

O emprego da ficção régia salomônica, as parábolas extraídas da vida política, e o conselho a obedecer aos reis, lembram que, do mesmo modo que os sábios pré-exílicos, este sábio estava a serviço de governos, se bem que o comentário redacional de que ele "ensinou também conhecimento ao povo" sugira que as suas instruções se estendiam fora da esfera limitada do funcionalismo. Se ele formou algo parecido com uma casa independente de instrução com um cortejo de estudantes, como fez Ben Sirac no século seguinte (Eclo 51,23), não é determinável. Especulações sobre referências históricas específicas nas parábolas políticas de 4,13-16 e 9,14-15, neutralizaram uma a outra pela sua arbitrariedade ao ignorar o modo como as parábolas refratam realidade histórica. As observações a respeito de injustiça, agricultura e alto funcionalismo, em 5,8-9, correspondem, entretanto, perfeitamente ao que sabemos da administração ptolemaica na Palestina.

---

[198] John A. Loader, Polar Structures in the Book of Qoheleth, BZAW 152 (Berlim Walter de Gruyter, 1979).
[199] Gerald T. Sheppard, "The Epilogue to Qoheleth as Theological Commentary", CBQ 39 (1977): 182-89.

*Se numa província vês o pobre oprimido e o direito e a justiça violados, não fiques admirado.*
*Quem está no alto tem outro mais alto que o vigia, e sobre ambos há outros mais altos ainda.*
*O proveito da terra pertence a todos e até um rei é tributário da agricultura.*

Os Ptolomeus introduziram estratos de administração colonial em Judá, com rivalidade e concorrência acompanhantes, e a intensificação da agricultura que se seguiu, foi principalmente para produtos de exportação, tais como vinho e óleo, em vez de para produção de cereais e de hortaliças para a população nativa (§45.2). Coélet solidariza-se profundamente com os pobres oprimidos (cf. sua plangente observação em 4,1-3), ele, porém, só indiretamente condena crimes contra eles — falar mais abertamente colocá-lo-ia em conflito com o seu aviso de obedecer aos reis que possuem o poder absoluto (8,2-9). A posição de classes privilegiadas do sábio está em perigo naquilo que ele opta por dizer e não dizer a respeito de governos e da condição da população pobre possuidora de terras. Seria ótimo, opina ela, se o poder absoluto do rei fosse utilizado para desenvolver a agricultura para o benefício dos cultivadores do solo empobrecidos.

A situação sociorreligiosa deste sábio perspicaz é uma montagem onde tanto *Deus como o governo estão distanciados do povo.* Pressupõe ele a realidade e o poder absolutos de Deus e do estado, embora o primeiro seja mais amplo do que o segundo. Ambas as autoridades, a divina e a secular, trabalham de modos insondáveis, que não podem ser discutidos. Suas decisões e feitos são conseqüentes para a vida humana, mas não são acessíveis ou controláveis nos seus atos, exceto, talvez, através de quão modesta voz o sábio poderia ter nos seus escritos e nos conselhos de estado, quando é consultado em relação a suas opiniões. Esta falta de poder pessoal, em contraste com um Deus que está longínquo e um aparato colonial de domínio que esgota a província de Judá para lucro do Egito e para proveito das elites judaicas, tem a sua contraparte na estratégia do sábio para conservar sua própria sanidade executando bem o seu trabalho, desfrutando de sua família, celebrando corretamente o culto, e estendendo a todos os que possam apreciá-la a sua cautela no sentido de que a vida, de modo algum, é tão racional ou moral como a sabedoria herdada considerá-la-ia. Jó solapava o dogma da retribuição, afirmando sofrimento amoral, enquanto Eclesiastes solapa o dogma através de toda a escala da experiência humana e sobretudo com respeito a todos os esforços humanos após sucesso ou proveito.

## 55. Escritos apocalípticos

### 55.1. O que é apocalíptico?

O termo "apocalipse", do grego para "revelação", "descoberta", "tirar o véu", é usado convencionalmente para um tipo de literatura revelatória, do qual existe grande número de exemplos judaicos, cristãos, gnósticos, greco-romanos e persas, a partir do período de 200 a.C-300 d.C. O único apocalipse bem desenvolvido, a ser aceito na Bíblia Hebraica foi o livro de Daniel, se bem que vários textos proféticos bíblicos manifestem suficientes sinais antecipados do gênero para nos oferecer um sentido de como a apocalíptica surgiu nos círculos judaicos. Exatamente como "sabedoria" pode dizer respeito a literatura de sabedoria, pensamento de sabedoria, ou movimento de sabedoria, assim também "apocalíptica" pode referir-se a *literatura apocalíptica,* a *pensamento apocalíptico,* ou a *movimento apocalíptico.* Discussões deste fenômeno, complicadas desde o início pela singularidade da forma e do conteúdo, freqüentemente malograram em fazer distinção, adequadamente, entre os aspectos literários, ideológicos e sociológicos da pesquisa. Como conseqüência, os participantes nos debates, utilizando definições diferentes, repertórios literários diferentes da apocalíptica, e também noções diferentes de suas origens e fundamento social, amiúde falaram um mais do que o outro.

*55.1.a. Gênero literário e tendência da mente*

Uma vez que nossa prova mais sólida é textual, um esclarecimento literário de apocalíptica é o

lugar para começar. A análise da crítica das formas identifica vários elementos constitutivos do gênero apocalíptico.[200] Estes elementos concernem não só à forma da revelação como também ao conteúdo dela. A revelação pode ser comunicada de vista *(visão)* ou por declaração falada *(audição),* ou por ambas em conjunto, e pode estar contida adicionalmente num documento escrito. A visão pode expandir-se para dentro de uma *viagem de além-túmulo.* Em todos os casos, um *mediador de além-túmulo,* normalmente concebido como ser angélico, comunica ou explica a revelação ou serve de guia nas viagens visionárias. O destinatário humano da revelação é geralmente identificado como figura venerável do passado. Nos apocalipses judaicos, *pseudônimos* favoritos são tirados do período primordial (Henoc, Abraão) e especialmente da época do exílio e início da restauração (Baruc, Daniel, Esdras).

O que é revelado num apocalipse? O conteúdo da revelação estende-se ao longo de um eixo, seja "temporal", seja "espacial".

A *revelação temporal* desvenda crise iminente de perseguição e cataclismos do outro mundo, que conduzirão rapidamente ao final da ordem do mundo atual em julgamento e em salvação. Este fim pode envolver transformação do mundo, porém sempre abrange salvação pessoal para o crente fiel em alguma forma de vida após a morte, freqüentemente ressurreição corporal. A fim de armar o palco para o tempo do fim, existe amiúde uma "revelação" acerca da história passada na forma de profecia-após-o-evento (assim denominada *vaticinia ex eventu)* relatada a partir do ponto de vista do antigo destinatário (e.g., a "Daniel", desde o ponto de superioridade no exílio, é mostrado o rumo de eventos até 165 a.C, quando o livro de Daniel foi de fato escrito). Por vezes, há também uma revelação sobre as origens (e.g., a criação do mundo, o pecado de Adão, os anjos caídos, etc).

A revelação espacial apresenta o recebedor humano da revelação à "geografia e demografia do céu e do inferno", habitualmente no veículo de uma viagem dirigida através de regiões cósmicas, onde se enfrentam os seres angélicos e demoníacos, e o trono de Deus é aproximado. Alguns apocalipses têm apenas uma revelação temporal e outros apenas uma revelação espacial, enquanto outros ainda incluem as duas. De qualquer maneira, é manifesto que a visão do mundo apocalíptico dos judeus abrangia ambos os eixos como matéria de princípio, mesmo quando somente um aspecto se articula explicita mente nos textos. Por outro lado, o gnosticismo — abandonando todo interesse na vida histórica — nada soube acerca de revelações sobre o fim da história, mas apenas acerca de revelações sobre o reino celeste ou espiritual de seres mais elevados. Para os judeus apocalípticos, a história caminha em direção a um tempo do fim, sob a pressão de um reino celeste soberano, que "exerce controle sobre" aquilo que acontece *na* história e *em relação* a ela.

Um apocalipse completa-se habitualmente com *instruções ao destinatário* para "permanecer firme" e "esperar o fim", e freqüentemente para ocultar a revelação até o tempo do fim. Dada a forma pseudônima, esta instrução tinha o efeito de uma ordem para publicar, já que, por exemplo, "Daniel" do exílio teve de ocultar seu livro *até 165 a.C,* quando seus conteúdos seriam divulgados (por instrução divina aos guardiães do livro?).

Esta espécie de íntima formulação literária da apocalíptica, produz definição de alcance médio, que não é tão estreita a ponto de exigir qualquer modo particular de descrever o fim da história, quer pela profecia após o evento, quer pela transformação cósmica, mas que não é tão ampla a ponto de incluir todas as espécies de revelação na categoria, tais como aquelas que não têm nenhum final da história ou vida após a morte. Ela significa ainda que um apocalipse funcional pode ser somente parte de composição mais extensa (e.g., as visões de Daniel 7-11, distinguíveis das narrativas de apoio "não-apocalípticas" de Daniel 1-6), ou, quanto a isso, diversos apocalipses podem ser incluídos numa só composição *(1 Henoc).* Para uma visão completa de livros apocalípticos faz-se necessário olhar para a forma resultante da combinação de materiais de outros gêneros com apocalipses segundo definidos estritamente. Significa igualmente que um apocalipse pode incluir ele mesmo outras espécies de material que não são estritamente parte do gênero (e.g., a oração em Daniel 1, como também poder-se-ia argüir que Daniel, como um todo, é apocalipse que subtende as narrativas dos caps. 1-6 como precursores e realces necessários às visões da apocalíptica de gêneros específicos de caps. 7-12). Além do mais, o cenário ou paradigma

[200] John J. Collins, ed., Apocalyptic; The Morphology of a Genre, Semeia 14 (1979).

apocalíptico pode ser repetido uma ou mais vezes no mesmo livro, conforme as visões passam por cima da mesma série de eventos, ou de partes deles, de modos diferentes numa técnica circular ou espiral denominada "recapitulação".

Com base na caracterização literária acima, da apocalíptica, podemos dizer que *o gênero da apocalíptica é um tipo de literatura revelatória com estruturação narrativa, na qual uma revelação a respeito de julgamento e salvação do tempo do fim e/ou a respeito dos reinos celestes é dada a um ser humano por mensageiro do além-túmulo.* Com estes critérios literários para definir literatura apocalíptica, podemos indicar um corpo de aproximadamente quatorze apocalipses judaicos até o século II d.C. (tábua 29).

Não obstante a polidez da precedente tipologia, não existe consenso evidente a respeito de uma definição apropriada de apocalíptica e do alcance exato do corpus apocalíptico de escritos. Partindo de descrição fenomenológica do mundo de pensamento apocalíptico, pode-se chegar a especificação diferente de escritos apocalípticos "verdadeiros", distinguíveis daqueles que foram simplesmente atingidos por maneirismos literários ou idéias isoladas.[201] Numa descrição fenomenológica, o coração do pensamento apocalíptico é *recapitulação e avaliação radicalmente novas da história como tendo percorrido o seu curso.* O único valor que permanece do tempo histórico é que, nele, crentes individuais se preparam para a salvação no reino alvorecente de Deus, que nega história degenerada. *Pessimismo radical* a respeito do significado da história funde-se com *otimismo radical* no sentido de que a história está prestes a extinguir-se antes do reino divino. Paradoxalmente, ainda, este tempo predeterminado sem valor é tempo precioso para o crente assumir atitude firme e receber parcela no mundo do além. Dessa forma, este tempo no fim do tempo não tem paralelo em experiência humana anterior.

Levando em consideração esta definição conceituai radicalmente disjuntiva, a lista de escritos apocalípticos é mais curta do que a proposta acima por motivos literários (tábua 29). Inclui ela Daniel, *1 Henoc, 2* Esdras (=4 Esdras), *2 Baruc,* e acrescenta porções dos *Oráculos Sibilinos* e o *Testamento* ou *Assunção de Moisés.* Rejeita-se, entretanto, que *2 Henoc, 3 Baruc, Jubileus,* ou *Testamento de Levi* sejam autenticamente apocalípticos,[202] já que, embora empregando mecanismos e conceitos literários apocalípticos, eles não prefiguram, nesta compreensão, um final decisivo para a história, mas somente uma existência continuada, embora por vezes sectária, dentro da história. A influência da apocalíptica é reconhecida sobre ampla frente, incluindo emprego de alguns dos seus traços, sem a sua alegação central, em contextos muito inverossímeis: como material para a missão e propaganda da Diáspora judaica (os *Oráculos Sibilinos)* e como um modo de prefigurar vida após a morte na teologia rabínica (elementos da escatologia na literatura talmúdica).

*55.1.b. Horizontes sócio-históricos da apocalíptica*

Por último, diversas tentativas foram realizadas para trabalhar retrospectivamente, a partir da literatura apocalíptica até as várias comunidades ou movimento mais amplo que os produziu.[203] Esta pesquisa, bem fundamentada teoricamente, é embaraçada pelos dados históricos e sociais limitados à nossa disposição. Uma forma desta pesquisa trabalha a partir das continuidades e transformações manifestas de idéias, desde a profecia pós-exílica até dentro da apocalíptica em pleno desenvolvimento, com a devida atenção a expressões transicionais da "proto-apocalíptica" em obras como Isaías 56-66, Isaías 24-27, e Zacarias 9-14. Estes escritos, oriundos dos círculos proféticos pós-exílicos, mostram o crescimento de suposições e temas que eram fundamentais na apocalíptica posterior: o crescente conflito entre o bem e o mal, a universalização do julgamento, a transformação do cosmos e da história, etc. Ao dar ênfase a estes textos, a contribuição da profecia para a apocalíptica percebe-se ser principalmente *escatológica,* ou seja, relativa a noções do tempo do fim. Em outro grupo de escritos proféticos, Ezequiel e Zacarias 1-8, empregam-se já traços

[201] Walter Schmithals, The Apocalyptic Movement. Introduction and Interpretation (Nova Iorque, Abingdon Press, 1975).
[202] Ib., 188-212, pormenoriza os argumentos para julgar cada ura destes documentos como sendo apocalípticos ou nao-apocalípticos.
[203] Robert R. Wilson, "From Prophecy to Apocalyptic: Reflections on the Shape of Israelite Religion", Semeia 21 (1981): 79-95, com resposta por N. K. Gottwald, 109-11.

específicos populares na apocalíptica, tais como simbolismo grotesco, visões e um anjo que as interpreta. Ao dar ênfase a estes textos, a contribuição da profecia para a apocalíptica percebe-se ser principalmente *visionária,* ou seja, relativa à revelação direta de mistérios divinos por meio de concessão de visões.

**TÁBUA 29**
**Apocalipses judaicos, 260 a.Cr150 d.C.**
**segundo critérios literários[204]**

| | |
|---|---|
| Livros de luminares celestes 1Henoc 72-82) | ca. 250 a.C. |
| 1Henoc (etiópico) 1-36 | antes de 175 a.C, |
| Daniel 7-12 | 164 a.C. |
| Visões de sonhos ou Apocalipse animal (1Henoc 83-90 | 164-160 a.C. |
| Jubileus 23 | 167-140 a.C. |
| Testamento de Levi (em Testamentos dos doze patriarcas) | 137-107 a.C. |
| Apocalipse de Sofonias | 100 a.C.-70 d.C. |
| Semelhanças de Henoc (1Henoc 37-71 | 50 a.Cr50 d.C. |
| 2Henoc (eslavônico) | 1-100 d.C. |
| 2Esdras (= 4 Esdras ou Apocalipse de Esdras) | 100-120 d.C. |
| 2Baruc (siríaco) | 100-120 d.C. |
| Testamento de Abraão 10-15 (forma A) e 8-12 Forma B) | 75-125 d.C. |
| Apocalipse de Abraão | 70-150 d.C. |
| 3Baruc (grego) | 70-150 d.C. |

[204] É esta a lista de J. J. Collins (veja n. 41). Salvo quanto ao Daniel bíblico, todos estão traduzidos em Charlesworth, OTP, e a maioria estão traduzidos in Charles, APOT. As datas aproximadas estão baseadas nas discussões em OTP e em Nickelsberg, JLBBM. Veja também a tábua 6 para os Pseudepígrafos judaicos primitivos, incluindo escritos não-apocalípticos.

Em todos os exemplos anteriores a Daniel (ou às seções mais primitivas de *Henoc 1* que podem antedatar Daniel), estes elementos manifestamente apocalípticos deixam de congelar-se no modelo literário-conceitual integrado acima delineado, que articula o mundo celeste ou anuncia o iminente fim da história. Parece, pois, que formas e conteúdos proto-apocalípticos dispersos, oriundos da profecia, tiveram vida de cerca de quatro séculos no meio de Israel antes de se fundirem na massa crítica de revelações radicais do tempo do fim. Quase o mesmo desenvolvimento prolongado pressupõe-se, caso se acentuar a contribuição de sabedoria para apocalíptica em termos de fascínio da sabedoria pela ordem cósmica, o determinismo, a teodicéia e as interpretações de sonhos. Associações de sabedoria com apocalíptica são patentes, porém, elas geralmente dizem respeito à forma da apocalíptica em vez de ao conteúdo e talvez também à experiência visionária profética. A pretensa influência da escatologia zoroástrica persa sobre a apocalítica judaica é duvidosa, em parte porque a datação dos textos escatológicos zoroástricos é ainda mais incerta do que a datação dos textos judaicos, e ainda porque o dualismo ético zoroástrico era afirmador do mundo e triunfalista a respeito da vida na história, em contraste com a perspectiva apocalíptica judaica desagregadora do mundo.

As facetas da experiência sócio-histórica que precipitaram comunidades helenísticas nos tempos helenísticos tiveram a ver com o conto, intercâmbio e conflito entre judeus e gentios sobre ampla frente cultural, política e religiosa. Judeus habitavam extensamente no mundo gentio, com freqüência compartilhavam sua cultura, e ocasionalmente elevavam-se ao poder e influência como funcionários do governo nos regimes persa e helenístico. Ao mesmo tempo, judeus estavam submetidos ao governo estrangeiro na Palestina e a cultura helenística penetrava as elites de Judá tão extensamente que, durante os tempos macabaicos, toda a estrutura da religião judaica se achava exposta a debate. Pontos de tensões e de conflitos judaico-gentios por causa da cultura, do domínio e da identidade religiosa eram subjetivados por facções judaicas que lutavam pela hegemonia na comunidade.

Nas lutas macabaicas e asmonéias, a bifurcação "judaico-gentia" foi planejada como disputa civil entre judeus no tocante a quanto "judaicas" ou quanto "helenísticas" a política, a cultura e a religião deles deveriam ser. Os eleitos universalizadores e individualizadores cosmopolitas do mundo greco-romano desafiavam todos os ramos da vida e pensamento judaicos. No movimento apocalíptico estes conflitos manifestaram-se como opção radical pelo Deus judaico e o seu governo justo, no qual todos os impulsos universais e individualísticos da época eram "colocados sob a sua responsabilidade", negados e transformados no reino de Deus como o ponto final da história.

Quem eram estes apocaliptistas? Admitindo uma correlação de um a um entre os elementos das tradições na apocalíptica, eles podem ser percebidos *como profetas desafeiçoados* ou como *homens sábios desiludidos.* Observando a proeminência do pensamento apocalíptico na comunidade do mar Morto em associações com preocupações sacerdotais, eles podem ser percebidos como *sacerdotes insatisfeitos* com o culto de Jerusalém. Porque a literal ura apocalíptica e tal composto de elementos de gêneros e conceituais, e porque reconhece-se agora como tendo sido produzidos tanto na Palestina como na Dispersão, é duvidoso se círculos apocalípticos foram sempre grupos homogêneos fechados de profetas, homens sábios ou sacerdotes. Alguns grupos podem ter sido singulares na composição, outros, porém, muito provavelmente eram de qualidade de membros misturada, incluindo pessoas sem nenhum papel ou status sociorreligioso anterior. As condições sociopolíticas extremas da época teriam propendido a provocar realinhamentos de linhas tradicionais de pensamento e de novas coalizões de pessoas trabalhando em favor de interesses particulares.

Com freqüência se afirma terem sido os produtores do livro de Daniel o "partido" *assideu* que apoiava as guerras macabaicas, desde que elas fossem lutas pela sobrevivência religiosa. É esta uma hipótese razoável, infelizmente, porém, sabemos muito pouca coisa sobre as origens dos assideus. Na sua forma macabaica, eles eram verossimilmente menos um "partido" longamente definido do que uma coalizão de tradicionalistas anti-helenísticos, aos quais a pressão das circunstâncias agrupou apressada e descuidadamente. Existiam nessa coalizão, provavelmente, muitos pontos de vista representados, entre os quais a apocalíptica. O livro de Daniel mostra afinidades com tradições sapienciais, pois começa com narrativas sobre judeus a serviço de governos estrangeiros e identifica os justos que viverão ou serão ressuscitados para verem o reino de Deus como "os sábios". Foi proposto que aqueles responsáveis pelo

livro podem ter incluído judeus da Dispersão, os quais retornaram para a Palestina durante a crise macabaica. O ponto focai para a ignição do pensamento do tempo do fim surgiu verossimilmente entre aqueles que outrora tiveram experiências favoráveis com governos estrangeiros, mas que agora experimentavam o regime selêucida unindo-se às elites helenizantes judaicas para destruir o culto e a religião judaicos característicos. Nesta situação, a todo governo humano, incluindo o governo apóstata judaico, foi posto em dúvida fundamental e percebeu-se que Deus só providenciava um caminho a partir do terrível impasse. A quietude totalizadora e a resignação calculada do sábio em Eclesiastes era um meio de responder a um mundo precário, contanto que um espaço sobrevivente judaico permanecesse intacto dentro dele. Logo que o espaço judaico percebeu-se estar corrompido e posto em risco na sua própria existência, pôde-se compreender a dinâmica totalizadora oposta do desespero do mundo e a reorientação radical rumo à única solução imaginável. Para os apocaliptistas, o fim do espaço do mundo judaico significava o fim da história.

A teoria da *privação relativa* no estudo dos movimentos nativistas e milenários fornece estrutura intelectual útil para refletir sobre comunidades apocalípticas judaicas. Estudos antropológicos de movimentos do culto que tentam revitalizar a sociedade ou que preparam para um rompimento na ordem social (seja ativa, seja passivamente) ressaltam a *discrepância percebida entre expectativa e realidade* com relação ao bem, status, possibilidades de comportamento, e/ou auto-estima.[205] As discrepâncias podem estar entre experiência passada e presente, ou entre o presente e o futuro planejado, ou entre as experiências de dois grupos contemporâneos. A privação é "relativa", visto que ela pode envolver uma questão de "como ela olha e que impressão dá" ao grupo, e é "relativa", visto que pode envolver um ou mais dos tipos de privação possível. (Na crise da helenização de 167-164 a.C, parece que todas as espécies possíveis de privação foram experimentadas). A formulação da ideologia e do programa para enfrentar a privação é simultânea com a formação de novo grupo. Enquanto esta literatura sobre movimentos do culto e privação relativa foi bastante amplamente empregada a fim de esclarecer a profecia e a apocalíptica judaicas, as escolhas de exemplos foram um tanto fortuitas e resta para se ver se estudos antropológicos apresentam resultados, de tal maneira que se possa fazer emprego mais discriminador deles a fim de delinear as condições prováveis sob as quais surgiu a apocalíptica.

Mesmo fazendo concessões a comparações limitadas feitas até agora a partir de estudos antropológicos dos cultos, podemos estabelecer conclusões razoáveis a respeito de comunidades apocalíticas judaicas. Esperaríamos que houvesse *diversas comunidades apocalípticas,* mesmo se o contexto assideu macabaico fornecesse o primeiro exemplo identificável. Esperaríamos também que a *qualidade de membros* de grupos apocalípticos fosse *diferente na classe e no status.* A suposição freqüente no sentido de que só pessoas muito empobrecidas seriam apocaliptistas, é socavada pela prova evidente a partir da teoria da privação relativa. Pessoas sofrendo qualquer espécie de prejuízo sério, como cortesãos judaicos em governos estrangeiros ou no governo de Judá, os quais fossem expulsos do cargo ou que fossem perdedores em importantes batalhas da política, poderiam ser candidatos fáceis para qualidade de membros em grupo apocalíptico. Assim, se o livro de Daniel dá a impressão de comunidade com membros influenciados pela profecia e pela sabedoria, não é em absoluto surpreendente que o Testamento de Moisés, provindo de quase a mesma época, assinale interesse sacerdotal acentuado, como fazem igualmente os membros da seita do mar Morto várias décadas mais tarde. A "kusta" combinação de condições gerais convergindo para a "justa" experiência de privação poderia virtualmente transformar qualquer judeu num apocaliptista.

### 55.2. Daniel

Pode-se concluir solidamente que a forma atual do livro de Daniel foi composta no ano 165 a.C, por causa dos "eventos finais" que ela anuncia como revelações ao vidente Daniel. O autor conhece a profanação do templo pela cessação de sacrifícios cotidianos e pela ereção de uma estátua de Zeus Olímpico em 167 ("a abominação da desolação", 11,31; 12,11), as severas prescrições contra a prática do judaísmo (7,25; 11,28.30), e a morte de muitos justos na guerra de defesa comandada por Judas Macabeu (11,33-35). A carreira de Antíoco Epífanes é esboçada com maior

[205] David Aberle, "A Note on Relative Deprivation Theory as Applied to Millenarian and Other Cult Movements", in Millennial Dreams in Action, ed. Sylvia L. Thrupp (Nova Iorque Schocken Books, 1970), 209-14.

ou menor exatidão até o começo de 165. O autor, contudo, espera uma terceira — desta vez totalmente vitoriosa — invasão selêucida do Egito, e ela *não ocorreu* (11,42-43). Ele é ainda despercebido da campanha de Antíoco no leste durante a qual o soberano faleceu. Igualmente, o templo profanado espera ainda nova consagração.

Uma visão vê o templo jazendo sob profanação durante 1150 dias, ou seja, aproximadamente o período real de três anos entre a sua profanação em dezembro de 167 e a sua nova consagração em dezembro de 164 (18,14). Desperta interesse o fato de dois novos cálculos desses algarismos terem sido anexados ao livro, estendendo o tempo da profanação até 1290 e 1385 dias respectivamente (12,11-12). Torna-se difícil captar algum sentido destes algarismos, salvo como modificações feitas no texto quando a nova consagração do templo não provocou o esperado "fim". Isso lembra que o livro foi acompanhado de perto, ao menos durante alguns meses, como manual de predições a respeito do fim que se aproximava.

A estrutura apocalíptica do livro é alcançada combinando uma série de histórias sobre Daniel e seus companheiros a serviço do governo babilônico-medo, com uma série de visões que passam revista à história do antigo Oriente Próximo desde o exílio até 165 a.C. A ação recíproca entre narrativas nas cortes régias, cerca de quatro séculos antes dos tempos macabaicos, onde Daniel, o exilado judaico, funcionava como sábio intérprete de sonhos. O mesmo Daniel é o recebedor das visões que põem término ao livro. Ao mesmo tempo, o Daniel das narrativas serve a monarcas estrangeiros e interpreta os sonhos deles de modo que estabelece as principais dinâmicas e ingredientes da situação conflitual que surgirá nas visões. As relações de Daniel com Nabucodonosor, Baltasar (= Nabônides) e Dario são em geral cordiais e positivas, porém oferecem-se-nos lampejos da raiva persecutória e da arrogância presunçosa de reis, as quais nos preparam para a excitação do conflito nas visões.

O sonho da estátua humana que representa quatro reinos, apresenta a noção da periodização da história mundial (cap. 2). Suas partes corporais, feitas de metais que se estendem desde preciosos a comuns, significam a degeneração sucessiva dos impérios mundiais. Isto prenuncia o mesmo esquema formulado com maiores pormenores na primeira visão no cap. 7, onde se representam os quatro reinos por animais selvagens separados e são denominados como Babilônia, Média, Pérsia e Grécia (ou seja, Alexandre e os seus sucessores, os Ptolomeus e os Selêucidas). O "quinto reino", deixado um tanto obscuro no sonho (2,44), é aclarado na visão como o reino dos santos do Altíssimo (7,18.21.27). As terríveis ameaças a Daniel e as seus companheiros na cova dos leões (cap. 6) e na fornalha ardente, das quais eles são milagrosamente salvos, prenunciam o assassínio dos santos nas visões, que não são impedidos por milagres, mas que serão anulados pelo grande milagre final: a ressurreição corporal deles nos tempo do fim prescrito (12,1-3). O efeito, pois, da associação das narrativas e das visões é criar uma série de intercâmbios entre antigos governantes estrangeiros e judeus fiéis que funcionam como realces e prenúncios das relações contemporâneas entre os Selêucidas e judeus piedosos, relações que serão avivadas até a hostilidade e a guerra, levando os eventos mundiais rapidamente rumo ao seu fim.

Porque Daniel deveria ter sido escolhido como o receptor desta revelação do fim em 165 a.C. e como as narrativas "não-apocalípticas" poderiam ter sido incluídas no livro, tem sido muito debatido. Ao que parece, as narrativas possuíam extensa pré-história. Por Ez 14,14, sabemos de um Daniel justo, mencionado ao lado de Noé e de Jó, que pode ser o mesmo que o Daniel de um mito cananeu e que pode igualmente ter-se tornado o protótipo dos judeus a serviço estrangeiro. Narrativas semelhantes de judeus no serviço governamental estrangeiro são contadas na história de José (Gênesis 37-50) e no livro de Ester. Babilônia como o poder mundial arquétipo que atirou Judá numa forma de exílio permanente pode ter vindo a representar, *negativamente,* opressão política geralmente e, *positivamente* representar oportunidade cultural aberta àqueles judeus suficientemente sábios para se aproveitarem das novas possibilidades vocacionais da Dispersão.

Alguns estudiosos traçam o núcleo das histórias de Daniel retrospectivamente para os tempos babilônicos ou persas. A única estátua humana com as suas quatro "partes dos reinos" outrora referia-se a membros de uma só dinastia dentro de um só reino. Argumentaram alguns que as coisas específicas desta estátua são muito mais apropriadas à dinastia ptolemaica no Egito, no século III, do

que à dinastia babilônica do século VI.[206] É possível que uma mensagem secreta, ocupando-se outrora com o reino ptolemaico tenha sido reelaborada para enquadrar-se numa decisão de moldar todo o livro como as revelações de Daniel sob o governo babilônico, concernentes aos quatro impérios mundiais sucessivos. Caso os referentes verdadeiros das narrativas, entretanto, fossem os Ptolomeus egípcios, a combinação das narrativas ptolemaicas e das visões selêucidas seriam compreensíveis como a obra de comunidade apocalíptica que desejava salientar a tempestade que se avolumava sob os sucessores de Alexandre.

As visões do fim são em número de quatro (7; 8; 9; 10,1-12,4), se bem que, tecnicamente, a terceira seja mais exatamente uma revelação falada relativamente a uma profecia de Jeremias. A *visão dos quatros animais* (cap. 7) dando lugar ao reino dos santos (judeus fiéis perseguidos) imagina igualmente a Deus como o Ancião de Dias = Fonte do Tempo e equipara os santos a "alguém como filho de homem", que desce dos céus. A força exala desta equação está longe de ser clara. Pode ser uma individualização coletiva da comunidade dos santos como "humanos" no seu significado, em contraste com os reinos bestiais chefiados por reis que são "animalísticos". Pode ainda ser que "um como filho de homem" seja mensageiro angélico que serve como o guardião ou cabeça titular da comunidade dos santos. As *Similitudes de Henoc (1 Henoc* 37-71), escritas talvez mais de um século mais tarde, descrevem Henoc, que fora levado diretamente para o céu sem morrer (Gn 5,24), como alguém que retornará no tempo do fim como "filho de homem" para estabelecer o reino de Deus sobre a terra. É duvidoso que este seja de qualquer modo o sentido de Daniel 7, uma vez que nenhum nome é dado ao secreto "filho de homem" de Daniel.

A *visão do carneiro e do bode* (cap. 8) focaliza Alexandre e os seus sucessores, particularmente "o pequeno chifre" Antíoco Epífanes, e olha em direção à iminente reconsagração do templo profanado de Jerusalém. O intérprete angélico desta visão é chamado Gabriel. No cap. 9, a pergunta de Daniel sobre a profecia de Jeremias dos setenta anos do exílio é reinterpretada por Gabriel como *setenta semanas de anos* (= 400 anos), abrindo com isso o tempo de vários séculos entre o exílio e a guerra dos Macabeus. A reinterpretação, a qual se refere ao assassínio do sumo sacerdote Onias III em 170 (9,26a), é interrompida por longa oração confissional de Daniel.

Na visão final, mais desigual do que as outras, um mensageiro anônimo incentiva Daniel, informando-o de que as batalhas terrestres entre nações e com os fiéis são acompanhadas — e definitivamente determinadas — por *batalhas entre seres celestes* ("príncipe do reino da Pérsia", 10,13; e "Miguel, vosso [de Israel] príncipe", 10,21; cf. 10,13; 12,1). As relações dos Ptolomeus e dos Selêucidas — a sua diplomacia, guerras e alianças matrimoniais — são depois relatadas profeticamente de modo um tanto desajeitado e velado, redundando em relato bombástico da carreira de Antíoco Epífanes até o início de 165 a.C. O "fim" da história é descrito sucinta e indiretamente em termos da ação de Miguel, o qual cuidará que "teu povo" (os judeus fiéis) seja libertado. Libertação, aqui, inclui ressurreição corporal de "muitos" (não todos), incluindo os justos (sectários martirizados?) e os iníquos (judeus helenizantes apóstatas?). Este cenário condensado deixa muita coisa não esclarecida a respeito do "fim marcado". Uma vez que os reinos celestes só indiretamente são tratados no livro (Daniel não consegue uma excursão pelos céus), não surpreende que o sítio da congregação dos santos sobreviventes e ressuscitados e os apóstatas seja esta terra, sem nenhuma referência à transformação será consagrado de novo, a compreensão do autor pode ser que os santos redimidos desfrutarão de culto purificado em Jerusalém, não impedidos por poderes políticos estranhos, e não contaminados por judeus perversos os quais também pereceram, ou, no caso dos apóstatas que estiverem "vivos" na forma ressuscitada, irão conhecer só vergonha e desprezo. Ora, isto é, sem dúvida, rompimento tão radical com a história que pode legitimamente ser denominado "fim" a inumeráveis injustiças e frustrações; no entanto ele parece antes mais "um céu e um inferno sobre terra" do que é previsto por alguns dos apocalipses mais explicitamente do além-túmulo.

O problema de que atitude os apocaliptistas de Daniel assumiram em relação aos

[206] John G. Gammie, "The Classification, Stages of Growth and Changing Intentions in the Book of Daniel", JBL (1976): 191-204.

acontecimentos no seu dia, foi discutido de maneira inconcludente.[207] Afirma-se freqüentemente terem sido eles *pacifistas,* pois a contribuição de Judas Macabeu é denominada como sendo só "um pequeno auxílio" (11,34), e a grande estátua é derrubada por "uma pedra cortada da montanha sem nenhuma mão humana" (2,45). Se eles eram assideus, entretanto, é provável que se tivessem unido nas guerras defensivas contra os selêucidas e tivessem participado na luta corpo a corpo entre judeus. O suposto "pacifismo" do livro (passividade?) pode ser uma impressão errada, provinda da visão apocalíptica, no sentido de que até o máximo que os homens podem fazer é mínimo comparado ao ato decisivo de Deus. Todavia, "o povo dos que conhecem a seu Deus agirá com firmeza" (11,31).

Uma estimativa realística dos partidários apocalípticos como ativistas, possivelmente combatentes, dentro dos limites de sua situação concorda com o fato interessante de que eles não descartaram nem repudiaram o seu apocalipse quando se verificou que as visões de Daniel estavam erradas a respeito do tempo do fim. Ao que parece, como outros apocaliptistas que foram estudados em termos da teoria da discordância cognitiva psicológica social, eles reinterpretavam os acontecimentos e prosseguiam a luta. Junto com outros assideus, eles podem ter retirado o seu apoio a Judas Macabeu depois que a liberdade religiosa ficou garantida. O livro que, na verdade, não *menciona* Antíoco Epífanes como o último opressor mundial, poderia ser lido de novo como nova hermenêutica de prolongação dos tempos, como de fato os primeiros cristãos e os judeus rabínicos o leram. Desperta interesse, contudo, o fato de que o grupo danielista não redigiu o livro para explicar a demora do fim, nem nenhum outro o redigiu assim. A obra, depreciada aparentemente, foi admitida no cânon do judaísmo rabínico intata, porque ela falava de maneira tão poderosa do governo de Deus sobre a história em meio da memorável luta macabaica para manter aberto o espaço do mundo judaico.

[207] John J. Collins, The Apocalyptic Vision of the Bookof Daniel, HMS 16 (Missoula, Mont., Scholars Press, 1977), 191-218.

# Conclusão

## A ação recíproca de texto, conceito e ambiente na Bíblia Hebraica

Uma queixa comum a respeito do estudo crítico da Bíblia é que ele disseca e analisa a Bíblia sem a sintetizar de novo. Pode a Bíblia Hebraica "ser recolocada juntamente" como um todo vivo? Com certeza ela não pode ser reunificada pré-criticamente, pondo à parte os métodos de pesquisa por nós estudados. Alternativamente, existem meios de reconceber a Bíblia pós-criticamente, meios que assegurarão a sua integridade e contribuição ativa para a vida cultural, intelectual e religiosa de hoje? Existem fortes indícios de que a Bíblia Hebraica, criticamente entendida, pode ser e será revisada como uma unidade complexa de significado e relevância permanentes.

O estudo da Bíblia Hebraica é, antes de mais nada, estudo do texto. O texto bíblico, contudo, não é um dado isolado puro e simples. Exatamente enquanto literatura, cada texto na Bíblia Hebraica exprime um ponto de vista e reflete um ambiente social. Concentrando-se agora no texto em si mesmo, depois no seu mundo conceituai, e novamente na sua colocação social, métodos diferentes nos estudos bíblicos contribuíram com valiosas compreensões para a interpretação do texto como um todo. À medida que elas se aprofundam e se ramificam, estas compreensões literárias, conceituais e sociais, as quais, à primeira vista, parecem distintas, pressionam rumo à convergência e à interação recíprocas.

Texto, conceito e ambientes apresentam traços característicos, cada um com sua rede de ligações (texto relacionado com textos, conceito com conceitos e ambiente com ambientes) e cada um com sua própria história. A história do crescimento literário da Bíblia Hebraica é paralela com uma história do desenvolvimento de conceitos bíblicos (quer considerados como teologia, quer como ideologia), e ademais confrontada por uma história de contextos sociais bíblicos que abrangem ambientes políticos e religiosos. Um crescimento geométrico de gêneros e de composições literárias, de conceitos e de modelos de pensamento, como também de estruturas e processos sociopolíticos produz efeito cumulativo "de aumento rápido como de bola de neve" através do curso da história bíblica.

Cada vez mais opções literárias, conceituais e sociopolíticas, poucas das quais desaparecem completamente da vista, apresentam modos sempre mais complexos de combinar textos, conceitos e ambientes. Observamos que, virtualmente, todos os gêneros literários desenvolvidos na literatura anterior reaparecem nos escritos posteriores. Notamos igualmente que conceitos de antes, durante e depois da monarquia, concorrem ou combinam um com outro em modos diferentes na comunidade pós-exílica restaurada. Da mesma maneira, vimos que, a dinâmica social de tribalismo, de governo do estado, de dispersão colonial e submissão a grandes poderes desemboca uma na outra, sobrepõe-se em parte e cria ambientes institucionais, nos quais literatura e conceitos novos são produzidos e nos quais literatura e conceitos antigos prosperam com modificações na função e no significado.

Apesar das dificuldades em datar numerosas partes da Bíblia Hebraica, admite-se agora amplamente que a literatura e os conceitos do antigo Israel e do primitivo judaísmo se desenvolveram em "famílias" ou "agrupamentos" de gêneros e complexos compostos de tradições, marcados com perspectivas teológicas características. Estes agrupamentos firmemente centrados de textos e de conceitos, elaborados e entrelaçados durante séculos e no entanto abertos à influência de um sobre outro, foram denominados "correntes da tradição" ou "trajetórias".[208]

Em correspondência com estes agrupamentos literário-conceituais existem conjuntos de acontecimentos, estruturas e processos sociopolíticos. Estes agrupamentos sociais, tratados sob "horizontes sócio-históricos" nos capítulos precedentes, originaram textos e conceitos e se refletem direta ou indiretamente nestes textos e conceitos. Importa esclarecer estes ambientes sociais uma vez que os escritores bíblicos eram também atores em formações sociais concretas sob modos particulares da produção e dos regimes políticos. Aplica-se esta consideração geral tanto mais vigorosamente ao antigo Israel por causa da orientação explícita de muita coisa de sua literatura e pensamento em relação a

[208] Odil H. Steck, "Theological Streams of Tradition", in Tradition and Theology in the Old Testament, ed. Douglas A. Knight (Filadélfia, Fortress Press, 1977), 183-214; Walter Brueggemann, "Trajectories in Old Testament Literature and the Sociology of Ancient Israel", in BL, 307-33.

setores da vida socipolíticos. Pelo tópico e pela posição, a literatura da Bíblia Hebraica é altamente histórica e comunal no sentido de que ela se preocupa com a vida humana na comunidade sob condições concretas sujeitas a mudança.

A tarefa de conceber e de estudar proveitosamente as correlações e a ação recíproca entre textos, conceitos e ambientes sócio-históricos é não só emocionante, mas também intrincada para a realizar de maneira satisfatória. Nossa maneira "cotidiana" ou "sensata" de pensar propende a tratar separadamente estes setores. A pesquisa científica está estruturada igualmente para olhar os fenômenos um setor de cada vez, e não muitos pesquisadores possuem habilidade científica igual em dois ou mais setores. Objeta-se, por vezes, que relacionar muito de perto os setores "contamina" ou "confunde" a pesquisa. Enquanto justificativa por purismo na erudição, esta é uma queixa fútil, porém ela suscita cautela contra realizar trabalho interdisciplinar especulativo sem conhecimento sólido dos setores sob exame.

Admitido que procedimentos "de um setor de cada vez" sempre serão necessários nos estudos bíblicos, encontramo-nos agora num ponto em que correlação ou "interleitura" regular ou disciplinada dos setores literários, conceituais e sócio-históricos se torna possível e é urgente a fim de apurar o sentido mais completo do conhecimento que já possuímos. É hora de reconsiderar o campo de estudos bíblicos, como também de reestruturar nossas aproximações à Bíblia Hebraica no intuito de encorajar estudo sistêmico dos setores literários, conceituais e sócio-históricos como elementos essenciais da antiga vida judaico-israelita. Isto significa reconhecer que estes setores se relacionam internamente de tal maneira que, para conhecer adequadamente qualquer deles, devemos também ter conhecimento, tanto quanto possível, a respeito dos demais.

Podemos começar a reconsiderar e reestruturar estudos bíblicos, tentando identificar os componentes fundamentais de uma grade socioliterário-teológica unificada da Bíblia Hebraica. Isso exige que juntemos conscientemente todos os elementos mais importantes de cada setor por nós descobertos no estudo anterior. Mesmo admitindo que nosso conhecimento é rudimentar em certos aspectos, sabe-se o suficiente para que possamos esboçar uma grade de componentes fundamentais ao longo de eixos de domínios, setoriais e geográficos.

**1.** O *eixo de domínios* corresponde à experiência histórica de Israel que acompanhamos através de suas etapas sucessivas de organização e ideologia socioeconômicas, políticas e religiosas. Neste exemplo estamos identificando o nível determinante mais amplo de organização social e política operante em cada fase temporal. Os seguintes "domínios" ou "campos de força" sociopolíticos são discriminados como de importância primordial para produção literária e teológica:

**a.** A revolução sociorreligiosa de tribos confederadas/culturas de Iahweh em Canaã.

**b.** A contra-revolução sociopolítica do Israel unido sob governo estatal monárquico.

**c.** A divisão interna da monarquia unida nos dois estados mais fracos, de Judá e de Israel.

**d.** A destruição de ambos os estados por conquista imperial e a sujeição de suas populações à deportação e ao governo colonial.

**e.** A restituição de Judá ao status de autonomia colonial submetido a longa sucessão de poderes estrangeiros, rompida por oitenta anos de independência judaica sob o estado asmoneu.

**2.** O *eixo setorial* liga-se ao eixo de domínios, avaliando dentro de cada uma das molduras sociopolíticas anteriores de que modo contextos sociais específicos produziram formas literárias particulares com suas expressões teológicas características. O "desempacotamento" dos setores relacionados internamente procede da seguinte maneira:

**a.** Identificar e caracterizar o domínio sociopolítico relevante (um dos cinco enumerados acima).

**b.** Identificar e caracterizar os setores sociopolíticos específicos que originam textos e conceitos. Que instituições, cargos ou papéis sociais dão origem isoladamente ou em combinação a quais textos ou conceitos? É preciso tomar cuidado para discriminar entre setores de sociedade que originam gêneros e setores de sociedade que "submetem a reciclagem" gêneros e os fundem em complexos mais amplos de tradições.

**c.** Identificar e caracterizar os gêneros, conjuntos de tradições, fontes e livros que constituem o setor literário. Qual é o repertório de gêneros literários únicos e associados? De que modo os gêneros são

desenvolvidos em conjuntos mais amplos de tradições que formam os livros bíblicos em parte ou em conjunto? É preciso tomar cuidado para distinguir como os gêneros funcionam em etapas sucessivas no crescimento da literatura.

**d.** Identificar e caracterizar os conceitos e modelos de pensamento que constituem o setor teológico ou ideológico. Enquanto teologia, estes conceitos são "fala provinda de Deus". Enquanto ideologia, as idéias religiosas ligam-se ao domínio sociopolítico mais extenso, o qual propende a ser legitimado ou criticado por estes conceitos quando são controlados por atores sociais diferentes. É preciso tomar cuidado para discriminar conceitos intimamente ligados a gêneros literários particulares e conjuntos de tradições e conceitos que "flutuam livremente" e "passam por cima" para dentro de outros gêneros e conjuntos de tradições, à medida que grupos sociais, atuam um sobre o outro e à medida que colidem ou se combinam para "fecundar por cruzamento" um ao outro.

**3.** Um *eixo geográfico* está envolvido principalmente em dois pontos:

**a.** Durante a monarquia dividida, quando devem ser discriminados desenvolvimentos nos reinos do norte e do sul;

**b.** Durante o exílio, quando as situações literárias, organizacionais, sociais e teológicas de judeus palestinenses e judeus deportados requerem do mesmo modo considerações separadas.

Estes eixos de domínios, setoriais e geográficos ou categoria de análise que se entrecortam, foram delineados com alguns pormenores através de toda a Bíblia Hebraica nos capítulos precedentes deste livro. Resta aqui resumi-los na forma de gráficos. Dois gráficos serão apresentados: um, sobre os domínios organizacionais sociais e políticos operantes em sucessão histórica (gráfico 11), e outro, sobre os desenvolvimentos literários e conceituais conforme se desenrolam dentro da estrutura dos domínios sociopolíticos (gráfico 12). Um aviso é conveniente relativamente a alguns traços gráficos dos gráficos.

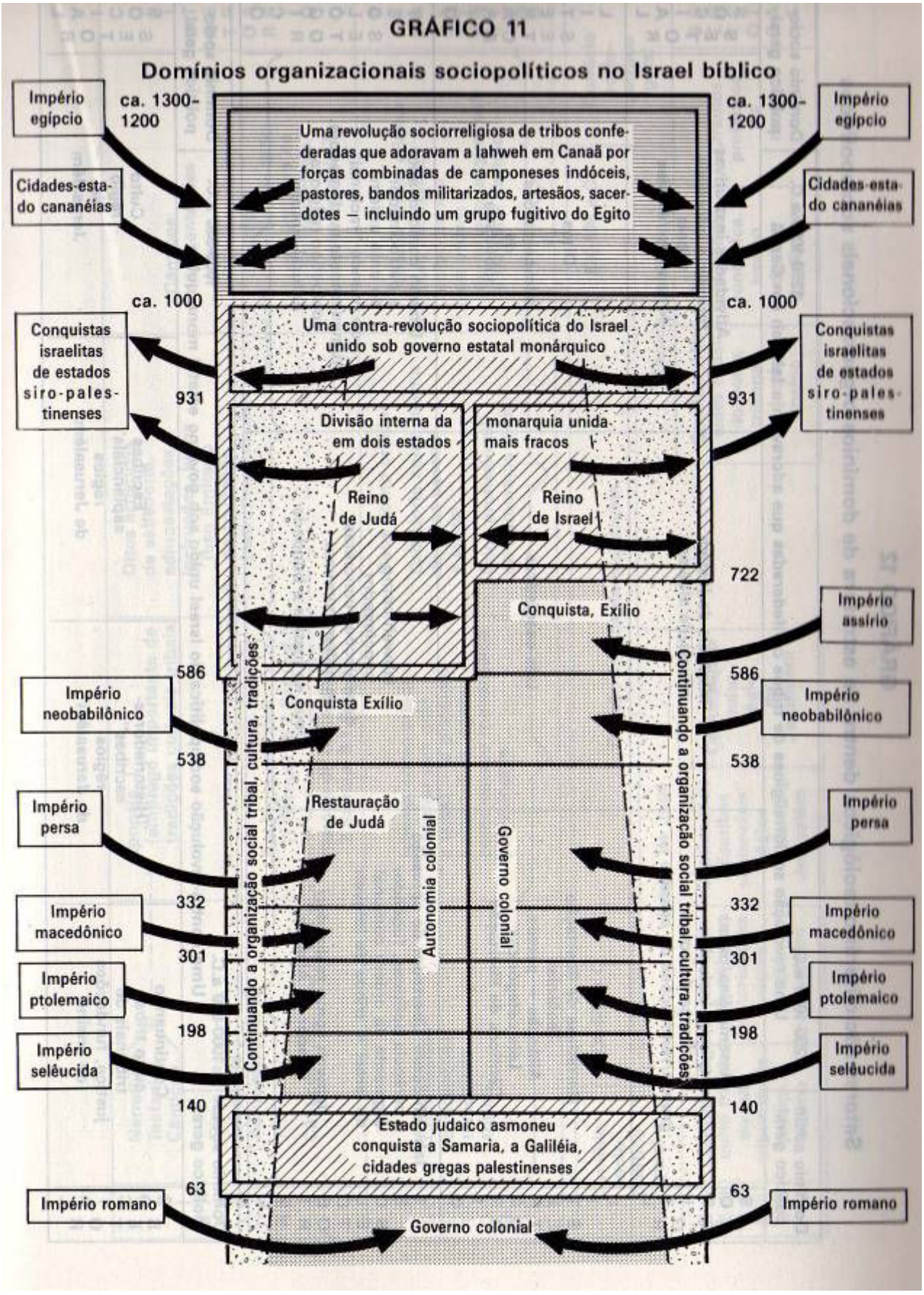
**1.** O *domínio organizacional sociopolítico* (gráfico 11) condensa a história apresentada neste texto, discriminando os períodos de *independência* ou *dependência políticas* — os períodos de *predominância tribal* ou do *estado* e a sucessão de impérios estrangeiros aos quais os judeus ficaram submetidos através de toda a era bíblica mais tardia.

**a.**Linhas quebradas que se inclinam para ambos os lados do gráfico a partir da monarquia unida representam a duração da organização e cultura social tribal no Israel do norte e do sul, as quais, embora diminuindo globalmente na sua vitalidade e alcance, continuaram moldando o pensamento e a prática de israelitas e judeus tanto política como religiosamente por toda a era bíblica. As linhas são quebradas no intuito de ressaltar que tanto o estado como as esferas tribais se interpenetravam, envolvendo freqüentemente o mesmo povo em papéis diferentes de funções e nas mesmas instituições ou aparentadas em cooperação ou conflito (e.g., recrutas tribais num exército estatal dotado professionalmente de equipe de auxiliares).

**b.** Flechas traçadas sobre o gráfico assinalam a direção da predominância polí
tica. Nas fases de independência política israelita, as flechas se estendem *para fora* a fim de simbolizar a conservação de fronteiras afirmada por tribos soberanas ou estados soberanos. No caso da monarquia, as flechas se estendem *para além* de Israel para indicar as conquistas estrangeiras empreendi das por governantes israelitas. Nas fases de dependência política israelita a partir do exílio, as flechas empurram *para dentro* de Israel *desde fora* a fim de simbolizar que Israel foi "fendido nas fronteiras" e dessa forma submetido ao domínio colonial de impérios. Salvo quanto à época pré-monárquica, quando Israel era intertribalmente soberano, estas flechas são traçadas a fim de "passar por cima" do nível de organização tribal, já que representam as alegações e atos de estados soberanos para os quais "tribalismo" é estritamente questão administrativa cultural ou interna.

## GRÁFICO 11

### Domínios organizacionais sociopolíticos no Israel bíblico



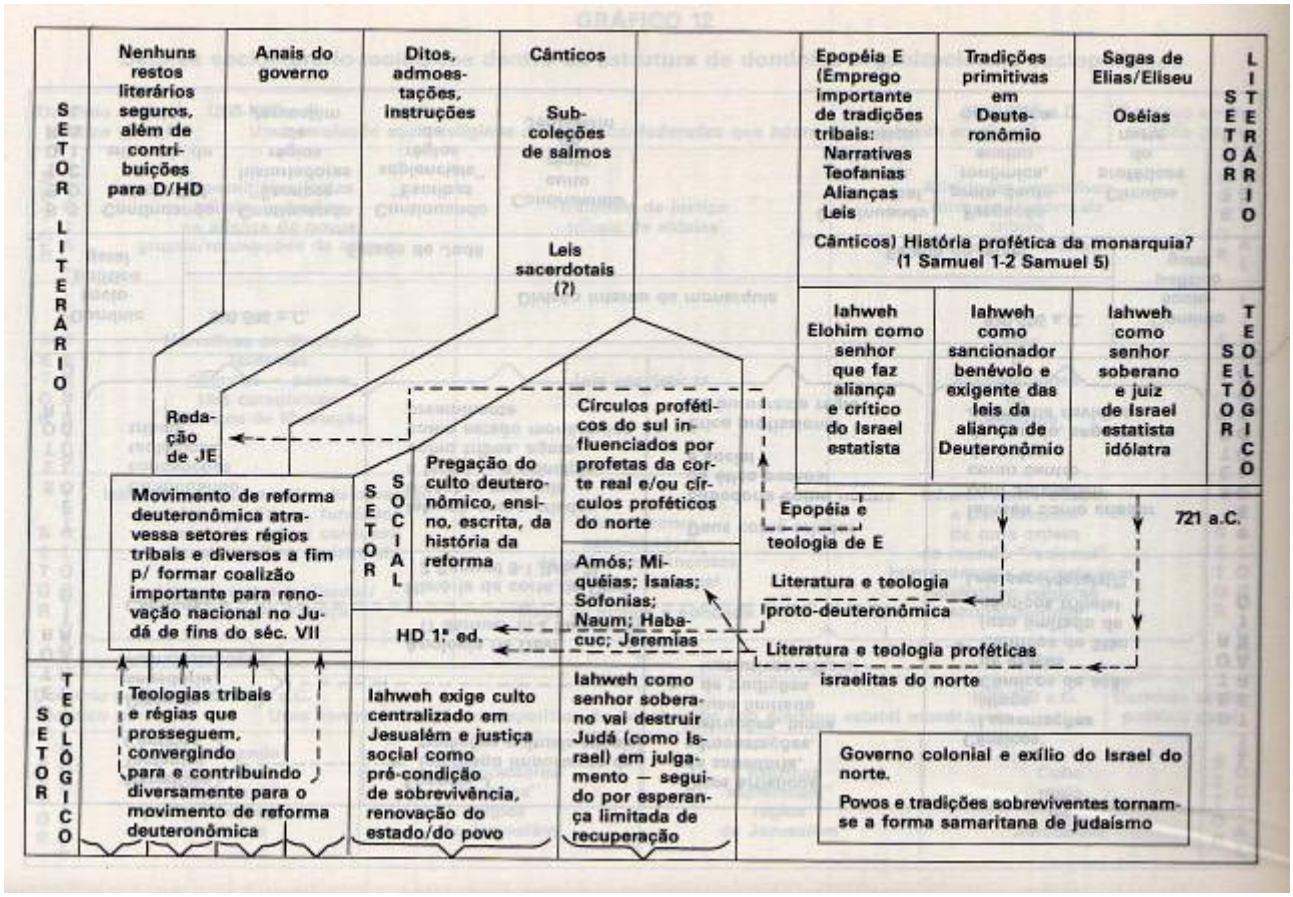
## GRÁFICO 12

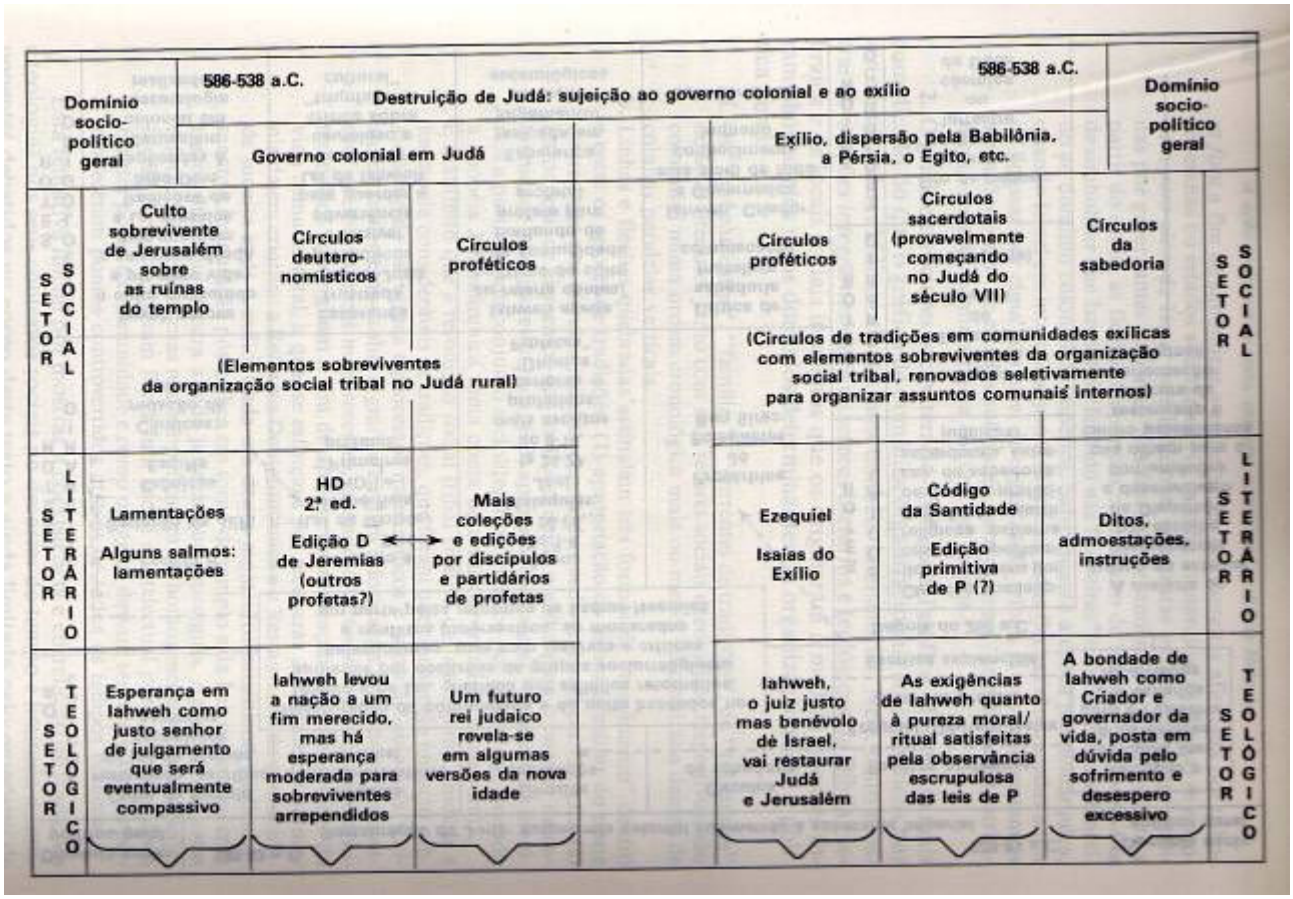
### Setores socioliterário-teológicos dentro da estrutura de domínios organizacionais sociopolíticos

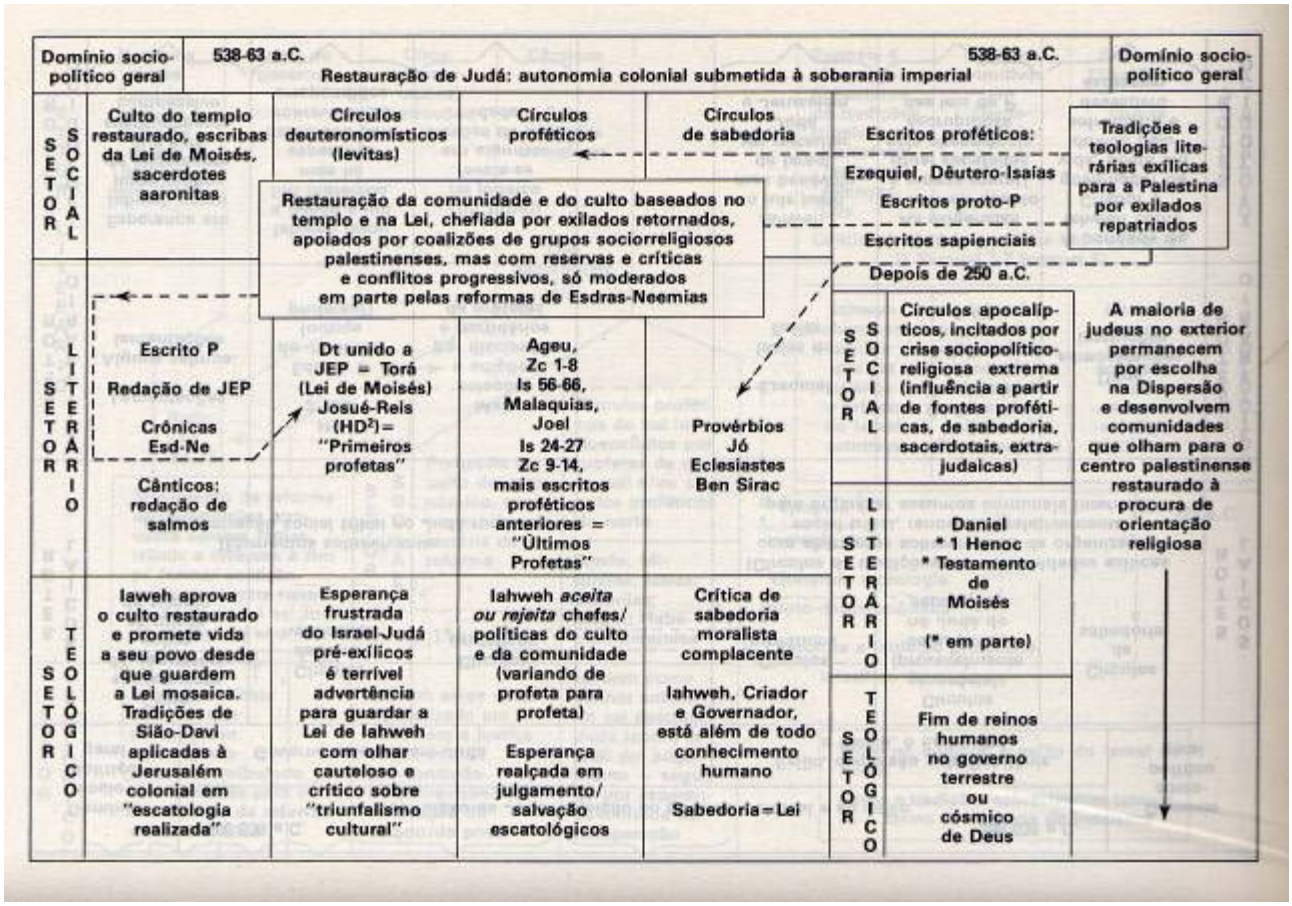
| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| Domínio sociopolítico geral | 1250-1000 a.C. Uma revolução sociorreligiosa de tribos confederadas que adoravam a Iahweh em Canaã | | 1250-1000 a.C. | Domínio sociopolítico geral |
| SETOR SOCIAL | Assembléias/festas tribais: inclusões na aliança de novos grupos/renovações da aliança | Tribunais de justiça tribais/de aldeias | Atividades instrutivas formais e informais tribais de famílias/aldeias | SETOR SOCIAL |
| SETOR LITERÁRIO | Narrativas de libertação<br>Teofanias<br>Alianças = pactos<br>Leis categóricas<br>Cânticos de libertação | Leis casuísticas | Ditos<br>e<br>admoestações<br>de<br>sabedoria | SETOR LITERÁRIO |
| SETOR TEOLÓGICO | Iahweh como Libertador de opressão e carência políticas, fundador e garante da ordem comunal de Israel = tribos de Iahweh<br><br>Iahweh como realizador/ zelador da Aliança | Iahweh como sancionador de violações concretas da ordem comunal<br><br>Deus da justiça e bondade | Iahweh como doador e patrocinador de uma ordem do mundo "racional", humanamente sustentadora, socioético-religiosa natural-cultural | SETOR TEOLÓGICO |
| Domínio sociopolítico geral | 1000-930 a.C. Uma contra-revolução sociopolítica do Israel unido sob governo estatal monárquico | | 1000-930 a.C. | Domínio sociopolítico geral |
| SETOR SOCIAL | Continuando culto tribal, tribunais de justiça, fundações de ensino | "Historiadores-escribas" régios de Jerusalém | "Escribas sapienciais" régios de Jerusalém | Culto régio de Jerusalém | SETOR SOCIAL |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| SETOR LITERÁRIO | Narrativas<br>Teofanias<br>Cânticos<br><br>Ditos de sabedoria<br>Admoestações<br><br>Cânticos | Epopéia J (emprego importante de tradições cultuais tribais)<br><br>Apologia de Davi (1 Samuel 16-2 Samuel 5)<br><br>História da corte de Davi 2 Samuel 9-1 Reis 2) | Ditos artísticos de sabedoria, admoestações, instruções, hinos (uso limitado de tradições instrutivas tribais) | Cânticos:<br>Lamentações<br>Hinos<br>Cânticos de ação de graças<br>Cânticos de Sião (uso limitado de cânticos tribais)<br>Leis sacerdotais(?) | SETOR LITERÁRIO |
| SETOR TEOLÓGICO | Continuando concepções teológicas tribais | Iahweh como criador e senhor que guia a Israel — a princípio como tribos, agora como estado monárquico preeminente | Deus como criador<br><br>Sabedoria como norma da ética pessoal e social<br><br>Ética profissional da burocracia régia | Iahweh como criador com Jerusalém como centro da ordem do mundo, segura sob a dinastia davídica | SETOR TEOLÓGICO |

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Domínio sociopolítico geral | 930-586 a.C. Divisão interna da monarquia | | | | 930-586 a.C. | | Domínio sociopolítico geral |
| | Estado de Judá | | | | Estado de Israel | | |
| SETOR SOCIAL | Continuando culto tribal do sul, tribunais de justiça, ensino | Continuando "Escribas-historiadores régios de Jerusalém | Continuando "Escribas sapienciais" régios de Jerusalém | Continuando culto régio de Jerusalém | Continuando culto tribal do norte, tribunais de justiça, ensino | Pregação proto-deuteronômica, ensino de leis da aliança | Círculos proféticos do norte | SETOR SOCIAL |


SETOR LITERÁRIO
Nenhuns restos literários seguros, além de contribuições para D/HD
Anais do governo
Ditos, admoestações, instruções
Cânticos
Sub-coleções de salmos
Leis sacerdotais (?)
Epopéia E (Emprego importante de tradições tribais: Narrativas Teofanias Alianças Leis
Tradições primitivas em Deuteronômio
Sagas de Elias/Eliseu
Oséias
Cânticos) História profética da monarquia? (1 Samuel 1-2 Samuel 5)
SETOR LITERÁRIO
Redação de JE
Círculos proféticos do sul influenciados por profetas da corte real e/ou círculos proféticos do norte
Iahweh Elohim como senhor que faz aliança e crítico do Israel estatista
Iahweh como sancionador benévolo e exigente das leis da aliança de Deuteronômio
Iahweh como senhor soberano e juiz de Israel estatista idólatra
SETOR TEOLÓGICO
Movimento de reforma deuteronômica atravessa setores régios tribais e diversos a fim p/ formar coalizão importante para renovação nacional no Judá de fins do séc. VII
SETOR SOCIAL
Pregação do culto deuteronômico, ensino, escrita, da história da reforma
Epopéia e teologia de E
721 a.C.
Amós; Miquéias; Isaías; Sofonias; Naum; Habacuc; Jeremias
Literatura e teologia proto-deuteronômica
HD 1ª ed.
Literatura e teologia proféticas israelitas do norte
SETOR TEOLÓGICO
Teologias tribais e régias que prosseguem, convergindo para e contribuindo diversamente para o movimento de reforma deuteronômica
Iahweh exige culto centralizado em Jesualém e justiça social como pré-condição de sobrevivência, renovação do estado/do povo
Iahweh como senhor soberano vai destruir Judá (como Israel) em julgamento — seguido por esperança limitada de recuperação
Governo colonial e exílio do Israel do norte.
Povos e tradições sobreviventes tornam-se a forma samaritana de judaísmo


Domínio socio-político geral
586-538 a.C.
Destruição de Judá: sujeição ao governo colonial e ao exílio
586-538 a.C.
Domínio socio-político geral
Governo colonial em Judá
Exílio, dispersão pela Babilônia, a Pérsia, o Egito, etc.
SETOR SOCIAL
Culto sobrevivente de Jerusalém sobre as ruínas do templo
Círculos deuteronomísticos
Círculos proféticos
(Elementos sobreviventes da organização social tribal no Judá rural)
Círculos proféticos
Círculos sacerdotais (provavelmente começando no Judá do século VIII)
Círculos da sabedoria
(Círculos de tradições em comunidades exílicas com elementos sobreviventes da organização social tribal, renovados seletivamente para organizar assuntos comunais internos)
SETOR SOCIAL
SETOR LITERÁRIO
Lamentações
Alguns salmos: lamentações
HD 2ª ed.
Edição D ←→ de Jeremias (outros profetas?)
Mais coleções e edições por discípulos e partidários de profetas
Ezequiel
Isaías do Exílio
Código da Santidade
Edição primitiva de P (?)
Ditos, admoestações, instruções
SETOR LITERÁRIO
SETOR TEOLÓGICO
Esperança em Iahweh como justo senhor de julgamento que será eventualmente compassivo
Iahweh levou a nação a um fim merecido, mas há esperança moderada para sobreviventes arrependidos
Um futuro rei judaico revela-se em algumas versões da nova idade
Iahweh, o juiz justo mas benévolo de Israel, vai restaurar Judá e Jerusalém
As exigências de Iahweh quanto à pureza moral/ritual satisfeitas pela observância escrupulosa das leis de P
A bondade de Iahweh como Criador e governador da vida, posta em dúvida pelo sofrimento e desespero excessivo
SETOR TEOLÓGICO




**2.** O gráfico de setores socioliterário-teológicos (gráfico 12) é muito mais complicado do que o gráfico de domínios organizacionais sociopolíticos por sei ele não só multidimensional, mas também intersetorial. Nele, tento mostrai as *relações integrantes* entre os setores literários e teológicos da Bíblia Hebraica e os locais sociais imediatos que os originaram à medida que eles foram abobadados pelos domínios determinantes da organização social e política geral.

**a.** Os "agrupamentos", "famílias", "correntes de tradições", ou "trajetórias" do setor literário, junto com seus setores sociais e teológicos respectivos, são colocados numa ordem cronológica mais ou menos sincronizada dentro de colunas paralelas verticais.

**b.** Linhas e flechas quebradas assinalam três formas de "movimento" dentro e entre os setores de tradições: (1) apropriação de linhas israelitas do norte de tradição por círculos judaítas depois da queda de Israel em 722 a.C; (2) introdução de elementos das tradições desde o exílio para o interior da comunidade israelita restaurada; e (3) apropriação "lateral" de materiais literários a partir de um conjunto socioliterário-teológico por outro (e.g., quando a epopéia J monárquica toma conta de tradições tribais e as elabora).

**c.** É manifesto que a revolução social tribal criativa de Israel gerou unidade e harmonia consideráveis de tradições, que foram quebradas pelo impacto subseqüente de estruturas e processos monárquicos e imperiais-coloniais. Caixas de suplementos sobre o gráfico contêm informação sobre dois "momentos" sócio-históricos mais recentes, quando diversos setores socioliterário-teológicos convergiram a fim de apoiar reestruturação mais importante da vida comunal total, a qual se esforçava por recuperar a unidade e a harmonia da era criativa: a Reforma Deuteronômica e a Restauração da comunidade judaíta após o exílio. Cada um destes momentos catalíticos, particularmente a restauração pós-exílica em torno do templo e da Lei, concorreu com traços duradouros para a vida judaica que prosseguia. Apesar disso, estas reformas estabilizadoras não simplificaram ou homogeneizaram as tradições literárias, nem puseram fim à luta social e intelectual porque, *quem* devia manter poder na comunidade e *como* os textos deviam ser interpretados permaneceram pontos controvertidos através de todos os tempos bíblicos.

Esta tentativa inicial por mostrar a coexistência e correlação de tradições e teologias nos seus contextos sociais no decorrer do tempo é limitada a componentes debatidos no corpo deste texto e ainda limitada pelo propósito de evitar "sobrecarga visual" sobre o gráfico. Ela, no entanto, deveria servir para estimular estudantes e estudiosos nos hábitos e habilidades de textos "de interleitura", teologias e ambientes sociais.

Torna-se oportuna uma palavra final a respeito de como a pluriformidade socioliterária da Bíblia Hebraica compele tanto judeus como cristãos a reconsiderarem todas as formas de confissão da fé e da teologia reflexiva, que se baseiam nestes escritos como escritura.[209]

É assaz evidente que a Bíblia Hebraica, longe de apresentar um corpo de idéias ou doutrinas religiosas fixas, proporciona-nos reflexão teológica inserida em situações sociais historicamente mutáveis e articuladas em gêneros literários concretos e em conjuntos de gêneros. A teologia da Bíblia Hebraica é assim não só "teologia de luta social", mas também "teologia de imaginação social".[210] Não há "mensagem" nenhuma da Bíblia Hebraica que possa ser levantada fora dos seus contextos sociais e formas literárias, sem perda irreparável tanto do seu significado original como de sua potência para falar de maneira significativa para nós.

Da mesma maneira é evidente que as expressões teológicas da Bíblia Hebraica não falam adentro de um vazio atual de "pura fé". Nós, judeus e cristãos, experimentamos a Deus em nossas próprias situações sociais, que evoluem historicamente através de formas concretas de fala e de imaginação, as quais não são meramente repetições de fala bíblica, mas são o produto complexo da cultura religiosa e secular pós-bíblica, conforme estas realidades estão atualmente encarnadas em nós mesmos. Ao utilizarmos a Bíblia Hebraica como *mediadora* da fé religiosa e da reflexão teológica, devemos simultaneamente interpretar não só as situações sociais e os idiotismos literários dos *textos bíblicos,* mas também as situações sociais e os idiotismos literários de *de nos mesmos como intérpretes/atores.* É esta a tarefa interpretativa multidimensionada, denominada agora, amplamente, ora a "fusão de horizontes" hermenêutica (o horizonte do texto *e* o horizonte do intérprete)[211], ora "o círculo hermenêutico" (ou o processo de "circulação hermenêutica")[212], talvez mais bem descritos ainda como "a espiral hermenêutica", visto que cada fase do movimento hermenêutico traz aperfeiçoamento, progresso, ou esclarecimento da compreensão. Como judeus e cristãos, quando interpretamos a Bíblia, estamos nos interpretando a nós mesmos em nossos próprios mundos socioliterários.

Certos fios da "ortodoxia" judaica e cristã tentam enredar o processo sócio-histórico radical da fé contemporânea. Esforçam-se eles por "proteger" a Deus e a Bíblia erguendo-os acima e para além da qualificação por circunstâncias históricas ou pela redução à esfera psicossocial de escritores e leitores. Este estratagema defensivo falha, até quando adotado por povos oprimidos, os quais têm bons motivos para procurar um ponto fixo de referência em meio à sua experiência histórica de injustiça e desumanização. Falha ele porque eviscera a Bíblia Hebraica de sua especifidade socioliterária e lobotomiza a sua agudeza e impulso religiosos. A teologia "espiritualizadora" e "abstraidora" é, em si mesma, a forma mais aguda e destrutora do "reducionismo", pois ela nivela e desnatura as poderosas individualidades de estilo e de conteúdo que atuam através de toda a rica textura da Bíblia Hebraica. As vozes bíblicas animadas que falam concretamente de, em nome de, e para Deus, tornam-se uma monotonia enfadonha e pretensiosa, tão fora de lugar no ambiente bíblico como no nosso próprio.

Cada método de conhecimento implica a redução do que é estudado a regularidades nos fenômenos e a abstrações a respeito dos relacionamentos entre os fenômenos. A crítica histórica reduz *acontecimentos.* A crítica literária reduz *textos.* A crítica sociológica reduz *estruturas e processos sociais.* O criticismo teológico reduz *crenças e práticas religiosas.* Conseqüentemente, a Bíblia Hebraica pode ser vista inteiramente como histórica, inteiramente como literária,

---

[209] Norman. K. Gottwald, "The Theological Task After The Tribes of Yahweh", in BL, 190-200.
[210] John Dominic Grossan, "Waking the Bible. Biblical Hermeneutic and Literary Imagination", Int 32 (1978): 281-83.
[211] Hans-Georg Gadamer, Truth and Method (Nova Iorque, Seabury Press, 1975), esp. 258, 333-41.
[212] Juan Luis Segundo. The Liberation of Theology (Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1976), onde o termo é tratado inteiramente (veja p. 8 para definição).

inteiramente como social, inteiramente como teológica, mas de tal maneira que nenhum destes modos de olhar possa excluir os outros. Dessa forma, uma teologia apropriada terá de levar em conta o fato de que ela não possui qualquer monopólio sobre a Bíblia e que, na verdade, ela não tem em si mesma a capacidade de refletir de maneira fiel e inteligível sobre a Bíblia, sem o auxílio de métodos históricos, literários e científicos sociais de pesquisa bíblica.

O encargo da teologia é reexaminar continuadamente o seu status e fundamento em relação tanto à fé como também a todos os dados que ela alega explicar. A teologia é um negociante inevitável de moedas reducionistas, uma vez que ela deve tomar em consideração tudo quanto é validado plausivelmente por outros modos de conhecer. Ela "reduz" erradamente só quando desconsidera resultados relevantes provindos de outras disciplinas ou quando procura estabelecer no seu próprio ditame verdades históricas, literárias ou de sociedade. Reveste isso a mais alta importância quando a teologia se refere a dados que constituem parte de sua própria evidência primária, como no caso de tradições bíblicas. Já vimos esse dado primário significativo como sendo a crescente descoberta de que a religião do antigo Israel — e deste modo o início da nossa própria como judeus e cristãos — foi um aspecto integrante de longa história social conflitual que teve origens revolucionárias e para as quais ela forneceu uma riqueza de símbolos e de práticas rituais.

À medida que a teologia é um braço da Sinagoga e da Igreja, exortam-se as comunidades judaicas e cristãs a agarrar-se às origens e ao conteúdo sociais conflituais de sua própria Bíblia e a ponderar profundamente o que tudo isso significa para a sua colocação em meio ao conflito social contemporâneo como também o que significa para a sua missão social no meio de uma arena de conflito da qual não se pode fugir.

# Bibliografia

## A. Livros e artigos distribuídos conforme a divisão do texto

### Parte I:

O TEXTO NOS SEUS CONTEÚDOS

### *Capítulo 1:*

*Ângulos de visão sobre a Bíblia Hebraica*

#### 1. Riqueza de métodos nos estudos bíblicos

Avishur, Issac. "Exegesis Among Jews in the Modern Period". In *EJ* 4 (1971): cols. 899-903.
*The Cambridge History of the Bible.* 3 vols. New York and Cambridge: Cambridge University Press, 1963-70.
Grant, Robert M., John T. McNeill, and Samuel Terrien, "History of the Interpretation of the Bible:' In *IB* 1: 106-41.
Hayes, John H., and Carl Holladay. *Biblical Exegesis.* Atlanta: John Knox Press, 1981.
Hummel, Horace D. "Bible Research and Criticism". In *EJ* 4 (1971): cols 903-15.
Soulen, Richard N. *Handbook of Biblical Criticism.* 2d ed. Atlanta: John Knox Press 1981.

#### 2. A aproximação religiosa confessional à Bíblia Hebraica

Alonso-Schökel, Luis. *The Inspired Word. Scripture in the Light of Language and Literature.* New York: Sheed & Ward, 1965.

Payne, J. Barton. *The Theology of the Older Testament.* Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1962.
Reid, John K. S. *The Authority of Scripture: A Study of the Reformation and Post-Reformation Understanding of the Bilbe.* London: Methuen & Co., 1957.
Smith, Richard F. "Inspiration and Inerrancy", In *JBC 2:* 499-514.

#### 3. A aproximação histórico-crítica à Bíblia Hebraica *(veja também* 4; 11.1)

*Geral*

De Vries, Simon J. "Biblical Criticism, History of". In *IDB* 1: 413-18. Grobel, Kendrick. "Biblical Criticism". In *IDB* 1: 407-13.

***Crítica histórica***

Hayes, John H., and J. Maxwell Miller, eds. *Israelite and Judaean History.* Philadelphia: Westminster Press, 1977. (Abrev. *IJH).*
Miller, J. Maxwell. *The Testament and the Historian.* GBS. Philadelphia: Fortress Press, 1976.

*Crítica das fontes (literárias mais antigas)*

Fretheim, Terence E. "Source Criticism, OT". In IDBSup, 838-39. Habel, Norman C. *Literary Criticism of the Old Testament.* GBS. Philadelphia: Fortress Press, 1971.

***Crítica das formas***

Hayes, John H. *Old Testament Form Criticism.* San Antonio: Trinity University Press,
1974. [Abrev. *OTFC]* Knierim, Rolf, and Gene M. Tucker, eds. The Forms of the Old Testament Literature,
24 vols. Grande Rapids: Wm. V. Eerdmans, 1981. [Abrev. FOTL.]

***Livros e artigos dispostos por divisões do texto***

Kock, Klaus, *The Growth of the Biblical Tradition. The Form-Critical Method.* New
York: Charles Scribner's Sons, 1971. Tucker, Gene M. "Form Criticism. OT". In IDBSup, 342-45.
—*Form Criticism of the Old Testament.* GBS. Philadelphia: Fortress Press, 1971.

***Tradição oral***

Coote, Robert B. "Tradition, Oral, OT". In IDBSup, 914-16.
Finnegan, Ruth. *Oral Poetry. Its Nature, Significance, and Social Context.* New York and Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

***Crítica das tradições (da história das tradições)***

Coats, George W. "Tradition Criticism, OT". In IDBSup, 912-14.
Knight, Douglas A. *Rediscovering the Traditions of Israel.* Rev. ed. SBLDS 9. Missoula, Mont.: Scholars Press, 1975.
Rast, Walter E. *Tradition History and the Old Testament.* GBS. Philadelphia: Fortress Press, 1972.

***Crítica das redações***

March, W. Eugene. "Redaction Criticism and the Formation of Prophetic Books".
In SBLSP 11 (1977): 87-101. Wharton, James A. "Redaction Criticism, OT". In IDBSup, 729-32.
Willis, John T "Redaction Criticism and Historical Reconstruction". In *Encounter with the Text,* ed. M. J. Buss, 83-89. Semeia Studies. Philadelphia: Fortress Press, 1979.

**4. Interação entre aproximações religiosas e histórico-críticas aos estudos bíblicos**

Barr, James. "Biblical Theology". In IDBSup, 104-11.
—. "Revelation in History". In IDBSup, 746-49.
Betz, Otto. "Biblical Theology, History of", In *ISB* 1: 432-37.
Brown, Raymond E. "Hermeneutics". In *JBC 2:* 605-23.
Childs, Brevard S. *Biblical Theology in Crisis,* Philadelphia: Westminster Press, 1970.
Collins, Thomas A., and Raymond E. Brown. "Church Pronouncements". In *JBC 2:* 624-32.
Hahn, Herbert H. "The Theological Approach to the Old Testament". In *The Old Testament in Modern Reserarch.* Rev. ed., 226-49. Philadelphia: Fortress Press, 1966. Grand Rapids: Wm. V. Eerdmans, 1975.
Hoffman, Thomas A. "Inspiration. Normativeness, Canonicity, and the Unique Character of Scripture". *CBQ* 44 (1982): 447-69.
Stendahl, Krister. "Biblical Theology, Contemporary". In *IDB* 1: 418-32.
Stuhlmacher, Peter. *Historical Criticism and Theological Interpretation of Scripture.* Philadelphia: Fortress Press, 1977.

**5.2.a. A Bíblia como literatura e nova crítica literária *(veja também* 15; 20; 23; 29)**

***Nova crítica literária***

Frye, Northrop. *The Great Code: The Bible and Literature.* New York and London:
Harcourt Brace Jovanovich, 1982. Lentricchia, Frank. *After the New Criticism.* Chicago and London: University of Chicago Press, 1980. Richards, Ivor A. *Principles of Literary Criticism.* London: Routledge & Kegan Paul,
1924. Wellk, Rene, and Austin A. Warren. *Theory of Literature.* 3d ed. New York: Mar court Brace and World, 1962.

***Bíblia como literatura***

Alter, Robert. *The Art of Biblical Narrative.* New York: Basic Books, 1981. Auerbach, Erich. *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature, Gar*den City, N.Y.: Doubleday & Co. 1957. Cromack, Robert E. "Discourse, Direct and Indirect". In IDBSup, 236-37. Licht, Jacob. *Storytelling in the Bible.* Jerusalém: Magnes Press, 1978. Newman, Barclay M., Jr. "Discourse Structure". In IDBSup, 237-41. Robertson, David. "Literature, The Bible as". In IDBSup, 547-51.
— . *The Old Testament and the Literary Critic,* GBS. Philadelphia: Fortress Press. 1977.

***Crítica retórica***

Bitzer, Lloyd E, and Edwin Black, eds. *The Prospect of Rhetoric.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1971.
Greenwood, David. "Rhetorical Criticism and Formgeschichte: Some Methodological Considerations". *JBL 89* (1970): 418-26.
Jackson, Jered, and Martin Kessler, eds. *Rhetorical Criticism.* PTMS 1. Pittsburgh: Pickwick Press, 1974.
Muilenburg, James. "Form Criticism and Beyond". *JBL* 88 (1969): 1-18;
Trible, Phillis. *God and the Rhetoric of Sexuality.* OBT 2. Philadelphia: Fortress Press, 1978.

***Crítica canônica (veja também 11.2)***

Blenkinsopp, Joseph. *Prophecy and Canon.* Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1977.
Bruggemann, Walter. *The Creative Word. Canon as a Model for Biblical Education.* Philadelphia: Fortress Press, 1982.
Childs, Brevard S. *Introduction to the Old Testament as Scripture.* Philadelphia: Fortress Press, 1979 [Abrev. *IOTS.]*

Sanders, James A. *Canon and Community: A Guide to Canonical Criticism.* GBS. Philadelphia: Fortress Press, 1984.
. "Hermeneutics." In IDBSup, 402-7.
. *Torah and Canon.* Philadelphia: Fortress Press, 1972.
Sheppard, Gerald T. "Canonization: Hearing the Voice of the Same God Through Historically Dissimilar Traditions". *Int* 37 (1982(: 21-33.

**5.2.b Crítica estrutural** (veja também 15; **20; 23;** 29)

***Geral***

Piaget, Jean. *Structuralism.* New York: Basic Books, 1970.

***Livros e artigos dispostos por divisões do texto***

Scholes, Robert. *Structuralism in Literature: An Introduction.* New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 1974.

***Bíblica***

Detweilwe, Robert. *Story, Sign, and Self.* Semeia Studies. Missoula, Mont.: Scholars Press, 1978.
Jobling, David. *The Sense of Bilical Narrative: There Structural Analyses in the Old Testament.* JSOTSup 7. Sheffield: Department of Biblical Studies, 1978.
Johnson, Alfred M., Jr., ed. *Structuralism and Biblical Hermeneutics.* PTMS **22,** Pittsburgh: Pickwick Press, 1979.
Polzin, Robert, *Biblical Structuralism.* Semeia Studies. Missoula, Mont.: Scholars Press, 1977.
— . *Moses and the Deuteronomist,* esp. cap. 1. New York: Seabury Press, 1980.
Robertson, David. "Literature, The Bible as (4a)". In IDBSup. 549-50.
Spivey, Roert A. et al. Articles in Structuralism and Biblical Studies issue of *Int* 28
(1974): 131-200. Taber, Charles R. "Semantics". In IDBSup. 800-807.

**5.3 Métodos das ciências sociais** (veja também **16; 21; 24; 28; 30.5; 52.2; 54.2)**

***Geral***

Carney, T. F. *The Shape of the Past: Models and Antiquity.* Lawrence, Kans.: Coro-
nado Press, 1975. Gottwald, Norman K. "Israel, Social and Economic Development of!' In IDBSup, 465-68.
— . "Sociological Method in the Study of Ancient Israel". In *Encounter with the Text,*
ed. M. J. Buss, 69-81. Semeia Studies. Philadelphia: Fortress Press, 1979.

— . ed. *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics.* Rev. ed. Maryk-noll, N. Y.: Orbis Books, 1983. [Abrev. *BL.].*
Long, Burke O. "The Social World of Ancient Israel". *Int* 37 (1982): 243-55.
de Vaux, Roland, *Ancient Israel, Its Life and Institutions.* New York: McGraw-Hill, 1961.
Wilson, Robert R. *Sociological Approaches to the Old Testament.* GBS. Philadelphia: Fortress Press, 1984.
Wolff, Hans Walter. "The World of Man. Sociological Anthropology". In *Anthropology of the Old Testament,* 157-229. Philadelphia: Fortress Press, 1974.

***Estudos especiais***

Carrol, Robert P. *When Prophecy Failed: Cognitive Dissonance and the Prophetic Traditions of the Old Testament.* New York: Seabury Press, 1979.
Chaney, Marvin L. "Ancient Palestinian Peasant Movements and the Formation of Premonarchic Israel". In *Palestine in Transition: The Emergence of Ancient Israel,* ed. D. N. Freedman and D. F. Graf, 39-90. SWBAS 2. Sheffield: Almond Press, 1983.
Culley, Robert C, and Thomas W. Overholt, eds. *Anthropological Perspectives on Old Testament Prophecy. Semeia* 21 (1982).
Gottwald, Norman K. *The Tribes of Yahweh: A Sociology of Liberated Israel,* 1250-1050 B.C.E. (ed. brasileira, *As tribos de Iahweh, Uma Sociologia da Religião de Israel liberto,* Ed. Paulinas, São Paulo, 1986).
Hanson, Paul D. *The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots*
*of Jewish Apocalyptic Eschatology.* 2d ed. Philadelphia: Fortress Press, 1979.
[Abrev. *DA.]* Mendenhall, George E. "The Hebrew Conquest of Palestine". *BA* 25 (1962): 66-87 = *BAR* 3 (1970): 100-120. — . *The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Tradition.*
Baltimore: Johns
Hopkins University Press, 1973. Rogerson, John. *Antropology and the Old Testament.* Atlanta: John

Knox Press, 1979. Weber, Max. *Ancient Judaism.* Glencoe, III.: Free Press, 1952. Wilson, Robert R. *Prophecy and Society in Ancient Israel.* Philadelphia: Fortress, 1980. Zeitlin, Irving. *Ancient Judaism.* Cambridge: Polity Press, 1984.

***Capítulo 2:***

*O mundo da Bíblia Hebraica*

**7. Geografia física e econômica**

***Atlas***

Aharoni, Yohanan, and Michael Avi-Yonah. *The Macmillan Bible Atlas.* Rev. ed. New York: Macmillan Co., 1977. [Abrev. *MBA.]* Amiran, David H. K. et al., eds. *Atlas of Israel.* 2d ed. Jerusalem: Bialik Press, 1970.
Baly, Denis, and A. D. Tushinghan. *Atlas of the Biblical World.* New York: World Publishing, 1971. Beek, Martin A. *Atlas of Mesopotamia.* New York: Thomas Nelson & Sons, 1962. Grollenberg, L. H. *Atlas of the Bible,* ed. J. M. H. Reid and H. H. Rowley. New York: Thomas Nelson & Sons, 1956. Kraeling, Emil G. *Rand McNally Bible Atlas.* Chicago: Rand McNally, 1956. May, Herbert G., ed. *Oxford Bible Atlas.* 3d ed. New York and London: Oxford University Press, 1984. Monson, J., general consultant. *Student Map Manual: Historical Geography of the Bible Lands,* Grand Rapids: Zondervan, 1979. Negenman, Jan H. *New Atlas of the Bible,* ed. H. H. Rowley. Garden City, N.Y.: Doubleday & Co., 1969. Wright, George E., and Floyd V. Filson, eds. *The Westminster Historical Atlas to the Bible,* Rev. ed. Philadelphia: Westminster Press, 1956.

***Geografia, cultura e vida cotidiana***

Aharoni, Yohanan. *The Land of the Bible: A Historical Geography;* ed. A. F. Rainey. Rev. ed. Philadelphia: Westminster Press, 1979. [Abrev. *LB.]* Avi-Yonah, Michael. *The Holy Land from the Persian to the Arab Conquests (536 B.C. to A. D. 640): A Historical Geography* Grand Rapids: Baker Book House, 1966.
Baly, Denis. *Geographical Companion to the Bible.* New York: McGraw-Hill, 1963.
— . *The Geography of the Bible.* Rev. ed. New York: Harper & Row, 1974.
Bodenheimer, F. S. *Animal and Man in Bible Lands.* Leiden: E. J. Brill, 1960.
Brice, William C. *South-West Asia: A Sistematic Regional Geography.* London: University of London Press. 1966.

***Livros e artigos dispostos por divisões do texto***

Cornfeld, Gaalyah, ed. *Pictorial Biblical Encyclopedia.* New York: Macmillan Co., 1964.
Corswant, W. *A Dictionary of Life in Bible Times.* London: Hodder & Stoughton, 1960.
Frank, Harry Thomas. *Discovering the Biblical World.* New York: Harper & Row, 1975.

Heaton, Eric W. *Everyday Life in Old Testament Times.* New York: Charles Scribner's Sons, 1968.
Noth, Martin. *The Old Testament World.* Philadelphia: Fortress Press, 1966.
Orni, Efraim, and Elisha Efrat. *Geography of Israel.* 3d ed. New York: American Heritage, 1971.
Pedersen, Johannes. *Israel. Its Life and Culture.* 4 vols. published in 2. London: Oxford University Press, 1926, 1940.
Pfeiffer, Charles F. *The Biblical World.* Grand Rapids: Baker Book House, 1966.
Reifenberg, A. *The Struggle Between the Desert and the Sown: Rise and Fall Agriculture in the Levant.* Jerusalem: The Jewish Agency, 1955.
Zohari, M. *Plant Life of Palestine: Israel and Jordan.* New York: Ronald Press, 1962.

**8. Arqueologia: restos materiais** e **escritos** (veja também **10.1:27)**

Aharoni, Yohanan. *The Archaeology of the Land of Israel,* ed. M. Aharoni, Philadelphia: Westminster Press, 1978. [Abrev. *ALL]*
Albright, William F. *The Archaeology of Palestine.* Rev. ed. Baltimore: Penquin Books, 1960.
Avi-Yonah, Michael. "Archaeology". In *EJ* 3 (1971): cols. 303-31.
Avi-Yonah, Michael, and Ephraim Stern, eds. *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land.* 4 vols. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1975-78.
Blaiklock, Edward M., and R. K. Harrison, eds. *The New International Dictionary of Biblical Archaeology.* Grand Rapids: Zondervan, 1983.
Cornfeld, Gaalyah. *Archaeology of the Bible: Book by Book.* New York: Harper & Row, 1976.
Dever, William G. "Archaeology". In IDBSup, 44-52.

Gibson, J. C. L. "Inscriptions, Semitic", In IDBSup, 429-36.
Hestrin, Ruth, et al., eds. *Inscriptions Reveal: Documents from the Time of the Bible, the Mishnah, and the Talmud.* 2d ed. Jerusalém: Israel Museum, 1972.
Kenyon, Kathleen M. *Archaeology of the Holy Land.* 4th ed. New York: W. W. Norton, 1978.
Thomas, D. Winton, ed. *Archaeology and,Qld Testament Study.* New York and London: Oxford University Press, 1967.
Van Beek, G. W. "Archaeology". In *IDB* 1: 195-207.
Weight, George E. *Biblical Archaeology.* 2d ed. Philadelphia: Westminster Press, 1962.

### *9.* História política, cultural e social do antigo Oriente Próximo

Braidwood, Robert J. *Prehistoric Men.* 8th cd. Gelnview, III.: Scott, Foresman, 1975. Contenau, George. *Everyday Life in Babylonia and Assyria.* New York: St. Martin's Press, 1954.
Diakonoff, I. M., ed. *Ancient Mesopotamia: Socio-Economic History. A Collection of Studies by Soviet Scholars.* Moscow: Nauka, 1969.
Frankfort, H., and H. A. Frankfort. *Before Philosophy.* Harmondsworth: Penguin Books, 1949 = *The Intellectual Adventure of Ancient Man.* Chicago: University of Chicago Press, 1946.
Gray, John. *The Canaanites.* New York: Frederick A. Praeger, 1964.
Grosvenor, Gilbert, ed. *Everyday Life in Ancient Times,* 5-167. Washington, D.C: National Geographic Society, 1951.
Gurney. O. R. *The Hittites.* Harmondsworth: Penquin Books, 1961.

Hallo, William E., and William K. Simpson. *The Ancient Near East.* New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1971.
Harden, Donald B. *The Phoenicians.* New York: Frederick A. Praeger, 1962.

Jacobsen, Thorkild. *Toward the Image of-Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture,* ed. W. Moran. Cambridge: Harvard University Press, 1970.
Kees, Hermann, *Ancient Egypt: A Cultural Topography.* London; Faber&Faber, 1961.
Kramer, Samuel N. *The Sumerians: Their History, Culture, and Character.* Chicago: University of Chicago Press, 1963.
Olmstead, A T. *History of Assyria.* Chicago: University of Chicago Press, 1923.
— . *History of the Persian Empire.* Chicago: University of Chicago Press, 1948.
Oppenheim. A. Leo. *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization.* Chicago: University of Chicago Press, 1964.
Ringgren, Helmer. *Religions of the Ancient Near East.* Philadelphia: Westminster Press, 1973.
Rostovtzeff, M. I. *Social and Economic History of the Hellenistic Period.* 3 vols. London: Oxford University Press, 1941.
Roux, Georges. *Ancient Iraq.* Harmondsworth: Penguin Books, 1964.
Sandars, Nancy K. *The Sea Peoples. Warriors of the Ancient Mediterranean.* London: Thames & Hudson, 1978.
Steindorff, George, and Kurt C. Seele. *When Egypt Ruled the east.* 2d ed. Chicago: University of Chicago Press, 1963.
Wilson, John A. *The Culture of Ancient Egypt.* 2d ed. Chicago: University of Chicago Press, 1956.
Wiseman, D. J., ed. *Peoples of Old Testament Times.* New York and London: Oxford University Press, 1973.

## *Capítulo 3:*

*A história literária da Bíblia Hebraica*

### 10.1. Literaturas nacionais independentes: os textos do Antigo Oriente Próximo (veja também cap. 4 n. 8)

Bermant, Chaim, and Michael Weitzman. *Ebla: A Revelation in Archaeology.* New York: The New York Times Book Co., 1979.
Beyerlin, Walter, ed. *Near Eastern Religious Texts Relating to the Old Testament.* Philadelphia: Westminster Press, 1978. [Abrev. *NERT.]*
Heidel, Alexander. *The Babylonian Genesis: The Story of Creation.* 2d ed. Chicago: University of Chicago Press, 1963.

### *Livros e artigos dispostos por divisões do texto*

—. *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels.* 2d ed. Chicago: University of Chicago Press, 1963.
Maloney, Paul C. "Assessing Ebla". *BARev* 41/1 (1978): 4-10.

Pritchard, James B., ed. *Anchient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament.* 3d ed. Princeton, N.J.: Princeton University Press. 1969. [Abrev. *ANET.)*
—. ed. *The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament.* 2d ed. Princeton. N.J.: Princeton University Press, 1969.
Thomas, D. Winton, ed. *Documents from Old Testament Times.* London: Thomas Nelson & Sons, 1958.

### 10.2.a. Apócrifos e Pseudepígrafos

Brown, Raymond E. "Apocrypha; Dead Sea Scrolls; Other Jewish Literature". *JBC 2:* 535-60.
Charles. *APOT.*
Charlesworth, James H., ed. *The Old Testament Pseudepigrapha: Vol. I, Apocalyptic Literature and Testaments.* Garden City, N. U.: Doubleday & Co., 1983. Vol. II. [Abrev. *OTP]*
. *The Pseudepigrapha and Modern Research.* Missoula, Mont.: Scholars Press, 1976. Fritsch, Charles T "Apocrypha". In *IDB* 1: 161-66.
. "Pseudepigrapha". In *IDB* 3: 960-64.
Metzger, Bruce M. *An Introduction to the Apocrypha.* London: Oxford University Press, 1957.
Nickelsburg, George W. E. *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah.* Philadelphia: Fortress Press, 1981. [Abrev. *JLBBM.]*
Pfeiffer, Robert H. *History of New Testament Times with an Introduction to the Apoccrypha.* New York: Harper & Bros., 1949.
Rost, Leonhard. *Judaism Outside the Hebrew Canon. An Introduction to the Documents.* Nashville: Abingdon Press, 1976.
Stone, Michael E. "Pseudepigrapha". In IDBSup, 710-12.

### 10.2b. Manuscritos do mar Morto

Betz, Otto. "Dead Sea Scrolls". In *IDB* 1: 790-802.
Bruce, F. F, and Jacob Licht. "Dead Sea Scrolls". In *EJ* 5 (1971): cols. 1396-1408.
Cross, Frank M. *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Study.* 2d ed. Garden City, N.Y.: Doubleday & Co., 1958.
Cross, Frank M., and Shemaryahu Talmon, eds. *Qumran and the History of the Biblical Test.* Cambridge and London: Harvard University Press, 1975.
Fitzmyer, Joseph A. *The Dead Sea Scrolls. Major Publications and Tools for Study.* Missoula, Mont.: Scholars Press, 1975; with an addendum January 1977.
Gaster, Theodor. *The Dead Sea Scriptures in English Translation with Introduction and Notes.* 3d ed. Garden City, N. Y., Doubleday & Co., 1976.
Ringgren, Helmer. *The Faith of Qumran. Theology of the Dead Sea Scrolls.* Philadelphia: Fortress Press, 1963. Vermes, Geza. "Dead Sea Scrolls". In IDBSup, 210-19.
—. *The Dead Sea Scrolls in English.* Rev. ed. Baltimore: Penguin Books, 1970.

### 10.2.C. Talmud e literatura rabínica (veja também **abaixo)**

Berkovits. Eliezer. "Talmud, Babylonian". In *EJ* 15 (1971): cols 755-68.
Danby, Herbert. *The Mishnah Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes.* Oxford: At the Clarendon press, 1933. Epstein, Isadore. "Talmud", In *IDB* 4: 511-15.
. "Midrash", In *IDB* 3: 376-77.
. ed. *Babylonian Talmud in English.* 36 vols. London: Soncino Press, 1935-48. Green, William S. "Reading the Writing of Rabbinism: Toward an Interpretation of Rabbinic Literature". *JAAR* 51 (1983): 191-206.
Handelman, Susn A. *The Slayers of Moses. The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory.* Albany: State University of New York Press, 1982.
Herr, Moshe D. "Midrash". In *EJ* 11 (1971): cols. 1507-14.
Miller, Merrill P. "Midrash". In IDBSup, 593-97.
Moore, George Foot. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim.* 3 vols, Cambridge: Harvard University Press, 1927.
Neusner, Jacob. *Method and meaning in Ancient Judaism.* Missoula, Mont.: Scholars Press, 1979.
—. *The Rabbinic Traditions About the Pharisees Before 70 A.D.* 3 vols. Leiden: E. J. Brill, 1971.
—. ed. *The Talmud of the Land of Israel: A Preliminary Translation and Explanation.* Vol. 34. Chicago Studies in the History of Judaism. Chicago: University of Chicago Press, 1982. Rabinowitz, Louis I. "Talmud, Jerusalem". In *EJ* 15 (1971): cols. 772-79.
Strack, Hermann L. *Introduction to the Talmud and Midrash.* New York: Atheneum, 1969. Urbach, Ephraim E. "Mishnah". In *EJ* 12 (1971): cols. 93-109. Weingreen, Jacob. *From Bible to Mishna: The Continuity of Tradition.* New York:

Holmes & Meier, 1976.

**10.2.C. Novo Testamento e Literatura cristã primitiva (veja também acima)**

Bauer, Walter, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity,* ed. R. A. Kraft and G. Krodel, Philadelphia: Fortress Press, 1971. Bultmann, Rudolf. *The History of the Synoptic Tradition.* New York: Harper & Row, 1963.

— . *Theology of the New Testament.* 2 vols. New York: Charles Scribner's Sons, 1951, 1955.

Cameron, Ron, ed. *The Other Gospels: Non-Canonical Gospel Texts.* Philadelphia: Westminster Press, 1982.

Conzelmann, Hans. *History of Primitive Christianity.* Nashville and New York: Abingdon Press, 1973.

Fiorenza, Elisabeth Schüssler. *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins.* New York: Crossroad, 1984.

Goppelt, Leonhard. *Theology of the New Testament,* ed. J. Roloff, 2 vols. Grand rapids: Wm. B. Eerdmans, 1981-82.

Koester, Helmut. *Introduction to the New Testament. 2* vols. Philadelphia: Fortress Press, 1982.

Perrin, Norman, and Dennis C. Duling. *The New Testament: An Introduction. Proclamation and Parenesis; Myth and History.* 2d ed. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1982.

Sanders, E. P. *Paul and Palestinian Judaism.* Philadelphia: Fortress Press, 1977.

**11.1. Formação das unidades literárias separadas**

Esta lista de introduções críticas à Bíblia Hebraica/Antigo Testamento é anotada como segue:
1 = organizada principalmente pela ordem canônica
2 = organizada principalmente por gênero literário e desenvolvimento histórico
* = trata dos livros dos Apócrifos
** = trata dos livros dos Apócrifos e Pseudepígrafos

Anderson, Bernhard W. *Understanding the Old Testament.*[2] 3d ed. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1975. Bentzen, Aage. *Introduction to the Old Testament, I*[2]*-II*[1]***. 2* vols. bound as 1. 2d ed. Copenhagen: G. E. C. Gad, 1952. Bewer, Julius. *The Literature of the Old Testament.*[2] Rev. by Emil G. Kraeling 3d ed. New York: Columbia University Press, 1962. Buck, Harry M. *People of the Lord. The History, Scriptures, and Faith of Ancient Israel.*[2] New York: Macmillan Co., 1966. Childs, Brevard S. *IOTS.*[1] Drivers, Samuel R. *Introduction to the Literature of the Old Testament.'* 9th ed. Edinburgh: T & T. Clark, 1913. Eissfeldt, Otto. *The Old Testament: an Introduction.'"* New York: Harper & Row, 1965. (Abrev. *TOT.)* Ellis, Peter F. *The Men and the Message of the Old Testament.*[2]* Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1963. Fohrer, Georg, *Introdução ao Antigo Testamento.* Edições Paulinas, São Paulo, 1978, 2 vols. [Abrev. *IAT.].* Harrelson, Walter. *Interpreting the Old Testament.'** New York: Holt, Rinehart & Winston, 1969. Harrison, R. K. *Introduction to the Old Testament.'** Grand Rapids: Wm B. Eerdmans, 1969. Hayes, John H. *An Introduction to Old Testament Study.*[2] Nashville: Abingdon Press, 1979.

Humphreys, W. Lee. *Crisis and Story. Introduction to the Old Testament.*[2] Palo Alto, Calif.: Mayfield Publishing, 1979.

Jensen, Joseph. *God's Word to Israel.*[2] Rev. ed. Wilmington, Del.: Michael Glazier, 1983.

Kaiser, Otto. *Introduction to the Old Testament: A Presentation of Its Results and Problems.*[1] Minneapolis: Augsburg Press, 1974.

Kuhl, Curt. *The Old Testament. Its Origin and Composition.'** Richmond: John Knox Press, 1961.

Kuntz, J. Kenneth. *The People of Ancient Israel: An Introduction to Old Testament Literature, History, and Thought.*[2] New York: Harper & Row, 1974.

Larue, Gerald A. *Old Testament Life and Literature.-" Boston*: Allyn & Bacon, 1968.

LaSor, William S., David A. Hubbard, and Frederic W. Hush. *Old Testament Survey. The Message, Form, and Background of the Old Testament.'* Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1982.

Napier, Davie. *Song of the Vineyard: A Guide Through the Old Testament.*[2] Rev. ed. Philadelphia: Fortress Press. 1981.

Pfeiffer, Robert II. *Introduction to the Old Testament.'* New York: Harper & Bros., 1941.

Robert, André, and André Feuillet, eds. *Introduction to the Old Testament.'* New York: Desclée Co., 1968.

Rowley, H. H. *The Growth of the Old Testament.'* New York: Harper & Row, 1963.

Sadmel, Samuel, *The Hebrew Scriptures: An Introduction to their Literature and Religious Ideas.*[2] New York: Alfred A. Knopf, 1963.
Soggin, J. Alberto. *Introduction to the Old Testament from Its Origins to the Closing of the Alexandrian Canon.*[1]* Philadelphia: Westminster Press, 1976.
Thompson, Leonard L. *Introducing Biblical Literature: A More Fantastic Country.*[2] Parts I-III on Hebrew Bible. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1978.
Weiser, Artur. *The Old Testament: Its Formation and Development.*[1]** New York: Association Press, 1961.
West, James K. *Introduction to the Old Testament. "Hear, O Israel".*[2]* New York: Macmillan Co., 1971.

Wolff, Hans Walter. *Bíblia, Antigo Testamento — Introdução aos escritos e aos métodos de estudo,* Ed. Paulinas, São Paulo, 1988.
Young, Edward J. *An Introduction to the Old Testament.'* Rev. ed. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1958.

**11.2. Coleções autoritativas e fechamento canônico (veja também 5.2.a: crítica canônica)**

Blenkinsopp, Joseph. *Prophecy and Canon.* Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1977.
Childs, Brevard S. *IOTS.* Part I.
Coats, George W., and Burke O. Long, eds. *Canon and Authority. Essays in Old Testament Religion and Theology.* Philadelphia: Fortress Press, 1977.
Cohen, Shaye J. D. "Yayneh Revisited: Pharisees, Rabbis and the End of Jewish Sectarianism". SBLSP 21 (1982): 45-61.
Freedman, Davi N. "Canon of the Old Testament". In IDBSup, 130-36.
Jeffery, Arthur. "The Canon of the Old Testament". In *IB* 1: 32-45.

Leiman, Sid Z. *The Canonization of the Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence.* Hamden, Conn.: Archon Books, 1976.
— . ed. *The Canon and Masorah of the Hebrew Bible.* New York: Ktav Publishing, 1974.
Murphy, Roland E., A. C. Sundberg, and S. Sandmel. "A Symposium on the Canon of Scripture". *CBQ* 28 (1966): 189-207.
Ostborn, Gunnar. *Cult and Canon: A Study in the Canonization of the Old Testament.* Uppsala: Lundeqvist, 1950.
Pfeiffer, Robert H. "Canon of the Old Testament". In *IDB* 1: 498-520.
Sanders, James A. *Torah and Canon.* Philadelphia: Fortress Press, 1972.
Sarna, Nahum M. "Bible: Canon". In *EJ* 4 (1971): cols. 816-32.
— . "The Order of the Books". In *Studies in Jewish Bibliography, History and Literature in Honor of I. Edward Kiev,* ed. C. Berlin, 407-13. New York: Ktav Publishing, 1971.
Sundberg, Albert C, Jr. The Old Testament of the Early Church. HTS 20. Cambridge: Harvard University Press, 1964.
Turro, James C, and Raymond E. Brown. "Canonicity". In *JBC 2:* 515-34.

**11.3. Preservação e transmissão da Bíblia Hebraica**

Ap-thomas, D. R. *A Primer of Old Testament Text Criticism.* 2d ed. Oxford: Basil Blackwell & Mott, 1964.
Driver, Godfrey R. *Semitic Writing from Pictograph to Alphabet.* 3d ed. London: Oxford University Press, 1976.
Klein, Ralph W. *Textual Criticism of the Old Testament.* Philadelphia: Fortress Press, 1974.
Roberts, J. Bleddyn. *The Old Testament Text and Versions.* Cardiff: Universit of Wales Press, 1951.
— . "Test, OT". In *IDB* 4: 580-94.
Sarna, Nahum M. "Bible: Text". In *EJ* 4 (1971): cols. 832-36.
Thompson, J. A. "Textual criticism. OT". In IDBSup, 886-91.
Würthwein, Ernst. *The Text of the Old Testament.* 4th ed. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1979.
Yeivin, Israel. *Introduction to the Tiberian Masorah,* ed. E. J. Revell. Missoula, Mont.: Sholars Press, 1980.

**12.1. Versões antigas**

Brock, S. P. "The Phenomena of the LXX". *OTS* 17 (1972): 11-36.
Gribomont, J. "Latin Versions". In IDBSup, 527-32.
Jellicoe, Sidney. *The Septuagint and Modern Study.* New York and Oxford: Oxford
University Press, 1968. Le Déaut, R. "The Current State of Targumic Studies", *BTB* 4 (1974): 3-32.
McNamara, M. "Targums". In IDBSup, 856-61. Metzger, Bruce. "Versions, Ancient", In *IDB* 4:
749-60. O'Connell, Kevin G "Greek Versions (Minor)". In IDBSup, 377-81. Skehan, Patrick W.

"Texts and Versions". In *JBC* 2: 569-80. Swete, Henry B. *An Introduction to the Old Testament in Greek.* Cambridge: At the
University Press, 1914. Tov, Emanuel, and Robert A. Kraft. "Septuagint;' In IDBSup, 807-15.
Vööbus, A. "Syriac Versions". In IDBSup, 848-54. Wevers, John W. "Septuagint". *IDB* 4: 273-78.

### 12.2. Versões e traduções inglesas

Bailey, Lloyd R. *The World of God: A Guide to English Versions of the Bible.* Atlanta: John Knox Press, 1982.
Branton, J. R. "Versions, English". In *IDB* 4: 760-71.
Bratcher, Robert G. "One Bible in Many Translations". *Int* 32 (1978): 115-29.
Brown, Raymond E. "Texts and Versions". In *JBC* 2: 586-89.
Bruce, F. F. *History of the Bible in English: From the Earliest Versions.* 3d ed. New York and London: Oxford University Press, 1978.

## II Parte:

CONFEDERAÇÃO INTERTRIBAL: COMEÇOS REVOLUCIONÁRIOS DE ISRAEL

### *Prólogo:*

*sobre as fontes para a história pré-monárquica de Israel*

Bright, John. *Early Israel in Recent History Writing. A Study in Method.* SBT, 1st
ser., 19. London: SCM Press, 1956. Brueggemann, Walter, and Hans Walter Wolff. *The Vitality of Old Testament Traditions.* 2d ed. Atlanta: John Knox Press, 1982. Clements, Roland E.
"Pentateuchal Problems". In 77, 96-124. Freedman, David N. "Pentateuch". In *IDB* 3: 711-27. *See also* Freedman, "Documents".
In *IDB* 1: 860-61. Gottwald, Norman K. TI. Partes II-IV. Knight, Douglas A. *Rediscovering the Traditions of Israel.* SBLDS 9. Missoula, Mont.;
Scholars Press, 1975. North, C. R. "Pentateuchal Criticism". In *OTMS,* 48-83. North, Martin. *The Deuteronomistic History,* JSOTSup 15. Sheffield: JSOT Press,
1981. (Abrev. *TDH.)*

— . *A History of Pentateuchal Traditions,* with introduction by Bernhard W. Anderson.
Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1972. (Abrev. *HPT.)* Porter, J. R. "Old Testament Historiography". In *TI,* 125-62. von Rad, Gerhard. *The Problem of the Hexateuch and Other Essays,* 1-78. Edinburgh
and London: Oliver & Boyd, 1966. Spaith, N. H. "The Historical Books". In *OTMS,* 84-114. Tigay, Jeffery. "An Empirical Basis for the Documentary Hypothesis". *JBL* 94 (1975):
329-42. de Vaux Roland. *The Early History of Israel.* Philadelphia: Westminster Press, 1978.
[Abrev. *EHI]* Weinfeld, Moshe, and Louis I. Rabinowitz. "Pentateuch". In *EJ* 13 (1971): cols. 231-64.

### *Capítulo 4:*

*Tradições a respeito dos pais e mães de Israel*

### 15. O molde das tradições em Gênesis 12-50 (veja também Parte II, Prol.; 31.1; 34.1; 49)

Alter, Robert. "Biblical Type-Scenes and the Uses of Convention". In *The Art of Biblical Narrative,* 47-62. New York: Basic Books, 1981.
— . "Characterization and the Art of Reticence". In *The Art of Biblical Narrative,*
114-30. Coats, George W. "Abraham's Sacrifice of Faith: A Form-Critical Study of Genesis 22". *Int 27* (1973): 389-400.
— . *From Canaan to Egypt. Structural and Theological Context for the Joseph Story.*
CBQMS 4. Washington, D.C: Catholic Biblical Association of America, 1976.
— . *Genesis, with an Introduction to Narrative.* FOTL, vol. 1. Grand Rapids: Wn.
V. Eerdmans, 1983.
Cross, Frank M. *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel,* 1-75. Cambridge: Harvard University Press, 1973. [Abrev. *CMHE.]*
Ellis, Peter F. *The Yahwist: The Bible's First Theologian,* 87-111. Notre Dame, Ind.: Fides, 1968. [Abrev. *YBFT]*
Fishbane, Michael. "Composition and Structure in the Jacob Cycle (Gen. 25:19-35:22)". *JJS 26* (1975): 15-38.
Fokkelman, J. *P. Narrative Art in Genesis. Specimens of Stylistic and Structural Analysis.* Assen and Amsterdam: Van Gorcum, 1975.

Gunkel, Hermann. *The Legends of Genesis.* New York: Schocken Books, 1964.
Humphreys, W. Lee. "Joseph Story, The". In ISBSup, 491-93.
McEvenue, Sean E. "A Comparison of Styles in the Hagar Stories". *Semeia 3* (1975): 64-80.
— . *The Narrative Style of the Priestly Writer.* AnBib 50. Rome: Biblical Institute Press, 1971.
McKane, William. *Studies in the Patriarchal Narratives.* Edinburgh: The Handsel Press, 1979.
Polzin, Robert. "The Ancestress in Danger' in Danger". *Semeia 3* (1975): 81-98.
Roth, W. "The Wooing of Rebekah: A Tradition-Critical Study of Genesis 24". *CBQ 34* (1972): 177-87.
Sarna, Nahum M. "Genesis, Book of", In *EJ* 7 (1971): cols. 386-98.
Van Seters, John. "Patriarchs". In ISBSup, 645-48.
Westermann, Claus. *The Promises to the Fathers: Studies on the Patriarchal Narratives.* Philadelphia: Fortress Press, 1980.
— . "Promises to the Patriarchs". In IDBSup, 690-93.
Westermann, Claus, and Rainer Albertz. "Genesis". In ISBSup, 356-61.
Whybray, R. N. "The Joseph Story and Pentateuchal Criticism!' *VT* 18 (1968): 522-28.
Wilcoxen, Jay A. "Narrative:' In *OTFC* 57-98.
Williams, James G. "The Beautiful and the Barren: Conventions in Biblical Type-Scenes". *JSOT 17* (1980): 107-19.

## 16. Horizontes sócio-históricos das tradições dos antepassados

### *Geral — Arqueologia e Geografia*

Aharoni. *ALI,* 9-112. — . *LB,* 133-81.
Dever, William G. "The Patriarchal Traditions, 1: Palestine in the Second Millennium BCE: The Archaeological Picture". In *IJH,* 70-120.

### *História e sociedade*

Bright. *HI,* 45-103.
Clark, W. Malcolm. "The Patriarchal Traditions, 2: The Biblical Traditions". In *IJH,* 120-48.
Hermann, Siegfried. *A History of Israel in Old Testament Times.* Rev. ed. Philadelphia: Fortress Press, 1981. [Abrev. *HIOTT]*
Noth, Martin. *The History of Israel.* Rev. ed., 121-27. New York: Harper & Brothers, 1960. [Abrev. *THI.]*

### *Religião*

Fohrer, George. *History of Israelite Religion.* Nashville: Abingdon Press, 1972. [Abrev. *HIR.]* Ringgren, Helmer. *Israelite Religion.* Philadelphia: Fortress Press, 1966. [Abrev. *IR.*\ Vrizen, Theodorus C. *The Religion of Ancient Israel.* Philadelphia: Westminster Press, 1963. [Abrev. *RAI.]*

### *Estudos especiais*

Alt, Albrecht. "The God of the Fathers". In *EOTHR,* 1-100.

Clements, Ronald. *Abraham and David. Genesis 15 Its Meaning for Israelite Tradition. SET,* 2d ser., 5. London: SCM Press, 1967.
Eichler, Barry L. "Nuzi". In IDBSup, 635-36.
Gordon, Cyrus H. "Biblical Customs and the Nuzu Tablets". *BA* 3 (1940): 1-12.
Haran, Menahem. "The Religion of the Patriarchs". *ASTI* 4 (1965): 30-55.
Holt, John M. *The Patriarchs of Israel.* Nashville: Vanderbilt University Press, 1964.
Mazar, Benjamim. "The Historical Background of the Book of Genesis". *JNES* 28 (1969): 73-83.
Redford, D. B. *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37-50).* VTSup 20 (1970).
Speiser, E. A. "Nuzi". In *IDB* 3: 573-74.
Thompson, Thomas L. *The Historicity of the Patriarchal Narratives. The Quest for the Historical Abraham.* BZAW 133. Berlin: Walter de Gruyter, 1974.
Tucker, Gene M. "The Legal Background of Genesis 23". *JBL* 85 (1966): 77-84.
Van Seters, John. *Abraham in History and Tradition.* New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 1975.
de Vaux. *EHI,* 161-287.
Vawter, Bruce. "The Canaanite Bakground of Genesis 49". *CBQ* 17 (1955): 1-18.

***Capítulo 5:***

*Tradições a respeito de Moisés: Êxodo, Aliança e Legislação*

**17. O molde das tradições em Êxodo, Levítico e Números (veja também Parte II, Pról.; 13; 14)**

***Os livros bíblicos — Êxodo***

Clements, E. R. "Exodus, Book of". In IDBSup, 310-12. Greenberg, Moshe. "Exodus, Book of. In *EJ* 6 (1971): cols. 1050-67. Wright, G. E. "Exodus, Book of. In *IDB 2:* 188-97.

***Levítico***

Davies, G. Henton. "Leviticus". In *IDB* 3: 117-22. Milgrom, Jacob. "Leviticus". In IDBSup, 541-45. — . "Leviticus, Book of". In *EJ* (1971): cols. 138-47.

***Números***

Caine, Ivan. "Numbers, Book of". In *EJ* 12 (1971): cols. 1249-54. Dentan, Robert C. "Numbers, Book of". *IDB* 3: 567-71. Levine, Baruch. "Numbers, Book of". In IDBSup, 631-35.

***Estudos especiais***

Beyerlin, Walter. *Origins and History of the Oldest Sinaitic Traditions.* Oxford: Basil Blackwell & Mott, 1965.
Coats, George W. *Rebellion in the Wilderness. The Murmuring Motif in the Wilderness Traditions of the Old Testament. Nashville:* Abingdon Press, 1968.
Cross. *CMHE,* 121-215.
Cross, Frank M., and David N. Freedman. "The Song of Miriam". *JNES* 14 (1955): 237-50.
Newman, Murray L. *The People of the Covenant: A Study of Israel from Moses to the Monarchy.* Nashville and New York: Abingdon Press, 1962.
Nicholson, E. W. *Exodus and Sinai in History and Tradition.* Atlanta: John Knox Press, 1973.
Thompson, Thomas L. "The Joseph and Moses Narratives, 2: The Joseph-Moses Traditions and Pentateuchal Criticism". In *IJH,* 167-80.

**18. As aproximações histórico-críticas às tradições de Moisés**

***Gerais: Arqueologia, Geografia, História***

Aharoni, *ALI,* 112-52. — . *LB,* 181-209. Bright. *HI,* 107-29, 144-62. Herrmann, *HIOTT,* 56-85. Noth, *THI,* 110-21, 127-38.

***Estudos especiais***

Batto, Bernard F. "The Reed Sea: Requiescat in Pace". *JBL* 102 (1983): 27-35.
Buber, Martin. *Moses.* Oxford and London: East and West Library, 1946.
Campbell, Edward F, Jr. "Moses and the Foundation of Israel". *Int* 29 (1975): 141-54.
Davies. G. I. *The Way of the Wilderness. A Geographical Study of the Wilderness Itineraties in the Old Testament.* Cambridge: At the University Press, 1979.
Haran, Menahem. "Exodus, The". In IDSup, 304-10.
Hay, Lewis S. "What Really Happened at the Sea of Reeds?" *JBL* 83 (1964): 397-403.
Hermann, Siegfried. *Israel in Egypt.* SBT, 2d ser., 27. London: SCM Press, 1973.
Newman, Murray L., Jr. "Moses". In IDBSup, 604-5.
Oded, Bustanay. "Exodus (date and route of)". In *EJ* (1971): cols. 1042-50.
Rowley, H. H. "Early Levite History and the Question of the Exodus". *JNES* 3 (1944): 73-78.
Thompson, Thomas L. "The Joseph and Moses Narratives, 1: Historical reconstructions of the Narratives". In *IJH,* 149-66.
de Vaux. *EHI,* 291-472.
Widengren, Geo. "What Do We Know About Moses?" In *Proclamation and Presence. Old Testament Essays in Honor of G. H. Davis,* ed. J. I. Durham and J. R. Porter, 21-47. Richmond: John Knox Press, 1970.

**19. Religião de Moisés e os israelitas do Êxodo-deserto**

Fohrer. *HIR,* 60-86. Ringgren, *IR,* 28-40. Vriezen. *Rai,* 124-53.

***19.1.. Aliança***

Baltzer, Klaus. *The Covenant Formulary in Old 'testament, Jewish, and Early Christian Writings.* Philadelphia: Fortress Press, 1971. Hillers, Delbert R. *Covenant: The History of a Biblical Idea.* Baltimore: Johns 1 lop

kins University Press, 1969. McCarthy, Dennis J. *Old Testament Covenant: A Survey of Current Opinions.* Atlanta:
John Knox Press, 1972.
—. *Treaty and Covenant: A Study in Form in the ancient Oriental Documents and in the Old Testament.* AnBib 21. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1963. Mendenhall, George E. "Covenant in Israel and in the Ancient Near East. Pittsburgh:
Presbyterian Board of Colportage of Western Pennsylvania, 1955. Riemann, Paul A. "Covenant, Mosaic", In IDBSup, 192-97. Weinfeld, Moshe. "Covenant". In *EJ* 5 (1971): cols. 1011-22.

### *19.2. Estipulações da aliança: "Leis" (veja também 37.3; 49)*

Alt, Albrecht. "The Origins of Israelite Law". In *EOTHR,* 101-71. Andreasen, Niels-Erik A. *The Old Testament Sabbath: A Tradition-Historical Investigation.* SBLDS 7. Missoula, Mont.: Scholars Press, 1972. Boecker, Hans J. *Law and the Administration of Justice in the Old Testament and Ancient East.* Minneapolis: Augsburg Publising House, 1980. Clark, W. Malcolm. "Law". In *OTFC,* 99-139. Cody, Aelred, *A History of Old Testament Priesthood.* AnBib 35. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1969. Falk, Zeev W. *Hebrew Law in Biblical Times. An Introduction.* Jerusalém: Wahrmunn
Books, 1964. Greenberg, Moshe. "Crimes and Punishments". In *IDV* 1: 733-44. Greengus, Samuel. "Law in the OT". In IDBSup, 532-37. Harrelson, Walter J. "Law in the OT". In *IDB* 3: 77-89.
—. *The Ten Commandments and Human Rights.* OBT 8. Philadelphia: Fortress Press, 1980. Nielsen, Eduard. "Moses and the Law". *VT* 32 (1982): 87-98.
—. *The Ten Commandments in New Perspective.* SBT, 2d sen, 7. London: SCM Press, 1968.
Noth, Martin. *The Laws in the Pentateuch and Other Essays,* 1-107. Philadelphia: Fortress Press, 1967.
Paul, Shalom *M. Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law.* VTSup 18 (1970).
Phillips, Anthony. Ancient Israel's Criminal Law: A New Approach to the Decalogue. Oxford: Basil Blackwell & Mott, 1970.
Pritchard, ed. *ANET,* 159-223, 542-49.
Stamm, J.-J., and M. E. Andrew. *The Ten Commandments in Recent Research.* SBT, 2d ser., 2. London: SCM Press, 1962.

### *19.3.O nome divino*

Anderson, Bernhard W. "God, Names of". In *IDB 2:* 407-17.
Brekelmans, C. H. W. "Exodus 18 and the Origins of Yahwism in Israel". *OTS* 10 (1954): 215-24. Cross. *CMHE,* 65-71.
Eichrodt, Walther. "The Name of the Covenant God". In *Theology of the Old Testament,* 1: 178-205. Philadelphia: Westminster Press, 1961.
Erick, Frank S. "The Rechabites Reconsidered". *JBL* 90 (1971): 279-87.
Kuntz, J. Kenneth. *The Self-Revelation of God.* Philadelphia: Westminster Press, 1967.
Labuschagne, C. J. *The Incomparability of Yahweh in the Old Testament.* Leiden: E. J. Brill, 1966.
Murtonen, Aimo. *A Philological and Literary Treatise on the Divine Names El, Eloah, Elohim and Yahweh.* Helsinki: Societas Orientalis Fennica, 1952.

### *19.4. Ritos e objetos cultuais (veja também **49**)*

Davies, G. Henton. "Tabernacle". In *IDB* 4: 498-506.
Gaster, T.H. "Sacrifices and Offerings, OT". In *IDB* 4: 147-59.

Gray, George B. *Sacrifice in the Old Testament,* with a Prolegomenon by B. A. Levine. New York: Ktav Publishing, 1971 (reprint of 1925 edition).
Kraus, Hans-Joachim. *Worship in Ancient Israel. A Cultic History of the Old Testament,* 1-70, 76-88, 93-101, 112-34. Richmond: John Knox Press, 1966.
Levine, Baruch A. "Cult". In *EJ* 5 (1971): cols. 1155-62.
—. "Cult Places, Israelite". In *EJ* 5 (1971): cols. 1162-69.
Milgrom, Jacob. "Sacrifices and Offerings, OT". In IDBSup, 763-71.
Rainey, Anson. "Sacrifice". In *EJ* 14 (1971): cols. 599-607.
de Vaux, Roland, *Studies in Old Testament Sacrifice.* Cardiff: University of Wales Press, 1964.

## 20. Aproximações literárias mais recentes às tradições de Moisés

Ackerman, James S. "The Literary Context of the Moses Birth Story (Exodus 1-2)". In *Literary Interpretations of Biblical Narratives,* vol. I, ed. K. R. R. Gros Louis, 74-119. Nashville and New

York: Abingdon Press, 1974.
Barzel, Hillel. "Moses: Tragedy and Sublimity". In *Literary Interpretations of Biblical Narratives,* 120-40.
Exum, J. Cheryl. "You Shall Let Every Daughter Live': A Study of Exodus 1:8-2:10". *Semeia* 28 (1983): 63-82.
Irvin, Doroty. "The Joseph and Moses Narratives, 3: The Joseph and Moses Stories as Narrative in the Light of Ancient Near Eastern Narrative". In *IJH,* 180-209.
Jobling. David. *The Sense of Biblical Narrative. Three Structural Analyses in the Old Testament (1Sam. 13-31; Num. 11-12; 1 Kings 17-18), 26-62. JSOTSup* 7. Sheffield: JSOT Press, 1978.
Robertson, David. *The Old Testament and the Literary Critic,* 16-32. GBS. Philadelphia: Fortress Press, 1977.
Ryken, Leland. "The Epic of the Exodus". In *Perspectives on Old Testament Literature,* ed. W. Ohlsen. 41-52. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978.

### 21. Horizontes sócio-históricos das tradições de Moisés

Gottwald, Norman K. 77, 32-41, 57-59, 453-59, 577-80, 648-49, 688-90 Irvin, Dorothy. "The Joseph and Moses Traditions, 4: The Narratives about the Origins of Israel". In *IJH,* 210-12. Noth, Martin. "Final Outlook: Historical Implications". In *HOT,* 252-59.

## *Capítulo 6:*

*Tradições a respeito da elevação do Israel intertribal ao poder em Canaã*

### 22. O molde das tradições em Josué e Juízes *(veja também Parte II, Pról.)*

#### *Os livros bíblicos — Josué*

Aharoni, Johanan. "Joshua. Book of". In *EJ* 10 (1971): cols. 271-77. Good, Edwin M. "Joshua, Book of". In *IDB* 2: 988-95. Miller, J. Maxwell. "Joshua, Book of, In IDBSup, 493-96.

Juízes

Bacon, Gershon, "Judges, Book of". In *EJ* 10 (1971): cols. 442-50. Kraft, Charles F. "Judges, Book of". In *IDB 2:* 1013-23. Rogers, Max G. "Julges, Book of" IN IDBSup, 509-14.

#### *Estudos especiais*

Auld, A. Graeme. *Joshua, Moses and the Land. Tetrateuch-Pentateuch-Hexateuvh in a Generation Since 1938.* Greenwood, S. C.: The Attic Press, 1980.
— . "Judges 1 and History: A Reconsideration". *VT* 25 (1975): 261-85.
Childs, Brevard S. "A Study of the Formula 'Unil This Day' ". *JBL* 82 (1963): 279-92. Craigie, Peter C. "The Song of Deborah and the Epic of Tukulti-Ninurta". *JBL* 88
(1969): 253-65. Cross. *CMHE,* 77-11. Gurewicz. S. B. "The Bearing of Judges 1-2:5 on Authorship of the Book of Judges".
*Australian Biblical Review* 7 (1959): 37-40. McCarthy, Dennis J. "The Theology of Leadership Joshua 1-9". *Bib* 52 (1971): 165-75. Nelson, Richard D. "Josiah in the Book of Joshua". *JBL* 100 (1981): 531-40. O'Doherty, Eamonn. "The Literary Problem of Judges 1:1-3;16". *CBQ* 18 (1956): 1-7. Weinfeld, Moshe. "The Period of the Conquest and the Judges as Seen by the Earlier and Later Sources". *VT* 17 (1967): 93-113. Wenham, Gordon J. "The Deuteronomic Theology of the Book of Joshua". *JBL* 90
(1971): 140-56. Wilcosen, Jay A. "Narrative Structure and Cult Legend: A Study of Joshua 1-6". In *Trasnsitions in Biblical Scholarship,* ed. J. C. Rylaarsdam, 43-70. Chicago and London: University of Chicago Press, 1968. Wright, George E. "The Literary and Historical Problem of Joshua X and Judges
I". *JNES* 5 (1946): 105-14.

### 23. Aproximações literárias mais recentes a Josué e Juízes

Grenshaw, James L. *Samson.* Atlanta: John Knox Press, 1978. Exum, J. Cheryl. "Aspects of Symmetry and Balance in the Samson Saga". *JSOT* 19 (1981): 3-29.
. "Promise and Fulfillment. Narrative Art in Judges 13". *JBL* 99 (1980): 43-59.
. "The Theological Dimension of the Samson Saga". *VT* 33 (1983): 30-45. Greenstein, Edward L. "The Riddle of Samson". *Prooftexts* 1 (1981): 237-60. Gunn, David M. "Narrative Patterns and Oral Tradition in Judges and Samuel". *VT*
24 (1974): 286-317. Hauser, Alan J. "Judges 5: Parataxis in Hebrew Poetry" *JBL* 99 (1980): 23-41. Jobling, David. "The Jordan a Boundary': A Reading of Numbers 32 and Joshua 22". SBLSP 19 (1980): 183-207.

Murray, D. F. "Narrative Structure and Tecnique in the Deborah and Barak Story". VTSup 30 (1979): 155-89.

Polzin, Robert. *Moses and the Deuteronomist. A Literary Study of the Deuteronomic History.* New York: Seabury Press, 1980.
Taylor, J. Glen. "The Song of Deborah and Two Caanite Goddesses". *JSOT 23* (1982): 99-108.

**24. Horizontes sócio-históricos de Josué e Juízes**

***Geral — Arqueologia, Geografia, História***

Aharoni, *ALI,* 153-91.
— . *LB,* 209-85.
Bright, *HI,* 129-43, 162-82. Hermann. *HIOTT,* 86-127. Mayes, A. D. H. "The Period of the Judges and the Rise of the Monarchy". In *IJH*
285-93, 297-322. Miler, J. Maxwell. "The Israelite Occupation of Canaan". In *IJH,* 213-84. Noth, *THI,* 53-109, 141-63.

***Religião***

Fohrer, *HIR,* 42-60, 87-122. Ringgren. *IR,* 41-54. Vriezen. *RAI,* 154-78.

***Estudos especiais***

Ahlström, G. W. "Where Did the Israelites Live? *JNES* 41 (1982): 133-38.
Alt, Albrecht. "The Settlement of the Israelites in Palestine". In *EOTHR,* 173-221.
Blenkinsopp, Joseph, Gibeon and Israel. Cambridge: At the University Press,
1972. Buber, Martin, *Kingship of God.* 3d ed. New York: Harper & Row, 1967. Chaney, Marvin L. "Ancient Palestinian Peasant Movements and the Formation of
Premonarchic Israel". In *Palestine in Transition,* ed. D. N. Freedman and D.
F. Graf, 39-90. de Geus, C. H. J. *The Tribes of Israel: An Investigation into Some of the Presuppositions of Martin Noth's Amphictyony Hypothesis.* Amsterdam and Assen: Van
Gorcum, 1976. Gottwald, Norman K. "Early Israel and the Canaanite Socio-Economic System". In *Palestine im Transition,* Ed, D. N. Freedman and D. F. Graf, 25-37.
— . "The Hypothesis of the Revolutionary Origins of Ancient Israel: A Response to
Hauser and Thompson". *JSOT 1* (May 1978): 37-52.
— . "Two Models for the Origins of Ancient Israel: Social Revolution or Frontier Development". In *The Quest for the Kingdom of God: Studies in Honor of George E. Mendenhall,* ed. H. B. Huffmon et al., 5-24. Winona Lake, Ind.: Eisenbraus, 1983'.
— . 77.
Greenberg, Moshe. *The Hab/piru.* American Oriental Series 39. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1955.
Halpern, Baruch. *The Emergence of Israel in Canaan.* SBLMS. Chico Calif.: Scholars Press. 1984.
Hauser, Alan J. "Israel's Conquest of Palestine: A Peasants' Rebellion?" *JSOT 7* (May 1978): 2-19.
Hopkins, David C. *The Highlands of Canaan: Agricultural Life in the Early Iron Age.* SWBAS 3. Decautur, Ga.: Almond Press, 1985.
King, Philip J. "Contributions of Archaelogy to Biblical Studies". *CBQ* 45 (1983): 1-16.
Lapp, Paul W. "The Conquest of Palestine in the Light of Archaeology". *CTM* 38 (1967): 283-300.
Malamat, Abraham. "Charismatic Leadership in the Book of Judges". In *Magnalia Dei: The Mighty Acts of God. Essays on the Bible and Archaeology in Memory of G. Ernest Wright,* ed. F. M. Cross et al., 152-69. Garden Cit, N.Y.: Doubleday & Co., 1976.
Mayes, A. D. H. *Israel in the Period of the Judges.* SBT, 2d ser., 29. London: SCM Press, 1974.
McKenzie, John L. *The World of the Judges.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1966.
Mendenhall, George E. "The Hebrew Conquest of Palestine". *BA* 25 (1962): 66-87 = *BAR 3* (1970): 100-120.
— . "Social Organization in Early Israel". In *Magnalia Dei,* ed. E M. Cross et al.,
132-51.
— . *The Tenth Generation. The Origins of the Biblical Tradition.* Baltimore: Johns
Hopkins University Press, 1973. Meyers, Carol L. "Procreation, Production, and Protection: Male-Female Balance in Early Israel" *JAAR* 51 (1983): 569-93.
— . "The Roots of Restriction: Women in Early Israel". In *BL,* 289-306.
Muhly, James D. "How Iron Technology Changed the Ancient World and Gave the
Philistines a military Edge". *BARev* 8/6 (November/December 1982): 42-54.
Mullen, E. Theodore, Jr. "The 'Minor Judges': Some Literary and Historical Considerations". *CBQ* 44 (1982): 185-201.
Ramsey, George W. *The Quest for the Historical Israel.* Atlanta: John Knox Press, 1973. Smend, Rudolf, Jr. *Yahweh War and Tribal Confederation.* Nashville: Abingdon press, 1970.

Thompson, Leonard L. "The Jordan Crossing: *Sidqot* Yaweh and World Building". *JBK* 100 (1981): 343-58.
Thompson, Thomas L. "Historical Notes on 'Israel's Conquest of Palestine: A Peasant's Rebelion?' " *JSOT 1* (May 1978): 20-27.
de Vaux. *EHI,* 475-824.
von Waldow, Eberhard. "Social responsibility and Social Structure in Early Israel", *CBQ* 32 (1970): 182-204.
Weippert, Manfred. *The Settlement of the Israelite Tribes in Palestine. A Critical Survey of Recent Scholarly Debate.* SBT, 2d ser., 21. London: SCM Press, 1971.

**III Parte:**

MONARQUIA:
ESTABELECIMENTO CONTRA-REVOLUCIONÁRIO DE ISRAEL

***Prólogo:***

*Sobre as fontes para a história monárquica de Israel*

**25. Cronologia dos reinos divididos**

Albright, William F. "The Chronology of the Divided Monarchy of Israel", *BASOR* 100 (1945): 16-22. Childs, Brevard S. "The Problem of the Chronology in the Book of Kings". *IOTS,* 294-300. De Vries, Simon J. "Chronology, OT". In IDBSup, 161-66.
— . "Chronology of the OT". In *IDV* 1: 580-99.
Hayes and Miller, eds. *IJH,* 678-83.
LaSor, William S. et al. "The Chronological Puzzle". In *Old Testament Survey,* 288-97.
Miller, J. Maxwell. "Establishing a Chronological Framework". In *The Old Testament and the Historian,* 70-87 and appendixes, 84-87.
Shenkel, James D. *Chronology and Recensional Development in the Greek Text of Kings.* HSM 1. Missoula, Mont.: Scholars Press, 1968.
Thiele, Edwin R. *A Chronology of the Hebrew Kings.* Grand Rapids: Zondervan, 1977.

— . *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings.* 3d ed. Grand Rapids: Zondervan Publishing, 1983.

**26. HD como fonte para a história monárquica** (veja também **Parte II, Pról.)**

Cross. *CMHE,* 274-89.
Freedman, David N. "Deuteronomic History, The". In IDBSup, 226-28. Fretheim, Terence E. *Deuteronomic History.* Nashville: Abingdon Press, 1983. Friedman, Richard E. *The exile and Biblical Narrative: The Formation of the Deuteronomistic and Priestly Works,* 1-43. HSM 22 Chico, Calif.: Scholars Press, 1981. Gray, John. "The Composition of Kings". In *I & II Kings. A Commentary,* 1-43. 2d rev. ed. Philadelphia: Westminster Press, 1970. Kenik, Helen A. *Design for Kingship: The Deuteronomistic Narrative Tecnhique in 1 Kings 3:4-15.* SBLMS. Chico, Calif.: Scholars Press, 1983. McCarter, P. Kyle, Jr. "The Deuteronomistic History". In *1 Samuel,* 12-17. AB 8. Garden City, N.Y.: Doubleday & Co., 1980. Miller J. Maxwell. *The Old Testament and the Historian,* 1-4, 14-15,20-39. Nelson, Richard D. *The Double Redaction of the Deuteronomistic History.* JSOT-Sup 18. Sheffield: JSOT Press, 1981. Noth, Martin, *TDH.* Wolff, Hans Walter. "The Kerygma of the Deuteronomic Historical Work". In *The Vitality of Old Testament Traditions,* ed. W. Brueggemann and H. W. Wolff, 83-100.

**27. Arqueologia como fonte para a história monárquica** (veja também 8)

Aharoni. *ALI,* 192-279.

Cornfeld, Gaalyah. *Archaeology of the Bible Hook by Book.* New York: Harper & Row, 1977. Frank, Harry Thomas. *Discovering the Biblical World,* 75-130. New York: Hammond, 1977. Gray, John. "Recent Archaeological Discoveries and their Bearing on the Old Testament". In TI, 65-95. Kenyon, Kathleen M. *Royal Cities of the Old Testament.* New York: Schocken Hooks, 1971. Lance, H. Darrell. "The Archaeologist at Work: The Age of Solomon". In *The Old Testament and the Archaeologist,* 67-93. Miller, J. Maxwell. The Old Testament and the Historian, 4-11, 40-48. Thompson, John A. *The Bible and Archaeology.* 3d ed. Grand Rapids: Wm. B.

Eerdmans, 1982. Wright, G. Ernest. *Biblical Archaeology.* Rev. ed., 121-82.

**28. Formas e estruturas de fala profética**

*Geral*

Buss, Martin J. "Prophecy in Ancient Israel". In IDBSup, 694-97.
Blenkinsopp, Joseph. *A History of Prophecy in Israel from the Settlement in the Land to the Hellenistic Period.* Philadelphia: Westminster Press, 1983. Fohrer, Georg. "Remarks on Modern Interpretation of the Prophets". *JBL* 80 (1961):
309-19. Huffmon, Herbert B. "Prophecy in the Ancient Near East". In IDBSup, 697-700. Napier, Davie. "Prophetism". In *IDB* 896-920. Paul, Shalom M. "Prophets and Prophecy". In *EJ* 13 (1971): cols. 1150-75.

***Estudos especiais***

Carroll, Robert P. *When Prophecy Failed: Cognitive Dissonance in the Prophetic Traditions of the Old Testament.* New York: Seabury Press, 1979.
Christensen, Duane L. *Transformations of the War Oracle in Old Testament Prophecy.* Harvard Dissertations in Religion 3. Missoula, Mont.: Scholars Press, 1975.
Clements, Ronald E. *Prophecy and Tradition.* Atlanta: John Knox Press, 1975.
Cohen, Martin A. "The Prophets as Revolutionaries: A Sociopolitical Analysis". *BARev 5* (May/June 1979): 12-19.
Crenshaw, James L. *Prophetic Conflict. Its Effect Upon Israelite Religion.* BZAW 124. Berlin: Walter de Gruyter, 1961.
Culley, Robert, and Thomas Overholt, eds. *Anthropological Perspectives On Old testament Prophecy, Semeia* 21 (1982).
Fohrer, *IAT,* 347-62.

Gottwald, Norman K. *All the Kingdoms of the Earth: Israelite Prophecy and International Relations in the Ancient Near East.* New York: Harper & Row, 1964. [Abrev. *AKE.]*
Long, Burke O. "Prophetic Authority as Social Reality". In *Canon and Authority,* ed. G. W Coats and B. O. Long, 3-20.
March, W Eugene. "Prophecy". In *OTFC,* 141-77.
— . "Redaction Criticism and the Formation of Prophetic Books". SBLSP 11 (1977): 87-101;
McKane, William, *Prophets and Wise Men.* SBT, 1st sen, 44. London: SCM Press, 1965.

Mowinckel, Sigmund. *Prophecy and Tradition.* Oslo: Jacob Dybwad, 1946. Petersen, David L. *The Roles of Israel's Prophets.* JSOTSup 17. Sheffield: JSOT Press,
1981. Tucker, Gene M. "Prophetic Speech". *Int* 32 (1978): 31-45. Westermann, Claus. *Basic Forms of Prophetic Speech.* Philadelphia: Fortress Press,
1967. Wilson, Robert R. *Prophecy and Society in Ancient Israel.* Philadelphia: Fortress Press,
1980.

***Capítulo 7:***

*Tradições a respeito do reino unido*

**29. O molde das tradições em 1 e 2 Samuel e 1 Reis 1-11** (veja também 26) ***Os livros bíblicos — Samuel***

Gottwald, Norman K. "Samuel Book of". In *EJ* 14 (1971): cols. 788-97. Szikszai, Stephen. "Samuel, I and II". *IDB* 4: 202-9. Tsevat, Matitiahu. "Samuel, I and II". In IDBSup, 777-81.

*Reis*

Ackroyd, Peter R. "Kings, I and II". In IDBSup, 516-19. Gray, John. "Kings, Book of, In *EJ* 10 (1971): cols. 1021-31. Szikszai, Stephen. "Kings, I and II". In *IDB* 3: 26-35.

***Estudos especiais***

Alter, Robert. *The Art of Biblical Narrative.* New York: Basic Books, 1981.
Birch, Bruce C. *The Rise of the Israelite Monarchy: The Growth and Development of 1 Samuel 7-15.* SBLDS 27. Missoula, Mont.: Scholars Press, 1976.
Campbell, Anthony F. *The Ark Narrative (1 Sam. 4-6; 2 Sam. 6): A Form-Critical and Traditio-Historical Study.* SBLDS 16. Missoula, Mont.: Scholars Press. 1975.
Carlson. R. A. *David, the Chosen King: A Traditio-Historical Approach to the Second Book of*

*Samuel.* Stockholm. Almqvist & Wiksell, 1964.
Clements, Ronald E. "The Deuteronomistic Interpretation of the Fouding of the Monarchy in I Sam, VIII". *VT* 24 (1974): 398-410.
Conroy, Charles. *Absalom, Absalom! Narrative and Language in 2 Sam. 13-20.* AnBib 81. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1978.
Gunn, David M. *The Fate of King Saul. An Interpretation of a Biblical Story.* JSOTSup 14. Sheffield: JSOT Press, 1980.
— . *The Story of King David. Genre and Interpretation.* JSOTSup 6. Sheffield: JSOT Press, 1978.
Kessler, Martin. "Narrative Techique in 1 Sam. 16:1-13". *CBQ* 32 (1972): 543-54.

Leach, Edmund. "The Legitimacy of Solomon: Some Structural Aspects of Old Testament History". In *Genesis as Myth and Other Essays,* 25-83. London: Jonathan Cape, 1969.
Liver, Jacob. "The Book of the Acts of Solomon". *Bib* 48 (1967): 75-101.
McCarter, P, P. Kyle, Jr. 1 Samuel, 12-30.
McCarthy, Dennis J. "The Inauguration of Monarchy in Israel: A Form-Critical Study of 1Sam. 8-12". *Int* 27 (1973): 401-12.

Mettinger, T. N. 1). "The Sources". In *King and Messiah: The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings,* 19-105. ConBOT 8. Lund: C. W. K. Greerup, 1976. Miller, Patrick D, Jr., and J. J. M. Roberts. *The Hand of the Lord: A Reassessment of the 'Ark Narrative' of 1 Samuel.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977. Porten, Bezalel. "The Structure and Theme of the Solomon Narrative". HUCA 38 (1967): 93-128. Rost, Leonhard, *The Succession to the Throne of David,* with Introduction by Edward Ball. Sheffield: Almond Press, 1982. Segal, Moses H. "The Composition of the Books of Samuel". In *The Pentateuch.*

*Its Composition and its Authorship and Other Biblical Studies,* 173-220. Jerusalem: Magnes Press, 1967. Whybray, R. N. *The Succession Narrative: A Study of 2 Sam. 9-20 and 1 Kings 1 and 2.* SBT, 2d ser., 9. London: SCM Press, 1968.

**30. A ascensão e o triunfo da monarquia em Israel**

***Geral: Arqueologia, Geografia, História, Política estatal***

Aharoni. *ALI,* 192-239.
— . *LB,* 286-320.
Bright. *HI,* 183-228.
Cohen, Ronald, and Elman R. Service, eds. *Origins of the State. The Anthropology of Political Evolution.* Philadelphia: ISHI Publications, 1978.
Fried, Morton. *The Evolution of Political Society. An Essay in Political Anthropology.* New York: Random House, 1967.
Herrmann. *HIOTT,* 131-86.
Noth, *THI,* 164-224.
Soggin, J. Alberto. "The Davidic-Solomonic Kingdom". In *IJH,* 332-80.

***Estudos especiais***

Alt, Albrecht. "The Formation of the Israelite State in Palestine". In *EOTHR,* 171-237. Buccellati, Giorgio. *Cities and Nations of Ancient Syria. An Essay on Political Institutions with Special Reference to the Israelite Kingdoms.* Studi Semitici 26. Roma: Istituto di Studi del Vicino Oriente, 1967. Frick, Frank S. *The Formation of the State in Ancient Israel: A Survey of Models and Theories.* SWBAS 4. Decatur, Ga.: Almond Press, 1985. Halpern, Baruch. *The Constitution of the Monarchy in Israel.* HSM 25. Chico, Calif.: Scholars Press, 1981. Heaton, Eric W. *Solomon's New Men: The Emergence of Ancient Israel as a National State.* London: Thames & Hudson, 1974. Ishida, Tomoo. *The Royal Dynasties in Ancient Israel. A Study on the Formation and Development of Royal-Dynastic Ideology.* BZAW 142. Berlin: Walter de Gruyter, 1977.
— . ed. *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays,* Tokyo: Ymanakawa-Shuppansha, 1982. Malamat, Abraham. "Aspects of the Foreign Policy of David and Solomon". *./NES* 22 (1963): 1-17.
— . "Organs of Statecraft in the Israelite Monarchy". *BA* 28 (1965): 34-65 ■ *BAR* 3 (1970): 163-98.

Maly, Eugene H. *The World of David and Salomon.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1966.
Mendelsohn, Isaac. *Slavery in the Ancient Near East.* New York and London: Oxford University Press, 1949.

Metinger, T. N. D. "The Civil Legitimation of the King". In *King and Messiah,* 107-50.
— . *Somomonic State Officials: A Study of the Civil Government Officials of the Israelite Monarchy.* ConBOT 5. Lund: C. W. K. Gleerup, 1971.
Rainey, Anson F. "Compulsory Labor Gangs in Ancient Israel". *IEJ 20* (1970): 191-202.
Stern, Epphraim. "Craft and Industry". In *World History of the Jewish People,* vol. 4/2, ed. A. Malamat, 237-64. Jerusalem: Jewish Historical Publications Ltd., 1979. [Abrev. *WHPJ.]*
Tadmor, Hayim. "Traditional Institutions and the Monarchy: Social and Political Tensions in the Time of David and Solomon". In *Studies in the Period of David and Solomon,* ed. T. Ishida, 239-57.
Whitelam, Keith W. *The Just King: Monarchical Judicial Authority in Ancient Israel.* JSOTUp 12. Sheffield: JSOT Press, 1979.
Whybray, R. N. "Some Historical Limitation of Hebrew Kingship". *CQR* 163 (1962): 136-50.
Yeivin, Shmuel. "Administration". In *WHJP,* vol. 4/2, ed. Malamat, 147-71.

### *30.1. Fatores externos e internos*

Cundall, Arthur E. "Antecedents of the Monarchy in Ancient Israel". *VE* 3 (1964): 42-50.
Cohen, Martin A. "The Role of the Shilonite Priesthood in the United Monarchy of Ancient Israel". *HUCA* 36 (1965): 59-98.
Dothan, Trude. "What Do We Know About the Philistines?" *BARev* 8/4 (July/August 1982): 20-44.
Flanagan, James W. "Chiefs in Israel". *JSOT* 20 (1981): 47-73.
Mendelsohn, Isaac. "Samuel's Denunciation of Kingship in the Light of the Akkadian Documents from Ugarit". *BASOR* 143 (1956): 17-22.

### *30.2. Saul*

Blenkinsopp, Joseph. "The Quest of the Historical Saul". In *No Famine in the Land. Studies in Honor of John L. McKenzie,* ed. J. W Flanagan and A. W. Robinson, 75-99. Missoula, Mont.: Scholars Press, 1975.
Evans, William E. "An Historical Reconstruction of the Emergence of Israel Kingship and the Reign of Saul". In *Scripture in Context II. More Essays in Comparative Method,* ed. William W. Hallo, James C. Moyer, and Leo G. Purdue, 61-77. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1983. [Abrev. SC 2.].
Hauer, Chris E., Jr. "The Shape of Saulide Strategy". *CBQ* 31 (1969): 153-67.
Miller, J. Maxwell. "Saul's Rise to Power: Some Observations Concerning 1 Sam. 9:1—10:16; 10:26—11:15 and 13:2—14.46". *CBQ* 36 (1974): 157—74.
Weingreen, Jacob. "Saul and the Habiru". In *Fourth World Congress of Jewish Studies Papers,* 1:53-66. Jerusalem: Magnes Press, 1967.

### *30.3. Davi*

Cazelles, Henri. "David's Monarchy and the Gibeonite Claim". *PEQ* 87 (1955): 165-75. Cohen, Martin A. "The Rebellions During the Reign of David. An Inquiry Into Social Dynamics Ancient Israel". In *Studies in Jewish Bibliography, History and Literature in Honor of I. E. Kiev,* ed. C. Berlin, 91-112. New York: Ktav Publishing, 1971. Flanagan, James W. "The Relocation of the Davidic Capital". *JAAR 41* (1979): 233-44. Hauer, Chris A., Jr. "David and the Levites". *JSOT* 23 (1982): 33-54. Levenson, Jon D., and Baruch Halpern. "The Political Import of David's Marriages". *JBL* 99 (1980). 507-18. Mazar, Benjamin. "The Military Elite of King David". *VT* 13 (1963): 310-20. Olyan, S. "Zadok's Origins and the Tribal Politics of David". *JBL* 101 (1982): 177-93.
Weingreen, Jacob. "The Rebellion of Absalom". *VT* 19 (1969): 263-66.

### *30.4. Salomão*

Gihon, M.C. "The Defenses of the Solomonic Kingdom". *PEQ* 95 (1963): 113-26.
Hauer, Chris E., Jr. "The Economics of National Security in Solomonic Israel". .*JSOT* 18 (1980): 67-73.
Meyers, Carol L. "The Elusive temple". *BA* 45 (1982); 33-41.
Parrot, André. *The Temple of Jerusalem.* SBA 5. London: SCM Press, 1957.
Redford, D. B. "Studies in Relations between Palestine and Egypt During the First Millenium BC: I. The Taxation System of Solomon". In *Studies on the Ancient Palestinian World,* ed. J. W. Wevers and D. B. Redford. Toronto: Toronto University Press, 1972.
Wright, G. Ernest. "The Provinces of Solomon (I K. 4:7-19)". *Eretz Israel* 8 (1967): 58*-68*.

### *30.5. Principais efeitos estruturais duradouros da monarquia*

Elat, Moshe. "The Monarchy and the Development of Trade in Ancient Israel". In *State and Temple Economy in the Ancient Near East,* vol. 2, ed. E. Lipinski, 527-46. Louvain: Dept. Orientalistiek, 1979.
Gottwald, Norman K. "Israel, Social and Economic Development of. In IDBSup, 465-68.
Hopkins, David C. "The Dynamics of Agriculture in Monarchical Israel". SBLSP 22 (1983): 177-

202.

Neufeld, Eduard. "The Emergence of a Royal-Urban Society in Ancient Israel". HU*CA* 31 (1960): 31-53.
Otzen, Benedikt. "Israel Under the Assyrians. Reflection on Imperial Policy in Palestine". *ASTI* 11 (1977):96-110.
Reviv, H. "The Structure of Society". In *WHJP,* vol. 4/2, ed. Malamat, 125-46.
Robinson, Theodore H. "Some Economic and Social Factors in the History of Israel". *ET* 45 (1933/34): 264-69, 294-300.
Rosenbloom, Joseph R. "Social Science Concepts of Modernization and Biblical History: The Development of the Israelite Monarchy". *JAAR* 40 (1972): 437-44.
Silver, Morris, *Prophets and Markets. The Political Economy of Ancient Israel,* Boston: Kluwer-Nijhoff, 1983.

## 31. Cultura literária: culto religioso e ideologia

Ahlström, G. W. *Royal Administration and National Religion in Ancient Palestine.*
SHANE 1. Leiden: E. J. Brill, 1982. Engnell, Ivan. *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East.* 2d ed. Oxford: Basil Blackwell & Mott, 1967.

F ohrer, *HIR,* 123-222.

Greenbeçg, Moshe. "Religion: Stability and Ferment". In *WHJP,* vol. 4/2, ed. Malamat, 79-123.
Hooke, Samuel H., ed. *Myth, Ritual, and Kingship: Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel.* London: Oxford University Press, 1958.
North, C. R. "The Old Testament Estimate of the Monarchy". *AJSL* 48 (1931): 1-19.
Ringgren. *IR,* 57-247.
Talmon, Shemaryahu. "Kingship and Ideology of the State". In *WHJP,* vol. 4/2, ed. Malamat, 3-26.
Vriezen. *RAI,* 79-102.

### *31.1. O Javista*

Brueggemann, Walter. "David and His Theologian". *CBQ* 30 (1968): 156-81.
— . "Yahwist". In IDBSup, 971-75.
Clines, David J. A. "Theme in Genesis 1-11". *CBQ* 38 (1976): 483-507.
Ellis. *YBFT.*
Habel, Norman C. *Literary Criticism of the Old Testament,* 18-64. GBS. Philadelphia: Fortress Press, 1971.
Jobling, David. "The Myth Semantics of Genesis 2:4b—3:24". *Semeia* 18 (1980): 41-49.
Miller, Patrick D., Jr. *Genesis 1-11: Studies in Structure and Theme.* JSOTSup 8. Sheffield: JSOT Press, 1978.
North, Robert. "Can Geography save J from Rendtorff?" *Bib* 63 (1982): 47-55.
von Rad. *OTT,* 1: 48-56, 121-87.
Rendtorff, Rolf. "The 'Yahwist' as Theologian? The Dilemma of Pentateuchal Criticism". *JSOT* 3 (1977): 2-10.
Rosenberg, Joel W. "The Garden Story Forward and Backward: The Non-narrative Dimension of Gen. 2-3". *Prooftexts* 1 (1981): 1-27.
Vriezen, Theodorus C. *An Ouline of Old Testament Theology,* 54-59,79-80. 2d rev. ed. Oxford: Basil Blacwell & Mott, 1970.
Wagner, Norman E. "Abraham and David?" In *Studies on the Ancient Palestinian World,* ed. J. Wevers and D. V. Redford, 117-40. Toronto: Toronto University Press, 1972.
Wolff, Hans Walter. "The Kerygma of the Yahwist". *In Vitality of Old Testament Traditions,* ed. W. Brueggemann and H. W. Wolff, 41-66.

### *31.2. Salmos e Sabedoria (veja também 52.2; 54.1)*

Bryce, Glendon E. *A Legacy of Wisdom.* Lewisburg, Pa.: Bucknell University Press,
1979. Mowinckel, Sigmund. "The Psalmists". In *The Psalms in Israel's Worship, 2:* 85-103.
Nashville: Abingdon Press, 1962. Scott. R. B. Y. "Solomon and the Beginnings of Wisdom in Israel". In *SAIW,* 84-101
= VTSup 3 (1955): 262-79. Weiser, Artur. "The Collection of the Psalms". In *The Psalms. A Commentary,* 95-101.
Philadelphia: Westminster Press, 1962.

### *31.3. Tradições de Davi e Sião*

Clements, Ronald E. *God and Temple,* 40-78. Philadelphia: Fortress Press, 1965. Cross, *CMHE,* 217-73.

H ayes, John H. "The Tradition of Zion's Inviolability". .*JBL* 82 (1963): 419-62. Johnson, Aubrey R. *Sacral Kingship in Ancient Israel.* 2d. Cardiff: University of Wales Press, 1967. Kraus, Hans-Joachim. *Worship in Israel,* chap. 5. Atlanta: John Knox Press, 1966, McCarthy, Dennis J. "II Samuel 7 and the Structure of the Deuteronomic History",
*JBL* 84 (1965): 131-38. Mettinger, T. N. D. "The Sacral Legitimation of the King". In *King and Messiah,*
151-297. Noth, Martin. "God, King and Nation in the Old Testament". In *The Laws of the Pentatauch and Other Studies,* 145-78. Edinburgh and London: Oliver & Boyd,
1966. Porteous, Norman W. "Jerusalem-Zion: The Grouwth of a Symbol". In *Verhannung und Heimkehr,* ed. A. Kuschke, 235-52. Tubingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck),
1961. Roberts, J. J. M. "The Davidic Origin of the Zion Tradition". *JBL* 92 (1973): 329-44.
— . "Zion Tradition". In IDBSup, 985-87.
Weinfeld, Moshe. "Covenant, Davidic". In ISBSup, 188-92.
— . "The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East",
*JAOS* 90 (1970): 184-203.

***Capítulo 8:***

*Tradições a respeito do reino do norte*

**32. O molde das tradições em 1 Reis 12-2 Reis 17** (veja também 26; **34,2)**

Cohn, Robert L. "Form and Perspective in 2 Kings 5". *VT* 33 (1983): 171-84.
— . "The Literary Logic of 1 Kings 17-19". *JBL* 101 (1982): 333-50.
Cross. *CMHE,* 223-29.
DeVries, Simon J. *Prophet Against Prophet. The Role of the Miccaiah Narrative (I Kings 22) in the Development of Early Prophetic Tradition.* Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1978.
Gray, John. *I & II Kings. A Commentary,* 25-33.
Jobling, David. *The Sense of Biblical Narrative: Three Structural Analyses in the Old Testament (1 Samuel 13-31; Numbers 11-12; 1 Kings 17-18).* JSOTSup 7. Sheffield: JSOT Press, 1978.
Koch, Klaus. *The Growth of the Biblical Tradition. The Form-Critical Method,* 183-200.
Long, Burke O. "The Social Setting for Prophetic Miracle Stories". *Semeia* 3 (1975): 46-63.
— . "2 Kings III and Genres of Prophetic Narrative". *VT* 23 (1973): 337-48.
Noth. *TDH,* 63-74.
von Rad, Gerhard. *Studies in Deuteronomy.* 74-91. SBT, 1st ser., 9. London: SCM
Press, 1953. Rofé, Alexander. "Classes in the Prophetic Stories: Didactic Legenda and Parable".
VTSup 26 (1974): 143-64.

— . "The Classification of Prophetic Stories". *JBL* 89 (1970): 427-40

**33. História do reino do norte e suas relações com Judá**

***Geral: Arqueologia, Geografia, História, Política estatal***

Alt, Albrecht. "The Monarchy in the Kingdoms of Israel and Judah". In *EOTHR,*
311-35. Aharoni. *ALI,* 239-53.
—. *LB,* 321-86.
Bright. *HI,* 229-66.
Donner, Herbert. "The Separate States of Israel and Judah". In *IJH,* 381-434.
Herrmann. *HIOTT,* 187-254.
Mazar, Benjamin. "The Aramean Empire and Its Relations with Israel". *BA* 25 (1962): 97-120 = *BAR* 2 (1964): 127-51.
Murphy, Roland E. "Israel and Moab in the 9th Cent. B.C". *CBQ* 15 (1953): 409-17.
Noth. *THI,* 225-50.
Tadmor, Hayim. "Assyria and the West: The Ninth Century and Its Aftermath". In *Unity and Diversity. Essays in the History, Literature and Religion of the Ancient Near East,* ed. H. Goedicke and J. J. M. Roberts, 36-48. Baltimore: Johns Hopkins Univesity Press, 1975.
Yeivin, Shmuel. "The Divided Kingdom: Rehoboam to Ahaz/Jeroboam to Pekah". In *WHJP,* vol. 4/1, 126-78.

***33.1-2. O cisma e as dinastias de Jeroboão e de Baasa***

Aberbach, Moses, and Leivy Smolar. "Jeroboam". In IDBSup, 473-75.
Evans, Carl D. "Naram-Sin and Jeroboam: The Archetypal *Unheilsherrscher* in Mesopotamian and Biblical Historiography". In *SC* 2, 97-125. Halpern, Baruch. "Levitic Participation in the Reforma Cult of Jeroboam I". *JBL*
95 (1976): 31-42.

— . "Sectionalism and the Schism". *JBL* 93 (1974): 519-32.
de Vaux, Roland. "The Religious Schism of Jeroboam I". In *The Bible and the Ancient Near East,* 97-110. Garden City, N.Y.: Doubleday & Co. 1971.

### *33.3. Dinastia de Amri*

Miller, J. Maxwell. "The Elisha Cycle and the Accounts of the Omride Wars". *JBL* 85 (1966): 441-54. Napier, B. Davie. "The Omrides of Jezreel". *VT 9* (1959): 366-78. Parrot, André. *Samaria: The Capital of the Kingdom of Israel.* SBA 7. London: SCM Press, 1958. Pienaar, D. N. "The Role of the Fortified Cities in the Northern Kingdom During the Reign of the Omride Dynasty". *JNSL 9* (1981): 151-57. Whitley, Charles F. "The Deuteronomic Presentation of the House of Omri" *VT 2* (1952): 137-52.

### *33.4. Dinastia de Jeú*

Ahlström, G. W. "King Jehu — A Prophet's Mistake (2 Kings 9f.)". In *Scripture in History and Theology: Essays in Honor of J. Coert Rylaarsdam,* ed. A. L. Merrill and T. M. Overholt, 47-69. PTMS 17. Pittsburgh: Pickwick Press, 1977.
Haran, Menahem. "The Rise and Decline of the empire of Jeroboam ben Joash." *VT* 17 (1967): 266-97.

Miller, J. Maxwell. "The Full of the House of Ahab". *VT* 17 (1967): 307-24. North, Robert. "Social Dynamics from Saul to Jehu". *BTB* 12 (1982): 109-19.

### *33.5.Desmoronamento do reino do norte*

Eph'al, Israel. "Israel: Fall and Exile". In *WHJP,* vol. 4/1, 180-91. Oded, Bustenay. "The Historical Background to the Syro-Ephraimite War Reconsidered". *CBQ* 34 (1972): 153-65. Tadmor, Hayim. "The Campaigns of Sargon II of Assur". *JCS* 12 (1958): 22-40.

33.6.Modelos de desenvolvimento nos dois reinos

Parker, Simon B. "Revolutions in Northern Israel". SBLP 10 (1976): 311-21. Thornton, T.C.G. "Charismatic Kingship: Israel and Judah". *JTS* 14 (1963): **1-11.**

## 34. Cultura literária, religião e crítica profética *(veja também 28)*

*Fohrer, HIR,* 223-51.
Hummel, Horace D. "The Influence of Archeological Evidence on the Reconstruction of Religion in Monarchical Israel". *CTM* 41 (1970): 542-57.
Ringgren, *IR,* 248-69.
Vriezen. *Rai,* 179-220.

### *34.1. O Eloísta (E) (veja também II Parte, Pról.)*

Craghan, J. F. "The Elohist in Recent Literature". *BTB* 7 (1977): 23-35.
Fohrer. *IOT,* 152-58.
Fretheim, Terence E. "Elohist". In IDBSup, 259-63.
Jenks, Alan W. *The Elohist and North Israelite Traditions.* SBLMS 22. Missoula, Mont.: Scholars Press, 1977. Noth. *HPT,* 20-41. Wolf, Hans Walter. *O dinamismo das tradições do Antigo Testamento,* Ed. Paulinas, São Paulo, 1983.

### *34.2. Elias e Eliseu*

Andersen, Francis I. "The Socio-Juridical Background of the Naboth Incident". JBL 85 (1966): 46-57.
Blenkinsopp, Joseph. *A History of Prophecy in Israel,* 68-79.
Bronner, Leah. *The Stories of Elijah and Elisha as Polemics Against Baal Worship.* Leiden: E. J. Brill, 1968.
Carroll, Robert P. "The Elijah-Elisha Sagas: Some Remarks on Prophetic Sucession in Ancient Israel". *VT* 19 (1969): 400-415.
Cohen, Martin A. "In All Fairness to Ahab: A Socio-political Consideration of the Ahab-Elijah Controversy". *Eretz Israel* 12 (1975): 87-94.
Gottwald. *AKE,* 57-85.
von Rad. *OTT, 2:* 6-32.
Rowley, H. H. "Elijah on Mt. Carmel". In *Men of God,* 37-65. London: Thomas Nelson & Sons, 1963.
Würthwein, Ernst. "Elijah at Horeb: Reflections on 1 Kings 19:9-18". In *Proclamation and*

*Presence: Old Testament Essays in Honor of G. Henton Davies,* ed. J. Durham and J. R. Porter, 152-66. London: SCM Press, 1970.

### *34.3. Amós*

Bentzen, Aage. "The Ritual Background of Amos 1:2-2:16". *OTS* 8 (1950): 85-99.

Coote, Robert B. *Amos Among the Prophets. Composition and Theology.* Filadelphia: Fortress Press, 1981.
Craghan, J. F. "The Prophet Amos in Recent Literature". *BTB* 2 (1972): 242-61.
Crenshaw, James L. *Hymnic Affirmations of Divine Justice: The Doxologies of Amos and Related Texts in the Old Testament.* SBLDS 24. Missoula, Mont.: Scholars Press, 1975.
Gitay, Yehoshua. "A Study of Amos's Art of Speech: A Rhetorical Analysis of Amos 3:1-15". *CBQ* 42 (1980): 293-309.
Kapelrud, Arvid S. *Central Ideas in Amos.* 2ed. Oslo: Aschehoug & Co., 1956.
Melugin, Roy F. "The Formation of Amos: An Analysis of Exegetical Method". SBLP 13 (1978): 369-91.
Overholt, Thomas W. "Commanding the Prophets: Amos and the Problem of Prophetic authority". *CBQ* 41 (1979): 517-32.
Paul, Shalom M. "Amos 1:3—2:3: A Concatenous Literary Pattern". *JBL* 90 (1971): 397-403.
Tucker, Gene M. "Prophetic Authenticity: A Form-Critical Study of Amos 7:10-17". *Int* 27 (1973): 423-34.
de Waard, Jan. "The Chiastic Structure of Amos 5:1-17". *VT* 27 (1977): 170-77.
Ward, James M. *Amos and Isaiah: Prophets of the World of God.* Nashville and New York: Abingdon Press, 1969.
Wolff, Hans Walter, *Amos the Prophet: The Man and His Background.* Philadelphia: Fortress Press, 1973.

### *34.4. Oséias*

Ackroyd, Peter R. "Hosea and Jacob". *VT* 13 (1963): 245-59.
Brueggemann, Walter. *Tradition in Crisis: A Study in Hosea.* Richmond: John Knox
Press, 1968. Buss, Martin J. *The Prophetic Word of Hosea. A Morphological Study.* BZAW 111. Berlin: Walter de Gruyter, 1969. Eichrodt, Walter. "The Holy One in Your Midst: The Theology of Hosea". *Int* 15
(1961): 259-73. Farr, George. "The Concept of Grace in the Book of Hosea". *ZAW 70* (1958): 98-107. Gelston, A. "Kingship in the Book of Hosea". *OTS* 19 (1974): 71-85. Good, Edwin M. "The Composition of Hosea". *SEA* 31 (1966): 21-63. Janzen, J. Gerald. "Metaphor and Reality in Hosea 11". *Semeia* 24 (1982): 7-44. Lundbom, Jack. "Poetic Structure and Prophetic Rhetoric in Hosea". *VT 29* (1979):
300-308. Ostborn, Gunnar. *Yahweh and Baal. Studies in the Book of Hosea and Related Documents.* Lund: C. W. K. Gleerup, 1956. Rowley, H. H. "The Marriage of Hosea". In *Men of God,* 66-97. London: Thomas
Nelson & Sons, 1963. Tushingham, A. Douglas. "A Reconsideration of Hosea, Chapters 1-3". *JNES* 12 (1953):
150-59. Wolff, Hans Walter. "Guilt and Salvation. A Study of the Prophecy of Hosea", *Int*

15 (1961): 274-85.

### *Capítulo 9:*

*Tradições a respeito do reino do sul*

### 35. O molde das tradições em 2 Reis 18-25 (veja também 26; 37.2-3,5)

Ackroyd, Peter R. "An Interpretation of the Babylonian Exile: A Study of 2 Kings
20, Isaiah 38-39". *SJT* (1974): 329-52. Childs, Brevard S. *Isaiah and the Assyriam Crisi.* SBT, 2d ser., 3. London: SCM Press,
1967. Gray, John. I & II Kings. OTL, 33-43, 657-775.
Montgomery, James A. "Archival Data in the Book of Kings". *JBL* 53 (1934): 46-52. Orlinsky, Harry. "The Kings-Isaiah Recensions of the Hezekiah Story". *JQR* .10
(1939/1940): 33-49.

### 36. História do reino do sul

#### *Geral: Arqueologia, Geografia, História, Política estatal*

Aharoni. *ALI,* 253-79.

— . *LB,* 387-423.
Alt, Albrecht. "The Monarchy in the Kingdoms of Israel and Judah". In *EOTHR,*
311-35. Bright. *HI,* 269-339. Cogan, Morton. *Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eight*
*and Seventh Centuries B.C.E.* SMLMS 19. Missoula, Mont.: Scholars Press, 1974. Eph'al, Israel.
"Assyrian Dominion in Palestine After the Fall of Samaria". In ***WHJP***
vol. 4/1, 276-89. Evans, Carl D "Judah's Foreign Policy from Hezekiah to Josiah". In *Scripture in Context: Essays on the Comparative Method,* ed. Carl D. Evans, William W.
Hallo, and John B. White, 157-78. PTMS 34. Pittsburgh: Pickwick Press, 1980.
[Abrev. *SC* 1.] Ginsberg, Harold L. "Judah and the Transjordan States from 734 to 582". In *Alexander Marx Jubilee Volume,* 347-68. New York: Jewish Theological Seminary, 1950. Gordis, Robert. "Sectional Rivalry in the Kingdom of Judah". *JQR* 25 (1934/1935):
237-59. Hermann. *HIOTT,* 255-86. Malamat, A. "The Last Years of the Kingdom of Judah". In *WHJP,* vol. 4/1, 205-21.
London: SCM PRess, 1973. Noth. *THI,* 253-89.
Oded, Bustenay, "Judah and the Exile (Parts 1-5)". In *IJH,* 435-76. Reviv, H. "The History of Judah from Hezekiah to Josiah". In *WHPJ,* vol. 4/1,
193-204. Talmon, Shemaryahu. "The Judean *'am ha'ares* in Historical Perspective". In *Fourth World Congress of Jewish Studies,* 1: 71-76. Jerusalem: Magnes Press, 1967.

### *36.1. Acaz e Ezequias*

Broshi, M. "The Expansion of Jerusalém in the Reigns of Hezekiah and Manasseh".
*IEH* 24 (1974): 21-26. Rowley, H. J. "Hezekiah's Reform and Rebellion". In *Men of God,* 98-132. London:
Thomas Nelson & sons, 1963. Stohlmann, Stephen. "The Judaean Exile after 701 B.C.E". *SC* 2, 1647-75.

### *36.2.Manassés*

Nelson, Richard. *"Realpolitik* in Judah 687-609 B.C.E.)". In *SC* 2, 177-89.
Nielsen, Eduard. "Political Conditions and Cultural Developments in Israel and Judah During the Reign of Manasseh". In *Fourth World Congress of Jewish Studies,* 1: 103-6. Jerusalem: Magnes Press, 1967.

### *36.3. Josias (Veja também 37.3)*

Claburn, W. Eugene. "The Fiscal Basis of Josiah's Reforms". *JBL* (1973): 11-22. Cross, Frank M. and David N. Freedman. "Josiah's Revolt Against Assyria". *JNES*
12 (1953): 56-59. Frost, Stanley B. "The Death of Josiah: A Conspiracy of Silence" *JBL* 87 (1968): 369-82. Malamat, Abraham. "Josiah's Bid for Armageddom". *JANES* 5 (1973): 267-78.

### *36.4. Joaquim, Joaquin e Sedecias*

Albright, William F "The Seal of Eliakim and the Last Pres-exilic History of Judah". *JBL* 51 (1932): 77-106.
David, Martin. "The Manumission of Slaves Under Zedekiah". *OTS* 5 (1948): 63-79.
Malamat, Abraham. "The Twilight of Judah: In the Egyptian-Babylonian Maelstrom". VTSup 28 (1975): 123-45.
Stern, Ephraim. "Israel at the Close of the Period of the Monarchy: An
Archaeological Survey". *BA* 38 (1975): 26-54.

## **37. Cultura literária, religião** e **crítica profética** *{veja também* 28)

Fohrer. *HIR,* 251-306. Ringgren, *IR,* 269-94. Vriezen, *RAI,* 220-39.

### *37.1.Miquéias*

Brueggemann, Walter, " 'Vine and Fig Tree': A Case Study in Imagination and Criticism". *CBQ* 43 (1981): 188-204.
Childs. *IOTS,* 428-39.
Gunkel, Herman. "The Close of Micab: A Prophetical Liturgy". In *WHAT Remains of the Old Testament,* 115-49. New York and London: Macmillan Co., 1928.
Jeppesen, K. "New Aspects of Micah Research". *JSOT* 8 (1978): 3-32.
Kapelrud, Arvid S. "Eschatology in the Book of Micah". *VT* 11 (1961): 392-405.
McFadden, W. Robert. "Micah and the Problem of Continuities and Discontinuities in Prophecy". In *SC 2,* 127-46.
Willia, John R. "The Structure of the Book of Micah". *SEA* 34 (1969): 5-42.
— . "Thoughts on the Redactional Analysis of the Book of Micah". SBLSP 13 (1978): 87-107.
Wolff, Hans Walter. *Micah the Prophet.* Philadelphia: Fortress Press 1981.

van der Woude, Adam S. "Micah in Dispute with the Pseudo-prophets". *VT* 19 (1969): 244-60.

***37.2.Isaías de Jerusalém (veja também 50.2; 50.4.a; 55.2)***
***Tradição isaiana, caps. 1-66***

Carroll, Robert P. *When Pophecy Failed,* 130-56.

Childs. *lOTS,* 311-38.
Holladay, William L. *Iasiah: Scroll of a Prophetic Heritage.* Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans, 1978.

***Isaías 1-39***

Ackroyd, Peter R. "Isaiah I-XII: Presentation of a Prophet". VTSup 29 (1978): 16-48. Auld, A. Graeme. "Proetry, Prophecy, Hermeneutic: Recent Studies in Isaiah". *SJT* 33 (1980): 567-81. Barton, John. "Ethics in Isaiah of Jerusalém". *JTS* 32 (1981): 1-18. Blank, Sheldon H. *Prophetic Faith in Isaiah.* New York: Harper & Bros., 1958. Childs, Brevard S. *Isaiah and the Assyriam Crisis,* SBT, 2d ser., 3. London: SCM Press, 1967. Clements, Roland E. *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem.* JSOTSup 13. Sheffield: JSOT Press, 1980. — . *Isaiah* 1-39, 1-23. NCBC. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1980. Engnell, Ivan. *The Call of Isaiah: An Exegetical and Comparative Study.* Uppsala: Lundeqvist, 1949. Exum, J. Cheryl. "Whom Will He Teach Knowledge?': A Literary Approach to Isaiah 28". In *Art and Meaning: Rhetoric in Biblical Literature,* ed. D. J. A. Clines et al., 108-39. JSOTSup 19. Sheffield: JSOT Press, 1982. Fichtner, Johannes. "Isaiah Among the Wise". In *SAIW,* 429-38. Gottwald, Norman K. "Immanuel as the Prophet's Son". *VT* 8 (1958): 36-47. Hasel, Gerhard F. *The Remnant: The History and Theology of the Remnant Idea from Genesis to Isaiah.* Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1972. Jones. D. R. "The Traditio of the Oracles of Isaiah of Jerusalém. *ZAW 67* (1965): 226-46. Knierem, Rolf. "The Vocation of Isaiah". *VT* 18 (1968): 47-68. Melugin, Roy. "The Conventional and the Creative in Isaiah's Judgment Oracles". *CBQ* 36 (1974): 301-11. von Rad. *OTT, 2:* 147-87. Sheppard, Gerald T "The Anti-Assyrian Redaction and the Canonical Context of Isaiah 1-39". *JBL* 104 (1985). Whedbee, J. William. *Isaiah and Wisdom.* Nashville and New York: Abingdon Press, 1971.

***37.3. Deuteronômio (veja também* 26)**

Carmichael, Calum M. *The Laws of Deuteronomy,* Ithaca, N.Y., and London: Cornell University Press, 1974.
Childs. *IOTS,* 202-25.
Clements, Roland E. *God's Chosen People. A Theological Interpretation of the Book of Deuteronomy.* London: SCM Pres, 1968.
Emerton, John A. "Priests and levites in Deuteronomy". *VT* 12 (1962): 129-38.
Lohfink, Norbert. *"Deuteronomy".* In ISBSup, 229-32.
Mayes, A. D. H. *Deuteronomy,* 25-108. NCBC. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1979.
Nicholson, E. W. *Deuteronomy and Tradition.* Philadelphia: Fortress Press; Oxford: Basil Blackwell & Mott, 1967.
Noth. *TDH,* 12-17, 26-35.

von Rad, Gerhard. *Studies in Deuteronomy.* SBT, 1st ser., 9. London: SCM Press, 1953.

Rofé, Alexander. "The Strata of the Law about the Centralization of Worship in Deuteronomy and the History of the Deuteronomic Movement". VTSup 22 (1972): 221-26.
Weinfeld, Moshe. *Deuteronomy and the Deuteronomic School.* Oxford: At the Clarendon Press, 1972.
— . "The Origin of Humanism in Deuteronomy" *JBL* 80 (1961): 241-47.
Welch, Adam C. *The Code of Deuteronomy. A New Theory of Its Origin.* London: James Clark, 1924.

***37.4.a. Naum***

Childs. *IOTS,* 440-46.
Christensen, Duane L. "The Acrostic of Nahum Reconsidered". *ZAW 87* (1975): 17-30.
Fohrer. *IOT,* 447-51.
Haldar, Alfred. *Studies in the Book of Nahum.* Uppsala: Lundeqvist, 1947.
Mihelic, Joseph L. "The Concept of God in the Book of Nahum". *Int* 2 (1948): 199-208.

***37.4.b. Sofonias***

Anderson, George W. "The Idea of the Remnant in the Book of Zephaniah". *ASTI* 11 (1977/1978): 11-14. Childs. *IOTS,* 457-62.
Hyatt, J. Philip. "The Date and Background of Zephaniah". *JANES* 7 (1948): 25-29. Kapelrud, Arvid S. *The Message of the Prophet Zephaniah: Morphology and Ideas.*
Oslo: Universitetsforlaget, 1975. Williams, Donald L. "The Date of Zephaniah". *JBL* 82 (1963): 77-88.

***37.4.C. Habacuc***

Albright, William F. "The Psalm of Habakkuk". In *Studies in Old Testament Prophecy Presented to T. H. Robinson,* ed. H. H. Rowley, E-18. Edinburgh: T. & T. Clark, 1950.
Brownlee, William H. "The Placarded Revelation of Habakkuk". *JBL* 82 (1963): 319-25.
Childs. *IOTS,* 447-56.
Gowan, Donald E. *The Triumph of Faith in Habakkuk.* Atlanta: John Knox Press, 1976.
Grintz, Yehoshua M., And Dvora Briskin-Nadiv. "Habakkuk". In *EJ* 7 (1971): cols. 1014-17.
Gruenthauer, Michael J. "Charldeans or Macedonians?" *Bib* 8 (1927): 129-60, 257-89.
Janzen, J. Gerald. "Eschatological Symbol and Existence in Habakkuk". *CBQ 44* (1982): 394-415.
Nielsen, Eduard. "The Righteous and the Wicked in Habaqquq". *ST 6* (1952): 54-78.

***37.5. Jeremias***

Berridge, John. *Prophet, People and the World of Yahweh.* Zurich: EVZ-Verlag, 1970. Bright, John. "The Date of the Prose Sermons in Jeremiah". *JBL* 70 (1951): 15-35. Carroll, Robert P. *From Chaos to Covenant: Prophecy in the Book of Jeremiah.* New
York: Crossroad, 1981. Childs, Brevard S. "The Enemy from the North and the Chaos Tradition". *JBL* 78
(1959): 187-98.
— . *IOTS,* 339-54.

Crenshaw, James L. "A Living 'tradition: The Hook of Jeremiah in Current Research". *In* 37 (1983): 117-29. Davidson, R. "Orthodoxy and the Prophetic Word: A Study in the Relationship Between Jermiah and Deuteronomy". *VT* 14 (1964): 407-16. Hobbs, T. R. "Some Remarks on the Composition and Structure of the Book of Jeremiah". *CBQ* 34 (1974): 257-75. Holladay, William L. *The Architecture of Jeremiah* 1-20. Lewisburg, Pa.: Bueknell University Press; London: Associated University Presses, 1976. — . *Jeremiah. Spokesman Out of Time.* Philadelphia: Pilgrim Press, 1974. Lundbom, Jack R. *Jeremiah: A Study in Ancient Hebrew Rhetoric.* SBLDS 18. Missoula, Mont.: Sholars Press, 1975. Mottu, Henri. "Jeremiah vs. Hananiah: Ideology and Truth in Old Testament Prophecy". In *BL,* 235-51. Nicholson. E. W. *Preaching to the Exiles: A Study of the Prose Tradition in the Hook of Jeremiah.* Oxford: Basil Blackwell & Mott, 1970. Overholt, Thomas W *The Threat of Falsehood: A Study in the Theology of the Book of Jeremiah.* SBT, 2d ser., 16. London: SCM Press, 1970. Raitt, Thomas M. *A Theology of Exile, Judgment/Deliverance in Jeremiah and Ezekiel.* Philadelphia: Fortress Press, 1977. Skinner, John. *Prophecy and Religion. Studies in the Life of Jeremiah.* Cambridge:
At the university Press, 1922. Weinfeld, Moshe. "Jeremiah and the Spiritual Metamorphosis of Israel". *ZAW* 88
(1976): 17-56. Wilcoxen, Jay A. "The Political Background of Jeremiah's Temple Sermon". In *Scripture in History and Theology,* ed. A. L. Merril and T. W. Overholt, 151-66.

**IV: Parte:**

GOVERNO PRÓPRIO SOB GRANDES IMPÉRIOS:
RECUPERAÇÃO COLONIAL DE ISRAEL

***Prólogo:***

*Sobre as fontes para a história colonial de Israel na dispersão e restauração*

**Fontes bíblicas, incluindo Macabeus**

***1 e 2 Crônicas***

Ackroyd, Peter R. "Chronicles, I and II." In IDBSup, 156-58. Japhet, Sarah. "Chronicles, Book of!'

In *EJ* 5 (1971): cols. 517-34. Pfeiffer, Robert H. "Chronicles, I and II." In *IDB* 1: 572-80.

***Esdras-Neemias***

Myers, Jacob M. "Ezra and Nehemiah, Book of!' In *EJ* 6 (1971): cols. 1111-23.
Pfeiffer, Robert H. "Ezra and Nehemiah, Books of!' In *IDB* 2: 215-19.
Talmon, Shemaryahu. "Ezra and Nehemiah (Books and Men)!' In IDBSup, 317-28.

***1 e 2 Macabeus***

Brownlee, William H. "Maccabees, Books of!' In *IDB* 3:201-15.
Goldstein, Jonathan A. *1 and 2 Maccabees.* AB. Garden City, N. Y.: Doubleday &
Co., 1976, 1983. Zeitlin, Solomon, and Sidney Tedesche. *The First Book of Maccabees.* New York: Harper & Bros., 1950.
— . *The Second Book of Maccabees.* New York: Harper & Bros., 1954.

***Fontes literárias extrabíblicas***

Charles. *APOT.* Charlesworth, *OTP.*
Cross, Frank M. "The Papyri and their Historical Implications!' In *Discoveries in the Wâdî ed-Dâliyeh,* ed. P. W. Lapp and N. L. Lapp, 17-29. AASOR 41, 1974.
— . "Papyri of the 4 th Century B. C. from Dâliyeh" In *New Directions in Biblical Archaeology,* ed. J. C. Greenfield, 41-62. Garden City, N. Y.: Doubleday & Co., 1969.
Goldin, Judah. "Josephus, Flavius." In *IDB* 1: 987-88.
Nickelsburg. *JLBBM,* 1-193.
Porten, Bezalel. *Archives from Elephantine.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1968.
Schalit, Abraham. "Josephus Flavius." In *EJ* 10 (1971): cols. 251-63.
Thackeray, Henry St. John, and Ralph Marcus, eds. *Josephus,* vols. I-IX. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1926-65.

***Fontes arqueológicas***

Weinberg, Saul S. "Post Exilic Palestine: An Archaeological Report." In *Israel Academy of Sciences and Humanities,* vol. 4 (1971), 78-97.
Yamauchi, Edward M. "The Archaeological Background of Nehemiah." *BSac* 137 (1980): 291-309.

***Capítulo 10:***

*Horizontes sócio-históricos do Israel colonial*

**42. De israelitas independentes a judeus colonizados**

Avi-Yonah, Michael. *The Holy Land from the Persian to the Arab Conquests (536 B. C. to A. D. 640). A Historical Geography,* Grand Rapids: Baker Book House, 1966.
Bickermann, Elias. *From Ezra to the Last of the Maccabees: Foundations of Post-biblical Judaism.* New York: Schocken Books, 1962.
Bright. *HI,* 341-464.
Foerster, Werner. *From the Exile to Christ: A Historical Introduction to Palestinian Judaism.* Philadelphia: Fortress Press, 1964.
Herrmann. *HIOTT,* 289-392.
Noth. *THI,* 289-401.
Ringgren. *IR,* 297-348.
Smith, Morton. *Palestinian Parties and Politics That Shaped the Old Testament,* 57-201. New York and London: Columbia University Press, 1971.

**43. Resposta judaica ao domínio neobabilônico**

Aharoni. *LB,* 407-23.
Davison, Jean M. "The Oikumene in Ferment: A Cross-Cultural Study of the 6th Century!' In *SC I,* 197-219. Fohrer. *HIR,* 307-29. Klein, Ralph W. *Israel in Exile. A Theological Interpretation.* OBT 6. Philadelphia:
Fortress Press, 1979. Malamat, Abraham. "Exile, Assyrian!' In *EJ* 6 (1971): cols. 1034-36.
Newsome, James D., Jr. *By the Waters of Babylon: An Introduction to the History and Theology of the Exile.* Atlanta: John Knox Press, 1979. Oded, Bustenay. "Judah and the Exile (parts 6-7)." In *IJH,* 476-89. Porten, Bezalel. "Exile, Babylonian!' In *EJ* 6 (1971): cols. 1035-41.
Thomas, D. Winton. "The 6th Century B. C: A Creative Epoch in the History of Israel!' *JSS* 6 (1961): 33-46. Vriezen. *RAI,* 240-51.

**44. Resposta judaica ao domínio persa**

Ackroyd, Peter R. *The Age of the Chronicler.* Auckland: Supp to *Colloquium,* 1970.
— . "Archaeology, Politics, and Religion: The Persian Period!' *The Iliff Review* 39 (Spring 1982): 5-23. Bossman, D. "Ezra's Marriage Reform: Israel Redefined!' *BTB* 9 (1979): 32-38. Cook, Stanley A. "The Age of Zerubbabel." In *Studies in Old Testament Prophecy Presented to T. H. Robinson,* ed. H. H. Rowley, 19-36. Cross, Frank M. "A Reconstruction of the Judaean Restoration!' *JBL* 94 (19757: A-18. Fohrer. *HIR,* 330-59. Japhet, Sara. "Sheshbazzar and Zerubbabel — Against the Background of the H istorical and Religious Tendencies of Ezra-Nehemiah." *ZAW* 94 (1982): 66-98. Koch, Klaus. "Ezra and the Origins of Judaism!' *JSS* 19 (1974): 173-97. Kuhrt, Amélie. "The Cyrus Cylinder and the Achaemenid Imperial Policy!' *JSOT* 25 (1983): 83-97. Leeseberg, M. W. "Ezra and Nehemiah: A Review of the Return and Reform!' *CTM* 33 (1962): 79-90. McEvenue, Sean E. "The Political Structure in Judah from Cyrus to Nehemiah" *CBQ*
*44* (1981): 353-64. Rowley, H. H. "The Chronological Order of Ezra and Nehemiah!' In *The Servant*
*of the Lord and Other Essays ond the Old Testament,* 135-68. 2d ed. Oxford:
Basil Blackwell & Mott, 1965.
. "Nehemiah's Mission and its Background!' In *Men of God,* 211-45.
. "Sanballat and the Samaritan Temple!' In *Men of God,* 246-76.
Schultz, Carl. "The Political Tensions Reflected in Ezra-Nehemiah." In *SC 1,* 221-44.
Vriezen, *RAI,* 251-62.
Widengren, Geo. "The Persian Period!' In *IJH,* 489-538.

**45. Resposta judaica aos domínios macedônico e ptolemaico**

Coggins, Richard J. *Samaritans and Jews: The Origins of Samaritanism Reconsidered.* Oxford: Basil Blackwell & Mott, 1975.
Eddy, Samuel K. *The King Is Dead. Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism, 334-31 B. C.* Lincoln: University of Nebraska Press, 1961.

Fohrer. *HIR,* 359-90.
Hengel, Martin. *Judaism and Hellenism. Studies in Their Encounter in Palestine During the Early Helenistic Period.* 2 vols. Philadelphia: Fortress Press, 1974.
MacDonald, John. "Samaritans." In *EJ* 14 (1971): cols. 725-32.
Purvis, James D. *The Samaritan Pentateuch and the Origin the Samaritan Sect.* HSM 2. Missoula, Mont.: Scholars Press, 1968.
Rivkin, Ellis, "Ben Sira — The Bridge Betwenn the Aaronide and Pharisaic Revolutions:' *Eretz Israel* 12 (1975): 95*-103*.
Rowley, H. H. "The Samaritan Schism in Legend and History." In *Israel's Prophetic Heritage. Essays in Honor of James Muilenburg,* ed. B. W. Anderson and W. Harrelson, 208-22. New York: Harper & Bros., 1962.
Schäfer, Peter. "The Hellenistic and Maccabaean Periods" In *IJH,* 539-604.
Stone, Michael E. "The Book of Enoch and Judaism in the Third Century B. C. E" *CBQ* 40 (1978): 479-92.
Tcherikover, Victor. *Hellenistic Civilization and the Jews.* New York: Jewish Publication Society of America, 1961.
Vriezen, *RAI,* 263-78.
Zeitlin, Solomon. *The Rise and Fall of the Judaean State. A Political, Social and Religous History of the Second Commonwealth, Vol. I: 332-37 B. C. E.* Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1962.

**46. Resposta judaica ao domínio selêucida: os Macabeus**

Beckwith, Roger T "The Pre-History and Relationships of the Pharisees, Sadducees and Essenes: A Tentative Reconstruction:' *RevQ* 11 (1982): 3-46.
Doran, Robert. "Parties and Politics in Pre-Hasmonean Jerusalém: A Closer Look at 2 Macc. 3:11." SBLSP 21 (1982): 107-11.
Jones, Bruce W. "Antiochus Epiphanes and the Persecution of the Jews" In *SC 1,* 263-90.
Knibb, Michael a. "Exile in the Damascus Document:' *JSOT* 25 (1983): 99-117.
Murphy-O'Connor, Jerome. "The Essenes and Their History." *RB* 81 (1974): 215-44.

**47. Um estado judaico se levanta e cai: os Asmoneus**

Buchler, William W. *The Pre-Herodian Civil War and Social Debate.* Basel: Friedrich Reinhardt Kommissionsverlag, 1974. Finkelstein, Louis. *The Pharisees: The Sociological Background of Their Faith.* 3d
ed. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1946. Rabin, Chayim. "Alexander

Jannaeus and the Pharisees" *JJS* 7 (1956): 3-11. Zeitlin, Solomon. *The Rise and Fall of the Judaean State,* 118-363.

*Capítulo 11:*

*Tradições do Israel colonial: Completando a Lei e os Profetas*

**48. Política hermenêutica: a ação recíproca de lei e profetas**

Blenkinsopp, Joseph. *Prophecy and Canon.* Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1977. Childs. *IOTS,* 109-35, 229-38, 305-10. Collins, John J. *Between Athens and Jerusalém. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora.* New York: Crossroad, 1983.

Marck, Burton. "Under the Shadow of Moses: Authorship and Authority in Hellenistic Judaism!' SBLSP 21 (1982): 299-318. Nickelsburg, George W. E., and Michael E. Stone. F*aith and Piety in Early Judaism:*
*Texts and documents.* Philadelphia: Fortress Press, 1983. Patte, Daniel. *Early Jewish Hermeneutic in Palestine.* SBLDS 22. Missoula, Mont.:
Scholars Press, 1975.

**49. Completando a Lei: o escritor Sacerdotal** (P) (veja também **Parte II, Pról.; 15; 17; 19.2; 19.4)**

Abba, Raymond. "Priests and Levites." In *IDB* 3: 888-89.
Allan, Nigel. "The Jerusalem Priesthood During the Exile." *Hey J* 23 (1982): 259 <>9.
Bailey, Lloyd R. *Where Is Noah's Ark? Mystery on Mt. Ararat.* Nashville: Abingdon Press, 1978.
Blenkinsopp, Joseph. "The Structure of P." *CBQ* 38 (1976): 275-92.
Brueggemann, Walter. "The Kerygma of the Priestly Writers:' In *The Vitality of Old Testament Traditions,* 101-13.
Cody, Aelred. *A History of Old Testament Priesthood,* 146-92. Anbib 35. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1969.
Douglas, Mary. "The Abominations of Leviticus!' In *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo,* 54-72. Harmondsworth: Penguin Books, 1966.
Haran, Menahem. "Behind the Scenes of History: Determining the Date of the Priestly Source!' *JBL* 100 (1981): 321-33.
— . *Temples and Temple-Service in Ancient Israel — An Inquiry Into the Character of Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School.* Oxford:
At the Clarendon Press, 1978. Haran, Menahem, and Menahem Stern. "Priests and Priesthood!' In *EJ* 13 (1971):
cols. 1069-88. Hurvitz, A. "The Evidence of Language in Dating the Priestly Code!' *RB* 81 (1974): 24-56. Levine, Baruch A. *In the Presence of the Lord, a Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel.* Leiden: E. J. Brill, 1974.
— . "Priestly Writers!' In IDBSup, 683-87.
McEvenue, Sean. *The Narrative Style of the Priestly Writer.* An Bib 50. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1971.
Milgron, Jacob. *Cult and Conscience. The ASHAM and the Priestly Doctrine of Repentance.* Studies in Judaism in Late Antiquity 18. Leiden: E. J. Brill, 1976.
— . *Studies in Levitical Terminology, I: The Encroacher and the Levite, the Term 'A bo-da.* University of California Publications, Near Eastern Studies 14. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1970. Soler, Jean. "The Dietary Prohibitions of the Hebrews!' *The New York Review of Books* (6/14/79): 24-30.

**50. Completando os Profetas** (veja também 28)

Blenkinsopp, Joseph. *A History of Prophecy in Israel,* 177-280. Hammnershaimb, E. "The Change in Prophecy During the Exile!' In *Some Aspects*
*of Old Testament Prophecy from Isaiah to Malach,* 91-112. Aarhus: Rosenkilde

og Bagger, 1966.

Petersen, David L. *Late Israelite Prophecy. Studies in Deutero-Prophetic Literature and in Chronicles,* 13-53, 97-104. SBLMS 23. Missoula, Mont.: Scholars Press, 1977.

***50.1. Ezequiel***

Aberbach, Moses. "Ezekiel." In *EJ* 6 (1971): cols. 1078-95.
Ackroyd, Peter R. *Exile and Restoration. A Study of Hebrew Thought of the 6th Century B. C,* 103-17. Philadelphia: Westminster Press, 1968.
Carley Keith W. *Ezekiel Among the Prophets. SET,* 2d ser., 31. London: SCM Press, 1975.

Childs. *IOTS,* 355-72.
Greenberg, Moshe. "Ezekiel 17 and the Policy of Psammetichus II" *JBL* 76 (1957): 304-9.
Hammershaimb, E. "Ezekiel's View of the Monarchy!' In *Studia Orientalia, Ioanni Pedersen Septuagenario,* 130-40. Copenhagen: Einar Munksgaard, 1953.
Howie, Carl G. *The Date and Composition of Ezekiel.* JBLMS 4. Philadelphia: Society of Biblical Literature, 1950.
Levenson, Jon D. *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40-48.* HSM 10. Missoula, Mont.: Scholars Press, 1976.
Lindars, Barnabas. "Ezekiel and Individual Responsibility!' VT 15 (1965): 452-67.
Parunak, II. Van Dyke. "The Literary Architecture of Ezekiel's *Mar ôt 'Elohîm." JBL* 99 (1980): 61-74.
Smith, Sydney. "The Ship Tyre!' *PEQ* 85 (1953): 97-110.
Talmon, Shemmaryahu, and Michael Fishbane. "The Structuring of Biblical Books: Studies in the Book of Ezekiel." *ASTI* 10 (1976): 129-53.
Tsevat, Matitahu. "The neo-Assyrian and Neo-Babylonian Vassal Oaths and the Prophet Ezekiel." *JBL* 78 (1959): 199-204.
Vogelstein, Max. "Nebuchadnezzar's Reconquest of Phoenicia and Palestine and the Oracle of Ezekiel." *HUCA* 23 (1950/1951): 197-220.
Zimmerli, Walther. *I Am Yahweh.* Atlanta: John Knox Press, 1982.

### *50.2. Isaías do Exílio (Dêutero-Isaías)* (veja também *37.2; 50.4.a; 55.2)*

Avishur, Isaac. "Isaiah 40-66." in *EJ 9* (1971): cols. 61-66.
Cines, David J. A. I, *He, We, and They: A Literary Approach to Isaiah 53.* JSOTSup 1. Sheffield: JSOT Press, 1976.
Gitay, Yehoshua. "Deutero-Isaiah: Oral or Written?" *JBL* 99 (1980): 185-97.
Harner, P. D. "The Salvation Oracle in Second Isaiah!' *JBL* 88 (1969): 418-34.
Hollenberg, D. E. "Nationalism and the Nations' it Is. 40-55." *VT* 19 (1969): 23-36.
Hyatt, J. Philip. "The Sources of the Suffering Servant Idea." *JNES* 3 (1944): 79-86.
Kruse, Colin G. "The Servant Songs: Interpretive Trends Since C. R. North!' *StudBT* 8 (1978): 3-27.
Lindblom, J. *The Servant Songs in Deutero-Isaiah.* Lund: C. W. K. Gleerup, 1951.
Lindhagen, Curt. *The Servant Motif in the Old Testament. A Preliminary Study to the Ebed-Yahweh Problem in Deutero-Isaiah.* Uppsala: Lundeqvist, 1950.

Melugin, Roy. *The Formation of Isaiah 40-55.* BZAW 141. Berlim: Walter de Gruyter, 1976.

North, C. R. *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah: Historical and Critical Studies.* 2d ed. London: Oxford University Press, 1956.

Schoors, Anton. *I Am God Your Savior: A Form-Critical Study of the Main Genres in Isa. XL-LV.* VTSup 24 (1973).
Smith, Sydney. "II Isaiah and the Persians!' *JAOS* 83 (1963): 415-21.
Smith, Sydney. *Isaiah Chaps. XL-LV: Literary Criticism and History.* London: Oxford University Press, 1944.
Spykerboer, H. C. *The Structure and Composition of Isaiah.* Franeker: T. Wever, 197 ft.
Stuhlmueller, Carroll. *Creative Redemption in Deutero-Isaiah.* AnBib 43. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1970.
— . "Deutero-Isaiah (chaps. 40-55): Major Transitions in the Prophet's Theology and
in Contemporary Scholarship!' *CBQ* 42 (1980): 1-29. Torrey, Charles C. *The Second Isaiah. A New Interpretation.* Edinburgh: T. & T. Clark,
1928. Whybray, R. N. *Thanksgiving for a Liberated Prophet: An Interpretation of Isaiah 53.* JSOTSup 4. Sheffield: JSOT Press, 1978.

### *50.3. Profetas do templo reconstruído*

Ackroyd, Peter R. "The Book of Haggai and Zechariah 1-8." *JJS* 3 (1952): 151-56.
— . "Two Old Testament Historicl Problems of the Early Persian Period." *JNES* 17
(1958): 13-27. Carroll, Robert P. *When Prophecy Failed,* 157-68. Hanson. *DA,* 240-62.
James, Fleming. "Thoughts on Haggai and Zechariah." *JBL* 53 (1934): 229-35. Siebeneck, Robert T. "The Messianism of Aggaeus and Proto-Zacharias." *CBQ* 19
(1957): 312-28.

### *50.3. a. Ageu*

Ackroyd, Peter R. *Exile and Restoration,* 153-70.
— . "Studies in the Book of Haggai!' *JJS* 2 (1951): 163-76; 3 (1952): 1-13.
Childs. *JOTS,* 463-71.
Fohrer. *IAT,* 458-60.

Mason, Rex A. "The Purpose of the 'Editorial Framework' of the Book of Haggai." *VT* 27 (1977): 415-21. North, Francis S. "Critical Analysis of the Book of Haggai!' *ZAW* 68 (1956): 25-46.

***50.3.b. Zacarias 1-8*** **(veja também *55.2)***

Ackroyd, Peter R. *Exile and Restoration,* 171-217.
Childs. *IOTS,* 472-87.
Fohrer. *IOT,* 460-64.
Halpern, Baruch. "The Ritual Background of Zechariah's Temple Song!',CBQ 40 (1978): 167-90. Le Bas, Edwin E. "Zechariah's Enigmatical Contribution to the Corner-Stone." *PEQ* 82 (1950): 102-22. McHardy, W. D. "The Horses in Zechariah." In *In Memoriam Paul Kahle,* 174-79.
BZAW 103. Berlin: Walter de Gruyter, 1968. North, Robert. "Zechariah's Seven-Spout Lampstand." *Bib* 51 (1970): 183-206. Waternan, Leroy. "The Camouflage Purge of Three Messianic Conspirators!' *JNES* 13 (1954): 83-87.

***50.4.a. Isaías 56-66 (Trito-Isaías)*** **(veja também *37.2; 50.2; 55.2***

Eissfeldt. *TOT,* 341-46. Fohrer. *IOT,* 384-88. Hanson. *DA,* 32-208, 380-401.
Kosmala, Hans. "Form and Structure of Isaiah 58!' *ASTIT 5* (1967): 69-81. McCullough, W. Stewart. "A Re-examination of Isaiah 56-66." *JBL* 67 (1948): 27-36. Morgenstern, Julius. "Isaiah 63:7 — 14." *HUCA* 23 (1950/1951): 186-203. Murtonen, Aimo. "Third Isaiah — Yes or No?" *AbrN* 19 (1980/1981): 20-42. Odeberg, Hugo. *Trito-Isaiah (Isa 56-66). A Literary and Linguistic Analysis.* Uppsala: Lundeqvist, 1931. Westermann, Claus. *Isaiah 40-66. A Commentary,* 296-308.

***50.4.b. Malaquias***

Braun, Roddy L. "Malachi — A Catechism for Times of Disappointment!' *CurTM* 4 (1977): 297-303. Childs. *IOTS,* 488-98. Fischer, James A. "Notes on the Literary Form and Message of Malachi!' *CBQ* 34 (1972): 315-20. Fohrer. *IOT,* 469-70.
Lipinski, Edward. "Malachi, Book of!' In *Ej* 11 (1971): cols. 812-16. Swetnam, J. "Malachi 1:11: An Interpretation!' *CBQ* 31 (1969): 200-209. Torrey, Charles C. "The Prophecy of 'Malachi." *JBL* 17 (1898): 1-15.

***50.4.C. Abdias e Joel***

Cannon, William W. "Israel and Edom: the Oracle of Obadiah." *Theology* 14 (1927): 129-40, 191-200.
Childs. *IOTS,* 385-94 (Joel), 411-16 (Obadiah).
Gray, John. "The Diaspora of Israel and Judah in Obadiah, v. 20." *ZAW* 65 (1953): 53-59.
Kapelrud, Arvid S. *Joel Studies.* Uppsala: Lundeqvist, 1948.
Lipinski, Edward. "Obadiah, Book of!' In *EJ* 12 (1971): cols. 1304-6.
Myers, Jacob M. "Edom and Judah in the 6th-5th Cents. B. C" In *Near Easterm Studies in Honor of W.F. Albright,* 377-92. Baltimore: Johns Hopkins University Press. 1971.
— . "Some Considerations Bearing on the Date of Joel!' *ZAW* (1962): 177-95.
Ploeger, Otto. *Theocracy and Eschatology,* 96-105. Richmond: John Knox Press, 1968.
Robinson, Theodore H. "The Structure of the Book of Obadiah!' *JTS* 17 (1916): 402-8.
Treves, Marco. "The Date of Joel!' *VT* 7 (1957): 149-56.
Wolff, Hans Walter. *Joel and Amos,* 3-15. Hermeneia. Philadelphia: Fortress Press, 1977.

***Capítulo 12:***

*Tradições do Israel colonial: os Escritos*

**51. Obras históricas recentes: 1 e 2 Crônicas e Esdras-Neemias** (veja também **Parte IV, Pról.; 39; 44)**

Ackroyd, Peter R. "The Chronicler as Exegete." *JSOT 2* (1977): 2-32.

-."History and Theology in (he Writings the Chronicler." *CTM* 38 (l967): 501-15.
-."The Theology of the Chronicler:' *LTQ* 8 (1973): 101-16.
Braun, Roddy L. "Chronicles, Ezra and Nehemiah: Theology and Literary History." VTSup 30 (1979): 52-64.
Childs. *IOTS,* 639-55 (Chronicles), 624-38 (Ezra-Nehemiah).

Freedman, David N. "The Chronicler's Purpose:' *CBQ* 23 (1961): 436-42.
Japhet, Sara. "The Supposed Common Authorship of Chronicles and Ezra-Nehemiah Investigated Anew." *VT* 18 (1968): 330-71.
Petersen, Davi L. *Late Israelite Prophecy. Studies in Deutero-Prophetic Literature and in Chronicles,* 55-104.
von Rad, Gerhard. "The levitical Sermon in I & II Chronicles!' In *The Problem of the Hesateuch and Other Essays,* 267-80.
Williamson, H. G. M. *Israel in the Books of Chronicles.* Cambridge: At the University Press, 1977.

**Livros e artigos dispostos por divisões do texto**

***52.1. O que é poesia bíblica?***

Dahood, Mitchell. "Poetry, Hebrew!' In IDBSup, 669-72. Gottwald, Norman K. "Poetry, Hebrew." In *IDB* 3: 829-38. Hrushovski, Benjamin. "Prosody, Hebrew." In *EJ* 13 (1971): cols. 1199-1203. Kugel, James L. *The Idea of Biblical Poetry. Parallelism and Its History.* New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 1981. O'Connor, M. P. *Hebrew Verse Structure.* Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1980.

***52.2. Salmos* (veja também *31,2)***

***Geral***

Barth, Christoph. *Introduction to the Psalms.* New York: Charles Scribner's Sons, 1966.
Childs. *IOTS,* 504-25.
Eaton, John H. In *TI,* 238-73.
Gerstenberger, Erhard. In *OTFC,* 179-223.
Hempel, Johannes. "Psalms, Book of!' In *IDB* 3: 942-58.
Johnson, Aubrey R. In *OTMS,* 162-209.
Kapelrud, Arvid S. "Scandinavian Research in the Psalms After Mowinckel" *ASTI*
4 (1965): 74-90. Sabourin, Leopold. *The Psalms. Their Origin and Meaning.* New York: Alba House,
1970. Sarna, Nahum M. "Psalms, Book of!' In *EJ* 13 (1971): cols. 1303-22. Westermann, Claus. "Psalms, Book of" In IDBSup, 705-10.

***Estudos especiais***

Braude, William G. *The Midrash on Psalms. 2* vols. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1959.
Brueggemann, Walter. "Psalms and the Life of Faith: A Suggested Typology of Function:' *JSOT* 17 (1980): 3-32.

Childs, Brevard S. "Psalm Titles and Midrashic Exegesis:' *JSS* 16 (1971):137-50.

Drijvers, Pius. *The Psalms: Their Structure and Meaning.* New York and London: Herder & Herder, 1965.
Gunkel, Hermann. *The Psalms. A Form-Critical Introduction.* Facet Books 19. Philadelphia: Fortress Press, 1967.
Guthrie, Harvey H., Jr. *Israel's Sacred Songs. A Study of Dominant Themes.* New York: Seabury Press, 1978.
Johnson, Aubrey R. *The Cultic Prophet and Israel's Psalmody.* Cardiff: University of Wales Press, 1979.
Mowinckel, Sigmund. *The Psalms in Israel's Worship. 2* vols. Nashville and New York: Abingdon Press, 1962.
Murphy, Roland E. "A Consideration of the Classification 'Wisdom Psalms! " In *SAIW,* 456-67.
Rowley, H. H. "Psalmody and Music!' In *Worship in Ancient Israel,* 176-212. London: SPCK, 1967.
Westermann, Claus. *Praise and Lament in the Psalms.* Atlanta: John Knox Press, 1981 (incorporates the author's previous work *The Praise of God in the Psalms,* 1965).

***52.3. Lamentações***

Albrektson, Bertil. *Studies in the Text and Theology of the Book of Lamentations.*
Lund: C. W. K. Gleerup, 1963. Childs. *IOTS,* 590-97. Gords, Robert. "A Commentary on the Text of Lamentations!' *JQR,* 75th Anniv. Vol.
(1967): 267-86.
— . "Commentary on the Text of Lamentations (II)." *JQR* 58 (1967/1968): 14-33.

Gottlieb, Hans. *A Study on the Text of Lamentations.* Aarhus: Acta Jutlandica, 1978.
Gottwald, Norman K. *Studies in the Book of Lamentations. SBT,* 1st ser., 14. 2d ed.
London: SCM Press, 1962.
Gwaltney, W. C. Jr. "The Biblical Book of Lamentations in the Context of Near Eastern Lament Literature!' In *SC 2,* 191-211.
Lanahan, W. F. "The Speaking Voice in the Book of Lamentations!' *JBL* 93 (1974): 41-49.
Mintz, Alan. "The Rhetoric of Lamentations and the Representations of Catastrophe!' *Prooftexts 2* (1982): 1-17.
Shea, W H. "The qinah Structure of the Book of Lamentations!' *Bib* 60 (1979): 103-7.
Tigay, Jeffrey H. "Lamentations, Book of!' *EJ* 10 (1971): cols. 1368-75.

### *52.4.Cântico dos Cânticos*

Audet, Jean-Paul. "The Meaning of the Canticle of Canticles!' *TD* (1957): 88-92.
Childs. *IOTS,* 569-79.
Exum, J. Cheryl. "A Literary and Structural Analysis of the Song of Songs!' *ZAW*
85 (1983): 47-79. Gottwald, Norman K. "Song of Songs!' In *IDB* 4: 420-26.
Landsberger, Franz. "Poetic Units Within the Song of Songs!' *JBL* 73 (1954): 203-16. Landy, F. "Beauty and the Enigma: An Inquiry Into Some Interrelated Episodes of
the Song of Songs!' *JSOT* 17 (1980): 55-100. Murphy, Roland E. "Canticles (Song of Songs)!' In FOTL vol. 13, 98-124.
. "Song of Songs." In IDBSup, 836-38.

. "The Unity of the Song of Songs!' *VT* 29 (1979): 436-43.

Rowley, H. H. "The Interpretation of the Song of Songs" In *The Servant of the lord and Other Essays on the Old Testament,* 197-245. 2d ed. Oxford: Basil Black well & Mott, 1965.
White, John B. *A Study of the Language of Love in the Song of Songs and Ancient Egyptian Poetry.* SBLDS 38. Missoula, Mont.: Scholars Press, 1978.

### *53.2.Rute*

Beattie, D. R. G. "The Book of Ruth as Evidence for Israelite Legal Practice:' *VT* 24 (1974): 251-67.
Bertman, Stephen. "Symmetrical Design in the Book of Ruth" *JBL* 84 (1965): 165-68.
Childs. *IOTS,* 560-68.
Fisch, Harold. "Ruth and the Structure of Covenant History!' *VT 32* (1982): 425-37.
Hals, Ronald M. *The Theology of the Book of Ruth.* Philadelphia: Fortress Press, 1969.
Loretz, Oswald. "The Theme of the Ruth Story!' *CBQ* 22 (1960): 391-99.
Murphy, Roland E. "Ruth!' In FOTL vol. 13, 84-95.
Myers, Jacob M. *The Linguistic and Literary Form of the Book of Ruth.* Leiden: E. J. Brill, 1955.
Prinsloo, W. S. "The Theology of the Book of Ruth!' *VT* 30 (1980): 330-41.
Rauber, D. F. "Literary Values in the Bible: The Book of Ruth!' *JBL* 89 (1970): 27-37.
Rowley, H. H. "The Marriage of Ruth!' In *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament,* 169-94.
Trible, Phyllis. *God and the Rhetoric of Sexuality,* 166-99. OBT. Philadelphia: Fortress Press, 1978.

### *53.3.Jonas*

Burrows, Millar. "The Literary Category of the Book of Jonah!' In *Translating and Understanding the Old Testament,* ed. H. T Frank and W. L. Reed, 80-107. Nash ville: Abingdon Press, 1970.
Childs. *IOTS,* 417-27.
Cohn, Gabriel H. "Jonah, Book of!' In *EJ* 10 (1971): cols. 169-73.
Fretheim, Terence E. "Jonah and Theodicy!' *ZAW* 90 (1978): 227-37.
Holbert, John C. " 'Deliverance Belongs to Yahweh!': Satire in the Book of Jonah." *JSOT* 21 (1981): 59-81.
Johnson, Aubrey R. "Jonah 2, 3-10: A Study in Cultic Phantasy!' In *Studies in Old Testament Prophecy Presented to T. H. Robinson,* ed. H. H. Rowley, 82-102.
Landes, George M. "Jonah: A Mãsãl?" In *Israelite Wisdom: Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terrien,* ed. J. G. Gammie et al., 137-58. Missoula, Mont.: Scholars Press, 1978.
. "Jonah, Book of!' In IDBSup, 488-91.
. "Linguistic Criteria and the Date of the Book of Jonah!' *Eretz Israel* 16 (1982):
147*-70*. Wolff, Hans Walter. *Joanh: Church in Revolt.* St. Louis: Clayton Publishing House, 1978.

### *53.4. Ester*

Baumgarten, Albert I. "Scroll of Esther!' In *EJ* 14 (1971): cols. 1047-57.
Berg, Sandra B. *The Book of Esther: Motifs, Themes, and Structures.* SBLDS 44.

Missoula, Mont.: Scholars Press, 1979. Childs. *IOTS,* 598-607.

Craghan, John F. "Esther, Judith, and Ruth: Paradigms for Human Liberation!' *BTB* 12 (1982): 1149. Humphreys, W. Lee. "Esther, Book of!' In IDBSup, 279-81.
—. "A Life-Style for Diaspora: A Study of the Tales of Esther and Daniel:' *JBL* 92 (1973): 211-23. Jones, Bruce W. "Two Misconceptions About the Book of Esther!' *CBQ* 39 (1977): 171-81. Moore, Carey A., ed. *Studies in the Book of Esther.* New York: Ktav Publishing, 1982. Murphy, Roland E. "Esther!' In FOTL vol. 13, 152-70. Talmon, Shemaryahu. " 'Wisdom' in the Book of Esther!' *VT* 13 (1963): 419-55.

### *54.1.* O que é sabedoria?

*Geral*

Blamk, Sheldon H. "Wisdom!' In *IDB* 4: 852-61.
Crenshaw, James, L. *Old Testament Wisdom. An Introduction.* Atlanta: John Knox Press, 1981.
. "Wisdom!' In *OTFC,* 225-64.
. "Wisdom in the OT' In IDBSup, 952-56.
Murphy, Roland E. "Introduction to Wisdom Literature/Glossary!' In FOTL vol. 13,1-12, 172-85. Scott, R. B. Y. "Wisdom/Wisdom Literature!' In *EJ* 16 (1971): cols. 557-63.

***Estudos especiais***

Collins, John J. "Proverbial Wisdom and the Yahwist Vision!' *Semeia* 17 (1980): 1-17.
Crenshaw. *SAIW.*
Fontaine, Carol. *Traditional Sayings in the Old Testament.* Sheffield: Almond Press, 1982.
Gammie, John G. et al., eds. *Israelite Wisdom: Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terrien.* Missoula, Mont.: Scholars Press, 1978.
Lambert, Wilfred G., ed. *Babylonian Wisdom Literature,* 21-91. Oxford: At the Clarendon Press, 1960.
McKane, William. *Prophets and Wise Men. SET,* 1st sen, 44. London: SCM Press, 1965.
Morgan, Donn F. *Wisdom in Old Testament Traditions.* Atlanta: John Knox Press, 1981.
Murphy, Roland E. "Assumptions and Problems in Old Testament Wisdom Research!' *CBQ* 29 (1967): 101-12.
von Rad, Gerhard. *Wisdom in Israel.* Nashville and New York: Abingdon Press, 1972.
Randin, Oliver S. *Israel's Wisdom Literature. Its Bearing on Theology and the History of Religion.* Edinburgh: T & T. Clark, 1936.
Rylaarsdam, J. Coert. *Revelation in Jewish Wisdom Literature.* Chicago: University of Chicago Press, 1946.
Scott, R. B. Y. *The Way of Wisdom in the Old Testament.* New York: Macmillan Co., 1971.

Sheppard, Gerald. T, *Wisdom as a Hermeneutical Construct: A Study in the Sapientializing of the Old Testament.* BZAW 151. New York and Berlin: Walter de Gruyter, 1980.

Whybray, R. N. *The Intellectual Tradition in the Old Testament.* BZAW 135. New York and Berlin: Walter de Gruyter, 1974.

Williams, James G. *Those Who Ponder Proverbs: Aphoristic Thinking and Biblical Literature.* Sheffield: Almond Press, 1981.

### *54.2.Provérbios*

Brown, John Pairman. "Proverb-Book, Gold-Economy, Alphabet!' *JBL* 100 (1981): 169-91. Childs. *IOTS,* 545-59. Fox, Michael V. "Aspects of the Religion of the Book of Proverbs!' *HUCA* 39 (l968): 55-69. Gemser, Berend. "The Spiritual Structure of Biblical Aphoristic Wisdom." In SAIW, 208-19. Gordis, Robert. "The Social Background of Wisdom Literature!' *HUCA* 18 (1943/1944): 77-118. Kovacs, Brian W. "Is There a Class-Ethic in Proverbs?" In *Essays in Old Testament Ethics: J. P. Hyatt, In Memoriam,* ed. J. L. Crenshaw and J. T. Willis, 171-89. New York: Ktav Publishing, 1974. Murphy, Roland E. "The Kerygma of the Book of Proverbs!' *Int* 20 (1966): 3-14.
—. "Proverbs!' In FOTL vol. 13, 48-82.
Scott, R. B. Y. "Folk Proverbs of the Ancient Near East!' In *SAIW,* 417-26.
Skehan, Patrick W. *Studies in Israelite Poetry and Wisdom,* 9-45. CBQMS 1. Washington D.C: Catholic Biblical Society of America, 1971.

Thompson, John M. *The Form and Function of Proverbs in Ancient Israel.* The Hague and Paris: Mouton Press, 1974.
Whybray, R. N. *Wisdom in Proverbs 1-9.* SBT, 1st ser., 45. London: SCM Press, 1965.
Williams, James G. "The Power of Form: A Study of Biblical Proverbs!' *Semeia* 17 (1980): 35-58.

### *54.3.Jó*

Childs. *IOTS,* 526-44.
Dick, Michael B. "The Legal Metaphor in Job 31!' *CBQ* 41 (1979): 37-50. Ginsberg, Harold L. "Job, Book of!' In *EJ* 10 (1971): cols. 111-21. Glatzer, Nahum. "The Book of Job and Its Interpreters!' In *Biblical Motifs,* ed. A Altmann, 197-221. Cambridge: Harvard University Press, 1966.
— . *The Dimensions of Job: A Study and Selected Readings.* New York: Schocken Books, 1969. Good, Edwin M. "Job and the Literary Task: A Response!' *Soudings* 56 (1973): 470-84
(a reply to Robertson, "The Book of Job" below). Hurvitz, A. "The Date of the Prose-Tale of Job Linguistically Reconsidered!' *HTR*
67 (1974): 17-34. Murphy, Roland E. "Job!' In FOTL vol. 13, 14-15. Polzin, Robert. *Biblical Structuralism,* 54-125. Semeia Studies. Philadelphia: Fortress
Press; Missoula, Mont.: Scholars Press, 1977. Pope, Marvin H. "Job, Book of!' In *IDB* 2: 911-25.
von Rad, Gerhard. "Job xxxviii and Ancient Egyptian Wisdom!' In *The Problem of the Hexateuch and Other Essays,* 281-91.
— . *Wisdom in Israel,* 206-26.

Robertson, Davi. "The Book of Job: A Literary Study!' *Soundings* 56 (1973): 446-69. Sanders, P. S. *Twentieth Century Interpretations of the Book of Job.* Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1968.

Skehan, Patrick W. *Studies in Israelite Poetry and Wisdom,* 96-123. Tsevat, Matitiahu. "The Meaning of the Book of Job!' In *SAIV,* 341-74. Whedbee, J. William. "The Comedy of Job!' *Semeia 1* (1977): 1-39. Zuckerman, Bruce. "Job, Book off In IDBSup, 479-81.

### *54.4. Eclesiastes*

Chlds. *IOTS,* 580-89.
Crenshaw, James L. "The Eternal Gospel (ECCL. 3:11):' In *Essays in Old Testament Ethics,* ed. J. L. Crenshaw and J. T. Willis, 25-55.
Ginsberg, H. L. "The Quintessence of Koheteth" In *Biblical and Other Studies,* ed. A. Altmann, 47-59. Cambridge: Harvard University Press, 1963.
Good, Edwin M. *Irony in the Old Testament,* 168-95. Philadelphia: Westminster Press, 1965.
Horton, E., Jr. "Koheleth's Concept of Opposites." *Numen* 19 (1972): 1-21.
Loader, John A. *Polar Structures in the Book of Qoheleth.* BZAW 151. New York and Berlin: Walter de Gruyter, 1979.
Murphy, Roland E. "Ecclesiastes (Qoheleth)." In FOTL vol. 13, 126-49.
Ogden, Graham S. "The 'Better-Proverb (Tob-Spruch), Rhetorical Criticism, and Qoheleth." *JBL* 96 (1977): 489-505.
— . "Qoheleth's Use of the 'Nothing Is Better' Form:' *JBL* 98 (1979): 339-50.
Priest, John. "Humanism, Skepticism, and Pessimism in Israel" *JAAR* 36 (1968): 311-26.
Sheppard, Gerald T. "The Epilogue to Qoheleth as Theological Commentary." *CBQ* 39 (1977): 182-89.
Williams, James G. "What Does It Profit a Man?: The Wisdom of Koheleth." In *SAIW,* 375-89.
Wright, Addison. "The Riddle of the Sphinx: The Structure of the Book of Qoheleth:' In *SAIW,* 245-66.

— . "The Riddle of the Sphinx Revisited: Numerical Patterns in the Book of Qoheleth." *CBQ* 42 (1980): 8-51.

### *55.1. O que é apocalíptico?*

Charlesworth. *OTP.*
Collins, John J., ed. *Apocalyptic: The Morphology of a Genre. Semeia* 14 (1979).
Flusser, David. "Apocalypse (genre):' In *EJ* 3 (1971): cols. 179-81.

Frost, Stanley B. *Old Testament Apocalyptic. Its Origin and Growth.* London: Apworth Press, 1952.
Funk, Robert W., ed. *Apocalypticism.* New York: Herder & Herder, 1969. Hanson, Paul D. "Apocalypse, Genre" In IDBSup, 27-28.
— . "Apocalypticism" In IDBSup, 28-34.
Nicholson, E. W. "Apocalyptic:' In 77, 189-213.

Oswalt, John N. "Recent Studies in Old Testament Eschatology and Apocalyptic:' *JETS* 24 (1981): 289-301.
Rist, Martin. "Apocalypticism:' In *IDB* 1: 157-61.
Rowland, Christopher. *The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity.* New York: Crossroad, 1982.

Russel, David S. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic.* Philadelphia: Westminster Press, 1964.

Schmithals, Waller. *The Apocalyptic Movement. Introduction and interpretation.*
Nashville and New York: Abingdon Press, 1975. Thomas, J. Douglas. "Jewish Apocalyptic and the Comparative Method." In *SC 1,*
245-62.

***55.2. Daniel e seus precursores apocalípticos***

***Isaías 24-27***

Anderson, George W. "Isaiah XXIV-XXVII Reconsidered!' VTSup 9 (1963): 118-26. Coggins, Richard J. "The Problem of Isaiah 24-27." *ET* 90 (1978/1979): 328-33. Millar, William R. *Isaiah 24-27 and the Origin of Apocalyptic.* HCM 11. Missoula,
Mont.: Scholars Press, 1976. Otzen, Benedict. "Traditions and Structures of Isaiah XXIV-XXVII!' VT 24 (1974):
196-211. Ploeger, Otto. *Theocracy and Prophecy,* 53-78.

***Zacarias 9-14***

Fohrer. *IOT,* 464-68. Hanson. *DA,* 280-401.
Jones, Douglas R. "A Fresh Interpretation of Zechariah IX-XI." *VT* 12 (1962): 241-59. Ploeger, Otto. *Theocracy and Eschatology,* 78-96.
Treves, Marco. "Conjectures Concerning the Date and Authorship of Zechariah IX XIV *VT* 13 (1963): 196-207.

***Daniel***

Beasley-Murray, George R. "The Interpretation of Daniel 7." *CBQ* 45 (1983): 44-58. Childs. *IOTS,* 608-23.
Collins, John J. *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel.* HSM 16. Missoula, Mont.: Scholars Press, 1977.
— . "The Son of Man and the Saints of the Most High in the Book of Daniel." *JBL*
93 (1974): 50-66. Davies, Philip R. "Eschatology in the Book of Daniel!' *JSOT* 17 (1980): 33-53. DiLella, Alexander A. "Daniel!' In IDBSup, 205-7. Frost, Stanley B. "Daniel!' In *IDB* 1: 761-69. Gammie, John G. "The Classification, Stages of Growth, and Changing Intentions
in the Book of Daniel!' *JBL* 95 (1976): 191-204. Ginsberg, Harold L. "Daniel, Book of!' In *EJ* 5 (1971): cols. 1277-89. Jones, Bruce W. "The Prayer in Daniel 9." *VT* 18 (1968): 488-93. Moore, Michael S. "Ressurrection and Immortality: Two Motifs Navigating Confluent
Theological Streams in the Old Testament!' *TZ* 39 (1983): 17-34. Noth, Martin. "The Holy Ones of the Most High!' In *The Laws in the Pentateuch*
*and Other Studies,* 215-28.
— . "The Understanding of History in Old Testament Apocalyptic!' In *The Laws in*
*the Pentateuch and Other Studies,* 194-214. Ploeger, Otto. *Theocracy and Eschatology,* 10-25.
Porter, Paul A. *Metaphors and Monsters. A Literary-Critical Study of Daniel 7* ***and***

*8.* ConBOT 20. Lund. C. W. K. Gleerup, 1983. Rowley, H. H. *Darius the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel.*

*2*d ed. Cardiff: University of Wales Press, 1959. Zevit, Zioni. "The Structure and Individual Elements of Daniel *7V ZAW* 80 (1968): 385-96.

## A AÇÃO RECÍPROCA DE TEXTO, CONCEITO E AMBIENTE NA BÍBLIA HEBRAICA

Ackroyd, Peter R. "Continuity and Discontinuity: Rehabitation and Authentication:' In *Tradition and Theology in the Old Testament,* ed. D. A. Knight, 215-34. Philadelphia: Fortress Press, 1977.
Albrektson, Bertil. *History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel.* ConBOT 1. Lund: C. W. K. Gleerup, 1967.
Altizer, Thomas J. *Total Presence: The Language of Jesus and the Language of Today.* New York: Seabury Press, 1980.

Barr, James. "The Multiplex Nature of the Old Testament Tradition" In *Old and New in Interpretation,* 15-33. London: SCM Press, 1966.
Barton, John. "Understanding Old Testament Ethics" *JSOT* 9 (1978): 44-64.
Belo, Fernando. "The Symbolic Order of Ancient Israel." In *A Materialist Reading of the Gospel of Mark,* 37-59. Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1981.
Birch, Bruce C, and Larry L. Rasmussen. *Bible and Ethics in the Christian Life.* Minneapolis: Augusburg Publishing House, 1976.
Brandon, S. G. F. "The Propaganda Factor in Some Ancient Near Eastern Cosmogonies:' In *Promise and Fulfillment. Essays Presented to Prof. S. H. Hooke,* ed. F. F. Bruce, 20-35. Edinburgh: T. & Clark, 1963.
Brueggemann, Walter. *Imaginação profética.* Edições Paulinas, São Paulo.
— . "Trajectories in Old Testament Literature and the Sociology of Ancient Israel"
In *BL,* 307-33.
Childs, *IOTS.*
Cobb, John B., Jr. "Trajectories and Historic Routes" *Semeia* 24 (1982): 89-98.
Cross. *CMILE.*
Crossan, John Dominic. "Waking the Bible. Biblical Hermeneutic and Literary Imagination." *Int* 32 (1978): 269-85.
Eagleton, Terry, *Criticism and Ideology. A Study in Marcist Literary Theory.* London: Verso Editions, 1978; distributed in U.S.A. by Schocken Books.
Fierro, Alfredo. *Evangelho beligerante.* Edições Paulinas, São Paulo.

Fromm, Erich. *You Shall Bea as Gods. A Radical Interpretation of the Old Tèstament and Its Tradition.* New York: Holt, Rinehart & Winston, 1966.
Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method.* New York: Seabury Press, 1975.
Gilkey, Langdon B. "Cosmology, Ontology, and the Travail of Biblical Language" *JR* 41 (1961): 194-205.
Gottwald, Norman K. "The Theological Task After *The Tribes of Yahweh."* In *BL,* 190-200.
— . *TY,* parts X-XI.
Hanson, Paul D *The Diversity of Scripture. A Theological Interpretation.* OBT 11. Philadelphia: Fortress Press, 1982.
— . *Dynamic Transcendence,* Philadelphia: Fortress Press, 1978.
Hartshorne. Charles. *Omnipotence and Other Theological Mistakes.* Albany: State University of New York Press, 1984.

Innis, Harold A. *The Bias of Communication,* with introduction by Marshall McLuhan, 3-131. Toronto: University of Toronto Press, 1968. Jeppesen, Knud, and Benedikt Otzen, eds. *The Productions of Time: Tradition History in Old Testament Scholarship.* Almond Press, 1984. McGovern, Arthur F. *Marxism: An American Christian Perspective.* Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1980. Miskotte, Kornelis H. *When the Gods Are Silent.* New York and Evanston: Harper & Row, 1967. Ogletree, Thomas W. *The Use of the Bible in Christian Ethics.* Piladelphia: Westminster Press, 1983. Palmer, Richard E. *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey. Heidegger, and Gadamer.* Evanston, III.: Northwestern University Press, 1969 Parsons, Talcott. "Two 'Seed-Bed" Societies: Israel and Greece!' In *Societies. Evolutionary and Comparative Perspectives,* 95-108. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1966. Pellauer, David. "Paul Ricoeur on the Specificity of Religious Language!' *JR* 61 (1981): 264-84. Pixley, George V. *O Reino de Deus.* Edições Paulinas, São Paulo. Robinson, James M., and Helmut Koester. *Trajectories Through Early Christianity,* Philadelphia: Fortress Press, 1971. Schneidau, Herbert N. *Sacred Discontent. The Bible and Western Tradition. Be*rkeley and Los Angeles: University of California Press, 1976. Segundo, Juan Luiz. *Liberation of Theology.* Maryknoll, N. Y: Orbis Books, 1976, Sheppard, Gerald T. "Canonization: Hearing the Voice of the Same God Through Historically Dissimilar Traditions!' *Int* 37 (1982): 21-33. Smith, Morton. "The Common Theology of the Ancient Near East!' *JBL* 71 (19527: 135-47. — . *Palestinian Parties and Politics That Shaped the Old Testament.* New York and London: Columbia University Press, 1971. Steck, Odil H. "Theological Streams of Tradition!' In *Tradition and Theology in the Old Testament,* ed. D. A. Knight, 183-214. Philadelphia: Fortress Press, 1977. Weber, Marx. *Ancient Judaism.* Glencoe, III.: The Free Press, 1952.

# B. Comentários sobre os livros bíblicos

**Gênesis**

F. Dattler, *Gênesis — texto e comentário,* Edições Paulinas, São Paulo.
J. Skinner. ICC. 1930.
U. Cassuto. *A Commentary on the Book of Genesis.* Part I: Genesis 1 — 6:8; Part
II: Genesis 6:9 — 11:32. 2 vols. Jerusalem: Magnes Press, 1961, 1964. E. A. Speiser. AB. 1964.
G. von Rad. OTL. REv. ed. 1972.
B. Vawter. *On Genesis: A New Reading.* Garden City, N. Y.: Doubleday & Co., 1977.
R. Davidson. CNEB. 2 vols. 1973, 1079.
W. G. Plaut. "Genesis!' In *The Torah. A Modern Commentart,* 3-318. New York: Union of American Hebrew Congregations, 1981.
Westermann, Claus. *Gênesis 1-11. A Commentary.* Minneapolis: Augusburg Publishing House, 1984.
G. W. Coats, FOTL. 1984.
M. Cimosa, *Gênesis 1-11 — A humanidade na sua origem,* Edições Paulinas, São Paulo, 1987.

**Êxodo**

G. V. Pixley, *Êxodo,* Edições Paulinas, São Paulo, 1987.
J. C. Rylaarsdam. IB. 1952.
M. Noth. OTL. 1962.
U. Cassuto. *A Commentary on the Book of Exodus.* Jerusalem: Magnes Press, 1967.
R. E. Clements. CNEB. 1972.
B. S. Childs. OTL. 1974.
W. G. Plaut. "Exodus" In *The Torah. A Modern Commentary,* 363-94.
G. Ravasi, *Êxodo,* Edições Paulinas, São Paulo.
S. Croatto, *Êxodo: uma hermenêutica da liberdade,* Edições Paulinas, São Paulo.

**Levítico**

M. Cimosa, *Levítico e Números,* Edições Paulinas, São Paulo.
N. Micklem. IB. 1953.
M. Noth. OTL. 1965.
N. H. Snaith. NCBC. 1967.
J. R. Porter. CNEB. 1976.
G. Wenham. NICOT. 1979.
B. J. Bamberger. "Leviticus" In *The Torah. A Modern Commentary,* 733-96.

**Números**

M. Cimosa, *Levítico e Números,* Edições Paulinas, São Paulo.
J. Marsh. IB. 1953.
N. H. Snaith. NCBC. 1967.

M. Noth. OTL. 1968.
J. Sturdy. CNEB. 1976.
W. G. Plaut. "Numbers" In *The Torah. A Modern Commentary,* 1011-1250.

**Deuteronômio**

J. Briend, *Uma leitura do Pentateuco,* Edições Paulinas, São Paulo.
S. R. Driver. ICC. 1902.
G. E. Wright. IB. 1953.
G. von Rad. OTL. 1966.
A. Philips. CNEB. 1973.
P. C. Craigie. NICOT. 1976.
A. D. H. Mayes. NCBC. 1979.
W. G. Plaut. "Deuteronomy!' In *The Torah. A modern Commentary, 1289-I588.*

**Josué**

G. Crocetti, *Josué, Juízes, Rute,* Edições Paulinas, São Paulo.
J. Bright. IB. 1953.
J. Gray. NCBC. 1967.

J. A. Soggin. OTL. 1972.
J. M. Miller, and G. M. Tucker. CNEB. 1974.
M. Woudstra. NICOT. 1981.
R. G. Boling. AB. 1982.
E. J. Hamlin. ITC. 1984.

**Juízes**

G. Crocetti, *Josué, Juízes, Rute,* Edições Paulinas, São Paulo.
G. F. Moore. ICC. 1898.
C. F. Burney. *The Book of Judges with Introduction and Notes.* London: Rivingtons, 1920; reprinted with introduction by W. F. Albright. New York: Ktav Publishing, 1970.
J. M. Myeres. IB. 1953.
J Gray. NCBC. 1967.
J. D. Martin. CNEB. 1975.
R. G. Boling, AB. 1975.
J. A. Soggin. OTL. 1981.

**Rute**

G. Crocetti, *Josué, Juízes, Rute,* Edições Paulinas, São Paulo.
J. Cray. NCBC. 1967.
W. J. Fuerst. CNEB, 1975.
E. F. Campbell, Jr. AB. 1975.
J. M. Sasson. *Ruth: A New Translation with a Philological Commentary and a Formalist-Folklorist Interpretation.* Johns Hopkins University Press, 1979. R. E. Murphy, FOTL. 1981.

**Samuel**

G. B. Caird IB. 1953.
H. W. Hertzberg. OTL. 1964.
P. Ackroyd CNEB. 2 vols. 1971, 1977.
P. K. McCarter. Jr. AB. 2 vols. 1980, 1984.
P. Gibert, *Os livros de Samuel e dos Reis,* Edições Paulinas, São Paulo, 1987.

**Reis**

P. Gibert, *A bíblia na origem da história,* Edições Paulinas, S. Paulo, 1986.
J. Montgomery, and H. S. Gehman. ICC. 1951.
N. H. Snaith. IB. 1954.
J. Gray. OTL. 1970.
J. Robinson. CNEB. 2 vols. 1972, 1976.
B. O. Long. *1 Kings.* FOTL. 1984.

**Crônicas**

W. A. L. Elmslie. IB. 1954.
J. M. Myers. AB. 2 vols. 1965.
R. J. Goggins. CNEB. 1976.
H. G. M. Williamson. NCBC. 1982.

**Esdras-Neemias**

R. A. Bowman. IB 1954. J. M. Myers. AB. 1965. R. J. Coggins. CNEB. 1976. F. C. Fensham. NICOT. 1982.

**Ester**

L. B. Paton. ICC. 1908.
B. W. Anderson. IB. 1954.
C. A. Moore. AB. 1971.
W. J. Fuerst. CNEB. 1975.
R. E. Murphy. FOTL. 1981.

**Jó**

J. Leveque, *Jó — o livro e a mensagem,* Edições Paulinas, São Paulo.
S. R. Driver, and G. B. Gray. ICC. 1921.
E. Dhorme. *A Commentary on the Book of Job.* London: Thomas Nelson & Sons, 1967 (orig., 1926). S. Terrien. IB. 1954. H. H. Rowley. NCBC. 1970. M. H. Pope. AB. 1974. N. C.

Habel. CNEB. 1975. R. Gordis. *The Book of Job: Commentary, New Translation and Special Studies.* New

York: Ktav Publishing, 1978. R. E. Murphy. FOTL. 1981. R. E. Murphy, *Jó e Salmos,* Edições, Paulinas, São Paulo.

**Salmos**

M. Mannati, *Para rezar com os salmos,* Edições Paulinas, São Paulo.
W. O. E. Oesterley. *The Psalms Translated with Textcritical and Exegetical Notes. 2* vols. London: SPCK, 1939. A. Weiser. OTL. 1962. M. J. Dahood. AB. 3 vols. 1966-70. A. A. Anderson. NCBC. 2 vols. 1972. J. W. Rogerson, and J. W. McKay. CNEB, 3 vols. 1977. R. E. Murphy, *Jó e Salmos,* Edições Paulinas, São Paulo.

**Provérbios**

W. O. E. Oesterley. WC. 1929. C. T. Fritsch. IB. 1955. R. B. Y. Scott. AB. 1965. W. Mc Kane. OTL. 1970. R. N. Whybray. CNEB. 1972. R. E. Murphy. FOTL. 1981.

**Eclesiastes**

G. A. Barton. ICC. 1908.

H. Odeberg. *Qohaeleth. A Commentary on the Book of Ecclesiastes.* Uppsala: Almquist & Wiksell, 1929. O. S. Rankin. IB. 1956. R. B. Y. Scott. AB. 1965.
R. Gordis. *Koheleth — The Man and His World.* New York: Schocken Books, 1968. W. J. Fuerst CNEB. 1975. R. E. Murphy. FOTL. 1981.

**Cântico dos cânticos**

T. **J.** Meek. IB. 1956.
R. Gordis. *The Song of Songs and Lamentations: A Study, Modern TRanslation and Commentary.* New York: Ktav Publisching, 1974. W. J. Fuerst. CNEB. 1975. M. H. Pope. AB. 1977. R. E. Murphy. FOTL. 1981. G. Ravasi, *Cântico dos Cânticos,* Edições Paulinas, São Paulo, 1988.

**Isaías**

Cap. 1-66
G.A. Smith. ExB. 2 vols. 1927.
J. M. Asurmendi, *Isaías 1-39,* Edições Paulinas, São Paulo.
E. J. Kissane. *The Book of Isaiah Translated from a Critically Revised Hebrew Text with Commentary.* Vol. 1, 1960, vol. 2, 1943. Dublin: Browne & Nolan. E. J. Young NICOT 3 vols. 1965-72.

Caps. 1-39
G. B. Gray. ICC. (Chaps. 1-27). 1912.
R. B. Y. Scott. IB. 1956.

O. Kaiser. OTL. 2 vols. Vol. 1, 1983; vol. 2, 1974. R. E. Clements. NCBC. 1981.

Caps. 40-66
J. Muilenburg. IB. 1956.
C. R. North. *The Second Isaiah. Introduction, Translation and Commentary to Chaps XL-LV.* Oxford: At the Clarendon Press, 1964. J. D. Smart. *History and Theology in Second Isaiah. A Commentary on Isaiah 35, 40-66.* Philadelphia: Westminster Press, 1965. J. L. McKenzie. AB. 1968.
C. Westermann. OTL. 1968.
R. N. Whybray. NCBC. 1975.

**Jeremias**

J. Briend, *O livro de Jeremias,* Edições Paulinas, São Paulo, 1986.
J. P. Hyatt. IB. 1956.
J. Bright. AB. 1965.
E. W. Nicholson. CNEB. 2 vols. 1973, 1975.
J. A. Thompson. NICOT. 1980.
G. Baggio, *Jeremias, o testemunho de um mártir,* Edições Paulinas, São Paulo.

**Lamentações**

T. **J.** Meek. IB. 1956.
D. R. Hillers. AB. 1972.
R. Gordis. *The Song of Songs and Lamentations. A Study, Modern Translation and Commentary.* New York Ktav Publishing, 1974. W. J. Fuerst. CNEB. 1975.

**Ezequiel**
G. A. Cooke. ICC. 1936.
H. G. May. IB. 1955.
J. W. Wevers. NCBC. 1969.
W. Eichrodt. OTL. 1970.
W. Zimmerli. Hermenei. 2 vols. Philadelphia: Fortress Press, 1979, 1983.
M. Greenberg. AB. (Chaps. 1-20). 1983.
J. M. Asurmendi, *O profeta Ezequiel,* Edições Paulinas, São Paulo.

**Daniel**
J. A. Montgomery. ICC 1927. B. Marconcini, *Daniel,* Edições Paulinas, São Paulo.

R. H. Charles. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel.* Oxford: At the Clarendon Press, 1929. A. Jeffery. IB. 1956. R. Hammer. CNEB. 1976. L. F. Hartman, and A. A. Di Leila. AB. 1978. A. Lacocque. *The Book of Daniel.* Atlanta: John Knox Press, 1979. N. W. Porteous. OTL. 1979. R. A. Anderson. ITC. 1984.

**Oséias**
W. R. Harper. ICC. 1905.
J. Mauchline. IB. 1956.
J. Ward. *Hosea: A Theological Commentary.* New York: Harper & Row, 1966.
F. I. Andersen, and D. N. Freedman. AB. 1980.

**Joel**
J. Bewer. ICC. 1911.
J. A. Thompson. IB. 1956.
J. D. W. Watts. CNEBB. 1975.
L. C. Allen. NICOT. 1976.
H. W. Wolff. Hermeneia. Philadelphia: Fortress Press, 1977.

**Amós**
A. Bonora, *Amós, o profeta da justiça,* Edições Paulinas, São Paulo.
W. R. Harper. ICC. 1905.
R. S. Cripps. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Amos.* London:
SPCK, 1955. H. E. W. Fosbroke. IB. 1956. J. L. Mays. OTL. 1969. E. Hammershaimb. *The Book of Amos: A Commentary.* Oxford: At the Clarendon
Press, 1970. H. W. Wolff. Hermeneia. Philadelphia: Fortress Press, 1977.

**Abdias**
J. A. Bewer. ICC. 1911.
J. A. Thompson. IB. 1956.
J. D. W. Watts. *Obadiah: A Critical Exegetical Commentary.* Grand Rapids. Wm.
B. Eerdmans, 1969. L. C. Allen. NICOT. 1976.

**Jonas**

V. Mora, *Jonas,* Edições Paulinas, São Paulo.
J. A. Bewer. ICC. 1911.
J. D. Smart. IB. 1956.
J. D. W. Watts. CNEBB. 1975.
L. C. Allen. NICOT. 1976.

**Miquéias**
**J.** M. P. Smith. ICC. 1911.
R. E. Wolfe. IB. 1956.
J. M. Mays. OTL. 1976.
L. C. Allen. NICOT. 1976.

D. R. Hillers. Hermeneia. Philadelphia: Fortress Press, 1984.

**Naum**
J. M. P. Smith. ICC. 1911.
W. A. Maier. The Bokk of Nahum. A Commentary. St. Louis: Concordia Publishing House, 1959.
J. D. W. Watts. CNEB. 1975.

**Habacuc**
W. H. Ward ICC. 1911.
C. L. Taylor. Jr. IB. 1956.
J. D. W. Watts. CNEB. 1975.

**Sofonias**
W. H. Ward ICC. 1911.
C. L. Taylor. Jr. IB. 1956.
J. D. W. Watts. CNEB. 1975.

**Ageu**
H. G. Mitchell. ICC. 1912.
D. Winton Thomas. IB. 1956.
R. A. Mason. CNEB. 1977.

**Zacarias**
H. G. Mitchell. ICC. 1912.
D. Winton Thomas. IB. (chaps. 1-8). 1956.
R. c. Dentan. IB. (Chaps. 9-14). 1956.
M.F. Unger. Zechariah. Grand Rapids: Zondervan, 1963.
R. A. Mason. CNEB. 1977.

**Malaquias**
J. M. P. Smith. ICC. 1912.
R. C. Dentan. IB. 1956
R. A. Mason. CNEB. 1977.