

S. NAKANOSE • L. J. DIETRICH (ORGS.)
J. A. KAEFER • A. C. FRIZZO • M. A. MARQUES

UMA HISTÓRIA DE ISRAEL

LEITURA CRÍTICA DA BÍBLIA E ARQUEOLOGIA

PAULUS



S. NAKANOSE • L. J. DIETRICH (ORGS.)
J. A. KAEFER • A. C. FRIZZO • M. A. MARQUES

UMA HISTÓRIA DE ISRAEL

LEITURA CRÍTICA DA BÍBLIA E ARQUEOLOGIA

PAULUS

SHIGEYUKI NAKANOSE e LUIZ JOSÉ DIETRICH (orgs.)
JOSÉ ADEMAR KAEFER
ANTONIO CARLOS FRIZZO
MARIA ANTÔNIA MARQUES

UMA HISTÓRIA DE ISRAEL

Leitura crítica da Bíblia e arqueologia

PAULUS

Sumário

CAPA

FOLHA DE ROSTO

APRESENTAÇÃO

INTRODUÇÃO

CAPÍTULO 1

CAPÍTULO 2

CAPÍTULO 3

CAPÍTULO 4

CAPÍTULO 5

CAPÍTULO 6

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COLEÇÃO

FICHA CATALOGRÁFICA

Landmarks

Cover

Title Page

Table of Contents

Introduction

Chapter

Chapter

Chapter

Chapter

Chapter

Chapter

Bibliography

Chapter

Body Matter

Copyright Page

APRESENTAÇÃO

É com grande alegria que apresentamos este livro ao povo que se interessa pela Bíblia, que estuda e trabalha com a Bíblia, especialmente para aqueles e aquelas inseridas no meio popular. Este trabalho é um fruto amadurecido dentro de uma longa caminhada de leitura popular da Bíblia. Muitas pessoas, grupos e instituições perpassam este caminho. Uma pessoa especial que queremos lembrar, sem menosprezar as centenas de outras, é o pastor e professor Milton Schwantes, de saudosa memória. Este livro, de muitas maneiras, deve-se a ele. A autora e os autores tiveram, de diversas formas, suas vidas e suas trajetórias marcadas pela companhia, pelos ensinamentos, pelo exemplo e pela militância de Milton Schwantes. Pode-se dizer que aprendemos com ele os primeiros passos da leitura crítica da Bíblia no início dos anos 1980, no CEBI; depois, a partir de 1985, na pós-graduação em Teologia com Ênfase em Estudos Bíblicos, na Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, nos tempos do venerável D. Paulo Evaristo, e depois na sua longa e marcante atuação no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo. Milton sempre nos estimulava a unir o rigor da pesquisa acadêmica com o estudo e o aprendizado do hebraico e do grego, com a arqueologia, mas sempre envolvidos e direcionados para os trabalhos de leitura da Bíblia nos movimentos populares e sociais, dentro de um projeto de transformação da sociedade, em busca de novos mundos possíveis. Seguimos nesse caminho; seguimos aprendendo.

Neste livro sobre a história de Israel, procuramos pôr em prática as perspectivas desse nosso mestre. Procuramos, a partir das transformações e das novas interpretações dos achados arqueológicos – feitas de modo mais firmemente amparado em uma vasta gama de ciências, e com autonomia diante da narrativa bíblica – e dos estudos críticos da Bíblia, elaborar uma história de Israel com os mais recentes achados e descobertas desses campos. Sabedores da precariedade de todas as histórias que são construídas, nossa pretensão é tão somente expor nossas ideias e reflexões como mais uma contribuição nas áreas da história de Israel e da história da Bíblia, desde séculos estremecidas pelos métodos críticos e ultimamente mais abaladas pelas novas interpretações arqueológicas.

O livro inicia com uma introdução a respeito da necessidade de novas

elaborações sobre a história de Israel e a da Bíblia. E, nos capítulos seguintes, aborda diferentes períodos dessas histórias. O primeiro capítulo procura levantar o que se pode afirmar sobre os inícios do povo de Israel, partindo de datas ao redor dos anos 1300 a.C. O segundo capítulo faz o mesmo para as primeiras experiências monárquicas, porém sem a pressuposição das doze tribos unidas no grande Império Davídico-Salomônico, noções a tempo descartadas pela arqueologia. O terceiro capítulo apresenta a história dos reinos de Israel Norte e de Judá como duas entidades políticas que nunca estiveram unidas e que foram bastante desiguais, pois Israel Norte, durante todo o tempo que existiu, foi sempre mais forte do que Judá, tendo Judá somente alcançado peso e importância sociopolítica na região dentro do período assírio, após a destruição da Samaria. O quarto capítulo aborda o período da dominação babilônica, mostrando que as deportações não deixaram a Judeia como uma "terra vazia" e desarticulada, e descreve as organizações remanescentes na terra; expõe também as diferenças entre o primeiro grupo de deportados e o segundo, bem como suas relações entre si e com os remanescentes. O quinto capítulo se debruça sobre o período persa, especialmente sobre as diferentes propostas e projetos de reconstrução política e teológica dos vários grupos que retornam do exílio e as relações que propõem estabelecer com os remanescentes que ficaram na terra, na então província de Yehud. Por último, o sexto capítulo procura dissecar a história e os movimentos religiosos de adaptação e de resistência ao domínio grego e à cultura helênica. A par dos impactos sociais e econômicos, a religião e a sabedoria, em suas diferentes perspectivas e espiritualidades, serão fortemente desafiadas nesse período. Novelas e escritos apocalípticos estão entre os textos canônicos, deuterocanônicos e extracanônicos que nascem nesse contexto.

Em todos os capítulos, procura-se situar o surgimento de narrativas, textos e livros bíblicos, colocando-se os elementos do contexto que consideramos as chaves de leitura essenciais para a compreensão das narrativas bíblicas e a formação da própria Bíblia.

Para finalizar, queremos dizer que, para além dos desafios que enfrentamos para elaborar este livro, ou talvez mesmo devido aos desafios, esse processo foi para nós um grande aprendizado. Muita pesquisa, demora, debates e até mesmo umas discussões mais fortes, mas também isso acabou por enriquecer o livro e cada um e cada uma de nós. Pois este livro resulta de trabalho em grupo, em mutirão, como tudo o que aprendemos no CEBI (Centro Ecumênico de Estudos Bíblicos) e no CBV (Centro Bíblico Verbo), que nos reuniu e nos acolheu, visto que, além do Prof. Milton Schwantes, aprendemos também com frei Carlos Mesters, Prof.

Gilberto Gorgulho, Profa. Ana Flora Anderson e tantos outros e em tantos outros lugares nascidos na esteira da leitura popular da Bíblia. Assim foi que, entre 1997 e 1999, produzimos nossa primeira publicação coletiva, que foi o Comentário sobre 1 Samuel, Primeiro livro de Samuel: Pedir um rei foi nosso maior pecado.[1] Desde então, seguimos na elaboração coletiva. De 2002 até hoje, participamos da elaboração dos livros e vídeos que o Centro Bíblico Verbo prepara a cada ano, sobre o tema do mês da Bíblia, para subsidiar o trabalho bíblico nas comunidades. E, paralelamente, por vários anos, estivemos envolvidos no que foi nosso trabalho mais importante até agora: a revisão das introduções, notas de rodapé e tradução para a elaboração do Antigo Testamento da Nova Bíblia Pastoral, lançada pela Editora Paulus em 2014.

Este livro sobre a história de Israel é o resultado mais recente do nosso trabalho em grupo e de leitura comunitária. Isso significa que todos os textos foram lidos, relidos e debatidos em grupo por todos os autores e a autora. E a cada encontro, após cada debate, cada um de nós saía com seu texto cheio de locais assinalados para correções e para a integração de sugestões de mudança. É, então, um livro feito a dez mãos! Mesmo assim, ainda é um livro inacabado. Em nossos corações está o sincero desejo de que assim ele também seja lido, relido e debatido pelas pessoas e grupos da imensa rede que constitui a leitura popular da Bíblia no Brasil, na América Latina, na África e nos demais países que são solidários à leitura da Bíblia como caminho de libertação.

Muito obrigado e boa leitura, bons debates!

INTRODUÇÃO

Luiz José Dietrich

1. A HISTÓRIA QUE A BÍBLIA NOS APRESENTA

A Bíblia está escrita como se fosse a narrativa de uma história. É uma narrativa grandiosa que liga Israel à criação do mundo, e mostra como, numa relação especial com o Deus criador, Israel torna-se um povo especial entre os demais povos. Iniciaremos nosso estudo fazendo um grande resumo dessa "história".

A narrativa bíblica começa com a criação do mundo. Os textos mostram a criação como obra do Deus único. E desde o primeiro versículo: "No princípio, Deus criou o céu e a terra" (Gn 1,1),[2] a perspectiva de que o Deus único está por trás de toda a história bíblica invade os textos e a nossa imaginação. A narrativa de Gn 1 dá especial atenção para a criação do primeiro casal humano e sua colocação no jardim do Éden. A desobediência do casal humano à ordenação deixada pelo Criador trouxe a desarmonia entre as criaturas, o sofrimento e a morte, e causou a expulsão do casal humano do paraíso (Gn 1–3). Após serem expulsos do paraíso, Adão e Eva têm filhos, Caim e Abel. Caim mata Abel (Gn 4). Depois da narrativa de Caim e Abel, segue-se a grande narrativa do dilúvio, em que se ressalta a figura de Noé (Gn 6–9). Após o dilúvio, há um recomeço da povoação da terra a partir da família de Noé. Em Gn 10 nos é dada uma lista das culturas e dos povos conhecidos na Antiguidade do Oriente Médio e do Mediterrâneo. Os primeiros onze capítulos do Gênesis (Gn 1–11) encerram-se com a narrativa da torre de Babel (Gn 11). Todas essas narrativas, no entanto, são ligadas umas às outras através de listas genealógicas, conectando todos os personagens em uma linha consanguínea de Adão até Noé (5,1-32) e de Noé até Abraão (11,10-32).

Na sequência, o livro do Gênesis abandona as perspectivas universalistas mais presentes em Gn 1–11 para focar-se na história de uma família e seus

descendentes. Gn 12–50 são dedicados às narrativas sobre Abraão, Sara, Agar e seus descendentes. A saga da família seguirá com Isaac, filho de Abraão com Sara. Da união de Isaac com Rebeca nascerão os filhos Esaú e Jacó. A narrativa prosseguirá com Jacó, seus doze filhos e sua filha Diná. Entre os filhos de Jacó com Lia, Raquel, Bala e Zelfa, vários capítulos enfocam a vida de José (Gn 37–48). Inicialmente rejeitado por seus irmãos e vendido como escravo ao Egito, José torna-se o segundo homem mais poderoso do Egito e para lá leva toda a sua família, que sofria com a fome em Canaã.

A continuação da história, apresentada no livro do Êxodo, supõe-se ter se passado em torno de 400 (Gn 15,13; Atos 7,6) ou 430 anos (Ex 12,40; Gl 3,17), período de tempo em que a família de Jacó teria se multiplicado imensamente (Ex 1,7.9-10.12.20), formando um povo numeroso que, contando homens, mulheres e crianças, girava em torno de 1,5 milhão de pessoas (Ex 12,37). As doze tribos que formam o povo de Israel teriam, então, se originado no Egito, fruto do crescimento da família de Jacó durante esses 430 anos. Esse crescimento dos descendentes de Jacó, porém, teria causado uma reviravolta na situação dos israelitas, que, de convidados e hóspedes no Egito, passam a escravos submetidos a trabalhos forçados na construção das cidades egípcias de Pitom e Ramsés (Ex 1,11). Esse é o pano de fundo do livro do Êxodo. Os faraós já não mais reconhecem os serviços de José e passam a temer o grande número de israelitas e os escravizam. Na luta e na resistência à escravidão, a desobediência corajosa de duas parteiras, da mãe e da irmã de Moisés o ajuda a escapar vivo, apesar de o faraó ter ordenado que todos os meninos fossem mortos. Moisés é então criado pela filha do faraó, mas, quando adulto, se solidariza com os israelitas escravizados e recebe de Javé a missão de libertar seu povo. Recebe também o poder de fazer sinais prodigiosos.

Diante da recusa do faraó, Moisés desencadeia as dez pragas, que culminam com a morte de todos os primogênitos das pessoas e dos animais do Egito (Ex 12,29). Somente então o faraó os deixa ir livres. Mas ele logo se arrepende e envia seu exército para perseguir os escravos fugitivos. A narrativa apresenta, então, a impressionante cena do mar que se abre para que os israelitas atravessem a pé enxuto, e que logo em seguida se fecha sobre os egípcios, afogando carros e cavaleiros do exército. O povo de Israel marcha livre em direção à Terra Prometida, a terra de Canaã. No caminho, acampam aos pés no monte Sinai. Ali, Moisés sobe na montanha, e Javé lhe entrega as tábuas de pedra com os dez mandamentos e um conjunto de outras leis. Isso ocorre no contexto da celebração de uma aliança na qual Javé se apresenta como o Deus de Israel e

Israel compromete-se a prestar adoração exclusiva a Javé. Esse é o resumo do conteúdo de Ex 1–24.

A partir daí, porém, a narrativa apresenta o povo de Israel estacionado por um longo tempo ao redor do monte Sinai. Todo o restante do livro do Êxodo, Ex 25–40, todo o livro do Levítico e Nm 1–10 descrevem um grande conjunto de normas, instituições e leis recebidas durante essa estadia no deserto do Sinai. A partir das orientações, o povo de Israel, organizado em doze tribos, com a arca em seu meio, retoma a marcha em direção à Terra Prometida (Nm 11–36). Na sequência, no livro do Deuteronômio, já nas fronteiras de Canaã, vislumbrando a Terra Prometida, o povo acampa novamente. Reafirmando a aliança, em que Javé se faz Deus de Israel e exige de Israel culto exclusivo, Moisés, em vários discursos, transmite mais uma série de estatutos, normas e leis dadas por Javé aos israelitas. Depois disso, Moisés estabelece Josué como seu sucessor e morre (Dt 1–34).

O livro de Josué, que vem em seguida, mostra esse personagem comandando as doze tribos na conquista da Terra Prometida. Numa série de ataques bastante violentos (Js 6,24; 8,24-25; 10,28-42), as tribos de Israel, unidas sob o comando de Josué e guiadas por Javé, primeiro conquistam as terras do sul, depois as do norte, exterminam todos os povos que habitavam a terra de Canaã (Js 1–12) e, em seguida, distribuem as terras entre as tribos de Israel (Js 13–22). O livro de Josué termina narrando a despedida de Josué e uma grande assembleia em que todas as tribos de Israel se comprometem a adorar exclusivamente a Javé (Js 23–24).

A história bíblica segue com o livro dos Juízes apresentando as doze tribos sendo comandadas por uma sucessão de juízes. Dentre esses juízes, o último deles, e também um dos mais prestigiados, foi Samuel. Ele é o personagem principal de 1 e 2 Samuel. Será ele que conduzirá o povo na transição do tribalismo, governado pelos juízes, para o período dos reis, a monarquia. O primeiro rei será Saul, que, por ser desobediente a Javé, será impedido de estabelecer uma dinastia (1Sm 13–15). Sua família perderá o poder para Davi. Davi, primeiro, torna-se rei de Judá (em Hebron, 2Sm 2,1-4) e, depois, também das tribos do norte, Israel (2Sm 5,1-3). Como rei de Judá e de Israel, comandando as doze tribos, Davi conquistará a cidade jebusita de Jerusalém (2Sm 5,6-9), para lá levará a arca de Deus (2Sm 6,1-19) e, a partir disso, ampliará as fronteiras de Israel e estabelecerá um império (2Sm 8,1-14).

Segundo a narrativa bíblica, Davi inaugura uma dinastia que se manterá no poder até Jerusalém ser destruída pelo Império Babilônico em 587 a.C. Salomão, filho e sucessor de Davi, recebe deste o poder para governar, de maneira unificada, as doze tribos dos reinos de Judá e de Israel. Nesse tempo, o império teria alcançado seu auge em poder (1Rs 4–5) e riqueza (1Rs 10,14-29). Muitas construções teriam sido realizadas por Salomão nesse período (1Rs 5,15–7,51; 9,10-24). Porém, Roboão, filho sucessor de Salomão, não consegue manter o domínio sobre as tribos do norte. Estas, após a morte de Salomão, estabelecem um reino independente, o reino de Israel, que permanecerá até 722 a.C., quando será destruído pelos assírios. O rei Ezequias, que governava Judá quando as tropas assírias ali chegaram, escapa da destruição pagando pesados tributos aos assírios (2Rs 18,13). E após Ezequias, no longo reinado de Manassés (687-642 a.C.), Jerusalém se alinhará politicamente ao Império Assírio, integrando-se à grande rede comercial das economias a ele subordinadas. Pouco tempo depois de Manassés, subirá ao trono de Judá o rei Josias (640-609 a.C.).

Ezequias e Josias são os reis mais elogiados de todos os reis de Israel e de Judá. Todos os vinte reis, de nove famílias diferentes, que governaram Israel Norte[3] receberam avaliação negativa: praticaram “o que é mau aos olhos de Javé” (1Rs 15,34; 16,19.25.30 etc.). O sul teve dezenove reis, todos da família de Davi, exceto Atalia (2Rs 11), a única mulher que aparece nessas listas, filha de Amri, que foi rei de Israel Norte (2Rs 8,26). Quase todos os reis do sul são, pelo menos parcialmente, elogiados (1Rs; 2Rs 12,3-4; 14,3-4; 15,3-4.34-5 etc.). São elogiados, sem restrições, Davi, o fundador da dinastia (1Rs 15,5), Asa (1Rs 15,11) e, especialmente, Ezequias (2Rs 18,3-7) e Josias (2Rs 22,2.25).

De Ezequias se diz: “Pôs sua confiança em Javé, Deus de Israel. Tanto antes como depois, não existiu nenhum rei em Judá. Permaneceu fiel a Javé, sem nunca se afastar dele. Observou os mandamentos que Javé deu a Moisés. Javé esteve com ele. Por isso teve êxito em tudo o que fez” (2Rs 18,5-7). Mas é Josias quem recebe o maior elogio: “Nenhum dos reis anteriores se voltou para Javé como ele se voltou de todo o coração, com todo o seu ser e com toda a sua força, de acordo com a Lei de Moisés. Mesmo depois, não surgiu outro igual a ele” (2Rs 23,25). Esses dois reis fizeram reformas, impondo Javé como o único Deus de Israel, proibindo o culto a qualquer outra divindade e centralizando o culto em Jerusalém, proibindo e destruindo todos os outros locais de culto. Muito possivelmente, foi na época desses reis (716-687 e 640-609 a.C.) que as narrativas da história de Israel, no esquema Abraão – Isaac – Jacó – Egito – Moisés – Êxodo – Josué – Juízes – Samuel – Reis, começaram a ser elaboradas.

Porém, poucos anos depois de Josias, Judá não conseguirá manter sua autonomia diante da chegada do Império Babilônico. Em 597 a.C., uma primeira rebelião será castigada com a morte de muitos de seus líderes e com a deportação para a Babilônia de parte significativa da classe dominante. Uma segunda rebelião, em 587 a.C., determinará uma nova expedição punitiva da Babilônia, que castigará a reincidência com mais violência e mortes, com a deportação dos rebeldes para trabalhos em colônias agrícolas na Babilônia e, dessa vez, também com a destruição total do templo, dos palácios e das muralhas de Jerusalém.

Do primeiro grupo de deportados nascerá o livro do sacerdote e profeta Ezequiel. Esse grupo, constituído pelo rei e pelos altos funcionários do templo, do exército, do comércio e pelos artesãos ferreiros terminará praticamente integrando-se como súditos e funcionários do Império Babilônico. O final do segundo livro dos Reis mostra a elite política desse grupo como uma espécie de corte no exílio (2Rs 25,27-30). Muitos deles permaneceram na Babilônia e, posteriormente, na Pérsia após o exílio (cf. Esd 1,6; 2,68-69).

Os que foram deportados após a derrota da segunda rebelião tiveram um destino mais amargo. Por serem reincidentes na rebelião, foram tratados com mais violência e mais restrições. Além de testemunhar a total destruição do templo e da cidade de Jerusalém, o assassinato do rei, de toda a família real e de seus altos funcionários, eles foram tratados como despojos de guerra, e muitos foram escravizados ou receberam tratamento similar ao dos escravizados (Is 40,29; 41,17; 47,6). Os levitas cantores do templo, que estavam nesse grupo de deportados, ao ouvir as notícias das vitórias de Ciro, da Pérsia, sobre os exércitos babilônicos, compuseram o chamado Dêutero-Isaías (Is 40–55), por volta do ano 550 a.C.

Essa grande saga do povo de Israel segue ainda com os livros dos profetas Ageu e Zacarias, e com os livros de Neemias, Esdras e 1 e 2 Crônicas, que narram o retorno dos exilados, libertados por Ciro, a partir do ano 538 a.C., a reconstrução do altar e do templo de Jerusalém, a reconstrução das muralhas e da cidade de Jerusalém, seu repovoamento e sua reorganização em torno do templo reconstruído, da Lei (Torá) e do sumo sacerdote como chefe religioso, político, econômico e militar de Judá. Estabeleceu-se, assim, a teocracia sacerdotal. Esses serão os pilares básicos para a configuração do judaísmo e de suas principais instituições. Até aqui vai a narrativa histórica apresentada pela Bíblia Hebraica. Mas o judaísmo seguirá desenvolvendo-se durante o domínio grego (333-63 a.C.), como nos contam os livros do Eclesiástico, Daniel, Tobias, Ester, Judite, 1

e 2 Macabeus e Sabedoria, para ficarmos dentro do cânon grego das escrituras judaicas, configurado na Septuaginta ou LXX, a Bíblia dos Setenta. A história do judaísmo, na Palestina e na diáspora, seguirá durante o Império Romano (de 63 a.C. em diante). É de dentro do judaísmo e de seu contexto que vêm os Escritos Paulinos, os Evangelhos Sinóticos e todos os textos hoje presentes no Novo Testamento que foram escritos ou tiveram sua última redação antes que as sinagogas tomassem a decisão de expulsar os membros do judaísmo que seguiam Jesus de Nazaré e afirmavam que ele era o Messias prometido nas Escrituras judaicas, o que deve ter acontecido ao redor do ano 100. Certamente também testemunham esse desenvolvimento os muitos livros que não foram aceitos nos cânones, e também as ricas tradições compiladas na Mishná e no Talmude. Toda a riqueza e a diversidade do judaísmo e suas instituições chegam até nós pelas comunidades judaicas hoje espalhadas ao redor do mundo.

2. POR QUE É NECESSÁRIA OUTRA HISTÓRIA DE ISRAEL?

Se a Bíblia nos apresenta uma narrativa histórica aparentemente tão bem estruturada e detalhada, por que é necessário escrever outra história de Israel?

Desde os primeiros estudos críticos da Bíblia, que aconteceram dentro do movimento de volta às fontes estimulado no período do Renascimento (séculos XV e XVI), já por volta dos anos 1500, quando os navios portugueses e espanhóis chegavam às Américas, discutia-se sobre as muitas repetições, contradições, anacronismos e incorreções históricas presentes na Bíblia. Ao longo dos primeiros 1500 anos do cristianismo, pensava-se que os textos do Pentateuco tinham sido escritos por Moisés, pois assim está escrito na Bíblia (Ex 17,4; Nm 33,2; Dt 31,9.24-26; Mc 12,19). Porém, a percepção de que Moisés não poderia ter sido o autor dos escritos que narram sua morte e descrevem seu próprio funeral (Dt 34,1-12) abre o caminho para os estudos críticos da Bíblia. Além disso, outro aspecto dos textos bíblicos que atiçava a curiosidade dos críticos eram as muitas repetições presentes nas narrativas bíblicas (GIBERT, 1998): nas narrativas referentes aos patriarcas e matriarcas, no Gênesis, encontramos duas narrativas da criação (1,1–2,4a e 2,4b-24); duas genealogias de Caim (4,17-26 e 5,12-31); duas genealogias de Sem (10,21-25 e 11,10-17); duas narrativas do dilúvio (combinadas em 6,5–9,17); duas narrativas da aliança

entre Deus e Abraão (capítulos 15 e 17); duas narrativas da expulsão de Agar (capítulos 16 e 21); três narrativas sobre os patriarcas e suas mulheres no exterior (12,10-20; 20; 26,1-11); e, no final do livro do Gênesis, capítulos 37–50, existem duas histórias de José combinadas entre si (BOTTA; PILARSKI, 2014; GALVAGNO; GIUNTOLI, 2020).

No livro do Êxodo (e em muitas partes da Bíblia), ora a divindade é chamada de Elohim (2,23-25; 3,4-6), ora é Javé (veja Sl 60,7-14 e Sl 108,7-14); em algumas passagens, o sogro de Moisés é Raguel (2,18), em outras, é Jetro (3,1; 4,18; 18,1), em outra, é Hobab, filho de Raguel (Nm 10,29); em alguns textos, a montanha sagrada é o Horeb (3,1), noutros é o Sinai (19,1); em alguns versículos, o chefe do Egito é chamado de faraó (3,10-11), enquanto em outros é chamado de rei do Egito (3,18-19).

Além dessas repetições e contradições, também chama a atenção o anacronismo de certas leis e instituições presentes em diversas partes do Pentateuco. Entendemos como anacrônicas, fora do seu tempo, leis e instituições que, embora apresentadas como se tivessem sido dadas por Javé no monte Sinai, na caminhada no deserto, referem-se a realidades e contextos que só existirão muito tempo depois. Como são as leis do Sinai que regulamentam a vida de agricultores sedentários em vilas e cidades camponesas, que se tornarão realidade somente dois ou três séculos depois. Como em “se alguém estraga uma roça ou lavoura porque levou seu rebanho a pastar em uma roça alheia, deverá restituir com o melhor da sua própria roça ou lavoura” (Ex 22,4). Sabemos que primeiro acontecem os conflitos, depois são criadas as leis para resolver tais problemas. Essa lei que vimos acima claramente se refere a conflitos que só acontecem entre camponeses sedentários, pessoas que vivem como agricultores. Outras leis já pressupõem a união da festa dos pães ázimos com a festa da Páscoa, bem como a centralização da Páscoa em Jerusalém (Dt 16,1-8), o que acontecerá somente com as reformas de Josias (2Rs 23,21-23), por volta dos anos 600 a.C. Ou ainda a lei da punição da transgressão do sábado com a morte (Ex 35,1-2; Nm 15,32-36), e a da circuncisão dos meninos ao oitavo dia de vida (Gn 17,12), que somente serão instituídas em Israel no pós-exílio, por volta do ano 400 a.C.

Entre esses anacronismos, hoje se coloca inclusive a instituição do monoteísmo. Apesar de a teologia monoteísta já ser apresentada como dada por Deus em Dt 4,35.39, o livro que é o guia oficial do Museu de Jerusalém, que por mais de quarenta anos recolhe e expõe os artefatos encontrados pelas escavações

arqueológicas em Israel, afirma: “Não sabemos exatamente como os israelitas passaram a adorar um único Deus, mas é claro que foi um processo gradual que não se completou inteiramente no período do primeiro templo” (DAYAGI-MENDELS; ROZEMBERG, 2010, p. 74), isto é, Israel tornou-se monoteísta somente no período do segundo templo, mais exatamente com a teocracia judaíta, por volta dos anos 400 a.C.

Somam-se a isso as muitas contradições que aparecem nos textos bíblicos. Alguns exemplos: em Gn 6,8, Deus diz que o limite da vida humana será de 120 anos. Porém, em vários outros relatos, esse limite é ultrapassado: Noé viveu 950 anos (Gn 9,29); em Gn 11,10-32, há uma lista genealógica em que nove personagens viveram acima desse limite; Sara, esposa de Abraão, viveu 127 anos (Gn 23,1); o próprio Abraão viveu 175 anos (Gn 25,7); Isaac viveu 180 anos (Gn 35,28). Em Nm 23,19, lemos que “Deus não mente como um homem, nem se arrepende como um filho de Adão”; podemos encontrar o mesmo em 1Sm 15,29: “O Esplendor de Israel não mente nem se arrepende, porque não é ser humano para se arrepender”. No entanto, a Bíblia também relata várias vezes em que Deus se arrepende: em Gn 6,6-7, Deus se arrepende de ter feito o ser humano; em Ex 32,14, Deus se arrependeu de uma ameaça que havia feito ao povo; em 1Sm 15,11, Deus se arrepende de ter feito Saul rei de Israel; em 2Sm 24,16, Deus se arrepende de executar um castigo que havia prometido, como no livro de Jonas; em Jr 18,8-10, Deus diz que pode voltar atrás em suas promessas dependendo do comportamento do povo; em Jr 42,10, Deus se diz arrependido de ter entregue Jerusalém à Babilônia, o que, inclusive, é desmentido em Zc 8,14.

Outras vezes um texto diz uma coisa e outro texto diz outra. Em 1Sm 17, lemos que Davi matou um filisteu chamado Golias, que manejava “uma lança cuja haste era do tamanho do travessão de um tear”; no entanto, em 1Sm 21,19, somos informados de que quem abateu este Golias foi um guerreiro de Davi chamado Elcanã. Em 2Sm 24,1, foi a “ira de Javé” que incitou Davi a fazer um recenseamento do povo de Israel. Em 1Cr 21,1, foi Satã que incitou Davi a realizar esse censo. Há um outro caso que envolve também uma fala de Jesus, que em Mc 2,26 diz que Davi, fugindo de Saul e com fome, foi atendido pelo sumo sacerdote Abiatar. Porém, ao irmos ao texto de 1Sm 21,2-10, verificamos que Davi foi atendido pelo sacerdote Aquimelec.

Outros textos revelam ordens contraditórias de Deus. Vemos Deus proibindo os israelitas de oprimir seus irmãos, seus servos, os migrantes e até mesmo os

animais, dizendo que deviam lembrar-se de que foram escravizados e oprimidos no Egito (Dt 5,12-15; 15,15; 24,22). Mas outros textos permitem oprimir e escravizar mulheres e crianças (Dt 20,10-14; Dt 21,10-14). Proíbem de cobrar juros (Dt 23,20), mas aceitam que se exijam juros do estrangeiro ou estranho (Dt 23,21).

Uma contradição forte aparece entre o mandamento de não matar, que aparece tanto em Ex 20,13 como em Dt 5,17, e muitos outros textos em que Deus manda matar, como em Ex 32,27; Dt 7,1-2; 20,12-13.16; 25,17-19; 31,3-4. Em Dt 12,29–13,19, Deus ordena que os israelitas matem “sem dó nem piedade” pessoas, cidades e até povos inteiros. Na história bíblica, a ordem de “passar todos ao fio da espada”, ou o relato de que “passaram todos ao fio da espada”, é escandalosamente frequente: aparece mais de trinta vezes (por exemplo: Gn 34,26; Ex 17,13; Nm 21,24; duas vezes em Dt 13,16; 20,13; no livro de Josué, aparece em Js 6,21; duas vezes em 8,24 e mais onze vezes; no livro dos Juízes, aparece em Jz 1,8.25; 4,15 e mais seis vezes).

A discussão sobre tudo isso aos poucos levou a perceber que a coerência da narrativa bíblica é apenas superficial. Isso desencadeou buscas por novas maneiras de compreender a relação entre os textos e a história, e novas maneiras de compreender a elaboração da própria Bíblia. A partir daí, buscaram-se explicações na filologia, nas ciências literárias e linguísticas, na história, no estudo comparativo com outras religiões, e em muitos outros campos das ciências. Mas existem desafios ainda maiores: é preciso repensar os conceitos tradicionais de revelação, inspiração e Palavra de Deus, que geralmente estão vinculados aos textos bíblicos. É necessário construir uma nova forma de compreender a Bíblia, não tanto como livro caído do céu, mas como um livro que brota da história humana, lugares e tempos específicos da vida na terra.

A comparação da Bíblia com as tradições e livros sagrados das religiões dos povos vizinhos de Israel e do tempo da Bíblia é um capítulo à parte e trouxe outras constatações importantes. Percebeu-se que a Bíblia integrou leis que já estavam presentes em códigos mesopotâmicos, anteriores à Bíblia, como a “lei de talião: olho por olho, dente por dente...” (Ex 21,26; Lv 24,19-20), do Código de Hamurabi, de aproximadamente 1750 a.C. Também nos escritos da Mesopotâmia, como a Epopeia de Gilgamesh (± 1800 a.C.) e a Epopeia de Atra-Hasis (± 1600 a.C.), as quais originaram grande parte das narrativas bíblicas da criação do ser humano e do dilúvio. Textos assírios antigos também descrevem o nascimento do rei Sargon como o de um bebê colocado em uma cesta de vime

calafetada com betume e posto em um rio, de onde foi tirado por uma Deusa, que provavelmente inspirou a narrativa do nascimento de Moisés. Há ainda, no livro dos Provérbios, um bloco de provérbios (22,17–24,22) que foram transcritos da Sabedoria de Amenemopê, um faraó egípcio que viveu por volta do ano 1000 a.C. Partes da descrição do paraíso bíblico devem ter sido inspiradas na descrição persa do paraíso. A palavra “paraíso”, inclusive, vem da palavra persa “pardes”. Também para alcançar a concepção monoteísta, a de que existe somente um Deus, o judaísmo pode ter recebido influência da teologia persa. Entre os anos 600 e 500 a.C., o mazdeísmo, propagado pelo profeta Zaratustra (em gr. Zoroastro), foi instituído como religião oficial persa, e nele se propõe a existência de um único Deus: Ahura Mazda. Ahura Mazda, a divindade única responsável pelo bem, tem um adversário, o Deus Harimã, responsável pelo mal e pelo caos. Embora, por isso, o zoroastrismo seja melhor qualificado como “monoteísmo dualista”, há diversos pontos de contato com o judaísmo, o cristianismo e o islamismo: possui um livro sagrado revelado, Zend-Avesta, anuncia a vinda de uma espécie de messias salvador, filho de Zoroastro, nascido de uma virgem, e crê num juízo final (FILORAMO, 2005, p. 21-33).

Tanto a análise das duplicatas e das contradições como a dos empréstimos tomados da literatura dos povos vizinhos foram minando a compreensão de que o texto bíblico é um relato fiel aos acontecimentos e fatos históricos. Começaram a surgir novas hipóteses a respeito de como a Bíblia foi escrita.

3. A HIPÓTESE DAS FONTES

Especialmente no campo dos estudos do Pentateuco e dos livros históricos, aos poucos (1600-1950 d.C.) os estudos irão consolidar-se na chamada teoria das fontes, também conhecida como teoria documentária da origem do Pentateuco (SICRE, 1994).[4] Essa foi uma das teorias que perduraram por mais tempo e também uma das que se encontram difundidas como pano de fundo em muitas de nossas Bíblias. E é também a teoria que predomina na maioria dos livros sobre história de Israel que encontramos no Brasil.

Segundo essa teoria, os livros do Gn, Ex, Lv, Nm e Dt teriam se originado da fusão de quatro “documentos” ou “fontes” a respeito das origens e história de

Israel.

O primeiro desses documentos seria o javista (J), que teria sido elaborado em Judá, em Jerusalém, nas cortes de Davi e Salomão (por volta do século X a.C.). Dele viriam as partes mais antigas dos textos que preferencialmente usam o nome Javé para referir-se à divindade de Israel.

O segundo seria o documento elohista (E), que seria uma reelaboração do documento javista, feita no reino de Israel Norte (entre os séculos IX-VIII), após a divisão dos dois reinos. Neste documento a divindade de Israel seria chamada de Elohim.

Com a destruição de Samaria, em 722 a.C., e a anexação de Israel Norte pelo Império Assírio, fugitivos nortistas teriam levado o elohista para Jerusalém. Ali, este documento teria sido acolhido pela corte do rei Ezequias e unido ao javista, tendo ambos sofrido algumas ampliações e adaptações, formando um único documento, que na teoria foi chamado por alguns de “jeovista”. Posteriormente este documento modificado e ampliado teria sido apresentado como “o livro da Lei” (2Rs 22,8; 23,1-3) encontrado no templo, e usado para legitimar a reforma de Josias, que centralizou o culto em Jerusalém, declarou Javé como único Deus de Israel e procurou estender seu domínio sobre as terras do Israel Norte. O jeovista, com as modificações acrescentadas na corte de Josias, constituiria o terceiro documento, que foi chamado pelos pesquisadores de documento deuteronomista (D), porque suas ideias principais estariam no livro do Deuteronômio, especialmente nos capítulos 12–26.

O quarto e último dos documentos que, conforme a teoria documentária, teriam dado origem ao Pentateuco, teria surgido durante o exílio, na Babilônia. Ali teria sido escrito um novo documento, chamado pelos mentores da teoria de documento sacerdotal (P, do alemão Priesterschrift, escrito sacerdotal). O documento sacerdotal teria sido elaborado após 597 a.C., pelos sacerdotes exilados, que, sem o templo e longe da terra de Israel, necessitavam reelaborar suas leis e rituais, redefinindo também a sua identidade como povo de Deus no exílio.

No pós-exílio esses documentos teriam ainda recebido alguns acréscimos e depois foram unidos primeiramente como J+E+P, sendo depois a eles acrescentado o D. Essa fusão e ampliações foram realizadas especialmente para dar sustentação à teocracia judaíta no pós-exílio. E teriam originado os livros do

Pentateuco atual.

Assim, desde muito cedo, os estudos críticos da Bíblia puseram em questão o caráter histórico de muitas narrativas bíblicas. Como também os avanços das ciências sobre o sistema solar e o cosmos, a origem do universo, da vida, o surgimento dos animais e dos seres humanos, das culturas etc., estabeleceram narrativas diferentes, muitas vezes contradizendo aquelas apresentadas nos escritos bíblicos e ressaltando cada vez mais o caráter mitológico de muitos textos bíblicos. E a compreensão de que a narrativa bíblica não é uma apresentação dos fatos da história de Israel, mas que é, sobretudo, formada por matérias elaboradas em diversos momentos e contextos, com objetivos pragmáticos de construir uma história para fundamentar, justificar e legitimar instituições, lei, padrões e hierarquias religiosas, políticas e sociais, torna-se cada vez mais clara e forte.

4. A HISTÓRIA DE ISRAEL NA PESQUISA ATUAL

Porém, nos últimos trinta ou quarenta anos, uma grande mudança de perspectiva frente aos textos e à história de Israel tem sido propiciada pela moderna arqueologia realizada na Palestina. Esta deixou de ser uma “arqueologia bíblica”, acostumada a aceitar a Bíblia como referencial para interpretar seus achados, para ser uma arqueologia independente, que, com o apoio de uma gama de ciências envolvidas no processo de interpretação dos achados arqueológicos, tem produzido mudanças radicais na compreensão da história de Israel e do processo que originou a Bíblia (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2018, p. 25-279).

Já há mais tempo, estudos antropológicos e arqueológicos afirmavam que não se pode perceber uma ruptura cultural – e principalmente não se percebe uma ruptura religiosa – entre Israel e Canaã. Isso implica afirmar que Israel não se formou como povo no Egito, fora de Canaã, como afirma a narrativa bíblica, mas que se formou dentro de Canaã, a partir de pessoas da cultura e da religião cananeias. Pelo menos em sua maior parte (GOTTWALD, 1986).

E estudos arqueológicos mais recentes questionam que tenha existido um “Império Davídico-Salomônico”, defendendo que as grandes construções que a Bíblia atribui a Salomão, em Hasor, Meguido e Gazer (1Rs 9,15), com pedras

assentadas e ligadas entre si, foram em realidade obras do rei Acab, da dinastia de Amri. A dinastia de Amri, no entanto, governou Israel Norte entre 885-845 a.C., cerca de um século após Salomão, que supostamente foi rei entre 970-931 a.C. Os arqueólogos modernos concluíram também que, na época de Davi, Jerusalém não passava de um “pequeno vilarejo”, na pobre região montanhosa de Judá.

Aliás, a arqueologia atual aponta que Jerusalém só alcançará importância política e situação sociocultural semelhante à de Samaria na época de Ezequias (716-687 a.C.). Naquele período, a Assíria destruiu Samaria e outras cidades importantes do Israel Norte, e devastou 46 pequenas cidades de Judá, situadas nos arredores de Jerusalém. Ezequias, para acolher os fugitivos das áreas atacadas, entre os anos 722-700 a.C., aumentou o tamanho da cidade de Jerusalém, que “passou de cinco hectares (em grande parte ocupados por templo e palácio) para sessenta hectares, e a população provável passou de 1.000 para 15.000 habitantes, no espaço de uma geração” (LIVERANI, 2008, p. 195-199).[5] Toda Judá nos tempos de Davi teria em torno de 8 a 10.000 habitantes. Chegou a ter 40.000 habitantes nos tempos de Ezequias, com a integração dos fugitivos (ZABATIERO, 2013, p. 124-125). A grandeza e a importância política e econômica de Judá se consolidarão com Manassés, que entre 687-642 a.C. governou Judá em aliança e submissão à Assíria. Nesse período, Judá é integrada às grandes rotas comerciais da Arábia e de todo o Império Assírio. Com isso, pela primeira vez, Judá se torna um grande Estado.

Assim, praticamente não há mais argumentos acadêmicos, arqueológicos e históricos em apoio à existência do Império Davídico-Salomônico. Jerusalém, com pouco mais de 1.000 habitantes, contrasta muito fortemente com a descrição bíblica, que fala em 1.000 mulheres somente no harém de Salomão (1Rs 11,3). Com tão poucos habitantes, também não pode ser aceita como capital de um território que ia desde o rio Eufrates, na Assíria, até o rio Nilo, no Egito (1Rs 5,1 ou 4,21), que somente de tributos recebia anualmente 666 talentos – o equivalente a 23.300 quilos! – de ouro, sem contar a prata (1Rs 10,14-15.23-25.27) e outros tributos agropecuários (1Rs 5,2-8 ou 4,23-28). Com dimensões e população tão pequenas, Jerusalém não poderia nem mesmo ser a capital do território que ia de Dã até a Bersabeia, limite norte e limite sul, respectivamente, do território das doze tribos. A inexistência de qualquer resquício de prova do Império Salomônico, como o fato de não existir, fora da Bíblia, qualquer prova da existência de Salomão, faz alguns arqueólogos mais céticos considerarem o próprio Salomão um mito.

A provável não existência do reinado Davídico-Salomônico foi um golpe definitivo na teoria das fontes. Para muitos exegetas, tal teoria já estava em descrédito por dificuldades causadas pelas muitas camadas e subcamadas que se haviam encontrado dentro de cada uma das quatro fontes (PURY, 1996; SKA, 2016b, p. 13-87). A subdivisão das fontes em muitos estratos tornava a teoria praticamente inútil como ferramenta para localizar a origem e a datação dos textos do Pentateuco e dos livros históricos. E como a teoria apoiava-se na crença de que o pontapé inicial da escrita da Bíblia, o documento javista, teria sido elaborado pelos escribas, sacerdotes e teólogos das cortes de Davi e Salomão, exatamente para consolidar seu grande império, ela ruiu junto com a comprovação de que tal império é uma construção teológica e política do tempo dos reis Ezequias e Josias (ZABATIERO, 2013, p. 109 e 115), e nunca foi uma realidade histórica.

Paralelamente, e também dentro dos estudos críticos e da revisão arqueológica, cresceu a leitura feminista da Bíblia. Esta, de início, buscou evidenciar a presença e o protagonismo das mulheres na história de Israel e na Bíblia. Mas em seguida passou a resgatar a presença e a importância do culto às Deusas em Judá e Israel e, desta forma, também causou uma reinterpretação das imagens e dos objetos de culto encontrados nas pesquisas arqueológicas (SCHOTTROFF; SCHROER; WACKER, 2008; PEREIRA, 1997; SAMPAIO, 2000; OTTERMANN, 2007). Em suas pesquisas, as mulheres deixaram muito claro que, em todo o período anterior ao exílio, Israel Norte e Judá cultuavam uma grande diversidade de Deuses e Deusas,[6] com muitas imagens e símbolos materiais, em uma grande variedade de locais sagrados e rituais distintos.

Com isso, a hipótese documentária enfraquece mais ainda. Pois sendo Javé e Elohim divindades igualmente cultuadas tanto no norte como no sul, não podem servir de referencial para diferenciar escritos de Israel de escritos de Judá, conforme propunha a hipótese documentária. Além disso, hoje se sabe que, durante praticamente todo o período pré-exílico, Javé era cultuado ao lado de muitos outros Deuses e Deusas, como Baal, Asherá, Elohim, Anat, Astarte. Estava integrado em um panteão que se pode chamar de Cananeu-Israelita, tendo o Deus El como o Deus supremo, criador do universo e dos Deuses e Deusas (SMITH, 2006, p. 156-174). A partir de escritos em cerâmica descobertos pela arqueologia e da própria Bíblia, “a religião de Israel e a de Judá durante a primeira metade do primeiro milênio a.C. não se distinguiam em nada da religião de seus vizinhos” (RÖMER, 2018, p. 65).

Assim, as contribuições da arqueologia, da exegese feminista, além dos próprios estudos críticos do Pentateuco, que foram descobrindo muitas subunidades dentro dos documentos maiores, aventando a existência de uma infinidade de documentos menores chamados de J1, J2, J3...; E1, E2, E3...; D Josiânico, D exílico, D pós-exílico...; P1, P2, P3..., representaram uma pá de cal na forma clássica da teoria documentária da elaboração do Pentateuco (PURY, 1996, p. 53-85).

Mesmo a hipótese documentária apoiava-se em um discurso linear tradicional sobre a história de Israel (época dos patriarcas, êxodo, conquista ou infiltração pacífica na Terra Prometida, tribalismo, monarquia unida, monarquia dividida etc.). E no final das contas, não se afastava muito do que nos é apresentado na narrativa bíblica. Essa concepção da história também foi em grande parte assumida pelas chamadas leitura sociológica e leitura popular da Bíblia, sendo que estas se diferenciavam das outras leituras não tanto no encadeamento dos períodos, mas por exaltar o protagonismo dos pobres e oprimidos, dos camponeses, dos escravos, das mulheres – como o povo de Javé – nestes diferentes períodos, e por relacionar as origens de Israel a eventos revolucionários protagonizados por aquelas categorias sociais (GOTTWALD, 1986; PIXLEY, 1989; SCHWANTES, 1984; GALLAZZI, 2011).

Essas visões também há muito vêm sendo criticadas por sua compreensão altamente idealista, e muitas vezes até ingênua, dos “pobres”, do tribalismo, do papel de Javé e da religião nesse processo. Novamente, aqui também a exegese e a teologia feminista nos ajudaram a perceber que parte desse idealismo escondia e legitimava estruturas e práticas patriarcais que existiam no mundo bíblico (SCHÜSSLER FIORENZA, 1992; RUETHER, 1993; TAMEZ, 2004, 2005; OTTERMANN, 2005).

5. HISTÓRIA DE ISRAEL: DESAFIOS ATUAIS

Assim, no momento atual, com o desmantelamento da teoria documentária, pela falta de sustentação arqueológica para afirmar a existência do Império Davídico-Salomônico e pela confirmação do politeísmo do Israel pré-exílico, com muitos testemunhos que confirmam o culto a uma grande diversidade de Deuses e

Deusas no antigo Israel (REIMER, 2009, p. 21-52), somos desafiadas e desafiados a encontrar novas narrativas para contar a história de Israel, a história das religiões de Israel, do processo de instituição do monoteísmo, e novas explicações a respeito de quando e como foi escrito o Pentateuco e a própria Bíblia.

E não é só isso. Nosso desafio inclui a necessidade de recriar uma nova narrativa histórica coerente com os estudos críticos da Bíblia, com as contribuições da exegese feminista e especialmente com a nova arqueologia. Pois os indícios arqueológicos levantados pela moderna arqueologia falam de um início bem mais modesto para Israel Norte e principalmente para Judá. A existência de um reino unido nos tempos de Davi e Salomão, como descrito em 2Sm e 1Rs, está praticamente descartada. Com isso também se desmonta o tradicional discurso linear dos diversos períodos que se sucediam na história de Israel.

Atualmente se impõe cada vez mais a perspectiva de uma leitura descolonizada e descolonizadora da Bíblia. Isso se dá pela percepção de que a Bíblia e grande parte da história de Israel e também do cristianismo desenvolveram-se como parte de interesses e projetos de dominação imperialista. As marcas desse processo estão presentes em muitos textos intolerantes e violentos da Bíblia e em perspectivas exclusivistas e desrespeitadoras dos direitos humanos de diversas correntes do judaísmo e do cristianismo da atualidade. Tudo isso somado nos leva forçosamente a concluir que, no momento atual, a pesquisa bíblica é desafiada a retomar a tarefa de apresentar uma nova compreensão da história de Israel e da própria Bíblia (SILVA, 2001, p. 61-74) e de contribuir para novas compreensões da relação entre as Escrituras Sagradas, inspiração, revelação e Palavra de Deus.

6. FUNDAMENTALISTAS, MAXIMALISTAS, MINIMALISTAS...

Atualmente, a história de Israel é apresentada de várias maneiras. Revela grande variedade de matizes. Há os que seguem mantendo a crença e o discurso de que a narrativa bíblica é um relato fiel, sem erros e imprecisões, de tudo o que aconteceu na história de Israel (fundamentalistas). Há os estudiosos que aceitam a estrutura básica da narrativa bíblica como a principal referência para a história

de Israel, interpretando os achados arqueológicos de forma a confirmar a maior parte da narrativa bíblica. Estes são chamados de maximalistas (por exemplo: PROVAN; LONG; LONGMAN III, 2016). E há também os pesquisadores chamados minimalistas, para quem o "AT não é uma fonte primária da história do Antigo Israel, pois não está preservado em uma condição que fisicamente remonta ao tempo descrito em sua literatura histórica" (LEMCHE, 1998, p. 24). Estes não aceitam a Bíblia como um documento referencial, com valor histórico, e tendem a descrever a história de Israel e da Bíblia considerando somente os dados da moderna arqueologia. Entre estes últimos, não são poucos os que afirmam que, dada a escassez de bases arqueológicas para o período pré-exílico, é impossível escrever uma história que abarque esse período de Israel.

Embora os chamados minimalistas quase descartem os textos bíblicos para compreender a história de Israel, é preciso reconhecer que, como os materiais encontrados num tel de terra[7] pelos arqueólogos, os textos bíblicos, recentes ou antigos, são uma espécie de tel de textos, também frutos da história de Israel, e igualmente neles podem ser encontradas marcas e testemunhos dessa história. O diálogo e a cooperação entre as várias ciências, com especial destaque para a exegese crítica, a moderna arqueologia e a epigrafia, parece-nos fundamental para que sejamos capazes de dar conta dos desafios no campo da história de Israel e da Bíblia (LIVERANI, 2008, p. 14).

Um uso não "secularista", mas "laico ou pós-secular" (ZABATIERO, 2013, p. 42), equilibrado e crítico, tanto dos textos bíblicos, "o livro de papel", quanto do chamado "livro de pedra" (as informações fornecidas pelas escavações arqueológicas geralmente são retiradas dos estudos arquiteturais, dos objetos de pedra, cerâmicas, metais, e outros materiais – atualmente crescem em importância as amostras orgânicas – encontrados nas ruínas antigas), parece ser o caminho mais frutuoso para a reconstrução de uma história de Israel. Este livro pretende fazer uma contribuição nesta trilha.

7. A HISTÓRIA QUE A BÍBLIA APRESENTA NASCE NOS TEMPOS DE EZEQUIAS E DE JOSIAS

Para que se possa usar a narrativa bíblica como uma importante fonte para a

elaboração da história de Israel nos dias de hoje, primeiramente é necessário compreender quando, como, em que contextos, por quem e principalmente com que objetivos essa narrativa foi elaborada. A moderna arqueologia afirma que a escrita só se difundiu em Judá a partir do reinado de Ezequias, quando Judá alcançou condições socioeconômicas que tornaram possível, e até necessária, uma estrutura burocrática centralizada (SCHNIEDEWIND, 2011; CARR, 2011).[8]

Com base nesse pensamento, os estudos críticos da Bíblia cada vez mais apontam os reinados de Ezequias (716-687 a.C.) e de Josias (640-609 a.C.) como contextos cruciais para o início da elaboração do arcabouço básico da história de Israel. Especialmente da narrativa histórica que se encontra em Gn 12–50; Ex 1–24, Ex 32–34; Dt 4,44–28,68, e que segue nos livros de Js, Jz, 1 e 2Sm, 1 e 2Rs. Esse também seria o contexto de vários livros proféticos pré-exílicos, como Amós, Oseias, Isaías, Miqueias e Jeremias. Falaremos mais dessas reformas abaixo, mas podemos adiantar que essas reformas tinham como objetivos:

1. Estabelecer Javé como o único Deus de Israel;

2.Centralizar o culto em Jerusalém;

3.Proibir qualquer culto fora de Jerusalém;

4. ustificar a desativação de santuários fora de Jerusalém e a proibição e destruição de imagens das divindades;

5. Legitimar o domínio dos sulistas descendentes de Davi – Abraão sobre todo o território e todas as tribos de Israel.

Grande parte da narrativa histórica que encontramos na Bíblia foi elaborada nessa época para legitimar esses processos e justificar as violências contidas e praticadas nessa política reformista.

Do mesmo modo, a teocracia sacerdotal pós-exílica (450-350 a.C.) é tida como o contexto em que se fez a redação final deste arcabouço histórico, na qual os livros do Pentateuco e os livros históricos e proféticos praticamente receberam a

forma como hoje se encontram na Bíblia Hebraica.

Portanto, os reinados de Ezequias e de Josias, e suas respectivas imposições religiosas, que tradicionalmente são chamadas de “reformas”, foram o berço contextual em que foi gestada grande parte da narrativa histórica que encontramos na Bíblia. Conclui-se deste fato que a estrutura básica: Abraão – Isaac – Jacó – José – Egito – Moisés – Êxodo – Deserto/Sinai/Mandamentos – Josué – Terra Prometida – Juízes – Reis... provavelmente foi criada pelos redatores das cortes de Ezequias e Josias, que organizaram nessa ordem e ampliaram as diversas tradições e narrativas a que tiveram acesso. Note-se também que tem sido essa a sequência básica com a qual tradicionalmente, até hoje, a história de Israel tem sido imaginada e apresentada.

O que até agora foi exposto quer deixar claro que, assim como toda narrativa histórica, a história que a Bíblia apresenta é um produto da cultura humana. Foi elaborada em um contexto determinado e para atender a objetivos determinados. Esses objetivos não estão relacionados ao passado longínquo usado como pano de fundo para a narrativa, mas principalmente em função de necessidades pragmáticas existentes no contexto em que as narrativas estão sendo elaboradas. Isto é, as camadas mais antigas desta narrativa estão relacionadas com as reformas centralizadoras de Ezequias e de Josias, no período anterior ao exílio, e suas camadas mais recentes relacionam-se com a consolidação da estrutura e dos interesses da teocracia sacerdotal pós-exílica (RÖMER, 2008).

Pode-se dizer que, a rigor, antes de Ezequias e Josias, não havia uma história de Israel que incluísse tanto as tribos do norte quanto as do sul. Havia histórias de clãs, de santuários, de heróis tribais, talvez até um esboço de história da monarquia do Israel Norte (SCHMID, 2013, p. 75-138). Mas não havia uma história de Israel porque antes desses reis não existia a noção de Israel como um só povo formado pelas doze tribos e descendente de um único patriarca, governado por um único rei, cultuando um único Deus.

A história que a Bíblia apresenta, como história de doze tribos formando um só povo de descendentes de Abraão, unindo as terras do norte e do sul numa só entidade política, comandadas sempre por um só homem (Jacó, Moisés, Josué, a sucessão de Juízes, Samuel, Saul, Davi, Salomão...), em aliança de adoração exclusiva a Javé, e sendo guiadas pelos mandamentos e leis de Javé, corresponde mais a um mito legitimador dos projetos centralizadores e expansionistas de Ezequias e principalmente de Josias do que aos acontecimentos históricos que

deram origem ao povo de Judá e Israel.

Os reis Ezequias e Josias (LOWERY, 2004, p. 211-319) promoveram reformas religiosas e políticas (2Rs 18,1-6; 23,4-27). Estas reformas implicaram grandes mudanças com graves consequências para muitos setores da sociedade. Houve muita violência política e religiosa nessas reformas (NAKANOSE, 2000). A história nacional elaborada nesse contexto é marcada por uma expressiva ambiguidade. Por um lado, quer fornecer uma identidade para a unidade política sonhada por Ezequias e principalmente pela corte de Josias; buscando resistir e crescer diante do Império Assírio, estes reis sonham com:

Israel Norte e Judá formando um só país, unidos no ideal das “doze tribos” de Israel;

em uma aliança de culto exclusivo a Javé, o Deus libertador do Egito;

sendo Israel o povo exclusivo de Javé (Dt 7,6; 10,14-21; 26,16-19; 29,9-14);

governado por um rei davídico, descendente de Abraão;

instalado e centralizado em Jerusalém.

Mas, por outro lado, incluía forte violência no campo político, econômico e religioso, pois implicava:

1. Centralização do culto no templo de Jerusalém (Dt 12,4-7.13-19), beneficiando a elite de Jerusalém;

2. Imposição do culto exclusivo a Javé, proibição do culto a outras divindades (2Rs 18,1-6; 23,4-25; Dt 5,6-10; 7,1-4; 18,9-12), beneficiando os sacerdotes de Jerusalém, da família de Sadoc;

3. Destruição das imagens das divindades e de todos os locais de culto fora do templo de Jerusalém, fossem dedicados a Javé ou não (Dt 12,2-3; Ex 23,23-24.32-33), enfraquecendo as tribos e as vilas camponesas;

4. Matança de sacerdotes e de todos que insistissem nas práticas anteriores (2Rs 23,20; Dt 13,1-19; Ex 32,26-29; Nm 25,1-13);

5. E também violências no campo político. Josias invade Israel Norte e tenta implantar um domínio imperialista de Judá sobre as terras e o povo do Israel Norte (2Rs 23,15-20). Ele morreu em Meguido, disputando com o faraó o controle deste local estratégico do Israel Norte (2Rs 23,29-30).

Uma vez que grande parte da estrutura da narrativa histórica apresentada pela Bíblia foi elaborada nesse contexto, como história oficial, devemos ter consciência de que ela cumpre a função de justificar e legitimar as reformas e todas as violências perpetradas em nome delas. Faz-se necessário conhecer bem as reformas e os projetos de Ezequias e Josias, pois muitos aspectos que estavam sendo implementados por esses reis foram inseridos na história do passado que estava sendo construída por eles. O mesmo processo deve ser feito também com relação ao trabalho redacional realizado sobre a narrativa histórica pela teocracia sacerdotal no pós-exílio, que incluirá e sacralizará aspectos da lei do puro–impuro, circuncisão, raça eleita, monoteísmo, que serão explicados com mais detalhes no capítulo sobre exílio e pós-exílio.

Para que o texto bíblico possa servir de fonte de informações históricas para a elaboração de uma história de Israel, necessita ser depurado dessas facetas legitimadoras e justificadoras que procuram enraizar no passado, ligando aos antepassados e a heróis tribais ilustres, as instituições, teologias e práticas que, no contexto das reformas de Ezequias e de Josias, estão sendo instituídas e impostas a todos.

Isso significa que poderemos incorrer em grande equívoco, histórico e teológico, se lermos essa história mítica, criada para legitimar as reformas, como se fosse uma reportagem fidedigna, tanto dos acontecimentos históricos como das aparições e mandamentos de Javé, escrita por uma testemunha ocular fiel aos fatos.

Mas isso não quer dizer que se deva desprezar a narrativa histórica bíblica por

completo, mesmo que seja mítica em muitos aspectos, porque nem tudo nela é invenção. Para ter valor, para ser eficiente como história oficial junto ao povo para quem ela é contada, ela tem de trazer, dentro de si, as tradições antigas mais caras a esse povo (SANTAELLA, 1996, p. 209-264; FRYE, 2004, p. 23-13). É, então, pelas espiritualidades contidas nas tradições mais antigas presentes no texto bíblico que devemos procurar. Juntando as informações obtidas nessas tradições mais antigas e no processo de redação e organização dos textos maiores com as informações da arqueologia e das ciências humanas, a respeito da região, poderemos tentar reconstruir pelo menos parte dos ambientes e da história do povo de Israel.

Para perceber um pouco mais da história de Israel, que está por trás dos textos bíblicos, precisamos retirar da história que a Bíblia nos apresenta todos aqueles aspectos relacionados com as reformas de Ezequias e Josias e com a implantação da teocracia em Judá no pós-exílio. Esses aspectos não aconteceram no tempo relatado, mas são do tempo dos redatores. Não são históricos, são redacionais, e cumprem a função de legitimar as políticas, as instituições e os projetos destes reis, sacerdotes e seus aliados.

Portanto, a ideia do parentesco de sangue entre os patriarcas, de que eles estavam em uma relação de aliança especial com Javé, não faz parte da vida destes patriarcas, é uma criação redacional. Também o é a ideia de que as doze tribos de Israel se formaram no Egito, a partir do crescimento das famílias dos filhos de Jacó. Igualmente, é criação redacional a ideia de que as doze tribos sempre foram comandadas por um só homem, em aliança com Javé, como Moisés, Josué, os juízes, Samuel, Saul, Davi e Salomão. Não eram nem doze tribos nem possuíam comandos únicos e centralizados. Também não havia, antes de Ezequias e Josias, a teologia e a exigência de um culto exclusivo a Javé.

As tribos de Israel possuíam, e viam como normal, o culto a uma grande diversidade de Deuses e Deusas, com muitas imagens e com uma diversidade muito grande de locais de culto, de famílias sacerdotais e liturgias (PEREIRA, 2014, p. 185-215). Imagens não eram consideradas ídolos nem o culto fora de Jerusalém era considerado idolatria, ou “fazer o que era mal aos olhos de Javé”, ou “abandonar a Javé”, e “seguir a outros Deuses”. Essas foram as classificações que os escribas de Ezequias e de Josias deram aos cultos tradicionais para justificar a sua abolição. Durante praticamente todo o período pré-exílico, a religião de Israel Norte e de Judá foi marcada por uma grande diversidade de Deuses, Deusas e locais de culto, cada um com uma jurisdição específica,

cultuado em modalidades e situações específicas, com liturgias próprias e mediadores e mediações específicas. Retirando, varrendo estes aspectos, estas perspectivas, dos textos bíblicos, poderemos usá-los ao lado dos mais recentes estudos arqueológicos para vislumbrar um pouco melhor a história e a sociedade do mundo bíblico.

É importante ter um mínimo de referência sobre o processo histórico envolvido no surgimento do povo de Israel e de suas principais instituições para que tenhamos elementos para discernir as teologias e espiritualidades presentes na Bíblia. Para que possamos perceber onde se localiza o sagrado nessas teologias e espiritualidades e quais as funções que estas teologias desempenharam em seu tempo. Esse discernimento é fundamental se quisermos ser hoje fiéis ao Espírito e ao Deus de Jesus de Nazaré. Para que não sigamos reproduzindo as discriminações, intolerância e violências em nome de Deus, praticadas pelos poderosos que condenaram Jesus à morte e que hoje, infelizmente, ainda muitas vezes são praticadas em nome de Jesus. E para que não caiamos nas armadilhas do espiritualismo e do ritualismo que identificam e aprisionam o sagrado em um nome de Deus, em lugares sacralizados e em rituais a eles vinculados. Todos esses elementos podem ser manipulados, como quase sempre o foram, tanto na Bíblia quanto em nossa história, e na história da humanidade em geral.

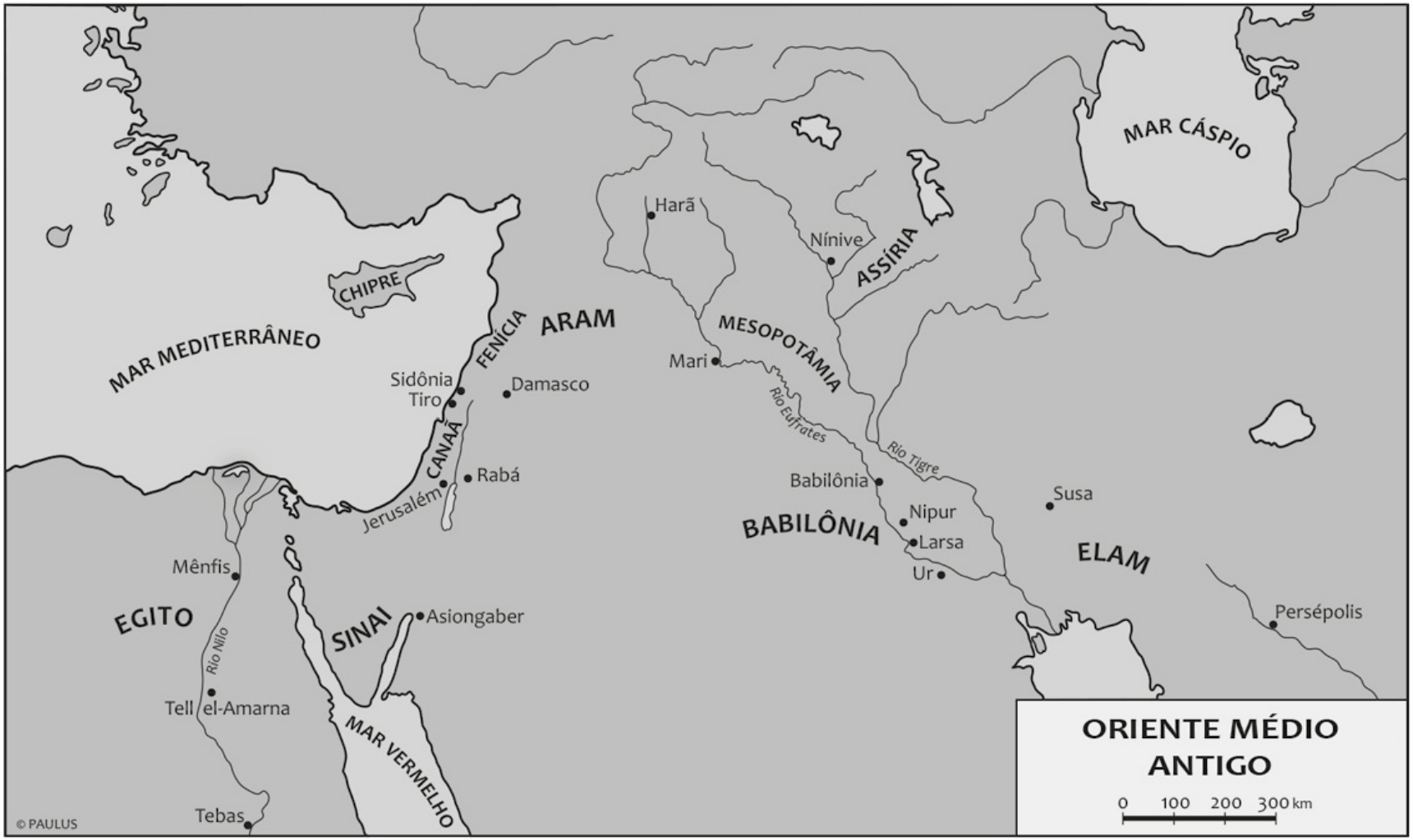
CAPÍTULO 1

A FORMAÇÃO DO POVO DE ISRAEL

Luiz José Dietrich / José Ademar Kaefer

De acordo com as pesquisas mais recentes, tudo indica que a história do povo de Israel começou por volta dos anos 1500-1300 antes do nascimento de Jesus Cristo, mais ou menos 3500-3300 anos atrás, na terra de Canaã. Porém a região de Canaã já estava ocupada milhares de anos antes da formação das tribos de Israel. É importante começar a falar da história de Israel a partir da história da ocupação humana na região, porque Israel guardará muitas das características herdadas das culturas que o antecederam.

Embora na Palestina não tenham sido encontrados testemunhos textuais importantes que sejam anteriores à metade do segundo milênio antes de Cristo, existem sinais que revelam que a ocupação humana das regiões planas e férteis da Palestina começou por volta dos anos 12000 a.C. Nesse período, a Palestina está englobada em um vasto espaço cultural que inclui Ásia Menor, Mesopotâmia, Síria, Palestina, a Península do Sinai e talvez também o Egito. Os povos que circundam Israel possuem uma longa história, que começa muito antes que Israel constitua sua identidade própria. E essa identidade não pode ser compreendida fora do contexto dessas relações, uma vez que Israel está intimamente ligado tanto aos povos que o antecederam, como aos povos que o circundam.


MAR CÁSPIO
Harã
Nínive
ASSÍRIA
CHIPRE
MAR MEDITERRÂNEO
FENÍCIA
ARAM
MESOPOTÂMIA
Mari
Sidônia
Tiro
Damasco
Rio Eufrates
Rio Tigre
CANAÃ
Rabá
Babilônia
Susa
Jerusalém
Nipur
BABILÔNIA
Larsa
ELAM
Ur
Mênfis
Persépolis
EGITO
SINAI
Asiongaber
Rio Nilo
Tell el-Amarna
MAR VERMELHO
Tebas
© PAULUS
ORIENTE MÉDIO ANTIGO
0 100 200 300 km

1.1 OS NOMES DA REGIÃO

É um pouco difícil referir-se a esta região com um único nome. O nome "Palestina" provém da região ocupada pelos filisteus. Porém, esse nome foi aplicado à região somente pelos romanos, por volta dos anos 100 a.C., e com ele referiam-se à região da Judeia e da Síria. É o nome mais usado atualmente e segue sendo usado com essa amplitude na arqueologia. "Terra de Canaã" (Gn 12,5; 42,5)[9] parece ser o mais antigo nome da região. Vem do período pré-israelita, quando designava toda a franja de terra ao norte do Egito que se encontra entre o mar Mediterrâneo, o rio Jordão e o rio Orontes, na qual posteriormente estarão Israel e Fenícia. Canaã, entretanto, também não é um nome livre de problemas. Primeiramente porque o nome "Canaã" é raro, e quase não aparece nos achados arqueológicos da região; e por outro lado, porque a população dessa faixa de terra se caracterizava mais por ser uma série de cidades-Estado independentes, nas regiões mais baixas e planas, sendo que talvez jamais tenham formado uma única unidade política. E também porque parece que, depois da formação dos Estados da Fenícia e de Israel, esse nome não foi mais usado.

Igualmente, a denominação "Terra de Israel" carrega alguns problemas. A rigor, refere-se somente ao território do reino de Israel Norte.[10] Mas, como este foi o nome criado e adotado pelo povo a respeito do qual estamos escrevendo, nos parece ser a nomenclatura mais adequada. Originalmente, "Israel" designava somente um conjunto de vários pequenos agrupamentos camponeses que viviam na região montanhosa central nos territórios de Efraim, Benjamim e Manassés, que é provavelmente o povo mencionado na "estela de Merneptah". Depois, será o nome da entidade política que será iniciada com Saul, entre Siquém e Betel, continuada com Jeroboão I (931-910 a.C.), e que se estenderá às planícies e se consolidará como um reino poderoso e bem estruturado com a dinastia de Amri/Omri (885-841 a.C.) (FINKELSTEIN, 2015; MENDONÇA, 2020). Mas, depois de Ezequias e Josias, o nome Israel é aplicado à totalidade do território ocupado pelo reino de Judá e pelo reino de Israel Norte.[11]

1.2 GEOGRAFIA E CLIMA

Há que se chamar a atenção também para as características geográficas e climáticas da região onde o povo de Israel se formou. É uma estreita faixa de terra que de sul a norte tem mais ou menos 240 km de comprimento. E que tem do lado oeste, o lado ocidental, o mar Mediterrâneo, e no lado leste, oriental, está o deserto da Arábia. Na parte mais ao norte, na altura de Dan, a faixa tem em torno de 50 km de largura, e no sul, abaixo de Bersabeia, a largura é de aproximadamente 120 km. Esta pequena faixa de terra não tem um contato direto com os grandes e ricos vales formados pelos rios Nilo, ao sul, e Tigre e Eufrates, ao norte, que foram os berços das maiores civilizações deste local. Entre Israel e o Egito, no vale do Nilo, há o deserto e a península do Sinai. E ao norte, Israel é separado do vale dos grandes rios da Mesopotâmia pela Síria, com suas montanhas (Líbano e Anti-Líbano) com alturas superiores aos 3 mil metros. É nessas montanhas que fica o monte Hermon, com 2814 metros de altura. O derretimento da neve que cobre os picos do Hermon fornece as águas que formam o rio Jordão. O rio Jordão constitui o limite leste do território de Israel. Esse rio corre dentro de uma profunda e longa fenda geológica, o vale de Rift, que, com mais de 6000 km de extensão, começa separando as montanhas do Líbano e do Anti-Líbano, se estende pelo vale do Jordão, chega aos 213 metros abaixo do nível do mar no lago da Galileia, atinge 417 metros abaixo do nível do mar no mar Morto, segue pelo mar Vermelho e vai até Moçambique, no sudeste do continente africano.

1.3 SOBRE OS PATRIARCAS E MATRIARCAS DE ISRAEL

Tradicionalmente se ensinava que a história de Israel teria iniciado na Babilônia, com a migração de Abraão e Sara nos anos 1800 a.C. Mas, pelo que se sabe hoje, a partir dos estudos arqueológicos e do estudo crítico da Bíblia, a história de Israel inicia-se mais tarde, entre 1500 e 1300 a.C., e em Canaã. Em Canaã, nessa época, a grande maioria do povo vivia nas planícies férteis em torno de “centros urbanos”, pequenas cidades-Estado cercadas por muralhas, e através desses centros urbanos estava submetida ao domínio dos reis cananeus e faraós

do Egito.

Entretanto havia também um contingente menor de pessoas habitando as regiões montanhosas de Canaã. A ocupação dessas montanhas já havia se iniciado por volta de 3000 a.C. Porém sempre foi muito pequena e esparsa. A história de Israel está ligada a certas famílias e grupos de pastores que abandonaram o nomadismo e se instalaram nas montanhas centrais de Canaã, nas regiões de Siquém, Betel e Hebron entre os anos 1500 a 1300 a.C. Israel se desenvolveu a partir das pequenas aldeias camponesas que provavelmente se originaram da sedentarização destas famílias de pastores, que se assentaram e se fixaram nessas regiões, fora do controle dos centros urbanos.

A definição de que os assentamentos iniciais se deram em Siquém, Betel e Hebron pode ser concluída a partir do estudo crítico dos núcleos de tradições encontrados no livro do Gênesis. A presença do núcleo de narrativas sobre Isaac entre essas tradições nos permite também falar de uma quarta região nos inícios de Israel, que é a Bersabeia. Bersabeia é um oásis no deserto, passagem obrigatória na trilha de subida para as montanhas de Judá pelo lado sul.

As povoações destes locais guardaram e transmitiram os nomes dos patriarcas das primeiras famílias de pastores que ali se assentaram. Em Siquém, provavelmente a primeira parte das montanhas que foi habitada, junto ao poço, mencionava-se o nome de Jacó (Gn 33,18-19; 48,21-22; cf. Jo 4,5.12). No santuário de Betel, transmite-se o nome de Israel como seu fundador (Gn 28,10-22; 33,20; 35,1-15). E junto ao “carvalho de Mambré” (Gn 13,18; 14,13; 18,1), ao redor do túmulo de Macpela (Gn 23,17.19), em Hebron, celebrava-se o nome de Abraão como o patriarca fundador da ocupação local. Juntamente com as memórias dos patriarcas, as tradições também guardam os nomes das matriarcas: Raquel, Lia, Rebeca, Sara e Agar, entre outras.

Esses assentamentos teriam acontecido independentemente uns dos outros. E as famílias assentadas provavelmente não tinham relação de parentesco umas com as outras. Não sabemos muito mais detalhes sobre elas. Acredita-se que fossem de origem pastoril, porque os vilarejos que originaram têm suas casas construídas formando um círculo ao redor de um espaço central. Lembram a maneira como os pastores organizavam seus acampamentos, dispondo as barracas ao redor de um centro onde as cabras e ovelhas eram guardadas à noite (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2018, p. 119-120). Mais um aspecto que fala em favor da origem pastoril dessas famílias precursoras de Israel é a proibição

de comer carne de porco. Nas partes planas, onde vivia a maior parte da população de Canaã, integrada às cidades-Estado, porcos eram criados e consumidos, e as escavações arqueológicas nessa região encontram muitos ossos destes animais. Mas eles estão ausentes, ou praticamente ausentes, nas partes montanhosas (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2018, p. 127). Atualmente, a questão do uso da presença ou não de ossos de porco em algum sítio arqueológico como definidor de sua pertença ou não a Israel parece ser um pouco mais complicada. Entre os anos 1200 e o ano 1000 a.C., a presença de ossos de porcos diferencia os centros urbanos filisteus dos sítios cananeus, que não consumiam carne de porco. Porém, isso já não é válido para sítios filisteus menores, onde, talvez por terem se mesclado com povoações locais, também não consumiam porcos. E, depois dessa data, encontram-se ossos de porco em localidades do Israel Norte, mas não em Judá (SAPIR-HEN, 2016, p. 43).

Dos patriarcas e matriarcas não sabemos muito além de seus nomes, sua provável origem pastoril e os locais onde se estabeleceram. Seu culto era vinculado ao grande Deus El, mas a vida cotidiana estava orientada pelo culto aos Deuses familiares, os Elohim, que muito provavelmente eram ancestrais divinizados. Cada família possuía os seus Elohim, como os Elohim de Abraão (Gn 20,13), os Elohim de Nacor (31,53), os Elohim do pai de Moisés (Ex 3,6) (TOORN, 1996, p. 221-222). Os Elohim eram representados por imagens mantidas e veneradas pelas famílias – os Terafins (Gn 31,19.30-35; cf. Jz 17,5; 18,14.17-20; 1Sm 19,13-16; 2Rs 23,24; Os 3,4; Zc 10,2). Seu Deus maior era El (Gn 31,13). Diversas manifestações de El eram cultuadas em locais marcados por colunas de pedra sagradas (Gn 28,18; 31,45-46; 35,14; 1Rs 14,23; 2Rs 17,20; Is 19,19; Os 10,1). Árvores, como os carvalhos, também eram consideradas sagradas na espiritualidade dos pastores (Gn 18,1, cf. 12,6; 13,18; 14,13; 21,33; 35,4.8; Dt 16,21; Jz 4,11; 6,11; 9,6.37, 1Sm 10,3; Is 2,13; 4,13). Igualmente, poços (Gn 16,1-16; 21,8-21.22-34) e montanhas (Gn 31,54, cf. 33,18-20). Possivelmente também a Páscoa tenha entrado na religião de Israel através dessas famílias de pastores. Esta festa certamente se originou de um antigo ritual chamado pesach (Ex 12,11) realizado pelos pastores, que, ao fixar-se em um novo local, demarcavam o acampamento com o sangue de um animal sacrificado, para apaziguar e proteger-se das divindades do lugar (Ex 12,13.23). Além disso, praticamente tudo o que encontramos hoje no livro do Gênesis é de tempos posteriores.

Os personagens que o livro nos apresenta hoje, especialmente em Gn 12–50, não descrevem os patriarcas e matriarcas históricos, os fundadores de Israel. Muito

provavelmente, nestas narrativas do Gênesis, a maioria dos personagens figura nas narrativas como símbolos representantes dos povos que os veneravam como fundadores. Assim, certamente, em Gn 27,46–32,3, as semelhanças de identidade, parentescos e as relações, ora amistosas, ora tensas e conflituosas, entre Jacó e Labão representam as relações que em tempos muito posteriores a monarquia nortista, Israel, percebia e mantinha com os arameus, que eram os habitantes da Síria. Nesses textos, Labão, que é de Harã/Aram e por isso é chamado de "o arameu" (Gn 25,20), representa Harã, a Síria, enquanto Jacó/Israel representa o reino de Israel Norte, que se autocompreendia como descendência de Jacó (Am 6,8; 9,8). As relações entre estes dois personagens no texto refletem as relações entre o reino da Síria e o reino de Israel, os quais alternaram momentos de aliança e aproximação com momentos de tensão, disputas e guerras pelo controle de áreas fronteiriças entre os dois reinos e pela hegemonia da região (1Rs 20,1-34; 22,1-3; 2Rs 13,1-7.22-25; 16,5-6).

O mesmo sucede nas narrativas a respeito de quem primeiro cavou os poços e deu nome ao oásis de Bersabeia, que mostram Isaac "reabrindo" os poços (Gn 26,15-33) que haviam sido primeiramente cavados por Abraão (Gn 21,22-33). Também aqui devemos entender que, ao narrar que Abraão é que cavou e nomeou estes poços, a casa de Davi/reino de Judá, que se apresentava como descendente de Abraão, está reivindicando para si o controle e os direitos sobre o oásis, que historicamente era dos descendentes de Isaac.

Nessa mesma perspectiva certamente também está o conflito entre os gêmeos Jacó e Esaú. Ainda no ventre de Rebeca, sua mãe, deles é dito serem "duas nações" (Gn 25,23). Esaú era tido como ancestral de Edom (25,30; 36,1.8.9), também chamado de Seir (32,4; 36,21), que é o nome da principal cadeia montanhosa de Edom. Os edomitas ocuparam o sul do mar Morto até o golfo de Ácaba. Israel e Judá várias vezes buscaram dominar esta região rica em cobre e ferro, atravessada pelo "caminho dos reis", importante rota de caravanas ligando Arábia, Palestina, Síria e Mesopotâmia (2Sm 8,14; 1Rs 22,48; 2Rs 8,20; 14,22; 16,6). Nos textos bíblicos, Edom (Esaú/Seir) ora é mostrado como irmão de Jacó e aliado de Israel (Dt 23,7; 2Rs 8,20-22), refletindo relações do reino de Israel Norte com o reino de Edom; ora é inimigo de Judá (Gn 27,39-40), apontando para relações posteriores à destruição do reino de Israel Norte, sendo então Jacó, o patriarca das tribos do norte, também um símbolo de todo o Israel, mais especialmente Judá ("menor"), que dominou Edom ("mais numeroso").

Algo semelhante pode ser visto logo no início de Gn 12–50, o bloco com as

tradições mais antigas do livro do Gênesis:

6Abraão atravessou a terra até o lugar santo de Siquém, no Carvalho de Moré.
Nesse tempo, os cananeus habitavam nessa terra. 7Javé apareceu a Abraão e lhe
disse: “Vou dar esta terra aos seus descendentes”. Abraão construiu aí um altar a
Javé, que lhe havia aparecido. 8Daí passou para a montanha, a oriente de Betel, e
armou sua tenda, ficando Betel a oeste e Hai a leste. E aí construiu para Javé um
altar e invocou o nome de Javé. 9Depois, de acampamento em acampamento,
Abraão foi para o Negueb (Gn 12,6-9).

Consideremos os dados da arqueologia que apresentamos acima, segundo os quais as histórias dos patriarcas eram independentes umas das outras, e entre eles não havia os laços de sangue que nos são apresentados nos textos bíblicos, sendo que as tradições de Abraão estão ligadas a Hebron, e que Siquém venerava a Jacó como seu fundador, e que Betel estava ligada a Israel, talvez um patriarca diferente de Jacó. Então, em Gn 12, vemos Javé prometendo não para Abraão, mas para os “descendentes” de Abraão, patriarca das tribos do sul, as terras de duas das principais localidades de Israel Norte: Siquém e Betel. Antes mesmo de o reino do norte existir: “Nesse tempo, os cananeus habitavam nessa terra” (v. 6). Isso seguramente não aconteceu com o Abraão histórico. “Abraão” é aqui um representante arquetípico de seus descendentes, a casa davídica, o reino de Judá.

Historicamente, pode-se perceber aqui a legitimação do projeto do rei Josias de anexar as terras de Israel Norte, que estavam sendo desocupadas pelo recuo das tropas assírias, às terras do sul, sob seu controle. Esse versículo colocado na porta de entrada de Gn 12–50 não somente faz com que todo esse bloco seja lido como a legitimação de que toda a terra, tanto do sul como das tribos do norte, pertence, por direito divino, aos descendentes do patriarca do sul, o reino de Judá, mas também submete todas as tradições religiosas e culturais do reino do norte às instituições do sul. Tudo passa a ser apenas renovação das promessas feitas primeiramente a Abraão, o patriarca de Hebron, da família de Davi.

Nas narrativas relacionadas aos patriarcas e matriarcas serão inseridos relatos que visam legitimar instituições exílicas ou pós-exílicas, como a circuncisão dos meninos no oitavo dia (Gn 17,1-27); normas para o enterro (Gn 23,1-20) e para o

casamento (Gn 24,1-67); dos judeus na diáspora etc.

1.4 AS ORIGENS DE ISRAEL: TRÊS OU QUATRO “TRIBOS”

Aqui, inicialmente, se faz necessária uma explanação sobre o conceito de “tribo”. O uso tradicional desse conceito, aplicado às organizações camponesas de Israel, supõe que os membros de cada tribo venham de uma ancestralidade comum, portanto fundamenta-se na crença da historicidade da narrativa bíblica das origens de Israel, que apresenta todos os israelitas como descendentes de Abraão. Aqui usaremos esse conceito de uma forma diferente. Adotamos uma definição de tribo na linha proposta pelo antropólogo Maurice Godelier. Para ele, uma tribo é uma forma de sociedade constituída por grupos de homens e de mulheres integrados por laços de parentesco reais ou fictícios e entrelaçados por alianças feitas por interesse, necessidade ou conveniência que, de uma forma mais ou menos solidária, ocupam, controlam e exploram um território, o qual se dispõem a defender com armas e com a vida, e que, por fim, se identificam por um nome próprio (GODELIER, 2007, p. 98).[12] Tendo isso em mente, podemos abordar como se deu o processo de formação de Israel.

Por muito tempo se manteve a proposta de alguns modelos[13] que buscavam explicar como se formou Israel (DONNER, 2000, vol. I, p. 144-151; KNAUF, GUILLAUME, 2016, p. 46-48). O primeiro era o modelo da conquista, que praticamente defendia o que está no texto bíblico: o povo de Israel se multiplicou e formou as doze tribos no Egito, e, tendo se libertado, atravessou o deserto e, sob o comando de Josué, invadiu e rapidamente conquistou Canaã, dando origem a Israel (Js 1–12). Muitas camadas de cinza encontradas nas ruínas de diversas cidades-Estado cananeias pela arqueologia bíblica eram dadas como provas dessa teoria. Porém, ao serem analisadas com mais cuidado, verificou-se que essas destruições não ocorreram num curto espaço de tempo, mas ocorreram num largo espaço de tempo, entre o final da Idade do Bronze (1130 a.C.) e o início da Idade do Ferro I (1130-1050 a.C.), havendo um ou dois séculos de tempo entre a destruição de uma cidade e de outra. E, em vários casos, a destruição parecia ter sido causada por incêndios acidentais, e não decorrente de guerras, e entre os destroços encontram-se restos de corpos e de armas.

O segundo modelo, desenvolvido já na segunda metade do século XIX, após o desmantelamento crítico da imagem da tomada da terra oferecida principalmente no livro de Josué, imaginava Israel como resultado de várias ondas migratórias nômades que vieram de várias partes do deserto, em diversos momentos, e se fixaram na Palestina. Essa sedentarização teria sido pacífica onde não havia resistência, como nas montanhas, que eram pouco habitadas, ou, na maioria das vezes, a partir de confrontos bélicos. Restos de relatos de conquistas bélicas poderiam ser encontrados no livro de Números e em Juízes. No entanto, a maioria dos relatos bíblicos de conquista é de relatos etiológicos e carece de fundamento histórico. Também arqueologicamente há comprovação da existência de grupos nômades com força militar para conquistar cidades naquele período.

O terceiro modelo foi elaborado por Albrecht Alt em 1925 (ALT, 1987, p. 59-110). Ele corretamente observou que as tribos de Israel se formaram onde não havia cidades-Estado cananeias, entre 1500 e 1150 a.C. É a chamada infiltração pacífica ou transumância, que seria o movimento dos pastores levando seus rebanhos das estepes, das bordas do deserto, para as montanhas no verão e vice-versa no inverno. Gradualmente, eles teriam se fixado nas montanhas e iniciado vida agrícola, com a atividade pastoril passando para um segundo plano. Numa fase expansionista, poderiam ter acontecido também confrontos bélicos com as cidades-Estado cananeias, dos quais as sagas bíblicas de conquista seriam um eco longínquo. No entanto, para a questão das sagas bíblicas de conquista, valem as mesmas objeções acima, e há documentação arqueológica segura para comprovar a existência da pecuária de transumância na região da Palestina naquele período.

O quarto modelo foi o da revolta camponesa, apresentado por George Mendenhall em 1962 e 1973, e desenvolvido por Norman K. Gottwald em 1979. Diz que os modelos anteriores estavam equivocados porque partem do pressuposto de que Israel veio de fora da Palestina, que a origem de todo o povo de Israel era nômade e que esses nômades estavam ligados entre si por laços de parentesco. Para esse modelo, Israel nasce dentro da Palestina e da confrontação entre os grupos camponeses explorados e as elites das cidades-Estado cananeias. Inicialmente, pequenos grupos de camponeses descontentes teriam migrado para as montanhas, onde se fixaram e cresceram à margem do controle e da exploração das cidades-Estado. Na epigrafia, escritos encontrados pela arqueologia, estes grupos são chamados de hapirus (ALT, 1987, p. 103-107), e na Bíblia, aparecem como “hebreus” (Gn 14,13; 39,14; 43,32; Ex 1,15; 2,6;

3,18; 7,16; Dt 15,12; 1Sm 4,9; 13,3; 13,19; 14,11; 14,21; Jr 34,9; 34,14). Posteriormente, fortalecidos, esses grupos se organizam e conquistam várias cidades-Estado, formando uma nova entidade política chamada Israel. Nesse modelo, o javismo trazido pelo grupo de Moisés teria sido o cimento de união desses grupos marginalizados (hapirus) e o fermento revolucionário. Esse modelo põe um peso muito grande na atuação dos grupos marginalizados na constituição de um Estado mais ou menos igualitário. É uma proposta atrativa. Mas deixa muitas perguntas em aberto. O papel, a quantidade e a relação dos hapirus com Israel é algo ainda muito pouco conhecido. E também sabemos hoje que provavelmente nesse período Javé ainda não era conhecido e muito menos cultuado em Israel.

Todos esses modelos, no entanto, se apoiam em pressupostos que mais são aceitos na academia (SCHMID, 2019, p. 288): a ideia de que Israel já nasce com doze tribos, ou que num curto espaço de tempo formarão um grande povo com doze tribos, que logo em seguida formarão o grande e poderoso reino de Davi e Salomão, que na sequência se dividirá em dois reinos, com dez tribos formando o reino do norte, Israel, e duas tribos formando o reino do sul, Judá. E como isso não tem base comprovada na arqueologia, tudo desaba como um castelo de cartas.

É muito difícil falar sobre as origens de Israel. Foi um processo complexo (SCHMID, 2019, p. 288) no qual possivelmente um pouco, ou algo, de cada um dos modelos propostos aconteceu em algum lugar, em algum momento. No entanto, a questão da origem nômade é tão forte na tradição de Israel que não pode ser descartada. “Israel sempre soube e sustentou que seus pais eram nômades [...] consistindo sua tomada da terra em se tornar sedentários, não mais viver em tendas, mas em casas, e fundar localidades” (DONNER, 2000, vol. I, p. 149). Porém, de acordo com as pesquisas arqueológicas, hoje precisamos pensar em começos bastante modestos, não muita gente, não todos em um mesmo momento, em lugares diferentes e em grupos nômades sem parentesco entre si.

1.5 O QUE SE PODE DIZER SOBRE AS ORIGENS DE ISRAEL?

O surgimento de Israel está vinculado à crise das cidades-Estado das planícies de

Canaã. Isso aconteceu entre os anos 1250 e 1100 a.C. Essa crise está relacionada principalmente às diversas invasões dos chamados “povos do mar”, a guerras entre cidades e também a secas prolongadas. As guerras traziam sofrimento e perdas terríveis para as famílias camponesas. Elas viviam, tinham suas casas, animais e plantações, fora das muralhas, e eram as primeiras a sofrer os ataques. Uma sequência de invasões e guerras e o próprio processo de resistência ao sistema de dominação das cidades-Estado teriam causado um fluxo migratório das planícies para as montanhas. Grupos de pastores, camponeses, gente marginalizada (hapirus) de Canaã e pessoas escravizadas no Egito buscaram nas aldeias das montanhas a possibilidade de viver longe da dura opressão imposta a eles, na planície, pelos reis cananeus e pelos faraós.

De 1460 até 1170 a.C., a Palestina foi efetivamente dominada pelo Egito. Devido ao peso demográfico, econômico e militar do Egito, sua influência na região deve ter começado séculos antes. Mas é especialmente nesses três séculos assinalados que a arqueologia comprova forte presença dos egípcios na Palestina. A partir das cartas de Tell El-Amarna, escritas aproximadamente entre 1370 e 1350 a.C. (KAEFER, 2020a), sabe-se que o domínio egípcio se dava através do controle dos “pequenos reis” das cidades-Estado cananeias que ocupavam principalmente as planícies da Palestina. As cartas de Amarna indicam que as áreas planas e férteis da Palestina estavam ocupadas por cerca de vinte cidades-Estado cananeias. As cartas também mostram que Gaza, junto à costa do mar Mediterrâneo, funcionava como sede de um governador egípcio, e que havia guarnições egípcias no porto de Jafa e na cidade de Betsã, que controlava a passagem entre a planície de Jezrael e o vale do rio Jordão. Betsã provavelmente foi o mais importante centro administrativo do Egito na região. Nessa cidade “foi descoberta a maior concentração de monumentos egípcios fora do Egito” (MAZAR, 2003, p. 281). A presença egípcia era também marcada por uma série de redutos militares e administrativos, não somente ao longo da chamada via de Hórus, que ia do delta do Nilo até Gaza, mas também na planície costeira, no vale de Betsã e nos caminhos transversais que levavam ao golfo de Ácaba e às minas de cobre de Timna.

O domínio egípcio sofre um abalo entre 1200 e 1100 a.C. Os exércitos egípcios enfrentavam problemas em duas áreas distantes: no Egito, precisavam conter as tribos da Líbia, que a partir do oeste avançavam sobre o vale do rio Nilo; e, na região da Síria-Palestina, precisavam barrar a invasão dos povos do mar. Várias levas de migrantes vindas de Creta, de ilhas do mar Egeu e da parte ocidental da Ásia Menor (MAEIR, HITCHCOCK, 2017, p. 248-250; KILLEBREW, 2017, p.

324-334) formavam grupos bem-organizados e com armas e instrumentos de ferro, que invadiram a Palestina pelo norte e desceram em direção ao Egito. São chamados de povos do mar porque muitas destas levas de invasores vieram pelo mar e apareceram em um alto relevo egípcio em uma batalha naval com os exércitos do Egito. As invasões dos povos do mar fizeram entrar em colapso o sistema das cidades-Estado cananeias que ocupavam as áreas planas da Palestina. Muitas das cidades-Estado foram atacadas e destruídas, outras ficaram extremamente enfraquecidas pelos ataques dos povos do mar, que chegaram em várias ondas sucessivas. Parte da população das cidades-Estado foi morta pela violência dos ataques e das guerras, parte ficou vivendo entre os escombros e parte, especialmente dos camponeses, fugiu para as montanhas. Os cananeus que fugiram para as montanhas serão um dos principais responsáveis pelo incremento populacional na região montanhosa de Palestina central. Ali serão integrados aos assentamentos que formarão as primeiras tribos de Israel, como veremos mais detalhadamente mais adiante.

Os povos do mar eram formados por diversos grupos étnicos diferentes. Na Bíblia, eles são chamados de filisteus. Eles se assentarão em diversos pontos da costa, mas uma grande parte se concentrará em cinco grandes cidades na planície costeira pouco ao norte do delta do Nilo: Gaza e Ascalon na costa marítima, Asdod, cerca de três quilômetros para o interior, além da linha das dunas, e ainda Acaron e Gat. Asdod e Acaron eram duas das maiores cidades da época. A extensão da ocupação filisteia na região ainda não está bem definida por falta de escavações em muitos sítios arqueológicos. Mas sabe-se que eles tiveram uma série de assentamentos às margens do rio Jarkon, uns 15 km acima de Jope. Dentre estes, Tell-Qasile, um dos poucos assentamentos fundados em terra virgem pelos filisteus, foi o mais importante e mais densamente povoado (MAZAR, 2003, p. 281). Ali ocuparam também Afec e Azor (Hasor). Na região norte da Sefelá, ocuparam as cidades de Gazer, Tell Batash e Bet Shemesh. E no sul e no interior da Sefelá, existem muitos sinais da ocupação filisteia.

Os povos do mar não eram formados somente por guerreiros. Vieram muitos agricultores e criadores de gado que se assentaram nas regiões da planície costeira militarmente conquistadas dos cananeus. Traziam novas técnicas de guerra e de agricultura. Introduziram armas e instrumentos agrícolas de ferro na região (1Sm 13,19-22). E eles foram responsáveis pela vida urbana na planície costeira da Palestina entre os séculos XII e XI a.C. Formaram reinos semelhantes às antigas cidades-Estado cananeias e tiveram de se misturar às populações cananeias remanescentes. Em algumas localidades, como Gazer, a maioria da

população continuou sendo cananeia, sendo a minoria filisteia uma espécie de elite ou suserania da cidade.

Os estudos do desenvolvimento da ocupação humana da região montanhosa revelam uma grande aceleração ocorrida entre os anos 1200 e 1100 a.C. O número de assentamentos nas montanhas, que fora relativamente alto no período do Bronze Médio (2000-1550 a.C.), com aproximadamente 220 assentamentos, com um total de 40 mil camponeses, ao redor de centros fortificados como Hebron, Jerusalém, Betel, Silo e Siquém (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2018, p. 122), decrescera para cerca de 25 assentamentos no período do Bronze Posterior (1550-1150 a.C.). Nesse período, a população das regiões montanhosas passou de 12 mil para 55 mil pessoas. O crescimento, embora em menor escala, continuará entre os anos 1100 e 1000 a.C., quando a população alcançará 75 mil pessoas (DEVER, 2001, p. 110). Os locais povoados (“sítios”) passaram de 29 em 1200 a.C. para 254 por volta do ano 1000 a.C. (LIVERANI, 2008, p. 82).[14] E o tamanho médio dos sítios passou de 50 hectares para 220 hectares. Esse aumento de população fará com que, a partir dos núcleos estabelecidos em Betel e Siquém, formem-se as organizações camponesas tribais de Benjamim, Efraim e Manassés. Na região das montanhas de Judá, mais árida e inóspita, esse aumento populacional acontecerá com aproximadamente um século de atraso em relação à região montanhosa mais ao norte, entre Jerusalém e o vale de Jezrael. Consequentemente, ali o processo de constituição da tribo de Judá se dará somente mais tarde. O fato de o aumento populacional se dar no mesmo período em que ocorre a crise do sistema das cidades-Estado cananeias deixa claro que a maior parte das pessoas que integrarão o povo de Israel é formada por camponeses cananeus que fugiram da crise que assolava as planícies cananeias. Essas famílias camponesas cananeias, fugindo das planícies, vão se associar às famílias de pastores e outras já assentadas nas regiões montanhosas e serão a base de Israel, que se forma nas montanhas centrais da Palestina.

Com o aumento da população, os assentamentos ao redor de Siquém, Betel e Hebron certamente originaram as primeiras tribos, possivelmente dando início ao povo que, na estela erigida pelo faraó Merneptah (ou Merenptah), de 1213 a 1203 a.C., é chamado de Israel. Essa estela é o registro mais antigo do nome “Israel”, e refere-se a um povo que vivia na região montanhosa central de Canaã. A forma com que a palavra “Israel” está escrita na estela pode ser entendida como indicativo de povos nômades, ou seminômades, mas, neste caso, provavelmente está se referindo a um conjunto de vilarejos camponeses que não haviam constituído cidades com muralhas (KESSLER, 2009, p. 56; COOTE,

2017, p. 25). Provavelmente, tratava-se já das tribos de Efraim, Benjamim e Manassés. A tribo de Manassés (cf. Js 17,1) é formada por Maquir (Jz 5,14) e Galaad (Jz 5,17). A região de Hebron e seu povo talvez fossem parte de Benjamim, e Judá ainda não estivesse organizada como uma tribo (KNAUF, GUILLAUME, 2016, p. 48; SIEGFRID, 1985, p. 59-150; BAILÃO, 2013, p. 36-64), sendo somente uma referência ao nome da montanha (1Sm 17,12). Isso tem certo grau de probabilidade, uma vez que a tribo de Judá não é mencionada em Jz 5, considerada uma das narrativas mais antigas na Bíblia. Como veremos mais adiante, a região de Judá, ao redor da montanha de Judá, era habitada por clãs como o de Otoniel e de Jerameel e grupos isolados, como os calebitas (1Sm 30,14), efratitas (1Sm 17,12) e quenitas (Js 15,13-19; Jz 1,12-16; 1Sm 30,26-31).

1.6 A VIDA NAS TRIBOS DE ISRAEL

Os nomes das tribos, em muitos casos, originaram-se dos nomes das montanhas ou do território por elas ocupado. É o caso da tribo de Efraim, que indicava o povo que vivia nas vizinhanças do monte Efraim, ou de Gilead, ou Galaad, que vivia na região chamada de Gilead/Galaad. Judá também é a montanha ao redor da qual se formará a tribo de Judá. Benjamim, em hebraico, significa o filho da direita, que, do ponto de vista de Efraim, é o mesmo que dizer o filho do sul (MILLER; HAYES, 2006, p. 85-86). Portanto, como escrito acima, o conceito de tribo, na reconstrução da história de Israel, não tem como fundamento o parentesco entre os membros da tribo. Relações sociais, políticas, culturais e religiosas também são bases para a formação de uma tribo.

As tribos de Israel, com mentes e corpos marcados pelas estruturas opressoras cananeias e egípcias, visando eliminar as grandes desigualdades sociais que haviam sofrido, vão desenvolver seus laços de solidariedade e princípios éticos, procurando constituir sociedades sem concentração de terras, de poder e de riqueza. As tribos viviam sem reis e eram formadas por associações de famílias nas quais deveriam predominar as relações de solidariedade, ajuda mútua e a justiça social, uma sociedade de defesa e promoção da vida para todos.

Uma tribo (shévet, ou matéh, em hebraico, Jz 21,24; 1Sm 9,21) era formada por um conjunto de vilas ou aldeias camponesas (perazot) espalhadas dentro dos

limites territoriais da tribo. Cada vila ou aldeia camponesa, por sua vez, era formada por um grupo de clãs familiares, cada um ocupando uma parcela da terra tribal. Um clã (no hebraico, mispahah) era uma família estendida ou ampliada, que, por sua vez, era subdividida em várias casas paternas (Nm 1,2). Cada homem casado do clã chefiava uma casa paterna (bêt av, no hebraico), que era constituída por ele, sua esposa, seus filhos e filhas, noras e genros, netos e bisnetos (na maioria das vezes, a mulher abandonava sua família e se juntava à família de seu marido, como na família de Noé Gn 7,7, ou como Rebeca em Gn 24; às vezes, era o homem que deixava sua casa para juntar-se à família de sua esposa, como em Gn 1,23-24).

Na casa paterna (bêt av), além dos que se agregavam através do casamento, estavam também peregrinos e migrantes (guêr, ver KNAUF; GUILLAUME, 2016, p. 49) que eram incluídos na família como artesãos especializados ou como um trabalhador ou trabalhadora a mais para ajudar a família em suas atividades cotidianas (no hebraico chamados de ‘éved, pessoa integrada à família temporariamente ou para sempre, cf. Ex 21,1-6; Dt 15,12-18).[15] Grande parte dos membros de um clã era unida por laços de sangue e parentesco. Muitos eram descendentes de um patriarca e de uma ou mais matriarcas com ele casadas. Todos viviam em suas respectivas casas paternas, mas próximos uns dos outros, e juntos trabalhavam na mesma faixa de terra. Dentro do clã, o casal mais idoso era considerado pai e mãe de todos. Em relação a eles, todos eram seus filhos, filhas e irmãos e irmãs. Na casa paterna, era assim também.

Além dos laços de sangue e parentesco, os clãs eram unidos uns aos outros através de associações de proteção mútua. Funcionavam como uma associação protetora (COOTE, 2017, p. 21). Cada chefe de família tinha o seu go’el, que era uma espécie de padrinho protetor. O go’el era responsável por ajudar o seu apadrinhado em caso de doenças, dívidas (Lv 25,25), discussões judiciais (Jó 19,25; Is 41,14), redistribuição ou retomada de terras (Rt 2,20; 3,13; 4,1-6). O go’el também era encarregado de executar a vingança contra quem agredisse um membro da família. O direito de vingança visava inibir qualquer tipo de agressão ou ataque contra os membros da família (Nm 35,16-27; Dt 19,11-12; 2Sm 14,11; 1Rs 16,11). Assim, nas intrincadas relações clânicas, um chefe de família era protetor do outro, um era o go’el do outro.

Essas instituições estavam integradas nas práticas e nos costumes tradicionais da tribo e constituíam o chamado direito consuetudinário (mishpat). Nem sempre estiveram na forma escrita, mas eram as referências que estruturavam a vida nas

tribos. Nelas prevalecia, apesar de tudo, uma forte tendência de defesa da vida, da solidariedade e da justiça, evitando relações de violência, de dominação e de exploração, direcionando a organização das tribos em torno do uso compartilhado da terra e do exercício do poder, com vistas a impedir a concentração de poder, de terras e de riqueza.

Essas organizações sociais que buscavam viver em liberdade e em solidariedade são o núcleo inicial do povo de Israel. Porém eram sociedades humanas, marcadas por todas as ambiguidades que costumam acompanhar o desenvolvimento de todos os grupos humanos. Não devem ser idealizadas nem imaginadas como uma sociedade igualitária, como os grupos de caçadores e coletores que existiam nos primórdios da caminhada humana. As tribos tinham uma ideologia igualitária, porém essa igualdade se dava prioritariamente entre os chefes das casas, os patriarcas das famílias, ou os anciãos (KNAUF; GUILLAUME, 2016, p. 48).

As tribos eram uma organização política dos clãs, geralmente uma espécie de aliança de defesa mútua. Eram as assembleias dos anciãos das vilas que administravam os aspectos da produção agrícola, dos direitos sobre a água, a distribuição das faixas de terra, ciclos ou áreas de pousio (repouso da terra), taxas e contribuições coletivas, início da colheita etc. Dentre os anciãos, aqueles reconhecidos por sua sabedoria e por sua riqueza e poder pessoal podiam ser chamados para arbitrar conflitos e disputas internas e externas (Dt 21,1-9). Eles não eram pagos pelo exercício do cargo, mas podiam receber alguma compensação pela despesa que teriam ao receber viajantes ou ao hospedar as assembleias tribais.

Para assegurar certo nível de autossuficiência, as tribos uniam clãs que manejavam diferentes zonas ecológicas, como florestas, campos férteis, áreas de pastagem e estepes. Eram abertas para receber artesãos migrantes especializados em metais, cerâmicas, couros, madeira, pedras etc. Estes eram integrados a um clã da tribo como uma espécie de cliente. Eles eram originários de outras vilas ou clãs fora da tribo. Por isso, eles não tinham direito à palavra nas assembleias clânicas ou tribais, e não podiam tornar-se chefe da casa que os acolheu, mesmo quando fosse o ancião mais idoso do grupo. Como cliente, ele tem mais obrigações do que direitos, é uma pessoa ou um grupo em posição inferior que aceita subordinar-se a esse status em troca da proteção que o clã e a tribo deveriam lhe dar.

Apesar de as tribos serem sociedades com um menor grau de poder e de riqueza concentrados, existem nelas diversas camadas sociais: uma espécie de aristocracia formada pelos chefes (os primogênitos pais) das famílias, os demais homens das tribos e os clientes (gêr e ‘eved). São também marcadas por relações patriarcais, em que as mulheres precisavam lutar muito para ser ouvidas e devidamente respeitadas, e em que as crianças, especialmente as meninas, eram pouco consideradas. As estruturas tribais continuam durante as monarquias, sofrendo mais ou menos influência das políticas e projetos dos reis (Jó 29,7-17). Embora a organização tribal possa ter inspirado várias lutas proféticas, e talvez até a ideia do Reino, ou Reinado de Deus, essa formação não deve ser idealizada, mas pensada criticamente.

1.7 QUANTO À RELIGIÃO DAS TRIBOS

Os grupos urbanos e as aldeias camponesas das montanhas e do sul de Judá possuíam praticamente a mesma cultura: eram cananeus, e os seus Deuses e Deusas eram as divindades do panteão cananeu, que, para o antigo Israel, podemos inclusive chamar de panteão cananeu-israelita: El, Elohim, Asherá, Baal, Astarte, Anat, entre outros. Não conheciam ainda o Deus Javé (Ex 6,3). Javé passará a ser conhecido e cultuado em Israel somente a partir dos anos 1050 a.C., pouco antes de Saul (SMITH, 1990, p. 31; MILLER, 2000, p. 1; LEMAIRE, 2007, p. 16-17; RÖMER, 2016, p. 87-88).

A vertente urbana da religião, estabelecida principalmente nas planícies, estava associada ao sistema de poder, e funcionava como uma religião oficial. Ensinava que as Deusas e os Deuses apoiavam, abençoavam e comunicavam-se diretamente com o faraó e com os reis. Nas teologias oficiais, as divindades não estavam interessadas na vida das pessoas que trabalhavam, das pessoas pobres, marginalizadas ou escravizadas. Somente os reis e faraós eram considerados filhos de Deus (cf. Sl 2,1-9; 45,7-17; 82,6-7). As outras pessoas deviam reverenciar e obedecer ao faraó e aos reis como representantes dos Deuses na terra, ou os próprios Deuses. Eram cultuados em grandes celebrações nos templos oficiais e todo o povo devia trazer-lhes tributos, oferendas e submeter-se a trabalhar na construção de seus palácios e templos. Dentro das muralhas, na religião oficial das cidades-Estado, as divindades do panteão cananeu eram

postas a serviço da legitimação do poder, da coleta de tributos e do acúmulo de riquezas e poder.

Entre as aldeias camponesas nas montanhas, o culto aos Deuses e às Deusas e a espiritualidade estavam vinculados aos diversos aspectos fundamentais da vida, como ter filhos (El, Asherá), fertilidade dos campos (Baal) e dos animais (Asherá), saúde (Reshep), amor, proteção (Anat, Astarte), a veneração aos antepassados mortos (Elohim/Terafim) etc. Eram os anciãos, os pais e as mães que realizavam o culto, que acontecia nas casas e nas vilas. Nos santuários tribais, havia famílias sacerdotais hereditárias. Mas, antes da monarquia, as oferendas eram praticamente simbólicas e ninguém ficava mais rico ou mais pobre na vertente da religião camponesa. Festas e ocasiões de sacrifícios maiores serviam para evitar acúmulo (Jz 21). Era uma religião centrada na defesa e na promoção da vida, da identidade e das instituições que possibilitavam a vida nas condições ambientais das aldeias.

1.8 COMO JAVÉ ENTRA NA HISTÓRIA DE ISRAEL

No núcleo inicial das tribos de Israel, formadas por gente de diversas origens, as relações são estabelecidas a partir da luta contra a opressão e pela liberdade. As divindades são experimentadas como presença protetora e libertadora, como força aliada nessa luta. E também como força cuidadora da reprodução da vida humana e animal e da produção da comida. Porém, esses diversos grupos possuíam diferentes tradições religiosas: para os pastores nômades, esse Deus é Elohim, o Deus dos pais, o Deus dos antepassados (Ex 3,6; cf. Gn 31,53), ou El Shaddai, o Deus das estepes, das montanhas (Ex 6,3, cf. Gn 17,1) ou das mamas (Gn 49,25). Para os marginalizados, pobres, é o Deus dos hebreus (Ex 5,3; 3,18; 7,16), sendo que aqui “hebreu” não tem ainda a conotação racial de descendente de Abraão que terá no pós-exílio, mas, como visto acima, é a forma hebraica da palavra hapiru, que designa a condição social de gente marginalizada. E ainda, para os camponeses cananeus, o Deus maior é El, inclusive parece ter sido esse o Deus da narrativa mais antiga do êxodo (veja Nm 23,22; 24,8; cf. Gn 33,20; 35,7).

Nas vilas e tribos, a compreensão libertadora das divindades certamente incluía

também o culto ao Deus da chuva e da fertilidade dos campos, como Baal, e às Deusas da fertilidade das pessoas e dos animais, como Asherá, e do amor, como Anat, entre outros e outras. Para cada área importante da vida, havia uma divindade encarregada. Cada divindade tinha uma espécie de jurisdição.

Como já foi visto, essa configuração politeísta da religião, ou das religiões de Israel, no plural, como pensam alguns pesquisadores hoje (ZEVIT, 2001; HESS, 2007; 2017; STAVRAKOPOULOU; BARTON, 2010), perdurou ao longo de todo o período anterior ao exílio. Havia, nesse período, uma imensa diversidade de Deuses e Deusas, de locais de culto, famílias sacerdotais e liturgias, que certamente resistiram às reformas de Ezequias e Josias, que tentaram estabelecer uma religião oficial com culto somente a Javé, centralizado em Jerusalém e sem imagens. Ezequias e Josias demoliram os outros locais de culto e combateram o culto aos "outros Deuses" (a expressão 'Elohim aherim – outros Deuses – pode ser considerada uma impressão digital dos escribas de Ezequias e Josias nos textos bíblicos), bem como condenaram o uso de imagens.

Essas reformas, no entanto, devem ter tido algum efeito nos arredores de Jerusalém e nos territórios onde tinham controle maior. Nas áreas rurais e nas casas dos camponeses, esse controle praticamente não chegava, e os cultos, rituais e imagens enraizados na religião camponesa desde muito tempo resistiam às políticas centralizadoras. O grande número de textos insistindo nessa condenação serve como prova da ineficácia da tentativa de mudar a religião por decreto ou por imposição violenta (LIVERANI, 2008, p. 181). Ainda no exílio (Jr 44,15-19) e pós-exílio há sinais de culto a Asherá (Zc 5,5-11).

Durante a formação das tribos, algum grupo deve ter trazido o culto a Javé para dentro das aldeias e tribos de Israel. Não podemos afirmar com certeza de onde veio Javé nem como e onde Javé começou a ser cultuado em Israel. Mas é bastante provável que seu culto tenha iniciado nas regiões de Benjamim e Efraim (JEREMIAS, 2019, p. 149-153; RÖMER, 2016, p. 87-88; FLEMING, 2021, p. 256), nos tempos de Saul e Davi (SCHMID, 2019, p. 289). Por vários textos sabemos que Javé é uma divindade que veio de fora de Canaã (Ex 2,16; 3,1-2; Dt 33,2; Jz 5,4; Hab 3,3). Olhando os textos bíblicos que se referem ao início da monarquia, vemos que começam a aparecer nomes iniciados com Io/Jo (Jônatas/Yonatan, presente de Javé), ou terminados ou formados com Yah/Ias: Adonias, "meu senhor é Javé" (2Sm 3,4); o nome de Natã pode ser uma abreviação de Natanias, "presente de Javé" (2Sm 7,2); Saraías, "Javé persiste"; Banaías, "Javé construiu"; Joiada, "Javé conhece" (2Sm 8,17-18); Urias,

“chama, ou luz de Javé” (2Sm 11,3); Aías, “irmão de Javé”, de Silo (1Rs 11,29); Semeías, “Javé ouve” (1Rs 12,22).[16]

Nos textos bíblicos, prevalece a caracterização de Javé posterior às imposições religiosas de Ezequias e Josias, que, ao decretar a monolatria, identificam Javé com El (Dt 10,17)[17] e transferem os atributos das divindades proibidas, como Baal e Asherá, para Javé. Já aparece com as características que originariamente eram de El e de Baal (Dt 11,8-17; 28,1-46).[18] Chama a atenção o fato de que quase todas as pessoas listadas acima estão ligadas às armas e à guerra, seja como guerreiros, seja como profetas/conselheiros dos reis para assuntos de guerra e mobilizadores de guerreiros. Pode-se deduzir disso que Javé será integrado ao panteão das tribos e aldeias camponesas possivelmente como um Deus guerreiro (LEWIS, 2020, p. 428-473) que atuava e iluminava a organização da defesa armada das vilas e tribos. Javé era o Deus dos camponeses encarregados da vigilância, da defesa e das guerras de defesa (cf. Ex 15,2-3; 14,14.24-25.27; Nm 10,35; Jz 4,14-15; 1Sm 17,47; Jr 6,4; Is 42,13; Sl 24,8.10).

Os profetas de Javé eram os especialistas consultados para saber sobre táticas e estratégias de defesa e também a respeito da força e das artimanhas dos inimigos invasores (Jz 4,9.14-15; 5,11-12; 6,34; 11,9-11.29; 1Sm 17,41-47; 18,17; 23,9-13; 30,7-8 etc.). A organização dos guerreiros e a realização das batalhas em defesa da vida dos camponeses parecem ser a área de atuação, a “jurisdição” de Javé (cf. Ex 14,14.24-25.27; 15,2-3; Dt 1,30; Jz 4,14-15; 1Sm 4,3-6; 14,6; 17,47 etc.). Mas, nas tribos e nas aldeias, esses “guerreiros” são camponeses que, em determinados momentos, precisam largar seus instrumentos de trabalho na roça e pegar em armas para realizar a vigilância e a proteção ou defesa da vila (RÖMER, 2016, p. 86-94). Formam um “exército” de defesa e travam somente guerras defensivas contra saqueadores. Terminada a batalha, voltam a ser camponeses.

Portanto, o culto a Javé estava relacionado à mobilização de camponeses para alguma ação armada de vigilância, proteção ou defesa, quando os camponeses necessitavam pegar em armas (1Sm 17,40-43) e formar “linhas” ou “fileiras” de guerreiros para defender a vida de suas famílias, suas colheitas, suas terras e sua liberdade. Porém, nessa época, Javé é cultuado ao lado de outras divindades, com outras funções e áreas de atuação. Certamente os rituais de culto a Javé envolviam uma aspersão de sangue (Ex 24,5-8), espécie de aliança de sangue (RÖMER, 2016, p. 87), na qual possivelmente as pessoas que ficavam nas aldeias se comprometiam a cuidar dos “órfãos e das viúvas”, caso algum dos

defensores viesse a morrer. Assim, com o passar do tempo, Javé torna-se também o garantidor das relações éticas de justiça e solidariedade (Ex 22,20-26; Dt 10,18-19; 24,10-22; 27,19; Sl 146,9; Is 1,17; Jr 7,6) (LEWIS, 2020, p. 495-574).

Por uns duzentos anos, entre 1250 e 1050 a.C., Israel será este pequeno grupo de tribos autônomas e independentes umas das outras, nas quais as associações de famílias viviam mais ou menos solidariamente, procurando evitar o acúmulo de riqueza e a centralização do poder. Javé, aos poucos, vai sendo integrado, ao lado de outros Deuses e Deusas, nessa dinâmica social. É essa sociedade que forma o pano de fundo do livro dos Juízes e do início de 1 Samuel. E é certamente a uma sociedade assim que os profetas estão se referindo quando falam em Reino ou Reinado de Deus.

A defesa da vida, do direito à terra, à justiça e a uma vida livre e digna é a casa simples, mas forte, que dá origem à grande mansão bíblica. Ela é, portanto, o fundamento, o coração e a raiz mais sagrada de toda a Bíblia. É assim que surge Israel e é também aqui que começa a história da Bíblia. Começa com experiências vividas celebradas em cultos e transformadas em narrativas que são contadas pelos avôs, avós, pais e mães para filhos e filhas, netas e netos. Os textos escritos virão somente mais tarde, já no contexto da monarquia e, especialmente, das reformas de Ezequias e de Josias.

1.9 E O ÊXODO?

A narrativa do êxodo, da libertação dos israelitas da escravidão do Egito, a travessia do mar a pé enxuto, o estabelecimento de uma aliança com Deus na montanha do Sinai fazem, de fato, uma grande e impressionante história. Uma história na qual ecoam circunstâncias, eventos e relações internacionais do segundo milênio antes de Cristo. “E, de fato, os principais pontos da narrativa de Israel no Egito são plausíveis” (HOFFMEIER, 2007, p. 226). São plausíveis porque muitas coisas aconteceram entre Canaã e o Egito no período do Bronze Médio (1750 a.C.) e do Bronze Tardio (1100 a.C.). Alguma vez alguma pessoa de Canaã governou o Egito? Sim! Pastores nômades trouxeram seus rebanhos e se estabeleceram no Egito? Sim! Pessoas ou exércitos egípcios atacaram Canaã?

Sim! Alguma vez o Egito escravizou cananeus? Sim! Havia montanhas sagradas no deserto do Sinai? Sim! Havia na região grupos de pessoas com nomes como Israel ou hebreus? Sim! Houve assentamentos de grandes grupos de pessoas em novos territórios em Canaã? Sim! Há evidências extrabíblicas do culto ao Deus Javé? Sim!

Mas infelizmente todas essas respostas positivas não nos levam a um grupo único de tribos conhecidas como israelitas nem a um conjunto de eventos que teriam acontecido em um período de 40 ou 45 anos. Essas atividades aconteceram na região, mas num período de mais ou menos 600 anos, entre 1750 e 1100 a.C., e foram protagonizadas separadamente por um conjunto de diferentes povos em diferentes momentos. Não podem, portanto, ser usadas para fundamentar a historicidade da narrativa bíblica do êxodo (Ex 1–24).

Existem dois principais problemas quando se tenta identificar elementos históricos na narrativa do êxodo. Primeiro: após mais de um século de pesquisas e de massivos esforços de gerações de arqueólogos e egiptólogos, nada relacionado diretamente à narrativa do êxodo, de uma estadia no Egito e de uma fuga ou migração em larga escala foi descoberto até agora (GOTTWALD, 2008, p. 41). Segundo: a própria narrativa do êxodo parece ter sido escrita de modo a evitar especificações históricas. Não há o mínimo de informação necessária que permita assignar uma data para o êxodo. O nome do faraó, ou da filha do faraó que tirou Moisés das águas, ou do faraó que elevou José ao plano de primeiro-ministro não nos são fornecidos. O que é uma lástima, porque os egiptólogos possuem um conhecimento bastante detalhado da cronologia real egípcia.

O próprio Moisés aparece do nada. É dito que descende de levitas, e mais nada. Nem mesmo o nome Moisés dá alguma pista. Embora a tradição judaica se esforce para ligar esse nome com o verbo hebraico mashah, “retirado, ou tirado para fora”, relacionando-o com o ato da filha do faraó que tirou Moisés das águas (Ex 2,1-10), o nome Moisés não é de origem israelita. Na verdade, Moisés é um nome egípcio, Moses, que significa “filho de”, e aparece em nomes de faraós como Tutmoses, ou Ramses, nos quais os faraós são designados filhos do Deus Tut e do Deus Rá, respectivamente (DONNER, 2000, vol. I, p. 127).

Dito isso, somente a menção das cidades-armazém de Pitom e Ramsés pode dar alguma pista para a datação da abertura dos acontecimentos do êxodo. Mas mesmo isso é problemático. Enquanto a cidade de Ramsés (Pi-Ramsés) é localizada em Qantir, a noroeste do Tell el-Daba, que teria sido habitada do

início do décimo terceiro ao final do décimo segundo século a.C., cerca do ano 1130 a.C., a cidade de Pitom tem sua localização discutida. Para alguns, é identificada com o sítio do Tell er-Retaba, para outros, como Tell el-Maskhuta. Tell el-Retaba pode datar do décimo terceiro ou décimo segundo século e foi habitada até o sétimo século a.C., exatamente quando Tell el-Maskhuta foi construída. Então, caso a cidade de Pitom citada no êxodo seja Tell el-Maskhuta, isso seria uma prova de que a narrativa bíblica do êxodo teria sido moldada no sétimo século a.C. (WRIGHT; ELLIOT; FLESHER, 2017, p. 255).

Outros aspectos reforçam o sétimo século a.C. como data de elaboração escrita da narrativa do êxodo. O itinerário percorrido pelos escravos libertos apresenta nomes de vários locais que somente foram povoados e nomeados por volta dos anos 700 a.C. (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2018, p. 58-62). Também é mais ou menos nessa data que a autoridade maior do Egito passou a ser chamada de faraó; antes dessa época, era chamado de rei. Outro elemento muito importante que aponta para o sétimo século como a data para a redação da narrativa bíblica do êxodo é a centralidade de Javé no evento. O longo processo de elaboração do livro do Êxodo, com muitas atualizações, ampliações e releituras, torna difícil saber qual é originalmente a divindade do êxodo. Olhando com mais cuidado a narrativa, vemos que o Deus do Êxodo aparece nas narrativas ora como Elohim, o Deus familiar (3,6; cf. Gn 31,53 e 1Rs 12,28), ou como o Elohim dos hebreus, hapirus (5,3; 3,18; 7,16), ora como ‘El (Deus supremo do panteão cananeu-israelita), dos camponeses israelitas de origem cananeia (cf. Gn 46,3-4; Nm 23,22; 24,8), mas a divindade que mais é citada é Javé: “Eu sou Javé, o seu Deus, que tirou você da terra do Egito, da casa da escravidão” (20,2).

Possivelmente as narrativas mais antigas apontavam ‘El como o Deus do êxodo, como vemos em Gn 46,3-4; Nm 23,22 e 24,8: “‘El os fez sair do Egito, eles (Israel) são como chifres de búfalo para ele”. Talvez não percebamos isso porque a maioria das Bíblias traduz o nome hebraico ‘El com a palavra “Deus”, do mesmo modo como traduz a palavra ‘Elohim.[19] A prevalência de Javé na narrativa do êxodo é um forte indicativo de que a redação aconteceu após as reformas de Ezequias e de Josias, pois foram esses reis que promoveram a identificação de ‘El e ‘Elohim com Javé, e colocaram Javé na origem de instituições antigas, como a Páscoa, a Festa dos Primogênitos, a circuncisão, e também o relacionaram com os eventos do êxodo. Aos poucos, a narrativa do êxodo foi sendo vinculada a Javé, especialmente na narrativa deuteronomista. A afirmação: “Eu sou Javé, o seu Deus, que tirou você da terra do Egito, da casa da escravidão” (Ex 20,2) tornou-se a afirmação central do Antigo Testamento.

Assim, os estudos críticos da Bíblia apontam que muito provavelmente a maior parte da narrativa do êxodo e sua grandiosidade (Ex 1–24), foram elaboradas durante o reinado do rei Josias (± 620 a.C.). E, no período do pós-exílio, essas narrativas foram estendidas e intensificadas com o acréscimo das pragas, o poder do bastão de Moisés, que, quase como um bastão mágico, separa as águas do mar em duas colunas rígidas entre as quais o povo pode passar a pé enxuto, e, após a passagem, o bastão é baixado, e o mar se fecha engolindo os carros, cavalos e guerreiros das tropas egípcias (DONNER, 1997, vol. I, p. 111).

Então, o que se pode dizer sobre o êxodo? Apesar de tudo, é preciso reconhecer que houve uma ou várias experiências de libertação. A teologia do êxodo está presente em praticamente todos os textos do AT e é uma das principais teologias da Bíblia Hebraica. Então a historicidade de uma ou várias experiências de libertação como fato fundante da narrativa do Êxodo não pode ser negada. O que temos é dificuldade de saber hoje o que de fato aconteceu, onde e quando aconteceu.

Na base deve estar a narrativa de um grupo que conseguiu libertar-se (Ex 14,5) da opressão do Egito, ou de uma cidade israelita controlada pelo Egito. Podem ser também várias narrativas de vários “êxodos” de diversos grupos que foram ao longo do tempo fundidas em uma só. Várias foram as libertações vivenciadas no processo de formação de Israel. Há a libertação da fome vivenciada pelas primeiras famílias de pastores que se sedentarizam nas montanhas. Há a libertação dos camponeses cananeus que fugiram da opressão dos reis de Canaã e dos faraós do Egito e das guerras causadas pelas invasões dos “povos do mar” e foram acolhidos nos assentamentos dos pastores nas montanhas. Há a libertação de grupos de marginalizados sem-terra que eram perseguidos e muitas vezes escravizados pelas sociedades agrárias ou urbanas do mundo cananeu e do Império Egípcio.

Nas cartas de Amarna, esses grupos são chamados de hapirus; nos textos bíblicos em hebraico, aparecem como ‘ivri, que é traduzido por “hebreus” (Gn 14,13; 39,14; Ex 1,15; Dt 15,2; 1Sm 4,6; 13,3.19); nos textos egípcios, são chamados de shasu; e no acadiano são denominados sutû. Esses grupos de marginalizados encontraram abrigo e se integraram nas tribos de Israel. Sendo inclusive, como se viu acima, o termo “hebreu” um derivado da palavra ‘ivri, hapiru (KNAUF; GUILLAUME, 2016, p. 31). E certamente também estão embutidas na narrativa do êxodo a resistência e a luta dos próprios israelitas, que por séculos se levantaram contra a presença imperialista e colonialista do Egito e

de seus sucessores em Israel (GOTTWALD, 2008, p. 41). Pois o livro do Êxodo foi sendo formado ao longo de séculos, nos quais Israel sofreu violências e opressões tanto dos próprios reis (1Rs 12,4; Is 10,1; Am 6,1-6; Os 7,1-3; Mq 3,1-3.9-12) quanto de reis estrangeiros (2Rs 17,2-6; 24,10-17; 25,1-21), situações que forneceram muitas outras memórias de opressão e libertação, que hoje praticamente encobriram a narrativa original do êxodo.

O importante é que a experiência de libertação se tornou uma chave hermenêutica que permite encontrar a face solidária da divindade na luta contra a violência e a injustiça, que se faz presença solidária e libertadora junto aos oprimidos (2,23-24; 3,7-8; At 7,34). Essa concepção de divindade libertadora está no coração do livro e da fé de Israel e no centro da vida e do anúncio de Jesus. Um dos grupos que experimentaram essa libertação pode estar na origem dos levitas, associados ao êxodo (2,1; 4,14; 6,14-27). Esses grupos de levitas uniram-se aos pastores e pastoras, camponesas e camponeses majoritariamente cananeus, que formaram Israel nas montanhas de Canaã, e ali atuavam como sacerdotes das vilas camponesas de Efraim, Manassés e Benjamim (Dt 18,1; 21,5; 24,8 etc.).

De fato, a memória da libertação do Egito parece ter tido maior enraizamento em Israel Norte (KNAUF; GUILLAUME, 2016, p. 36; KAEFER, 2015b). A teologia do êxodo está conectada com os santuários do norte (1Rs 12,28), e está bem presente nas tradições nortistas (Gn 46,3-4; Ex 22,20; Dt 15,15; 16,1; 23,9). Mas a evidência maior é dada pelos profetas nortistas: Am 2,10; 3,1; 5,25; 9,7; Os 2,17; 8,13; 9,3; 11,1.5; 12,10; 13,4. De fato, Oseias é o livro profético em que mais vezes a palavra “Egito” é mencionada. No Israel Norte, a teologia do êxodo tornou-se o paradigma, o modelo bíblico para falar de opressão e libertação. Por outro lado, não se encontra nenhuma alusão ao êxodo em Is 1–39 e em Mq 1–3, textos que sabemos ser provenientes de Judá, na segunda metade do sétimo século a.C.

Como a arqueologia parece comprovar, foi só após o implemento econômico, demográfico e cultural trazido para Judá a partir de 722 a.C. pelos nortistas que fugiam da invasão assíria que Jerusalém teve condições socioculturais de começar a escrever uma obra histórica de vulto. E foi nesse momento que as tradições orais e escritas trazidas do reino do norte – entre as quais estão as partes mais antigas de Gn 31–33; 48,1-22; 49,22-26; Ex 20,22–23,19; 24,1-11; 32–34; Dt 12–26; Jz; 1 e 2Sm; 1 e 2Rs; Am; Os etc. – serviram de inspiração e base para o rei Josias e sua corte darem início à elaboração da grande obra

histórica de Israel.

Nessa obra histórica, núcleo inicial da chamada obra histórica deuteronomista, prevalece a perspectiva da corte josiânica javista de Jerusalém, que naquele momento confronta-se com o Egito, no sonho de dominar as tribos e terras férteis de Israel Norte, politicamente desmantelado desde a invasão assíria. Com os escribas da corte de Josias, a narrativa do êxodo receberá os contornos de grandiosidade, especialmente ressaltando o grande poder de Javé, que sozinho "atirou no mar carros e cavalos" do Egito (Ex 15,1), sozinho venceu os Deuses e os exércitos do faraó (Ex 15,11).[20] No entanto, nessa obra, apresenta-se um Javé oficial marcado pela ambiguidade da religião oficial: numa face se mostra defensor dos pobres (Dt 10,17-19; 15,1-19), e na outra, castigador (Dt 1,35; 6,14-15; 8,19-20); intolerante, violento (Dt 7,1-6; 7,21-26; 12,2-3); e movido por um ciúme assassino (11,16-18; 13,1-19) e contraditório (Dt 5,17; cf. Ex 20,13).

O importante, porém, é não perder de vista o que foi constantemente relembrado pelos profetas populares e anunciado e vivido por Jesus e seus primeiros seguidores e seguidoras. No cerne da fé que eles nos deixaram está o convite a sermos seguidores cada vez mais coerentes da divindade sensível às violências e injustiças, que é contra a opressão e que promove a vida se fazendo presença libertadora junto aos oprimidos e oprimidas.

CAPÍTULO 2

AS MONARQUIAS: SAUL NO NORTE, DAVI E SALOMÃO NO SUL

[21]

Luiz José Dietrich / José Ademar Kaefer

2.1 O CONTEXTO EM QUE NASCE A ORGANIZAÇÃO POLÍTICA DE SAUL

A situação que se estabeleceu principalmente nos vales do norte da Palestina, com a reconstrução das cidades e a integração dos povos do mar na reorganização e reestruturação da sociedade, é chamada de Nova Canaã, uma vez que a recuperação do sistema de assentamentos nos vales do norte “conduziu todas as principais localidades a uma prosperidade completa” no final do século XI e início do século X (FINKELSTEIN, 2015, p. 46.). Especialmente as cidades de Meguido; Kineret, que substituiu a cidade de Hasor no norte do mar da Galileia; Tel Keisan (Acsaf), próxima de Aco, na planície costeira; Tel Jocnean e Tel Rehov, no vale de Jezrael. Tel Rehov inclusive funcionou como um centro que dominou os vales de Betsã e a parte oriental da planície de Jezrael. A parte ocidental era controlada por Meguido.

A prosperidade da Nova Canaã foi resultado da estabilidade do setor rural e do vibrante intercâmbio com a Fenícia. As cidades do norte provavelmente negociavam produtos secundários de nichos de horticultura nas terras altas, servindo como comunidades de acesso para essas commodities, produtos comercializados nas grandes rotas comerciais. A atividade de produção de cobre é evidente em muitos dos principais sítios dos vales de Jezrael e do Jordão (FINKELSTEIN, 2015, p. 50).

Esse reavivamento político e econômico da região foi impulsionado por uma espécie de mundo multipolar, com os centros filisteus ao sul, a Fenícia ao norte e a zona de produção e de distribuição de cobre no vale do Jordão e em Arabá. O tráfego entre a costa e o vale do Rift (depressão geológica em que estão o rio Jordão e o mar Morto e que se estende até o sul da África) através do vale de Jezrael, da passagem de Siquém e do planalto de Benjamim sustentou a economia das tribos que controlavam esses locais (KNAUF; GUILLAUME, 2016, p. 44).

O mercado do cobre foi fundamental para o desenvolvimento da região montanhosa de Israel. As minas de cobre (Timna, Feinan, Khirbat em-Nahas) estavam em Arabá, ao sul do mar Morto, mas sua principal via de escoamento ao norte usava o vale do rio Jordão. E havia várias travessias do vale do Jordão em direção às planícies costeiras dos filisteus e dos fenícios, algumas passavam por Jerusalém e por Gabaá-Gabaon; outras por Tel Rehov, ao sul de Betsã, ou ainda por Siquém (KNAUF; GUILLAUME, 2016, p. 64; YAHALOM-MACK, 2017, p. 251-261). Esses novos ambientes sociopolíticos e a nova ordem econômica facilitaram a adoção de novas técnicas. E vice-versa, a adoção de novas técnicas está em função da realização da nova ordem territorial e social.

A Palestina e todo o Oriente Próximo viram, entre os anos 1200 e 1000 a.C., a instalação progressiva de uma série de inovações tecnológicas. É a época da difusão do ferro. Apesar de as cidades ainda privilegiarem o uso do cobre para a fabricação de armas e instrumentos de bronze, paulatinamente o ferro vai se impondo na região (1Sm 13,19-23) (SCHWANTES, 1984, p. 66). O ferro tem a vantagem de poder ser elaborado a partir de equipamentos modestos, ao alcance de ferreiros das vilas ou de grupos itinerantes, sem depender das cidades.

É também a época da criação do alfabeto, muito mais democratizante do que o complicado sistema da escrita cuneiforme mantido pelas cidades-Estado cananeias. O alfabeto ainda terá um uso bastante limitado, mas expande-se pelas rotas comerciais do Mediterrâneo e nas trilhas das caravanas na península arábica. Relacionadas às caravanas estão também a domesticação e a utilização de camelos, na área iraniana, e dos dromedários, na área próxima da Palestina.

A utilização maciça desses animais se dará a partir da metade do século X, quando penetrarão os centros do Oriente Próximo (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2018, p. 46-47). Eles podiam transportar cargas maiores que os

jumentos, e em ambientes em que os jumentos não conseguiam. Isso ampliou as comunicações comerciais para dentro das grandes áreas desérticas da Arábia e da Ásia central e depois também para o Saara. Esse fato diminuiu a importância de certas tribos e acentuou a importância das tribos de criadores de camelos, que tiveram controle exclusivo sobre percursos desérticos e criaram cidades na trilha das caravanas que podiam rivalizar com as cidades-Estado.

As táticas de guerra também se alteraram com o uso dos camelos como montaria. Os cavalos, anteriormente usados para puxar carros de guerra, passam a ser usados como montaria. Tribos com camelos ou cavalos podiam levar vantagens sobre os exércitos das cidades, compostos por carros de guerra apoiados por uma infantaria de camponeses convocados para esse serviço.

As inovações alcançam também o comércio marítimo. Assim como os camelos e dromedários ampliaram o comércio terrestre, barcos com novo arranjo de quilha, timão e velame incrementaram o comércio marítimo. A navegação costeira, de cabotagem, é complementada com novos barcos capazes de navegar em alto-mar, o que possibilitou uma explosão do tráfego comercial no Mediterrâneo, capitaneada pelos fenícios (LIVERANI, 2008, p. 72-75).

O crescimento do comércio também impulsionou transformações culturais e técnicas na agricultura, de onde vinha a maior parte dos produtos comerciais. Florestas foram desmatadas (Js 17,17-18) e encostas foram transformadas em terraços (Jz 5,18), em vários níveis, para ampliar a terra agriculturável. Canais foram construídos para aproveitar as águas dos rios temporários (wádis) retidas por barragens. Cavavam-se poços mais profundos. Passou-se a utilizar um reboco à base de cal para impermeabilizar cisternas (LIVERANI, 2008, p. 75-78).

Esse conjunto de inovações não se desenvolveu de repente nem ao mesmo tempo. Algumas técnicas foram se firmando progressivamente (ferro, alfabeto), outras tornaram-se mais comuns (terraços, cisternas), e outras vieram no final do período (barragens e canais). Transformaram o território e a cultura e marcaram a transição do período do Bronze Recente para o período do Ferro I, o que aconteceu entre os anos 1180 e 1130 a.C.[22]

Por detrás dessa transição está a chegada dos povos do mar. Eles trouxeram várias dessas novidades tecnológicas e impulsionaram outras. Os distúrbios sociais causados pelas diversas guerras travadas por eles nas planícies costeiras,

somados a períodos de seca e distúrbios climáticos, juntamente com as novas tecnologias, aumentarão o número de assentamentos e a população nas montanhas. O número de assentamentos nas montanhas voltou a crescer na época do Ferro I (1100-1050 a.C.), quando se formaram inúmeras pequenas comunidades rurais e uma população de cerca de 45 mil camponeses em 250 sítios (ver nota de rodapé n. 14). Gradualmente, o sistema evoluiu para um sistema maduro de grandes cidades, centros comerciais de tamanho médio e pequenas aldeias (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2018, p. 123).

Os primeiros assentamentos se deram no planalto central. Essas áreas, juntamente com a Galileia, com pluviosidade maior, também receberam os assentamentos mais densos. Ali os contingentes demográficos vindos da agricultura nas planícies irão fundir-se com “elementos tribais já existentes”, firmando uma população bastante heterogênea (LIVERANI, 2008, p. 81). Percebe-se “maior continuidade com a cultura ‘cananeia’” na baixa Galileia e em Manassés, e uma ocupação radicalmente nova nas regiões de Efraim e Benjamim, e depois também na alta Galileia e no Negev. Crescimento semelhante também é comprovado na Transjordânia setentrional, entre os rios Yabboq e Yarmuk, região de Gilead/Galaad. Ali o número dos sítios de assentamento no final do período do Bronze passou de 32 para 218 no início do Ferro I, num crescimento parelho com o planalto central, onde, no mesmo período, o número dos sítios passou de 29 para 254 (LIVERANI, 2008, p. 81-82). Certamente, nesse período, o grupamento humano nomeado Israel na estela de Merneptah, no final do século XIII, se consolidará com a conformação das tribos de Efraim, Benjamim e grupos da região de Jabes Gilead/Galaad, uma vez que possivelmente a tribo de Manassés ainda não existia (KNAUF; GUILLAUME, 2016, p. 68).

2.1.1 Os filisteus buscam controlar as montanhas

O incremento da produção camponesa, propiciado pelo crescimento da população, pela introdução do ferro e do boi na agricultura (Ex 21,28-22,14), pode conter memórias desse período; a ampliação e a intensificação do comércio fazem aumentar o olhar da cobiça para as regiões montanhosas da Palestina central. A produção excedente e o movimento comercial nas montanhas levam

os filisteus a desejar integrar as regiões montanhosas e o planalto central com suas rotas comerciais às áreas costeiras por eles dominadas, e assim controlar a produção e o comércio do nascente Israel. Esse movimento filisteu deve ter acontecido por volta de 1030 a.C.

Por “filisteus”, atualmente, devemos entender um conjunto emaranhado de grupos de variadas origens étnicas e culturais, “um fenômeno transregional de vigorosos bandos de guerreiros com antecedentes da região do mar Egeu e da Anatólia, ativo em todo o oeste do Mediterrâneo durante os últimos séculos do final do segundo milênio a.C.” (KOCH, 2017, p. 192-193). Esses bandos começaram a chegar às regiões planas de Canaã desde o século XIII, durante o reino de Ramsés II. Os filisteus não são frutos de um único movimento migratório, nem de uma mesma origem, nem possuem uma única trajetória rastreável. A emergência da cultura filisteia se deu após um longo e complexo processo que ocorreu em várias décadas, com vários eventos migratórios, “muitos vetores, múltiplas origens, diversas experiências socioeconômicas dos diversos povos que se amalgamaram aos filisteus” (MAEIR; HITCHCOCK, 2017, p. 248).

Os filisteus devem ter atuado como vassalos do Egito. Pois, possivelmente, a própria instalação dos filisteus na planície costeira acima de Gaza, e de outros grupos dos “povos do mar” em Dor, contou “com o aval faraônico, na tentativa de manter por interposta pessoa um controle que não se conseguia mais exercer somente por meio da presença de ‘residências’ e chefes de guarnições egípcios” (LIVERANI, 2008, p. 105). É provável que já “o próprio Ramsés III, ou o mais tardar um de seus primeiros sucessores, tenha assentado os filisteus na planície litorânea [...] como colonos militares egípcios, na esperança de que constituíssem um baluarte contra outros povos do mar que pressionavam a partir do norte” (DONNER, 2000, p. 48). Liverani aponta na mesma direção: “A contenção dos povos do mar [pelo Egito] aconteceu com a condição de os deixar se alojar em massa na costa palestina, desde que se mantivesse algum controle sobre as possessões asiáticas” (2008, p. 67).

Os filisteus não tiveram um único centro gravitacional. Ele foi mudando durante o curso da Idade do Ferro de uma localidade para outra: “No Ferro I, Ekron era o centro, assentamento importante e talvez o maior da Filisteia. Sua destruição no final do século X abriu o caminho para a ascensão de Gat, que chegou ao seu auge no meio do século IX, sendo destruída uns cem anos após por Hazael de Damasco, mais ou menos entre 850 e 840 a.C. Com isso, Acaron torna-se o

centro das cidades filisteias, sendo no século VII a maior e mais importante das cidades filisteias" (FINKELSTEIN, 2007, p. 521).

Os camponeses israelitas irão enfrentar e resistir ao avanço filisteu, que provavelmente foi comandado a partir de Gat. Gat foi uma grande e próspera cidade desde o início do Ferro I (ao redor do ano 1200 a.C.) até o final do Ferro IIA, quando foi destruída por Hazael, aproximadamente no ano 830 a.C. Era uma extensa cidade, incluindo uma parte alta e uma parte baixa, com cerca de 40 a 50 hectares, o que fazia dela "uma das maiores cidades do Levante naquele tempo" (MAEIR; HITCHCOCK, 2017, p. 253). E apesar de os textos bíblicos apontarem um domínio judaíta sobre os filisteus, "se alguém quisesse falar de reinos dominantes no sul do Levante, no Ferro IIA, o reino de Gat seria um candidato muito mais provável do que o nascente reino de Judá" (MAEIR; HITCHCOCK, 2017, p. 253).[23] É Gat que emerge como o centro político dominante nesse período. E mesmo com relações bidirecionais com a Filisteia, no oeste, e com a Shefelá e as regiões das montanhas centrais, a leste, "é seguro admitir que o reino de Gat irradiava poder tanto para oeste como para leste" (MAEIR; HITCHCOCK, 2017, p. 255). E nisso as narrativas bíblicas combinam com a arqueologia, pois, no período do antigo Israel, mencionam especialmente Gat como a base dos filisteus.

A chamada narrativa da arca (1Sm 4–6 e 2Sm 6,1-19) guarda a memória de um combate ocorrido antes da instituição da monarquia, entre israelitas e filisteus, que termina com uma acachapante derrota do exército camponês israelita (1Sm 4,10). E mais que isso, a arca de Javé, um dos principais símbolos religiosos dos camponeses da área montanhosa central, é tomada pelos filisteus (1Sm 4,11). Certamente, nesse momento, os filisteus também adentraram o território dos israelitas e destruíram o santuário de Silo, tradicional santuário da arca e local de assembleia dos camponeses e de mobilização do seu exército. A Bíblia não guarda a narrativa dessa destruição comprovada pela arqueologia, mas a tradição profética no livro de Jeremias, um descendente dos sacerdotes que eram guardiões da arca (Jr 1,1), recorda esse episódio em Jr 7,12-15 e em 26,9, cf. Sl 78,60 (FINKELSTEIN, 2015, p. 40-44; 70-72).

A tomada da arca e a destruição do santuário de Silo pelos filisteus, e consequentemente também a vitória dos filisteus, vassalos do Egito, sobre o exército camponês tribal, devem ser fatos históricos. A arqueologia encontra sinais de uma destruição de Silo que deve ter ocorrido "na segunda metade do século XI a.C.", isto é, entre os anos 1050 e 1000 a.C. (FINKELSTEIN, 2015, p.

42-43; DEVER, 2017, p. 159). Adota-se aqui a opinião de que isso se deu em uma data próxima do ano 1000 a.C. E apesar de a pesquisa arqueológica não ter encontrado restos do santuário (FINKELSTEIN, 2015, p. 41-42),[24] cremos que a tradição israelita não inventaria narrativas, ou transmitiria narrativas inventadas, em que o Deus Javé, que virá a ser o grande Deus de Israel, aparece como incapaz de guardar seu povo e seu próprio santuário e é derrotado de forma humilhante. Esses dolorosos acontecimentos eram conhecidos e devem ter ocorrido,[25] pois a tradição precisou dar-se ao trabalho de elaborar narrativas para mostrar que Javé não fora derrotado nem perdera o controle da situação. E, assim, criaram uma narrativa com a arca de Javé humilhando os filisteus e Dagon, o Deus dos filisteus. Nessa narrativa, embora tenha sido capturado, Javé vence Dagon não somente no território filisteu, mas dentro do santuário do próprio Dagon (1Sm 5,1–6,15).

O exército camponês que foi derrotado pelos filisteus era mobilizado pelos anciãos das aldeias das regiões ao redor de Silo (1Sm 4,3). Era um exército voluntário convocado pelo toque da trombeta. Dependia da solidariedade e da saúde econômica das vilas camponesas.

O fracasso das forças armadas de Benjamim provavelmente culminou na instalação da netsiv, que pode ser uma estela, um governador, uma guarnição ou posto de controle dos filisteus em Gaba, ou Gabaá, na tribo de Benjamim (1Sm 13,3) (KAEFER, 2016b, 416-417). O colapso do “exército popular” e a destruição de Silo devem ter acontecido algum tempo antes da reorganização guerreira capitaneada por Saul. O avanço dos filisteus foi determinante para a ascensão de Saul.

Com a crescente demanda de produtos para o comércio, criam-se as condições para a transformação de algumas aldeias camponesas em núcleos urbanos: “por volta do ano 1000 a.C., a cultura das vilas das montanhas vai rapidamente se transformando em uma sociedade protourbana, cada vez mais centralizada” (DEVER, 2001, p. 267). E será o surgimento de uma elite que concentra e centraliza o poder econômico, político e militar que desembocará na instituição da monarquia (1Sm 9,1; 11,5-7; 25,2).

2.1.2 Saul e os senhores, donos de bois, rebatem os filisteus

A maioria dos assentamentos na região montanhosa, por volta do ano 1000 a.C., era pequena, com mais ou menos 1 hectare. Eram relativamente isolados uns dos outros e sem muralhas fortificadas ou grandes obras de arquitetura. Não há muitas evidências de acúmulo de riqueza ou poder neles nem uma evidente hierarquização entre um assentamento e outro, exceto em uma pequena região no planalto entre Gabaon e Betel que será o centro da nova unidade política, da qual se falará mais abaixo.

Certamente, nas montanhas centrais da Palestina, nas áreas de Benjamim, Efraim e Jabes de Galaad/Gilead, por volta dos anos 980 a.C., formou-se uma unidade política chefiada pelo benjaminita Saul (1Sm 9,1-2). Essas áreas serão a base da primeira entidade política territorial do norte israelita: a unidade política Gabaon-Gabaá, chefiada pela casa de Saul. Essa unidade política ainda não reunirá todas as características de uma monarquia, mas será a primeira experiência consistente e duradoura de uma chefia politicamente centralizada em Israel.

Entretanto, não é fácil determinar qual era a área de abrangência dessa unidade política nascente. Inicialmente, deve-se notar que Judá parece ainda não existir como tribo organizada. E a região da montanha de Judá deveria ser parte de Benjamim. É difícil aceitar que Benjamim, tendo somente o pequeno território que lhe é designado depois da formação de Judá, pudesse ter força para mobilizar outras áreas bem maiores, com mais terras férteis, e com mais pessoas, portanto com exércitos mais fortes. Por isso nos parece mais razoável compreender essa região como parte dos domínios de Benjamim. Há um significativo conjunto de textos bíblicos que indicam que a região da montanha de Judá estava associada a Benjamim. Juízes 1,21 e Josué 18,28 relatam que Jerusalém pertencia a Benjamim. E há muitos indícios de que o território controlado pelos benjaminitas ia até uns 40 ou 50 km ao sul de Jerusalém. Portanto, Hebron, que fica no ponto mais alto da montanha de Judá e Carmel (onde o texto hebraico de 1Sm 15,12 afirma que Saul erigira uma “mão” para ele) na descida sul, na direção do Negev, estaria dentro das terras de Benjamim.

De fato, nessa época, “a região montanhosa de Judá, ao sul de Jerusalém, foi habitada de maneira escassa por apenas um pequeno número de assentamentos” (FINKELSTEIN, 2015, p. 64). Na chamada história da ascensão de Davi ao trono (1Sm 16 a 2Sm 6), Davi, ao fugir de Saul, passa por uma série de

localidades, todas ao sul de Hebron, e todas aparentemente sob o controle do benjaminita Saul: Odolam (1Sm 22,10); Ceila (1Sm 23,12); deserto de Zif (1Sm 23,14); Horesa (1Sm 23,19); Maon (1Sm 23,24), e também vai assediar o calebita Nabal, em Carmel (1Sm 25), local que possivelmente marcava o limite sul da jurisdição de Saul (1Sm 15,12). E mesmo que esse texto se refira à “terra de Judá” (1Sm 22,5), ou aos “clãs de Judá” (1Sm 23,23) e aos “anciãos de Judá” (1Sm 30,26), isso pode ser mais uma referência territorial do que o nome de uma tribo, pois Judá era o nome da principal montanha da cadeia de montanhas ao sul de Jerusalém. E pouco se sabe de Judá antes da monarquia (GOTTWALD, 1986, p. 167).

2.1.3 Saul, chefe de um “exército” permanente

Com Saul, Israel fará a sua primeira experiência significativa de uma centralização de poder. Possivelmente, antes dele houve outras, como a de Abimelec, em Siquém (Jz 9). Pode ser que Abimelec, pouco antes ou depois do ano 1000 a.C., estivesse buscando reeditar um pequeno reino cananeu, que existiu no tempo das cartas de Amarna (1370-1350 a.C.), o reino de Labayu. Com base em Siquém, Labayu e seus filhos lutaram para manter e expandir, diplomática e militarmente, um território que incluía as áreas montanhosas centrais e parte da área costeira até perto de Jerusalém e parte das planícies da Transjordânia. O território relacionado com Labayu e seus filhos coincide com o que mais tarde será o Israel Norte (FINKELSTEIN, 2015, p. 33-38).

Várias novidades estão entre as causas da instituição de Saul como chefe de um grupo armado que ficará permanentemente mobilizado. São elas: o uso da cal para impermeabilização de cisternas e retenção da água; a introdução do boi na economia das tribos de Israel, que levou a um aumento da produção camponesa, gerando um excedente de produção que por sua vez incrementou o acúmulo de bens para o comércio; o aumento dos conflitos sociais e o enfraquecimento dos laços sociais e do exército camponês; o avanço dos filisteus, vassalos do Egito, e a derrota do exército camponês.

A introdução do boi na agricultura das tribos aumenta a produção de alimentos, mas também acentua e agudiza os conflitos. As diferenças sociais serão

aprofundadas. Os conflitos surgem porque os clãs que adquirem bois, podendo trabalhar extensões de terra maiores que as famílias que não os possuem, avançam sobre as terras tribais, aumentam a produção e com isso começam a concentrar terras, aumentando seu poder na comunidade, passando a controlar o excedente de produção da comunidade e investindo no comércio. Aparece a figura dos “donos de bois”, “senhores notáveis”, grandes proprietários (ba‘al/ba‘alim), de Siquém (Jz 9-51), de Queila (1Sm 23,11), grandes proprietários de terras e rebanhos (adon), como Nabal, do Carmel (1Sm 25,2.10), e sua presença na sociedade começa a mudar as estruturas de poder e de distribuição das terras nas vilas camponesas. A solidariedade tribal enfraquece.

A sociedade assim dividida e os conflitos causados pela presença dos bois na sociedade tribal ecoam nas partes mais antigas do chamado Código da Aliança (Ex 20,22-23,19) (DIETRICH, 2014, p. 289-300). A segunda parte do código, Ex 21,28–22,14, tem seu foco nos conflitos causados pela introdução do boi na economia de Israel. Isso provavelmente começou a acontecer ao redor dos anos 1030 a.C. Aqui é fácil notar a mudança no conteúdo das leis. Na primeira parte do código, não há nenhuma menção ao boi. Não aparece em nenhum versículo. No segundo bloco, praticamente todos os versículos falam no boi uma ou duas vezes! A primeira parte do código refere-se aos conflitos na casa do pai (bet’av), os clãs, estrutura básica das tribos. Já na segunda parte, a casa do pai parece ter sido suplantada pela casa do boi.

Essas leis já indicam uma sociedade bastante atrelada ao comércio; as pessoas, como mercadorias, passam a ter preços calculados em dinheiro (Ex 21,32-35), e já se pode perceber a prata circulando na sociedade. A sociedade fica dividida entre uma minoria e uma maioria (Ex 23,2). Camponeses perdem suas terras. Aparecem os pobres (Ex 23,6), os que fogem da opressão daqueles que se tornaram seus senhores (1Sm 22,2; 25,10). Essa parte do código reflete o contexto dos primeiros séculos da monarquia, deve ser proveniente do período monárquico, mas, em menores proporções, deve ter sido também o contexto que marca e produz a concentração de poder nas mãos da família de Saul e de outros donos de bois.

Nessa situação, o processo de instituição da monarquia iniciará com a formação de um exército criado e mantido pelos senhores notáveis (baal/baalim/adon), grandes proprietários e donos de bois (cf. 1Sm 11,5.7.15). Eles necessitavam de proteção, não somente para defender suas riquezas diante de ataques de saqueadores externos, mas também para garantir a circulação das mercadorias.

Precisavam também de uma estrutura militar que os protegesse dos empobrecidos e daqueles que estavam perdendo suas terras e se endividando devido à acentuação das desigualdades sociais aceleradas pela introdução do boi na economia e pela subordinação da agricultura ao mercado (1Sm 22,1-2; 25,10-11). E nas estruturas da monarquia, por seu poder, por suas relações comerciais, provavelmente os donos de bois constituíam o grupo mais influente.

Como se viu acima, na referência à destruição de Silo, os camponeses das montanhas centrais da Palestina possuíam uma espécie de "exército camponês". Mas este, porém, era sempre temporário. Os guerreiros eram desmobilizados quando as ameaças já não mais existiam. Voltavam a ser camponeses (cf. Jz 3,27; 4,6; 6,34-35) (DREHER, 2002, p. 9-16).

O exército do grupo de Saul, porém, já desde o início, é diferente. Nas tribos de Benjamim e de Efraim, antes de Saul, o exército é formado por camponeses que são convocados pelo toque da trombeta de chifre de carneiro, shofar (Jz 3,27; 6,32; 2Sm 20,1;). Saul, porém, não usa a trombeta nem convoca simples camponeses para seu exército. Ele era benjaminita e membro de uma família abastada que possuía bois (1Sm 9,1). Para formar seu exército, ele espedaça uma junta de bois e envia os pedaços aos outros donos de bois que estavam entre as tribos, com a seguinte mensagem: "se alguém deixar de seguir Saul (e Samuel), é isto que vai acontecer a seus bois" (1Sm 11,5-7). Sua mensagem é dirigida, portanto, a um grupo muito específico: os donos de bois. E serão eles que enviarão os guerreiros e manterão o exército de Saul. Enquanto o exército tribal era formado pelo toque da trombeta e arregimentava camponeses, Saul usa os bois estraçalhados para mobilizar os donos de bois. O grupo de Saul estará prioritariamente voltado a proteger e defender os interesses dos donos de bois.

Várias narrativas bíblicas relatam como Saul tornou-se o chefe de Israel: sendo ungido por Samuel (1Sm 9,1–10,16); sendo escolhido por sorteio (1Sm 10,17-27); e sendo aclamado após uma vitória militar (1Sm 11,1-15).[26] É possível que a narrativa da aclamação militar esteja mais próxima dos acontecimentos históricos. Provavelmente Saul começa sua carreira como líder militar de um grupo de guerreiros israelitas, mantidos pelos homens proprietários e donos de bois, organizados para defender a cidade de Jabes de Galaad, contra o avanço dos amonitas. A região de Jabes de Galaad era famosa por suas pastagens (Nm 32) e pelo gado (Am 4,1). Certamente ali eram criados e dali provinham os bois utilizados nas tribos das montanhas de Israel.

A aliança de Israel com Jabes de Galaad, situada no outro lado do Jordão, longe das áreas controladas pelos filisteus, criou o espaço estratégico para a organização do exército de Saul (KAEFER, 2016b, p. 413-414). Esse acontecimento deve ser o substrato histórico que está por trás da narrativa de 1Sm 11,1-11. Depois da batalha, no entanto, o exército de Saul não será desmobilizado, e os guerreiros não retornarão às suas funções na agricultura. Pelo contrário, o exército será mantido e se tornará permanente. Essa decisão pode ter sido tomada em Guilgal (1Sm 11,15), lugar que a tradição profética guardou como início da monarquia (Os 9,15).

2.1.4 O centro de operações de Saul

Junto com seu filho Jônatas, Saul e seu exército certamente conseguiram expulsar os filisteus da região montanhosa de Israel, conforme o sumário muito favorável a Saul em 1Sm 14,47-52 (KAEFER, 2016b, p. 420-422). Ele estabeleceu seu centro de operações nos povoados do platô Gabaon–Betel (1Sm 13,16), ao norte de Jerusalém (FINKELSTEIN, 2015, p. 58). Nesse espaço de aproximadamente 20 por 15 km, existiu, no tempo de Saul, um aglomerado de uns trinta pequenos sítios de povoação. Entre eles estão Gabaon, Betel, Masfa (Tell el-Nasbeh), Ai (et-Tell), Khirbet Radana (próximo de Ramalah), Tell el-Ful (entre Gabaon e Jerusalém) e Khirbet ed-Dawwara (mais próximo do vale do Jordão).

Esses povoados apresentam duas características principais. A primeira é que possuem fortificações com casamatas (em várias partes a muralha é dupla, com pequenas divisões fortificadas entre as duas paredes, o que torna a muralha mais resistente). Diferenciam-se do restante dos povoados israelitas, que em sua maioria não possuíam muralhas.

A organização necessária para a construção de um sistema com várias fortalezas desse tipo em um território muito pequeno aponta para algum tipo de poder concentrado, como o dos filisteus por volta do ano 1000 a.C., ou de um poder público centralizado, como o que deve ter existido com os donos de bois e Saul, por volta dos anos 980 a 958 a.C. A fortaleza desenterrada em Gabaá de Benjamim “pode ter sido parte do quartel general de Saul” (MAZAR, 2003, p.

358). A outra característica desse grupo de povoados é que vários deles foram abandonados ou diminuídos no período do Ferro II, entre os anos 960 e 850 a.C. O abandono e a acentuada diminuição de alguns deles, entre os quais está Gabaon (FINKELSTEIN, 2015, p. 60-61), pode ser um indicativo da derrocada fina da casa de Saul que aconteceu em torno de 958 a.C.

Saul não pode ser considerado exatamente um rei. Era pouco mais que um líder tribal. Os textos, na verdade, o apresentam como um líder ou chefe tribal (naguid, 1Sm 9,16; 10,1) (KNAUF; GUILLAUME, 2016, p. 67). “A estrutura burocrática de Saul é precária e ligada ao seu clã (1Sm 14,50-51). Só tem um funcionário, que é Abner, chefe do exército e primo de Saul” (KAEFER, 2015a, p. 40). E, segundo 1Sm 22,6, governava sob uma árvore, em sua cidade natal, de modo semelhante à juíza Débora (Jz 4,5). Embora Gabaá de Saul (1Sm 10,26; 22,6; 23,19; 26,1), uma cidadela com muros duplos, com estruturas de casamata e elevações nos quatro cantos, lhe servisse como capital e fosse a sua base de atuação, Saul parece não ter tido uma religião oficial nem um sistema de coleta de tributos, que caracterizam as monarquias consolidadas mais tarde em Israel. Seu exército devia ser mantido pelos donos de bois.

E o exército de Saul era armado basicamente com paus e pedras (1Sm 13,22; 17,43). A narrativa bíblica afirma que “na hora da batalha, em toda a tropa de Saul e de Jônatas, não havia nem espada nem lança (com ponta de ferro), a não ser as de Saul e de seu filho Jônatas” (1Sm 13,22). Sem armamentos e sem alguma vestimenta padronizada, o exército de Saul não se distinguia muito dos bandos de hapirus/hebreus (1Sm 13,3; 14,11). Os hapirus eram grupos pobres, marginalizados, maltrapilhos, que não estavam integrados nem nos espaços urbanos nem nos espaços rurais que compunham o sistema das cidades daquela época, e se organizavam em bandos para pequenos assaltos ou para servir como mercenários a quem melhor lhes pagasse (cf. 1Sm 14,21).

As dimensões da jurisdição de Saul, de acordo com o que se pode retirar das narrativas bíblicas, incluíam: Jabes de Galaad, a poucos quilômetros no outro lado do Jordão (1Sm 11,1-15; 31,8-13); regiões dos arredores de Siquém, pois Saul morre lutando contra os filisteus no monte Gelboé (1Sm 31,1), embora possa simplesmente ter sido empurrado para lá durante o combate; Hebron – se o substrato de 1Sm 17 corresponde à história, parece certo que Hebron estava sob domínio de Saul. Nessa narrativa se informa que Jessé, o pai de Davi, um efrateu que vivia próximo de Hebron, em Belém, enviou alguns de seus filhos para lutar no exército de Saul (1Sm 17,12-14). Isso indica que o território de Judá estava

dentro da jurisdição militar de Saul (HALPERN, 2017, p. 342.). Como dito acima, talvez fizesse parte do território de Benjamim; e tinha seu limite sul na localidade de Carmel, uns 15 km ao sul de Hebron, onde viviam Nabal e Abigail (1Sm 25). E Nabal, ao negar ajuda a Davi e seu bando de fugitivos, parece estar "contando com a proteção de Saul" (OROFINO, 1999, p. 270). Em 1Sm, temos a notícia de que Saul fora erigir "uma mão" em Carmel (1Sm 15,12), possivelmente um marco territorial, reivindicando poder político e militar sobre aquela área, ou um marco dos limites de sua jurisdição (cf. MILLER; HAYES, 2006, p. 141).

Essa área mais ou menos coincide com o que se diz do reino de Isboset, o filho de Saul entronizado por Abner em Maanaim, depois da morte de Saul. Isboset seria rei "sobre Galaad, sobre os Aseritas, sobre Jezrael, Efraim, Benjamim e sobre todo o Israel" (2Sm 2,9). O "todo o Israel" deve ser excluído do domínio histórico de Isboset, porque é uma expansão acrescentada pela redação deuteronomista do século VI a.C., que quer dar a entender que Saul comandava as doze tribos e todo o território de Israel. Pois, como vimos, o poder de Saul cobre uma região bem mais modesta do que a que lhe atribui a narrativa deuteronomista. Historicamente, o território controlado por Saul, portanto, compreendia somente uma pequena parte da Transjordânia e da região montanhosa da Palestina central.[27] Muito provavelmente estavam com Saul as áreas de Benjamim, Efraim e o núcleo galaadita da futura tribo de Manassés.

2.1.5 Morte de Saul e final de seu comando

O comando de Saul deve ter durado uns 22 anos, de 980 a 958 a.C. (LIPINSKI, 2018, p. 50),[28] ou pouco mais. Pode-se chegar a este número considerando o que se pode tirar de histórico dos relatos a seu respeito e das escavações arqueológicas na região. O versículo de 1Sm 13,1 que trazia esta informação está corrompido. Os manuscritos e as interpretações trazem números que variam entre 2, 22, 32 e 42. Seu comando termina com a morte dele e de seus filhos guerreiros. De acordo com 1Sm 31, o exército de Saul foi destroçado pelos filisteus, e os corpos de Saul e de seus filhos foram pendurados e expostos nas muralhas da cidade de Betsã (1Sm 31,9). E a informação de que Saul e seus filhos maiores pereceram na guerra com os filisteus provavelmente é histórica. E

isso deve ter acontecido por volta do ano 958 a.C.[29]

Porém, é possível que egípcios tenham participado da batalha em que Saul morreu. Betsã existia desde os anos 3400 a.C. A partir dos anos 1450 a.C., foi integrada aos domínios egípcios. Sua localização era militarmente e comercialmente estratégica, controlava o entroncamento das estradas que ligam a planície costeira e o planalto central com as terras do outro lado do Jordão e, ao norte, com a Síria. Por isso havia ali uma das maiores guarnições egípcias na Palestina. Por volta dos anos 1200 a.C., Betsã foi atacada e vencida no contexto da invasão dos povos do mar, entre os quais estavam os filisteus. No entanto, logo após sua destruição, a cidade foi reconstruída, porém revelando muitos sinais de continuidade com a ocupação anterior (LIVERANI, 2008, p. 105; MAZAR, 2010, p. 259-261).

Historicamente, o estabelecimento dos filisteus e de outros grupos dos povos do mar na planície costeira da Palestina, nos vales de Jezrael e nos arredores diminuiu a presença de exércitos egípcios na região. Porém, isso não significa que o Egito estava fora da cena. O Egito sempre viu como essencial o controle da costa, especialmente da via de Hórus, que protegia a entrada ao delta do Nilo pela faixa costeira de Gaza. O domínio de toda a costa marítima era importante para o acesso aos cedros do Líbano. Os cedros, na região, eram as únicas árvores que podiam fornecer travessões para as grandes construções. Os troncos, amarrados em forma de balsa, eram transportados pela costa, através das cidades fenícias (1Rs 5,16-23), até adentrar o delta do rio Nilo. E era essencial para o Egito também manter o controle sobre a fértil planície de Jezrael e o entroncamento das rotas militares e comerciais que ali havia.

Possivelmente o Egito seguiu considerando o território cananaico-filisteu da costa e da planície de Jezrael como seu. Isso fica claro pelo fato de que cidades que a arqueologia comprova que foram importantes centros administrativos e militares dos egípcios, como Meguido, Jezrael e Betsã, foram reconstruídas logo após sua destruição e em “evidente continuidade” (LIVERANI, 2008, p. 105) com a ocupação e as funções que exerciam antes da destruição. Isto é, os povos do mar, filisteus, que atacaram e destruíram essas cidades, eram aliados dos egípcios, e talvez atuassem mais como vassalos e intermediários da dominação egípcia na região do que como um poder autônomo.

Muito possivelmente, na batalha contra o exército de Saul, os filisteus tiveram o apoio das forças egípcias estacionadas em Meguido, Jezrael e na própria Betsã.

Como a batalha final aconteceu no monte Gelboé, nas franjas da planície de Jezrael, pode ser que os filisteus e egípcios tenham entrado em ação para impedir que o grupo de Saul, que congregava forças de Benjamim, Efraim e Galaad/Manassés, avançasse sobre a planície de Jezrael. Ou pode ser também que Saul simplesmente tenha sido acuado para aquelas bandas pela pressão de seus adversários. O que parece certo é que, por volta dos anos 958 a.C., Saul e seus filhos são mortos e seu exército sofre pesada derrota no monte Gelboé (1Sm 31). O fato de os corpos de Saul e de seus filhos terem sido expostos nas muralhas de Betsã (1Sm 31,10) é um forte indicativo de que os interesses dos filisteus correspondiam aos interesses dos egípcios, e que eles eram aliados. Deve-se notar também que, possivelmente, Davi e seu grupo participaram dessa batalha como mercenários ao lado das forças que mataram Saul (1Sm 28,1-2; 29,2-3; 2Sm 16,5-8) (HALPERN, 2001, p. 78-80; BADEN, 2016, p. 111-118).

Muito mais não sabemos sobre Saul. Os textos bíblicos sobre ele são contraditórios. Há uma camada de textos bastante favoráveis e elogiosos a Saul (1Sm 9,1–10,17; 11,1-14; 13,1-7.18-23; 14,1-23.47-52), que possivelmente vêm de tradições do Israel Norte. Esta, no entanto, está quase soterrada por uma outra camada, posterior, destinada a diminuir e desgastar Saul para justificar e elevar Davi (1Sm 10,8-18.17-27; 13,7b-15; 14,23b-46; 15,1-35; e todo o bloco da chamada história da ascensão de Davi ao trono, que está em 1Sm 16–2Sm 6). A história de Saul está imbricada com a história de Davi. Se pode não ser tão clara a participação de egípcios no massacre de Saul e seus filhos, a participação de Davi parece ser bem mais evidente. E Davi certamente foi vassalo dos filisteus em todo o seu governo.

Deve-se observar, porém, que Saul não chegou a constituir uma monarquia com todos os seus componentes, como a coleta de impostos, trabalhos forçados em obras públicas etc. Ou seja, com Saul, e também com Davi e Salomão, como poderá ser visto a seguir, ainda nos encontramos num período de pré-Estado. No conceito mais exato do termo, Israel Norte vai atingir status de Estado desenvolvido somente um século depois de Saul, com Amri e Acab (mais ou menos entre 882 e 851 a.C.). Judá, ainda mais tarde. Judá somente alcançará esse estágio após a invasão assíria e a destruição de Samaria, entre o final do VIII e o início do VII século, com os reis Ezequias (716-687 a.C.), Manassés (687-642 a.C.) e com Josias (640-609 a.C.).

Mesmo assim, a formação e a manutenção do exército de Saul significaram uma centralização de poder que se direciona para a monarquia, acelerando a

configuração de uma sociedade em que uns poucos têm muito mais poder e riqueza do que a maioria da população. A monarquia constitui um grupo social dominante que controla um exército e se mantém explorando o trabalho e apropriando-se de grande parte da produção das famílias camponesas, encaminhando-a para a rede do comércio internacional. As famílias camponesas, além de serem levadas a entregar parte de sua produção, também devem entregar suas filhas e filhos para trabalhar nas obras e guerras decididas pelo rei e seus aliados (veja 1Sm 8,11-17). Surge um pequeno grupo muito rico e poderoso, e aparece na sociedade grande número de pessoas pobres, sem terra e sem casa, sem os meios necessários para uma vida digna (1Sm 22,2; 25,10). Esse processo começou timidamente com Saul (± 980-958 a.C.), mas irá aprofundar-se nos séculos seguintes, especialmente no reino de Israel Norte.

Por isso também é certo que desde o início a concentração do poder encontrou oposição e resistência (NAKANOSE; DIETRICH; OROFINO, 1999, p. 103-145; DIETRICH, 2007, p. 174). Os camponeses não iriam submeter-se calados (Jz 9,7-15; 1Sm 8,7; 10,27; 11,12; 12,12.17-19; Os 8,4; 9,13; Am 3,10; 7,10-14; Mq 3,1-4 etc.).

Em suma, Saul deve ter sido uma espécie de chefe de um grupo de guerreiros de “Israel” (constituído pela tribo de Benjamim, que na época incluía a área da montanha de Judá até um pouco ao sul de Hebron; a tribo de Efraim e a tribo de Manassés, com Maanaim e Penuel, na região de Jabes de Galaad). Deve ter chefiado este Israel dos anos 980 até mais ou menos 958 a.C. Como veremos a seguir, alguns familiares de Saul e remanescentes de seu exército ainda tentarão resistir e se reorganizar a partir da Transjordânia para restaurar o seu domínio, mas não terão sucesso. Serão suplantados por Davi.

2.2 DAVI E A FORMAÇÃO DA TRIBO DE JUDÁ E DO “REINO” DE JUDÁ

A arqueologia, até o momento, não encontrou nada que possa ser vinculado diretamente a Davi. A arqueóloga Eilat Mazar, desde 2005, escava a área chamada de grande estrutura de pedra (large stone structure), que fica na parte norte da área conhecida como Cidade de Davi, localizada fora dos muros atuais

de Jerusalém. Incluída nessa grande estrutura de pedra está outra, construída contra a lateral de uma encosta, que se assemelha a um muro de arrimo ou a uma escadaria muito rústica, por isso chamada de stepped stone structure.[30] Ela defendeu que o complexo com as duas estruturas era parte do palácio de Davi, sendo então um achado arqueológico que podia ser diretamente vinculado a Davi (MAZAR, 2006, p. 16-27; MAZAR, 2010, p. 45) ou até mesmo aos jebusitas que habitavam Jerusalém antes de Davi (FAUST, 2010, p. 127). Porém, estas interpretações seguem incertas, sendo alvo de muitas discussões. Uns acreditam que as partes mais antigas da estrutura seriam da época do Ferro II, cerca de 850 a 750 a.C. (FINKELSTEIN; FANTALKIN; PIASETZKY, 2008, p. 32-44), no entanto outros pensam que toda a estrutura seria do período helenístico (FINKELSTEIN; HERZOG; SINGER-AVITZ; USSISHKIN, 2007, p. 142-164).

Portanto, segundo a arqueologia, continuamos praticamente sabendo nada sobre o Davi histórico. Fora da Bíblia, até o presente momento, há somente um testemunho indireto de sua existência: o nome Davi que aparece na chamada estela de Dã. Essa estela teria sido erigida pelo rei Hazael, de Damasco/Haram, por volta de 841 a.C., celebrando sua vitória sobre uma coalizão formada pelo rei Jorão, que governou Israel Norte mais ou menos entre 851 a 841 a.C., e pelo rei Ocozias, que foi rei de Judá em 841 a.C. A estela menciona Davi indiretamente, ao referir-se a Ocozias como rei da casa de Davi, BYT-DWD (BIRAN; NAVEH, 1993, p. 81-98; RAINEY, 1994, p. 47; KAEFER, 2012, p. 40). Para a maioria dos estudiosos, isso é uma prova extrabíblica da existência de Davi e do seu reinado. Há, no entanto, alguns estudiosos que contestam que as três consoantes (DWD) que ali aparecem refiram-se mesmo a Davi (DAVIES, 1994, p. 54-55; ATHAS, 2003, p. 225-226).

Assim sendo, para uma reconstrução hipotética do Davi histórico, seguiremos nos baseando especialmente na leitura crítica da Bíblia em diálogo com a arqueologia em diversos aspectos relacionados ao contexto e ao período no qual situamos a vida pública de Davi. Com as devidas precauções, parte do texto bíblico sobre Davi pode ser também um indicativo de sua existência histórica. É o caso da narrativa conhecida como história da ascensão de Davi ao trono (1Sm 16–2Sm 6). Os limites dessa narrativa, o contexto e a data em que teria sido escrita ou composta são muito discutidos. Entretanto ela pode conter elementos históricos (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2006, p. 50-54; SCHMID, 2013, p. 90-91). A imagem de um Davi heroico, amado por muitos, defensor de seu povo contra ameaças estrangeiras, um exemplo de seguidor dos valores tradicionais de Israel, escolhido e conduzido por Javé ao poder, é possivelmente uma peça de

“propaganda régia” (McCARTER, 1980, p. 489-504), elaborada como resposta a acusações de que, ao contrário disso, ele teria sido um violento guerreiro, sanguinário e usurpador do poder (2Sm 16,7-8). Mas, “mesmo sendo esse o caso, isso significa que houve um Davi que viveu e governou de um jeito ou de outro” (LEUCHTER; LAMB, 2016, p. 189).

Davi, apresentado na Bíblia como “um homem conforme o coração de Javé” (1Sm 13,14),[31] é uma figura controversa. “Ele é considerado um santo padroeiro da oração, mas a morte e a destruição seguem-no para onde quer que vá no livro de Samuel” (LEUCHTER; LAMB, 2016, p. 188). E como nossa principal fonte de informação sobre ele é a Bíblia, corremos o risco de que nossa “avaliação de Davi tenha menos a ver com Davi do que com nossas preconcepções sobre a narrativa bíblica” (BOSWORTH, 2006, p. 191). A interpretação tradicional, que o vê como um piedoso pastor que, guiado por Javé, tornou-se o rei de Israel, é geralmente apresentada por aqueles que fazem uma leitura ingênua ou direta do texto bíblico. Leituras críticas, que partem da “hermenêutica da suspeita”, tendem a retratá-lo como um “usurpador astuto que assassina e planeja seu caminho para um trono que por direito não é seu” (BOSWORTH, 2006, p. 191-192).[32]

Procuraremos, a partir do estudo crítico das escrituras, no contexto da arqueologia e da história do período, oferecer uma reconstrução mais complexa do que simplesmente “tomar a apologia como um indiciamento e o indiciamento como história” (2006, p. 197), como em grande parte fazem Steven L. McKenzie (2000), Baruch Halpern (2001) e Joel Baden (2016). O tema é bem amplo e complexo, pois

o leque de pontos de vista sobre a história de Davi abrange desde a confiança geral na confiabilidade histórica da história bíblica, a confiança na confiabilidade histórica da história bíblica quando lida como propaganda, até a desconfiança de que se possa dizer que houve um Davi histórico (BODNER; JOHNSON, 2020, p. 121).

2.2.1 Os inícios de Davi na Bíblia

A Bíblia nos apresenta três narrativas sobre como Davi entra na história da monarquia. A primeira é a narrativa da unção de Davi (1Sm 16,1-13). Porém, essa unção não será citada nem é pressuposta em 1Sm 17, quando Davi atua entre seus irmãos no exército de Saul, nem em qualquer outra parte da história de Davi. Nem mesmo em 2Sm 2,4, quando os homens de Judá ungiram Davi como rei da casa de Judá, ou em 2Sm 5,3, quando se diz que todos os anciãos de Israel ungiram Davi como rei de todo o Israel. Portanto, é bem provável que a narrativa da unção de Davi em 1Sm 16 seja uma criação literária posterior e não represente um fato histórico.

A segunda, 1Sm 16,14-23, é a narrativa que nos apresenta Davi sendo chamado à corte de Saul como uma espécie de musicoterapeuta, para acalmar o rei Saul quando ele entrava em crise, tomado por um "mau espírito enviado por Javé". Nessa narrativa, entre outros atributos, Davi é apresentado como sendo um valente guerreiro (16,18). Saul gosta muito de Davi e requisita-o para que fique junto dele como seu escudeiro (16,21). Essa narrativa é de uma fonte independente e cria conflitos com a narrativa seguinte, 1Sm 17. A apresentação de Davi como musicoterapeuta faz parte de uma narrativa maior, elaborada para diminuir o brilho de Saul e apresentar e justificar a derrota de sua família e a vitória de Davi, como um movimento patrocinado por Javé. Desgostoso com Saul, Javé afasta seu Espírito de Saul, enviando para ele somente um mau espírito (16,14) e fazendo pousar seu Espírito sobre Davi desse dia em diante (16,13; cf. 16,18). Essa narrativa teria sido criada posteriormente.

A terceira é a que conhecemos como a luta de Davi contra Golias (1Sm 17,1–18,5). É possível que as informações históricas sobre como Davi entrou no círculo mais próximo dos homens de Saul estejam no substrato primitivo dessa narrativa.[33] Aqui, ao contrário de 1Sm 16,18, Davi é um menino inexperiente em guerras (17,33.38-39); sua presença no campo de batalha, que seria normal sendo o escudeiro de Saul (1Sm 16,21), é questionada e tida como imprudente por seu irmão mais velho (17,28); e nem Saul nem Abner, seu principal general, conhecem Davi (17,55-58). 1Sm 17, em sua forma atual, nos apresenta um pequeno menino enfrentando e vencendo um gigante guerreiro muito bem armado.

Porém, por baixo dessa imagem mitificada, pode-se perceber que Davi era um guerreiro anônimo do exército de Saul e tinha uma tenda no campo de batalha (1Sm 17,54). Inicialmente, Saul não o conhece. Nesse confronto com os

filisteus, Davi chamou a atenção de Saul, por ter tido uma corajosa e eficiente atuação. Armado com a funda, enfrentou um guerreiro filisteu armado com armas de ferro – talvez o chefe do destacamento filisteu – e, com sua vitória, ajudou os israelitas a vencer o confronto. Por isso, depois do combate, Saul chama Davi à sua presença e lhe pergunta quem é seu pai (1Sm 17,55-58), e requisita-o para fazer parte do grupo de militares que estavam mais próximos dele (1Sm 18,3; cf. 14,52).

2.2.2 Os inícios de Davi na história

Possivelmente algo assim ocorreu historicamente. Davi entra na história como um guerreiro sob o comando de Saul. E esta deve ter sido uma de suas virtudes: ser um bom guerreiro (MILLER; HAYES, 2006, p. 161). Devia ser também um bom estrategista. Alguém que não dá ponto sem nó. Vitorioso nas tarefas que lhe eram designadas, Davi torna-se chefe dos homens de guerra (18,5; 18,13). E como oficial do exército de Saul, Davi casa-se com Micol, uma das filhas de Saul, entrando na corte e na família de Saul e tornando-se apto a pleitear a sucessão. O rápido crescimento de Davi dentro do exército de Saul e ações como seu casamento com uma das mulheres do clã de Saul parecem indicar que Davi buscava entrar na linha sucessória. Os textos da chamada história da ascensão de Davi ao trono (1Sm 16–2Sm 6), produzidos pela casa de Davi, procuram mostrar enfaticamente que Davi não conspirou para chegar ao poder. A transferência do poder de Saul para Davi teria sido decisão e obra de Javé (1Sm 13,13-14; 15,11.23.28; 16,1.12-13).

Mas historicamente parece ter existido uma forte suspeita de que Davi conspirou para chegar ao poder. E sua ação, subindo degraus em busca do poder, chamou a atenção da família de Saul, e Davi é obrigado a fugir. No deserto, Davi forma um bando com “todos os oprimidos, todos os endividados e todos os descontentes” (1Sm 22,2). Provavelmente gente que perdeu sua autonomia ou suas terras com o crescimento do poder e a interferência dos donos de bois (DIETRICH, 2020a, p. 237-238), capitaneados por Saul, no tradicional sistema de distribuição das terras (1Sm 22,7). Davi junta ao redor de si cerca de seiscentos homens (1Sm 23,13; 25,13; 27,2; 30,9). Com isso, acirra-se o confronto. De um lado um exército mantido pela elite da sociedade, e de outro um bando de marginalizados

se organizando militarmente, mas que precisa manter-se com saques e tributos (1Sm 25,7-8).

É possível que tenha sido nesse meio, no deserto e ao lado dos excluídos, dos sem-terra, que nasceu a história popular de um líder chamado Davi, um líder popular que comandava um bando de excluídos, a estilo dos antigos hebreus-hapirus, e que atuava no sul de Judá, entre Hebron, Bersheva e Siceleg (KAEFER, 2015a, p. 44).

2.2.3 Davi vassalo dos filisteus

A menção à cidade de Gat (1Sm 17,52), que foi o mais importante centro filisteu entre os anos 950 e 850 a.C., concorda com a arqueologia (FINKELSTEIN, 2007, p. 521). E a informação de que Davi, em sua fuga, irá juntar-se aos filisteus, será um mercenário dos filisteus, também deve ser considerada uma informação histórica. Os filisteus foram os maiores inimigos de Israel no período. E o fato de Davi ter atuado ao lado dos filisteus pesa como uma grave mancha em seu currículo. É difícil pensar que a família de Davi, que tomou o comando de Benjamim e de Judá, depois que Saul e sua família foram mortos pelos filisteus, e é quem faz a redação final do texto, teria inventado tal coisa. Mas também não podiam simplesmente apagar isso da história de Davi. O fato era conhecido pelos membros dos clãs de Benjamim e por muitos que receberam as memórias dos que viveram aquele período.

O que a casa davídica faz então é criar uma narrativa muito bem elaborada na qual se esforçam para inocentar Davi. O fato é que os textos informam que, até o dia em que os filisteus decidiram subir contra o exército de Israel e mataram Saul, Jônatas e outros filhos de Saul, Davi era mercenário dos filisteus (1Sm 28,1-2; 29,2-3). E como o texto bíblico escrito pela casa davídica admite inclusive que o bracelete usado por Saul e a coroa dele estavam em posse de Davi depois da batalha (2Sm 1,10), Davi muito possivelmente esteve ao lado dos filisteus na batalha do monte Gelboé (1Sm 31,1-3) em que Saul e seus filhos foram mortos (HALPERN, 2001, p. 78-81; BADEN, 2016, p. 113).

2.2.4 O caminho de Davi para o trono

E não foram somente as mortes de Saul e seus filhos que marcaram o caminho de Davi até o trono. As acusações de conspiração e assassinato que pesavam contra Davi nos são transmitidas através das palavras de um benjaminita, da família de Saul, chamado Semei, que grita contra Davi: “Vá embora, fora daqui homem sanguinário, homem perverso! Javé fez recair sobre você todo o sangue da casa de Saul, cujo reino você usurpou! [...] Eis que agora você está na desgraça, pois você é um homem sanguinário!” (2Sm 16,5-8). “Essa passagem parece desvelar o que as narrativas bíblicas tentam encobrir” (KAEFER, 2015a, p. 43). Na história da ascensão de Davi ao trono (1Sm 16–2Sm 6), um esforço da casa davídica para inocentar Davi diante dessas acusações, menciona-se a morte de Abner, o principal comandante do exército de Saul (2Sm 3,27), e de Isboset/Ishbaal, outro filho de Saul (2Sm 4,6).

As acusações contra Davi são graves: conspiração, usurpação do poder e assassinatos (1Sm 20,30-31; 22,13). A história da ascensão de Davi diz que ele não buscou o poder, não tramou para tomá-lo nem matou para alcançá-lo. Apresenta-o como fiel servo de Saul, que teve de fugir e buscar refúgio entre os filisteus para proteger a si mesmo e a sua família da inveja e da fúria insana de Saul. Essa narrativa também quer fazer acreditar que Davi teve a oportunidade de matar Saul por duas vezes, mas não ousou “levantar a mão contra o ungido de Javé” (1Sm 24,7; 26,9.11.23), tendo inclusive jurado a Saul não exterminar sua descendência nem fazer desaparecer o nome de Saul e da casa do pai dele (1Sm 24,22-23).

A narrativa também conta que Davi enganava os filisteus; fingindo servir aos interesses dos filisteus, atacava os inimigos de Judá (1Sm 27), e que Davi foi dispensado do exército filisteu e não estava entre eles quando os filisteus mataram Saul e seus filhos na batalha do monte Gelboé (1Sm 31). Afirmam que Javé estava com Davi e conduzia a história dessa forma, e atribuem a Javé a morte de Saul no campo de batalha (1Sm 26,10).

No entanto, historicamente, Davi só consegue formar o reino de Judá, e também assumir o poder sobre parte do território benjaminita de Saul, no Israel Norte, após a morte de Saul e de todos os seus filhos capacitados para a sucessão e também do comandante do exército de Saul. E o fez, provavelmente, como

vassalo dos filisteus.

2.2.5 Davi em Hebron, a família de Saul em Maanaim: dois pequenos reinos em guerra

Possivelmente Davi se faz rei de Hebron em 958 a.C., logo depois da morte de Saul e da destruição de seu exército.[34] 1Sm 27,8-12; 30,26-31 mostram que Davi parece ter preparado sua volta para Judá enviando presentes aos líderes de importantes clãs do sul de Judá (DIETRICH, 2007, p. 179), articulando a formação da tribo de Judá juntamente com sua entronização em Hebron.

Durante o reinado de Saul, provavelmente a região da montanha de Judá era parte dos domínios da tribo de Benjamim. Há textos bíblicos indicando que as montanhas de Judá estavam vinculadas à tribo de Benjamim (Jz 1,21; Js 18,28). E há um grande número de indícios de que o território controlado pelos benjaminitas ia até uns 40 ou 50 km ao sul de Jerusalém. Portanto, Hebron, que fica no ponto mais alto da montanha de Judá, e Carmel, na descida sul, na direção do Negev, eram muito pouco povoadas (FINKELSTEIN, 2015, p. 64) e estariam dentro das terras de Benjamim. Estima-se que a população da região montanhosa central de Benjamim, Efraim e Manassés era de aproximadamente 38 mil pessoas, enquanto nas montanhas de Judá viviam somente pouco mais de 2 mil (GRABBE, 2007, p. 92). Desta forma, a tribo e o “reino” de Judá só se formam após Saul e seus filhos mais velhos terem sido massacrados na guerra com os filisteus (1Sm 31). A tribo de Judá forma-se quase junto do “reino de Judá”.

A organização de Judá como tribo e a sagração de Davi como rei em Hebron (2Sm 2,1-4) dificilmente poderiam ter sido feitas sem o consentimento dos filisteus. Os textos bíblicos informam a respeito de vários combates entre Davi e os filisteus com vitórias de Davi (1Sm 23,1-5; 2Sm 5,17-21.22-25; 8,1), porém, essas narrativas apresentam poucos elementos que permitam uma confirmação, e dificilmente podem ser consideradas históricas.[35] Muito provavelmente Davi continuou sendo vassalo dos filisteus durante todo o seu reinado em Hebron e também em Jerusalém (DIETRICH, 2007, p. 179; HALPERN, 2017, p. 338-339).

Apesar de tudo, os remanescentes da família de Saul ainda tiveram forças para juntar o que restou de seus componentes e do exército de Saul em Maanaim (2Sm 2,8-10). Maanaim situa-se na Transjordânia, na região de Jabes de Galaad, longe do alcance de Davi e dos filisteus. Isso confirma os laços dessa região com a família de Saul. Foi em Jabes (1Sm 11,1-11) que Saul articulou forças para começar sua luta para expulsar os filisteus da região montanhosa central de Israel (DIETRICH, 2020a, p. 236).

Saul teve vários filhos com Aquinoan, sua esposa: Jônatas, Abinadab, Melquisua e Jesui, e também duas filhas: Merob e Micol (1Sm 14,49-30 e 31,2). Em Maanaim, a família de Saul reaglutina-se em torno de um dos filhos de Saul, do qual não sabemos o nome certo. Jônatas, Abinadab e Melquisua morreram, juntamente com Saul, na guerra com os filisteus (1Sm 31,2). A Bíblia apresenta este quarto filho de Saul ora como nome de Isboset (2Sm 2,8.10.12; 3,8.14.15; 4,5.8.12), ora com o nome de Isbaal (1Cr 8,33; 9,39) e ora com o nome de Jesui (1Sm 14,49). Isbaal significa “homem de Baal”; esse pode ter sido o nome verdadeiro desse filho de Saul, mas também pode ser mais uma das maneiras usadas pelas redações posteriores para deturpar a memória de Saul, ligando-o ao culto a Baal, uma divindade que será posteriormente execrada em Israel. Seu nome verdadeiro teria sido Ishyo, “homem de Javé”, que na Bíblia aparece como Jesui (1Sm 14,49) (DIETRICH, 2007, p. 168). Javé teria sido substituído por Baal em seu nome para difamar Saul e seu filho. Isboset significa “filho da vergonha”; dificilmente algum pai ou mãe daria um nome assim para um filho. Esse nome é sem dúvida fruto de redações posteriores, após a proibição do culto a Baal, quando os redatores substituíram Baal por “vergonha”. Um processo semelhante deve ter acontecido com o filho de Jônatas e neto de Saul, que na Bíblia aparece como Mefibaal/Mefiboset (2Sm 4,4; 9,6-13), e como Meribaal (1Cr 8,34; 9,40).

Contudo, seja como for, o restante da família e do exército de Saul continuará organizado em Maanaim e, a partir dali, por aproximadamente seis ou sete anos depois da morte de Saul, tentará rearticular o poder da casa de Saul (Cf. 2Sm 3,1).[36] Mas não terão sucesso. Tanto o filho de Saul, que o sucedeu, como Abner, o principal comandante do exército da família de Saul, serão mortos por subalternos ou aliados de Davi. Primeiro foi morto Abner (2Sm 3,6-27), e depois Isbaal/Isboset (2Sm 4,1-8). A narrativa da história da ascensão de Davi ao poder, no entanto, inocenta Davi desses assassinatos. Em 2Sm 3,28-39, Davi é inocentado da morte de Abner. E em 2Sm 4,9-12 é inocentado da morte de Isboset.[37]

A narrativa bíblica mostra Davi tomando todos os cuidados para eliminar ou controlar todos os remanescentes da casa de Saul que pudessem reclamar seus direitos sucessórios. Assim, Davi mandará buscar Mefibaal/Mefiboset/Meribaal, filho de Jônatas, neto de Saul, e o manterá dentro das muralhas de Jerusalém (2Sm 9,1-3). Fez com ele o mesmo que já havia feito com Micol, a filha de Saul: colocou ambos dentro das muralhas de Jerusalém, onde pudessem ser vigiados e controlados. Uma espécie de "prisão domiciliar". Pior sorte terão os filhos que Saul teve com sua concubina, chamada Resfa, e os filhos que Micol havia tido com outro marido. Todos foram entregues aos gabaonitas, antigos inimigos de Saul, que os massacraram (2Sm 21,1-10). Assim, por volta dos anos 952-951 a.C., termina o reino benjaminita da casa de Saul. Davi consolida sua posição, entrando em Jerusalém, e com isso a casa de Saul definhará e praticamente desaparecerá.

Semei, um membro influente da casa de Saul, que, de acordo com os relatos bíblicos, consegue reunir "mil homens", será ainda citado algumas vezes (2Sm 16,5-8; 19,17-31). Mas as tribos do norte, Efraim e Manassés ficarão, por aproximadamente duas décadas, sem uma organização política e militar eficiente. É possível que, durante esses anos de desorganização, a região tenha sofrido incursões e domínio de filisteus, de egípcios baseados em Betsã, e até mesmo de Davi. É possível que as narrativas a respeito da revolta de Absalão (2Sm 15–18) e especialmente da revolta de Seba (2Sm 20) tenham origem em tentativas de resistência e rearticulação dos camponeses nortistas, que, entretanto, foram derrotados.

Então, para a cronologia do norte, aqui se propõe – uma novidade não colocada ainda por outros pesquisadores – que, após a chefia de Saul, o norte passou por um lapso de tempo sem governo, e só conseguirá se reorganizar novamente ao redor dos anos 927 a.C., com Jeroboão I, na "entidade territorial norte israelita ao redor de Siquém – Tersa", em Efraim (FINKELSTEIN, 2015b, p. 30).

E falando em cronologia, é necessário nesse ponto abrir um parêntesis para chamar a atenção para as datas aqui adotadas. As datas aqui fornecidas – também em outros autores – são aproximativas e hipotéticas. Não há como ser diferente. Embora seja muito provável que Saul, Davi, Salomão e também Jeroboão tenham existido e reinado, seguindo a baixa cronologia (low chronology), entre os anos 1000 e 900 a.C., até o momento não existe nenhuma fonte segura que permita afirmar com mais precisão as datas de início e fim desses reinados. A história dos começos de Israel foi a mais abalada pelas

recentes proposições da arqueologia.

Como já foi escrito acima, o caminho adotado neste livro, após considerar e analisar o que é afirmado pela maioria dos pesquisadores a respeito do antigo Israel – no estudo crítico da Bíblia e na arqueologia – foi adaptar a cronologia apresentada para Saul, Davi e Salomão por Edward Lipinski (2018, p. 49-63), pois esta toma em consideração e permite apresentar uma possível sequência dos acontecimentos nos inícios dos reinos de Israel e de Judá, numa narrativa que é coerente com os dados arqueológicos e informações históricas presentes nas camadas pré-deuteronomistas das narrativas bíblicas (GRABBE, 2007, p. 121).

Já com a datação de Jeroboão I, que deve ter governado entre 927-905 a.C., e com os reis seguintes, é possível ser mais preciso e inclusive apoiar-se na ordem e na cronologia que a Bíblia nos apresenta. Pois não há

razão para duvidar dos nomes, ordem e datas desses reis. A ordem dos monarcas israelitas e judaítas, com a duração de reinado e informações cruzadas entre os dois reinos, é sustentada pela menção de alguns deles em textos extrabíblicos. [...] Também a exata duração dos reinados para esses e outros reis parece confiável, na medida em que são diferentes dos quarenta anos cada, dados a Davi e Salomão, fundadores da dinastia davídica. O último é um número tipológico, significando não mais que “muito tempo” ou “muitos anos”. Isso significa que o antigo historiador deuteronomista do final do século VII a.C. tinha acesso a um registro dos reis israelitas e judaítas (FINKELSTEIN, 2015, p. 86-87; KNAUF; GUILLAUME, 2016, p. 67).

Embora a arqueologia não tenha encontrado provas da existência de muitos dos reis de Israel e de Judá, os achados arqueológicos que comprovam a existência histórica de vários deles, mais ou menos no tempo apontado pela Bíblia, servem como uma espécie de prova por amostragem que confere confiabilidade para a sequência e para as datas aproximadas da lista de reis fornecida pela Bíblia (MYKYTIUK, 2014, p. 42-50).

2.2.6 A arca em Jerusalém: Davi como representante de Javé Tsevaot

Após a neutralização da casa de Saul, em 952-951 a.C., possivelmente também com apoio dos filisteus (recompensa por serviços prestados?), Davi entrou em Jerusalém, fazendo da pequena cidade murada a sua capital (2Sm 5,6-9). Deve-se notar que o corpo de guarda permanente da cidade de Jerusalém é formado por um grupo de filisteus que nos textos são chamados de feleteus ou peleteus (2Sm 8,18; 20,7; 1Rs 1,38.44).

Instalado em Jerusalém, Davi confiscou a arca de Javé (2Sm 6,1-19). A arca era importante para a mobilização dos camponeses para a luta armada. Era um dos mais importantes símbolos religiosos dos camponeses israelitas nortistas. Para isso, também deve ter contado com o apoio dos filisteus. A arca havia sido tomada pelos filisteus (1Sm 4,10-11). Após a colaboração de Davi com os filisteus na guerra contra Saul, os filisteus entregaram a arca de Javé para Davi (1Sm 6,21–7,1), através de Obed-Edom, o gatita, da cidade filisteia de Gat (2Sm 6,11-12). E Davi a tomou e a colocou para dentro dos muros de Jerusalém, sob seu controle (± 950 a.C.). Aqui possivelmente começa a nascer a narrativa de Davi como “o homem conforme o coração de Javé”. Com a arca em Jerusalém, Davi e a monarquia davídica começam a ser apresentados como representantes de Javé dos exércitos, o Deus da arca. O culto a Javé dos exércitos passa a ser uma espécie de culto oficial.

Isso se torna visível nos vínculos entre a chamada narrativa da arca (1Sm 4,1b–7,1) e a narrativa da luta entre Davi e Golias (1Sm 17,1–18,5). Esses textos apresentam uma série de conexões tradicionais e textuais que permitem supor que tenham sido parte de uma redação anterior ao período de Ezequias e Josias (DIETRICH, 2002). A divindade comum às duas narrativas é Javé dos exércitos (YHWH Tsevaot). E assim como em 1Sm 4 Javé do exércitos é representado pela arca, em 1Sm 17 é Davi quem representa Javé dos exércitos.

Em 1Sm 4,4, a arca é a “arca da Aliança de Javé dos exércitos, aquele que se assenta entre os querubins”. E em 1Sm 17,45, Davi diz para seu adversário filisteu: “você vem contra mim armado de espada, lança e escudo. E eu vou contra você em nome de Javé dos exércitos, o Deus das fileiras de Israel, que você desafiou”. A expressão “em nome de Javé dos exércitos” voltará em 2Sm 6,18, quando, após estabelecer a arca em Jerusalém, Davi abençoa o povo invocando esse nome divino.

Davi também é apresentado como representante de Javé dos exércitos na simbologia envolvida na narrativa da luta entre Davi e Golias. A narrativa de 1Sm 5,2 reporta que os filisteus depositaram a arca perto de Dagon, no templo de Dagon, o Deus oficial dos filisteus. E em 1Sm 5,3 e em 5,4, o relato hebraico repete que por duas vezes os filisteus encontraram Dagon "caído de bruços" na terra, diante da arca. Na luta entre Davi e Golias, o hebraico, em 1Sm 17,49, usa praticamente a mesma frase para descrever a maneira como o representante do Deus Dagon cai diante de Davi, praticamente da mesma forma como Dagon caiu diante da arca de Javé dos exércitos. Apesar de ter levado uma pedrada na testa, tão violenta que a "pedra cravou-se na testa do filisteu", o filisteu cai para a frente: "de bruços no chão" (1Sm 17,49). Isso é reforçado pelo fato de que, pouco antes desse desfecho, os dois guerreiros se assumiram como representantes de seus Deuses. Em 1Sm 17,43, o filisteu "amaldiçoou Davi em nome de seus Deuses", e no verso 45 Davi responde ao filisteu dizendo que o enfrenta "em nome de Javé dos exércitos, o Deus das fileiras de Israel". Assim, diante de Davi, que fala em nome do Senhor dos exércitos, Golias, que fala em nome de Dagon, caiu como Dagon caiu diante da arca de Javé dos exércitos.

Na narrativa da luta entre Davi e Golias, o verso 1Sm 17,54 chama a atenção, pois ali está escrito que Davi levou a cabeça de Golias para Jerusalém. Isso está totalmente fora de contexto, porque a cidade de Jerusalém, nessa época, ainda pertencia aos jebuseus. E somente será conquistada uns quinze ou vinte anos mais tarde, após a morte de Saul e quando Davi se torna rei de Judá (2Sm 5,6-9). Esse anacronismo e as outras ligações entre as histórias revelam que as histórias da arca, da luta entre Davi e Golias, da entronização de Davi em Jerusalém eram parte de uma só narrativa, elaborada logo após Davi ter se tornado rei e levado a arca para Jerusalém (2Sm 6,12-23). Isso seria também mais um indicador do estabelecimento de uma religião oficial, o culto ao Senhor dos exércitos, como religião do rei, já nos inícios da dinastia davídica, por volta dos anos 950 a.C.

Porém, nessa época, na religião de Israel e na Jerusalém de Davi, Javé dos exércitos é uma divindade ao lado de outras. Originalmente, o Deus Javé tinha como sua área de atuação a organização do serviço de guarda, vigilância e proteção, e nas batalhas necessárias para a defesa da vida, das colheitas e das terras dos camponeses (cf. Ex 14,14.24-25.27; 15,2-3; Dt 1,30; Jz 4,14-15; 1Sm 4,3-6; 14,6; 17,47 etc.). Inicialmente, Javé é o Deus dos exércitos de defesa e proteção dos camponeses. Nesse contexto, o culto a Javé incluía uma espécie de pacto no qual as pessoas que ficavam nas aldeias se comprometiam a cuidar dos órfãos e das viúvas, caso algum dos defensores viesse a morrer. A partir disso,

com o tempo, Javé torna-se também o garantidor das relações éticas de justiça e solidariedade (Ex 22,20-26; Dt 10,18-19; 24,10-22; 27,19; Sl 146,9; Is 1,17; Jr 7,6).

E embora certamente Javé dos exércitos tivesse algum altar com destaque, e algum culto especial nas estruturas urbanas vinculadas ao palácio de Davi, ele era adorado ao lado de outras divindades que eram responsáveis por outras áreas da vida, como Baal, responsável pelas chuvas e pela fertilidade dos campos, e El, Asherá e outras divindades responsáveis pela fertilidade das mulheres e dos animais. No entanto, a colocação de Javé como Deus do rei, da casa davídica, é o primeiro passo no processo que terminará com Javé sendo concebido como o Deus único para todo o universo e para todos os povos.

É importante percebermos que, a partir desse momento, passam a existir dois Javés. Um é o Javé do culto oficial, dos sacerdotes e profetas da corte, que legitima e justifica os planos e ações do rei. O outro é o tradicional Javé do culto camponês, dos profetas camponeses, comprometido com a proteção e a defesa dos camponeses e com o cuidado e a justiça para os órfãos e as viúvas.

2.2.7 Davi rei de Judá e de “Israel”?

A área sob o domínio de Davi nunca incluiu um território muito maior do que Judá, ainda que Davi tenha mantido sua ligação com os filisteus durante todo seu reinado. Esse apoio se torna explícito quando Davi, ao fugir de Jerusalém por causa da revolta de Absalão, recebe rapidamente o apoio de um grupo de mercenários filisteus vindos de Gat (2Sm 15,17-22). É certamente como vassalo dos filisteus que Davi poderá estender seu poder sobre terras de Benjamim. Certamente integrará aos seus domínios todo ou pelo menos a maior parte do centro político administrativo de Saul, o território que acima chamamos de platô Gabaon–Betel, mas possivelmente não conseguirá dominar Betel. Isso pode explicar por que várias das cidades dali ficaram despovoadas ou tiveram a população bastante reduzida nesse período (FINKELSTEIN, 2015, p. 60-61).

As narrativas das revoltas de Absalão e de Seba podem contribuir para a reflexão sobre os limites da área dominada por Davi. A primeira teria ocorrido dentro de sua própria casa, com seu filho Absalão tentando assumir o poder. A redação

deuteronomista que encontramos em nossa Bíblia hoje diz que Absalão buscou o apoio dos israelitas (2Sm 15,1-6), como se fosse de todas as tribos de Israel, porém, concretamente, são mencionados apenas grupos de benjaminitas (2Sm 16,1-4.5-8; 19,16-31) que se sentiam marginalizados no reinado de Davi (2Sm 15,1-6). E a segunda revolta (2Sm 20,1-22), avaliada por Davi como mais perigosa do que a revolta de Absalão (2Sm 20,6), é liderada por Seba, explicitamente apontado como sendo membro da tribo de Benjamim (2Sm 20,1). A revolta de Seba é mais importante porque, desvinculada do grupo dos donos de bois de Saul (1Sm 10,4-7), parece ter sido uma tentativa de rearticular o exército camponês de Benjamim e talvez com o apoio de Efraim (2Sm 20,21).

O reino de Judá, ao contrário do que afirmam os textos bíblicos, foi muito modesto em quantidade de terras férteis e de homens. Aliás, durante toda a sua existência, Judá sempre será bem menos importante na guerra, na política e na economia do que seu vizinho do norte, Israel. Permanecerá, quase a maior parte do tempo, à sombra de Israel Norte (FINKELSTEIN, 2015, p. 15), até a invasão assíria derrotar e desmantelá-lo em 722 a.C. A narrativa de que Davi teria governado "Israel" (2Sm 5,1-3) é produto da redação deuteronomista muito posterior. O território governado por Davi, muito provavelmente, estendia-se da Bersabeia, ao sul, até parte do território de Benjamim, ao norte, praticamente a mesma área que era controlada por Saul (DIETRICH, 2020a, p. 236-237). A anexação de pelo menos parte do território e da tribo de Benjamim explica a existência da longa narrativa chamada história da ascensão de Davi ao trono (1Sm 16–2Sm 6), para dar legitimidade a Davi ou à casa davídica na sucessão do benjaminita Saul no governo daquela região.[38]

Assim sendo, apesar de a Bíblia afirmar que Davi constituiu um império na região (2Sm 8,1-14), ou que seu poder ia de "Dã até a Bersabeia" (2Sm 24,2), historicamente se pode dizer que Davi teve domínio efetivo restrito apenas a uma pequena área de leste a oeste, "do Jordão até Jerusalém" (2Sm 20,2), e de sul a norte, indo de Bersabeia até parte do platô Gabaon–Betel, que fora o centro das ações de Saul, na terra de Benjamim (1Rs 12,20-21).

Em suma, após a morte de Saul, ao redor de 958 a.C., Davi, possivelmente com apoio dos filisteus, forma um pequeno reino em torno de Hebron, na região da montanha de Judá, o reino de Judá; conquista Jerusalém e toma uma parte do antigo centro de operações de Saul, um território benjaminita até Gaba–Gabaon, confisca a arca e apresenta-se como representante de Javé dos exércitos. No entanto, nessa mesma época, Abner, o comandante do exército de Saul, e

Mefibaal ou Meribaal/Mefiboset, um filho de Saul, por seis ou sete anos tentam rearticular e dar continuidade ao poder de Saul, a partir de Maanaim, e permanecem como um pequeno reino paralelo e em disputa com o reino de Davi. Entretanto, não conseguem manter-se, e a dinastia de Saul termina mais ou menos em 952 ou 951 a.C.

O reinado de Davi, iniciado por volta de 958 a.C., vai até por volta de 940 a.C. Considerando-se que Davi já devia ser um adulto maduro quando entrou em conflito com a casa de Saul e colocou-se a serviço dos filisteus, onde deve ter ficado também vários anos, seu tempo de reinado pode ter durado em torno de vinte anos. A vida pública de Davi, contando desde sua entrada no grupo de chefes militares de Saul, deve ter iniciado cinco ou dez anos antes de entrar em conflito pela sucessão de Saul. Somados os anos de reinado, o total seria 30 ou 35 anos. A narrativa bíblica fala em um reinado de quarenta anos (1Rs 2,11). Porém, como já vimos acima, dada a duração do reinado do fundador da dinastia, esse número não é exato, significa simplesmente “muitos anos” ou “um longo tempo”.

2.3 SALOMÃO: A SUCESSÃO DE DAVI, EM JERUSALÉM, REINO DE JUDÁ

O reino de Judá se manterá com o centro em Jerusalém. Porém o grupo que tomou o poder com Davi não conseguirá continuar no poder. Isso é contado na Bíblia num conjunto de textos que ficou conhecido como a história da sucessão de Davi, ou a história da ascensão de Salomão ao poder. Este conjunto de textos está em 2Sm 9–20 e 1Rs 1–2, e pode conter informações históricas sobre a violenta disputa desencadeada no momento da sucessão de Davi (Von RAD, 1976, p. 151; GOTTWALD, 1988, p. 297; FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2006, p. 50-54; SCHMID, 2013, p. 90-91).

Esses textos mostram que, quando envelhece, Davi perde sua capacidade de comando (1Rs 1,1-4). Sua sucessão será disputada entre os filhos que Davi teve com suas várias mulheres e suas respectivas famílias. É o que normalmente ocorre no período da sucessão. Os filhos do rei (“príncipes”, cf. 2Sm 8,18), junto das famílias de suas mães, buscam juntar o maior poder possível, fazendo

alianças e articulações econômicas, políticas, militares e religiosas.[39] Quem conseguisse acumular mais poder colocava seu representante no trono. E os grupos derrotados geralmente eram exterminados para evitar intrigas e futuras tentativas de golpe ou rebeliões contra o novo rei. Foi o que fez Davi com os descendentes de Saul, apesar de a narrativa bíblica dizer que Davi jurou não fazer isso (1Sm 24,22-23). O grau de violência que essas disputas podiam alcançar pode ser visto também na luta pela sucessão de Davi.

2.3.1 Dois grupos disputam o trono de Davi

A sucessão de Davi parece ter sido disputada por dois grupos. De um lado estarão aqueles que estavam com Davi antes de ele conquistar Jerusalém, até ser ungido como rei de Judá, em Hebron. Do outro lado estarão aqueles que se juntaram a Davi depois que ele conquistou Jerusalém.

Chamaremos o primeiro grupo de grupo de Hebron. No confronto decisivo pelo trono de Jerusalém, este grupo estará articulado em torno de Adonias, que nasceu em Jerusalém (1Rs 1,5-7). É formado por guerreiros remanescentes das andanças de Davi no deserto (1Sm 22,1-2), e do exército que ele instituiu quando era rei de Hebron, com Joab, seu comandante (1Sm 26,6; 2Sm 2,13); grupos de tradições camponesas tribais de Hebron e parte de Israel norte que fez oposição a Saul, como o profeta Gad (1Sm 22,5; 2Sm 24,11) e o sacerdote Abiatar (1Sm 22,20-23), um dos remanescentes dos santuários de Silo e de Nob, guardiões da arca (1Sm 21,1-10); e famílias que fizeram parte das alianças matrimoniais feitas por Davi para tomar o poder da família de Saul (1Sm 25,39-43). Na disputa, esse grupo é representado pelas mulheres que Davi teve antes e durante seu reinado sobre a tribo de Judá, em Hebron, e seus respectivos filhos: seu primogênito foi Amnon de Aquinoam, a jezraelita. O segundo foi Queleab, de Abigail, mulher de Nabal do Carmel. O terceiro foi Absalão, filho de Maaca, filha de Tolmai, rei de Gesur. O quarto foi Adonias, filho de Hagit. O quinto foi Selfatias, filho de Abital. O sexto foi Jetraam, de Egla, mulher de Davi. Neste grupo também poder-se-ia incluir Micol (1Sm 19,11-17), porém Davi não teve filhos com ela.

O segundo grupo é constituído pelas forças políticas, militares e religiosas que já

estavam em Jerusalém quando Davi lá se estabeleceu; a esse chamaremos de grupo de Jerusalém. No confronto decisivo, esse grupo está articulado com Salomão (1Rs 1,8-10). Pertenciam a esse grupo: o corpo de guarda militar permanente de Jerusalém, formado por guerreiros mercenários filisteus (peleteus) e cereteus, e Banaías, seu chefe (2Sm 8,18; 20,7); o sacerdote Sadoc, provavelmente um sacerdote jebuseu, chefe do culto oficial de Jerusalém; o profeta Natã (2Sm 7,2; 12,1), provavelmente também membro do antigo culto jebuseu, como Semei e Reí (1Rs 1,8); famílias e grupos políticos ligados às mulheres e concubinas que teve Davi após sua entrada em Jerusalém, como Betsabeia (2Sm 11), que, sem ser nomeadas, são representadas pelos filhos "que lhe nasceram em Jerusalém: Samua, Sobab, Natã e Salomão; Jebaar, Elisua, Nafeg e Jáfia; Elisama, Eliada e Elifalet" (2Sm 5,13-16); Semei, um benjaminita, também é nomeado como fazendo parte desse grupo (1Rs 1,8).

Pelas duas listas de funcionários do rei Davi, que nos foram transmitidas pelos textos bíblicos, podemos concluir que, enquanto esteve firme, Davi conciliou no poder os interesses dos dois grupos, integrando-os em cargos de comando do seu governo: a primeira lista está em 2Sm 8,16-18: "Joab, filho de Sárvia, comandava o exército; Josafá, filho de Ailud, era o porta-voz. Sadoc, filho de Aquitob, e Abimelec, filho de Abiatar, eram sacerdotes. Saraías era o secretário; Banaías, filho de Joiada, comandava os cereteus e feleteus. Os filhos de Davi eram sacerdotes". Algo semelhante está na segunda lista, em 2Sm 20,23-26: "Joab comandava todo o exército de Israel. Banaías, filho de Joiada, comandava os cereteus e feleteus. Adoram era o encarregado do trabalho forçado. Josafá, filho de Ailud, era o cronista. Siva era o secretário. Sadoc e Abiatar eram sacerdotes. Ira, o jairita, também era sacerdote de Davi".

Olhando as listas, pode-se perceber que dois assuntos centrais, exército e religião, estão divididos entre duas pessoas: Joab e Banaías, comandantes militares, e Sadoc e Abiatar, sacerdotes. Como já foi apresentado acima, Joab e Abiatar representam um grupo, e Banaías e Sadoc, outro. Sadoc muito provavelmente foi um sacerdote jebuseu que comandava o culto oficial da cidade-Estado jebusita, antes de Davi entrar e se instalar em Jerusalém.[40] Em 2Sm 20,25, somente é dito que "Sadoc e Abiatar eram sacerdotes". Mas em 2Sm 8,17 está escrito que "Sadoc, filho de Aquitob, e Aquimelec, filho de Abiatar, eram sacerdotes". Essa passagem denota a tentativa de apresentar o sacerdote jebuseu Sadoc como descendente de uma linhagem sacerdotal israelita, pois claramente distorce e se aproveita da informação apresentada em 1Sm 22,20, onde podemos ler que Abiatar é "filho de Aquimelec, filho de Aquitob".

Com a velhice ou a morte de Davi, o equilíbrio se desfaz e deflagra-se uma violenta disputa pelo trono dentro da sua própria família. De acordo com as tradições tribais, o poder devia passar do pai para o filho mais velho. Nessa lógica, o sucessor deveria ser o primogênito da lista dos filhos nascidos em Hebron, Amnon. Mas, na história, a sucessão de Davi, que está em 2Sm 13–20 e termina em 1Rs 1 e 2, é decidida em uma espécie de golpe de Estado (KNAUF; GUILLAUME, 2016, p. 73 e 77; LIPINSKI, 2018, p. 54), e o que vemos é uma sucessão de mortes dos filhos mais velhos. Amnon é o primeiro a morrer (2Sm 13,23-34). Depois morre Absalão (2Sm 18,9-17). O último representante do grupo das mulheres e dos filhos nascidos em Hebron que tem força política para pleitear a coroa é Adonias. Ele é apoiado pelo comandante Joab e também pelo sumo sacerdote Abiatar, e por "todos os homens de Judá" que serviam em Jerusalém (1Rs 1,5-9). O projeto desse grupo certamente possui maior proximidade com as tradições camponesas tribais e israelitas. No outro grupo, apoiando Salomão, estarão Banaías, o chefe dos guerreiros mercenários estrangeiros, e o sumo sacerdote Sadoc (1Rs 1,38-39). O projeto político desse grupo está mais próximo das tradições monárquicas, urbanas e estatais das antigas cidades-Estado cananeias.

O corpo da guarda permanente de Jerusalém, formada pelos cereteus e peleteus/filisteus, garantiu a vitória para o grupo de Salomão e Jerusalém (1Rs 1,38-40). Os guerreiros camponeses ligados a Joab e a Adonias estão dispersos na tribo de Judá e de Benjamim. Os poucos homens de Judá (1Rs 1,9) estacionados em Jerusalém não são suficientes para enfrentar os mercenários cereteus e feleteus/filisteus, que estão permanentemente no palácio.

Quando se dão conta disso, Adonias e Joab procuram salvar suas vidas. Buscaram asilo no templo e foram agarrar-se aos chifres do altar (1Rs 1,51; 2,28-34), confiando na proteção de antigas leis tribais (Ex 21,12-14). Os chifres do altar eram as partes mais sagradas do altar. Ali o sacerdote aspergia o sangue das vítimas dedicadas a Javé (Ex 30,10; Lv 16,18). Acreditava-se que uma pessoa culpada de assassinato que tocasse nesses chifres seria imediatamente fulminada. Agarrando-se aos chifres, Adonias e Joab querem dizer que não estavam planejando matar Salomão, que eram inocentes. Mas o grupo de Jerusalém não estava preso às leis tribais. Banaías, o chefe dos mercenários estrangeiros de Jerusalém, mata os dois (1Rs 2,12-35). Do grupo de lideranças que apoiou Adonias, o rei derrotado, só saiu com vida o sacerdote Abiatar, que será expulso para a cidade de Anatot (1Rs 2,26-27). Isso demonstra a importância e o prestígio da arca e dessa família sacerdotal para os guerreiros

camponeses das tribos de Judá e de Benjamim.

Expulso de Jerusalém para Anatot,[41] que fica uns 10 km a noroeste de Jerusalém, Abiatar será afastado da arca e ficará sob vigilância do rei. A arca e o culto ao Deus da arca, provavelmente Javé dos exércitos, ficará agora a cargo de Sadoc. E, como Davi, seus sucessores se apresentarão como representantes de Javé dos exércitos e como filhos de Deus (2Sm 7,14; Sl 2,7).

Com a vitória de Salomão e o extermínio do grupo de Hebron, mais ou menos em 940 a.C., acaba a influência que por algum tempo setores tribais exerceram em Jerusalém com Davi. Após narrar a morte dos oponentes de Salomão, e também de Semei, o último benjaminita ativo da casa de Saul (1Rs 2,36-46), o texto bíblico diz: “E assim a realeza se consolidou nas mãos de Salomão” (1Rs 2,46). Com essas palavras termina o que seria a narrativa da história da sucessão de Davi ou da ascensão de Salomão ao poder. A antiga elite jebusita sacerdotal e militar de Jerusalém, e certamente aliada aos filisteus e egípcios, retoma o controle da cidade. Porém agora, em nome de Davi e do Deus da arca, governam a tribo de Judá e parte do território e da tribo de Benjamim integrada ao reino de Judá.

Com isso cresce a grande ambiguidade teológica, já iniciada quando Davi controla a arca e se apresenta como representante do Deus da arca, e que atravessará quase toda a Bíblia: Javé dos exércitos (Javé Zebaot/Sebaot) passa a ter duas caras, passa a ser representado por duas teologias. Uma, a mais antiga, como o Deus das defesas camponesas, dos camponeses que pegavam em armas para defender e proteger sua terra, sua liberdade, a vida e as colheitas de sua família. Muitos profetas camponeses, como Amós, Oseias, Miqueias e Jeremias, falam em nome desse Javé. O outro é o Javé dos exércitos da religião oficial de Jerusalém, o Javé do poder, uma espécie de Javé Pantokrator, concebido segundo a imagem e semelhança do rei, como o Jesus Cristo Pantokrator (todo-poderoso), desenhado à imagem e semelhança do imperador romano no cristianismo como religião oficial do Império Romano no século IV. Um Javé que patrocina e justifica o rei e seus projetos, que legitima a estrutura de dominação monárquica. Esse é o Javé que se manifesta na religião oficial de Jerusalém, através de seus sacerdotes e profetas oficiais. E é também o rosto de Javé que está presente em muitas páginas da Bíblia, pois grande parte da narrativa que temos em Gn 12–50; Ex 1–24; Ex 32–34; Dt 1–34; Josué; Juízes; 1 e 2Samuel e 1 e 2Reis será escrita no tempo do rei Ezequias (716-687 a.C.) e do rei Josias (640-609 a.C.) por escribas e sacerdotes de Jerusalém, da casa de Davi.

Além disso, devemos lembrar que a religião, ou as religiões do antigo Israel e de Judá apresentavam uma configuração politeísta. Já vimos que o nome “Israel” está relacionado com o Deus El. El é o Deus criador e o pai dos demais Deuses e Deusas do panteão ugarítico cananeu e também do Israel antigo. Abaixo de El, estavam Baal, as Deusas Asherá, Anat e Astarte, e muitos outros Deuses e Deusas menores ou menos cultuados em Israel, como Hadad, Reshep, Yam e Dagon etc. Como já foi visto acima, em 1.8, Javé entra nesse panteão mais tarde. Porém, a partir das reformas implantadas em Jerusalém pelos reis Ezequias e Josias, Israel será pressionado a cultuar somente a Javé e somente no santuário de Jerusalém. Além disso, deveriam ser eliminadas todas as imagens de Deuses ou Deusas. Todas as imagens foram proibidas, mesmo que fossem imagens de Javé. Essas reformas serão tratadas com mais detalhes mais adiante.

Aqui o que precisamos guardar é que a maior parte do que é para nós hoje o Antigo Testamento foi escrita no contexto dessas reformas, para dar legitimidade a elas, para justificar as violências cometidas em sua implantação. Assim, os escribas dos reis Ezequias e Josias projetaram para o passado do povo o culto somente a Javé. Por isso vemos os patriarcas, Moisés, Josué, Samuel, e os primeiros reis sempre em aliança com Javé, adorando exclusivamente a Javé. Ezequias e Josias vão dizer que tanto Elohim, os ancestrais divinizados, cultuados e consultados nos rituais cotidianos e domésticos – que eram diferentes de família para família (cf. Gn 31,30.53; 35,7; Ex 22,8-9) –, quanto El, o Deus supremo e criador do mundo, o Deus maior no panteão cananeu-israelita, são na verdade manifestações de Javé. Vão ser identificados com Javé, como se pode ver em Dt 10,17, texto provavelmente da época de Ezequias. Gradativamente, os atributos e as funções dos Deuses e Deusas banidos, como fertilidade dos campos, chuvas, fertilidade das pessoas e dos animais, serão transferidos para Javé (Dt 28,3-8.15-35; 30,8-10), bem como as oferendas (Ex 13,1-2.11-13; 22,28-29; 23,14-19; Dt 26,1-11) (DAY, 2000; ANDERSON, 2015, p. 47-83). E quando as narrativas apresentam outro nome de Deus, os escribas vão escrever que era Javé se manifestando com outro nome ou de outras formas, por exemplo, como Elohim (Gn 20,17-18), como El Shaday (Ex 6,2) mesmo El (Gn 14,22; 16,13; 21,33). A teologia dos escribas, centrada em Javé, quase consegue esconder a grande diversidade religiosa e a pluralidade de Deuses e Deusas cultuados no Israel antigo.

Quanto ao que os escribas de Ezequias e de Josias ou do pós-exílio deixaram passar, os tradutores do hebraico para as outras línguas, a começar pela tradução para o grego (a Septuaginta ou LXX), seguem o processo de ocultamento. Como

as perspectivas dos escribas de Ezequias e de Josias, e também do pós-exílio, afirmando o monoteísmo de Israel, entraram em nossas doutrinas, a tendência de nossas traduções é “corrigir” a Bíblia, levando a monolatria e o monoteísmo para épocas e ambiente anteriores a Ezequias e Josias, quando historicamente ainda não existiam.

Uma das divindades que mais sofre ocultamento é a Deusa Asherá. Seu nome aparece quarenta vezes na Bíblia Hebraica (Ex 34,13; Dt 7,5; 12,3; 16,21; Jz 6,25.26.28.30 etc.), mas na maioria das vezes nossas Bíblias falam em bosque, árvores, poste sagrado ou poste ídolo. No entanto, ela deve ter sido uma das divindades femininas mais cultuadas em Israel; quase sempre ao lado de Baal ou de Javé havia uma Asherá. A arqueologia, tendo encontrado milhares de figuras de cerâmica, pedra e de metal, comprova que a diversidade religiosa era considerada normal e aceita, tanto no Israel Norte como em Judá, até as reformas de Ezequias e Josias. Com a monarquia davídica, Javé ganha status de Deus do rei, torna-se o Deus oficial da casa davídica. Embora isso possa ter-lhe garantido lugar e culto especial, ao lado de Javé muitos dos Deuses e Deusas citados acima eram cultuados em Jerusalém (ver 2Rs 18,4; 23,4-14; Jr 44,15-18).

2.3.2 E o esplendoroso reino de Salomão?

O reino de Salomão tornou-se fonte de discussões nos últimos anos. No início do século passado, parecia tudo resolvido. A arqueologia bíblica havia encontrado portões nas cidades de Hazor, Meguido e Gazer que aparentemente haviam sido construídos com um padrão semelhante: todas essas cidades tinham na entrada portões com seis câmaras, três de cada lado. Isso foi tomado como prova de que as três grandes cidades no norte de Israel haviam sido construídas por Salomão, conforme está escrito em 1Rs 9,15.

Porém, mais recentemente, muita coisa mudou, especialmente dentro das pesquisas e estudos arqueológicos que se tornaram mais científicos, e independentes e autônomos em relação à Bíblia. E dentro desse contexto foram reavaliadas as descobertas do século passado. Os famosos “portões de Salomão”, de Hasor, Meguido e Gazer, receberam nova datação. Nessa nova datação, esses portões seriam de ± 860 a.C., isto é, quase cem anos depois de Salomão, e teriam

sido construídos durante a poderosa dinastia de Amri, que, em aliança com a Fenícia, governou Israel Norte dos anos 882 a 841 a.C. (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2018, p. 144-150).

Essa reviravolta da arqueologia significou um furacão na compreensão da história do antigo Israel, pois os arqueólogos não conseguiram achar nenhuma prova das grandes construções, da riqueza e das dimensões imperiais do reino de Salomão. Há uma diferença enorme entre o que contam as narrativas bíblicas e o que afirmam os arqueólogos sobre Salomão.

2.3.3 Salomão segundo a Bíblia

As narrativas atribuem um poder imperial para Salomão. Segundo a Bíblia, ele não teria dominado apenas Judá e as doze tribos de Israel, mas também sobre vários outros reinos. Seu poder se estendia desde o rio Nilo, no Egito, até o rio Eufrates, na fronteira com a Assíria:

> Salomão dominava sobre todos os reinos existentes desde o rio Eufrates até a região dos filisteus e a fronteira com o Egito. Enquanto viveu, todos lhe pagaram tributo e lhe serviram. […] Isso porque o seu domínio se estendia do outro lado do Eufrates, desde Tafsa até Gaza, sobre todos os reinos do outro lado do rio. E havia paz em todas as suas fronteiras (1Rs 5,1-4).

Do Eufrates até o Egito era o tamanho dos impérios assírios, babilônicos e persas que vieram séculos depois de Salomão.

Além da descrição geográfica do poder de Salomão, a narrativa ainda apresenta outros fatos que também apontam para esse grande poder e influência, como o casamento com uma filha do faraó. Salomão teria sido, então, genro do faraó, e, como sinal de seu grande prestígio, teria levado a filha do faraó para Jerusalém, a cidade de Davi (1Rs 3,1). Jerusalém, em seu tempo, foi um grande canteiro de obras. Salomão teria construído um templo para Javé, com grandes proporções e

acabamento requintado. Essa construção teria levado sete anos (1Rs 6,1-38). Teria construído também um palácio, com aposentos para ele e para a filha do faraó (1Rs 7,1-12). E muitas outras obras em todo o seu império (1Rs 9,15-19). Todas as obras com pedras habilmente cortadas e lavradas, assim como muita madeira de cedro. Para esses trabalhos, inclusive, teriam sido arregimentados muitos milhares de trabalhadores, em duríssimo regime de trabalhos forçados, para carregar pedras e cedros do Líbano (1Rs 5,27-32). O trabalho nas construções dos reis era uma forma de tributo que os reis impunham aos camponeses do seu reino (1Sm 8,16).

Marca do grande poder de Salomão também seria, além da abundância do uso de madeira do Líbano e pedra lavrada, a grande quantidade de objetos de ouro (1Rs 6,20-35; 7,48-51; 10,14-25), de bronze e de metais fundidos usados na decoração do templo e dos palácios de Salomão (1Rs 7,13-47).

Além disso, a Bíblia fornece uma série de outros elementos como símbolos do imenso poder que Salomão teria: uma frota de navios no mar Vermelho (1Rs 9,26-28); a visita da rainha do lendário reino africano de Sabá: a narrativa conta que essa rainha, legendária por sua sabedoria e grande riqueza (1Rs 10,10-12), teria ficado boquiaberta diante da imensa sabedoria e riqueza de Salomão (1Rs 10,6-13). Indicador de grande poder é a quantidade de mulheres e concubinas que Salomão teria: “setecentas mulheres princesas e trezentas concubinas” (1Rs 11,3). No mundo bíblico, casamentos, especialmente casamentos de reis ou das pessoas da elite, representavam alianças políticas, comerciais e militares. Um número tão grande de esposas e concubinas indica um poder imensurável.

Salomão também teria uma frota de navios e muitos marinheiros a seu serviço (1Rs 9,26-28; 10,22). Apresentado como chefe de um grande império, Salomão recebia escandalosas quantidades de ouro e de prata dos povos que dominava. A narrativa bíblica afirma que eram tantos os carregamentos de ouro e navios abarrotados de ouro que a prata nem mais era valorizada: “nada se fazia de prata, que não tinha valor no tempo de Salomão [...] Salomão fez com que a prata fosse tão comum como a pedra...” (1Rs 10,22.27). Todos os utensílios usados por Salomão eram de ouro, inclusive o trono, que era todo feito de marfim importado e recoberto de ouro. Para chegar ao trono, dever-se-ia subir por uma escada com seis degraus, que se erguia entre uma fileira de doze leões. No sétimo nível ficava o trono de ouro onde Salomão se sentava.

Na simbologia da Mesopotâmia, existiam sete céus. Os templos religiosos,

chamados zigurates, tinham sete pisos; o mais alto, o sétimo, era o local em que moravam os Deuses. Os israelitas também tinham essas crenças. A palavra hebraica para céu é um plural: shamáym, que aparece já em Gn 1,1 e literalmente significa “céus”.[42] Enquanto nos céus inferiores existiriam os sofrimentos, as maldades, a morte etc., o sétimo céu era o lugar da justiça, do direito, misericórdia, paz, bênçãos, da sabedoria divina. Salomão, sentado no sétimo nível, representava tudo isso.

A quantidade de ouro que Salomão receberia anualmente seria de 666 talentos, equivalente a “vinte e três mil e trezentos quilos”, “sem contar o que recebia de impostos dos mercadores e do lucro dos comerciantes, de todos os reis da Arábia e dos governadores do país” (1Rs 10,14-15). Aqui os escritores apresentam como motivo de orgulho a violenta soma dos tributos e dos trabalhos forçados que Salomão, como imperador, exigiria de seus dominados. No livro do Apocalipse, um olhar mais crítico, a partir das vítimas da exploração imperial, sem dúvida usa esse número para denunciar o imperador romano, que, apesar de apresentar-se como aquele que traz a pax romana, age como a besta que oprime, explora, domina e mata os povos (Ap 13,17-18).

Como maneira de apresentar Salomão como abençoado por Javé, sentado no trono dos Deuses, é dito que ele teria sido “o mais sábio dos homens” (1Rs 5,11). Como resultado dessa sua sabedoria, Salomão teria composto “três mil provérbios e mil e cinco cânticos”. Além disso, “falou sobre as plantas, desde o cedro do Líbano até o hissopo que cresce em cima do muro. Falou também sobre animais, aves, répteis e peixes. De todos os povos vinha gente para ouvir a sabedoria de Salomão” (1Rs 5,9-14; cf. 10,6-8). “É daí que nasce a fama que transforma Salomão no pai da literatura sapiencial, a quem todos os livros desse gênero na Bíblia devem ser atribuídos. Não só livros, mas também estórias de sabedoria popular, como o caso das duas mulheres que disputavam a guarda do filho (1Rs 3,16-28)” (KAEFER, 2014, p. 56).

Portanto, segundo a Bíblia, com Salomão, o reino de Israel, composto pelas doze tribos unidas, teria alcançado riqueza, poder e glória que nunca mais alcançaria em todos os séculos seguintes.

2.3.4 Salomão segundo a arqueologia

Como já pode ser lido acima, os milhares de escavações arqueológicas em Jerusalém, em Judá e no reino de Israel Norte, realizados durante mais de cem anos, não encontraram até agora nenhuma prova da existência desse grande e rico império de Salomão descrito na Bíblia. Não foi encontrada nem mesmo uma simples prova da existência de Salomão. A existência de Davi é comprovada pela estela de Dã, em que há a expressão: Byt David, casa de Davi ou dinastia de Davi. Supõe-se que, existindo uma dinastia de Davi, tenha havido um rei chamado Davi. Porém o nome de Salomão não aparece em nenhum achado arqueológico, e como as escavações não encontraram nada a respeito de seu império ou reinado, para alguns arqueólogos mais céticos, Salomão e seu esplendoroso reino são invenções.

Por algum tempo, os portões de três grandes cidades no Israel Norte, Hasor, Meguido e Gazer, por seguirem um padrão arquitetônico idêntico, com três câmaras de cada lado, foram atribuídos a um mesmo construtor. E como buscava comprovar a existência do poderoso império de Salomão, a chamada arqueologia bíblica interpretou essas semelhanças como uma comprovação de que as três cidades haviam sido, conforme diz 1Rs 9,15, construídas pelo rei Salomão. Visto que especialmente Meguido e Hasor estão no Israel Norte, bem distantes de Jerusalém, elas seriam uma prova do domínio de Salomão naquela região. Servindo também, então, como prova de que toda a narrativa sobre Salomão refletia, apesar de algum exagero, uma realidade imperial que teria começado no tempo de Davi e sido consolidada por Salomão.

Essa compreensão perdurou até os finais do século XX, quando a arqueologia "lançou mão de novas técnicas que possibilitavam uma avaliação mais precisa da idade das construções; chegou-se à conclusão de que os portões, palácios e templos de Meguido, Hasor e Gezer pertenciam a um período mais tardio, aproximadamente um século depois, por volta de 860 a.C. Concluiu-se, portanto, que as obras não haviam sido feitas por Salomão, mas por Acab", o rei que reinou em Israel Norte entre os anos 871 e 851 (KAEFER, 2014, p. 57). Com isso, caiu a única fundamentação arqueológica que era usada para defender a veracidade da narrativa bíblica a respeito do reino unido integrando as doze tribos e do grande Império Davídico-Salomômico.

E mais do que isso, como já foi dito no início deste texto, a arqueologia renovada, juntamente com estudos antropológicos, mostra que, ao contrário do

que muitas vezes se pensa, desde os tempos de Davi e Salomão até 722 a.C., Jerusalém não passava de uma pequena vila, com algo em torno de mil habitantes,[43] num espaço de aproximadamente cinco hectares (em grande parte ocupados por templo e palácio). Sabe-se agora com clareza que, enquanto existiu, Israel Norte sempre foi maior e mais forte que Judá, tanto econômica como militar e politicamente. A diferença entre os dois reinos está expressa em 2Rs 14,9, com a comparação entre “o cedro do Líbano” (Israel) e “o cardo do Líbano” (Judá).

A grandeza do Império Davídico e a riqueza do Império Salomônico são os sonhos imperialistas de Josias e da teocracia pós-exílica projetados para os inícios do reino de Judá. A pintura de um passado glorioso com doze tribos unidas sob o comando de Jerusalém devia motivar o povo a apoiar e embarcar nos sonhos de dominação e grandeza dos monarcas e sacerdotes da Judá do final do V e do IV século a.C.

O que se pode dizer, então, do reino de Salomão? Muito pouco. Apesar de não ter existido um vasto e rico império em sua época, ele parece ter sido um personagem histórico. Seu nome, em hebraico Schelomôh, origina-se de uma antiga divindade cultuada pelos jebuseus em Jerusalém (Shalim/Shalem), e a ele é atribuída a construção do templo para Javé em Jerusalém. Caso tudo fosse somente uma invenção, o mais lógico seria associar a construção do templo a Davi (GRABBE, 2007, p. 114). Mas, pelo que se sabe hoje, devemos pensar que Salomão apenas ampliou algum templo já existente, ou construiu algo bem mais modesto do que as narrativas apregoam, para acomodar a arca de Javé.

Politicamente, sua subida ao poder representou a derrota e a eliminação dos setores camponeses tribais de Judá, que, por algum tempo, com Davi, dividiram o poder com a antiga elite jebusita em Jerusalém. Seu reinado deve ter durado menos do que os simbólicos quarenta anos que a Bíblia Hebraica lhe atribui (1Rs 11,42). Conforme a Bíblia Grega, a Septuaginta (LXX), o reinado de Salomão durou dezesseis anos (3Rs 12,24a), o que parece não ser ficção e provir de uma fonte autêntica. Salomão teria ficado no poder de 940 até por volta de 926 a.C.

CAPÍTULO 3

A CONSOLIDAÇÃO DOS REINOS DE ISRAEL NORTE E JUDÁ

José Ademar Kaefer / Luiz José Dietrich

Do reinado do filho de Salomão, Roboão, nada sabemos. A Bíblia narra que, em seu tempo, Jerusalém teria sofrido a invasão de um faraó egípcio (1Rs 14,25-28). Na Bíblia, o faraó é chamado Sesac (1Rs 14,25). Mas, nos achados arqueológicos, seu nome é Shishaq ou Sheshonq I. Essa invasão aconteceu de fato e está documentada em uma inscrição comemorativa numa parede do templo de Amon, em Karnak, no Alto Egito, e também em um fragmento da chamada "estela de Sheshonq I", que foi encontrado em Meguido. Como é um evento comprovado pela arqueologia, é uma importante referência extrabíblica para ancorar a cronologia dos reis apresentados na Bíblia.

E o fato de que os escribas do tempo dos reis Ezequias e Josias, nos anos 700 e 600 a.C., ao elaborar a história dos reis de Judá e Israel, tenham situado a invasão de Sheshonq no reinado de Jeroboão I no Israel Norte (926-905 a.C.) e de Roboão em Judá (926-909 a.C.) é um forte indício de que esses escribas tiveram acesso a algum tipo de registro com os dados básicos dos reis de Judá e Israel. Esses registros podiam ser as fontes nas quais os escribas se basearam para escrever sua história: os anais dos reis de Israel (cf. 1Rs 14,19; 15,31; 16,5.14.20.27 etc.), e os anais dos reis de Judá (cf. 1Rs 14,29; 15,7.23; 22,46; 2Rs 8,23; 12,20 etc.).

Porém, esses anais dos reis eram somente pequenos documentos administrativos com as anotações sobre o nome do rei, de sua mãe, ano em que iniciou e terminou o reinado, batalhas, invasões, algum tratado etc. Não documentos maiores como grandes relatos e biografias. Isso só poderá ser feito a partir dos anos 740 a.C., quando esses reinos atingirem um determinado grau de

desenvolvimento econômico, político e cultural que necessitará e possibilitará maior uso da escrita (cf. SCHNIEDEWIND, 2011; GRABBE, 2007, p. 115-118).

Os pesquisadores concordam que a invasão realmente aconteceu. Mas há muita discussão sobre o que de fato aconteceu durante a invasão e quando a invasão ocorreu. “A complicada cronologia da décima primeira e da décima segunda dinastias do Egito permite uma mudança de diversos anos para trás e para a frente nos anos de Sheshonq I. [...] A campanha de Sheshonq I pode ser alocada em quase qualquer tempo da metade do século X.”[44] Parte da questão é causada pelo fato de que no texto bíblico está escrito que o faraó Sheshonq invadiu Jerusalém e “pegou os tesouros da casa de Javé, os tesouros da casa do rei e levou tudo, inclusive os escudos de ouro que Salomão havia feito” (1Rs 14,26). Porém, diferentemente do que diz a Bíblia, Jerusalém não aparece na lista das cidades atacadas e derrotadas pelo faraó. Nem Jerusalém, nem a planície da Sefelá e nenhuma das cidades de Judá e dos filisteus é citada. Nenhuma dessas cidades e regiões parece ter sido atacada ou ocupada pelo faraó.

Essas discrepâncias entre texto bíblico e a inscrição de Sheshonq I, partes da inscrição que não estão legíveis, e a dificuldade de se estabelecer um roteiro da invasão estimularam muitos estudos sobre as inscrições. As principais conclusões dos estudos podem ser assim resumidas: inscrições desse tipo foram feitas mais para engrandecer o faraó do que para prover fatos históricos; visam glorificar todos os feitos do faraó, e não necessariamente uma campanha específica; a lista topográfica com os nomes dos lugares não permite reconstruir nenhuma rota militar conhecida; as listas podem mencionar locais atacados, mas também outros que não foram atacados; essas inscrições são baseadas em memórias militares e em listas com nomes de cidades, por isso devem conter informações úteis (GRABBE, 2007, p. 82).

Seja como for, a maioria dos pesquisadores aceita que o faraó Sheshonq I conduziu uma invasão da Palestina. O certo é que Sheshonq I atacou as regiões do Israel Norte. Porém, não se sabe ainda por que ele o fez. Aceita também que a inscrição do templo de Karnak fornece uma espécie de roteiro da invasão, e que a inscrição do templo de Karnak pode ser conciliada com o texto bíblico, embora nela não seja mencionado nenhum local de Judá e o texto bíblico não diga nada sobre uma invasão do reino de Israel Norte. O fato de a inscrição de Sheshonq I não incluir nenhuma cidade de Judá – e dos filisteus (GRABBE, 2007, p. 82) – explica-se pelo fato de que tanto Judá como os filisteus eram aliados e vassalos do faraó, como já visto acima, e por isso não foram atacados (DONNER, 2000,

p. 48; LIVERANI, 2008, p. 67). Essa invasão, no entanto, foi muito conveniente para a redação de Ezequias e de Josias: a troca do nome do lugar atacado, colocando Judá no lugar de Israel Norte, serviu para explicar por que não havia em Jerusalém, e ninguém se lembrava de ter visto, a abundância de ouro e os "escudos de ouro" de Salomão. O que todos sabiam é que havia ali somente uns poucos "escudos de bronze" (1Rs 14,27-28).

3.1 ISRAEL NORTE

Como visto no capítulo anterior, depois da morte de Saul, após ter permanecido algumas décadas sem uma duradoura e importante articulação política, os camponeses das tribos do norte, Efraim e Manassés, e também possivelmente a parte nortista de Benjamim, mais ou menos em 926 a.C., conseguiram estabelecer um poder político-militar na região de Siquém e Tersa. A informação que o texto bíblico traz é que o rei de Israel Norte nesse período é Jeroboão, um efraimita (1Rs 11,26; 12,20).

Com isto começa uma nova fase na formação de Israel Norte, que concluirá com o estabelecimento de um Estado forte, chamado Israel, poderoso e temido em todo o Oriente Próximo. Como as coisas sucederam exatamente, não é possível saber. A narrativa a respeito de Jeroboão é controversa, os reis de Israel Norte são todos considerados maus pelo redator deuteronomista, e Jeroboão é visto como o protótipo de rei mau. Em todo caso, parece certo que o reinado de Jeroboão tinha seu centro em Siquém, que no passado era uma importante cidade-Estado, onde governava Lab'ayu, um rebelde e arqui-inimigo do Egito (KAEFER, 2019). Siquém ficava um pouco mais ao norte do centro de atuação de Saul.

A lista no templo de Karnac indica que, mais ou menos nessa época, Sheshonq atacou as cidades do platô Gabaon–Betel, antigo centro de operações de Saul, e também várias cidades mais ao norte, ao redor de Tersa e do vale de Jezrael. Pode ser que os camponeses das tribos de Efraim, Manassés e parte de Benjamim tenham se rearticulado e possivelmente conseguiram controlar parte da planície de Jezrael e talvez das principais vias de comércio que por ali passavam. Isso motivou a vinda do faraó Sheshonq, que reconquistou cidades,

como Meguido e outras, e inclusive ocupou-as por certo período, que é o que indica a presença da estela de Sheshonq em Meguido. É plausível até que, após a morte de Saul, Jeroboão tenha sido colocado ali pelo Egito, com o objetivo de controlar aquela região rebelde, que no sul ia mais ou menos até os santuários de Silo e Betel (1Rs 12,26–13,32). Aliás, os textos bíblicos mostram uma estreita relação entre Jeroboão e o faraó egípcio Sheshonq: “Salomão procurou matar Jeroboão; mas este fugiu para o Egito, para junto de Sesac (Sheshonq), rei do Egito, e permaneceu no Egito até a morte de Salomão” (1Rs 11,40; cf. 1Rs 12,2-3).

Conforme a narrativa bíblica, a casa de Jeroboão reinou até seu filho Nadab (909-908 a.C.), quando Baasa, filho de Aías, assassina Nadab e assume o poder em seu lugar (1Rs 15,25-33). Baasa era da casa de Issacar, portanto de outra família. Com ele começa uma nova dinastia e também uma nova capital para o iniciante reino. A nova capital ficava um pouco mais ao norte de Siquém, numa cidade chamada Tersa, que, conforme escavações feitas ali, era uma cidade pequena e sem muros.

Depois da morte de Baasa, seu filho Elá sobe ao trono. Porém, Elá não governa muito tempo, pois é vítima de um golpe de um dos comandantes do seu exército, chamado Zambri. Este só reina por sete dias, pois Amri, outro comandante, que parece ter o apoio do exército, toma o poder (1Rs 16,8-22).

3.1.1 A dinastia amrida

Com Amri começa uma dinastia poderosa que governará por cerca de 42 anos (884-842). Amri, Acab, Ocozias e Jorão serão os reis dessa dinastia. Os anos de reinado da dinastia amrida serão os anos de maior desenvolvimento de Israel Norte, talvez superados só pelo reinado de Jeroboão II, como veremos mais adiante. Nós não temos como afirmar com segurança que os dados dos reinados de Saul até Elá, acima apresentados, são confiáveis, uma vez que não existem suficientes evidências extrabíblicas que os confirmem, e as informações do texto bíblico, por sua redação tardia, não são seguras. Contudo, a respeito dos reinados da dinastia amrida, temos, por primeira vez, informações de fora do mundo da Bíblia, as quais confirmam a força de Israel nesse período. O legado da dinastia

amrida foi tão marcante que, nos anais assírios, Israel era conhecido, até o seu ocaso, em 722/720, como a casa de Amri (Bit Humri). Curiosamente, a Bíblia evita falar do reinado de Amri. Seu reinado é resumido em seis versículos (1Rs 16,23-28).

Um dos feitos que parece ter sedimentado o reinado amrida foi a mudança da capital de Tersa para a Samaria, uma montanha que fica no coração de Israel Norte. Do seu topo se tem uma impressionante vista de 360 graus do vale ao seu redor. É praticamente impossível um exército se aproximar da cidade sem ser visto. Assim, a capital ficava bem protegida, principalmente de Aram, seu adversário maior nesse tempo. De Samaria também se podia controlar melhor a importante rota internacional Caminho do Mar (Via Maris) e o vale de Jezreel, maior área agrícola de Israel.

O principal rei da dinastia amrida foi Acab, que teve o reinado mais longo (873-852). Acab fez aliança com Tiro e Sidônia e assim teve acesso ao rico comércio marítimo do reino fenício (1Rs 16,31-32). A arqueologia tem comprovado a expansão do território israelita durante seu reinado através da presença da arquitetura amrida na construção ou reconstrução de fortalezas, principalmente no estilo das muralhas e dos portões.[45] São dessa época os suntuosos palácios escavados em Meguido e Samaria, com blocos de cantaria e capitéis de pedras decoradas em estilo protoeólio, similar ao estilo grecoeólio, que só será conhecido bem mais tarde.

As evidências da expansão amrida também são confirmadas nos artefatos produzidos pelos grandes inimigos de Israel, onde Israel é sempre mencionado como Casa de Amri. São os casos do monólito de Kurkh, de Salmanassar III, em que Acab é mencionado comandando um exército de duas mil bigas e dez mil soldados a pé (PRITCHARD, 1950, p. 278-279), e da estela de Mesa, em que o rei de Moab declara que a dinastia amrida se apoderou das terras de Moab por quarenta anos (GRESSMAN, 1926/1965, p. 440-441), escrito muito similar ao narrado em 2Rs 3,4-5. E, por último, na estela de Dã, descoberta recentemente, Hazael, rei de Aram, afirma que Israel havia tomado as terras de seu pai, o rei Hadadezer II (Ben-Hadad II) (BIRAN; NAVEH, 1995, p. 9-13). Essa disputa por território com Aram, principalmente na região de Galaad, é constante na Bíblia (1Rs 20–22; 2Rs 6–10). Inclusive, é pela disputa de Ramot de Galaad com os arameus que Acab é morto (1Rs 22,29-38).

Enfim, com os amridas, Israel Norte se torna, pela primeira vez, um Estado

independente, capaz de fazer frente aos grandes reinos da época, como Aram (Síria) e Assíria. Israel Norte amplia as fronteiras do seu território: no oeste, até o mar Mediterrâneo; no norte, até perto de Dã; no leste, sobre Galaad; no sul, sobre Judá, onde irá reinar Atalia, a filha ou neta de Amri, Amon, Moab e Edom, até o porto de Ácaba. Boa parte desse território será tomada mais tarde pelos arameus, com o rei Hazael, e recuperada depois novamente por Jeroboão II, como veremos abaixo. É possível que os escribas de Josias, no final do século VII a.C., tenham se inspirado nessa história para elaborar a teoria da monarquia unida dos reinados de Davi e Salomão (MENDONÇA, 2020).

3.1.2 Hazael de Aram e a traição de Jeú

Depois da morte de Acab, seus sucessores, Ocozias (852-851) e Jorão (851-842), não conseguirão manter o reino com a mesma força. Pouco a pouco, Israel vai perdendo territórios frente ao avanço arameu (cf. 2Rs 10,32-33). Conforme 2Rs 9–10, Jorão, o último rei da dinastia amrida, é morto por Jeú, comandante do seu exército. Depois de ser ferido em batalha contra o rei Hazael de Aram, na disputa por Ramot de Galaad (2Rs 9,15), Jorão se retirou para a fortaleza de Jezrael. Jeú aproveita a convalescência do seu rei, entra na cidade e mata Jorão e Ocozias, rei de Judá e aliado de Jorão (2Rs 9–10). Contudo, conforme a estela de Dã, já mencionada acima, que foi confeccionada por Hazael, quem mata o rei de Israel é ele, Hazael, e não Jeú. É bastante provável que por trás da morte de Jorão estivesse de fato o rei Hazael, que faz um acordo com Jeú, dando-lhe garantia de ser colocado no trono de Samaria. Fato é que, após a subida de Jeú ao poder, Israel fica reduzido praticamente ao território da Samaria, sendo os demais territórios dominados por Hazael (2Rs 10,32-33). Provavelmente Israel e Judá se tornaram vassalos de Aram e lhe pagavam tributos (cf. 2Rs 11,18-19; 12,18-19; 13,3.22-25).

Hazael[46] foi realmente o rei mais poderoso de Aram. A arqueologia tem comprovado a presença arameia em vários sítios arqueológicos no Oriente Próximo durante o seu reinado. Também na Bíblia, a presença arameia é constante. Só no livro de 2 Reis, o nome Hazael aparece nada menos que dezoito vezes, resultado da história conflituosa entre Israel Norte e Aram. Ou seja, depois da descoberta da estela de Dã, em 1993 e 1994, começou-se a investigar a

importância de Aram na história de Israel Norte. Importância essa que sempre esteve evidente na Bíblia, mas da qual não se fez caso. Em síntese, o estudo futuro da história de Israel deverá olhar com maior atenção para a presença e influência arameia em Israel e Judá.

Com Jeú, outra casa assume o poder em Israel Norte. Jeú é da casa de Nimsi, uma poderosa família conhecida na Bíblia (2Rs 9,2.14) e que tem sua base na cidade de Rehov.[47] Amihai Mazar, que escavou o Tel Rehov, entre os anos 1997 e 2007, encontrou nele, além de um impressionante apiário, único em Israel, dois óstracos com a inscrição NMS, que são as letras em hebraico do nome Nimsi, avô de Jeú, datados no século IX a.C. (MAZAR; PANITZ-COHEN, 2007). Ou seja, com grande probabilidade, as duas inscrições fazem referência à família de Jeú. Assim, por trás da subida de Jeú ao trono está também a disputa pelo poder entre duas famílias poderosas: a casa de Omri, da montanha, e a casa de Nimsi, da planície. Rehov foi violentamente destruída por volta de 840-830 a.C., provavelmente pelo rei Hazael, e a parte baixa da cidade não foi mais reconstruída (KAEFER, 2016a, p. 39-48).

Quanto tempo durou o domínio de Aram sobre Israel e Judá, e com que intensidade, é difícil saber exatamente. O que se sabe é que havia um constante conflito entre Aram e Assíria, principalmente no tempo do rei Salmanassar III (858-824), como constata a famosa batalha de Qarqar, em 853 a.C., entre a Assíria e uma coalizão coordenada por Aram e Israel. É possível pensar que, até por volta de 800 a.C., os arameus tenham conseguido controlar boa parte dos territórios ocupados. Depois disso, a Assíria vai se impondo até se tornar o poder dominante na região.

3.1.3 Deuses e Deusas de Israel Norte e Judá

As escavações arqueológicas revelam que, nesse tempo da formação dos reinos de Israel Norte e Judá, se cultuavam vários Deuses e Deusas na região, preferencialmente os Deuses e Deusas da fertilidade. Nas escavações foram encontradas, com maior intensidade nas Eras do Bronze, centenas de figuras de divindades femininas ligadas ao parto e à fertilidade, como se pode conferir nos museus arqueológicos de Jerusalém. No início, os Deuses de maior relevância

em Canaã eram El, Baal, Asherá e Astarte, entre outros e outras, como as divindades astrais. O culto a El, o Deus supremo do panteão ugarítico (Sl 82), era o mais difundido, tanto que Israel herdou seu nome. El era considerado o Deus criador e cultuado na forma de rei. Em Meguido foi encontrada uma pequena imagem de El, sentado num trono, com coroa e com um cetro na mão esquerda.

Javé teve ascensão mais tardia. Porém, por volta do século IX a.C., ao que se sabe, Javé já era cultuado como o Deus oficial de Israel Norte. Pelo menos, é assim que ele é mencionado na estela de Mesha, que, como visto acima, consta ser por volta de 840 a.C. Mas Javé não é único, ele ainda é cultuado entre outros Deuses e Deusas, tanto em Israel Norte quanto em Judá. Prova disso é o templo de Javé do século VII a.C. encontrado em Arad, sítio arqueológico no sul de Judá. A área sagrada desse templo, o santo dos santos, continha duas estelas (mazebot).[48] A maior, que representava a Divindade masculina (Javé? Baal?), media 90 cm. A outra era um pouco menor e provavelmente representava uma Divindade feminina (Asherá?). Em frente a cada estela havia um pequeno altar para incenso.



Santo dos santos do templo de Arad, com as réplicas das duas divindades ao fundo, e à frente os dois altares para incenso (foto: José Ademar Kaefer).

Em 2020, foi feita uma análise em laboratório dos resíduos encontrados sobre o altar de incenso menor, portanto o que se encontrava defronte à estela menor. A análise detectou que os resíduos continham Cannabis misturada com esterco de animal. Esse último era provavelmente utilizado para a queima da Cannabis, a fim de produzir o aroma. Acredita-se que a Cannabis pudesse ser importada da região da Índia (ARIE; ROSEN; NAMDAR, 2020, p. 5-28). Portanto, uma interessante descoberta que acresce conhecimento acerca dos ritos praticados nos santuários javistas.

Outro exemplo de culto a Javé ao lado de Asherá foi encontrado no sítio arqueológico de Kuntillet ‘Ajrud, ao noroeste da península do Sinai, a 50 km de Cades Barnea, junto à rota que leva a Gaza. Ali foram encontrados vários fragmentos de cerâmica com inscrições e desenhos que fazem referência à Samaria e que foram datados da primeira metade do século VIII a.C., ou seja, durante o reinado de Jeroboão II (788-747). Entre as inscrições e desenhos, havia dois grandes potes de cerâmica (pithoi), onde estava escrita uma bênção: “o r(ei) diz: diga [...] que você seja abençoado por YHWH da Samaria e sua Asherah” (MESHEL; CARMI; SEGAL, 1993, p. 205-212).

Percebe-se nessa inscrição da bênção a extensão do domínio de Israel Norte no tempo de Jeroboão II, até o sul de Judá, controlando a rica rota comercial que ligava o Egito à Arábia (2Rs 14,25.28). Além disso, Javé é identificado com Samaria, ou seja, é possível que em Samaria houvesse uma forma própria de culto a Javé, associado ao touro.[49] Essa característica é muitas vezes atribuída a El e a Baal, em referência à força e à fertilidade do touro. O culto a Javé, na Samaria, na forma de touro jovem ou ao lado dele, ou ainda com o touro servindo de pedestal para Javé, é fortemente denunciado pelo profeta Oseias, que diz: “Rejeita teu touro jovem (‘egel), Samaria. A minha ira se inflama contra eles. Até quando não serão capazes de inocência? Eis que ele é de Israel e foi um artesão que o fez. Ele não é um Deus. Eis que o touro jovem (‘egel) de Samaria será feito em pedaços” (Os 8,5-6).[50]

O mesmo se verá em Os 13,2: “E agora aumentaram a pecar e fizeram para eles uma imagem de sua prata segundo seu entendimento. São ídolos, tudo obra de artesãos. Deles eles dizem: homens que sacrificam e beijam os touros jovens

(‘egeley)”.

Esse ritual é semelhante ao culto de Baal, a que se refere 1Rs 19,18. Na Bíblia, há ainda outros textos que fazem menção ao culto a Javé associado ao touro jovem (‘egel) ou ao touro adulto (sor): Gn 49,22-26; Ex 32; Nm 23,22; Dt 33,13-17; 1Rs 12; 2Rs 17,16.

A descoberta de Kuntillet ‘Ajrud mudou para sempre a compreensão que se tinha do culto em Israel e Judá.[51] De onde terá vindo essa influência? É possível que tenha migrado do norte, de Ugarit, onde a tradição de El e Baal era muito forte. Mas é mais provável que seu início possa ser encontrado no grande santuário de Alepo, no norte da Síria – ali consta ter existido o santuário mais antigo do Oriente Próximo –, e que dali o culto se tenha estendido para outros santuários. Em Alepo, era cultuado Hadu, um Deus com forma humana e em pé sobre um touro, segurando em uma das mãos o raio e noutra o trovão. É bem possível que Baal e Javé tenham herdado os atributos guerreiros de Hadu (SANTOS, 2018, p. 286-307). Em Ebla, outra cidade muito antiga da Síria, cerca de 55 km ao sul de Alepo, também foi encontrada uma imagem de Hadu, com o raio e o trovão nas mãos, e ao lado a figura de um touro sobre um pequeno altar.[52] Portanto, em vez de olhar para o sul, para a região do deserto do Sinai, onde tradicionalmente se crê que tenha surgido a origem do culto a Javé, é provável que no futuro se comece a investigar a origem de Javé no norte da Mesopotâmia.

Parece que essa associação de Javé ao touro migrou também da Samaria para Jerusalém e permaneceu remanescente nos rituais do templo. Um exemplo são os chifres (de touro) do altar, considerados sagrados, que nos rituais deverão ser untados com o sangue da vítima (Ex 27,2; 29,12; 30,1-10; 1Rs 1,50-51; 2,28).[53] Contudo, é provável que o culto ao Javé de Jerusalém fosse associado mais a El, ou seja, ao Deus-rei sentado no trono. Pelo menos é assim que ele é descrito em Isaías 6,1: “No ano da morte do rei Uzias, vi o Senhor (adonai) sentado sobre um trono alto e sublime, e as barras do seu manto enchiam o templo”.[54]

Enfim, o culto a Javé foi absorvendo, no decorrer da história, os atributos de diversas divindades, masculinas e femininas. Ou melhor, as pessoas foram atribuindo a Javé as propriedades de outras divindades, até passar a cultuá-lo, no pós-exílio, como o único Deus.

3.1.4 Jeroboão II e a relação com o Império Assírio

Depois da morte de Jeú (842-814), seu filho Joacaz (814-800) e seu neto Joás (800-788) reinam em seu lugar. Durante o reinado de Joás, acontece um forte desenvolvimento econômico e político da Assíria, que começa a tomar os territórios de Aram. Um dos grandes responsáveis pelo crescimento político assírio é o rei Adad-Nirari III (810-783). Israel, então, torna-se independente do domínio arameu e passa a ser vassalo assírio. Essa mudança foi positiva para Israel Norte, pois lhe possibilita retomar o controle sobre antigos territórios que lhe haviam sido tomados pelos arameus (2Rs 13,3-5). É então que sobe ao trono Jeroboão II, o mais longo reinado da história de Israel Norte (788-747). Apesar de o redator deuteronomista tratar o reinado de Jeroboão II muito negativamente, ele não pode esconder a dimensão das suas conquistas: “Jeroboão fez restabelecer as fronteiras de Israel desde a entrada de Hamat até o mar de Arabá” (2Rs 14,25a). Isso é confirmado também pelos escritos encontrados em Kuntillet ‘Ajrud, como visto acima. Ou seja, Jeroboão II não só restabelece as fronteiras do antigo território amrida, mas as amplia. Mais tarde, essa expansão será atribuída pelo redator deuteronomista a Salomão (1Rs 5,1; 8,65).

Contudo, a expansão de Israel pós-Jeú e pós-Hazael parece ter começado já com Joás (800-788). Conforme 2Rs 14, Joás entrou em guerra contra Judá, derrotou em batalha o rei Amasias em Bet Shemes e o fez prisioneiro. Depois, Joás foi a Jerusalém, derrubou a muralha da cidade e saqueou o templo e o palácio. Ou seja, Joás tornou Judá um vassalo de Israel. Isso fica evidente com a expansão do reinado de Jeroboão II sobre o território ao sul de Judá.

O desenvolvimento com Jeroboão II se deve principalmente à entrada de Israel Norte no comércio internacional assírio. A exportação de azeite de oliva, cevada e vinho para a Assíria estimula o mercado nacional, que incentiva o investimento na agricultura. Isso é testificado pelo aumento populacional, principalmente nos arredores de Samaria, e pelo renascimento de uma forte estrutura estatal. Prova disso são os 63 óstracos desse período encontrados nas escavações de Samaria, em 1910. Esses óstracos registram a existência de um sofisticado sistema de cobrança de tributo destinado à Samaria e pago pelos donos de terras, cujos nomes constam nos referidos óstracos. Junto aos óstracos, também foram encontradas placas de marfim, com desenhos egípcios, e grande quantidade de cerâmica importada, a maioria da Fenícia, prova da riqueza que ostentava a

realeza da Samaria.

Outra importante fonte de renda era a exportação de cavalos treinados para o exército assírio, como foi atestado recentemente no estudo feito sobre os estábulos encontrados em Meguido. Conforme diz Norma Franklin:

A cidade-estábulo no estrato IV de Meguido era um empreendimento militar e comercial incrível. Construído por Jeroboão II, com o acordo tácito e o apoio logístico dos assírios, sob Adad-Nirari III, este gigantesco centro de treinamento e comércio foi projetado para lidar com centenas de cavalos ao mesmo tempo. Os cavalos eram treinados e vendidos, não apenas como corpo de uma biga, de dois ou quatro cavalos, mas como um esquadrão completo, de vinte a cinquenta bigas (FRANKLIN, 2017, p. 99).

Isso torna compreensível a afirmação de Sargão II, que, após a conquista de Samaria, em 722, escreve sobre Israel: “Formei uma unidade com duzentas das suas bigas para a minha força real” (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2018, p. 211). Cavalos para carros de guerra (bigas) eram um produto de grande valor econômico para a época, a maior riqueza que um rei poderia ter. Portanto, a exportação de cavalos era provavelmente o maior triunfo comercial de Jeroboão II. Em 1904, foi encontrado em Meguido, pela expedição coordenada pelo arqueólogo Gottlieb Schumacher, um selo contendo a imagem de um leão rugindo e a seguinte inscrição: “Shema, servo de Jeroboão”. A datação do selo corresponde ao século VIII a.C., e com grande probabilidade pertencia a um oficial/ministro do rei Jeroboão II.

Como vimos acerca da escavação de Kuntillet ‘Ajrud, Jeroboão II expandiu seu domínio pelo deserto do Sinai até o porto de Ácaba e controlava as rotas comercias árabes que ligavam a Arábia a Gaza e à costa mediterrânea. Portanto, as fronteiras do seu território alcançavam, de leste a oeste, o território moabita, no leste, e o porto de Dor, no oeste. As fronteiras norte-sul provavelmente tinham como marco a grande Dã, no norte, e Bersabeia, no sul. Daí que a expressão “de Dã a Bersabeia”, como referência à monarquia unida, deve ter surgido no tempo de Jeroboão II, e não no tempo de Davi e Salomão. É possível que a fortaleza de Dã, que só passou para o domínio israelita no tempo de

Jeroboão II, com seu enorme portão, muralha e santuário (Bamah),[55] tenha sido construída, se não por Hazael, por Jeroboão II. Da mesma forma, Bersabeia, onde também foi encontrado santuário (Bamah) com um grande altar de pedra de quatro chifres,[56] possivelmente tenha servido de marco fronteiriço para o território israelita.

É muito provável que, durante o grande desenvolvimento econômico do reinado de Jeroboão II, se tenha desenvolvido também a escrita em Israel Norte. Achados como os óstracos de Samaria e as inscrições de Kuntillet ‘Ajrud dão suporte a essa possibilidade. Corroboram também essa hipótese as escavações de Deir Alla, um sítio arqueológico às margens leste do mar Morto, na Jordânia, onde foi encontrado um longo texto escrito em tinta numa parede de cal. Apesar da cal ter se desprendido da parede, foi possível reconstituir parte do texto. Os escritos foram identificados como sendo produzidos por volta dos anos 800-760, o que os situa dentro do período do reinado de Joás ou de Jeroboão II. Portanto, entendemos que durante o reinado de Jeroboão II se tenha produzido uma grande variedade de textos, não somente textos administrativos, mas também narrativas de heróis, sagas, mitos etc. Por exemplo, a saga do patriarca Jacó (Gn 27–36), dos heróis libertadores (Jz 3,7–12,15) (KAEFER, 2017b, p. 57-71), do rei Saul (1Sm 9–(12)14) (KAEFER, 2016b, p. 402-426), dos ditos tribais (Gn 49,13-(18)24a) (KAEFER, 2017a, p. 138-153) etc. Além disso, tradições/ideologias como o Êxodo (libertação), a conquista da Terra Prometida, a monarquia unida etc. provavelmente também são oriundas de Israel Norte. Sem contar as memórias dos feitos de cada rei registradas nos anais da realeza e nos quais os redatores deuteronomistas se inspiraram mais tarde para compor a obra historiográfica deuteronomista (OHD).

É difícil pensar que na época do oitavo século a.C. já se tivesse composto uma unidade literária de todas essas tradições, o que seria uma espécie de arquétipo do que viria a ser a Bíblia. O mais provável é que esses textos, com suas tradições, existissem e sobrevivessem independentes e em diferentes santuários, como Samaria, Betel, Penuel etc. Mais tarde, após a queda da Samaria, em 722/720 a.C., essas tradições devem ter migrado para Judá, onde foram incorporadas à história daquele reino. Ali, então, as glórias dos heróis do norte são subordinadas ou substituídas pelas façanhas dos heróis do sul. É possível, no entanto, que, dada a influência que Israel Norte exerceu sobre Judá durante o reinado de Jeroboão II, essas tradições já fossem conhecidas na capital Jerusalém antes da queda da Samaria.

3.1.5 O movimento profético

O poder e a riqueza concentrados nas mãos da elite política da Samaria e dos grandes proprietários de terras fazem surgir um forte movimento profético em Israel Norte. Um movimento similar parece haver existido já durante os reinados da dinastia amrida. Conforme 1Rs 17–2Rs 9, durante os anos de fartura do reinado de Acab, Elias e Eliseu surgem como dois grandes profetas populares a denunciar as injustiças dos poderosos. Eliseu aparentemente teve participação ativa na derrocada da dinastia amrida. É difícil saber o que há de histórico nos feitos narrados sobre esses dois profetas, uma vez que a atividade deles se dá principalmente na defesa do javismo. Além da redação tardia dos textos, é conhecido o interesse pela propagação do javismo que tinham os autores deuteronomistas.

Durante o poderoso reinado de Jeroboão II, e possivelmente um pouco mais tarde, dois profetas se destacam: Amós e Oseias. Amós é um camponês de Técua, um povoado a cerca de 10 km de Belém (Am 1,1). De Oseias não temos informação quanto à sua origem. O que identifica o ministério desses dois profetas é a defesa da justiça social, em nome de Javé. De onde surge este atributo, de que Javé é o defensor dos fracos e oprimidos, é uma incógnita. É possível que se tivesse como tradição que cuidar dos pobres e dos órfãos fosse uma obrigação dos reis dada por Deus, como se pode ver em alguns documentos egípcios antigos, como as trinta máximas de Amenemopê[57] (Pr 22,17–24,22).[58] E os profetas sabiamente souberam fazer uso dessa prerrogativa para, em nome de Deus, defender o seu povo. Contudo, Amós e Oseias, como os profetas que os seguirão, não se limitam a denunciar os reis, mas todos os poderes instituídos, como os juízes, os sacerdotes, os comerciantes e o exército, e sempre condenando o ritualismo, o uso do culto e do nome de Javé para explorar o povo. Eis alguns exemplos. Contra o rei: Am 7,10.12-13; contra os juízes: Am 5,10-12; contra os sacerdotes: Am 2,6b-7a.8; 5,21-24; Os 5,1-7; contra a elite rica: Am 3,15a; 4,1; 6,1.4; contra os comerciantes exploradores: Am 8,4-6; contra a injustiça generalizada: Os 4,2; contra as políticas interesseiras: Os 12,2b.

Essa característica da denúncia contra a injustiça social praticada pelas elites dominantes faz do profetismo em Israel Norte, assim como mais tarde também

em Judá, um movimento sem precedentes em todo o Antigo Oriente Próximo. Os profetas e profetisas populares eram temidos pelas pessoas do poder, porque falavam em nome de Deus. Seu lugar predileto para denunciar era o portão da cidade: “Eles odeiam aquele que repreende à porta e desprezam quem fala a verdade” (Am 5,10). O portão da cidade, como se pode ver nitidamente no Tel Dã, tinha a função de praça pública, onde também aconteciam os tribunais (Dt 21,19; 22,15; Rt 4,1; Sl 69,13; 127,5; Jó 31,21; Am 5,10).

O conteúdo da denúncia profética será uma diretriz que perpassará toda a Bíblia como um projeto alternativo ao poder instituído. Nele se orientará, mais tarde, a literatura sapiencial, a apocalíptica e Jesus de Nazaré.

3.1.6 O Império Assírio

A morte de Jeroboão II, o grande rei de Israel Norte, coincide com a subida ao poder do rei assírio Teglat-Falasar III (745-727),[59] que, como Hazael, chegou ao trono como usurpador. Teglat-Falasar III retoma uma ideologia impressa por Salmanassar III, fundamentada no domínio universal do Deus Assur, que havia se tornado o chefe supremo do panteão sumério, destronando Enlil. Assur era o Deus de todas as terras, e o rei assírio era considerado a extensão do poder de Assur. Essa ideologia, Assur-rei-expansão-domínio, está expressa no ritual de coroação do rei assírio: rei das quatro direções. Teglat-Falasar III foi o primeiro a exigir esse título, depois de Salmanassar III, quase cem anos depois (ASTER, 2017, p. 12-14). O Império Assírio faz uso dessa ideologia para impor seu domínio universal, sem precedentes. Ao norte chega até Urartu (Armênia); ao oeste, até o mar; ao leste, em direção ao Elam (Irã); ao sul, até as fronteiras do Egito.

A política utilizada por Teglat-Falasar III é a anexação dos antigos reinos vassalos, transformando-os em províncias assírias. Seu primeiro interesse é a conquista do território arameu, tendo em vista o acesso ao mar e, consequentemente, ao rico comércio marítimo do oeste, como o metal e a madeira.

Depois de conquistar Damasco (734-732), Teglat-Falasar III avança em direção ao território de Israel,[60] que, desde a morte de Jeroboão II, se encontrava numa

grande instabilidade política. O sucessor imediato de Jeroboão II, seu filho Zacarias, somente reinou por seis meses, sendo morto por Selum, que também não teve muito tempo de vida como rei, pois foi logo morto por Manaém (747-737). Conforme 2Rs 15,19-20, Manaém teria chegado ao poder com o apoio de Teglat-Falasar III, a quem teria pagado mil talentos de prata, os quais teriam sido cobrados dos grandes proprietários do reino. Quando morre Manaém, assume o trono seu filho Faceias (2Rs 15,23-31), que também é assassinado em seguida por um oficial do exército, de nome Faceia (735-732). Por esse tempo, contudo, Teglat-Falasar III já havia colocado em prática seu plano de conquista e anexação.

Tendo conquistado Damasco, o exército de Teglat-Falasar III inicia sua marcha em direção à terra de Israel e, com grande terror, vai tomando suas cidades, uma após outra. 2Rs 15,29 relata assim essa conquista: “Nos dias de Faceia, rei de Israel, veio Teglat-Falasar, rei da Assíria, e tomou Aion, Abel-Bet-Maaca, Janoe, Cedes, Hazor, Galaad, Galileia e toda a terra de Neftali e deportou seus habitantes para a Assíria”. Grandes sítios arqueológicos, como Hazor, revelam que a cidade desse período foi totalmente queimada. Somente Samaria não foi conquistada, mas seu reino ficou reduzido à região montanhosa da Samaria. Os anais assírios falam de 13.500 pessoas deportadas. Com a rendição da Samaria, Teglat-Falasar III substitui o rei Faceia por Oseias (2Rs 17,1-3), que jura submissão total ao novo dono, e estabelece Meguido e Dor como novas províncias da região. A conquista assíria do território israelita em 732 irá mudar para sempre a história do reino vizinho Judá, como veremos mais adiante.

3.1.7 A queda da Samaria, fim de Israel Norte?

Após a morte de Teglat-Falasar III, Salmanassar V (727-722) assume o poder em seu lugar. Nesse ínterim, o rei Iaubidi de Hamat, uma província anexada de Aram, localizada junto ao rio Orontes, cerca de 210 km ao norte de Damasco, organiza contra a Assíria uma coalizão de províncias sírias, à qual se somou Samaria, talvez aproveitando-se da instabilidade política da transição do poder assírio. Depois de derrotar a coalizão de Iaubidi, em Qarqar, Salmanassar V se volta para a Samaria do rei Oseias, que nesse tempo, segundo 2Rs 17,4, havia se aliado ao Egito. Salmanassar V mandou prender Oseias e cercou a cidade. Após

três anos de cerco (2Rs 17,5), Samaria é conquistada por volta de 722. Também as crônicas da Babilônia atribuem a Salmanassar V a conquista da Samaria. Contudo, um relevo do palácio de Khorsabad, na Assíria, atribui a conquista a Sargon II (720-705) (ELAYI, 2017, p. 47-48). Uma solução para essas duas informações incongruentes seria que Salmanassar V teria iniciado a conquista e Sargon II a teria levado a cabo (NA'AMAN, 1990, p. 206-225). Só que para isso se teria que mudar a data da conquista de 722 para 720. Depois da tomada, a Assíria deportou boa parte da população de Israel Norte (2Rs 17,6; 18,11), prática comum após suas conquistas. Os anais assírios falam de 27.280 pessoas deportadas. Nadav Na'aman (2000) afirma que, segundo o Prisma de Nimrud, de Sargão II, foram deportadas 47.280 pessoas; no entanto, para Na'aman, esse número exagerado é um recurso usado pelo escriba assírio para engrandecer as conquistas de Sargão.

A conquista da capital Samaria, a deportação e a anexação do território ao Império Assírio representaram o fim de Israel Norte? O quadro que a Bíblia apresenta leva a supor que sim. Ou seja, a Bíblia encerra aqui a história de Israel Norte. E assim tem sido lido e interpretado pelos historiadores. No entanto, a maior parte da população israelita continuou nas terras de Israel. O número dos deportados correspondia a não mais que um quinto da população. Ademais, a deportação não começou logo após a conquista, levou pelo menos uns cinco anos para começar. Conforme os registros assírios, Sargon II reconstruiu Samaria, tornando-a maior do que era antes, e incorporou tropas israelitas ao exército assírio. Um corpo de trezentos carros de guerra ficava estacionado na Samaria. Sargon II também assentou ou repovoou a Samaria: "eu repovoei a Samaria mais do que antes. Eu trouxe para dentro dela pessoas de países que conquistei com a minha mão" (ELAYI, 2017, p. 50-51), confirmando o que diz 2Rs 17,24: "O rei da Assíria trouxe povos da Babilônia, de Cuta, de Ava, de Emat e de Sefarvaim e estabeleceu-os nas cidades de Samaria, em lugar dos filhos de Israel".

Atualmente, há um grande debate em torno do real investimento assírio em Israel Norte, depois da conquista da Samaria. Conforme pesquisas recentes, esse investimento resumiu-se à cidade da Samaria, Meguido, Dor, Dan e talvez Ako, que se tornaram centros administrativos do governo assírio. Uma área que com certeza se desenvolveu foi a encosta da Samaria, uma extensão que fica entre o Tel Guezer e Tel Hadid. Nessa pequena área foi encontrada a maior parte dos textos administrativos do governo assírio (ASTER; FAUST, 2015, p. 292-308). Situada ao longo da via internacional, a extensão Guezer–Hadid teria sido uma

área estratégica para o abastecimento e manutenção de tropas militares. Por isso foram assentados ali colonos leais ao império. Servia também de front para as campanhas contra o Egito. Era também ali que o tributo vindo dos vassalos do sul, Gaza, Asquelon e Asdod era reunido e armazenado até ser enviado para o norte. Ao que parece, os assírios não se importavam com o desenvolvimento das terras dos povos conquistados, levavam o que podiam e seu investimento era mínimo (FAUST, 2015, p. 765-789). Evidente que essa opinião é contestável, mas retrata um pouco o debate atual em torno da presença assíria no Oriente Próximo após suas conquistas.

Enfim, o que passou com Israel Norte, com o povo que ali permaneceu, depois da queda da Samaria? Essa ainda é uma pergunta a ser respondida, uma vez que a Bíblia trata muito pouco do assunto e a arqueologia ainda não encontrou respostas a contento. Referente à cultura religiosa, 2Rs 17,24 diz que houve uma amalgamação cultural com os povos trazidos da Babilônia, Cuta, Ava, Emat e Sefarvaim e estabelecidos nas cidades da Samaria. Pesquisas recentes que, estudando a numismática, comparam as moedas do período persa encontradas, em boa parte, na caverna de Abu Shinjeh[61] com as imagens de divindades encontradas em Kuntillet ‘Ajrud, Tel Rehov, Tel Meguido etc. comprovam que há, sim, continuidade religiosa em Israel Norte entre o século VIII e o século II (LEITH, 2014, p. 267-304).

Os livros, como os de Esdras e Neemias, mostram que, durante o período persa, havia um conflito grande entre judaítas e samaritanos. Estes haviam construído um templo javista no monte Garizim, destruído por João Hircano em 128 a.C. De fato, as escavações feitas no monte Garizim revelaram que o estilo do templo samaritano era semelhante ao templo de Jerusalém, dando autenticidade aos fatos narrados. E assim tem sido interpretado pela pesquisa histórica.

Porém, um estudo mais acurado nos leva a crer em uma versão diferente. Em primeiro lugar, é muito provável que tenha havido uma grande continuidade da cultura religiosa (javista?) da população remanescente em Israel Norte, após a conquista da Samaria. Cultura essa que se manteve forte e se estendeu para os períodos persa e helenista, inclusive com um Pentateuco próprio e, talvez, outros livros da Bíblia ou parte deles. Possivelmente uma cultura mais forte do que a cultura religiosa javista em Judá, principalmente durante o exílio babilônico. Em segundo lugar, a pesquisa nos leva a acreditar que, durante os primeiros anos do domínio persa, a relação entre samaritanos ou samarianos e judaítas era bastante amistosa, inclusive com colaboração mútua. Aliás, a província da Samaria era

muito mais desenvolvida econômica e politicamente que a província de Judá (Yehud Parvak). Temos motivos para crer que a tensão entre judaítas e samaritanos só vai se acirrar durante a dinastia hasmoneia, com João Hircano, quando Judá começa a expandir seu domínio e a conquistar territórios do norte, controlados pelos samaritanos. É nesse contexto que os hasmoneus invadem Garezim e queimam seu templo javista.

Outra pergunta que ainda carece de resposta é: o que aconteceu com os deportados de Israel Norte? 2Rs 17,6 informa que os deportados foram assentados em Hala, às margens do Habor, rio de Gozã, e nas cidades dos medos. No entanto, há perguntas por responder: os exilados continuaram mantendo algum contato com os seus compatriotas de Israel ou Judá? Sabe-se que as altas autoridades de Jerusalém e arredores viajavam anualmente à capital assíria para a entrega de tributos, jurar fidelidade e receber doutrinação (ASTER, 2017, p. 11-18). Uma vez que muitos refugiados de Israel Norte foram morar em Jerusalém, que deveriam ser da elite que conseguiu fugir da deportação e que levou consigo as tradições que foram incorporadas à história de Judá, é bem provável que estes buscassem manter algum contato com os seus parentes deportados. Essa possibilidade conduz a outra pergunta instigante: havia para os deportados de Israel Norte alguma perspectiva de volta? Teria se formado nesse período uma espécie de tradição da volta do exílio de Israel Norte?[62] É possível que sim, pois, se lidos com essa hipótese alguns textos bíblicos, particularmente dos livros dos profetas Isaías e Jeremias,[63] perceber-se-á referências a essa tradição. É possível, inclusive, que ela tenha influenciado a volta do exílio dos judaítas da Babilônia, séculos depois.

3.2 A CONSOLIDAÇÃO DO REINO DE JUDÁ

O reino de Judá teve um desenvolvimento mais tardio que Israel Norte, assim como Edom, Moab e Amon. Como visto acima, a história do reino de Judá começa com Davi. Antes dele pouco se sabe. Jerusalém, que se tornou a capital do reino, era conhecida já no Bronze Tardio como uma cidade-Estado relativamente grande. Entre as cartas de Tell el-Amarna (1390-1336) foram encontradas sete cartas enviadas pelo governante de Jerusalém chamado ‘Abdi-Heba (EA 285-291) (GOREN; FINKELSTEIN; NA’AMAN, 2004, p. 269). São

cartas longas e que tratam principalmente do conflito com os hapirus (EA 286,47-60) e com as cidades-Estado vizinhas, na disputa por território, principalmente com Guezer (EA 287; 289) e Gat (EA 290) (RAINEY, 2015, p. 1104-1127). Localizada no topo das montanhas de Judá, Jerusalém ficava apartada das terras planas e mais produtivas da Sefelá e não tinha acesso ao fértil vale de Jezrael. Ao norte, seu território era delimitado pelo domínio da grande Siquém; ao oeste, por Guezer e Gat; ao leste, pelo Jordão; e ao sul, o domínio de Judá se estendia pelo inóspito deserto. Por isso, sua economia era mais pobre que a das cidades-Estado da costa mediterrânea e da Sefelá.

Depois das cartas de Amarna, não se tem mais informação sobre Jerusalém.[64] Assim como as demais cidades-Estado de Canaã, Jerusalém também entra em decadência no final do Bronze Tardio e só ressurge lentamente no início do Ferro II, por volta do século X a.C., período em que a Bíblia situa o início das atividades de Davi. Nesse tempo, “no século X a.C., Jerusalém não era mais do que um pequeno e pobre assentamento nas terras altas, sem construções monumentais” (FINKELSTEIN, 2015, p. 63-64). E assim se manteve, como se verá mais adiante, com poucas mudanças, até os anos 732-720, quando Judá cai nas graças do comércio assírio, e o seu vizinho e opressor, chamado Israel Norte, é conquistado pela Assíria.

Afastado das poderosas cidades da costa, onde atuam os filisteus, e do fértil vale de Jezreel, região em constante disputa, Jerusalém parece uma cidade perdida no meio das montanhas, já na fronteira com o grande deserto do Neguev. Sua força e fascínio parecem estar no poder religioso. Em disputa com os grandes santuários de Betel e Silo, que distam poucos quilômetros ao norte, dominados por Israel Norte, Jerusalém consegue hábil e lentamente se tornar um grande centro religioso. Um símbolo dessa centralização pode ser visto na transferência da arca de Deus de Silo para Jerusalém (2Sm 6), uma narrativa tardia que serve de réplica deuteronomista da centralização do poder efetuada pela reforma do rei Josias, no final do século VII (2Rs 22–23). Ou, mais provável, do poder dos sacerdotes do pós-exílio, que instituem uma teologia do Deus temível, que ninguém pode tocar, sob pena de morte (2Sm 6,6-7; Ex 25,10-16; Lv 17; Nm 4,5-20).

Por que Jerusalém, e não outra cidade, se tornou esse centro religioso tão forte ainda é uma pergunta a ser respondida. Talvez por seus diversos e pequenos santuários, muito antigos, nos arredores do monte Sião. Teria algo a ver com o seu Deus? Aliás, essa também é uma questão instigante: qual era o Deus ou os

Deuses cultuados em Jerusalém antes de Javé? Uma possibilidade é que se cultuasse ali o casal El e Asherá. Ou, quem sabe, Shalim (divindade astral), de onde parece ter se originado o nome Yerushalim (Jerusalém). Ou, ainda, um conjunto de Deuses e Deusas, tendo como divindades mais importantes El e Asherá.

A conquista de Jerusalém por Davi, como narra 2Sm 5, parece ter sido decisiva para a instauração do reino de Judá. Como visto acima, o reinado de Davi em Jerusalém é bastante controverso. O redator deuteronomista passa todo o tempo tentando justificar suas ações violentas. O que há de histórico sobre os feitos de Davi é difícil saber. O mesmo vale para a extensão do território dominado por ele (cf. 2Sm 20,2). Diferentemente dos reis de Israel Norte, principalmente Amri, Acab, Jeú e Jeroboão II, que são conhecidos em vários escritos extrabíblicos, sobre Davi não existem informações fora da Bíblia. A exceção é a estela de Dã, já vista acima. Nela, o rei Hazael escreve que ele matou Ocozias, filho de Jehorão, rei da casa de Davi. A expressão byt dwd (casa de Davi) está bem clara na linha nove da estela.[65] Portanto, a estela prova que, por volta de 840 a.C., quando ela foi confeccionada, a casa de Davi já era conhecida no Oriente Próximo. Ou seja, que com Davi se iniciou uma dinastia que passou a ser conhecida internacionalmente.

Como já abordado, após Davi, sobe ao trono em Judá o rei Salomão, com quem, do dia para a noite, Judá se torna um império. Diante da limitação geográfica e econômica de Judá, é evidente que esse reino imaginário não passa de uma construção literária de uma pequena nação que sempre foi dominada pelos impérios de turno, mas que sonha um dia também se tornar grande.

Conforme a narrativa bíblica, Salomão é substituído por seu filho, Roboão (1Rs 11,43). Com Roboão, desaparece o lendário reino de Salomão e se esvanece a imaginária monarquia unida davídica (1Rs 12), bem como sua riqueza (1Rs 14,25-26). Enfim, os dois reinos, Israel e Judá, continuam divididos, como sempre foram, e com o norte dominando sobre o sul. É curioso que o redator deuteronomista não consegue ocultar a desproporção entre Israel Norte e Judá: “Somente a tribo de Judá permaneceu fiel à casa de Davi” (1Rs 12,20b).

Os governos subsequentes em Judá, até a tomada da Samaria, são descritos sem grandes destaques para algum em particular. No decorrer das narrativas, sempre é perceptível o predomínio do norte sobre o sul, principalmente durante os reinados da dinastia amrida e de Jeroboão II. Como exemplo, basta ler 1Rs

22,29-38, na batalha de Acab contra os arameus, em Ramot de Galaad, em que Josafá, rei de Judá, é obrigado a se expor para atrair a atenção, enquanto Acab se disfarça para não ser ferido. Ou 2Rs 3, em que Josafá, rei de Judá, é “convidado” a se juntar a Jorão, rei de Israel, na expedição contra Mesha, rei de Moab, que se havia rebelado contra o domínio de Israel Norte. Ou, ainda, como já apontado acima, na história de Amasias (2Rs 14,1-22), que se tornou vassalo de Joás e de Jeroboão II. Contudo, durante esse longo período, Judá não só subsistiu, mas parece que, segundo 2Rs 14,7, também se expandiu lentamente em direção ao sul, conquistando o vale do Sal, que estava sob o domínio edomita. Resta saber se essa informação de 2Rs 14,7 é confiável, uma vez que, nesse tempo, Judá era vassalo de Israel, e, conforme a arqueologia, quem conquistou toda a região do vale do Sal foi Jeroboão II.

3.2.1 O desenvolvimento do Estado de Judá

A invasão da Samaria, que foi ruim para Israel Norte, não foi assim para Judá. A mudança toda começa com a subida ao poder do rei assírio Teglat-Falasar (745-727). Como visto, com este rei, a Assíria começa a expandir seu império. A ambição de Teglat-Falasar não tem limites, assim também seu império. Em pouco tempo ele conquista com grande terror todos os reinos ao oeste do rio Eufrates. Os reinos que antes eram vassalos agora são anexados à Assíria. Alguns lugares foram preservados, como as cidades mediterrâneas que faziam fronteira com o Egito, como Gaza, Asquelon e Asdod, e os pequenos reinos que bloqueavam o avanço das tribos árabes do deserto, como Amon, Moab, Edom e Judá. As primeiras eram ricas, e os segundos, pobres. Ali a Assíria estabeleceu governadores que comumente eram trocados a cada quatro ou cinco anos.[66] A população dos territórios anexados era deportada de um lugar para outro para ser misturada e, em questão de duas a três gerações, perdia a sua identidade. Além de facilitar o domínio e dificultar a resistência, o propósito maior do império era fazer com que toda a população conquistada absorvesse a mentalidade assíria e passasse a se considerar assíria.

A situação de Judá, que não se havia unido à rebelião de Damasco e Samaria de 734-732 (2Rs 16,5-18), muda completamente a partir de 732 a.C., quando se torna vassalo assírio. A partir de então, a arqueologia tem comprovado que

houve um grande desenvolvimento social e econômico em Jerusalém e no interior de Judá. Nesse tempo, o rei de Judá era Acaz (735-716), um fiel vassalo assírio. É possível que o desenvolvimento se intensifique principalmente a partir de 722/720, quando da destruição da Samaria e da migração/fuga da população do norte para o sul. Até então, Judá vivia à sombra de Israel Norte. A arqueologia não consegue precisar esses dados, se o desenvolvimento maior acontece a partir de 732 ou a partir de 722/720. O que a arqueologia consegue mostrar com evidência é que, nesse período, Jerusalém passa de uma cidade de cerca de mil a 15 mil habitantes. E seu tamanho aumenta de 5 para 60 hectares.[67] Dois escritos de Sargão II, um de 717 a.C. e outro de 713 a.C., falam que a terra de Judá foi subjugada e que ela paga tributo.

Com a Assíria e, provavelmente, com a migração de camponeses de Israel Norte para o sul, há um grande aumento na produção de oliva. Surgem melhores prensas e pequenos centros de coleta de azeite. Nesse tempo, a Sefelá passou para o controle de Judá. As grandes cidades, como Azeca, Betsames e Laquis, passam a ser administradas por Judá. A cidade de maior produção era Laquis, uma enorme cidade, com muralha casamata e palácio. Essa é uma área em que se produz muita oliva. Laquis também era o centro da coleta do tributo assírio. Outro aspecto da mudança que fica bem evidente é o surgimento de uma economia organizada e centralizada. A prova disso são os grandes jarros padronizados (44 litros) em grande quantidade, que começam a surgir nesse tempo. Antes de 732/722, há vários pequenos centros de produção de jarros, cada um diferente. Depois de 732/722, há um só grande centro de produção e todos os jarros são padronizados.[68] Todos têm a mesma dimensão, 44 litros, e mesmo estilo. Outro fator determinante é o surgimento, também nesse período, dos jarros com a estampa do selo real LMLK (pertencente ao rei). Um em cada sete jarros contém na alça o selo real (LIPSCHITS; GADOT; ARUBAS; OEMING, 2017, p. 44-49). Todos os jarros eram produzidos num só sítio, provavelmente em Sucot, distribuídos e depois trazidos cheios para Laquis. Até o reinado de Senaquerib, Judá pagava em torno de duzentos mil litros de azeite por ano para a Assíria. A maior parte desse azeite era produzida na Sefelá e levada para Laquis. Dali era vendida, a maioria para as cidades costeiras, e o dinheiro (ouro), entregue para a Assíria.

Surge também nessa época um sistema unificado de pesos (ciclo). Os assírios adotam o sistema financeiro egípcio, talvez por ser já conhecido na região. O que interessa a eles é que seja unificado e eficiente. Concomitantemente, surge também um sistema de vigilância para a coleta dos tributos, que era organizado

pelo próprio governante local, nesse tempo pelo rei Acaz de Judá.[69]

3.2.2 A revolta de Ezequias e a conquista de Senaquerib

A inesperada morte de Sargon II (705/704 a.C.) resultou num período de instabilidade em todo o Império Assírio. Houve disputa interna pelo trono na Assíria, vencida por Senaquerib, que acabou eliminando todos os outros concorrentes. Os reinos anexados e vassalos aproveitaram a instabilidade política assíria para se rebelar. Um desses foi Judá, com o rei Ezequias (716-687), que havia substituído seu pai Acaz. Incitado pelo Egito (2Rs 18,21; 19,19) e unido a outras cidades da costa mediterrânea, Judá se rebela, depois de trinta anos sob o domínio assírio. Para isso, Ezequias amplia seu exército, fortifica o muro da cidade de Jerusalém e constrói um túnel de água subterrâneo de 513 metros, desde a fonte de Gion até a piscina de Siloé, para garantir o abastecimento de água da cidade (2Rs 20,20; 2Cr 32,1-8; Is 5,10-11).[70] Ezequias fortifica também as cidades mais importantes de seu reino, como Laquis.

Senaquerib, entretanto, uma vez empossado e com situação interna resolvida, começa a retomar o controle do seu imenso império. Primeiro coloca ordem na Babilônia, que era a ameaça mais iminente. Depois, por volta de 702/701, ele dirige seu exército para o oeste do Oriente Próximo e, como um rolo compressor, reconquista uma a uma as cidades rebeladas. Um registro encontrado nos anais assírios detalha com bastante precisão a rota seguida por Senaquerib, começando do norte para o sul, conquistando 46 cidades fortificadas (Mq 1,8-15), até chegar a Jerusalém. A Ezequias, “feito prisioneiro como pássaro na gaiola” (PRITCHARD, 1950, p. 287-288), não sobrou alternativa exceto a rendição (2Rs 18,17-37).

Ainda que Jerusalém fosse a última cidade a se render, o principal alvo da Assíria não era Jerusalém, mas Laquis, porque Laquis e arredores eram o centro da produção e coleta de azeite. Foi por isso, dada a sua importância, que Senaquerib mandou fazer em seu palácio a impressionante pintura em baixo-relevo, de dezoito metros de comprimento, relatando a conquista de Laquis.[71] A Assíria tomou Laquis de Judá e passou o centro de administração e coleta de azeite para Acaron, que passou a produzir cerca de 250 a 300 mil litros por ano.

Acaron foi o maior centro de produção de azeite de oliva de todo o Antigo Oriente (GITIN, 1989, p. 23-58).

3.2.3 A migração e a absorção histórico-cultural de Israel por Judá

Como abordado, com as conquistas e deportações assírias, houve uma grande debandada da população de Israel Norte para Judá. A prova disso é o enorme incremento populacional que aconteceu, tanto na cidade de Jerusalém, quanto no interior de Judá, nos anos que se seguiram após a conquista de Samaria (FINKELSTEIN, 2008, p. 499-515). Ainda que haja quem defenda que esse aumento tenha acontecido devido à migração da população da costa mediterrânea para o interior de Judá (FAUST, 2015, p. 765-789; NA'AMAN, 2007, p. 21-56), parece ser mais plausível que o grande contingente tenha sido oriundo tanto da capital Samaria quanto das áreas interioranas de Israel Norte. Apesar de que a maior leva deve ter ocorrido após a queda da Samaria, 722/720, é quase certo que ela tenha começado com as conquistas assírias em 732 a.C. Além disso, é de se imaginar que Judá foi apenas um dos destinos dos fugitivos, o mais próximo. Outros grupos devem ter se deslocado para o Egito (Jr 24; 44), Moab, Edom etc., territórios que não haviam sido anexados pelos assírios.

Os relatos bíblicos se calam a respeito dessa fuga populacional de Israel Norte para Judá (SCHUTTE, 2012, p. 57). Isso parece intencional, pois também não há menção aos deportados/assentados da Assíria para o território judaíta, principalmente na região entre Guezer e Hadid. Talvez os relatos, como os de Os 9,1-6; Am 2,4-6; Mq 2,7; 3,1.9-12 etc., sejam reflexos desse contexto de deportação e fuga.

Enfim, estamos convencidos de que o deslocamento em massa da população israelita foi uma das razões do enorme aumento populacional e do avanço econômico que Judá atingiu nesse período. Outro fator foi a integração de Judá na ampla rede comercial assíria. Tudo isso conduziu Judá a um estágio de desenvolvimento jamais alcançado antes.

É de se imaginar que, entre os imigrantes nortistas, houvesse técnicos, escribas, engenheiros etc., um corpo de profissionais muito mais qualificado do que aquele que havia em Judá. Teria, então, a escrita se desenvolvido em Judá nesse

período, como parecem supor os livros proféticos mais antigos, como Oseias e Amós, Primeiro Isaías, parte da historiografia etc.? É possível que sim. Ela teria se desenvolvido, principalmente, a partir das tradições trazidas de Israel Norte. Os escribas de Judá e de Israel Norte teriam, então, iniciado a integração das histórias dos dois reinos, uma espécie de fusão histórico-cultural. É provável que seja também então que começa o processo de absorção do nome Israel como identidade nacional de Judá. Ou seja, quando também Judá passa a se autodenominar Israel (KAEFER, 2020, p. 391-409), processo esse que se estende até o período hasmoneu.

É possível também que os imigrantes israelitas tenham influenciado sobremaneira a rebelião de Judá contra a Assíria em 704 a.C. Isso explicaria o motivo da revolta judaíta, uma vez que Judá foi enormemente favorecida pela política do Império Assírio, e não haveria razão para se rebelar. A incitação dos refugiados israelitas, que alimentavam um grande ódio contra os assírios, pode ter sido um dos motivos que conduziram o governo de Ezequias à revolta. Aliás, segundo 2Rs 21,19, a nora do rei Ezequias e mãe do rei Amon, seu neto, era natural de Jatbah, uma localidade de Israel Norte, o que poderia ser prova da presença em Jerusalém de ricas famílias provindas de Israel Norte (SCHNIEDEWIND, 2011, p. 105-115).

Se for assim, é possível que a presença de engenheiros israelitas tenha contribuído para a reforma da muralha de Jerusalém, para fazer frente aos assírios. Sabe-se da fama da alta tecnologia da engenharia de Israel na construção de fortalezas, muralhas, fossos etc., desde os tempos da dinastia amrida (MENDONÇA, 2020). Caso a citar é o impressionante sistema de águas de Meguido, construído pelos engenheiros israelitas provavelmente durante o reinado de Jeroboão II. Sua larga experiência pode ter sido muito útil na escavação do famoso túnel de Ezequias (2Rs 20,20). Nesse mesmo sentido, é possível a participação da engenharia israelita na construção da impressionante muralha de Laquis, principal cidade judaíta depois de Jerusalém (2Rs 18,13-14.17), que foi edificada nesse período (SCHUTTE, 2012, p. 58).

Alguns fatores certamente foram determinantes para tornar possível o início dessa absorção histórico-cultural de Israel Norte por Judá: a proximidade territorial – para a população em geral, as fronteiras não eram bem definidas ou nem existiam; o idioma: falava-se a mesma língua em Israel e Judá,[72] com alguma possível diferença no acento (Jz 12,5-6; FREVEL, 2018, p. 397-426); o longo e quase permanente domínio de Israel Norte sobre Judá, que levava a uma

contínua presença de funcionários de um reino na capital do outro; e, por fim, a crença nos mesmos Deuses, com a predominância de Javé, o Deus nacional, com possível diferença na forma de culto de um santuário (Samaria, Betel) para outro (Jerusalém).

3.2.4 As consequências da revolta de Ezequias

Depois da rebelião contra a Assíria, Judá demorou a se recuperar. Ezequias, apesar de ser um dos reis mais elogiados na Bíblia (2Rs 18,3-8), deixou o país totalmente destruído, além de ter perdido o controle sobre a Sefelá, onde se encontravam as terras mais férteis para o cultivo de oliveiras. A recuperação lenta se estabiliza somente com Manassés (687-642), sucessor de Ezequias, que teve um dos reinados mais longos da história de Judá. A arqueologia mostra que o reinado de Manassés foi um tempo de muito desenvolvimento e grande crescimento econômico para Judá. Como vassalo fiel e submisso à Assíria, ele integrou Judá à imensa rede comercial do Império Assírio e desenvolveu grandemente a produção ao redor de Jerusalém, principalmente no vale de Refaim e na região sul do reino, entre Bersabeia e Arad. A redação deuteronomista da Bíblia só tem críticas, e críticas pesadas, a Manassés (2Rs 21,10-16), especialmente por ele ter atuado contra o ideal religioso dos deuteronomistas e reintroduzido o culto às divindades assírias no templo (2Rs 21,3; 2Cr 33,1-10). Mas um tempo de muito desenvolvimento econômico e dentro de uma ordem imperialista estrangeira foi, como ainda é hoje, certamente um tempo de muita injustiça, desigualdades e violências, de muito sangue derramado (2Rs 21,16).

3.2.5 Ramat Rahel

Depois de perder Laquis, Judá constrói um novo centro de coleta de tributos, que é Ramat Rahel. É possível que Ramat Rahel tenha sido construída um pouco antes da guerra, mas ela só passa a ter primordial importância depois, a partir de 701, quando Laquis não existe mais.

O sítio arqueológico Ramat Rahel se encontra 4 km ao sul da Jerusalém antiga e a meio caminho entre Jerusalém e Belém. Sua localização sobre um dos picos mais elevados ao sul de Jerusalém, 818 metros acima do nível do mar, oferece segurança natural e controle da região. De Ramat Rahel, é possível controlar todo o vale de Refaim e principalmente as duas principais rotas de acesso a Jerusalém: a estrada dos reis, que liga Jerusalém ao sul, Bersabeia, Hebron e Belém; e a estrada do vale de Refaim, que liga Jerusalém ao oeste, em direção à costa do Mediterrâneo, passando pelo vale de Refaim e pelo vale de Elah.

Ramat Rahel se situava no centro da área agrícola mais fértil de Jerusalém. Na Bíblia, ela é conhecida como o vale dos Reis e, ao que tudo indica, era uma espécie de propriedade privada da dinastia davídica. E, sendo terra dos reis, não havia muita gente morando nessa área. Conforme Gn 14,17, Abraão se encontrou ali com o rei de Sodoma. Foi também no vale dos Reis que, segundo 2Sm 18,18, Absalão construiu um monumento para guardar sua memória. Flávio Josefo escreve que o vale dos Reis ficava a menos de quatrocentos metros de Jerusalém.[73]

O grande segredo de Ramat Rahel gira todo em torno da grande casa encontrada ali por Aharoni, cuja escavação foi completada por Lipschits e Oeming. Para Aharoni, a casa era um palácio do rei Joaquim. Para Na’aman, professor de Lipschits, era um centro administrativo assírio (LIPSCHITS, 2017, p. 3-4). A grande descoberta da equipe da Universidade de Tel Aviv foi de que a tal casa era um enorme centro de coleta de tributos. Como foi que essa equipe descobriu isso e por que os outros não perceberam? Primeiro, é preciso mencionar o fato que deve mudar a leitura da história de Judá – a casa grande encontrada em Ramat Rahel subsistiu por seiscentos anos, sem ser destruída. Ela foi construída por volta de 705 a.C. e destruída somente por volta de 135, provavelmente por João Hircano. Esse fato dificulta a leitura arqueológica. Quando não há destruição e reconstrução, não há artefatos, principalmente de cerâmica, que ajudam a precisar a leitura dos períodos históricos.[74] Como foi, então, que a equipe de Tel Aviv chegou à sua descoberta? Ela foi procurar no lixão, ali onde se descarta a cerâmica que periodicamente é quebrada. A quantidade de cerâmica encontrada no lixão de Ramat Rahel foi surpreendente. Segundo Lipschits (2017, p. 82-83), em nenhum lugar no mundo foram encontrados tantos jarros de cerâmica para a coleta de tributos como em Ramat Rahel.

Desde o seu início, durante o domínio assírio, Ramat Rahel foi um grande centro administrativo para a coleta de tributos. Com a chegada dos babilônios, no final

do século VII, Ramat Rahel continua cumprindo a mesma função. Contudo, os babilônios, pela primeira vez, mudam a estrutura do local e constroem um impressionante palácio. Para dar destaque ao palácio, cortam a rocha, criam uma plataforma e levantam o terreno. Junto ao palácio, constroem um grande jardim, único em toda Judá, com vários túneis de água e com plantas típicas da Babilônia, para se ter a sensação de estar na Babilônia.

A casa grande, palácio, também era um espaço especial para importantes festas e reuniões da alta elite de Judá, grandes proprietários de terras, altos funcionários etc. Na área foram encontrados vários buracos escavados na terra, onde se jogavam os pratos que eram quebrados depois da festa. Pela quantidade de pratos quebrados, pôde-se fazer uma estimativa do número de pessoas que participavam da festa. Pôde-se contar até o número de ossos dos animais consumidos na festa. Conforme Lipschits, a maior festa teve trezentos convidados (LIPSCHITS et al., 2011, p. 2-49).

Quando Jerusalém foi destruída, em 587 a.C., Ramat Rahel continuou funcionando, sem mudança. Foram encontrados 250 mil pedaços de cerâmica desse período. Mizpa passou a ser o lugar de administração do governo (Jr 40) e Ramat Rahel continuou sendo lugar da coleta de tributos.

3.2.6 Os selos reais nos jarros de Ramat Rahel

Como visto acima, depois de 732 a.C., Judá se torna vassalo da Assíria, que cobra um alto tributo dos reinos subordinados. Todo o ano havia uma enorme fila de embaixadores se apresentando ao rei assírio, trazendo o pagamento dos tributos. Esperava-se que também trouxessem ricos presentes para o monarca. Logo depois de 732, foram encontrados em Laquis oitocentos jarros LMLK (44 litros), o que dá um total de 35.200 litros de azeite por ano, uma quantia muito alta para uma província pobre como Judá. Os jarros eram distribuídos no interior e depois trazidos para Laquis. A produção dos jarros era feita provavelmente em Socó, perto de Azeca. Depois de 732, esses jarros se tornam oficiais em Judá, com o mesmo padrão, por seiscentos anos. Somente muda a qualidade. Os jarros assírios eram melhores; os babilônios, inferiores; e os persas, mais inferiores ainda, possivelmente porque os bons artesãos foram todos deportados para a

Babilônia e lá permaneceram.

No período persa, a cerâmica encontrada nas casas em Judá é muito pobre. Lipschits afirma que em muitas delas havia só um recipiente. Nesse período, em Jerusalém, não foi encontrado nenhum vaso importado. O templo, ao que tudo indica, também era muito pobre. Sendo assim, será preciso mudar a ideia, que por muitos anos prevaleceu, de que o templo controlava a vida econômica da população judaíta. No entanto, há que se levar em conta que, durante todo o período persa até o período hasmoneu, cerca de quatrocentos anos, não houve guerra em Judá, portanto não houve destruição. O fato de não haver guerra é ruim para a arqueologia, pois a cerâmica quebrada é descartada. Ou seja, a arqueologia não encontra nada ou pouca coisa do período persa; tudo continua igual. Por isso, talvez, esse período tenha sido tão negligenciado até agora.

Depois da campanha de Senaquerib, em 701, e da destruição de Laquis, Ramat Rahel se tornará o grande centro da coleta de tributos de Judá. Ramat Rahel é parte das mudanças que aconteceram nesse período em toda a região. Se no século VIII aparecem os jarros com o selo real LMLK (pertencente ao rei) impresso na alça, no século VII surgirão os jarros com o selo em forma de roseta.[75] A roseta é um símbolo bem típico assírio. Depois de 587 a.C., desaparece o selo roseta e surge o selo real do leão, símbolo do rei da Babilônia. Nesse período, a qualidade baixa muito, tanto dos jarros quanto dos selos. Noventa por cento dos selos de leão eram produzidos na região de Jerusalém, e dez por cento, na Sefelá (LIPSCHITS; KOCH, 2010). A partir do período persa, depois de 538 a.C., aparece a inscrição jehud parvak (província de Judá) nas alças, em aramaico. É quando a imagem é proibida e se passa a usar a inscrição. Noventa e cinco por cento dos selos jehud parvak foram encontrados na região de Jerusalém. Esse tipo de selo, com a inscrição, continuou até o período helenista, quando será substituído pelo selo com uma estrela e com a inscrição “Jerusalém”.

Tudo isso continua sem mudança em Ramat Rahel, antes e depois da destruição de Jerusalém. Para os assírios, persas e babilônios, parece que Jerusalém, com ou sem templo, era irrelevante. O importante para eles é a proteção do centro da coleta de tributos.

Em síntese, dividir a história de Judá em primeiro e segundo templo, tendo no meio a destruição do templo e o exílio, é uma criação política. Os eventos mais importantes na história de Judá foram os que ocorreram entre 732 e 722/720.

Nesses dez anos, Judá se torna vassalo da Assíria e Samaria é destruída, permitindo que Judá ficasse sozinha no cenário político e econômico da região. A arqueologia comprova com grande evidência a mudança econômica que ocorreu nesse período. Vê-se muito clara essa mudança do que era antes e do que era depois de 732/722. Um sinal evidente são os grandes jarros padronizados e estampados com o selo real que começam a aparecer nessa época. É então que cidades como Jerusalém, Beit Shemesh, Laquis, Azeka, Bersabeia e Arad começam a crescer. É a primeira vez que se pode falar de um reino em Judá. Tudo o que foi criado nesse período perdurou por seiscentos anos, e Ramat Rahel é o melhor exemplo disso.

3.2.7 A profecia em Judá

Curiosamente, assim como em Israel Norte, também em Judá o movimento profético emerge nos momentos de maior desenvolvimento econômico e concentração de riquezas. Em Judá, temos dois profetas que se destacam nesse período, entre 732 e 701: Isaías (1–39)[76] e Miqueias. É difícil afirmar com segurança o que é histórico e o que não é quando se trata de comentar os livros proféticos. Porém, segundo a narrativa bíblica, Isaías atuou durante os anos 740-700 (Is 1,1), e Miqueias, durante 721-701 (Mq 1,1).

Com forte presença da mão deuteronomista, é possível ver, no livro de Isaías, embora esteja a serviço do templo em Jerusalém (Is 6), denúncias típicas dos autênticos profetas, na defesa da causa dos empobrecidos, principalmente dos mais vulneráveis, como as viúvas e os órfãos: “Ai dos que legislam leis iníquas e dos promulgadores que decretam a opressão, para privar do direito os pobres e afastar a justiça dos oprimidos do meu povo, para despojar a viúva e roubar os órfãos” (Is 10,1-2).[77]

Isaías também se posiciona claramente contra os grandes latifundiários, que tomam as terras dos camponeses humildes: “Ai dos que juntam casa com casa e unem campo com campo até que não tenha mais lugar e serem eles os únicos moradores no meio da terra” (Is 5,8). Os destinatários dessa denúncia bem poderiam ser, como vimos, os ricos proprietários que frequentemente se reuniam para suas opulentas festas em Ramat Rahel.

É possível, também, ver no conjunto do conteúdo do primeiro livro de Isaías uma forte oposição à ideologia do Império Assírio. A base da ideologia assíria era o reinado universal do Deus Assur e a invencibilidade de seus representantes, os reis assírios (Teglat-Falasar, Salmanassar, Sargon e Senaquerib). Várias passagens do livro de Isaías contrapõem essa ideologia com a afirmação de que o reinado universal é de Javé, o Deus de Israel (Is 6,1-13; 7–8; 19,19-25 etc.). Nesses textos, a Assíria é descrita como inimiga de Javé. Is 10,5-15.34 descreve a insubmissão da Assíria a Javé. As passagens de Is 14,4-21; 36-37 dão ênfase à batalha entre Javé e a Assíria, e à derrota total da Assíria (ASTER, 2017, p. 7-10). Não é errado pensar, portanto, que o núcleo do livro de Isaías (6,1–9,6) talvez tenha servido de base para o intento da reforma/revolta de Ezequias.

Miqueias é um profeta do interior, da cidade de Morasti Gat (Mq 1,1). Ele é conhecido na América Latina como o profeta da roça. De fato, Morasti Gat fica na Sefelá, perto de Laquis, que, como vimos, é a região agrícola mais fértil de Judá. O tributo que os camponeses daquela região tinham que pagar era muito alto. Com isso se entende a veemência da sua denúncia em defesa do seu povo e contra a classe dirigente. “Ai dos que planejam iniquidades e maquinam maldade em suas camas. Ao amanhecer, as executam, porque o poder está em suas mãos. Se cobiçam campos, apropriam-se; se casas, tomam-nas. Defraudam o homem e sua casa, a pessoa e sua herança” (Mq 2,1-2). “Ouçam agora, chefes de Jacó e dirigentes da casa de Israel. Não cabe a vocês conhecer a justiça? Vocês que odeiam o bem e amam o mal. Que arrancam a pele deles e a carne de seus ossos. Que comem a carne do meu povo, arrancam sua pele e quebram seus ossos, cortam em pedaços como para o caldeirão e como carne dentro da panela” (3,1-3).

Apesar de viver em um contexto diferente, é possível perceber certa correlação entre a denúncia de Miqueias e a do profeta Isaías, contra a exploração da elite política, o que demonstra a consistência do movimento profético em Judá no final do século VIII.

3.2.8 O projeto de Josias

Como visto acima, depois da guerra de Ezequias, Judá passa por uma profunda

crise econômica. A recuperação começa somente com Manassés (KAEFER, 2015a, p. 99-100; FINKELSTEIN; MAZAR, 2007, p. 16-18), que foi um vassalo fiel aos assírios. A estabilidade de seu reinado é constatada pelos vários anos do seu governo (687-642), um dos mais longos da história de Judá. O maior desenvolvimento com Manassés parece ter sido na região sul de Judá, concomitantemente com o desenvolvimento dos reinos de Edom e Moab e intensificando o comércio com o mundo árabe. É nesse contexto que deve ser entendido o incremento da rota comercial que passava pelo Neguev, ligando a Arábia, Edom, Moab, Judá e as cidades da costa sul do Mediterrâneo, como Gaza e Asquelon, até o Egito. Prova disso é a fortaleza construída no final do século VII em Cades Barnea, uma espécie de oásis que servia de entreposto para as caravanas que vinham da longínqua Arábia e vice-versa e transitavam por aquela rota. Esse comércio e controle da rota estava anteriormente nas mãos de Jeroboão II, como pode ser conferido nos escritos encontrados em Kuntillet ‘Ajrud.

Porém, a estabilidade política de Judá chega ao fim com a subida ao poder de Amon, filho e sucessor de Manassés. Amon foi assassinado depois de dois anos de governo (2Rs 21,19-23). Os grandes proprietários de terras de Judá (‘am haarez) colocam, então, no lugar de Amon, um menino de oito anos de idade chamado Josias (2Rs 21,24; 1Rs 11,17-20). Com Josias começa um novo período na política de Judá. O desenvolvimento atingido pelo governo de Manassés permite a Josias sonhar com voos mais altos. Josias também é favorecido pelo contexto político internacional. Desde 656 a.C., quando perdeu o controle sobre o Egito, a Assíria vinha numa crise crescente, que levaria a capital Nínive a sucumbir em 612 a.C., quando é invadida e tomada pela fúria do exército da Babilônia (Na 3–4; Sf 2,13-15).

Com a ausência do poder assírio, Josias retoma a política do rei Ezequias, interrompida por Manassés, e organiza uma ampla transformação em seu reino (2Rs 22–23). Josias centraliza o culto a um único Deus em Jerusalém, proíbe o culto a outras divindades, como Asherá, Baal e divindades astrais, retira as representações das divindades assírias do templo, destrói os santuários do interior, destitui sacerdotes e sacerdotisas e determina que o único lugar para a celebração da Páscoa seja Jerusalém. A Páscoa, que era uma celebração popular, é modificada e transformada em uma celebração do Estado. É nesse momento que o Êxodo, como saída do Egito, é transformado em acontecimento fundante do povo de Israel em Judá.[78] A mudança josiânica é de caráter religioso, mas seu fim é político-expansionista.

Porém, o projeto de Josias entra em colisão com os interesses do Egito, que aspirava tomar o vácuo de poder deixado pela Assíria e retomar o controle do seu antigo território. É nesse conflito de interesses que Josias é morto pelo faraó Necao em Meguido, em 609 a.C. (2Rs 23,29), pondo fim ao sonho de uma Judá independente.

3.2.9 O movimento deuteronomista

O projeto josiânico, contudo, não se reduziu a mudanças religiosas e políticas. Nesse tempo, em Judá, começa um amplo movimento literário. Uma prova arqueológica que comprova a existência da atividade literária em Judá são os óstracos encontrados em Arad. Em 2020 da nossa era, uma equipe da Universidade de Tel Aviv analisou o conjunto de mais de cem óstracos encontrados em Arad. Os óstracos, provenientes de diferentes lugares, foram datados todos muito próximos, no final do século VII a.C., portanto, um pouco antes da destruição do sítio por Nabucodonosor, em 600 a.C. Empregando dois novos métodos, a análise algorítmica de caligrafia e, de forma independente, a análise de um profissional de documentos forenses, o resultado foi impressionante. A análise de ambos os métodos detectou a existência de pelo menos doze caligrafias diferentes nos óstracos, portanto foram escritos por pelo menos doze autores diferentes (SHAUS et al., 2020). Conclui-se, portanto, que, no final do século VII, existia em Arad e arredores um corpo de escribas capaz de compor textos complexos. Se era assim em Arad, quanto mais na capital Jerusalém. Destarte, pode-se afirmar, com relativo fundamento, que em Jerusalém, durante os reinados de Josias e Joaquim, havia um corpo de escribas capaz de compor textos bíblicos.

Provavelmente o desenvolvimento econômico, que já vinha desde os tempos de Manassés, foi o que possibilitou que aos poucos surgisse em Jerusalém uma escola de escribas que começasse a compor a obra historiográfica de Judá e Israel, identificada mais tarde como obra historiográfica deuteronomista (OHD). É difícil delimitar exatamente até onde vai a OHD. Em todo caso, ela tem forte identificação com os livros históricos, particularmente com os livros de Josué a 2 Reis.

Evidente que o maior objetivo da OHD era encorpar a reconstrução de Josias, em curso. Assim, tudo começa com o achado de um livro durante a restauração do templo em Jerusalém (2Rs 22,8-10). Que livro era esse, é difícil saber. É possível que se tratasse do embrião do livro do Deuteronômio (Dt 12–26) e que tenha sido oriundo do movimento rebelde do rei Ezequias. Com a derrota de Ezequias e o posterior alinhamento de Manassés com a Assíria, o livro foi escondido e somente levado a público quando as condições permitiram. É possível também que dissidentes no reinado de Manassés tivessem iniciado sua composição. Um elemento que versa a favor da composição do Deuteronômio durante o reinado assírio é a semelhança de sua estrutura com a dos tratados assírios com seus vassalos (OTTO, 1999; STEYMANS, 1995, p. 119-141). Esses tratados deveriam ser bem conhecidos por escribas como Safã (2Rs 8–10; Jr 36,10-20).

É bastante provável que os primeiros autores deuteronomistas se inspirassem em escritos migrados de Israel Norte, após a conquista da Samaria (FLEMING, 2012; SCHNIEDEWIND, 2004; RÖMER, 2008). Afinal de contas, por que os escribas de Judá teriam interesse em contar, com tantos detalhes, a longa história de Israel Norte? Além de se inspirar, os escribas jerusalemitas incorporam a história dos vizinhos do norte, como parte de sua própria identidade.

É, portanto, nesse contexto histórico-literário que vão ganhando corpo os livros como o de Josué, que trata da conquista dos territórios que Josias almejava. Assim também os livros de Samuel a Reis, que versam sobre a grande monarquia unida sob os governos de Davi e Salomão, que eram da mesma casa à qual pertencem Ezequias e Josias.[79] É por isso que eles são os dois reis mais enaltecidos pelo redator deuteronomista: “Como ele (Josias), não houve, antes dele, rei algum que se tivesse voltado para Javé, com todo o seu coração, com toda a sua vida e com toda a sua força, com toda a fidelidade à lei de Moisés; e depois dele não se levantou alguém como ele” (2Rs 23,25). “Depois dele (Ezequias), não houve alguém como ele entre todos os reis de Judá; e antes dele também não. Uniu-se a Javé, sem se afastar dele, e observou os mandamentos que Javé prescrevera a Moisés” (2Rs 18,5-6).

Enfim, é preciso ter em mente todo esse plano literário para ler a obra historiográfica deuteronomista, praticando uma leitura retroativa, a partir do contexto do reinado de Josias. É nesse período que começa a ser escrita a épica de Judá, que absorve e integra elementos da história de Israel Norte, a ponto de ela, Judá, também se autodenominar Israel. A OHD sofrerá acréscimos e

releituras até sua composição final, séculos mais tarde.

CAPÍTULO 4

O PERÍODO EXÍLICO E SEU MOVIMENTO SOCIORRELIGIOSO

Shigeyuki Nakanose

Nossa pele queima como forno, torturada pela fome. Violentaram as mulheres em Sião e as virgens nas cidades de Judá. Com suas mãos, esganaram os chefes e não respeitaram os anciãos. Forçaram os jovens a girar o moinho; os rapazes sucumbiram sob o peso da lenha. Os anciãos já não participam do Conselho, e os jovens deixaram seus instrumentos de corda. Acabou a alegria que nos enchia o coração, nossa dança se mudou em luto. Caiu a coroa da nossa cabeça. Ai de nós, porque pecamos! (Lm 5,10-16).

O livro das Lamentações descreve a devastação de Jerusalém provocada pela invasão de Nabucodonosor, rei da Babilônia, em 587 a.C.: saques, incêndios, matanças, deportação, violência física e sexual, fome, sede... O povo judaíta,[80] sobretudo os habitantes de Jerusalém, perde seus referenciais: a cidade santa (Lm 1,1-4; 2,8; 5,18), o templo (Lm 1,10; 2,7), a dinastia davídica caem por terra (Lm 4,20; 5,16). Uma realidade de sofrimento físico e existencial. Mas eles não perdem a capacidade de gritar a sua dor. Os gritos ecoam em todo o livro: “Vocês todos que passam pelo caminho, olhem e prestem atenção: haverá dor semelhante à minha dor?” (Lm 1,12).

Em meio à dura realidade de destruição, deportação, abandono e desolação provocada pela invasão do Império Babilônico, um grupo remanescente grita, luta e tenta manter a chama da vida, fortalecendo a fé em Javé e buscando meios de sobrevivência: “Javé é bom para os que nele esperam e o procuram. É bom esperar em silêncio a salvação de Javé. É bom para o homem suportar o jugo

desde a juventude. Que esteja sozinho e calado quando cai sobre ele a desgraça; que ponha sua boca no pó: talvez haja esperança” (Lm 3,25-29).

Com esperança, eles promovem o culto nas ruínas do templo de Jerusalém: “No dia seguinte ao assassinato de Godolias, ninguém ainda sabia. Foram então uns oitenta homens de Siquém, de Silo e de Samaria, com a barba raspada, roupas rasgadas e ferimentos no corpo. Levaram ofertas e incenso para a Casa de Javé” (Jr 41,4-5).

Os deportados na Babilônia também lutam por sua sobrevivência. Estão sujeitos e expostos à realidade da terra estrangeira: um império próspero e poderoso com sua política, cultura e religião “sofisticada e estranha”. Os deportados são forçados a se adaptar e a desenvolver novos modos de manifestar e praticar sua fé, religião e organização:

a) Os exilados da primeira deportação (597 a.C.) descrevem a partida de Javé para a Babilônia com uma visão adaptada à cultura do império: “Então os querubins abriram as asas e se elevaram do chão, à minha vista. Quando saíram, as rodas foram junto. Pararam junto à porta oriental do templo de Javé. E sobre eles pousou a glória do Deus de Israel. Esses eram os seres vivos que eu tinha visto debaixo do Deus de Israel às margens do rio Cobar. E reconheci que eram querubins” (Ez 10,19-20; cf. 1,4-28). A presença de Javé no meio dos deportados, abandonando a cidade santa, Jerusalém!

b) Consagração da lei do sábado como uma marca de identidade no meio dos não judaítas: “No sétimo dia, Deus concluiu o trabalho que havia feito, e no sétimo dia descansou de todo o trabalho que tinha feito. Deus abençoou e santificou o sétimo dia, pois nesse dia Deus descansou de todo o trabalho que tinha feito como criador” (Gn 2,2-3).

c) Javé, Deus único, diante dos Deuses babilônicos: “Eu sou Javé, e não existe outro. Fora de mim não existe Deus algum. Eu armei você, ainda que você não me conheça, para que fiquem sabendo, desde o nascer do sol até o poente, que fora de mim não existe nenhum outro. Eu sou Javé, e não existe outro” (Is 45,5-6).

d) Nova liderança na crise: “Vejam meu servo, a quem eu sustento. Ele é o meu escolhido, nele tenho o meu agrado. Eu coloquei sobre ele meu espírito, para que

promova o direito entre as nações. Ele não gritará nem chamará, nem fará ouvir sua voz na praça. Não quebrará a cana já rachada, nem apagará o pavio que ainda fumega. Promoverá fielmente o direito" (Is 42,1-3).

No chamado período exílico, desastre nacional, surgem as novas propostas registradas nos livros produzidos nesta época. O termo "exílio", que significa deportação ou afastamento voluntário da terra natal, lembra, em geral, os deportados para a Babilônia. Na realidade, o povo sofrido, sobretudo os habitantes das cidades destruídas de Judá, também experimenta seu exílio, devido às incertezas e injustiças da vida, na própria terra, sob a invasão e a dominação da Babilônia. A grande crise do exílio se abate sobre quem sobrevive à catástrofe nacional. Nesse momento, os vários grupos tentam manter a chama da vida, e começam a criar e recriar a consciência sobre a necessidade de fazer novas propostas e apresentar alternativas. É um dos períodos de maior criatividade literária.

Hoje, a humanidade atravessa um grande exílio: guerras, deportações, violências, abandono, insegurança, injustiça. No dia 20 de junho de 2017, dia mundial dos refugiados, o Alto Comissariado da ONU para os Refugiados forneceu números dramáticos: 65,6 milhões de refugiados e deslocados no mundo. A Síria, por exemplo, sofreu uma guerra civil, iniciada na primavera de 2011. Foi a guerra que envolveu o grupo do presidente Bashar al-Assad, rebeldes aliados e a ameaça do grupo autodenominado Estado Islâmico.

Grande número de pessoas inocentes foi ferido ou morto. Os conflitos também fizeram com que as pessoas que viviam em zonas do conflito tivessem que deixar suas casas. Muitas das famílias foram deslocadas, procurando abrigo nas escolas e em edifícios públicos. Milhares de pessoas se refugiaram nos países vizinhos. O total de sírios refugiados nos campos do governo turco chegou perto de três milhões; no Líbano, foi um milhão; na Jordânia, chegou a meio milhão; enquanto a União Europeia, que recebeu mais de novescentos mil refugiados sírios, discutiu e analisou onde colocar mais refugiados de países em guerra da África e do Oriente.

Diante da catástrofe nacional da Síria, a ONU não conseguiu tomar uma medida concreta por causa da rejeição da Rússia e da China, países poderosos. Enquanto a Rússia apoiava o governo de al-Assad, os Estados Unidos forneciam as armas

para os rebeldes. O mundo continua presenciando as guerras e os refugiados em várias partes. Os gritos de lamentação dos refugiados da guerra soam no Oriente, na África, na Ásia e também aqui na América. Mais recentes gritos são de refugiados da guerra na Ucrânia, provocada pela Rússia. Até quando ocorrerão essas barbaridades?

Assim como hoje, na causa da catástrofe do povo judaíta do século VI a.C. estavam muito presentes os interesses, as ambições e as disputas dos grandes impérios, tais como o Egito, o Lud asiático (Lídia), a Babilônia e o reino dos medos. A história é o chão que nos ajuda a ler a Bíblia e encontrar as propostas e alternativas para os momentos críticos que vivemos hoje. Vamos refletir sobre o exílio da Babilônia e seus movimentos de resistência e de criatividade, primeiramente aproximando-nos da realidade da Palestina no século VI a.C.

4.1 O DECLÍNIO DA ASSÍRIA E O RESSURGIMENTO DO EGITO E DA BABILÔNIA

Em 671 a.C., Asaradon, rei da Assíria (680-669 a.C.), que já estava na terra da Síria-Palestina desde 743 a.C., recebendo tributos dos reinos do oeste, como Judá, invadiu o Egito e ocupou o Baixo Egito. Em 663 a.C., seu sucessor Assurbanipal (668-630 a.C.) conquistou as principais cidades do Alto Egito, como Tebas e Mênfis. Com a revolta de Tanutamon, rei do Egito (664-656 a.C.), Assurbanipal executou a segunda campanha no Egito em 663 a.C., destruindo completamente Tebas. A glória da Assíria, porém, não durou muito tempo. Desde a metade do século VII a.C., a Assíria começou a enfrentar as revoltas dos caldeus, dos medos, dos elamitas, dos persas e outros povos no Oriente. Assurbanipal, por exemplo, realizou uma série de campanhas para rechaçar as revoltas dos elamitas, habitantes da região do vale do Tigre e do Eufrates. As desgastantes campanhas enfraqueceram pouco a pouco a Assíria. Ela não tinha mais força para controlar o vasto território do seu império. As revoltas explodiram em regiões dominadas pelo império. Foi nesse momento que o Egito retomou forças e rebelou-se contra a Assíria.

Na realidade, era difícil para a Assíria manter o domínio sobre o Império Egípcio, cerca de 2500 km distante de Nínive, a capital. Ainda era insuficiente,

por exemplo, a construção de estradas com fins militares para facilmente dominar rebeliões. Em 655 a.C., o novo faraó Psamético I (663-609 a.C.), com a ajuda do rei Gugu (Gyges) da Lídia, o reino do oeste da Ásia Menor, e dos mercenários gregos ou cipriotas, expulsou os assírios do Egito. Para a Assíria, a perda do domínio sobre o Egito e a Ásia Menor significa não só a perda dos tributos, mas também a perda do controle sobre importantes rotas comerciais. A vitalidade da economia, pois, não dependia só de saques e tributos resultantes das conquistas, mas também da produção e do comércio. A Assíria declina rapidamente.

Nesse cenário ressurgem e se fortalecem os dois impérios que devem ser tidos como fator de poder determinante na história de Judá: o Egito, no sudoeste, e a Babilônia, no Oriente. Depois de expulsar a Assíria do seu território, Psamético I estabeleceu em Saís a 26ª dinastia do Egito. Para impulsionar e fortalecer o país, ele tomou várias medidas: organizou e controlou seu território mais rigorosamente; permitiu aos gregos estabelecer-se no delta do rio Nilo para sua atividade comercial; reavivou a religião e a cultura egípcia para fortalecer o nacionalismo; engajou-se na reconquista das fronteiras do antigo Império Egípcio. Seguindo a política do imperialismo, o faraó Psamético I partiu para expedições militares.

Historicamente, o Egito avançou para o corredor siro-palestinense e ocupou a terra dos filisteus, por volta de 640 a.C. Foi o tempo em que Amon (642-640 a.C.), rei de Judá, foi assassinado pelos oficiais do partido pró-egípcio, ligado aos interesses de Psamético I. Esse foi também o período em que as revoltas contra a Assíria se espalharam na Palestina e na Síria, quase sempre apoiadas pelo Egito. Entretanto, a pretensão política de Psamético I esbarrou na expansão neobabilônica. Esta será outra importante potência que vai interferir, definitivamente, no curso da história de Judá.

Durante a maior parte do período entre 745 e 626 a.C., a Babilônia não passou de um reino vassalo da Assíria. Contudo, a morte do rei assírio Assurbanipal, por volta de 629 a.C., resultou na disputa sangrenta pelo trono entre seus dois filhos: Assuretilliani (630-623 a.C.) e Sinsariscun (627-612 a.C.). A interminável guerra civil enfraqueceu ainda mais a Assíria. O império se encaminhou para seu colapso final. Nessa turbulência, Nabopolassar, o caldeu, foi vitorioso em uma batalha contra os assírios, restaurou a independência da Babilônia em 629 a.C. e fundou a chamada dinastia neobabilônica (626-539 a.C.). Os caldeus se aliaram aos medos, sob o reinado de Ciáxares, e acirraram a guerra contra a Assíria.

Psamético I, temendo que a aliança medo-babilônica pudesse ameaçar a expansão do Egito na Palestina e na Síria, fez aliança com a enfraquecida Assíria. Em 616 a.C., o exército egípcio avançou até a Mesopotâmia, enfrentando os caldeus e os medos. Apesar de repetidos esforços, a Assíria, com o apoio do Egito, não pôde deter o avanço dos aliados. Em 614 a.C., os medos tomaram Assur, a antiga capital assíria. Nos meses seguintes, os citas, fiéis aliados, abandonaram a Assíria. Dois anos mais tarde (612 a.C.), a aliança medo-babilônica tomou e destruiu Nínive depois de um cerco de três meses.

Assurbalit II (612-609 a.C.), o último rei da Assíria, se refugiou no norte, estabelecendo sua capital em Harã, uma cidade importante situada na rota principal entre Nínive e as cidades comerciais ao norte da Síria. Provavelmente, o rei viu a chance de ganhar o reforço militar dos egípcios na resistência contra os babilônios e os medos. Mas a Babilônia, com seus aliados, tomou de assalto Harã, no inverno de 610 e no início de 609 a.C. Necao II (609-597 a.C.), o sucessor de Psamético I, lançou-se em ajuda a Assurbalit II para retomar Harã. Porém, o exército egípcio-assírio foi definitivamente derrotado e a Assíria desapareceu da história.

A expedição do faraó Necao II para Harã também foi crucial para a história de Judá. Em Meguido, situado em posição estratégica no caminho ao norte da Mesopotâmia, Necao II encontrou Josias (640-609 a.C.), o rei de Judá, e o matou. Provavelmente, Josias, que já havia promovido uma reforma de centralização para restaurar e consolidar a dinastia davídica, buscava estender o domínio da dinastia davídica também sobre o território do reino de Israel Norte. O rei temia a restauração do poder assírio ou egípcio na Palestina, por isso enfrentou o exército egípcio (2Rs 23,29; 2Cr 35,20-27). Com a derrota de Josias e seu exército, o movimento de expansão da casa davídica foi interrompido.

Com a ordem de Necao II, Joacaz (609 a.C.), filho e sucessor de Josias, foi deposto, aprisionado e enviado ao Egito, onde seus vestígios desapareceram (2Rs 23,33; Jr 22,11-12). Parece que Necao II não tolerou a autonomia do povo da terra, aristocracia judaíta, que levou Joacaz ao trono de Davi (2Rs 23,30). Em seu lugar, Eliacim, outro filho de Josias, foi colocado no trono (2Rs 23,31; 2Cr 36,1). Necao II mudou, como sinal de submissão, o nome do rei de Judá para Joaquim (2Rs 23,34) e lhe impôs um pesado tributo: “Joaquim pagou o tributo de prata e ouro ao faraó. Mas, para pagar a quantia exigida pelo faraó, teve de criar impostos na terra! Conforme as possibilidades de cada um, exigiu a prata e o ouro do povo da terra, necessários para pagar ao faraó Necao” (2Rs 23,35; cf.

2Cr 36,3). Entretanto, o domínio do Egito na Palestina durou pouco tempo. Necao II, que travou várias batalhas com a Babilônia, foi derrotado em 605 a.C., por Nabucodonosor, filho e sucessor de Nabopolassar, perto de Carquemis (Jr 46,2):

Ele [Nabucodonosor] marchou contra Carquemis, que fica na margem do Eufrates, e [contra o exército egípcio], que estava estacionado em Carquemis, cruzou o rio, e lutaram uns [... com] os outros. E o exército do Egito recuou, e ele os [derrotou] até deixarem de existir. O resto do exército egípcio [... que] escapara da derrota [tão velozmente que] nenhuma arma podia alcançá-los foi vencido pelas tropas babilônicas no distrito de Hamate, que os derrotaram de tal modo que nem um único homem voltou para sua pátria (GALLING, 1979, p. 73 apud DONNER, vol. 2, 1997, p. 414).

Enfim, toda a Síria-Palestina caiu sob o domínio de Nabucodonosor. A disputa entre o Egito e a Babilônia, porém, continuou. Em 601 a.C., Necao II, por exemplo, conseguiu impedir a invasão de Nabucodonosor no Egito. O Egito e a Babilônia se enfrentaram, e seus interesses e suas diplomacias devem ter sido um fator determinante na instabilidade do reino de Judá. Os últimos anos de Judá foram marcados por disputas, intrigas e conflitos entre o partido pró-Egito e o pró-Babilônia. Os conflitos só podiam repercutir profundamente na história do reino de Judá e o levaram a guerras e à destruição.

4.2 O IMPÉRIO NEOBABILÔNICO E OS ÚLTIMOS ANOS DO REINO DE JUDÁ

Farei com que se levantem os caldeus, povo cruel e impetuoso que percorre a terra inteira, tomando posse de casas que nunca foram deles. Ele é terrível e temível: com sua sentença, ele impõe seu direito e vontade. Seus cavalos são mais ágeis que panteras e mais ferozes que lobos do entardecer. Seus cavalos vêm a galope; os cavaleiros apontam lá longe, voando como águia que mergulha sobre a sua presa. Eles avançam todos para fazer violência, rosto em frente,

amontoando prisioneiros como areia. Ele caçoa dos reis, zomba dos chefes, ri das fortalezas, porque faz um aterro e as toma de assalto (Hab 1,6-10).

Entre 605 e 589 a.C., a Babilônia, com seu exército poderoso e ágil, estendeu seu império sobre a Síria-Palestina. O exército tinha armas sofisticadas de ferro, esquadrões de carros e cavalaria para combater, conquistar, arrecadar impostos, sufocar as rebeliões, semear terrores. Com essa máquina de guerra, a Babilônia constituiu a grande expansão geográfica do seu império. Como o Império Assírio, a política babilônica seguiu os três estágios da política de vassalagem.

a) Primeiro estágio: logo após a conquista, impor a relação de vassalagem com a cobrança de tributos e de eventual cessão de tropas auxiliares para o exército e para trabalhos forçados.

b) Segundo estágio: após uma rebelião, executar a intervenção militar no caso de revolta; destituir o rei rebelde e nomear o rei fiel no seu lugar; deportar a classe dirigente para enfraquecer o reino vassalo; apropriar a maior parte do território fora da capital; aumentar tributos e a pressão militar e diplomática.

c) Terceiro estágio: reincidência na rebelião, executar uma nova e devastadora intervenção militar; massacrar ou deportar a classe dirigente local para dificultar qualquer reação política; ocupar todo o território com eventual destruição da capital, impondo um fim à independência política do reino vassalo.

Como a história do reino de Israel Norte destruído pela Assíria, em 722 a.C., o reino de Judá sofreu os três estágios da política de vassalagem da Babilônia e chegou ao seu fim.

4.2.1 O reinado de Joaquim e de Joaquin (609-597 a.C.): a primeira deportação

Até quando, Javé, vou pedir socorro, sem que me escutes? Até quando clamarei a ti: “Violência!”, sem que tu me tragas a salvação? Por que me fazes ver o crime e contemplar a injustiça? Opressão e violência estão à minha frente; surgem processos e se levantam rixas. Por isso, a lei perde a força, e o direito nunca aparece. O ímpio cerca o justo, e o direito aparece distorcido (Hab 1,2-4).

Por volta de 605 a.C., o rei Joaquim, filho mais velho de Josias, passou a pagar um pesado tributo para o rei Nabucodonosor da Babilônia, que garantiu a sucessão depois da morte do seu pai Nabopalassar, em 605 a.C., e assegurou seu controle sobre toda a Síria-Palestina até a torrente do Egito: “O rei do Egito não saiu mais de sua terra, porque o rei da Babilônia se havia apossado de todos os territórios que pertenciam ao rei do Egito, desde o rio do Egito até o rio Eufrates” (2Rs 24,7). Judá entrou no primeiro estágio de vassalagem da Babilônia.

Para honrar seu dever de vassalo e manter sua mordomia, o rei Joaquim exerceu o poder de forma tirânica, explorou e oprimiu o povo: “Ai daquele que constrói a sua casa sem a justiça e seus aposentos sem o direito, que faz o próximo trabalhar por nada, sem dar-lhe o pagamento, e que diz: ‘Vou construir uma casa grande, com imensos aposentos’. E faz janelas, recobre a casa com cedro e a pinta de vermelho” (Jr 22,13-14). Em vez de amenizar o sofrimento do povo castigado pelo pesado tributo pago aos impérios (2Rs 23,35), o rei reformou e embelezou o próprio palácio, explorando a força de trabalho e reprimindo as revoltas da população com a brutalidade do seu exército: “Você não tem olhos nem coração, a não ser para seu lucro, para derramar sangue inocente e para praticar a opressão e a violência” (Jr 22,17).

De fato, no dia a dia da vida das aldeias, a presença do exército era ostensiva e cruel. Ela garantia a extorsão de tributos, em produtos e mão de obra: homens para o exército e para o trabalho forçado; mulheres para serviços no palácio ou como concubinas dos reis e príncipes. O resultado era o esvaziamento e o abandono do campo. Ainda cabia ao exército reprimir as insatisfações e revoltas pelas armas, o que não se fazia sem um embate muito violento. Nessa realidade de sofrimento e desespero dos camponeses, a Bíblia nos apresenta a atividade desafiadora e persistente do profeta Jeremias, nascido e criado na aldeia de Anatot (Jr 1,1), pequeno povoado levita da tribo de Benjamim, cerca de 6 km ao nordeste de Jerusalém:

Os sacerdotes e os profetas disseram aos oficiais e a todo o povo: “Este homem deve ser condenado à morte, pois profetizou contra esta cidade, conforme vocês mesmos ouviram”. Jeremias respondeu aos oficiais e a todo o povo: “Foi Javé quem me mandou profetizar, contra este templo e contra esta cidade, tudo o que vocês ouviram” (Jr 26,11-12).

Jeremias condenou a perversidade praticada pelos governantes da cidade: príncipes, sacerdotes e profetas, e sofreu prisão e tortura (Jr 26). Descendente de família sacerdotal ligada às tradições dos levitas de Israel Norte (1Rs 2,26), ele defendeu os interesses da população camponesa com a fé no Deus da vida, em oposição aos governantes de Jerusalém. Uma das críticas mais veementes de Jeremias foi contra a política pró-egípcia do governo de Joaquim. A obra historiográfica deuteronomista relata, a respeito do rompimento de Joaquim com a Babilônia:

Nessa época, Nabucodonosor, rei da Babilônia, marchou contra Joaquim e o manteve submisso por três anos. Depois, Joaquim se rebelou contra ele. Javé mandou contra Joaquim bandos de caldeus, de arameus, de moabitas e de amonitas, para destruir Judá, conforme a palavra que Javé havia dito por meio de seus servos, os profetas (2Rs 24,1-2).

A crônica babilônica registra uma derrota de Nabucodonosor diante do exército egípcio de Necao II, que avançou até o sul da Palestina, no inverno de 601-600 a.C. O enfraquecimento do Império Neobabilônico deveu-se ao tempo em que Nabucodonosor estava se dedicando efetivamente ao domínio do resto de seu império. Esse enfraquecimento do poder babilônico no corredor siro-palestino só podia repercutir na capital de Judá. O partido hostil à influência babilônica levantou a cabeça e se preparou para o rompimento. Com o apoio do Egito, Judá se negou a pagar tributo para a Babilônia a partir de 601 a.C. (2Rs 24,1). Jeremias condenou a revolta contra o Império Babilônico, pois a guerra devastava o campo e seus habitantes:

A palavra de Javé veio a Jeremias nestes termos: Pegue de novo outro rolo e escreva nele todas as palavras que estavam no primeiro rolo que Joaquim, rei de Judá, queimou. Você deverá dizer o seguinte a Joaquim, rei de Judá: Assim diz Javé: Você queimou o rolo, dizendo: “Por que você escreveu nele que o rei da Babilônia virá sem dúvida nenhuma destruir esta terra e dela fará desaparecer os homens e os animais?” (Jr 36,27-29).

Alguns anos depois, em 598 a.C., o exército babilônico marchou contra Judá e sitiou Jerusalém. O rei Joaquim morreu durante o cerco, ou foi morto fora do muro: “Ele será sepultado como jumento, será arrastado e jogado fora, longe das portas de Jerusalém” (Jr 22,19; cf. Jr 36,30). E seu filho, Joaquin (Jeconias), foi colocado no trono (2Rs 24,8). Três meses depois, ele se rendeu e abriu a cidade para o exército babilônico, no dia 2 de Adar, isto é, no dia 15 ou 16 de março de 597 a.C. Com isso, Judá evitou o saque e a destruição, mas entrou no segundo estágio de vassalagem:

Nabucodonosor levou embora todos os tesouros da Casa de Javé e os tesouros do palácio real. Quebrou todos os objetos de ouro que Salomão, rei de Israel, tinha feito para a Casa, conforme as ordens de Javé. Levou para o exílio toda a Jerusalém, todos os comandantes e todos os valentes do exército, cerca de dez mil deportados. Levou também todos os ferreiros e artesãos. Deixou somente o povo pobre da terra (2Rs 24,13-14).

Como de práxis, Nabucodonosor levou os tesouros como tributo e deportou para a Babilônia o rei e toda a classe dirigente, especialmente para desmilitarizar a Judeia. Também profanou e saqueou os objetos sagrados do templo, o centro espiritual do nacionalismo, e deportou seus líderes religiosos, entre os quais o sacerdote-profeta Ezequiel, que se tornará um líder espiritual dos primeiros deportados. Além disso, é de se supor que a Babilônia teria pilhado as cidades fortificadas, como Láquis e Azeca, antes de chegar a Jerusalém (597 ou 598 a.C.; cf. Jr 13,19).

Nabucodonosor fez rei a Matatias, um tio de Joaquin, o terceiro filho de Josias, mudando-lhe o nome para Sedecias, que governaria os últimos dez anos da dinastia davídica com muita turbulência. De fato, Judá teve dois governos durante 597 a 587 a.C. De um lado, o governo enfraquecido de Sedecias em Jerusalém, com pouca autonomia; de outro, o governo exilado de Joaquin, com o apoio dos poderosos dirigentes – o povo da terra (os proprietários da terra) e os sacerdotes de primeira categoria (sadoquitas)[81] –, que retornariam ao poder após o exílio.

4.2.2 O reinado de Sedecias (597-587 a.C.): a segunda deportação

Ai dos pastores de Israel que são pastores de si mesmos! Não é do rebanho que os pastores deveriam cuidar? Vocês bebem o leite, vestem a lã, sacrificam as ovelhas gordas, mas não cuidam do rebanho. Vocês não procuram fortalecer as ovelhas fracas, não curam as que estão doentes, não tratam as feridas daquelas que sofrem fratura, não trazem de volta aquelas que se desgarraram e não procuram aquelas que se extraviaram. Pelo contrário, vocês dominam sobre elas com violência e opressão (Ez 34,2-4).

O profeta Ezequiel, que estava no exílio, acusou o governo de Sedecias de desleixo e violência praticada contra a população. Os camponeses e suas aldeias, que foram saqueados e massacrados pelas tropas babilônicas e suas tropas auxiliares antes do cerco de Jerusalém, no ano 598 a.C. (Jr 10,17-25; 14,17-19; 12,7-13), não foram socorridos e poupados; ao contrário, foram explorados ainda mais para pagar o pesado tributo para a Babilônia. Joaquim, um rei tirano, morreu, e seu filho Joaquin (Jeconias) foi levado para o exílio, mas Sedecias, seu sucessor, continuou dominando o país com “dureza e violência”. O sofrimento do povo, porém, não tinha ainda terminado. Sedecias, sem dúvida com o apoio do partido pró-Egito, tentou romper sua submissão à Babilônia, exercendo a política militarista e expansionista a serviço da concentração do poder e da riqueza.

O advento de Psamético II no Egito (594-589 a.C.), sucessor de Necao II, animou os pequenos Estados da Palestina e levou-os a formar uma coalizão

contra a Babilônia, à qual se juntou Judá: “Depois, através dos emissários que vieram a Jerusalém para estar com Sedecias, rei de Judá, mande uma mensagem aos reis de Edom, Moab, Amon, Tiro e Sidônia” (Jr 27,3). Diante disso, Jeremias alertou o rei do perigo de ir contra os babilônios e de colocar a vida do povo em risco (Jr 21,8; 28,14; 38,2), e, como ato simbólico, perambulou com canga de madeira ao pescoço, pregando a sujeição à Babilônia (Jr 27,2):

Se uma nação e seu reino não se submeterem a Nabucodonosor, rei da Babilônia, e não colocarem o pescoço sob o jugo do rei da Babilônia, eu castigarei essa nação com espada, fome e peste, até entregá-la em suas mãos – oráculo de Javé. Quanto a vocês, não façam caso de seus profetas e adivinhos, intérpretes de sonhos, feiticeiros e magos, que lhes dizem: “Vocês não ficarão submetidos ao rei da Babilônia”. Porque eles profetizam mentiras, para tirar vocês da própria terra e para que eu espalhe e destrua vocês. [...] Palavras iguais a essas eu disse também a Sedecias, rei de Judá: Coloquem o pescoço sob a canga do rei da Babilônia, submetam-se a ele e a seu povo, e vocês viverão (Jr 27,8-10.12).

Jeremias, porta-voz dos camponeses, que já presenciou e experimentou o poder da Babilônia na devastação do campo, advertiu contra o movimento do rompimento de vassalagem. Para ele, a submissão ao império seria a única saída para a “sobrevivência” do povo naquela conjuntura internacional. A revolta seria um ato suicida! Mas o grupo pró-Egito tinha seus profetas na corte. Hananias, o profeta da corte, apelou ao nacionalismo:

Nesse mesmo ano, ao começar o reinado de Sedecias em Judá, no quarto ano, no quinto mês, Hananias, filho de Azur, que era profeta em Gabaon, falou comigo na Casa de Javé diante dos sacerdotes e de todo o povo, dizendo: “Assim diz Javé dos exércitos, o Deus de Israel: Quebro o jugo do rei da Babilônia. Dentro de dois anos vou trazer de volta para este lugar todos os objetos da Casa de Javé que Nabucodonosor, rei da Babilônia, pegou e levou para a Babilônia. Também vou trazer de volta Jeconias, filho de Joaquim, rei de Judá, e todos os exilados de Judá levados para a Babilônia – oráculo de Javé – porque vou quebrar o jugo do rei da Babilônia” (Jr 28,1-4).

Ontem, como hoje, o nacionalismo fazia o coração do povo exultar: os objetos sagrados do templo; o rei Joaquin, o legítimo rei de Judá; a vingança contra a devastação provocada pela primeira invasão da Babilônia etc. Para Hananias, a soberania, a honra e o interesse da nação deviam sobrepujar a vida do povo. Essa posição era oposta à de Jeremias. Historicamente, Psamético II, preocupado com a situação na fronteira com a Núbia, não saiu de suas fronteiras. A coalizão contra a Babilônia acabou depressa. Sedecias foi obrigado a enviar, para a Babilônia, os representantes para reiterar a sua posição de vassalo (Jr 51,59).

Hofra, faraó egípcio conhecido como Apriés, subiu ao trono por volta de 589 a.C., retomou uma política ativa do Egito no corredor siro-palestinense, e agitou novamente os pequenos reinos da Palestina. O rei enviou uma frota para as cidades fenícias e tramou um pacto contra a Babilônia com Amon e Judá. Dessa vez, Nabucodonosor fez rapidamente suas tropas intervirem. As fortalezas do cinturão de defesa da capital Jerusalém logo foram pilhadas, e só restaram as duas cidades fortificadas Laquis e Azeca (Jr 34,7). Uma das cartas de oficiais de postos militares avançados, para o comandante do posto central de Laquis, relata a queda de Azeca e o último momento de Laquis:

Que Javé permita que meu senhor ouça justamente agora notícias aprazíveis! E agora: de acordo com tudo o que meu senhor ordenou, teu servo fez: anotei na tabuinha tudo exatamente como [t]u me ordenaste. E se meu senhor (me) ordenou em relação a Beth-Harrapid – lá não existe (mais) viv'alma! E, no que diz respeito a Semahyahu, Semahyahu o tomou e o levou à cidade. E eu – teu servo – não posso mandar a teste[munha hoje] para lá, só quando amanhecer novamente. E [meu senhor] deve saber que estamos atentos às sinalizações de Laquis, de acordo com todos os sinais que meu senhor dá, pois não podemos ver Azeca (DONNER, 1997, p. 429-430).

Por volta de janeiro de 588 a.C., Nabucodonosor chegou e sitiou Jerusalém. A cidade ficou totalmente isolada. Quando o cerco foi interrompido devido ao avanço do exército egípcio em socorro a Judá, os governantes proclamaram a esperança de vitória. Mas, conhecendo a real situação, Jeremias condenou a

revolta e exigiu a rendição imediata à Babilônia:

Então a palavra de Javé veio ao profeta Jeremias: “Assim diz Javé, o Deus de Israel: Ao rei de Judá, que mandou me procurar, você dirá: Fique sabendo que o exército do faraó, que se pôs em marcha para vir ajudar vocês, acaba de voltar para sua terra, o Egito. Os caldeus voltarão para atacar esta cidade, ocupá-la e incendiá-la. Assim diz Javé: Não se iludam pensando que os caldeus acabarão o cerco, pois eles não irão embora. E ainda que vocês arrasassem todo o exército dos caldeus que está em guerra contra vocês, e só deixassem sobrar feridos, cada um deles se levantaria de sua tenda para incendiar esta cidade” (Jr 37,6-10; cf. Lm 4,17).

Os governantes condenaram a posição de Jeremias e o acusaram de traição. O profeta foi torturado e jogado na cisterna (Jr 38,6). Durante esse período de cerco a Jerusalém, uma das medidas tomadas pelos governantes foi o caso da libertação dos escravos (Jr 34,8-22). Diante da escassez de mantimento, eles libertaram os escravos; no entanto, tomaram-nos de volta logo que o exército babilônico levantou o cerco para enfrentar os egípcios. É uma atitude que evidencia os interesses e a ambição dos governantes.

Depois de um ano e meio de cerco, os babilônios conseguiram abrir uma brecha no muro e se lançaram dentro da cidade, em julho de 587 a.C. Com seus guerreiros, Sedecias escapou pelo vale do Cedron e fugiu para Arabá. Mas foi capturado em Jericó: “Os caldeus prenderam o rei e o levaram até o rei da Babilônia, que estava em Rebla. Aí ele pronunciou a sentença contra Sedecias. Degolaram os filhos de Sedecias diante de seus olhos. Em seguida, Nabucodonosor vazou os olhos do rei, o prendeu a correntes de bronze e o levou para a Babilônia” (2Rs 25,6-7).

A segunda revolta de Judá com Sedecias, o rei empossado pelos próprios caldeus, provocou reação violenta e devastadora do exército de Nabucodonosor e suas tropas auxiliares – edomitas, moabitas, amonitas etc. Além de saquear e incendiar a cidade com o templo, eles aniquilaram os dirigentes judaítas (dignitários religiosos e autoridades militares e civis):

O chefe da guarda prendeu o sumo sacerdote Saraías, o sacerdote Sofonias, que ocupava o segundo lugar, e os três guardas das portas. Na cidade, prendeu um eunuco que era comandante militar, cinco conselheiros do rei que se encontravam na cidade, o secretário do comandante do exército, encarregado de recrutamento militar do povo da terra, e sessenta senhores do povo da terra (aristocracia rural) que se encontravam na cidade. O comandante da guarda Nabuzardã prendeu todos eles e os levou ao rei da Babilônia em Rebla. O rei da Babilônia mandou matá-los em Rebla, no território de Emat. Desse modo, Judá foi exilado para longe da sua terra (2Rs 25,18-21).

Judá passou pelo terceiro estágio de vassalagem: a nova e devastadora intervenção militar; o massacre e a deportação. Diante de um Egito perigoso, Nabucodonosor quis aniquilar qualquer foco da revolta e de resistência de Judá, uma pequena nação localizada na fronteira com o Egito: a destruição da cidade de Jerusalém com seu templo e sua dinastia davídica, um foco de nacionalismo com a fé na proteção de Deus. Foi a segunda intervenção militar e deportação.

É contundente a comparação da primeira deportação, na qual grande parte do estrato dirigente é levada viva para a Babilônia sem presenciar a destruição de Jerusalém, com a segunda deportação, que leva a população de segunda categoria com a dura experiência da queda da cidade santa: “Nabuzardã exilou o restante do povo que tinha ficado na cidade, os desertores que tinham passado para o lado do rei da Babilônia e o restante da população” (2Rs 25,11). Historicamente, a primeira e a segunda deportação constituíram os dois grupos dos desterrados na Babilônia que produzirão diferentes propostas e alternativas na busca de saídas da crise das comunidades judaítas.

4.2.3 O assassinato de Godolias (587-582 a.C.): a terceira deportação

Também os judeus que estavam em Moab, entre os amonitas, em Edom e outras regiões, ouviram falar que o rei da Babilônia tinha deixado um resto em Judá e que havia colocado Godolias, filho de Aicam, neto de Safã, como governador deles. Então começaram a voltar judeus de todos os lugares por onde se haviam espalhado. Entraram em Judá, junto a Godolias, em Masfa, e fizeram uma

colheita muito abundante de vinho e frutas (Jr 40,11-12).

Godolias, filho de Aicam (2Rs 22,12), neto de Safã (2Rs 22,3), que pertencia a uma família de altos funcionários judaítas, foi designado por Nabucodonosor como "governador" da Judeia após a queda de Jerusalém, em 587 a.C. É provável que Nabucodonosor e seus oficiais, como Nabuzardã, tenham conhecido a existência e a atividade do grupo pró-Babilônia, e a família de Godolias pertencia a esse grupo. Os membros da família, que não eram da linhagem davídica, aparecem no livro de Jeremias como favoráveis à posição do profeta, inclusive o socorrem do perigo de morte: "Jeremias, porém, foi protegido por Aicam, filho de Safã, de modo que não foi entregue nas mãos do povo para ser morto" (Jr 26,24).

Ora, desde antes da queda de Jerusalém, Nabucodonosor, junto com o grupo pró-Babilônia, possivelmente preparou o território de Benjamim, região próspera de produção agrícola, para uma localidade da nova capital de Judá. A ida de Jeremias para a região de Benjamim durante a guerra, por exemplo, seria um sinal de que a população estava se refugiando na região (Jr 37,11-21). A Babilônia devastou Jerusalém e as cidades fortificadas do sul de Judá, mas conservou o território de Benjamim – Betel, Gibeon, Masfa etc. (LIPSCHITS, 1999, p. 155-190). O império necessitava do grupo aliado e do produto agrícola para manter seu representante e o exército diante da ameaça do Egito.

Godolias estabeleceu a sede do governo em Masfa, aproximadamente 13 km ao norte de Jerusalém. O local, onde foi encontrado o resto da cidade fortificada, possivelmente feito pelo rei Asa (1Rs 15,22), parece ter sido um importante centro para a vida de Samuel e Saul. Junto com Godolias, Jeremias, possível descendente de Abiatar (1Sm 23,6; 1Rs 2,26), ligado ao santuário de Silo – um centro espiritual dos camponeses –, projetou a reconstrução do país a partir de Masfa, que carregava a memória do período das tribos (Jz 20,1; 1Sm 7,5; 10,17).

Uma das principais medidas da reconstrução era a distribuição da terra para os viticultores e agricultores pertencentes ao grupo dos pobres da terra, deixados por Nabuzardã (2Rs 25,12). A terra, deixada pela aristocracia rural deportada para a Babilônia, foi entregue aos camponeses empobrecidos e devastados ao longo dos anos de governos tiranos e guerras. Em breve, a reforma do novo governo de Godolias fez os camponeses cultivarem a terra e produzirem os

frutos para alimentar a vida: “uma colheita muito abundante de vinho e de frutas”.

Essa experiência de Godolias junto aos pobres da terra de Jeremias durou pouco. O trabalho de reconstrução foi interrompido bruscamente:

No sétimo mês, Ismael, filho de Natanias, neto de Elisama, de sangue real, foi com os grandes do rei e dez homens à procura de Godolias, filho de Aicam, em Masfa. E enquanto comiam juntos em Masfa, Ismael, filho de Natanias, e os dez homens que estavam com ele atacaram de espada a Godolias, filho de Aicam, neto de Safã. Foi assim que mataram aquele que o rei da Babilônia tinha colocado como governador na terra. Ismael matou também todos os judeus que estavam com Godolias em Masfa, bem como os soldados caldeus que aí se encontravam (Jr 41,1-3).

Segundo Jr 41, ainda que o assassinato de Godolias, perpetrado por Ismael, membro da casa real, tenha sido motivado por instigação dos amonitas (Jr 41,3), a verdadeira causa seria a resistência do grupo da dinastia davídica à reconstrução do país executada pelos camponeses apoiados pelo governador nomeado pela Babilônia. O ódio e a perseguição contra os camponeses se evidenciaram na matança da população inocente: “A cisterna onde Ismael jogou os corpos dos homens que ele matou é aquela grande que o rei Asa fizera por medo de Baasa, rei de Israel. Foi essa cisterna que Ismael, filho de Natanias, encheu com os cadáveres dos homens que matou” (Jr 41,9).

Ismael conseguiu fugir para Amon, apesar da perseguição feroz dos oficiais de Godolias e seus homens. Com medo de uma represália da Babilônia, um pequeno grupo, embora sem culpa, fugiu para o Egito, levando Jeremias, onde provavelmente ele morreu (2Rs 25,26). A represália da Babilônia não tardou muito e provocou a terceira deportação (Jr 52,30).[82]

4.3 A DOMINAÇÃO DA BABILÔNIA

Ai daquele que acumula o que não é seu e se carrega de penhores. Não se levantarão, de repente, seus credores, e seus cobradores não acordarão, para transformar você em presa deles? Já que você saqueou numerosas nações, o que resta dos povos saqueará você, por causa do sangue humano derramado, da violência feita ao país, à cidade e a seus moradores (Hab 2,6b-8).

Entre 750 e 640 a.C., o Império Assírio devastou a Palestina: impôs tributos, conquistou, destruiu e deportou uma parte da população do reino de Israel Norte. Seguindo a mesma política imperial, os babilônios, entre 610 e 550 a.C., intervieram com força no reino de Judá e chegaram a saquear e incendiar o templo de Jerusalém em julho de 587 a.C. Após o massacre de seus filhos, o rei Sedecias, com seus olhos furados, foi conduzido para a Babilônia. E foram executados com brutalidade não somente 67 autoridades militares ou civis, mas também os dignitários religiosos, como o sumo sacerdote (2Rs 25,18-21; cf. 2Cr 36,17-21).

A prática de violência dos assírios tinha permanecido na estratégia da dominação dos babilônios. Todavia, a fonte bíblica aponta uma diferença importante entre os dois impérios em termos da política de administração das terras conquistadas. “O rei da Assíria mandou vir gente de Babilônia, de Cuta, Ava, Emat e de Sefarvaim, e os estabeleceu nas cidades da Samaria, em lugar dos filhos de Israel. Tomaram posse da Samaria e se instalaram em suas cidades” (2Rs 17,24). Segundo os anais do rei Sargão II, os assírios, na tomada de Samaria, deportaram 27.290 cidadãos israelitas para a Mesopotâmia e trouxeram os povos de fora, misturando-os aos sobreviventes israelitas. Surgiram assim, pouco a pouco, os samaritanos com a diversidade de costumes e religiões. Durante os anos seguintes da queda de Jerusalém, a fonte bíblica não registra o estabelecimento de populações trazidas de fora na terra de Judá, como os assírios realizaram no reino de Israel Norte. Os babilônios não substituíram os sobreviventes judeus por uma nova elite e população estrangeira para reconstruir, ocupar e administrar a terra conquistada.

Talvez essa política da Babilônia tenha sido um dos importantes fatores que permitiu aos pobres da terra, a população remanescente, retomar uma relativa autonomia de costume e de religião na Judeia. Compreende-se também que na Babilônia aconteceu a mesma política, na qual os deportados não viveram misturados e absorvidos pela população local, mas ficaram confinados em

colônias separadas. Essa condição possibilitou a uma parte dos exilados permanecer coesa para sobreviver e resistir, desenvolvendo a renovação religiosa e cultural.

4.3.1 Judeia

Qual a situação da Judeia a partir de 582 a.C.? Não temos informações em detalhes. Até agora não foram encontrados textos oficiais, como anais ou arquivos de Estado em Jerusalém. Os textos bíblicos descrevem a cidade de Jerusalém destruída, a Judeia devastada e a população massacrada e deportada:

“Tu nos entregaste como ovelhas para o corte, e nos dispersaste no meio das nações. Vendeste teu povo por algo sem valor, em nada aumentando teu patrimônio” (Sl 44,12-13).

“Judá inteiro foi levado para o exílio, numa deportação total” (Jr 13,19b).

“Foi assim que Joanã, filho de Carea, os comandantes e todo o povo não quiseram obedecer a Javé, que lhes havia mandado ficar na terra de Judá. Joanã, filho de Carea, e os comandantes de guarnições juntaram o resto de Judá e os que tinham voltado das outras nações para onde tinham sido expulsos, a fim de morarem por uns tempos em Judá. Eram homens, mulheres, crianças, as filhas do rei, enfim, todos os viventes que o chefe da guarda, Nabuzardã, tinha deixado com vida juntamente com Godolias, filho de Aicam, neto de Safã. Levaram também o próprio Jeremias com Baruc, filho de Nerias. E, desobedecendo a Javé, foram para o Egito, chegando a Táfnis” (Jr 43,4-7).

Parece que, através desses textos, os desastres nacionais de 587 e 582 a.C. deixaram a Judeia como terra vazia e devastada, como se a região não tivesse a população local organizada até 538 a.C., quando se iniciaria o retorno dos

exilados. A reurbanização ganharia maior impulso somente a partir de 450 a.C., quando as autoridades persas teriam estabelecido, em Jerusalém, o governo teocrata organizado e controlado pela elite judaíta repatriada (golá: Ag 1,1–2,19; Esd 1,1–6,22).

Embora os textos bíblicos descrevam a devastação da Judeia, a noção generalizada de que a Judeia seria, durante o período do exílio, uma terra despovoada, sem organização popular, deve ser rejeitada pelos seguintes elementos:

a) Os textos referentes à ruína de Jerusalém e à devastação da Judeia foram refletidos e escritos muito depois de 587 e 582 a.C., e, provavelmente, muitos textos podem ter sido produzidos pela golá (deportados nobres que voltaram) com o interesse de criar a noção da terra vazia e despovoada (2Rs 25,26). Eles, então, poderiam justificar seu regresso e ocupação da Judeia após o exílio.

b) Esd 1–6 descreve o retorno de quase 50 mil pessoas exiladas para a Judeia (Esd 2,64-67), o que reafirmaria a ideia de que a terra da Judeia estava vazia. Porém, a pesquisa histórica e arqueológica não comprova o retorno em massa no início do período persa (LIVERANI, 2008, p. 313-316).

c) O povo da terra se opõe à reconstrução do templo por judeus repatriados: “O povo da terra começou a desmoralizar os judeus e a intimidá-los para que interrompessem a reconstrução. Subornaram conselheiros para que fizessem fracassar os projetos dos judeus. E isso durante todo o tempo de Ciro, até o reinado de Dario, rei da Pérsia” (Esd 4,4-5). A expressão povo da terra, nesse período, diferentemente do tempo da monarquia, designava a população local da Judeia, formada pelos pobres da terra, que ocuparam as terras dos deportados (2Rs 25,12; Jr 39,10; 52,16). A Judeia estava, assim, ocupada e povoada durante o tempo do exílio babilônico.

d) No segundo assédio contra o reino de Judá, o objetivo da Babilônia foi destruir a dinastia davídica e sua capital Jerusalém como foco de repetidas revoltas. Mas o império tinha o interesse de manter os povoados que deveriam fornecer os produtos agrícolas, sobretudo para manter o exército na região, sua futura colônia (LIPSCHITS, 2005, p. 69 e 258).

e) Conforme os dados arqueológicos, as cidades no território de Benjamim, com

a potência da produção agrícola, situado ao norte de Jerusalém, não foram destruídas e continuavam sendo habitadas depois de 587 a.C., como Betel, Gibeon e Masfa (LIPSCHITS, 2005, p. 182; 2017, p. 236-238; LIVERANI, 2008, p. 242). Por exemplo, Masfa, antigo santuário de Israel, pode ter sido a capital da Judeia durante a dominação da Babilônia.

f) Ainda, a Babilônia não devastou a região da cidade de Belém, localizada ao sul de Jerusalém. A cidade, que ficava perto da estrada entre Hebron e Jerusalém, estava situada no limite do deserto e das terras cultivadas, produzindo bens e alimentos, sobretudo criando os animais (LIPSCHITS, 2005, p. 250-258).

g) O funcionamento do centro administrativo de Ramat Rahel durante o período exílico, construído pelos assírios no final do século VIII a.C., na região conhecida hoje por esse mesmo nome, havia servido para os representantes dos diferentes impérios da época, enviados pelos imperadores assírios, babilônios e persas que controlaram a Judeia e usaram o centro para recolher os impostos.[83]

Portanto, é muito provável que o território de Judá, sobretudo ao norte e ao sul de Jerusalém, tenha sido habitado pelo povo que ficou na terra de Judá (2Rs 25,22; Jr 40,7-11). A maioria deles eram os pobres da terra, os camponeses empobrecidos e os estrangeiros provindos de nações vizinhas, que tomaram posse da terra deixada pelas autoridades judaítas executadas ou deportadas.

Afinal de contas, há evidências de que os exilados, como Ezequiel, representante das autoridades deportadas, condenavam a ocupação da terra pelos pobres:

Então a palavra de Javé veio a mim nestes termos: Filho do homem, os habitantes das ruínas de Israel estão dizendo: “Abraão era um só e foi dono desta terra. Pois nós agora somos muitos, e com maior razão recebemos esta terra como propriedade!” Pois diga-lhes: Assim diz o Senhor Javé: Vocês comem em cima do sangue, levantam seus olhos para seus ídolos e derramam sangue. E ainda vão continuar donos da terra? (Ez 33,23-25).

A crítica do profeta contra os remanescentes comprova a existência dos

povoados na Judeia como uma colônia da Babilônia. O reino de Judá desapareceu, mas uma parte da população permaneceu na terra de Judá. Aqui, abre-se uma pergunta: qual era a dimensão do território de Judá durante o chamado período exílico?

4.3.2 Território de Judá

Assim diz o Senhor Javé: Seus inimigos disseram contra vocês: “Viva! Esses lugares altos e eternos são propriedade nossa!” [...] Assim diz o Senhor Javé: Com ciúme ardente, eu falo contra as outras nações e contra Edom inteiro, porque se apoderam da minha terra, com o coração todo cheio de alegria e com sentimento de ódio por causa das passagens disponíveis para o saque (Ez 36,2.5).

No Antigo Testamento, Edom é objeto de vários oráculos de censura e de ameaça. O principal motivo de tais ameaças foi a conduta de Edom na ocasião da queda de Jerusalém: os edomitas juntaram-se aos babilônios para ajudar a saquear a cidade e ocuparam uma parte do território de Judá. O conflito entre os dois vizinhos tem uma longa história devido à posição geográfica e à riqueza de Edom.

Edom se estendia do sul do mar Morto até o golfo de Ácaba, controlando uma parte da “estrada do rei” (Nm 20,17), rota comercial e militar que ligava as várias regiões do Oriente, e a importante estrada das caravanas entre a Arábia e a costa da Palestina. Nela, os edomitas mantinham comércio com os filisteus e com Tiro (Am 1,6.9). Além do controle sobre as estradas, a riqueza de Edom e sua força deviam-se ao porto de Elat e a seus recursos minerais em Asiongaber.

Historicamente, essa riqueza foi alvo de vários ataques de seus vizinhos. Por exemplo, os judaítas, em diversas vezes, invadiram e conquistaram o território de Edom, controlando até Asiongaber (2Rs 14,7-22). A vingança, acumulada em várias guerras entre os dois vizinhos (1Rs 22,48; 2Rs 8,20-22; 16,6), explodiu na destruição de Jerusalém. Os edomitas aliados à Babilônia invadiram, saquearam e zombaram do sofrimento dos habitantes de Judá. E estenderam seu domínio até

Hebron, situado ao norte do Negueb, uma região montanhosa ao sul de Judá, que gradativamente foi sendo ocupada por eles desde o final do século VII a.C., especialmente na ocasião da primeira invasão da Babilônia (DONNER, 1997, p. 426). Essa foi uma das perdas mais dolorosas de Judá (Ab; Ml 1,2-5). A fronteira foi deslocada para a cidade de Bet-Sur, situada cerca de 8 km ao norte de Hebron. Hebron, o antigo centro da Judeia, onde estava o túmulo dos patriarcas, ficou em território controlado pelos edomitas.

Como teria ficado o território de Judá a oeste, a leste e ao norte? O texto bíblico testemunha velhos conflitos e rancores dos vizinhos contra Judá: “Nessa época, Nabucodonosor, rei da Babilônia, marchou contra Joaquim e o manteve submisso por três anos. Depois, Joaquim se rebelou contra ele. Javé mandou contra Joaquim bandos de caldeus, de arameus, de moabitas e de amonitas para destruir Judá” (2Rs 24,1-2). Como tropas auxiliares locais, os vizinhos juntaram-se aos babilônios para saquear e ocupar o território de Judá:

a) Sefelá, situada a oeste das montanhas de Judá, foi anexada à província de Azoto dos filisteus: uma região fértil que produzia vinhas, oliveiras e cereais, e que havia sido palco de várias batalhas entre os filisteus e os judaítas (Ez 25,15-17).

b) Galaad, noroeste de Amon, foi ocupada pelos amonitas: com vários rios, a terra proporcionava solo fértil, servindo à pecuária com excelente pastagem (Ez 25,1-7).

c) As montanhas da Samaria (Jr 31,5): aproveitando a decadência da Assíria (por volta de 620 a.C.), o rei Josias havia estendido seu domínio sobre as cidades do planalto da montanha de Efraim, incluindo as montanhas da Samaria (2Rs 23,19). Em 612, o “território” (país) da Samaria (Ab 19) tornou-se a província babilônica que mais tarde iria coexistir com a província babilônica de Judá com a sede em Masfa durante o período exílico (LIPSCHITS, 2005, p. 153).[84]

A situação ficou bastante diferente e crítica para os judaítas após as invasões da Babilônia. O território de Judá foi reduzido e devastado: as zonas da capital Jerusalém foram destruídas; as cidades fortificadas da região sul tiveram a mesma sorte da capital. Foram destruídas Laquis, Maresa, Azeca, Soco, Tamna,

Bet Shemesh (Lm 2,2). Somente algumas cidades do território de Benjamim e a cidade de Belém escaparam da destruição.

Os indicadores arqueológicos fornecem para a devastação do território de Judá cifras significativas: “Do ponto de vista demográfico, com base em todos os dados arqueológicos disponíveis, pode-se estimar que, como resultado da longa guerra e como parte de seu efeito e resultado, houve um declínio aproximado de 60% na população, de cerca de 110 mil para 40 mil pessoas” (LIPSCHITS, 2011, p. 78).

Embora a terra tivesse sido devastada, apesar da drástica queda da população, ali, no território de Judá, ainda vivia uma população de 40 mil pessoas. A maioria delas se concentrava na região de Benjamim (Gibeon, Ramá, Masfa, Betel etc.) e ao redor da cidade de Belém. Foram as cidades preservadas pelos babilônios nos assédios. Esses remanescentes (os sobreviventes de Jerusalém e os camponeses, pobres da terra) começaram a recomeçar a vida. Reconstruir a monarquia e a casa davídica? Qualquer que fosse o seu futuro, não haveria possibilidade de uma volta completa ao padrão da monarquia davídica sob a dominação da Babilônia. Em meio à crise que estavam vivendo, os sobreviventes aprenderam a ser criativos e procuraram saídas.

4.4 A VIDA NA JUDEIA, NA SAMARIA E NO EGITO

O assassinato de Godolias e a fuga de dirigentes para o Egito em 582 a.C. diminuíram e até aniquilaram toda a possibilidade de constituir um órgão governamental. Significou a perda da autonomia administrativa! Judá tornou-se a província babilônica com a administração distrital em Masfa. O povo de Judá se viu obrigado a viver sob a submissão à Babilônia.

Nessa situação, apareceram as diferenças entre os sobreviventes de Jerusalém e os camponeses do interior. Sobretudo na reação ao desastre nacional: o desaparecimento da casa davídica e seu órgão governamental até favoreceu aos pobres da terra, que foram favoráveis à submissão à Babilônia durante a guerra (Jr 27-28) e tiveram acesso à terra depois da queda da monarquia. Ao contrário, os ex-habitantes de Jerusalém perderam praticamente tudo: “A cidade de Sião perdeu toda a sua beleza!” (Lm 1,6). Sem dúvida, a situação do grupo de

Jerusalém tornou-se mais dura.

4.4.1 O grupo de Sião: ex-habitantes de Jerusalém

Estão de luto os caminhos de Sião: ninguém vem para as festas. Todas as suas portas estão desertas e seus sacerdotes choram; suas virgens estão aflitas, e ela na amargura. Seus oficiais parecem animais que não acham pastagem; caminham sem forças à frente do perseguidor. Jerusalém recorda os dias de miséria e aflição, quando seu povo caía em mãos do inimigo e ninguém o socorria. Ao vê-la, seus inimigos riam de sua queda (Lm 1,4.6-7).

A cidade de Jerusalém estava devastada, e os dirigentes (autoridades religiosas, militares e civis), executados (2Rs 25,18-21; Lm 5,12). A capital perdera suas funções administrativas e governamentais. E qual foi a sorte dos ex-funcionários de segunda categoria, não executados nem deportados? E a dos civis, comerciantes e operários? A maioria não era camponesa nem tinha terra para cultivar e sobreviver. O livro de Lamentações, cujo núcleo provavelmente foi escrito pelo grupo de funcionários, cantores e escribas do templo de Jerusalém, apresenta informações sobre a situação dos ex-habitantes da cidade:

Nossa herança passou a estranhos, e nossas casas, a estrangeiros. Agora somos todos órfãos, pois perdemos nosso pai; nossas mães ficaram viúvas. Temos de comprar a água que bebemos e pagar a lenha que usamos. Com o jugo no pescoço, somos empurrados; estamos exaustos, pois eles não dão folga. Escravos dominam sobre nós; não há quem possa libertar-nos de sua mão (Lm 5,2-5.8).

De fato, todos os habitantes da Judeia deviam pagar tributos e prestar corveia para os babilônios. Mas isso pesava mais na vida dos ex-habitantes de Jerusalém. Além de não ter o meio de produção, eles eram os profissionais intelectuais, comerciantes e operários. De seus familiares, sem muita experiência física, eram

exigidos trabalhos penosos: “Forçam os jovens a girar o moinho, os rapazes sucumbiram sob o peso da lenha” (Lm 5,13). A cidade destruída de Jerusalém, sem órgão governamental e culto no templo, tornava a vida dura e exaustiva sem perspectiva para eles:

Acabou a alegria que nos enchia o coração, nossa dança se mudou em luto. Caiu a coroa da nossa cabeça. Ai de nós, porque pecamos! Por isso, nosso coração está doente e nossos olhos, embaçados. Porque o monte Sião está devastado e por ele passeiam as raposas (Lm 5,15-18).

Em meio a essa situação crítica que estavam vivendo, os sobreviventes procuraram saídas e criaram meios para manter sua identidade, existência e razão de viver:

a) Oração de lamentações: o livro de Lamentações nos apresenta, acima de tudo, choros, gritos e gemidos em forma de orações, entoadas em diversas ocasiões, especialmente em meio às ruínas do templo de Jerusalém. Cantando e lamentando a queda de Jerusalém, a queima do templo e o sofrimento, os sobreviventes expressam sua teimosia de viver e mantêm a memória e a identidade do povo judeu: “Eu digo: ‘Acabaram minhas forças e minha esperança em Javé’. Lembro-te de minha miséria e sofrimento, do fel que me envenena. Guardo triste essa lembrança e me sinto abatido. Mas existe uma coisa que eu lembro e que me dá esperança: a misericórdia de Javé nunca se acaba, e sua compaixão não tem fim. Elas se renovam a cada manhã: ‘Como é grande tua fidelidade!’ Digo a mim mesmo: ‘Javé é minha herança’, e por isso nele espero” (Lm 3,18-24). A saída da crise é a conversão alimentada pela “história” da caminhada com Javé.

b) O julgamento e a crítica contra os dirigentes: a oração não fica somente em lamentações, mas expressa a crítica e o juízo sobre os culpados pela destruição de Jerusalém. Sião: “Pelos pecados dos profetas e pelos crimes dos sacerdotes é que derramaram sangue inocente dentro da cidade. Vagavam como cegos pelas ruas, cobertos de sangue: ninguém podia tocar em suas roupas. ‘Para trás!’ – gritavam. – ‘Estou impuro! Para trás! Não me toquem’. Enquanto fugiam e

andavam errantes, diziam entre as nações: ‘Não podem ser nossos hóspedes’” (Lm 4,13-15). Os dirigentes são tratados como leprosos e errantes.

c) O juízo sobre Moab, Amon e sobretudo Edom, que se aproveitaram da derrota de Israel: “Vibre de alegria e faça festa, filha de Edom, que habita em Hus, pois você também terá o seu cálice: vai se embriagar e ficar nua. Está cumprida a sua pena, filha de Sião: você não continuará no exílio. Ele castigará sua falta, filha de Edom, e seu pecado há de aparecer” (Lm 4,21-22). Abdias, que talvez pertença ao mesmo grupo de Lamentações e se identifica com o de Sião, também proclama os oráculos de vingança contra Edom: “E não é que nesse dia – oráculo de Javé – eu vou aniquilar os sábios de Edom, com a inteligência da montanha de Esaú? Seus guerreiros, ó Temã, se acovardarão, de tal modo que será exterminado todo homem da montanha de Esáu” (Ab 8-9a). No livro de Lamentações e no de Abdias, podemos reconhecer o grupo de Jerusalém, que leva a sua resposta para a comunidade destroçada de Sião, sobretudo na forma de ameaça de juízo divino contra seus inimigos para manter a identidade dos jerusalemitas e a esperança na crise.

d) Jejum: a prática do jejum é encontrada em várias religiões do mundo antigo. Jejuar consiste em privar-se de todo alimento, em geral por um dia. Esse ato tem os seguintes objetivos: lamentar por perder algo importante; conseguir o perdão dos deuses; entrar em êxtase e preparar-se para o encontro com as divindades; receber poderes mágicos e garantir a fertilidade; enfim, uma forma de se livrar das desgraças. Em Israel, jejuar era um antigo costume e também estava ligado a um rito de penitência e expiação. No exílio, o rito de jejuar passou a ser uma das principais formas de o povo manter a memória do desastre nacional, expressar sua fidelidade a Javé e fortalecer a sua identidade: “Assim diz Javé dos exércitos: Os jejuns do quarto, quinto, sétimo e décimo mês serão para a casa de Judá um contentamento, uma alegria, uma festa muito feliz. Amem a fidelidade e a paz” (Zc 8,19).

e) Peregrinações a Jerusalém: o templo de Jerusalém, depois da destruição, continuará sendo reverenciado como um local sagrado, que atraía peregrinos até do antigo reino de Israel Norte: “No dia seguinte ao assassinato de Godolias, ninguém ainda sabia. Foram então uns oitenta homens de Siquém, de Silo e de Samaria, com a barba raspada, roupas rasgadas e ferimentos no corpo. Levavam ofertas, minhah, oblação, oferenda de cereais (cf. Lv 2,1-16) e incenso para a Casa de Javé” (Jr 41,4-5).

f) A oferta de cereais: a oferta de animais (com sacrifício) foi cessada com a destruição do templo. Mas os peregrinos com ofertas de cereais continuavam chegando à cidade santa de Jerusalém. A teologia de Sião, a morada de Deus, que era cultivada desde o tempo do rei Ezequias e do rei Josias, continuava atraindo os peregrinos (Dt 12,2-28; Mq 4,1-2).[85]

g) A produção agrícola: historicamente, não houve a destruição do território de Benjamim e da região de Belém. A terra fértil do norte e do sul de Jerusalém, a fonte vital da economia para a capital, continuava produzindo os cereais e criando os animais, além do fato de que o centro administrativo de arrecadação da Babilônia em Ramat Rahel[86] estava em pleno funcionamento. Havia abundância e circulação de produção agrícola que teriam possibilitado a atividade econômica e religiosa do grupo de Sião na ruína de Jerusalém, o centro de peregrinação.

Os sobreviventes de Jerusalém encontraram uma saída: grito de lamentação, ato penitencial, oráculo de juízo, jejum, culto, peregrinação, ofertas de cereais etc. Uma pergunta permanece: quem estaria pronunciando, escrevendo, propagando e liderando esse movimento religioso a partir de Sião? A liderança deveria estar na mão de quem trabalhou, viveu e experimentou a queda de Jerusalém. Pois os gestos e atitudes aceitos, como a saída para superar a crise, dependem do modo de cada pessoa ver e julgar a realidade segundo sua experiência e formação social e cultural. Dependem do seu lugar social.

Visto que o culto nas ruínas do templo desempenha um papel importante, a liderança do movimento talvez esteja nas mãos dos levitas, os ex-funcionários de segunda categoria do templo. Eles haviam sido os sacerdotes e escribas dos santuários do interior, onde outrora prestavam serviço à população, ajudando na organização das aldeias e do culto com a tradição do êxodo (Os 4,4-14; 11,1-4). Porém, na ocasião da reforma de Josias, por volta de 620 a.C., os levitas foram perseguidos e submetidos ao controle do templo de Jerusalém. Uma parte deles foi trazida a Jerusalém para funções secundárias no templo sob as ordens dos sacerdotes oficiais da casa davídica, os “sadoquitas” (2Sm 8,17; 2Rs 23,8-9).

Desde a sua chegada forçada a Jerusalém, os levitas dos santuários, que viviam da renda das oferendas do templo, também assimilaram a teologia de Sião, o lugar central da manifestação de Deus: “Javé fez cair no esquecimento sábados e

festas em Sião; indignado e cheio de ira, rejeitou rei e sacerdote” (Lm 2,6); “Grite de coração ao Senhor, ó muralha da filha de Sião” (Lm 2,18); “No monte Sião haverá sobreviventes. Eles serão santificados” (Ab 17).

Na queda de Jerusalém, os sacerdotes de primeira categoria (sadoquitas) foram massacrados (2Rs 25,18-21; Jr 52,24-27), mas um grupo de levitas permaneceu nas ruínas de Jerusalém e nos arredores da cidade de Belém, um possível centro de clãs levitas (Jz 17,7-9). A pesquisa arqueológica testemunha um possível povoado junto com o centro administrativo de arrecadação da Babilônia em Ramat Rahel, a meio caminho entre Jerusalém e Belém. Eles retomaram o serviço religioso: peregrinação, culto e oferta.

A vida começou a ressurgir. Com o serviço religioso e cultural, os levitas apontaram a saída para os sobreviventes da catástrofe nacional. Esse grupo de Sião organizou e promoveu os cultos nas ruínas de Jerusalém, criando assim o trabalho, a renda e a identidade para os ex-funcionários da capital. Aprofundaram e renovaram a teologia que transparece, por exemplo, na redação exílica do livro do Deuteronômio, feita na realidade da invasão babilônica e da destruição de Jerusalém (NAKANOSE; MARQUES, 2020, p. 91-109).

Em meio ao sofrimento e ao desespero, os sobreviventes da cidade de Jerusalém perguntavam-se: quem foi o culpado? Javé, o Deus nacional de Judá, abandonara o seu povo? Ou Javé fora derrotado por Marduk, o Deus dos babilônios, de acordo com a teologia da época? As respostas estão nos textos da redação exílica, escritos por escribas levitas, outrora a serviço do templo de Jerusalém:

a) Revisão e ampliação do Dt: os escribas levitas revisaram e ampliaram Dt 4,44–28,68 para confirmar que o desastre nacional do exílio fora causado porque o povo rompera a aliança, sobretudo os governantes, desencadeando a cólera de Javé, que os abandonou (Dt 4,21-31; 28,47-68; 29,20.24.27-28; 31,16-17.20). O povo devia arrepender-se, converter-se e voltar ao caminho de Javé (Dt 30,15-20).

b) A monarquia a serviço de Deus e do seu povo: o Dt menciona o rei uma única vez, em Dt 17,14-20. Trata-se de uma crítica direta contra a monarquia, apontando as normas e os limites da autoridade dos governantes como o rei Sedecias, que causou a catástrofe nacional por causa da política militarista e

expansionista que concentrava o poder e as riquezas. As normas visavam impedir os abusos do rei (Dt 17,16-17).

c) A obediência total a Javé e a sua Lei: os escribas salientavam a importância do arrependimento e da obediência à Lei para restabelecer a aliança com Javé (Dt 17,18-19). Segundo a Lei, o governante devia ser eleito pelo povo e nomeado por Javé (Dt 17,14-15; cf. Os 8,4; Lm 2,6). É uma crítica indireta contra a permanência da linhagem davídica sobre o trono de Israel (2Sm 7,1-17).

d) Não servir a outros Deuses: os escribas levitas começaram a organizar as atividades religiosas nas ruínas de Jerusalém (Jr 41,4-5), confirmando e exaltando a presença de Javé e sua Lei em Sião (Mq 4,2). Combatiam os outros Deuses, como Baal e Asherá, que novamente estavam sendo cultuados juntamente com Javé, no interior de Judá, sobretudo no santuário de Betel: “Eles passaram a servir e adorar a outros deuses, deuses que eles não conheciam e que Javé não lhes tinha dado. Foi então que a ira de Javé se inflamou contra este país, fazendo cair sobre ele toda a maldição escrita neste livro” (Dt 29,25-26). Como as reformas de Ezequias e Josias, os escribas propagaram que Javé era o único Deus que Israel devia adorar, mas a existência de outras divindades não estava, em absoluto, sendo contestada – a “monolatria”.

Na realidade de destruição e de deportação, sem rei e sem templo, na qual o povo perdera toda a esperança, os escribas levitas tentavam animá-lo e orientá-lo para a vida e a felicidade: o arrependimento, a conversão, a obediência à Lei e a volta a Javé (Dt 30,15-16).

A renovação teológica também transparece na redação exílica do livro de Sofonias:[87]

Deixarei em você um resto, um povo pobre e fraco, que se refugiará no nome de Javé. O resto de Israel não praticará mais a injustiça, nem contará mentiras; não se encontrará mais em suas bocas uma língua mentirosa. Eles poderão pastorear e repousar, e ninguém os incomodará. Grite de contentamento, filha de Sião! Alegre-se, Israel. Fique alegre e exulte de todo o coração, ó filha de Jerusalém! Javé mudou a sentença que tinha contra você, eliminou seu inimigo. Javé, o rei de Israel, está no meio de você. E você nunca mais verá a desgraça (Sf 3,12-15).

No oráculo de restauração, o grupo de Sião utiliza os dois conceitos teológicos: “resto” e “Javé como o rei de Israel”. Por um lado, o conceito de “resto” (os sobreviventes), que se origina nas catástrofes, manifesta para eles a graça divina e leva-os a se entender como o povo eleito; de outro, Javé como o rei está presente no meio do povo, em oposição ao rei humano, vivendo no palácio. Os dois conceitos, que emergem numa situação de crise, apontam a saída para os sobreviventes de Jerusalém, apascentados e conduzidos por um Deus, rei e pastor (Sf 3,18; Sl 23,1). Há vida: peregrinação, culto, ofertas de cereais, hospedagem, comércio... E o grupo começa a sonhar mais:

De suas espadas vão fazer enxadas, e de suas lanças farão foices. Um povo não vai mais pegar em armas contra outro, nunca mais aprenderão a fazer guerra. Cada um poderá sentar-se debaixo de sua vinha e de sua figueira, sem ser perturbado, pois assim disse a boca de Javé dos exércitos (Mq 4,3-4).

Mq 4–5 são os acréscimos compostos no período exílico com a ênfase na Lei e na centralidade de Jerusalém (NAKANOSE; MARQUES, 2016, p. 99-118). Esses acréscimos contêm a proposta e a teologia do grupo levita, que experimentou a realidade da guerra e o desastre nacional do exílio, e agora tenta reconstruir a identidade e o projeto do povo: sonhar com um mundo de segurança e paz; rejeitar a monarquia militarista e voltar ao tempo dos juízes, no qual a liderança, como “juiz pastor”, apascenta o resto de Israel (Mq 5,1-7). Será que esse sonho vai acontecer?

Acontece que o projeto do grupo de Sião, com seus meios teológicos e culturais, se opõe e até é hostil ao projeto do grupo dos primeiros deportados para a Babilônia: o grupo de Ezequiel, representante de autoridades religiosas (sadoquitas), militares e civis da primeira deportação, que também se declara o povo eleito, o “resto do povo” (Ag 1,12), propõe a restauração da monarquia davídica em Jerusalém (Ez 37,21-28; Ag 2,20-23). Na Escritura do grupo dos repatriados (golá), sucessor do grupo de Ezequiel, que com sua volta consolidou a teocracia sacerdotal no pós-exílio, há tentativas de negar os sinais de vida e sonho em Judá, durante o exílio.

São deles os seguintes textos: “Nabuzardã exilou o restante do povo que tinha ficado na cidade, os desertores que tinham passado para o lado do rei da Babilônia e o restante da população” (2Rs 25,11). “Então todo o povo, desde o menor até o maior, com os comandantes das tropas, fugiu para o Egito, porque ficaram com medo dos caldeus” (2Rs 25,26). “Assim diz Javé dos Exércitos, o Deus de Israel: Vocês mesmos viram toda a desgraça que eu trouxe sobre Jerusalém e sobre as outras cidades de Judá. Hoje elas estão mortas, sem nenhum habitante” (Jr 44,2). “Levaram para o exílio na Babilônia todos os que escaparam da espada, a fim de servir como escravos para eles e seus descendentes, até que chegou o reino persa” (2Cr 36,20).

Evidentemente, o grupo dos repatriados tentou descrever a Judeia e, sobretudo, Jerusalém como terra vazia e despovoada. Porém, essa visão deve ser rejeitada. Ao que tudo indica, o grupo de Sião lutou pela vida, sobreviveu e sonhou: “Nesse dia, será dito a Jerusalém: Não tenha medo, Sião! Suas mãos não se enfraqueçam. Javé, o seu Deus, o valente libertador, está no meio de vocês. Por causa de você, ele está contente e alegre, e renova o seu amor por você. Está dançando de alegria por sua causa” (Sf 3,16-17).

4.4.2 Os pobres da terra: os camponeses

Os mais pobres do povo, os que não possuíam nada, Nabuzardã os deixou na terra de Judá e deu-lhes vinhas e terra para cultivar (Jr 39,10).

É naturalmente difícil retraçar a situação de Judá durante a época do exílio da Babilônia, pois a maioria da informação literária provém do grupo judaíta de Jerusalém e dos exilados na Babilônia. Não há quase nada oriundo do grupo dos pobres da terra, a não ser da parte antiga do livro de Jeremias.[88] De qualquer modo, é muito provável que a maioria dos camponeses tenha ficado, após a queda de Jerusalém, na terra de Judá, sobretudo no território de Benjamim.

O país continuava habitado. Os babilônios deixaram no lugar um povo para ser “trabalhadores das vinhas e pequenos lavradores” (Jr 52,16). Por que essa política? Textos oficiais como as crônicas babilônicas não fornecem nada de particular em relação à permanência dos camponeses. É possível que a política tenha sido promovida pela Babilônia em comum acordo com os camponeses

judaítas:

a) O exército babilônico manteve o cerco imposto a Jerusalém desde fins de dezembro de 589 a.C. até fins de julho de 587 a.C., com uma breve interrupção devido à ameaça do exército do faraó (2Rs 24,20b–25,2; Jr 37,3-11). Provavelmente uma parte do mantimento para sustentar o exército babilônico durante o longo cerco foi fornecida pelos camponeses do território de Benjamim, representados pelo grupo de Jeremias, que era favorável à submissão a Nabucodonosor (Jr 27,6; 28,10-14: BARSTAD, 1996, p. 67-78; LIPSCHITS, 2005, p. 104-105).

b) O profeta Jeremias criticou o rei Joaquim: “Você não tem olhos nem coração, a não ser para seu lucro, para derramar sangue inocente e para praticar a opressão e a violência” (Jr 22,17). Pois Jeremias representava os pobres da terra (Sf 2,1-4), condenava a política militarista e expansionista que oprimia e explorava os camponeses (Jr 26).

c) A maior preocupação da Babilônia era o ressurgimento do Egito, que sempre tentava impor sua influência sobre a Síria e a Palestina. Por isso, Nabucodonosor estabeleceu o quartel general em Rebla, na Síria, para despachar os exércitos contra os países rebeldes apoiados e incitados pelo Egito: Síria, Judá etc. Provavelmente a ameaça do Egito teria impulsionado a política da Babilônia para ter os pobres da terra como um dos grupos aliados na Palestina. Nabuzardã, um dos oficiais de Nabucodonosor, conhecia o movimento pró-Babilônia de Jeremias (Jr 39,12). De modo especial, a Babilônia necessitava de produtos agrícolas para manter seu representante e exército na região.

d) Dessa política, resultou, após a queda de Jerusalém, o estabelecimento do governo de Godolias em Masfa, ligado ao movimento pró-Babilônia, e a distribuição de áreas de agricultura e moradia para os pobres da terra (Jr 40,11s). Jeremias até advertiu a elite judaíta da primeira deportação: não interferir no “negócio” do governo de Masfa, junto com os pobres da terra (Jr 29,1-9).

e) A Babilônia não somente repovoou certos lugares do território de Benjamim com os pobres camponeses, como também tentou aumentar a produção e arrecadação do produto agrícola, sobretudo o vinho e o óleo, produtos conhecidos da região. A escavação comprovou a continuação da produção de

vinho, óleo e cereais no território de Benjamim, durante o período da Babilônia (2Rs 25,12; Jr 39,10; 52,16; STAGER, 1996, p. 65-66; LIPSCHITS, 2005, p. 366).

Godolias, súdito da Babilônia, foi nomeado prefeito pelo imperador (2Rs 25,22-24). Sob o governo dele, os camponeses receberam as terras e trabalharam, produzindo “uma colheita muito abundante de vinho e de frutas” (Jr 40,12). Com muita probabilidade, após o assassinato de Godolias, os babilônios não teriam mudado sua política com a população agrícola de Judá, como aliados diante do Egito. A prova disso é que o centro administrativo da arrecadação em Ramat Rahel continuou existindo durante o exílio.

Embora a elite judaíta exilada, os repatriados e os teocratas tenham se empenhado fortemente em apagar os sinais de vida em Judá durante o exílio, a população permaneceu em sua terra. Judá perdeu Jerusalém, a casa davídica e seu centro urbano ativo, mas sua população foi capaz de continuar sua vida no novo quadro administrativo. A mudança da administração judaica para a administração babilônica mudou o quadro político e o centro do governo, mas o quadro rural-patriarcal permaneceu inalterado, pois, ao contrário da Assíria, a Babilônia empreendeu uma política de promover a autonomia da organização local (KNAUF; GUILLAUME, 2016, p. 152).

Cerca de 90% da população de Judá, nos tempos bíblicos, vivia na zona rural, com atividade agropastoril. Ela estava organizada em clãs, tribos e aldeias comunitárias. A organização era basicamente patriarcal, clânica e tribal. Os conflitos do cotidiano, por exemplo, eram solucionados em assembleia dos homens livres das aldeias. Com o desaparecimento da monarquia, a sociedade tribal e suas leis ganharam um novo impulso na vida das aldeias comunitárias da Judeia, por exemplo, recuperando os direitos dos pobres (Dt 24,19-22; Rt 2).

O mesmo impulso teria acontecido na atividade religiosa. Levando em consideração as críticas do grupo de Ezequiel e dos repatriados contra a religiosidade dos remanescentes (Ez 11,18), podemos concluir que o último grupo se libertou do controle dos sacerdotes oficiais e dos deuteronomistas sadoquitas com a religião oficial centralizadora. Os camponeses poderiam ter recuperado e voltado à religiosidade popular, que era, ao longo dos anos, oprimida e aniquilada, por exemplo, pela reforma de Josias: os cultos às

divindades nos lugares altos, como Baal e Asherá, junto de Javé, os necromantes, adivinhos, os Deuses domésticos etc. reapareceram (2Rs 22-23). Desse movimento, ressurgiram os cultos nos santuários como Betel (LIPSCHITS, 2005, p. 109-112). Alguns estudos atuais atestam que, até a chegada de Neemias (445 a.C.), o centro de Yehud (a província persa) foi Masfa, e o principal santuário (templo) de Javé na região funcionou em Betel (KNAUF; GUILLAUME, 2016, p. 150).

A religiosidade popular ainda ganhou novos ingredientes: a chegada, ou seja, a infiltração de vários povos na Judeia. Como o livro de Rute nos testemunha, houve o fenômeno de encontro e desencontro de vários povos e várias religiosidades: “O seu povo será o meu povo, e o seu Deus será o meu Deus” (Rt 1,16). Na religiosidade popular, por exemplo, a Deusa-mãe, que era muito cultuada nas regiões dos fenícios, árabes, edomitas e em Israel antes das reformas de Josias, desempenhou um papel importante no meio da população camponesa: “Quem é essa que sobe do deserto apoiada em seu amado? Debaixo da macieira eu despertei você, lá onde sua mãe o concebeu, concebeu e o deu à luz” (Ct 8,5). Diversidade e pluralismo no modo de viver! Os teocratas, o grupo que estava no poder, no período persa, vão repudiar e proibir isso.

4.4.3 Samaria

Os adversários de Judá e Benjamim ouviram falar que o pessoal vindo do exílio estava construindo o templo de Javé, o Deus de Israel. Então foram procurar Zorobabel, Josué e os chefes de família. E lhes disseram: “Queremos colaborar com vocês na construção, porque nós buscamos o mesmo Deus que vocês e lhe oferecemos sacrifícios, desde que Asaradon, rei da Assíria, nos instalou aqui”. Zorobabel, Josué e os chefes de família de Israel responderam: “Não construiremos juntos o templo do nosso Deus. Nós construiremos sozinhos um templo para Javé, o Deus de Israel, pois foi isso que Ciro, rei da Pérsia, nos ordenou” (Esd 4,1-3).

O texto é uma resposta do grupo de Ezequiel, repatriados (golá), para os samaritanos. Eles eram chamados de adversários pelos repatriados, que tentaram

constituir a comunidade pós-exílica a partir da religião excludente e sua lei da pureza, baseada nos interesses dos ex-governantes da dinastia davídica. De fato, os repatriados procuraram garantir a retomada do seu antigo território e poder, e entraram em conflito com os judaítas remanescentes – os pobres da terra, amonitas, moabitas, edomitas, samaritanos etc., que ocuparam suas propriedades por ocasião do exílio.

O último foi o resultado de uma política da Assíria por ocasião da conquista de Samaria (722 a.C), que estabeleceu, ali em Israel Norte, outros povos, até os babilônios: “O rei da Assíria mandou vir gente de Babilônia, Cuta, Ava, Emat e Sefarvaim, e os estabeleceu nas cidades da Samaria, em lugar dos filhos de Israel. Tomaram posse da Samaria e se instalaram em suas cidades” (2Rs 17,24). Os samaritanos eram uma miscigenação de israelitas com a gente provinda de outros povos.

Dessa miscigenação resultou também um sincretismo religioso, que, do ponto de vista da religião oficial de Jerusalém, era condenável (desde a época da Assíria: cf. 2Rs 17,25-34), por isso foi atacada com hostilidade pelos profetas de Jerusalém:

Pois eu vou reduzir Samaria a um campo de ruínas, um lugar para plantação de vinhedos. Jogarei suas pedras no vale e porei seus alicerces a descoberto. Todos os seus ídolos serão destruídos, e suas ofertas serão queimadas. Vou reduzir a pó suas imagens: dado que foram ajuntadas como paga de prostituição, em paga de prostituição elas vão se transformar (Mq 1,6-7).

Esse oráculo contra Samaria, que não é do profeta Miqueias e é anterior à destruição da cidade, em 722 a.C., foi ampliado mais tarde para os profetas condenarem a “idolatria de fornicação”. Com a mesma condenação, Josias tentou impor uma reforma religiosa ao território de Samaria: “Josias fez desaparecer também todos os templos dos lugares altos que havia na cidade da Samaria” (2Rs 23,19).

Em 612 a.C., a Samaria tornou-se província babilônica. As mais recentes estimativas arqueológicas da população da Samaria são 42 mil pessoas (LIVERANI, 2008, p. 334). A vida delas, uma população mista, é obscuramente

conhecida. Sob o governo babilônico, eles deveriam ter vivido nas aldeias com atividade agropastoril, como na região de Basã, conhecida por suas pastagens e seus rebanhos (Am 4,1).

Quanto à religião, as crenças da população continuavam sendo sincréticas com os cultos às divindades como Baal e Asherá, juntamente com Javé, inclusive a peregrinação para as ruínas do templo de Jerusalém (Jr 41,4-5). Considerando a oposição do povo da terra contra a reconstrução do templo (Esd 4,4),[89] podemos chegar à conclusão de que os remanescentes na Palestina durante o exílio continuavam vivendo nas aldeias sem interferência nem imposição cultural e religiosa, nem mesmo aceitando a influência do javismo excludente do movimento deuteronomista.

No período pós-exílico, os samaritanos viam no movimento da reconstrução de Jerusalém e do estabelecimento da teocracia judaica uma ameaça para a sua hegemonia sociopolítica na região. A hostilidade entre os dois grupos foi registrada ao longo da história. A ruptura definitiva ocorreu por volta do ano 330 a.C., quando os samaritanos edificaram seu próprio templo sobre o monte Garizim, próximo a Siquém. Em 128 a.C., João Hircano destruiu esse templo e devastou o território dos samaritanos, submetendo-os ao templo de Jerusalém, aumentando ainda o ódio e o desejo de vingança.

Os samaritanos se consideravam os verdadeiros seguidores de Javé e aceitavam apenas o Pentateuco, chamado “Pentateuco Samaritano”, como a Palavra de Deus. Eles não seguiam a orientação religiosa do javismo excludente dos teocratas de Jerusalém. Não aceitavam a rigidez baseada na lei da pureza de Javé oficial, o Deus único e castigador. Por este e outros motivos, o livro do Eclesiástico, também conhecido como Sirácida, escrito por um escriba judeu, antecessor dos fariseus, testemunha o ódio contra os samaritanos (Eclo 50,25-26).

Para o movimento de Jesus de Nazaré, ao contrário, o samaritano se torna o participante das comunidades cristãs (Jo 4) e é apresentado como exemplo de amor ao próximo (Lc 10,29-37) e de bom comportamento (Lc 17,16).

4.4.4 Egito

Então Joanã, filho de Carea, e todos os comandantes de guarnições que estavam com ele reuniram todo o resto do povo que Ismael, filho de Natanias, tinha levado como prisioneiro desde Masfa, depois de ter assassinado Godolias, filho de Aicam. Eram homens valentes de guerra, mulheres, crianças e eunucos, que foram libertados em Gabaon. Partiram e fizeram uma parada no refúgio de Canaã, perto de Belém, para depois seguir a caminho do Egito, pois estavam com medo dos caldeus, porque Ismael, filho de Natanias, tinha matado Godolias, filho de Aicam, que o rei da Babilônia tinha colocado como governador da terra (Jr 41,16-18).

A Bíblia nos traz uma informação sobre o grupo dos israelitas[90] foragidos para o Egito depois da morte de Godolias, em 582 a.C. Segundo Jr 44,1, os judeus refugiados para o Egito se instalaram em Magdol e Táfnis, no Delta Oriental do Nilo, e Nof (Mênfis) e Patros, no Alto Egito. Eram os locais onde existia uma série de fortalezas às quais se refere o poema de Jr 46,14: “Anunciem no Egito, levem a notícia a Magdol, contem tudo em Mênfis e Táfnis. Digam: ‘Levante-se e prepare-se, porque a espada está devorando tudo ao redor’”. Parece que eles tinham sido assentados ali como colonos militares.

Historicamente, o Egito era um dos lugares preferidos para os israelitas fugidos da fome, de conflitos, de guerras etc. Os habitantes de Betel, por exemplo, tinham se refugiado no Egito por ocasião da invasão da Assíria na qual a cidade de Samaria foi destruída. Há vestígios disso nos nomes de Deuses como Eshem-Bethel e Anath-Bethel, nos documentos encontrados no Egito. Também, provavelmente, na cooperação política e militar, o rei Sedecias havia enviado mercenários judaítas para auxiliar os egípcios no combate contra os núbios. Um dos sinais mais documentados da presença dos israelitas no Egito é a existência da colônia dos israelitas em Elefantina.[91]

Por volta de 550 a.C., um grupo dos israelitas se estabeleceu em Elefantina, uma ilha do rio Nilo, cerca de 900 quilômetros ao sul da atual capital Cairo, do Egito. A ilha, situada ao norte da primeira catarata do Nilo, na fronteira com a Núbia, ocupava uma importante posição militar e comercial. Segundo as escavações, os israelitas, que trabalhavam na guarnição, formaram uma colônia ali em Elefantina, mantiveram sua cultura e religião, e possuíram até um templo, situado junto à capela erguida antigamente para o culto ao Deus local Khnum, uma divindade solar associada ao Deus-Sol.

Os papiros encontrados pelos arqueólogos nos informam que a religião dos israelitas de Elefantina apresenta alguns elementos diferentes e até contraditórios à religião oficial de Jerusalém. Segundo a religião oficial, representada pela teologia deuteronomista, a exclusividade de Javé em relação a outras divindades foi promovida, fortemente, na reforma de Josias, e o templo de Jerusalém foi instituído como o único local de sacrifícios para Javé. Entretanto, a religião da colônia de Elefantina tinha seu próprio templo e cultuava outras divindades, como Helem-Bethel, Eshem-Bethel, Anath-Bethel, associados ao nome de Yahu. Anat era, por exemplo, uma Deusa de Canaã com as funções de garantir a sexualidade, a fertilidade, a maternidade (gravidez e parto), a justiça etc. Também a religião possuía certa liberdade em mencionar os Deuses egípcios e babilônicos. Não é por acaso que esse grupo refugiado no Egito foi condenado por Ezequiel, sacerdote exilado na Babilônia e defensor da religião oficial de Javé:

Assim diz o Senhor Javé: Derrubarei os ídolos imundos e acabarei com os deuses de Mênfis, e nunca mais existirão príncipes na terra do Egito. Espalharei o terror na terra do Egito. Arrasarei Patros, incendiarei Tânis e farei justiça contra Tebas (Ez 30,13-14).

Historicamente, essas características da religião se encontravam no sincretismo dos camponeses das aldeias contra as quais os deuteronomistas combatiam. É possível que os mercenários camponeses de Elefantina teriam mantido e até ativado a sua religiosidade para sobreviver em terra estrangeira. A presença do templo, seus cultos e festas na colônia teriam fortalecido os laços dos habitantes israelitas e dinamizado as atividades socioeconômicas. Os sacrifícios de bois, ovelhas, cabras e as oferendas de cereais envolviam a montagem de toda a estrutura econômica e o estabelecimento de relações sociais. Tudo indica ter sido uma comunidade israelita bem ativa.

Encontram-se vestígios disso no papel da mulher, que era, em geral, tratada sem direito e liberdade no Antigo Testamento. Por exemplo, os papiros de Elefantina nos relatam o papel ativo das mulheres na colônia. Elas possuíam o direito de divórcio e uma independência maior na vida matrimonial e funções na vida religiosa da comunidade. Na redação deuteronomista do livro de Jeremias,

lemos:

Os homens que sabiam que suas mulheres queimavam incenso a outros deuses e todas as mulheres que estavam presentes, uma grande multidão, e todo o povo que habitava na terra do Egito e em Patros, disseram a Jeremias: “Nenhum de nós vai obedecer a isso que você acabou de nos falar em nome de Javé. Nós faremos aquilo que prometemos: queimaremos incenso para a rainha do céu e derramaremos vinho em honra dela. Faremos da mesma forma como fizemos, assim como nossos pais, nossos reis e nossos oficiais fizeram nas cidades de Judá ou nas ruas de Jerusalém, quando nos fartávamos de pão, éramos felizes e não conhecíamos a desgraça” (Jr 44,15-17).

O grupo dos israelitas que havia se refugiado no Egito voltou a cultuar a rainha do céu, a Deusa Ishtar, oferecendo os bolos feitos em sua honra. Essa Deusa foi alvo de perseguição do movimento deuteronomista, como na reforma de Josias. Mas é interessante observar que, no quadro apresentado no texto, as mulheres tinham um papel importante no culto e na assembleia. As mulheres tomavam aqui a palavra, expondo sua posição sociopolítica diante da autoridade religiosa.

No tempo do domínio persa, a partir de 450 a.C., os teocratas governavam a sociedade judaica baseados no templo e na Lei, causando diversas formas de exclusão fundamentadas nas leis do puro e impuro, sobretudo contra as mulheres. Acentuavam a inferioridade das mulheres e a necessidade de leis e normas para controlar o comportamento delas. Todavia, observa-se que a força e a resistência das mulheres, como o grupo refugiado no Egito, continuavam presentes nas palavras e atos das mulheres que transparecem nos livros de Rute, Cântico dos Cânticos etc.

Em 410 a.C., o templo de Elefantina foi destruído pela população local. O sacrifício de carneiros era uma das principais causas da revolta dos egípcios, que acreditavam no Deus Khnum, representado como um homem com cabeça de carneiro. Possivelmente, a destruição do templo teria sido relacionada com as revoltas do Egito contra o domínio do Império Persa, no qual Judá estava incorporada. Talvez a colônia israelita de Elefantina tenha negado seu convívio com a população local, tornando-se alvo da ira dos egípcios. A história se move

sob o cotidiano da vida humana.

4.5 OS JUDAÍTAS EXILADOS NA BABILÔNIA

Na narrativa da criação segundo o mito babilônico, no início havia Apsu, o Deus do céu, e Tiamat, a Deusa do caos. Da sua união vieram todos os Deuses. Esses Deuses mais jovens ficaram inquietos e escolheram Marduk como seu campeão, porque foi ele que concluiu a obra da criação, matando Tiamat, sua mãe, e Kingu, o amante dela:

Eles travaram combate, Tiamat e Marduk, o mais sábio dos deuses. Eles travaram combate singular, presos na batalha. O senhor espalhou sua rede para envolvê-la. O Vento Maligno, que seguia atrás, ele lançou no rosto dela. Quando Tiamat abriu sua boca para consumi-lo, ele lançou o Vento Maligno para que ela não fechasse os lábios. E enquanto os ventos atacavam o estômago dela, seu corpo foi distendido e sua boca se abriu totalmente. Ele soltou a flecha, ela cortou o estômago de Tiamat. Ela cortou suas entranhas, rachou seu coração. Assim ele a venceu, ele extinguiu a vida dela. Depois de ter matado Tiamat, a líder, o bando dela se desfez, sua tropa, desbaratada; e os Deuses, os auxiliares que marchavam ao seu lado, tremendo de terror, deram as costas para salvar suas vidas. Totalmente cercados, eles não podiam escapar; ele os capturou e esmagou suas armas...[92]

Como todos os impérios, o Império Neobabilônico, sob a dinastia dos caldeus (que assumiu a herança da Assíria em ampla parte do antigo Oriente Próximo), dispôs o exército violento e os Deuses para estabelecer seu controle sobre seu povo e os povos conquistados. A violência com os povos pilhados e a exploração dos prisioneiros escravos são bem justificadas em seu mito:

Quando Marduk ouve as palavras dos deuses, seu coração o leva a realizar obras

engenhosas. Abrindo sua boca, ele disse a Ea, deus das águas. “Acumularei o sangue e farei que surjam os ossos. Estabelecerei um selvagem, ‘homem’ será o seu nome; criarei um homem deveras selvagem. Ele será encarregado de servir aos deuses para que eles possam ter tranquilidade!” (BIERLEIN, 2003, p. 87).

Com as sucessivas guerras de conquista, despojos, escravos etc., a supremacia e a prosperidade do grande Império Babilônico são construídas. E é a Nabucodonosor (605-562 a.C.) que devemos a Babilônia esplêndida com grandiosas obras: a Porta de Ishtar e os “jardins suspensos”. O que há de destaque em sua administração é que o imperador promoveu o comércio em grande escala.

Desde 1500 a.C., os fenícios, com seus diversos portos naturais, exerciam o monopólio da navegação e o comércio no Mediterrâneo. Com a conquista da Síria e da Fenícia e o controle sobre suas rotas comerciais, Nabucodonosor, então, monopolizou a atividade comercial e transformou a cidade da Babilônia num centro comercial do mundo, produzindo uma grande riqueza.

É possível perceber nas escavações que Nabucodonosor aplicou essa riqueza, sobretudo, na ampliação da capital, com suas construções famosas, e na administração reorganizada que manteve os reservatórios e os canais de irrigação e de navegação. Muitos canais atravessavam a cidade.

Uma das obras importantes foi uma nova muralha. O imperador construiu uma terceira muralha para cercar a cidade da Babilônia, que já era defendida por uma dupla cinta de muralhas. A extensão de muralhas chegou a mais de 18 km. No cinturão de muralhas, foram construídos oito portões esplêndidos, como a porta de Ishtar, decorada com luxuoso ornamento. Cada portão tinha acesso a uma ampla rua que atravessava a cidade de norte a sul e de leste a oeste, dividindo a cidade em vários bairros. Era uma cidade de grandeza admirável, construída na margem direita do Eufrates.

Além de expandir, organizar e fortalecer a cidade da Babilônia, Nabucodonosor dedicou-se com fervor à restauração de templos babilônicos, em especial para o Deus Marduk. Seus trabalhos no Esagil, o templo de Marduk, e no templo-torre ou zigurate de degraus de Etemenanki (“casa do fundamento do céu e da terra”), a torre de Babel, são conhecidos como sua dedicação a Deuses e seus templos.

No tempo de Nabucodonosor, a cidade possuía 55 templos dedicados a Marduk, ao todo havia mais de mil templos.

Por que essa forte dedicação de Nabucodonosor aos Deuses? O poder dos Deuses? Qual a ideologia imperial e suas estratégias? Aqui vale a pena citar um dos textos assírios que menciona a Babilônia e o poder de Marduk. Trata-se de uma das passagens em que Asaradon, o rei da Assíria, explica a destruição da Babilônia, executada por seu pai Senaquerib:

Antes, no tempo de um rei anterior, houve sinais desfavoráveis em Sumer e Akkad. Os habitantes da Babilônia dividiram-se em facções e urdiram rebeliões. Puseram as mãos no tesouro da Esagila, o templo dos deuses, e saquearam seu ouro, prata e pedras preciosas para dá-los ao Elam como pagamento (para as tropas). A ira se apoderou de Marduk, senhor dos deuses, que tomou a decisão desfavorável, de devastações do país e destruição do seu povo. O canal Arakhtu, rio transbordante, corrente impetuosa, reprodução do dilúvio, foi desviado e derramou suas águas sobre a cidade de sua residência e sobre seu próprio santuário, reduzindo-o a uma fileira de ruínas. Os deuses e as deusas que ali residiam fugiram como pássaros e subiram para o céu. A população que ali habitava, destinada ao jugo e ao açoite, tornou-se escrava (BORGER, 1956, p. 12-15 apud LIVERANI, 2008, p. 206).

A argumentação sobre a derrota da Babilônia reproduz fielmente o princípio fundamental da ideologia imperial: o poder do império não está baseado somente na imensa força militar, mas também na ação poderosa das divindades.[93] A função essencial do rei é assegurar o mundo humano e o divino e, portanto, confiar em seus Deuses. O rei Senaquerib confiou no poder de seu Deus nacional, Assur, enquanto os babilônios não confiaram nem respeitaram o templo de seu Deus nacional, Marduk, cuja ira poderia ter provocado a destruição da Babilônia.

O que há de extraordinário nesse episódio é que os assírios reconheceram o poder de Marduk, o Deus dos vencidos. Senaquerib então levou a famosa estátua de Marduk até Nínive em 689 a.C., para demonstrar o domínio sobre a Babilônia, a terra de Marduk. Em 668 a.C., a estátua foi devolvida pelo assírio

Asaradon para a Babilônia. Ter a posse da estátua de Marduk era sinal fundamental do reinado sobre a Babilônia. O rei era representante do governo divino de Marduk, recebendo dele o poder para governar.

Compreende-se, portanto, que, durante seu longo reinado (605-562 a.C.), Nabucodonosor, como rei e sumo sacerdote, dedicava-se a Marduk, e renovava o poder real anualmente na festa do Ano-Novo. Nela, uma nova criação sobre o caos era celebrada com procissões, sacrifícios, rituais, hinos e a apresentação do "mito da criação". Nas procissões, as estátuas dos Deuses eram levadas de um templo para outro. No final, eram carregadas para o templo principal de Marduk, para a celebração solene. Era uma festa nacional de primeira grandeza na qual o poder real era consagrado pelo mundo divino.

Esse império de Nabucodonosor era o destino e o ambiente que deveriam aguardar os judaítas das três deportações (597, 587 e 582). Embora eles não fossem livres, deveriam ter respirado o ar de grandeza do Império Babilônico com seu poderoso Marduk, construções esplendorosas, grande movimento comercial, agitações urbanas etc. Na terra de Marduk, os judaítas exilados, arrancados de sua terra, não somente sobreviveram ao desastre nacional, mas também aprenderam a ser criativos para encontrar saídas. Produziram literaturas, teologias e normas que marcarão a vida do povo judeu nos séculos futuros.

4.5.1 Ezequiel: o grupo da primeira deportação

Assim diz Javé dos exércitos, o Deus de Israel, a todo o povo que levei de Jerusalém para o exílio na Babilônia: Construam casas para vocês habitarem. Plantem pomares para comer de suas frutas. Casem-se, gerem filhos e filhas, arranjem esposas para seus filhos e maridos para suas filhas, e que eles também gerem filhos e filhas. Multipliquem-se aí, não diminuam. Busquem a paz da cidade para onde eu os exilei e rezem a Javé por ela, pois a paz desse lugar será a paz de vocês (Jr 29,4-7).

No ano 597 a.C., uma parte da elite judaíta, junto com o rei Joaquin e o sacerdote-profeta Ezequiel, foi levada para a Babilônia e fixada em Tel-Abib,

situada no canal do rio Cobar, um dos afluentes do Eufrates (Ez 1,3; 3,15). Conforme Jr 52,28-30, foi deportado um total de 3023 pessoas. Os deuteronomistas fornecem cifras mais elevadas: sete ou dez mil notáveis mais mil artífices (2Rs 24,14-16).

Não é fácil descrever, concretamente, a vida do dia a dia desses nobres exilados. Todavia, o texto, que provavelmente teria sido escrito na Babilônia em vista de sua redação pró-Joaquin e seu grupo deportado, testemunha:

No ano 37 do exílio de Joaquin, rei de Judá, no dia 27 do décimo segundo mês, Evil-Merodac, rei da Babilônia, no ano em que se tornou rei, concedeu anistia a Joaquin, rei de Judá, e o tirou da prisão. Tratou-o amigavelmente e concedeu-lhe um trono mais alto que o dos outros reis que estavam com ele na Babilônia. Joaquin tirou as roupas de prisioneiro e passou a comer sempre da mesa do rei durante todos os dias de sua vida. Enquanto viveu, seu sustento foi dia a dia garantido pelo rei (2Rs 25,27-30).

Após a traição de Sedecias e a destruição de seu governo, as autoridades babilônicas tornaram-se favoráveis à corte do rei Joaquin e a seus integrantes, como Ezequiel, e tinham interesse no serviço dos nobres e artífices deportados. Eles então não sofreram tratamento de escravos, mas foram tratados como súditos. O rei Joaquin e seus familiares eram sustentados pelas autoridades babilônicas. O fato é constatado pelo documento babilônico de fornecimento de azeite para a corte judaíta (LIVERANI, 2008, p. 267). A vida de súditos transparece no livro de Ezequiel, no qual não há nenhum oráculo contra a Babilônia.

O rei Joaquin e seus notáveis – a elite política, eclesiástica e tecnológica – viviam na condição de súditos, levando uma vida relativamente livre (PERDUE; CARTER, 2015, p. 78). Para eles, que tinham formação intelectual e técnica, a vida na Babilônia deve ter dado muitas oportunidades de aprimorar sua formação, com a civilização avançada da Babilônia, e obter serviço público e posição elevada. Com o passar do tempo, muitos judaítas entraram no comércio e no serviço público, se enriqueceram e permaneceram na Babilônia e, posteriormente, na Pérsia após o exílio (Esd 1,6; 2,68-69).[94]

Nos primeiros anos do exílio, porém, existia uma clara preocupação do grupo deportado: o retorno à Judeia e a volta do rei Joaquin ao trono. Ezequiel e seus discípulos, que reconheciam Joaquin como legítimo rei, reuniam-se com os "anciãos de Judá" (Ez 8,1; 14,1; 20,1), grandes proprietários de terra, para fortalecer e manter a unidade do governo deportado do rei Joaquin na Babilônia. Houve até uma rebelião no meio dos judaítas deportados, envolvendo os profetas com promessas de uma libertação e retorno rápido a Judá (Jr 29,7-9.21-23).

Na realidade, existiam dois governos dos judaítas durante o reinado de Sedecias (597-587 a.C.). Por um lado, Sedecias, instalado como governante de Judá no lugar de Joaquin, reinava no país com sua economia arruinada e sua população diminuída devido à primeira invasão e deportação, imposta pela Babilônia; de outro lado, o rei Joaquin, com a rainha-mãe, os altos oficiais e os cidadãos eminentes, os anciãos, era considerado como legítimo rei pelos judeus da Babilônia. Muitos em Judá também o reconheciam da mesma forma e esperavam seu retorno (Jr 28,2-4). Até foram descobertos na Babilônia os documentos nos quais Joaquin era chamado "rei de Judá".

A fragilidade e a ambiguidade da posição de Sedecias custaram caro a Judá. Apoiado pelos nobres com um nacionalismo cego, Sedecias pediu auxílio ao Egito e se rebelou. O governo deportado de Joaquin reagiu:

Fale assim a essa casa de rebeldes: será que vocês não sabem o que significam essas coisas? E responda: o rei da Babilônia foi a Jerusalém, pegou seu rei e seus oficiais e os levou para a Babilônia. Pegou alguém de sangue real, e com ele fez um acordo, obrigando-o a fazer um juramento, e levando consigo os grandes da terra. Assim, o reino ficaria reprimido, sem ninguém que pudesse levantar a cabeça, obediente aos acordos que tinha estabelecido. Mas ele se revoltou contra o rei da Babilônia e mandou mensageiros procurar o Egito, para que o Egito lhe fornecesse cavalos e batalhões. Será que ele vai conseguir? Será que vai escapar quem faz uma coisa dessas? Quem rompe um acordo, será que ainda consegue escapar? (Ez 17,12-15).

Conhecendo bem a grandeza do poderio militar da Babilônia, o grupo de Ezequiel reagiu e condenou a rebeldia de Sedecias contra a Babilônia. Qualquer

tentativa de se opor ao império colocaria a vida dos exilados junto ao rei Joaquin em risco e causaria uma destruição ainda mais devastadora de Jerusalém.

Encorajado pelo Egito, Sedecias foi levado a uma rebelião aberta e causou a destruição total de Jerusalém e a segunda deportação em 587 a.C. Sedecias e seus nobres foram executados. Porém, a província de Judá ainda teve uma breve história. Após o desastre nacional, os judaítas, com a liderança de Jeremias, tentaram organizar sua terra com o governador Godolias, nomeado pelos babilônios. A tentativa foi bruscamente interrompida com a morte de Godolias, assassinado por Ismael, membro da casa real, que estava envolvido na intriga de Amon. A reação da Babilônia foi rápida: a terceira deportação, em 582 a.C. (Jr 52,30).

Foi o fim do reino de Judá. O sonho sobre o qual se baseavam o retorno imediato e a reconstrução da dinastia davídica teria recebido um golpe mortal. Houve certamente uma guinada na posição da elite de líderes dos judeus da primeira deportação: não haveria a possibilidade de retorno imediato a Judá. O grupo deveria se esforçar para manter a unidade e a esperança, para retornar a Judá e reconstruir o reino da casa davídica. Uma expressão literária desse esforço é o livro de Ezequiel 1–37, o qual provavelmente surgiu no meio dos notáveis nacionalistas, fortemente ligados à casa davídica. Na terra de Marduk, eles aprenderam a viver e a ser criativos, e desenvolveram novos modos de pensar e praticar sua religião e organização:

a) O desastre nacional foi o castigo de Javé: “Vocês fizeram um número muito grande de mortos na cidade, e encheram as ruas de cadáveres. Vocês cairão atingidos pela espada dentro do território de Israel. Eu julgarei vocês! E vocês ficarão sabendo que eu sou Javé” (Ez 11,6.10: cf. 16; 22; 23). A injustiça e a abominação do governo de Sedecias foram a causa do desastre que devastou a nação. Os governantes maltrataram seu povo, “rebanho” (Ez 34,1-6), e seguiram a outros Deuses e aos costumes de outros povos (Ez 11,12). Javé, como Deus ciumento e violento, utilizou a Babilônia para executar sua sentença, punindo Jerusalém (Ez 11,9; 20,1–21,37).

b) Javé se exilou na Babilônia: “Então os querubins levantaram as asas junto com as rodas. E a glória do Deus de Israel estava sobre eles. A glória de Javé saiu de cima da cidade e foi pousar no monte que fica ao oriente da cidade. O

espírito me ergueu e me levou de volta para a Caldeia, para junto dos exilados, numa visão inspirada pelo espírito de Deus. E a visão desapareceu. Depois, contei aos exilados tudo o que Javé me havia revelado" (Ez 11,22-25). Javé abandonou o templo e Jerusalém, a cidade santa, e voou à Babilônia para acompanhar seus fiéis com o rei Joaquin, até seu exílio (Ez 10,18-22). Com a presença de Javé no seu meio, a elite deportada considerava-se o verdadeiro povo de Deus (Ez 11,14-18).

c) Javé subjugou os servos ou querubins dos Deuses pagãos: os querubins aparecem transportando Javé: "A asa de cada um encostava na asa do outro. Ao se movimentarem, não se viravam, mas cada um ia para a frente. O rosto deles era parecido com o rosto de um homem. Do lado direito tinham aparência de leão, e do lado esquerdo tinham aparência de touro. Os quatro tinham também aparência de águia" (Ez 1,9-10). As estátuas de quatro seres vivos eram instaladas como guardiãs, na entrada dos templos ou dos palácios da Babilônia. Atrelando-os ao carro de Javé, que voou pelo céu para a Babilônia, o grupo de Ezequiel tinha uma intenção teológica: Javé era um Deus superior aos Deuses da Babilônia.

d) A responsabilidade individual: "Que sentido tem para vocês este provérbio que se repete na terra de Israel: 'Os pais comeram uva verde, e a boca dos filhos ficou amarrada'? Juro por minha vida – oráculo do Senhor Javé – que vocês não vão mais repetir esse provérbio em Israel. Todas as vidas são minhas, tanto a vida do pai como a vida do filho. Quem peca é que deverá morrer" (Ez 18,2-4). Contrariando a responsabilidade coletiva, o grupo de Ezequiel prega a doutrina da responsabilidade individual, na qual cada indivíduo será julgado e condenado por Deus segundo os próprios pecados. Assim sendo, os primeiros exilados não são culpados pela destruição de Jerusalém, provocada pelos "pecados do governo de Sedecias". Eles terão o acesso à salvação por meio da conversão e do seguimento individual aos estatutos de Deus (Ez 14,12-23; 18,1-31; 33,10-20).

e) Manter-se "puro" no meio dos estrangeiros: "Não se contaminarão mais com seus ídolos, com seus horrores e com seus crimes. Vou libertá-los das revoltas que os levaram a pecar. Vou purificá-los, e eles serão meu povo e eu serei o Deus deles" (Ez 37,23). Para manter a identidade e a unidade do grupo deportado dos judaítas na Babilônia, o grupo insistiu em observar os ritos, as leis de pureza e os estatutos de Deus. Um dos ritos destacados foi a circuncisão, que se tornou o sinal da aliança entre Israel e Javé. A expressão "incircunciso", então, começou a ser utilizada como desprezo e maldição contra os estrangeiros (Ez 32,17-32;

44,7). O outro rito importante foi o jejum. No exílio, o rito de jejuar passou a ser uma das principais formas de se lembrar da destruição de Jerusalém e do templo e expressar sua fidelidade a Javé (Zc 7,1-3; 8,18-19).

f) O retorno prometido aos exilados: “Aceitarei vocês como perfume agradável, depois que eu os retirar do meio dos povos e os reunir do meio das terras por onde foram espalhados e, diante das nações, mostrar em vocês que eu sou santo. Vocês ficarão sabendo que eu sou Javé, quando eu os levar de volta para a terra de Israel, terra que jurei, com mão erguida, dar a seus pais” (Ez 20,41-42). Embora alguns dos exilados logo se adaptassem à vida na Babilônia, os notáveis nacionalistas mantinham a esperança de um eventual retorno à sua pátria. Tal esperança consistia na fé em Javé, manifestada pela insistência da expressão “Eu sou Javé” (Ez 7,9).

g) A posse da terra: “Então a palavra de Javé veio a mim nestes termos: Filho do homem, os habitantes das ruínas na terra de Israel estão dizendo: ‘Abraão era um só e foi dono desta terra. Pois nós agora somos muitos, e com maior razão recebemos esta terra como propriedade!’. Pois diga-lhes: Assim diz o Senhor Javé: Vocês comem em cima do sangue, levantam seus olhos para seus ídolos e derramam sangue. E ainda vão continuar donos da terra?” (Ez 33,23-25). Os sobreviventes da catástrofe em Judá (2Rs 25,12; Jr 39,10) são criticados por pretender ser herdeiros da Terra Prometida (Ez 11,15; 33,23-29), para onde os exilados retornarão no futuro. Para desqualificar os remanescentes, o grupo de Ezequiel os condena por abominação: idolatria, homicídio e adultério. O mesmo grupo também começa a revisar, ampliar e escrever a última redação do livro de Josué, sobretudo a parte da “repartição da terra” (Js 13–21) para legitimar a posse da terra santa (NAKANOSE; MARQUES, 2022).

h) A restauração do novo Israel: “Meu servo Davi reinará sobre eles, e haverá um só pastor para todos. Eles viverão segundo minhas normas, observarão meus estatutos e os colocarão em prática. Eles habitarão na terra que dei a meu servo Jacó, onde já habitaram seus pais. Aí eles vão habitar e em definitivo, junto com seus filhos e os filhos de seus filhos, para sempre, enquanto meu servo Davi será o príncipe deles para sempre. Farei com eles uma aliança de paz, que será uma aliança para sempre. Vou estabelecê-los e multiplicá-los, e colocarei meu santuário no meio deles para sempre” (Ez 37,24-26). O grupo de Ezequiel apresenta o projeto da restauração do reino; a reunificação dos dois reinos com o único pastor, o novo Davi; o estabelecimento da aliança eterna com Deus; a promessa da terra e da fecundidade na presença de Deus; a restauração do novo

“santuário” no meio do povo.

Foi nesse modo de pensar e projetar a restauração que os nobres exilados puderam manter sua unidade e esperança nas condições de súditos da Babilônia. No exílio, eles não perderam para sempre sua identidade como grupo eleito, sobretudo em ritos religiosos como sinais da aliança com seu Deus Javé.

No exílio da Babilônia, não havia culto nem templo de Javé. Os exilados eram cercados pela religião poderosa e sofisticada da Babilônia. Ainda pela necessidade de trabalho, carreira e sobrevivência, os exilados vinham assumindo pouco a pouco a religião da Babilônia. Foi nessas circunstâncias que, embora já houvessem existido anteriormente, os ritos, como a prática do sábado, da circuncisão e das obras de piedade (oração, esmola e jejum), adquiriram o caráter fundamental para manter a aliança com Javé e garantir a coesão do grupo.

Além do livro de Ezequiel, o relato da criação em Gn 1,1–2,4a, que foi escrito no tempo do exílio na Babilônia, nos traz a superioridade de Javé frente aos Deuses babilônicos e a importância do sábado:

Deus fez os dois grandes luzeiros: o luzeiro maior para dominar o dia, o luzeiro menor para dominar a noite, e também as estrelas. Deus colocou-os no firmamento do céu para iluminar a terra, para governar o dia e a noite, e para separar a luz da escuridão. E Deus viu que era bom (Gn 1,16-18).

O sol e a lua, divinizados na Babilônia, aqui são criados, por Javé, como simples luzeiros e pendurados no firmamento do céu. Portanto, Javé, criador do universo, é anterior à criação e superior a Marduk, que controlou o caos e concluiu a criação segundo o mito babilônico. É este Javé que instituiu o sábado: “No sétimo dia, Deus concluiu o trabalho que havia feito, e no sétimo dia descansou de todo o trabalho que tinha feito. Deus abençoou e santificou o sétimo dia, pois nesse dia Deus descansou de todo o trabalho que tinha feito como criador” (Gn 2,2-3).

A observância do sábado se liga à obra divina da criação. A abstenção do trabalho neste dia deve criar um espaço para o momento de celebração especial para seu criador, Javé: rito, oração, jejum etc. Na celebração, o grupo alimenta e fortalece sua identidade como povo eleito de Javé e o sonho da restauração da dinastia davídica.

Embora muitos dos exilados, durante o exílio, se adaptassem à vida na Babilônia e perdessem o desejo de voltar para Judá para uma vida mais difícil, os notáveis nacionalistas mantinham a esperança de um eventual retorno a sua pátria através de sua renovação da religião (Ag 1–2; Zc 1–8; Ez 1–37). A emergência teológica e moral, adaptada à realidade do exílio, lhes deu existência e identidade na terra de Marduk.

Com isso, compreende-se que o grupo de Ezequiel se considerava o verdadeiro povo de Israel. Para eles, o exílio poderia ser entendido como um expurgo para purificar, formar e fortalecer o novo Israel junto com Javé, mesmo na terra do exílio. Após o tempo do exílio, a religião renovada e praticada pelo grupo de Ezequiel se tornará a base do governo teocrata: a terra santa; o povo eleito; a lei da pureza; os ritos, circuncisão, sábado, jejum; a teologia da retribuição, a responsabilidade individual etc. Futuramente, será também a base teológica da nata do sinédrio, que condenará Jesus de Nazaré.

4.5.2 Segundo Isaías: os grupos da segunda deportação

“Seu povo é um povo espoliado e roubado, todos presos em cavernas, trancados em prisões. Era saqueado, e ninguém o libertava. Despojado, e ninguém dizia: ‘Devolvam isso’” (Is 42,22).

Em 589 a.C., Sedecias rebelou-se contra a Babilônia. Nabucodonosor sitiou Jerusalém e, um ano e meio depois, entrou na cidade. Dessa vez, a ação militar do império foi violenta. Foi uma catástrofe: a cidade foi destruída e o templo saqueado, profanado e incendiado. Nabucodonosor não teve nenhuma compaixão com as autoridades e os habitantes de Jerusalém. A família real e seus partidários notáveis foram aniquilados. O grupo de funcionários públicos do templo, trabalhadores civis, pequenos comerciantes, artesãos e agricultores foram levados como prisioneiros para o exílio (2Rs 25,11-12). Foi a segunda

deportação.

O grupo não teve a mesma sorte dos primeiros deportados: foi tratado como escravo e despojo de guerra (PERDUE; CARTER, 2015, p. 78). A Babilônia "não teve compaixão dele, e colocou um jugo pesado nos ombros dos anciãos" (Is 47,6). "Os pobres e os indigentes buscam água, mas não a encontram. Estão com a língua seca de sede" (Is 41,17). Os deportados estavam cansados e enfraquecidos, sem esperança no futuro (Is 40,29). Vida de prisioneiros semiescravos!

Especialmente após a morte de Nabucodonosor, a situação dos deportados escravizados se agravou por causa do rápido declínio do império, provocado, sobretudo, pela instabilidade interna, pelas guerras constantes, pelas incursões de seus inimigos etc. Em apenas sete anos, três monarcas sucederam a Nabucodonosor, por meio de intrigas e violências: Avil-Marduk (562-560 a.C.); Neriglisar (560-556 a.C.); Labashimarduk (556 a.C.). O último foi assassinado, no fim de apenas dois meses, pelo último monarca, Nabônides. A extrema instabilidade do império certamente afetou a vida dos exilados.

Finalmente, Nabônides (556-539 a.C), soberano polêmico, agravou e levou o império ao seu fim. Ele, filho de uma sacerdotisa de Harã, um centro importante do culto do Deus da lua, Sin, promoveu e tentou elevá-lo à suprema posição no panteão da Babilônia. Reconstruiu, por exemplo, o templo do Deus Sin em Harã, destruído depois de 610 a.C., reviveu os seus ritos abandonados e tentou introduzir os Deuses dos santuários locais nos templos de Marduk.

Tal atitude gerou descontentamento dos sacerdotes do Deus Sol, Marduk, os quais tinham um forte poder e influência econômica e espiritual, como o controle sobre o templo Esagil consagrado a Marduk. Houve revolta generalizada dos sacerdotes de Marduk e seus adoradores e beneficiários. O poder político e econômico estava em jogo!

Para agravar a situação, Nabônides deixou a Babilônia após as campanhas na Síria e se estabeleceu no oásis de Teima, no deserto da Arábia, onde ficou por dez anos. Estabeleceu vários postos militares nas cidades – oásis na Arábia. É provável que ele tenha percebido a necessidade de assegurar a rota comercial diante do avanço do Império Persa.

Todavia, a ausência de Nabônides no governo da Babilônia agravou mais ainda a

crise do império. Seu príncipe herdeiro, Belshazar, não estava apto a governar o império, nem habilitado a celebrar a festa de Ano-Novo, na qual o rei renovava todo ano a sua realeza diante da estátua de Marduk, no maior templo do Esagil. Os poderosos sacerdotes de Marduk se revoltaram e entraram em conflito direto com o palácio.

A crise do governo logo se refletiu na economia. Com as guerras constantes e as grandes construções, a economia do império já estava comprometida. A crise da governabilidade fez os preços subirem muito: 50% entre os anos 560 e 550 a.C. Nos anos seguintes, o custo de vida se tornou pior, chegando a subir 200%. O comércio externo estava quase paralisado por causa da perda da rota comercial.

A principal vítima dessa crise foi a população pobre, sobretudo os prisioneiros de guerras, que trabalhavam como mão de obra escravizada na agricultura e em obras públicas ou estavam confinados na prisão. No meio desses prisioneiros, estavam os judaítas da segunda deportação, como “a cana rachada” (Is 42,3), “os que vivem no escuro” (Is 42,7).

Por volta de 550 a.C., Ciro, imperador da Pérsia, avançou e tornou-se a principal ameaça para a Babilônia. É muito provável que uma boa parte dos babilônios tenha demonstrado maior consideração a Ciro como libertador. Não é por acaso que, depois da entrada na Babilônia, ele foi apresentado como “eleito de Marduk” ou “enviado de Sin”.

Foi nessas circunstâncias que o livro do Segundo Isaías (Is 40–55), nascido no meio dos exilados da segunda deportação, descreveu, com grande entusiasmo, a possibilidade de o Império Babilônico ser derrotado e o exílio chegar ao fim por meio de Ciro, a ponto de esse grupo anunciar: “Assim diz Javé a Ciro, seu ungido, que ele tomou pela mão, para dobrar as nações diante dele e desarmar os reis, para abrir diante dele as portas, para que os portões não sejam fechados” (Is 45,1). Ciro é chamado de justiceiro, pastor, ungido e águia a serviço do Deus de Israel (Is 41,2; 44,28; 46,11). O sinal de esperança!

A chegada de Ciro é a esperança para os deportados prisioneiros cansados, enfraquecidos e sem esperança (Is 40,29; 42,3). Pessoas escravizadas, espoliadas, saqueadas e perseguidas (Is 42,7.22; 47,6; 50,6), pobres e indigentes, necessitadas de tudo, também da água (Is 41,17; 49,13; 55,1-20). Um grupo desprezado e rejeitado socialmente (Is 53,3). E alguns ainda carregavam o peso da religião, pois acreditavam que o exílio era castigo de Deus pelo pecado. “Ela

já recebeu da mão de Javé o castigo em dobro por todos os seus pecados” (Is 40,2), diz o livro do Segundo Isaías.

Esse livro pode ter nascido entre os sacerdotes levitas, que foram exilados na segunda deportação. Os levitas eram os pregadores itinerantes e os sacerdotes do interior de Israel, como o profeta Oseias. Trabalhavam com o culto e a organização de aldeias comunitárias, procurando manter as leis da justiça e da solidariedade para com a população camponesa mais pobre.

Na reforma do rei Josias (640-609 a.C), os levitas foram trazidos à força para Jerusalém. Aqueles que não aceitaram foram perseguidos – e alguns foram mortos (2Rs 23,8). Em Jerusalém, os levitas não podiam “subir ao altar de Javé” (2Rs 23,9) e eram considerados sacerdotes de segunda categoria, trabalhando como cantores, escribas e porteiros do templo. Na segunda deportação de 587 a.C., alguns levitas foram levados para a Babilônia, enquanto outros ficaram nos arredores da cidade de Jerusalém ou no interior de Judá.

Na Babilônia, enquanto o grupo de Ezequiel, sacerdote oficial de Jerusalém, procurava manter o interesse, a unidade, a identidade dos notáveis da primeira deportação, os levitas representavam a voz dos exilados escravizados. Por isso, diferente da posição do livro de Ezequiel, o livro do Segundo Isaías apresenta vários oráculos contra a Babilônia:

Desça e sente-se no pó, virgem filha de Babel. Sente-se por terra, filha dos caldeus, pois não há mais trono e nunca mais chamarão você de terna e delicada. Pegue o moinho e moa a farinha. Tire o véu, levante a saia, mostre as pernas, atravesse os rios. Seja descoberta sua nudez, apareça também sua vergonha. “Eu vou me vingar, e ser humano algum se oporá” (Is 47,1-3; cf. 46,1–49,22).

O Salmo 137, possivelmente escrito pelos levitas exilados, também traz uma forte crítica contra os babilônicos, que oprimiam e ridicularizavam os explorados:

À beira dos rios da Babilônia, aí nos sentamos e choramos com saudades de

Sião. Nos salgueiros que por aí havia penduramos nossas harpas. Lá, aqueles que nos deportaram pediam canções, nossos opressores queriam diversão: “Cantai para nós um canto de Sião!” [...] Ó devastadora filha de Babel, feliz quem retribuir a você o mesmo castigo com que fomos castigados. Feliz quem agarrar e fizer em pedaços seus nenês contra a rocha (Sl 137,1-3.8-9).

Os levitas invocavam e rezavam a Javé para que destruísse as sementes “nenês” do imperialismo “Babel” com o seu poder divino “rocha” (Is 44,8). É interessante observar que, nos dois cânticos, a força de Javé é o motor principal de resistência contra o império na terra de Marduk. E a faceta de Javé se tornou expressão de repúdio contra o império, o ponto de negação do panteão dos Deuses (“ídolos”) de Marduk:

Urash é Marduk da plantação

Lugalida é Marduk do abismo

Niurta é Marduk da picareta

Nergal é Marduk da batalha

Zabala é Marduk da guerra

Enil é Marduk do senhorio e da consulta

Nabu é Marduk da contabilidade

Sin é Marduk que ilumina a noite

Shamash é Marduk da justiça

Adad é Marduk da chuva

Tishpak é Marduk das tropas (CT XXIV, citado por LIVERANI, 2008, p. 256).[95]

Na Babilônia, a religião era estruturada no panteão de Marduk, o Deus supremo, que subjugava os Deuses de diversas cidades com seus santuários, como no campo político, no qual a capital do reino dominava e explorava as cidades e os campos. O panteão, assim, era espelho e legitimação religiosa da estratificação socioeconômica do império. Agora, para criticar e repudiar o império, o grupo de Segundo Isaías anulou a teologia babilônica do politeísmo, e apresentou a religião monoteísta de Javé:

Assim diz Javé, o rei de Israel, seu protetor, Javé dos exércitos: Eu sou o primeiro, eu sou o último. Fora de mim não existe outro Deus. Existe alguém como eu? Que fale, que o explique e o exponha a mim. Quem anunciou o futuro de antemão, quem nos predisse o que vai acontecer? Não tenha medo, não tremam. Por acaso desde aqueles tempos eu já predisse e anunciei? Vocês são minhas testemunhas: existe outro Deus além de mim? Pelo que eu saiba, não existe nenhuma outra Rocha (Is 44,6-8; cf. 43,8-13).

O texto é, sem dúvida, uma das primeiras afirmações do monoteísmo universal de Javé na história de Israel: “eu sou: nenhum Deus existiu antes de mim, e depois de mim nenhum outro existirá” (Is 43,10). Uma reviravolta teológica! No final do período da monarquia, Ezequias e Josias tentaram excluir outros Deuses fora de Javé em Israel, mas não chegaram a pregar a teologia monoteísta. Javé, o Deus de Israel, era uma divindade entre muitas – a “monolatria”.

Todavia, no meio (na crise política e religiosa) dos deportados sofridos na Babilônia, surge a religião monoteísta como força alternativa de superação e oposição à religião do império. Ao insistir no poder de Javé, o único Deus, os prisioneiros judeus repudiavam e anulavam a religião do politeísmo de Marduk com os “ídolos”, porque eles legitimavam e justificavam a violência do Império Babilônico (Is 40,18-20; 41,21-29; 42,8; 44,9-20; 45,16.20-21; 46,1-2.5-7; 48,5). Abrem-se, assim, com o Segundo Isaías, e depois, em particular, com o Terceiro Isaías, as perspectivas da saída do exílio e a reconstrução de Israel com o espírito dos levitas:

a) Novo êxodo: “Assim diz Javé, aquele que abriu um caminho no mar, uma passagem entre as ondas violentas, aquele que fez sair o carro e o cavalo, o exército e os valentes. Eles caíram para não mais se levantar, apagaram-se como pavio que se extingue. Não fiquem lembrando o passado, não pensem nas coisas antigas. Vejam que estou fazendo uma coisa nova: ela está brotando agora, e vocês não percebem? Abrirei um caminho no deserto, rios em lugar seco” (Is 43,16-19). O grupo do Segundo Isaías faz uma releitura do êxodo e anuncia a libertação da escravidão da Babilônia. O próprio Javé caminhará à frente do seu povo sofrido e enfraquecido, que sairá na paz e na alegria (Is 55,12).

b) Nova criação: “Porque assim diz Javé, que criou os céus, ele, o Deus que modelou e fez a terra. Ele a estabeleceu, não a criou para ser vazia, mas a modelou para ser habitada. Eu sou Javé, e não existe outro” (Is 45,18). Javé é considerado como o único Deus e o Deus criador que recriará e repovoará Jerusalém (Judá). O “vazio” (deserto) será transformado! A nova fundação e a reconstrução de Sião (Is 44,24-28).

c) Deus de ternura: “Mas pode a mãe se esquecer do seu nenê? Pode ela deixar de ter amor pelo filho de suas entranhas? Ainda que ela se esqueça, eu não me esquecerei de você. Veja! Eu tatuei você na palma da minha mão” (Is 49,15-16).

Em contraste com Marduk, Deus violento e sanguinário, Javé é apresentado como Deus solidário (Is 40,1.29; 41,10; 43,5; 51,12), compassivo (Is 49,13; 52,9), próximo (Is 43,1.7; 45,3-4; 49,1.16). Ele é pastor que apascenta e conduz seu povo: “Como um pastor, ele cuida do rebanho, e com seu braço o reúne. Leva os cordeirinhos no colo e guia mansamente as ovelhas que amamentam” (Is 40,11); “Não passarão fome nem sede. Não serão molestados pelo calor nem pelo sol, pois aquele que se compadece deles os conduzirá e os guiará para onde há fontes de água” (Is 49,10).

d) Nova liderança: “Eu, Javé, chamei você para a justiça, tomei-o pela mão, e lhe dei forma. E o coloquei como aliança de um povo e luz para as nações, para você abrir os olhos dos cegos, para tirar os presos da cadeia, e do cárcere os que vivem no escuro” (Is 42,6-7). O grupo do Segundo Isaías lançou um olhar sobre a história e constatou que há muitos anos o povo vinha sendo oprimido pela tirania dos grandes impérios e explorado pelos próprios governantes da monarquia. A partir de sua memória das aldeias comunitárias e também de sua experiência da sobrevivência comunitária dos exilados escravizados, o grupo projetou uma nova liderança, a do “Servo”, com características diferentes dos tiranos e dos reis injustos: liderança baseada no amor, na ternura, na gratuidade, na não violência; na justiça, na solidariedade e, sobretudo, no cuidado amoroso com os sofridos (cf. Is 42,1-9; 49,1-6; 50,4-11).

e) Nova Aliança: “Atenção! Todos os que estão com sede, venham às águas. E os que não têm dinheiro, venham. Comprem e comam sem dinheiro, e bebam vinho e leite sem pagar. Por que gastar dinheiro com aquilo que não é pão, e o produto do trabalho com aquilo que não traz fartura? Ouçam-me com atenção, e comerão bem e saborearão pratos suculentos. Deem ouvidos a mim, venham para mim, me escutem, que vocês viverão. Farei com vocês uma aliança definitiva, serei fiel à minha amizade com Davi” (Is 55,1-3). A aliança agora não seria mais entre Deus e o rei da casa davídica, mas com toda a comunidade. O sonho do grupo era restabelecer uma sociedade na qual reinaria o projeto da partilha e solidariedade.

f) Nova Jerusalém: “Ó aflita, açoitada pela tempestade e desconsolada! Veja! Eu assento seus muros sobre pedras preciosas e faço de safira a base. As muralhas, eu faço de rubi, e as portas, de esmeralda. Toda a sua muralha eu faço de pedras preciosas. Seus filhos todos serão discípulos de Javé. Será grande a paz de seus filhos. Você será estabelecida com justiça, longe da opressão, e não terá o que temer. Ficará longe do terror, que nunca mais se aproximará de você” (Is 54,11-

14; cf. Ap 21,15-27). A reconstrução de Jerusalém era um dos principais temas dos levitas, os quais tinham trabalhado no templo, desde o reinado de Josias. Porém, a nova Jerusalém será reconstruída na justiça, na solidariedade e na paz: “Céus, gotejem lá de cima, e as nuvens chovam a justiça. Que a terra se abra e produza a salvação, e junto com ela brote a justiça. Eu, Javé, eu as criei” (Is 45,8; cf. 52,9; 54,10).

O livro do Segundo Isaías termina com a procissão da volta: “Vocês sairão com alegria e serão conduzidos em paz. Na presença de vocês, colinas e montes explodirão em cantos de alegria, e todas as árvores do campo baterão palmas” (Is 55,12). A natureza se transformará: em vez de espinhos e urtigas, ciprestes e murtas, árvores que dão sombra (Is 55,13a). O sonho era de que o novo êxodo, da Babilônia para Jerusalém, fosse conduzido com o penhor da proteção de Javé, na liderança do “Servo”:

Assim diz Javé: Na ocasião favorável eu respondi a você, e no dia da salvação eu o ajudei. Guardei-o e coloquei-o para ser a aliança do povo, para reerguer a terra, para redistribuir as propriedades desoladas, para dizer aos cativos: “Saiam!” E aos que estão nas trevas: “Venham para fora!” Eles pastarão nos caminhos, em todos os montes escalvados encontrarão pastagem (Is 49,8-9).

Mais uma vez, o ponto de vista da reconstrução do país do grupo do Segundo Isaías tinha semelhanças com o projeto do grupo de Sião: o Deus dos pobres; anti-imperialismo (Mq 4,1-5; Sf 3,9-20). Ou o grupo de Jeremias (os pobres da terra): Deus no meio dos pobres; antimilitarismo; a sociedade da justiça e da solidariedade (Jr 20,7-18; 28,1-17; 40,11-12). Ou ainda o grupo poderia ser enquadrado na mesma perspectiva dos samaritanos e dos refugiados no Egito. Por certo, todos os grupos se opunham ao projeto oficial de Ezequiel, a elite exilada: a monarquia davídica, justificada pela imagem do Deus poderoso e castigador, a lei da pureza, tendo o templo como o centro.

Em meio à crise generalizada do exílio, os grupos populares ajudaram o povo a sobreviver, criando novos modos de pensar, proclamar, executar e sonhar com uma sociedade na qual todas as pessoas tivessem condições dignas de vida. É a

semente do projeto das aldeias comunitárias.

Após o exílio, porém, a esperança do novo êxodo, como o sonho do grupo do Segundo Isaías, fracassará por causa da dominação do Império Persa. A história se repete, como no tempo da monarquia (Mq 3,9-11). Ciro, que foi chamado de "salvador" e recebeu o título de "ungido de Javé", espalhou a semente do imperialismo: o Império Persa e seus súditos, como Neemias e Esdras com sua teologia oficial, exploraram e oprimiram o povo: "Arrancam o órfão do peito materno e penhoram quem é pobre. Da cidade sobem os gemidos dos moribundos e, suspirando, os feridos pedem socorro, e Deus não ouve sua súplica" (Jó 24,9.12). A teologia oficial de Javé, apoiada na lei da pureza, atravessou a história, chegando até o sinédrio do tempo de Jesus de Nazaré e até as instituições religiosas de hoje.

Mas é preciso afirmar também que os tiranos não conseguiram aniquilar os movimentos de resistência:

Como a chuva e a neve que caem do céu, para lá não voltam sem antes molhar a terra, tornando-a fecunda e fazendo-a germinar, a fim de produzir semente para o semeador e alimento para quem come, assim acontece com a minha palavra, que sai de minha boca. Ela não volta para mim sem efeito, sem ter realizado o que eu quero, e sem ter cumprido com sucesso a missão para a qual eu a enviei (Is 55,10-11).

A Palavra de Deus tem a força de gerar vida (Is 40,8). O sonho do Segundo Isaías e de outros teve, sem dúvidas, "efeito" no meio do povo e em sua história. As palavras de resistência e encorajamento, que devem ter nascido no coração dos exilados escravos, criaram raízes. Na história pós-exílica, surgiram outros movimentos de resistência contra a sucessiva opressão dos impérios: persas, gregos e romanos. O texto bíblico testemunha o movimento sapiencial, apocalíptico, profético e o de Jesus de Nazaré, o "Servo". É preciso que o mesmo projeto de resistência continue nos impulsionando e nos interpelando para renovar nossa aliança com o Deus da vida. É preciso fortalecer as organizações do povo para caminharmos rumo ao novo êxodo. Que essa certeza possa animar a nossa caminhada na construção do reino da vida!

CAPÍTULO 5

A PROVÍNCIA DE YEHUD

Antonio Carlos Frizzo

5.1 PONTO ESTRATÉGICO NOS PLANOS DO IMPERIALISMO PERSA

As pisadas das tropas orquestradas por Ciro (555-530),[96] após vencer e anexar os exércitos medos, líbios e entrar pela suntuosa porta azulada da Deusa Ishtar, Deusa protetora dos babilônicos, sem nenhuma resistência, acenam o início de um Estado que se tornará um exemplo máximo de império no Antigo Oriente. Por mais de dois séculos, os persas dominarão de grupos nômades a grandes e orquestrados exércitos, impondo e aperfeiçoando seus modos de subjugar povos e culturas.

Neste capítulo, dedicado ao Império Persa, trilhamos perspectivas conhecidas e, em outros momentos, indicamos alguns aspectos que impuseram naturalmente alguns questionamentos, diante da perspectiva de que, seja qual for a época ou situação histórica, qualquer império existiu por sua capacidade hegemônica de se impor pela força militar, por meio de certa ideologia que os despistou ao se apresentar como vontade divina, caso dos impérios do Antigo Oriente. E, claro, com um refinado e sorrateiro sistema de imposição e recolhimento de tributos.

Relatos bíblicos e arqueológicos acenam a fúria com que as tropas lideradas pessoalmente por seu chefe maior, o imperador Nabucodonosor, deixaram uma região próspera da Palestina, como percebemos nas ações reformadoras do rei Josias e sua corte, em meados do ano 622 (2Rs 23,4-27), rumo a uma pujante nação, nos limites geográficos entre Egito e Síria, em uma verdadeira terra arrasada. A pujante cidade de Jerusalém ficou terra desolada, como registrou anos mais tarde o livro das Lamentações:

Judá foi para o exílio, humilhada e em dura escravidão; foi habitar entre as nações, onde não encontra mais repouso. Seus perseguidores alcançaram-na em lugares sem saída.

Seus opressores a venceram, seus inimigos estão felizes, porque Javé a castigou por suas numerosas revoltas. Até suas crianças são levadas como escravas à frente do opressor (Lm 1,3.5).

Evidente que cidades menores que serviam de proteção, como é o caso de Láquis e Azeca, foram tomadas, mas cidades de menor influência, quer econômica, quer administrativa, nos arredores de Jerusalém, ficaram intactas e livres de qualquer destruição: a região de Benjamim e as cidades de Gibeon, Masfa, Betel, Ramat Rahel[97] e Belém ao redor de Jerusalém, como veremos adiante,[98] com uma população ao redor de 40 mil habitantes durante os anos em que durou o exílio.

Contudo, impérios se revezaram no controle da estratégica região geográfica da Palestina. Em meados de 539 a.C., enfraquecido em sua capacidade de controlar as vastas regiões fronteiriças e certa falta de tato político capaz de apaziguar intermináveis brigas palacianas entre correntes opostas sacerdotais, os suntuosos muros dourados da capital Babel testemunham a entrada de Ciro, rei dos persas. Todo o vasto Império Babilônico, agora, tem um novo soberano.

Se, no capítulo anterior, buscamos compreender a queda do Império Babilônico, neste traçamos o surgimento, o crescimento e a organização do Império Persa, que se apresentará como um exército invencível, com estratégias bem definidas e projetos econômicos voltados para a manutenção dos objetivos políticos impostos aos pequenos reinos (ROSSI, 2020, p. 377-378).

Responsáveis pelo aperfeiçoamento do comércio, aberturas de novas estradas, aprimorado senso administrativo ao criar as satrapias e nelas estabelecer altos funcionários, parentes do rei, fiéis a toda prova à casa real, bem como agilizar os serviços de comunicação, os sucessores de Ciro não desviarão seus planos. Cada um, em sua época, dará sua contribuição ao aperfeiçoamento de uma complexa máquina administrativa responsável por justificar e manter subjugados os mais diferentes povos.

Com a proteção do Deus Marduk, divindade máxima dos imperadores babilônicos (cf. Jr 50,2), Ciro se fará apresentar como seu único representante e com dotes sobrenaturais. Seus desejos serão confundidos com as vontades dos próprios Deuses. Sua ascensão ao poder será propagada como uma revelação oriunda dos presságios divinos. As correntes proféticas representadas por Ageu e Zacarias, em meados dos anos 520, e os editores dos livros de Esdras e Neemias pautarão todos os seus projetos voltados para a reorganização social da província de Yehud a partir da ascensão de Ciro.

Não é por acaso que não se encontra uma linha, nas narrativas bíblicas, contra a política planejada e imposta por Ciro. Impressionam os esforços de certa elite teocrática em silenciar críticas contra o projeto persa na região. Os gritos e vozes oponentes como Ml 1,8; Is 56,10-57; 66,1-4 somados aos clamores do povo da terra são verdadeiras provas de um esforço em calar os grupos opositores.

A elite judaíta, oriunda da primeira deportação, em seu regresso a Sião, firma um conceituado acordo, ao redor das figuras de Neemias e Esdras. Claro, uma vez seguindo a narrativa de Neemias 4–6, vemos grupos oponentes articulados contra o projeto empreendido por Neemias, mas não uma força organizada contra o projeto imperialista persa, na região. Oportuna a síntese dos rivais exposta em Ne 6,14: “Lembra-te, meu Deus, do que Tobias e Sanabalat fizeram! Lembra-te também da profetisa Noadias e dos outros profetas que tentaram amedrontar-me”.

Nas leituras dos livros históricos, apesar do elevado desejo de reconstrução de Yehud, o leitor se depara com narrativas ingênuas, anacrônicas e radicalmente defensoras da teologia oficial, de cunho sacerdotal, impostas pelo grupo responsável pela redação final das obras que tentou descrever a Judeia como terra devastada e sem vida, no desejo de justificar todas as ocupações territoriais.

Neemias é exposto como o representante máximo dessa elite ávida por retornar a Sião. A triste notícia oriunda de Jerusalém que o fez “sentar, chorar e ficar de luto vários dias, jejuando e rezando ao Deus do céu” (Ne 1,4), pelo vexatório estado de abandono em que se encontra Jerusalém, ousa levar os leitores ao mito da terra vazia.

A notícia o faz se aproximar do rei, expor seus desejos de regresso a Judá. O ex-copeiro passa a ser líder político. O pedido para reconstruir Jerusalém é visto como um gesto de benevolência aos olhos dos escritores bíblicos. Tem início

uma fase emblemática que definirá o futuro da comunidade religiosa nos próximos séculos, pois, no cenário político, Judá nunca provará experiências de um Estado livre e soberano, como nos anos que antecederam a ocupação babilônica, por volta de 597 a.C. Aos olhos das políticas persas, o ufanismo literário esconderá o forte jugo tributário exigido pelos governantes persas.

A elite judaíta, em seu retorno a Sião, não ensaiará um mínimo de esforço para se opor aos projetos da corte persa voltados à região. A falta de narrativas opostas aos projetos persas é destaque, quando o assunto é reconstruir Judá no período dos monarcas aquemênidas. Fortalecer e manter o controle na região de Judá torna-se parte de uma estratégia militar no controle das fronteiras do sul. Afinal, as políticas egípcias e, mais tarde, a presença dos gregos ameaçam a soberania dos persas nesta parte do império.

Nem sempre é fácil a harmonia entre arqueologia e narrativa bíblica. Por um lado, vemos como pacientemente se reconstrói com elevada exatidão o passado. No recurso às novas tecnologias digitais aplicadas à arqueologia, um passado surge e impõe novos caminhos, novas hermenêuticas que devem ser aplicadas aos textos bíblicos. Por outro lado, com apoio nos informes arqueológicos e no rigor da leitura crítica, chega-se a perceber que não estamos pisando na mesma época exposta nos textos. Há muito tempo eles deixaram de representar uma "reportagem" fidedigna dos fatos neles contidos. Registram os anos de 538 a.C., acenam insistentemente ao personagem Ciro e seus herdeiros no trono, a dinastia aquemênida recebe a bênção e proteção divina, mas foram escritos séculos depois. No controle das narrativas, nota-se o trabalho de grupos sacerdotais, escolas proféticas, grupos de levitas desejosos de empolgar suas gerações engrandecendo a história passada.

Compreender os textos bíblicos é um desafio que se impõe a qualquer pessoa que venha a se debruçar sobre eles. O empolgante é quando todo esse esforço colabora para a visão de mundo ao nosso redor, o qual somos chamados a transformar; sabedores de que, nas páginas da vida, a defesa do meio ambiente, os esforços pela igualdade social, a prática da liberdade, o combate contra toda forma de exploração da pessoa humana sempre falarão mais alto do que qualquer página bíblica.

5.1.1 A política de benesses às nações subjugadas

O Império Persa começa a ser edificado pelo rei aquemênida[99] Ciro II, que sobe ao trono no ano de 559 a.C., em substituição a seu pai Cambises I. Num espaço de menos duas décadas, ocorre uma brutal e significativa mudança política sem precedente na região. O primeiro ato de Ciro foi romper os trinta anos de relativa paz na região acordada entre monarcas medos, babilônicos, lídios e egípcios. Os significativos anos de paz são quebrados quando as tropas persas partem em batalha contra o rei dos medos Astíages, em 549 a.C., que, vencido, amargara uma vexatória condição de prisioneiro, e os antigos territórios medos passam a ter um novo mandatário. Uma vez vencida e conquistada a capital Ecbátana – hoje conhecida como Hamadã, Irã –, os medos testemunham os primeiros passos da política expansionista de Ciro. Sem nenhuma alternativa ou forças para qualquer oposição, os vizinhos reinados reconhecerão Ciro como o novo mandatário na região.

A acachapante vitória sobre os medos obriga os reis da Babilônia, Egito e Lídia a formar uma frustrada aliança política no desejo de barrar os projetos expansionistas de Ciro. No ano de 547 a.C., as tropas de Ciro marcham em direção à região da Lídia, considerada ponto estratégico por seu pujante comércio e pela rica produção de pepitas de âmbar. Seu último rei, Creso, foi derrotado pelos exércitos persas e viu seu reino ser anexado aos projetos expansionistas de Ciro. Mais tarde, Lídia será designada uma satrapia, tendo Sardes como sua capital. O projeto de expansão adquirirá novos contornos nos anos seguintes, antes da morte de Ciro, em 530 a.C. Lentamente, os mais diferentes povos, como a Cilícia, devido a sua proximidade territorial, perceberão que Ciro, rei persa, se torna o rei dos reis (cf. LIVERANI, 2016, p. 747).

Em meados do ano 539 a.C., numa terceira fase de suas conquistas, as forças persas travam um decisivo combate na região da cidade de Opis; próximo ao rio Tigre, num combate desigual sob o comando de Gobrias, os babilônicos são derrotados. Poucos dias depois, o rei Ciro entra na capital Babel e se impõe legitimando o novo imperador. Os velhos domínios babilônicos passam a pertencer a Ciro, rei absoluto dos antigos territórios babilônicos. Há uma consequente mudança no cenário político, econômico e religioso na região. A Crônica de Nabônides, datada do ano 539 a.C., assim descreve a tomada da cidade de Babel, pelo novo monarca:

No mês de tashritu – 27 de setembro a 26 de outubro de 539 – quando Kurash (Ciro) combateu contra as tropas de Akkad em Upû (Opis), as gentes de Akkad se retiraram (?); saqueou (a cidade) e matou a sua população. No décimo quarto dia – 10 de outubro –, Sippar foi tomada sem combate. (Nabônides) fugiu. No décimo sexto dia, Ugbaru, governador do país de Gutium, e as tropas de Kurash entraram em Babilônia sem combate. Mais tarde Nabûna'id (Nabônides), quando regressou, foi preso em Babilônia. Até o final do mês, os escudos (entende-se os soldados com escudos) dos Gutium rodearam as portas do (templo) Esagil; não houve nenhuma interrupção no (culto de) Esagil e dos (outros) templos, e não passou nenhuma data (sem seus ritos). O mês de araḫsammu, no terceiro dia – 29 de outubro –, Kurash entra na Babilônia [...] ficou estabelecida a paz para Babilônia. Kurash anunciou a paz para toda Babilônia. Gubaru, seu governador, estabeleceu administradores na Babilônia. Desde o mês de kislimu – 25 de novembro a 23 de dezembro de 539 – ao mês de Adar – 22 de fevereiro a 23 de março de 538 – voltaram aos seus santuários os deuses do país de Akkad, que Nabuna'id desceu na Babilônia (BRIEND, 2006, p. 89).

As conquistas territoriais seguirão após a morte de Ciro, ocorrida durante ações militares contra grupos de nômades, nas proximidades do rio Jaxartes. O filho e herdeiro Cambises (530-522 a.C.) sobe ao trono e seguirá na mesma estratégia de guerrear e anexar terras. Em 525 a.C., são anexados o Egito e Chipre. Após sua morte, Dario I (521-486 a.C.), embora pertencente a um ramo secundário dos aquemênidas, ocupa o trono e segue o projeto de dominação traçado por seus antecessores Ciro e Cambises, agora, de pequenos reinos, anexando-os ao império. Seu fracasso maior viria com a derrota de seu exército pelas forças lideradas por Melciades, em Maratona. De Ciro II a Dario I, em um curto período de pouco mais de seis décadas, o mundo assiste aos resultados de uma série de planos políticos marcados pela estratégia de conquista, de submissão administrativa e de anexação territorial. Até o ano de 333 a.C., quando da batalha de Issos – hoje, localizada na Turquia – contra as forças de Alexandre, o Grande, o domínio dos persas será absoluto.

O Império Persa tem como marca a unificação, sob um único soberano, dos quatro grandes reinos do Antigo Oriente: a Média, a Lídia, a Assíria e o Egito,

com extensão até a Índia e algumas cidades gregas da costa do mar Egeu, chegando até à Macedônia e à Etiópia. Oportuno recorrer a alguns termos técnicos utilizados pelos persas na divisão organizativa das regiões subjugadas. Medinah será um termo de origem aramaica para designar, pequena ou grande, uma determinada província. Essa província era dividida em pelek – distritos –, estando entregues a um determinado oficial, identificado pelo uso do título de sar (cf. Ne 1,3; 3,14; 7,6; 11,3; Est 2,3; Esd 2,1). Enfim, suplantando os antigos impérios e outros pequenos reinos, o poderio dos persas forma um império nunca visto no Oriente Antigo (ROSSI, 2020, p. 376).

Será sob as ordens de Dario I (521-486 a.C.), sucessor de Cambises II (530-522 a.C.), que os povos dominados darão início ao projeto de regressar às suas terras originárias, diante da adoção de uma política de não destruição das cidades conquistadas, não destruição ou proibição dos Deuses protetores dos exércitos inimigos. A adoção de tais estratégias será fundamental para controlar as rotas comerciais e, ao mesmo tempo, comprovar a expansão do império.

Dario organiza o império aprimorando o regime administrativo de satrapia. Por esse regime, o sátrapa era o governador absoluto de uma determinada região. O sátrapa, em iraniano, “protetor de domínio”, normalmente pertencia à família do rei e representava a sua autoridade. Fala-se em vinte satrapias durante o Império Persa. As satrapias eram divididas em número menor, chamadas de “províncias”. O modelo administrativo adotado numa satrapia era idêntico ao regime posto em prática em Susa, capital do império. Difícil datar quando Judá teria sido erigida à categoria de província. Os nomes já eram conhecidos e repetidos. Possivelmente, Judá segue identificada como província, na metade do século V, legitimando a separação da Samaria.

Dario percebe a necessidade de uma maior coesão entre as províncias. Reconhece e ousa unificar estrategicamente o império herdado iniciando a construção de estradas e entrepostos. Suas incursões pelas regiões da Ásia Central, Índia, ao leste do mar Cáspio e parte da atual Europa impõem um processo de comunicação rápido e eficiente. Eis o motivo de criar uma estrada real unindo a capital Susa a Sardes. Em uma rota real de 2685 quilômetros de estrada, será instalado, a cada 24 quilômetros, um entreposto do correio e guarnições militares (cf. Zc 1,7-17).[100]

A religião foi outro elemento responsável por proporcionar relativa padronização cultural interna. No desejo de atrair adeptos e jovens aptos a dar a vida aos

projetos do monarca Dario, não é impossível imaginar que a institucionalização e a propaganda de uma religião estampando Ahura Mazda como Deus criador, soberano único de todo o universo, e Zaratustra como seu único profeta e defensor colaboraram, aos olhos das dinastias vindas após Dario, para a visão de superioridade intelectual e física, superioridade bélica e ética, quando se compara a outros povos.

Argumentar exaustivamente para defender o bem contra o mal, a verdade sobre a mentira, os desejos dos bons contra os desejos dos ímpios fez dessa dicotomia o eixo da religião zoroástrica. Todo esse apoio confiante aos ensinamentos do profeta terá sua expressão e significado máximo nas incontáveis batalhas e ações bélicas junto aos grupos e povos subjugados pela supremacia bélica iraniana.[101]


Saka
Amyrgioi
Massagetae
Chorasmia
Sogdia
Skudra
Colchis
Lesser Media
Cappadocia
Phrygia
Dahae
Armenia
Ionia
Lydia
Aria
Cilicia
Hyrcania
Bactria
Cana
Assyria
Parthia
Gandara
Media
Phoenicia
Eber Nari
Sagartia
Samaria
Babylon
Arachosia
Susiana
Drangania
Hindush
Libya
Yehud
Arabia
Persia
Carmania
Egypt
Sattagidya
Gedrosia
Maka

Mapa com as províncias (satrapias) do antigo Império Aquemênida (cf. LIVERANI, 2016, p. 755)

O aprimoramento administrativo exige dos povos dominados total fidelidade à casa real. As características do poderio persa, na época do reinado de Dario, impõem não apenas um fim às deportações forçadas, política tão vivenciada nos tempos dos reinados assírios e babilônicos, como também total uniformidade administrativa, uma centralização no sistema jurídico e aprimorado sistema de cobrança de impostos.

O sistema de cunhagem, somado ao aperfeiçoamento dos serviços do correio, recebe significativos estímulos diante das construções das estradas e o uso da língua oficial (aramaico). Lentamente vai se impor o fim da venda ou troca de mercadorias na base do escambo, em favorecimento do uso quantitativo da moeda, o que fortalece a coesão nos serviços administrativos em um império estimado em cinquenta milhões de pessoas. Com base nas informações do historiador Heródoto, a tabela de impostos era feita considerando as diferentes realidades geográficas. Após Dario I, Judá passa a fazer parte da V satrapia, entregue ao sátrapa Abar Nahara. A satrapia deveria pagar anualmente o valor estipulado em 350 talentos de prata aos mandatários persas. Soma-se a esse valor certo número de cavalos, cereais, ouro em pó, e em algumas há o acréscimo de jovens eunucos (LIVERANI, 2016, p. 754).

5.1.2 Yehud integra um vasto império

Durante os anos em que durou o exílio babilônico, a maioria da população permaneceu em Judá, em posse de seus tradicionais afazeres: camponeses, antigos sacerdotes, escribas, comerciantes, artesãos e dezenas de outros profissionais seguem no controle de suas costumeiras atividades. Oportuno notar que estamos diante de uma sociedade que, embora tenha visto os resultados das guerras impostas pelo rei Nabucodonosor, não se sentiu na obrigatoriedade de mudar seu estilo e ritmo de vida (BARSTAD, 2003, p. 5).

Jerusalém segue como centro de peregrinação por excelência. Ofertas de cereais, peregrinações ao redor das ruínas do tempo recordando a suntuosidade do

templo e glórias passadas, sob as lideranças dos levitas remanescentes. Esclarecedora a informação contida no livro do profeta: “Foram então uns oitenta homens de Siquém, de Silo e de Samaria, com a barba raspada, roupas rasgadas e ferimentos no corpo. Levavam ofertas e incenso para a Casa de Javé” (Jr 41,5).

A cidade de Masfa, treze quilômetros ao norte de Jerusalém, elevada, já no período babilônico, por ocasião da imposição do transitório governo de Godolias, firma-se como sede governamental. Sua significativa importância em assuntos relacionados à administração pública vigorará até a reforma empreendida por Neemias e Esdras. Vale ressaltar que as histórias contidas em 2Rs 25,22-25 e Jr 40,7–41,18 colaboram para a importância administrativa de Masfa como capital na, agora, chamada Yehud.

As cidades de Ramat Rahel, juntamente com Belém, jamais sentiram diretamente uma ação bélica da parte dos impérios que ocuparam essa estratégica região. A ausência de batalhas nessas cidades colaborou para transformar num importante centro administrativo a cidade de Ramat Rahel. Já Belém seguiu, durante todos os períodos, um centro produtor de grãos, carnes e um significativo polo comercial. Do final do período assírio, passando pelas épocas babilônica, persa, até o período selêucida, Ramat Rahel e Belém sinalizam importantes localidades na província de Yehud.

A natureza administrativa única de Ramat Rahel se reflete melhor em sua profusão de alças de jarro estampadas. Mais de seiscentas alças carimbadas foram encontradas no sítio, datado da Idade do Ferro, períodos persa e helenístico, incluindo lmlk (pertencente ao rei) e impressões de selos (séculos VIII-VII a.C.); incisões circulares concêntricas (VII século a.C.); impressões de carimbo de roseta (final do VII ao início do VI século a.C.); impressões de selos de leões (século VI a.C.); impressões de carimbo yhwd (séculos VI-II a.C.); e impressões de carimbo yršlm (II século a.C.). Todos juntos, esse fenômeno cobre mais de meio milênio de funções administrativas contínuas em Ramat Rahel. Nenhum outro sítio judaíta, nem mesmo Jerusalém, pode desafiar esse recorde.[102]

A elevada qualidade de suas cerâmicas, verificada em apuradas análises, e a grande quantidade de jarros utilizados no comércio de vinho e azeite, possivelmente trocados por metais como prata e ouro para quitar o exaustivo sistema de impostos, revelam que Ramat Rahel tinha um papel central nos interesses dos sátrapas, sendo uma espécie de capital persa na região. A qualidade das cerâmicas manufaturadas e utilizadas no comércio, rosetas e outras marcas de alças de jarros evidenciam o prestigioso comércio e o aprimorado sistema tributário centrado em Ramat Rahel (LIPSCHITS; GADOT; ARUBAS; OEMING, 2011, p. 15).

Os babilônios, ademais, ampliaram o edifício – local responsável pela arrecadação tributária – e fizeram dele um impressionante palácio, de forma que, além de centro da coleta de tributo, Ramat Rahel se tornou também um local de reuniões e festas da elite da província de Yehud (KAEFER; XAVIER, 2019, p. 405-406).

É sob as ordens de Dario I (521-486 a.C.) que os familiares dos exilados de Judá marcharão de volta às suas terras originais.[103] Regressa a elite repatriada, com os sacerdotes sadoquitas, chamados, agora, de grupo da golá, ligado às profecias de Ezequiel (cf. Ez 1,3; 3,15; 11,14-21). A golá receberá incentivo na reconstrução do templo, segurança militar no retorno à província, mas será obrigada a aceitar as imposições de taxas e impostos. Soma-se ainda a proibição de reorganizar qualquer aparato militar. São essas e outras estratégias adotadas pelo novo império que dominará toda a região por dois séculos.

O retorno dos grupos exilados não se compreende fora do contexto político e dos ideais expansionistas de dominar, alargar fronteiras e fortalecer o Império Persa. A corte real aquemênida teve como principal meta, junto da ampliação dos seus territórios, o controle absoluto das rotas comerciais e, consequentemente, o crescente e próspero poderio econômico. E, para concretizar seus planos, a permissão dos povos para voltar e reconstruir suas cidades e templos não deixou de ser uma entre tantas estratégias colocadas em marcha.

Nessa perspectiva, o célebre edito de Ciro, três vezes citado na literatura pós-exílica (Esd 1,1-4; 6,3-5 e 2Cr 36,22-23), que muitas vezes lemos como ato de benevolência para com os povos aprisionados, não passou de uma estratégia diplomática e propaganda dos novos mandatários judaítas. Tal estratégia de proporcionar uma liberdade controlada e uma economia atrelada ao crescimento e sustentação do império trará um benefício colossal.[104]

Não é difícil imaginar que o projeto de volta a Sião tenha sido acolhido com total entusiasmo pela elite judaíta da primeira deportação. Deixar as suntuosidades das cidades babilônicas em troca de um projeto de reconstrução de uma cidade em total ruína, como foi a realidade narrada pelo emissário Hanani a Neemias, não deve ter sido um atrativo, muito menos um projeto de restauro consensual. Os defensores das ideias da golá não vacilarão em dar inúmeros argumentos que possam convencer o retorno à cidade destruída: "Fiquei, assim, cheio de coragem, porque senti que estava comigo a força de Javé, meu Deus. Então reuni alguns chefes de Israel para me acompanhar na viagem" (Esd 7,28).

Eles me disseram: "Os sobreviventes do cativeiro que estão lá, na província, vivem uma situação muito miserável e vergonhosa. As muralhas de Jerusalém estão em ruínas e suas portas foram devoradas pelo fogo". Ao ouvir tais notícias, sentei-me, chorei e fiquei de luto vários dias, jejuando e rezando ao Deus do céu (Ne 1,3-4).

Entusiasmo e melancolia transbordam nas narrativas de Esdras e Neemias. As afirmativas não são hipóteses difíceis de serem respaldadas, sobretudo quando, passadas quase três gerações, grupos de judeus prosperaram nos anos vividos na Babilônia.

Influentes famílias[105] obtiveram sucesso e prestígio comercial. Afinal, nem tudo foram sofrimentos e lamentos, nas mais de cinco décadas de exílio. "Somente no arquivo da 'firma' Murašû podem ser constatados vestígios de contemporâneos judeus... Assim se mostra a presença de um estrato populacional semita ocidental que aparentemente podia participar totalmente da vida econômica da província babilônica/persa na segunda metade do século VI e durante o século V a.C." (GERSTENBERGER, 2014, p. 133). Numa necessidade vital de inculturação aos ritmos e normas sociais e religiosas na gigantesca e complexa Babilônia, cremos ser interessante destacar o tratamento oferecido à família real, com base nas descobertas arqueológicas.

Escavações organizadas nas proximidades da encantadora porta dedicada à Deusa Ishtar descobriram um arquivo, grafado em pedra, com escritas

cuneiformes, em que é possível comprovar doações em espécie para o sustento do rei Joaquin e sua corte. Datados entre os anos de 595 e 570 a.C., os arquivos registram doações de óleo, rações, cevada aos ex-prisioneiros deportados por Nabucodonosor. Nas inscrições, é possível ler claramente o nome do destinatário: “Joaquin, rei de Judá”. Ainda que pese a condição de deportado, Joaquin não perdeu seu título de rei de Judá.[106]

5.1.3 Correntes proféticas animam o retorno a Sião

Vocês estão plantando muito e colhendo pouco. Comem e não ficam satisfeitos. Bebem e não ficam embriagados. Vestem roupa, mas não aquecem o corpo. E o trabalhador está guardando seu salário em sacola furada. Assim diz Javé dos exércitos: Reflitam no caminho de vocês. Subam à montanha para cortar madeira e construir o templo. Eu vou gostar dele e nele manifestarei a minha glória – diz Javé (Ag 1,6-8).

No livro do profeta Ageu, ocorrem três menções aos persas: 1,1; 1,15b; 2,10. O profeta parece dar ênfase ao datar sua obra. O livro do profeta tem como tema central a reconstrução do templo, que acena uma onda de esperança à comunidade dos judaítas que apostam no projeto de volta a Sião. É oportuno observar que, na visão de Ageu, o sucesso ou insucesso dos projetos da golá estão centrados em reconstruir e aparelhar o sistema de sacrifícios, holocaustos e arrecadação dos tributos no templo. Ageu parece ser um homem objetivo, prático. Tal praticidade recai sobre seu modo de incentivar a reconstrução do templo. Propõe uma identidade nova que se identificará ao redor do templo.

Ageu surge como um “panfleto” incentivador do projeto legitimador de volta e reconstrução da sociedade posto em prática pelos grupos que deixam Babel rumo a Jerusalém. Estamos diante de um dos discípulos da escola profética de Ezequiel, defensor da tese de que Deus não abandona os que partiram para o exílio (Ez 11,14-21), e, por isso, observamos temas que unem essas duas correntes proféticas. Ageu centra sua mensagem no templo, compreendido como o lugar em que Javé encontra e fala a Israel. Lugar privilegiado para a busca do perdão, dos sacrifícios e oferendas.

Porque assim diz Javé dos exércitos: Daqui a pouco tempo eu estarei balançando os céus e a terra, o mar e a terra firme. Vou sacudir todas as nações, e então as riquezas das nações hão de vir para cá, e assim eu encherei este templo com a minha glória, diz Javé dos exércitos. Toda prata é minha, todo o ouro me pertence, diz Javé dos exércitos. A glória futura deste templo será bem maior que a de antes, diz Javé dos exércitos. Neste lugar eu estabelecerei a paz, diz Javé dos exércitos (Ag 2,6-9).

Na atividade do profeta Zacarias, sobretudo os capítulos 1–8, encontramos uma cronologia centrada no período do mandatário Dario. Estamos no oitavo mês do segundo ano de Dario (520 a.C.), até o nono mês do quarto ano 518 (Zc 1,1). Cremos que toda essa primeira parte dos treze capítulos que dão corpo ao livro comportam discursos que servem de ânimo, propõem luminosidade ao projeto dos grupos interessados na restauração de Sião, facilmente comprovados pela descrição das oito visões do profeta:

a) Javé tem interesse na cidade de Jerusalém: a ideia de uma divindade que ama Jerusalém e aceita resgatar a comunidade daqueles que partiram ao exílio é reforçada na proposta de Zacarias, por meio das oito visões (Zc 1–8), e, junto desse amor pelos exilados, surge um afeto exclusivo a Jerusalém, tema presente na primeira e na oitava visão (Zc 1,7-17 e 6,1-15). Os temas expostos na primeira são os mesmos da oitava. Tudo colabora para que carros, mensageiros e cavaleiros atuem em benefício dos exilados. Não temos dúvida de que, aos ouvidos dos grupos sacerdotais, os ditos de Zacarias serviram como luzes na empreitada iniciada nos dias do sacerdote Josué e foram apresentados como autênticos desejos divinos nos dias de Esdras e Neemias: “Proclame: Assim diz Javé dos exércitos: tenho ciúme de Jerusalém e de Sião, um ciúme muito grande. Também estou muito irritado contra as nações tranquilas, pois quando estava ainda irritado, elas continuaram a colaborar com o mal” (Zc 1,14-15).

b) A ação divina contra as nações inimigas: a simbologia dos dominadores é representada pelos chifres e ferreiros. Na métrica, quatro chifres, quatro ferreiros revelam a equidade no julgamento divino. Parafraseando o desejo do julgamento

de Javé, já exposto na narrativa do profeta Daniel (7,7.8.11.20) e do salmista (Sl 75), o profeta deseja dar ânimo aos exilados. Agora, os opressores de Judá e Jerusalém presenciarão a ação divina (Zc 2,1-4).

c) Um construtor para medir as dimensões de Jerusalém: um repovoamento acontecerá. A primazia de Jerusalém como cidade santa tendo como ponto central a edificação do segundo templo. A empreitada e todos os preparativos necessários encontram ecos nas redações pós-exílicas dos profetas Zacarias e Ezequiel (Ez 40–48). Essas duas escolas deram amplos significados ao projeto de retorno a Sião. O sistema de governo teocrático, já consolidado, justifica as empolgantes narrativas. A visão do profeta Zacarias é de entusiasmo. A desolada cidade passou a ser tão numerosa e suntuosa que seus muros foram reestruturados. Eis o conteúdo da terceira visão. Povo e cidade serão consideravelmente restaurados. Um Deus cuidadoso se prepara para trazer de volta os que habitam a Babilônia (Zc 2,5-9; Ez 40,1-4).

d) Um sacerdócio novo para tempos novos: a quarta visão concentra-se em um elemento central no projeto de volta a Sião: a classe sacerdotal. Na pessoa de Josué, recai a instituição do sumo sacerdote. O texto não esconde a preferência divina pelo grupo sacerdotal. Será o próprio Deus que irá remover vestes sujas e inadequadas (Zc 3,1-4), preparar vestes limpas e apropriadas (Zc 3,5-7) e derramar sobre o grupo sacerdotal as ações de bênção e de paz (Zc 3,8-10).

e) Restauração da monarquia e do sacerdócio: salvo as tradições de seu retorno à Babilônia, Zorobabel desaparece das narrativas de vir a Jerusalém e restaurar as atividades no templo. A quinta visão bem poderia justificar os poderes sacral – a pessoa de Josué – e o poder político – compreendido nas ações de Zorobabel. Eis um possível significado das “duas oliveiras”. O candelabro, com sete velas, uma nítida referência à presença constante de Javé no interior do templo (Zc 4,1-10).

f) Ao redor do livro, um povo consagrado: os que regressam são portadores de um novo discurso sobre Deus. Os anos vividos na Babilônia possibilitaram ao grupo de sacerdotes reformular novas concepções divinas na cosmopolita Babel. No retorno a Sião, a identidade se fará a partir do livro. Eis um aspecto essencial para julgar os que permaneceram em Judá durante o exílio – os pobres da terra –, tidos como impuros e não merecedores das graças divinas. Com base na antiga aliança mosaica (Ex 20,7.15-16), a sexta visão destaca a prática da justiça, na medida em que a comunidade for capaz de viver ou não sua fidelidade aos preceitos estampados na Lei (Zc 5,1-4).

g) O sistema do puro e do impuro controlado pelos sacerdotes: os que retornam apresentam-se como os abençoados de Deus. O sistema de pureza, na interpretação dos sacerdotes e levitas, pode ser visto no recurso simbólico da maldade à mulher que aparece na sétima visão. Sua presença representa um perigo difícil de domar. Colocá-la dentro da cesta e fechá-la com uma pesada tampa expressa o desejo de controlar a presença do mal em meio às futuras empreitadas em Sião. E dada a impossibilidade de contê-la, deveria voltar para a região de Senaar, sinônimo da Babilônia (Zc 5,5-11).

h) Deus tem pressa de agir: a oitava visão surge em paralelo com a primeira visão, com uma ligeira diferença na ordem e nas cores dos cavalos (Zc 1,7-17). Na descrição do agir divino, tudo ocorre de modo rápido e eficaz. Os carros partem para o norte, posição geográfica da Babilônia, e conseguem se impor. Os quatro ventos, simbolizados pelos quatro carros, acenam o poder e a rapidez do agir divino em toda a terra. Na continuação da narrativa, o realce fica para a coroação do sacerdote Josué. Coroá-lo, na condição de sumo sacerdote, com metais preciosos doados por famílias deportadas (cf. Esd 1,4) apresenta o nítido interesse dos grupos sacerdotais na instauração de uma teocracia duradoura e estável (Zc 6,1-8.9-15).

Salvo a cronologia exposta pelo profeta Zacarias, em que vemos uma nítida preferência por Dario (Zc 1,1; 1,7 e 7,1), como fez também o profeta Ageu (2,18.20), as visões exaltam o desejo de reconstrução da cidade de Jerusalém, a rápida retomada nas atividades cúlticas no templo e a imposição da lei da pureza – prática que tomará corpo e impulso nas ações de Neemias.

Outra corrente profética preocupada com a restauração da cidade de Jerusalém e das práticas celebrativas no interior do templo é Malaquias, sucessor dos levitas remanescentes em Jerusalém. Na base dessa escola profética, é possível perceber o ideário de remanescentes levitas (Ml 3,3-4). Reinaugurado em 515, o templo não parece estar em plena atividade quando ocorre a atuação de Malaquias em Jerusalém, possivelmente entre os anos de 500 e 445 a.C. Falta aparelhá-lo de um aperfeiçoado e custoso sistema de sacrifícios, arrecadações e administração dos impostos e prover divisas capazes de manter toda uma classe de sacerdotes dependentes do sistema sacrificial e a normatização de um amplo aparato administrativo eficaz na arrecadação e pagamento dos impostos.

Numa primeira fase, a profecia de Malaquias volta-se para a defesa da trilogia social – órfão, viúva e estrangeiro. Os levitas deviam cuidar desses grupos vitimados em seus direitos:

Eu virei até vocês para fazer um julgamento: serei uma testemunha atenta contra os feiticeiros e contra os adúlteros, contra todos os que juram falso, que roubam o salário do operário, contra os opressores da viúva e do órfão, e contra os que violam o direito do estrangeiro. Esses não me temem! – diz Javé dos exércitos (Ml 3,5).

Outra denúncia é direcionada aos sacerdotes descendentes de Sadoc (cf. 2Sm 8,17) regressos da Babilônia. Os sadoquitas administraram as atividades do primeiro templo sem nenhuma interrupção, até o ano de 587, quando acontece a segunda ocupação imposta pelos babilônicos (cf. 2Rs 24,18-21). Ávidos por riquezas, Malaquias denuncia até a aceitação de animais com defeitos para os sacrifícios, sob a chancela do grupo sadoquita (cf. Ml 1,8.14). No retorno do exílio, essa corrente sacerdotal busca recuperar os privilégios antigos (Ez 44,15-31), mas é alvo das críticas impostas por Malaquias, supostamente do grupo dos levitas:

Se vocês não me escutarem e não tiverem no coração o desejo sincero de glorificar o meu nome – diz Javé dos exércitos –, eu lhes mandarei a maldição, e em maldição transformarei as bênçãos de vocês. Eu vou amaldiçoá-los, porque nenhum de vocês as leva a sério. Vou arrancar os braços de vocês e jogar-lhes estrume na cara, o esterco das vítimas sacrificadas nas festas de vocês; e vou varrer vocês junto com esse estrume. Assim vocês ficarão sabendo que eu mandei esta ordem para vocês permanecerem na minha aliança que fiz com Levi – diz Javé dos exércitos (Ml 2,2-4).

Não passam ilesas na visão do profeta a arrecadação do dízimo e a contribuição para o templo (Ml 3,8-10). Evidente que nesse período, e nos anos em que serão implementadas as metas imperiais na Judeia, a arqueologia estima um

contingente humano de 50 mil pessoas, num espaço de tempo que dura da tomada do poder por Ciro, em 539, até a ascensão de Alexandre, o Grande, quando capturou e anexou ao Império Grego a província de Judá, em meados de 336 a.C. (MAZZINGHI, 2017, p. 117). Sob os olhares atentos de Neemias e Esdras, representantes dos teocratas, o templo passará de uma categoria regional para a categoria de santuário estatal persa. Eles fortalecerão o templo com Javé, Deus único e poderoso, reforçando a teologia da retribuição, a lei da pureza, os sacrifícios, as festas e as ofertas dos produtos da terra para Deus Javé. Um sistema de arrecadação de tributos gerará riquezas para a teocracia judaíta e o Império Persa (Ne 13,4-9; Esd 6,3s).[107]

5.2 O PROJETO DE RECONSTRUÇÃO DA GOLÁ: A TEOCRACIA DE NEEMIAS E ESDRAS

O rei e a rainha, que estava sentada ao lado dele, me perguntaram: “Quanto tempo vai durar sua viagem? Quando voltará?”. Marquei uma data. O rei concordou e me deixou ir. Então acrescentei: “Se vossa majestade estiver de acordo, dê-me cartas de recomendação para os governadores da Transeufratênia, a fim de que me facilitem a viagem a Judá. Dê-me também uma carta para Asaf, guarda do parque florestal do rei, a fim de que ele me forneça a madeira necessária para reformar as portas da fortaleza do templo, as portas da muralha e também a casa onde vou morar”. O rei me deu as cartas, porque a mão bondosa do meu Deus estava do meu lado (Ne 2,6-8).

Os dois livros de Crônicas, juntamente com as narrativas de Esdras e Neemias, são leituras obrigatórias para compreender os fatos vividos na província, agora, sob os projetos da política persa. Nessas narrativas encontramos uma releitura da história de Israel e Judá na perspectiva dos grupos sacerdotais sadoquitas.

No primeiro livro de Crônicas, encontramos narrativas sobre as origens do povo (1Cr 1–9) e o surgimento e fortalecimento dos ideais da realeza, ao redor de Davi e Salomão (1Cr 10–2Cr 9). Relatos positivos buscam exaltar o papel organizativo e identitário firmado pelos atos dessas duas monarquias. Seus planos e ações colaboraram para a conquista de uma cidade – Jerusalém – e a

edificação de um santuário, identificado como casa de Javé Deus (1Cr 22,1). A cidade de Jerusalém, seu templo e, nele, um Deus residente formam os elementos de unidade e identidade ética projetada pela classe sacerdotal, nos dois séculos em que esteve sob o domínio persa.

Essa reconstrução da história feita pelos redatores dos livros das Crônicas busca dar afirmação a um projeto social construído por escolhas genuinamente sacerdotais. Eis os motivos, tanto em 1Cr como em 2Cr, dos papéis bem definidos e ordenados no interior e exterior do templo de Jerusalém. Há os espaços e tarefas dos levitas (1Cr 23), dos sacerdotes (1Cr 24), dos cantores (1Cr 25), dos porteiros (1Cr 26) e de outras menores funções, como os guardiões do templo, os responsáveis pela arrecadação do dinheiro e ofertas (1Cr 26,20-27). A questão que levamos em conta acena para a correlação de forças no projeto de oferecer identidade ao povo e na capacidade de reorganizar as instituições sociais e religiosas. A execução de tais metas foi empreendida sob os olhares atentos da classe sadoquita com significativa colaboração do Império Persa.

Os livros de Esdras e Neemias colaboram para a compreensão dos planos e metas idealizados por grupos exilados na Babilônia e implementados na região de Judá. A criação de um governo constituído por sacerdotes (hierocracia) não se compreende sem essas duas obras. Seja na trilha do ex-copeiro real, Neemias (Ne 1,11), ou nas preocupações religiosas, expostas pelo sacerdote-escriba Esdras (Esd 7,6), em ambos é relativamente fácil verificar que essas duas emblemáticas lideranças atuaram em plena sintonia com o projeto expansionista proposto pela monarquia persa.

Em seus anais, não encontramos nenhuma crítica às metas da corte aquemênida traçadas em relação ao antigo reino de Judá, agora anexado à V satrapia. Embora os registros literários tenham sido concluídos um século ou um século e meio após os fatos indicados, ocorre uma orquestrada narrativa desejosa de implementar e perpetuar a ideia de que Judá é uma terra arrasada e, por isso, deve ser reconstruída (Ne 1,3-4), conforme os interesses do império que planejou, financiou e passa a controlar sua organização.

É nesse cenário imperialista que se compreende a tomada de posição de aperfeiçoar e instalar uma eficaz administração na província. A segurança do império deve ser mantida. Afinal, Judá é ponto estratégico, diante da ameaça dos egípcios e gregos, a ponto de enviar dois comissários fiéis à corte dos reis persas.

Cambises, filho de Ciro, ao subir ao trono, conquista o Egito, no ano de 525, mas sem pôr um ponto final nas convulsões sociais que se arrastam até meados do ano 448 – quatro anos antes da chegada de Neemias. No ano de 463 a.C., sob a liderança do general Megabizos, antigo sátrapa responsável pela região da Síria, uma revolta egípcia, liderada por Inaros, no ano de 463, é suplantada. O rei Artaxerxes I, conhecido nos anais históricos pelo apelido de Mão-Longa, vê em seu general Megabizos elevado senso de diplomata e dote de ágil estrategista. A pessoa ideal para solucionar as tensões nessa região do Delta do Nilo.

Provavelmente aliado aos reis da 26ª dinastia, Inaros recebe apoio da marinha ateniense, ancorada nos arredores de Chipre, para a batalha de Papremis, e impõe uma derrota às forças aquemênidas. No ano de 454, com o apoio da realeza persa, será a vez de Megabizos impor um revés às forças atenienses, libertar a cidade de Menfis e levar à Pérsia seu emblemático prisioneiro: Inaros, que será crucificado, por causa da quebra de um acordo previamente selado entre Megabizos e o rei Artaxerxes.

Ao saber da morte de Inaros e sentindo-se traído, o antigo general e amigo do monarca se revolta contra o senhorio de Artaxerxes I, no ano de 448. Mais tarde, por benevolência de Artaxerxes, o hábil general receberá um indulto, livrando-se da morte. Se por um lado o indulto real lhe garantiu a vida, por outro revelou a necessidade de uma maior presença militar persa na região.

Eis a razão que levará os persas a implementar a reconstrução de Jerusalém e tê-la como uma província do império. Há interesse pelo controle das rotas comerciais e o plano de impedir qualquer tipo de convulsão social nesse corredor sul-norte. Dessa vez, seus realizadores não serão mais os legítimos e fiéis súditos aquemênidas, mas dois legítimos judeus.

Neemias chega à província legitimado pelo rei e com inúmeros quesitos para exercer, com mãos de ferro, sua governança, numa região que, embora pequena, era de vital importância geopolítica, entre o sul e o norte (OROFINO, 2020, p. 159-163; BARSTAD, 2003, p. 10).

A situação de Jerusalém chegou ao conhecimento de Neemias, em Susa. O tom melancólico imposto ao texto, narrado na primeira pessoa, expõe a tendência ideológica do narrador final:

Pedi logo notícias dos judeus repatriados, e também de Jerusalém. Eles me disseram: “os sobreviventes do cativeiro que estão lá, na província, vivem uma situação miserável e vergonhosa. As muralhas de Jerusalém estão em ruínas, e suas portas foram devoradas pelo fogo”. Ao ouvir tais notícias, sentei-me, chorei e fiquei de luto vários dias, jejuando e rezando ao Deus do céu (Ne 1,2-4).

As notícias são desanimadoras, mas base para os planos dos grupos exilados – golá – que seguem no projeto de voltar e reconstruir Jerusalém e o templo. Diante dos episódios narrados, só resta uma estratégia: ir ter com o rei. E é a partir da corte que tem início o projeto defendido por Neemias. A saga impõe um consentimento formal da parte da realeza (Ne 2,6). Definido um certo tempo para regressar, Neemias parte para sua inusitada empreitada com todas as benesses da realeza (Ne 2,9-10). Estamos nos meses de março-abril do ano de 445. Teria ficado em Jerusalém por doze anos (Ne 2,1; 5,14) e, após reedificar e fortalecer a cidade, voltado para Susa, no ano de 433 a.C.

Neemias chega a Jerusalém como comissário real e com as credenciais do rei. Podemos pensar, com base nas narrativas que exaltam seus desejos e suas empreitadas, que o projeto de restauração foi possível (Ne 2,11-20). Os textos comprovam ao menos quatro momentos no projeto de Neemias: sua chegada a Jerusalém (v. 11), a inspeção dos muros (v. 12-15), a proposta entusiasmada apresentada aos líderes (v. 16-18), certa oposição dos líderes da vizinhança (v. 19).

Neemias enfrentou grandes manifestações contrárias ao seu projeto de restauração. Regressar para restaurar muralhas e templo e impor, a ferro e fogo, um comportamento étnico-religioso não será uma empreitada fácil.

Os pobres da terra (cf. Jr 40), agora chamados o povo da terra, que permaneceram, sobretudo, na região de Benjamim, com sede administrativa em Masfa, tomaram posse das terras e delas cuidaram (2Rs 25,22-24). Anos mais tarde, com a volta dos antigos proprietários, não é difícil supor que um conflito tenha se instalado. Os oriundos de Babel idealizam retomar as antigas propriedades. Sabem do grau de investimentos recebidos pela corte aquemênida e, por esse motivo, ousam impor pesados tributos através do templo. A lei da pureza e a teologia da retribuição, em nome de Javé, Deus único e poderoso, são dois suportes ideológicos postos em prática e que justificam o projeto de

reconstrução defendido a qualquer preço por Neemias (Ne 2,17-18; 5,6; 13,25).

Três significativos nomes se alinham no grupo de oposição às empreitadas de Neemias e Esdras: Sanabalat, Tobias e Gosem (cf. Ne 2,10.19s). Sanabalat era governador na Samaria, por ordens persas, quando da chegada de Neemias a Jerusalém, e por inúmeras vezes tentou não só impedir a continuidade das obras, como também causar-lhe a morte (Ne 6,10-11). Seu nome liga-se ao de Tobias, um magistrado indicado pelos persas que, por estar unido a famílias de judeus influentes, chega a ter uma sala especial nas dependências do templo. Todo o seu prestígio não o impede de ser destituído das funções por ordem direta de Neemias (Ne 13,4s). Um terceiro oponente listado é Gosem, líder árabe que controlava as tribos localizadas ao sul da Judeia.

Um possível triunfo dos planos encabeçados por Neemias provocaria significativas perdas econômicas e prestígio político dessas lideranças que controlavam o comércio e asseguravam com mãos de ferro seus poderes políticos nessas significativas localidades circunvizinhas a Jerusalém. Sanabalat é registrado como um ferrenho opositor aos planos de reconstrução (Ne 2,10.19; 3,33; 4,1; 6,1.5) pelos defensores do projeto da golá. Entre suas reiteradas tentativas de impedir qualquer obra capaz de reestruturar a cidade, ressalta sua carta enviada a Neemias, apontando-o como responsável pelo reordenamento da monarquia na região (Ne 6,6-8). Mas, com todo o apoio da corte e dos interesses persas, os oponentes serão vencidos diante da obstinação e dos interesses de Neemias. Toda e qualquer oposição foi suplantada. Quem não se incorporou ao novo projeto se viu obrigado a buscar refúgio nos arredores do monte Garizim, região da Samaria. É nesse contexto que se encontram Neemias e Esdras, comissários do império, e buscarão meios para concretizar seus planos traçados na corte aquemênida.

5.2.1 Os dois livros e certa cronologia dos fatos

A princípio, é oportuno sublinhar certas informações cronológicas sobre as empreitadas de Neemias e Esdras. As leitoras e leitores perceberão nossa proposta em datar a missão de Neemias como um projeto que antecedeu a chegada do sacerdote-escriba Esdras à província persa, agora chamada Yehud.

Esses dois personagens dividem não somente a responsabilidade pela recuperação da infraestrutura de Jerusalém, mas o reordenamento ético-religioso realizado entre os anos de 445 e 389, período em que supostamente atuaram na administração da província, sem jamais se desviar dos planos traçados pelos reis persas. Sob as ordens de Artaxerxes I, também identificado pelo apelido de Mão-Longa (464-424 a.C.), atuou Neemias. Já seu conterrâneo Esdras, durante o reinado de Artaxerxes II (404-359 a.C.).

5.2.1.1 O livro de Neemias

Na pessoa de Neemias, optamos por ver um personagem que, aos olhos dos que sobem a Sião – o grupo da golá –, é visto como modelo de cidadão. Aliadas aos seus desejos determinados de restaurar a cidade de Jerusalém, seu templo e seus espaços administrativos, vemos uma liderança engrandecida pelos autores finais do livro que recebe seu nome. Em nada esse ex-copeiro desabona sua divindade e conterrâneos. Para alguns, um político piedoso, para outros, um ingênuo, aos mais crítico, um líder astuto e, na visão da maioria, um agente político sensível. Há um exagerado esforço literário em aceitar e aprovar todas as ações idealizadas por esse governador da província.[108]

As atitudes de Neemias são realizadas no desejo de praticar tudo o que está exposto na Lei. Ao tomar conhecimento das uniões matrimoniais e de que certos jovens já não falavam o idioma hebreu (Ne 13,23-24), Neemias teve a iniciativa de discutir, lançar maldições sobre os confrades, bater, arrancar os cabelos e prestar juramento em nome de Elohim de que ninguém na comunidade religiosa deveria dar as próprias filhas e sequer ousar trazer as filhas deles (Ne 13,25). Eis uma imposição repleta de requintes violentos e étnicos.

a) O magistrado Tobias:

e voltei para Jerusalém. Então fiquei sabendo do mal que Eliasib tinha cometido para favorecer Tobias, cedendo-lhe uma sala nas dependências do templo de

Deus. Fiquei indignado, e joguei na rua toda a mobília de Tobias. Mandei purificar a sala e depois recolocar nela os objetos do templo de Deus, as ofertas e o incenso (Ne 13,7-9).

b) Os levitas e sacerdotes:

Também fiquei sabendo que não estavam mais dando aos levitas as contribuições devidas, e que os levitas e cantores, encarregados do culto, tinham fugido, cada qual para sua propriedade. Enfrentei os magistrados e lhes disse: “Por que o templo de Deus está abandonado?”. Reuni de novo os levitas e os reintegrei em suas funções. Então todos os judeus começaram a trazer de novo para os armazéns o dízimo do trigo, do vinho e do azeite (Ne 13,10-12).

c) O casamento com mulheres estrangeiras:

Nessa mesma ocasião, notei que os judeus estavam se casando com mulheres azotitas, amonitas e moabitas. Metade de seus filhos falava a língua de Azoto e outras línguas estrangeiras, e não sabiam mais falar a língua dos judeus. Eu os reprovei e amaldiçoei, bati em alguns, arranquei cabelos de outros e os fiz jurar em nome de Deus que não dariam suas filhas em casamento aos filhos deles, nem tomariam as filhas deles para seus filhos ou para si próprios (Ne 13,23-25).

A centralidade da Lei é sentida quando grupos de sacerdotes sadoquitas passam a controlar exclusivamente a administração da província. Esse grupo de sacerdotes está estreitamente ligado à elite exilada e surge como porta-voz da população judaica diante das autoridades persas. Interessante notar a mudança no trato aos sacerdotes, antes e após o exílio. Se no pré-exilo encontramos o título de “sacerdote superior” (2Rs 25,18), ele se tornará “sumo sacerdote” (Ag 1,1). O cargo passa a ter traços reais. No pré-exílio, a unção foi a marca característica do rei (1Sm 15,1.17; 16,3), sendo identificado como o “ungido” (cf. 1Sm 12,3;

24,7.11); agora, de volta a Sião, o sumo sacerdote se torna “sacerdote ungido” (Lv 4,3.5.16). Eis o trabalho levado adiante pelos grupos sacerdotais sadoquitas na Yehud pós-exílica.

O templo e a Lei são defendidos como uma só realidade. Tal junção colabora para construir e justificar os ideais de um povo apartado de qualquer vínculo religioso e social que não esteja em sintonia com a ideia de edificar um “povo consagrado a Javé” (Dt 7,6).[109]

Com base nessas narrativas e compreendendo o comportamento do líder Neemias, fica evidente que todas as relações sociais, para terem validade, tiveram como crivo a tutela da Lei. E parte significativa desse arcabouço jurídico realça os textos do Pentateuco (Ex 12.24-31. 35-40; Lv 1–27 e Nm 1–10).

Optamos por datar primeiro a chegada de Neemias a Jerusalém, diante de certa clareza e unidade nos textos de Neemias 1,1; 2,1 e 5,14 que oferecem argumentos de Neemias ter chegado a Jerusalém entre os anos de 446 e 444, quando reinava Artaxerxes I (465-423), e que a primeira permanência teria ocorrido entre os anos de 446 e 434, exatamente doze anos (Ne 5,14). Uma segunda estadia reiniciou quatro anos mais tarde, em 430 (cf. Ne 13,6ss). Já no tocante a Esdras, balizamos sua atividade durante o reinado de Artaxerxes II (404-359/8), período em que sua atividade teria se concentrado na restauração do culto e no apego rigoroso e, de certo modo, identitário à Lei (Esd 7-10,17).[110]

5.2.1.2 A ordem social imposta pelo novo governante

Em torno de um forte desejo de exaltar os projetos defendidos pelo grupo vindo da cidade de Susa, capital do império, com significativos suportes financeiros e materiais, o narrador do livro exalta as primeiras ações do governador Neemias. Sua chegada é descrita como algo inesperado. Parece ter guardado segredo das ideias “reveladas por seu Deus” até sua chegada a Jerusalém (Ne 2,12). À noite, cavalga no desejo de conhecer as reais situações físicas de uma cidade que ainda traz as marcas das destruições ocasionadas pela guerra de 587 a.C., quando Nabucodonosor, rei babilônico, destruiu muros, templo e incendiou a cidade de Jerusalém.

Grupos de conselheiros, de judeus, de sacerdotes, de magistrados e de nobres acatam a empreitada de reconstruir as muralhas (Ne 2,16-17). Trata-se não somente de oferecer segurança aos moradores; reconstruir os muros resolveria uma das preocupações da corte persa: controlar qualquer movimento de insurreição, na fronteira com o Egito, em tempos de tantos conflitos externos.

O texto de Neemias 3,1-32 é emblemático ao apresentar detalhes de uma imponente restauração. São reedificadas, junto de lugares capazes de garantir a integridade física, como a torre dos Fornos, todas as portas da cidade. Quando comparamos a descrição dos trabalhos com as atuais análises arqueológicas, verificamos a possibilidade de que algo possa ter sido feito, mas não com tanto esplendor.

Neemias consegue o perdão das dívidas dos moradores da terra (Ne 5,1-13). Evita que a terra fique desabitada (Ne 7,4; 11,1s), e passa a tomar atitudes voltadas para a identidade dos cidadãos judaítas: casamentos, apego às leis, identidade nacional tendo como lugar referencial a vida social e religiosa junto ao templo de Jerusalém (Ne 13,4-31).

Apesar de tal sucesso em seus empreendimentos, cremos ser difícil pensar que Neemias tinha em mente um projeto de edificação de um reinado de Judá. Não sentimos tal preocupação. Os boatos alardeados em Ne 6,6-9 não nos estimulam a pensar em um projeto monárquico.

Nessa carta estava escrito:

“Entre as nações corre a notícia – e Gosem confirma – segundo a qual você e os judeus estão querendo promover uma revolução, e por isso você está reconstruindo as muralhas. Conforme os rumores, você seria o rei e já teria nomeado profetas para proclamar aí em Jerusalém que há um rei em Judá. Esses boatos chegarão aos ouvidos do rei. Então venha, e conversaremos sobre o assunto”. Eu lhe mandei dizer: “Esses boatos não têm fundamento. São pura invenção sua” (Ne 6,6-8).

Aliás, aos olhos dos governantes persas, a reconstrução da província teve relativo incentivo financeiro e apoio logístico, no desejo de que tudo acontecesse

com as anuências reais e a bênção de Javé. Ao grupo dos exilados que regressam sobraram apoios. Além do mais, Neemias e outros líderes atuaram em total subserviência e em continuidade com os planos do poderio central aquemênida.

Nos textos pós-exílicos, a profecia de Ezequiel dará forte destaque à centralidade de Jerusalém, à reorganização cúltica no interior do santuário e às funções sacerdotais. São sinais de que Javé retorna para seu antigo santuário:

A glória de Javé entrou no templo pelo pórtico oriental. Então o espírito me arrebatou e levou para o pátio interno: a glória de Javé enchia o templo [...] ouvi alguém que [...] me dizia: “Filho do homem, este é o lugar do meu trono e o lugar onde pousam meus pés, onde habitarei para sempre no meio dos filhos de Israel. A casa de Israel, o povo e seus reis, nunca mais profanarão meu nome santo” (Ez 43,4-7).

O grupo oriundo da Babilônia elaborou um projeto para superar a crise. Percebemos que uma teologia oficial se forjou nos anos vividos no exílio babilônico. Os que regressam apoiam-se em teses de uma “teologia oficial” elaborada por sacerdotes, grupos de profetas e grupos de levitas. Importantes temas como aliança (Ne 10,1.29), templo (Ex 35; Esd 3,12-13; Ag 1,1.14-15), jejum (Zc 7,3.5; 8,19), pureza (Is 52,11; Ag 2,10-14; Esd 6,21; 9,11; Ne 12,30), povo eleito (Esd 6,21; 9,1; 10,2.11; Ne 10,29.31; 2Cr 32,18) e criação (Gn 1; Ne 9,6; Sl 8; 19,1-7), o controle dos corpos (Lv 12; Ne 13,23-27) foram repensados. Voltam com algo que chamamos de teologia oficial, e plugada nessa visão está certa teologia da retribuição:

a) Destaque ao livro da Lei. A não aceitação dos amonitas e moabitas, radicalmente excluídos da assembleia de Deus (Ne 13,1), se justifica no livro da Lei. Entra em vigor a total separação de tudo que venha a se relacionar com elementos estrangeiros. O uso de Javé, o Deus do céu, expressão recorrente nas memórias de Neemias, marca o vigor de uma nova teologia que será utilizada para justificar e definir quem são os verdadeiros israelitas e, de sobra, legitimar a mediação sacerdotal.

b) Pureza religiosa. A religião oficial passa a ter o controle dos corpos. Sob a lei da pureza se impõe uma segregação social. Se as mulheres derem à luz um filho homem, o período de pureza durará sete dias; se derem à luz uma menina, duas semanas. O que antes do exílio era considerado uma bênção (cf. Gn 29,31-30; Dt 28,2-4), agora, seguindo as determinações sacerdotais, passa obrigatoriamente pelo regime de puro ou impuro (Lv 12). Será mediante o sacrifício estabelecido que se dará a inclusão ou exclusão social, bênção ou maldição. “A reforma do segundo templo significa a apropriação das antigas práticas rituais redesenhando as prioridades, deslocando a centralidade da refeição comunitária de consumo total das ofertas e aroma agradável para Deus para as práticas de regulamentação daqueles que podem ou não ser membros da assembleia, os puros e limpos” (PEREIRA, 1993, p. 141).

c) Acordos com levitas e sacerdotes. A tarefa de revogar os conflitos nas funções cúlticas e administrativas no templo terá como critério a indicação de pessoas “consideradas de confiança” (Ne 13,13) para garantir todo o processo. De posse desse critério, Neemias indicará sacerdotes, escribas e levitas que garantirão aos seus pares, somados aos cantores, os sustentos necessários (cf. 1Cr 16,4; Ne 13,10-14).

d) O comércio de acordo com a Lei. O regresso do exílio babilônico consagrou o dia do sábado como um momento sagrado para a comunidade religiosa que se firma ao redor das teologias sacerdotais, do templo, do culto à Lei e, agora, tendo a cidade de Jerusalém como centro e identificação da vida religiosa. O autor das sagas de Neemias não poupa ações verbais com a finalidade de exaltar sua liderança. O ex-copeiro admoesta os que trabalham no dia de sábado, repreende os nobres de Judá pela profanação do sábado, manda fechar as portas da cidade e posta vigias para impedir o movimento de cargas (Ne 13,15-22). A radical proibição impõe o sábado como dia sagrado e dá poderes ilimitados aos sacerdotes. Entra em vigor o controle das relações comerciais de acordo com o conjunto de normas determinadas pela classe sacerdotal.

5.2.1.3 O livro de Esdras

O gesto de percorrer cerca de 1330 quilômetros – distância entre Babel e

Jerusalém – e entregar as credenciais reais “aos sátrapas e aos governadores da Transeufratênia, os quais deram seu apoio ao povo e ao templo de Deus” (cf. Esd 8,36), acena que a autoridade delegada a Esdras foi ilimitada. Embora as narrativas não nos identifiquem a qual Artaxerxes se faz referência, se ao I ou II, o que dificulta, em muito, a precisão histórica dos fatos, uma ordem real é posta nas mãos de Esdras (Esd 7,11-26) e, nela, três metas são realçadas:

1) Permissão para que os judeus residentes na Babilônia regressem para Jerusalém. Usufruindo-se dos trabalhos realizados por Zorobabel, já com o templo consagrado em 515, as famílias sacerdotais regressam. O editor final não se esquiva de revelar seu total entusiasmo com a subida a Jerusalém de importantes grupos de famílias, todas elas ligadas a uma linhagem sacerdotal sadoquita (cf. Esd 8).

2) Elevação da Lei de Moisés à categoria de Lei do Estado, obrigatória para todos. O credenciamento de Esdras e sua autoridade absoluta estão centrados em seu zelo pela Lei de Deus e na tarefa de ajustar esse ordenamento jurídico à vontade da lei do rei (Esd 7,25-26). O texto insiste no equilíbrio de Esdras centrado no seu elevado conhecimento da Torá de Moisés e na proteção de Javé. Ao redor de Esdras, concentram-se as funções de sacerdote e de um versado escriba (cf. Esd 7,6).

3) Várias disposições de ordem financeira, que punham generosamente à disposição de Esdras doações e coletas com a finalidade de organizar e enriquecer o culto javista no templo de Jerusalém. A soma significativa de bens, prata, ouro, utensílios e oferendas – soma impossível de ser calculada (cf. Esd 8,25-27) –, revela o nível de envolvimento e interesse da corte persa no projeto de repovoamento da região.

Sobre a liderança de Esdras, exposta no livro, nota-se uma significativa movimentação religiosa no desejo de que, em sua condição emblemática de representante da realeza, construa uma redoma, um cerco ao redor da Torá, por parte dos grupos sacerdotais representados em sua figura. Protegê-la com todo ardor e zelo é a ênfase do redator final, ao exaltar suas qualidades: “Esdras era um escriba especialista na lei de Moisés, dada por Javé, o Deus de Israel” (Esd

7,6).

Tal imagem de guardião o autoriza a ler publicamente um conjunto de textos, oriundos da Babilônia, redigidos por grupos de sacerdotes e escribas sadoquitas que por três gerações haviam celebrado, lido e refeito valores religiosos na época exílica. Formataram antigos e novos ensaios teológicos sobre sua divindade máxima, Javé. Revisitaram o mito da criação; a tese de Israel na condição de povo eleito por uma divindade exclusiva; condutas éticas e regras de convivência social. Esse conjunto de narrativas foi lido, refletido e atualizado por Esdras, no projeto de inaugurar uma teocracia, o predomínio da tradição sacerdotal, a desqualificação e ridicularização étnica dos pobres da terra – ocupantes das terras após a guerra de 587 a.C. –, a manutenção e controle das tradições pelos sadoquitas. A centralidade de toda a vida social terá Jerusalém como a cidade santa, sede do templo, a morada de uma divindade que passa a ser cultuada como única e universal (cf. Dt 6,4-9). Este conjunto de leis é determinante e enaltecido pelo narrador final nas atitudes de Neemias e Esdras.

O processo de compilação dessas narrativas ocorridas por volta do ano 400 a.C. constituirá a Torá, correspondente ao Pentateuco em nossas Bíblias. É resultado de um processo redacional que compilou um conjunto relativo de textos já conhecidos, nos diferentes grupos sacerdotais, por diferentes nomes: Lei de Moisés (Esd 7,3), Leis do Deus dos céus (Esd 7,21) ou Lei do teu Deus (Esd 7,26), e igualar a Torá com uma possível “lei do rei” (cf. Esd 7,26) foi uma entre tantas iniciativas de impor o projeto sadoquita que triunfou. Tal equivalência possibilita um forte acento autoritativo aos novos sujeitos, oriundos da Babilônia, atrelados às correntes religiosas que gradativamente se instalam na província de Yehud. Todo esse movimento literário se parece com mais uma estratégia adotada por quem recebe amplos poderes e exclusividades para efetivar os projetos da corte.

Discute-se muito se a chancela real era obrigatória nas leis responsáveis por manter relativo controle – entenda-se estabilidade social – nas diferentes províncias do vasto império. Por mais que pese a obrigatoriedade de conhecer o conjunto das normas legais dos povos subjugados, cremos ser não somente difícil, mas impossível. Interessaria à corte persa ler e aprovar um vasto e complicado conjunto de normas redigidas num estiloso hebraico clássico? Seria possível a chancelaria persa conhecer em detalhes os hábitos religiosos, éticos e comportamentais nessa fase de repovoamento da cidade instalada no monte Sião? São temas, entre outros, que se impõem diante da narrativa final do livro

de Esdras, ao igualar a Lei – a Torá – à condição de lei do rei. Tais aspectos levam a pensar que a comparação não passou de uma tardia redação no desejo de enaltecer, ainda mais, a supremacia do projeto sadoquita, nos anos seguintes após o início da compilação das narrativas (SKA, 2016a, p. 231-236).

A leitura e a promulgação da Lei parecem ter sido usadas como um bom antídoto no desejo de selar a paz entre diferentes famílias sacerdotais que aderiram ao projeto da volta a Sião. Uma vez com os pés na terra, foi essencial certa harmonia entre os grupos sacerdotais e levitas na necessidade de encontrar forças no movimento contra grupos contrários ao projeto de reedificação da cidade. Não se pode ignorar a resistência dos samaritanos, muito menos do povo da terra, moradores nas vilas na região de Benjamin, contrários às reformas e aos ideais dos grupos repatriados. Os remanescentes, formados por pessoas humildes e sem-terra, ocuparam as antigas propriedades (cf. 2Rs 25,22-24). Forma-se um novo estatuto administrativo que justificará a retomada das propriedades dos grupos vindos de Babel (Lv 25). Vale ressaltar que poder político e terra jamais permaneceram vazios.

Como já mencionado, é com base nesse movimento de resistência que podemos romper com a ideia de que toda Judá vivenciou a experiência do exílio (2Rs 25,11; 2Cr 36,20). Após a leitura solene da Lei, Esdras segue enfrentando o problema dos casamentos mistos (Esd 9–10). Como veremos a seguir, o projeto de imposição e normatização das relações afetivas será fortemente criticado. Um bom exemplo é a máxima exposta pelos poetas e poetisas, compiladores do livro dos Cantares, “pois o amor é forte como a morte”, e nada e ninguém tem meios ou poderes para impedi-lo de se manifestar e acontecer (Ct 8,6).

A lei da pureza étnica tomará corpo na medida em que, na direção e controle das políticas implementadas na província, grupos sacerdotais legitimarem, em suas funções, os poderes do monarca. Grande número de homens, ricos ou não, estava, segundo as ideias de uma teocracia, impuro e foi obrigado a separar-se ou abandonar casamentos com mulheres estrangeiras. Mesmo a contragosto, a reforma começou. Não se sabe o final dos projetos de Esdras. O livro termina durante o andamento de sua reforma, em meio ao desejo de exaltar os projetos defendidos pelo grupo vindo da ex-capital do império, com significativos suportes financeiros e materiais. As últimas datas de suas memórias referem-se ao vigésimo dia do nono mês do sétimo ano de Artaxerxes (Esd 10,9.16-17).

5.3 MOVIMENTO POPULAR CONTRA A TEOCRACIA

As narrativas históricas, os oráculos proféticos, partes dos salmos, os livros de Rute, Jó, Jonas e uma considerável parte do Pentateuco começam a ser editados no período que sucedem as ações de Neemias e Esdras. Tradições desaparecerão, outras receberão novas roupagens. Embora tudo aconteça sob os olhares atentos dos responsáveis pela manutenção da teocracia, a elite sacerdotal não consegue silenciar as vozes que destoam da lei do puro e impuro, do conceito de forjar um povo segregado da convivência com outros povos e culturas. Há resistências que romperam o ferrenho controle. São essas correntes opostas à teocracia que serão elencadas. Realçamos vozes de profetisas e de profetas, sabedoria nascida no ambiente da casa e de jovens enamorados que os grupos dominantes da teocracia não conseguiram abafar.

Um significativo exemplo é a denúncia feita pelo conjunto de textos conhecidos como terceiro livro do profeta Isaías (Is 56–66), sucessor do Segundo Isaías sob a liderança dos levitas, que liderou e animou os ex-habitantes de Jerusalém e os pobres da terra exilados na Babilônia.

Nesses capítulos, há resistência contra o favorecimento de certos grupos e privilégios de uns em detrimento de outros. Não se vive a igualdade e o projeto divino na base de uma ideologia religiosa marcada pela aparência (Is 57,12). Por trás desse emblemático grito de alerta, está uma teocracia orquestrada para promover uma classe sacerdotal e manter seus privilégios:

a) “E dizem: ‘Por que jejuamos, e tu não viste? Por que nos humilhamos totalmente, e nem tomaste conhecimento?’ Acontece que vocês, mesmo quando estão jejuando, só cuidam dos próprios interesses e continuam explorando quem trabalha para vocês”, alerta o profeta Isaías, nessa terceira parte do livro (Is 58,3). Os teocratas estabelecem uma religião pautada por normas e observância radical às leis.

b) “Por acaso o jejum que eu escolhi não é este: romper as amarras da injustiça, desfazer as correntes da canga, pôr em liberdade os oprimidos e despedaçar qualquer canga? Por acaso não é repartir seu pão com quem passa fome, hospedar em casa os pobres sem abrigo, vestir aquele que se encontra nu?” (Is

58,6-7). Tais questionamentos, impostos pelo Terceiro Isaías, são capazes de desnudar todo um aparato religioso construído para encobrir planos e metas injustas, marca de um ferrenho sistema de exploração. A teocracia apela para a obediência. Templo e Lei são agora defendidos como uma só realidade capaz de justificar os ideais de um povo apartado de qualquer vínculo cultural por ser "povo consagrado a Javé" (Dt 7,6).

c) "[...] E não se fechar diante daquele que é sua própria carne?" (Is 58,7). Por tal descrição, é possível perceber o considerável grau de exploração imposto aos compatriotas que permaneceram na terra. Os pobres da terra, os grupos que permaneceram e apossaram-se das terras, nos anos que sucederam a ocupação babilônica, agora sofrem diante das metas estabelecidas pelo regime teocrático. São explorados por seus compatriotas (Ne 5,1-5). Tal alarde, que, segundo a narrativa, é exposto pelas famílias que permaneceram em Yehud, confirma o nível de exploração dos governos persas aos povos subjugados. Revela que a carga tributária devia ser paga a qualquer preço. "Apesar disso, somos obrigados a sujeitar nossos filhos e filhas à escravidão. E algumas de nossas filhas já foram reduzidas à escravidão, e não podemos fazer nada, pois nossos campos e nossas vinhas já pertencem a outros" (cf. Ne 5,5).

Impossível silenciar os gritos dos pobres e empobrecidos. Se Deus faz bem, ele acolhe o grito daqueles que dia e noite clamam por justiça e sabem que serão ouvidos:

Isso tu viste, Javé! Não fiques calado!

Senhor, não fiques longe de mim!

Desperta! Levanta-te pelo meu direito,

Por minha causa, meu Deus e meu Senhor!

Julga-me conforme a tua justiça, Javé meu Deus.

Que eles não se alegrem à minha custa (Sl 35,22-24).

Certo conjunto de textos rompeu o silêncio, tirou mordaças e amarras. Impôs suas vozes e projetos. Foi impossível apagar as forças de suas palavras e projetos. Suas narrativas permaneceram. Cá estão, entre nós: as confissões dos jovens enamorados no Cântico dos Cânticos (Ct 1,2-4); novelas bíblicas, os projetos defendidos pela jovem Rute contra as artimanhas instauradas por Esdras (Rt 4,13-15); os inquietantes questionamentos expostos por Jó diante de seus intrépidos “amigos” (Jó 27,1-12); os poemas proféticos colecionados no conjunto do saltério (Sl 22; 49; 73) e todo o livro do Terceiro Isaías acenando felicidade, alegria para todos, sem nenhuma exclusividade (Is 56–66).

Ao analisar tais narrativas, fica evidente a função contestadora desses grupos defensores dos violentados e violentadas pelo regime de pureza, pela imposição de separar corpos e direcionar a quem se deve ou não amar. A teocracia, o regime de puro e impuro, a exploração e a violação dos direitos dos pobres, das viúvas e estrangeiros não se respaldam nessas vozes proféticas. Tais palavras revelam o projeto de uma divindade, também reconhecida e cultuada como Javé, voltada para uma vida fraterna, inclusiva e sem exclusão. A fraternidade é o projeto maior da vontade divina e ninguém pode destrui-la, ignorá-la. Quando grupos de sacerdotes ousaram silenciar vozes de um lado, por outro, irromperam com toda a força organizações dos grupos que sofreram com um conceito divino exclusivista, separatista. A regra maior foi a preocupação com a vivência da justiça, do amor e da igualdade.

5.3.1 Há uma profecia de estilo sapiencial

A literatura de estilo sapiencial expõe um considerável conteúdo profético. Se oficializam a proibição dos casamentos mistos e segregam pessoas na ótica dos puros e impuros, algo tão arduamente defendido nos planos de Neemias (Ne 9,2; 5,17-19; 13,25-27) e Esdras (Esd 1,2-4; 4,4-5; 9,1-3.11-12), nos poemas expostos no livro do Cântico dos Cânticos, ocorre uma dissonância. Não há forças que possam submeter o amor às ordens estabelecidas. O poder religioso de uma elite sacerdotal tentou por inúmeros meios controlar o relacionamento social das famílias, mas não teve os mesmos instrumentos para monitorar o amor entre dois jovens enamorados (Ct 1,7; 3,1-2; 4,1-5; 6,5-7). Trata-se de construir e restaurar a tese de um povo de irmãos que não vive na servidão e muito menos oprime seus irmãos. Toda a beleza e o infinito mistério do amor, responsável pela união das pessoas e seus corpos, se opõem às normas rígidas e preestabelecidas pelas teologias oficiais da teocracia. O amor não pode ser controlado.

Nos oito capítulos que formam o livro, ecoa a primazia absoluta da mulher. É na figura da mulher que o livro está estruturado. Na abertura, a fala da amada solicita o beijo de seu amado: “Que ele me beije com os beijos de sua boca” (Ct 1,2). No encerramento, ela implora por sua segurança ao propor uma fuga: “Fuja depressa, meu amado, como gazela, como filhote de cervo, sobre as colinas de bálsamo” (Ct 8,14). O conceito de segurança, de liberdade e de paz compreendido no uso do termo “mãe”, cinco vezes citado no poema (Ct 1,6; 3,4; 6,9; 8,1.2), oferece a certeza de que não estamos diante de uma literatura androcêntrica, tão marcante nos anos de 450 a 400 a.C.

O assunto entre os jovens não é o casamento ou uma união estável, mas simplesmente o amor. São jovens livres e plenamente dispostos a estar com o “amado de sua alma” (1,7). Jovens que se negam a fechar o amor em normas estabelecidas pelo regime patriarcal. Não aceitam casamento ou união arranjados por meio de um acordo. Ser livre e manter-se plenamente livre é o desejo dos enamorados, e o amor é compreendido como força de origem divina que ninguém pode controlar ou ousar impedir de se manifestar, “pois o amor é forte, é como a morte!” (Ct 8,6).

Cânticos é o único texto bíblico em que a mulher fala por si mesma. Ela própria narra seus sentimentos, fala de seus pensamentos e seus atos. Mais ainda: duas vezes ela fala em lugar do amado (2,10-14 e 5,2), e este em nenhum momento

fala por ela! [...] Trata-se de uma mulher que conhece o desejo do homem e o próprio desejo. Sabe direcioná-lo e defendê-lo. Por isso é dona de seu corpo e capaz de escolher seu caminho. Ou seja, o texto rompe com a ideologia androcêntrica e patriarcal que mostra o desejo unilateral da mulher em direção ao varão, colocando-a na dependência e sujeição dele! Essa reação, presente nos poemas do livro dos Cânticos, revela uma perspectiva inegavelmente feminina, que ajudava homens e mulheres a crescer na consciência do seu ser como pessoa (PEDRO; NAKASONE, 2000, p. 63).

As ideias de uma nação unificada podem ser comprovadas nos diálogos entre os enamorados, no quinto poema (Ct 6,4–8,4). A experiência dos repatriados se soma à vivência dos demais grupos que permaneceram na província de Judá. Oportuno percorrer trechos do poema.

Ele

Você é bela, companheira minha,

igual à Tersa.

Você é formosa como Jerusalém,

terrível como exército

com bandeiras erguidas.

Afaste seus olhos de mim,

pois eles me perturbam.

Sua cabeleira é como rebanho de cabras

deslizando nas encostas de Galaad.

Seus dentes são como rebanho de ovelhas

subindo depois do banho.

Todas elas com seus gêmeos,

e nenhuma delas sem cria.

Sua face é qual metade de romã

escondida atrás do véu... (Ct 6,4-7).

Ela

Indo diretamente para o meu amado,

e escorrendo em meus lábios e dentes.

Eu sou do meu amado,

seu desejo o traz até mim.

Venha, meu amado,

vamos sair pelo campo

e passar a noite nas aldeias.

Vamos madrugar pelas vinhas,

para ver se a vinha já floriu,

se os botões estão se abrindo

e se as romãzeiras estão florindo:

aí eu lhe darei o meu amor... (Ct 7,10-13).

A primeira indicação topográfica recorda a cidade de Tersa, cidade-sede das realezas de Jeroboão, Baasa, Ela, Zambri e finalmente Amri (1Rs 14,17; 15,21; 16,8; 16,15 e 16,23). Após esse último, a capital será implementada na Samaria, deixando Tersa de ser capital do reino do Norte. Para as poetisas e poetas autores dos Cânticos, a lembrança de Tersa justifica-se no desejo de valorizar os moradores autóctones que passaram a residir na região após a ocupação assíria (2Rs 17,24). Vemos nessa abertura uma tentativa radical de suplantar os projetos segregacionistas impostos pelo governante Neemias (Ne 13,23-27).

Os seios, três vezes citados na narrativa, descrevem o prazer ilimitado da sensualidade que envolve os jovens enamorados. A narrativa não exalta um corpo vestido, mas nu, como fora criado e posto no paraíso por Deus (Gn 2,25). Os elementos de comparação retomam outras partes do corpo. O pescoço é visto como uma torre de vigia. Não se entrava numa cidade sem ser identificado pela guarda palaciana. Os olhos não são de tristeza, mas de alegria e prazer, como as piscinas na região de Gad (cf. Ct 4,4; 5,12; 7,5). A sensibilidade e a certeza de pegar pelas mãos o futuro são realçadas pelo nariz, órgão que intui o discernimento e a perspicácia. Não se encontra a felicidade sem ter clareza do caminho a seguir.

Os enamorados escolhem o jardim como local apropriado para o encontro. A natureza é o local escolhido pelos enamorados. Longe dos olhares estranhos e repreensivos, o jardim está além dos muros. Um jardim “indomesticado e exuberante não conhece outra simetria… o jardim oferece o tapete real para o desenho dos corpos dos amantes, negando toda a ideologia do puro e do impuro e toda a pretensão de monetarização dos trabalhos e dos corpos” (PEREIRA, 2006, p. 184). Ao longo do livro, encontramos várias comparações utilizando elementos da natureza; comparados ao corpo do amado e da amada, expressam a força da ideia daqueles que lutam para viver um grande amor. São formas, maneiras de escrever utilizadas pelos sábios bíblicos por volta do ano 350 a.C., quando o livro recebeu sua redação final.

É nesse clima de busca de identidade que devemos situar os jovens enamorados do livro do Cântico dos Cânticos. Cânticos “expressa um projeto de restauração do povo na figura da mulher, a qual se torna o foco de integração do campo (as aldeias da província de Judá) e da cidade de Jerusalém. Trata-se de construir e restaurar a tese de um povo de irmãos, que não vive na servidão e muito menos oprime seus irmãos” (Ne 5,7.18; 13,22-29) (GORGULHO; ANDERSON, 2006, p. 343).

5.3.2 Salmos: poemas repletos de profecia

Neste conjunto de 150 orações, as poetisas e os poetas compilaram inúmeras experiências humanas que expressam seus mais ricos desejos ao longo da vida. Espalhados em diferentes estilos, encontramos um grupo de poemas repletos de críticas contra o regime da teocracia, contra a teologia oficial da retribuição e o famigerado desejo de controlar vidas, controlar os corpos, e até mesmo utilizar as mais diferentes expressões religiosas como meio eficaz de arrecadação financeira voltadas para o cumprimento das taxações administrativas.

No conjunto dos Salmos sapienciais – 1, 22, 37, 49, 73, 91, 112, 119, 127, 128, 133, 139 –, nos deparamos com duas realidades distintas: felicidade e infelicidade; posse da riqueza e vida empobrecida; ricos e pobres; fiéis e infiéis; os que cultuam o Criador e os que não cultuam o Criador; os que prosperam e os que não prosperam; os que meditam a Lei e os que não meditam a Lei. Sim, tal dicotomia perpassa esse grupo de salmos entremeados de metáforas e máximas proverbiais (Sl 1,5; 94,14).

Na defesa de uma teologia pautada no desejo da retribuição, o saber sacerdotal definirá um padrão comportamental a ser imitado, ao acenar que há dois caminhos, dois estilos de vida: o do justo e o do ímpio. Os sacerdotes de posse das tradições religiosas e na redação final de um conjunto significativo de livros, empreendida nessa fase pós-exílica, não titubearão ao identificar no apego à Lei e nos esforços de bem compreendê-la o grau máximo da perfeição: “Seu prazer está na Lei de Javé, e na sua Lei medita dia e noite [...] tudo o que faz prospera” (Sl 1,2-3). Eis um padrão, um estilo de vida a ser imitado, e quem o determina são sacerdotes, escribas, cantores que passaram a viver exclusivamente dos

sacrifícios e cultos no templo de Jerusalém. Outra possibilidade de agradar a Deus encontramos nas narrativas do Terceiro Isaías surgidas na mesma época do salmo, mas em direção contrária. Critica-se a prática religiosa por aparência, por camuflar e legitimar o sistema de opressão e perpetuação da injustiça: “se você der seu pão ao faminto e matar a fome do oprimido; então sua luz brilhará nas trevas e a escuridão será para você como claridade do meio-dia” (Is 58,10). Na prática de Jesus de Nazaré, o evangelista Mateus fará nítida opção pela segunda proposta (Mt 5,3-12).

À medida que o processo das reformas de Neemias e Esdras foi se implementando na província de Yehud, surge uma literatura que insiste nas leis de pureza, na exigência do distanciamento das “nações” e nas regras particulares quanto à sexualidade. Realinha-se toda a tradição profética, apoiando-se na dinastia oficial davídica, afirmando ser Davi o autor de inúmeros salmos (Sl 38–41; 51–65). A centralidade da vida religiosa se firma na cidade de Jerusalém, agora cultuada como cidade real e centro de todo o universo (Sl 47; 97–99). É para Jerusalém, à montanha de Sião, que correm e se reúnem, em grandes peregrinações, todos os povos (Sl 122). Segundo a teocracia, as peregrinações estabelecidas são ocasiões privilegiadas de arrecadação de produtos, transações comerciais e enaltecimento dos grupos religiosos.

Romper com os limites impostos pela Lei é considerado uma ameaça à ordem social. Dessa forma, a teologia da retribuição, em princípio que tem sua origem na aliança entre o povo e Deus para garantir a vida e o bem-estar da comunidade, submetida à perspectiva individual, torna-se um mecanismo de manutenção da ordem social estabelecida pela elite teocrática (NAKANOSE, 2003, p. 78).

Mas o controle do governo nas mãos da classe sacerdotal recebe forte crítica dos sábios apegados à tradição do êxodo, das experiências tribais e da prática profética na defesa dos direitos dos pobres (Sl 12, 22, 37, 49, 73, 126 e 127). Será nas palavras do salmista, expostas no salmo 49, que estará em questão a teologia oficial que busca compreender Deus e a história pela posse de riqueza e poder:

Não se alarme quando um homem se enriquece,

quando aumenta a glória da sua casa.

Pois não levará consigo nada quando morrer,

e sua glória não descerá com ele.

Quando ele vivia, assim bendizia a si mesmo:

“Eles o elogiam, pois tudo vai bem para você!”

Irá juntar-se à geração de seus pais,

e jamais verão a luz.

O homem que possui riqueza e não compreende

é como os animais que perecem (Sl 49,17-21).

Acontece que o justo sofre e vê diante de si o triunfo dos injustos (Sl 37,1-2). Há

necessidade de realinhar a compreensão da experiência divina. Perceber como e por quais meios encontramos os verdadeiros clamores de Deus. E nessa perspectiva podemos compreender a inquietude contida no grito dos justos. Deus ouve os clamores dos pobres e injustiçados:

Tu, Javé, não fiques longe!

Minha força, vem depressa em meu socorro!

Porque ele não desprezou a aflição do pobre,

nem escondeu dele a sua face.

Quando o pobre pediu auxílio, ele escutou.

Os pobres comerão até satisfazer o apetite,

louvarão a Javé os que o buscam.

Que seus corações vivam para sempre! (Sl 22,20.25.27).

5.3.3 Nas críticas de Jó, uma divindade restauradora da justiça

Os dois séculos de domínio persa (538-333 a.C.) registram uma mudança significativa na governabilidade dessa parte da V satrapia. Um modelo teocrático se impõe, diante da situação vexatória imposta ao último representante da monarquia, Joaquin. Os anos vividos longe da província de Yehud marcam um período oportuno para que castas sacerdotais sadoquitas encontrassem tempo hábil para refazer seus projetos baseados na leitura e interpretação da Torá. Do modo de governar, passando pelo modo de identificar mulheres e homens autorizados a fazer ou não parte da comunidade religiosa, ao culto monolátrico à divindade de nome Javé, tudo será minuciosamente deferido ou não por grupos religiosos.

Jó, nos longos discursos com seus três oponentes, Elifaz, Baldad e Sofar, expõe sistematicamente seu drama utilizando-se de uma narrativa poética de altíssima qualidade. A condição de ser um "homem íntegro e reto, que teme a Deus e que se afasta do mal" (Jó 1,1; 1,8; 2,3), garante ao "homem mais importante de todos os filhos do Oriente" (Jó 1,3) bens e propriedades sem fim e herdeiros capazes de perpetuar seu nome por gerações futuras.

A condição de ser um homem temente a Deus e de apresentar holocaustos diurnos no desejo de suplicar, ainda que antecipadamente, o perdão pelos possíveis pecados que os filhos possam ter praticado faz de Jó um modelo a ser seguido. Mas, em sua farta e rica vida, Jó passa por infortúnios a revezes. Sua vida rica e luxuosa começa a mudar quando Satã entra em cena. Autorizado por Javé a agir, a vida de Jó começa a mudar quando lhe são tiradas as causas de sua felicidade e fidelidade a Javé: riquezas, gado, empregados, ovelhas e camelos, herdeiros (Jó 1,13-19). Jó se encontra empobrecido. Será que blasfemará? Seu comportamento ousará aderir à lógica da retribuição: se sou rico, sou abençoado; se pobre, um abandonado de Javé? A prova de que há outros caminhos e experiências no conhecimento do ser divino está na resposta que diz a si mesmo, desejoso de compreender sua existência e relacionamento com Deus: "Nu eu saí do ventre de minha mãe, e nu para lá voltarei. Javé deu, Javé tomou. Bendito seja o nome de Javé" (Jó 1,21). Jó é exposto como figura emblemática forjada para se opor à teologia da retribuição e ao conjunto de ideias religiosas que justificam o tratamento desigual entre iguais.

Os argumentos de Jó ousam buscar a compreensão de seus sofrimentos e encontrar razões nos seus pecados, embora nunca concordando com as teses que

tentam enquadrá-lo na equação graça = bondade; infortúnios = desgraças; riqueza = bondade; pobreza = pecado. Contra tal equação, Jó silencia sua mulher quando esta lhe propõe que “amaldiçoe a Deus e morra de uma vez” (Jó 2,9), ao se ver acometido de “feridas malignas, da planta dos pés até o alto da cabeça” (Jó 2,7). Para Jó, o conhecimento divino não se encaixa em uma compreensão de quid pro quo – algo em troca de algo. O Deus de Jó não é alguém com quem se possa barganhar. Eis o motivo de sua rígida afirmação: “‘Você fala como uma tola! Se aceitamos de Deus os bens, não devemos também aceitar os males?’. E, apesar de tudo isso, Jó não pecou com os lábios” (Jó 2,10).

A proposta de Jó vem na contramão do modelo da teocracia. Jó vai à essência da realidade que causa dor, sofrimento e morte. O capítulo 24 é exemplar para se entender a desigual realidade na Yehud persa:

Por que os tempos do julgamento não permanecem ocultos a Shadai? E por que seus fiéis não veem os dias dele? Muitos mudam os marcos das divisas, roubam os rebanhos e os levam a pastar. Levam embora o jumento que pertence ao órfão, e penhoram o boi que é da viúva. Eles desviam os indigentes para fora do caminho, e todos os pobres da terra têm de se esconder. Como asnos selvagens no deserto, eles saem para o trabalho; desde o amanhecer vão em busca de alimento, e a estepe dá o pão para seus filhos. [...] Arrancam o órfão do peito materno e penhoram quem é pobre. Estes andam nus por falta de roupa, e os famintos carregam seus feixes. [...] Na cidade os mortais gemem e os feridos pedem socorro, mas Deus não dá importância a essa infâmia (Jó 24,1-5.9.12).

O autor do livro apresenta um personagem livre para questionar o Deus defendido pela teologia da retribuição. Pelo teor de suas perguntas, fica evidente seu alto grau de liberdade ao questionar os resultados da política teocrática. Jó busca conhecer seu tempo a partir da violência imposta aos pobres. Ao descrever a realidade dos pobres injustiçados, pergunta ironicamente sobre a intervenção de Deus. Por qual motivo tanto sofrimento, violência e destruição? O grau de violência descrito é assustador: mudanças das fronteiras; roubo dos rebanhos; apoderam-se injustamente do jumento dos órfãos e roubam objetos valiosos das viúvas. O processo de empobrecimento é tão aviltante que os pobres buscam meios de sobreviver retirando-se para as encostas das montanhas (Jó 24,8).

Acaso Javé ouve os gritos dos pobres que nem têm recursos para oferecer sacrifícios (Jó 24,12)? Eis a questão inquietante apresentada pelo autor do livro. Fica evidente que o ponto de partida de Jó se encontra em sua rebeldia imposta aos pobres. Ousa maldizer o dia de seu nascimento. Como um dramaturgo posto diante de sucessões de fatos que ousam amaldiçoar a presença divina e se jogar nas teias da teologia da retribuição, Jó opta por apostar na proteção de uma divindade compreendida por ele como Goel = Deus resgatador. Descobre a existência divina por experiência, e não pelas façanhas e narrativas que ousam contar-lhe. Encontra o ser divino na carne, em sua própria existência que o leva a declarar: “Eu sei que meu resgatador está vivo [...] e no final me levantará junto dele” (Jó 19,25).

Então Jó respondeu a Javé, dizendo: “Eu sei que tudo podes e que nenhum projeto escapa ao teu poder. Disseste: ‘Quem é esse que obscurece o conselho sem conhecimento?’ Por isso, eu falei de coisas que não entendia, e de maravilhas que estão além da minha compreensão. Disseste: ‘Escuta-me, porque vou falar. Vou interrogá-lo, e você me responderá’. Eu te conhecia só de ouvido. Mas agora meus olhos te veem. Por isso, eu tenho horror de mim e me arrependo sobre o pó e a cinza (Jó 42,1-6).

Nessa confissão de Jó, repleta de ensinamentos, encontramos uma forte crítica à teologia da retribuição, entendida por seu modo de se retratar diante de Deus. Sua experiência vital o leva a compreender o ser de Deus. Opõe-se radicalmente ao discurso vazio. Descobre que, por meio do diálogo pautado por uma autêntica interrogação, na atitude de ouvir e responder, descobriu o rosto do verdadeiro Deus. Por isso, sua radical renúncia ao descartar os argumentos inúteis e infundados de seus amigos. Seu modo de compreender e dar significado à sua crença envolve sua experiência pessoal, não em palavreados vãos e inoportunos. O rosto de Deus de Jó acena que para ser descoberto há a necessidade de envolver todo o corpo, todo o ser.

5.3.4 O projeto do Terceiro Isaías (56–66): uma Jerusalém que abrigue todos os povos e culturas

Em meados do ano 390, período em que Esdras exercera sua ação de sacerdote-escriba, a política impondo tratamento diferenciado entre judeus e outros povos é fortemente segregacionista. A cidade de Jerusalém receberá atributos divinos enaltecendo a magnitude de seu santuário, sua centralidade comercial. A cidade é identificada como morada de Javé (Ez 48,35), em detrimento de importantes cidades como Ramat Rahel, Belém e Masfa. Realizam-se os projetos idealizados por Neemias e Esdras, centrados em Jerusalém, respondendo aos interesses das políticas persas contra os governantes egípcios.

Os novos empreendimentos imobiliários voltam-se a Jerusalém. É lá que está a morada divina. Lá residem sacerdotes, levitas e altos funcionários da vida social da província. Contra as metas empreendidas nas ações de Neemias e Esdras, vemos o conjunto de narrativas intitulado Terceiro Isaías (56–66), um ferrenho opositor. Se os planos de uma classe sacerdotal exaltaram a centralidade e exclusividade da cidade de Jerusalém, o apego à Lei para, partindo dela, definir etnias e hábitos religiosos, as narrativas desse grupo de escribas ousam ver no grupo de levitas um modelo de alternância, ao fazer suas releituras:

Eu virei para reunir todas as nações e línguas. Elas virão e verão minha glória. Colocarei neles um sinal. E os que entre eles sobreviverem, eu os mandarei para as nações de Társis, Fut, Lud, Mosoc, Tubal e Javã, para as ilhas distantes, para aqueles que nunca ouviram falar de mim, que nunca viram minha glória. Eles anunciarão a minha glória entre as nações. Do meio das nações hão de trazer, como oferta para Javé, todos os irmãos de vocês que aí estiverem. Vou trazê-los a cavalo, de carroça, de charrete, montados em mulas ou camelos, até Jerusalém, minha santa montanha, diz Javé. Será como quando os filhos de Israel levam até o altar suas ofertas em vasilhas consagradas do Templo de Javé. Do meio deles escolherei também alguns como sacerdotes e levitas, diz Javé (Is 66,18-21).

Evidente que, nessa parte do livro, vemos nitidamente a mão do redator final ao registrar tal acréscimo textual no desejo de oferecer certa conclusão, mas fica em realce a proposta de fazer de Jerusalém um lugar de inclusão, e não exclusão seletiva; fraternidade universal, e não exclusividade de alguns em detrimento de

outras e outros. Os capítulos do Terceiro Isaías estruturam-se em um significativo quiasmo – estrutura concêntrica – no modo de expor ou destacar a finalidade de todo o conjunto redacional (CROATTO, 2002, p. 16). O ponto de partida, a afirmação mais evidente recai no capítulo 61. A saber: a mensagem de libertação.

	X	61	Mensagem de libertação
	D	60 62	Jerusalém e sua glória
	C	59,15-21 63,1-6	Textos apocalípticos
	B	59,1-14 63,7-64,11	Oração e salvação
A		56-58 65-66	Críticas

O espírito do profeta tem como missão libertar os cativos. O enviado não está só, mas se vê imerso numa situação social que o intima a agir em prol dos grupos desfavorecidos. A descrição é envolvente, pois a missão do ungido é libertar os oprimidos, e, para isso, é necessário romper radicalmente com as teses defendidas pela elite sacerdotal oriunda da babilônia com amplo apoio estratégico, financeiro e religioso dos reis aquemênidas, como apresentamos acima.

Surgem quatro paralelismos acenando um caráter de universalidade cultural e étnica na cidade de Jerusalém. Não é mais um centro para privilegiados. Para a profecia de Isaías, Jerusalém é um centro holístico. Não há espaço para exclusão. O próprio Deus passa a estabelecer entre seus muros a paz (Is 66,12).

1) A cidade de Jerusalém e sua glória (Is 60–62). Volta um clima de esperança simbolizado nas metáforas da luz que chega contra as trevas que cobrem a terra, os filhos e filhas que vêm de longe, manadas de camelos e camelinhos etc. Os olhos voltam a ver, os que sobem à cidade são compreendidos como portadores de igualdade, da alegria e plenos de esplendor pela vida. Um tom holístico segue sem limites ao longo de toda a narrativa.

2) As mensagens apocalíticas são apresentadas nos textos de Is ;٢١-٥٩,١٥ ٦-٦٣,١. Javé é o sujeito que traz o novo. Os tempos de outrora, marcados pela falta de justiça e direito, cessarão. Num estilo apocalíptico, as vinganças, as recompensas e castigos impostos por Javé farão surgir novos tempos. De outro lado, ainda ecoando tal aspecto apocalíptico, segue a descrição daquele que vem. Sua vestimenta revela seu infinito poder. Vem das cidades que colaboraram com os exércitos inimigos, a antiga Edom e de sua capital Bosra, localizadas na Transjordânia.

3) Oração de abandono/salvação (Is 59,1-14; 63,7–64,11). Há um nítido contraste ao comparar essas duas orações. Ao listar os pecados, o narrador encontra na equação do pecado a fórmula pela qual descreve todo o mal que paira sobre a comunidade. Em tom penitencial, a oração se expressa em ritmo de um salmo listando todas as adversidades que sintetizam os sofrimentos: mãos manchadas de sangue (v. 3), a falta de alguém que busque a justiça (v. 4), os desejos de conhecer os caminhos do direito (v. 8), e, por isso, surge como consequência estar longe a salvação (v. 11). Tal súplica forma um paralelo com a “oração da diáspora” (cf. 63,7–64,11). Fatos do passado são relembrados ao

referenciar as antigas experiências libertárias chefiadas por Moisés (Is 63,11-12). A referência ao êxodo é atualizada e adquire sentido no dinamismo vivido pela comunidade. Recorrer à “memória” (cf. Is 63,7), nesse contexto, visa congregar, reunir os dispersos. Algo completamente oposto encontramos na narrativa de Neemias 9. Referencia-se o êxodo no desejo de incluir, congregar, ser merecedor dos benefícios divinos (Is 63,7).

4) Esse conjunto de textos, exposto em um significativo quiasmo, termina com uma severa crítica às instituições (Is 56–58 = 65–66). Um grupo de resistência faz sua denúncia tendo como foco a violação do direito e da justiça. Estrangeiros, eunucos serão reunidos, e suas orações e sacrifícios serão aceitos pelo Deus de Israel (Is 56,3.6). As autoridades estão cegas e, semelhantes aos cães vorazes, desconhecem os rumos da justiça. Orquestram a perseguição aos justos (Is 57,1-2), escondem-se para organizar um sistema religioso com base na mentira. Criam divindades, prestam cultos às feiticeiras, às imagens e aos amuletos no desejo de camuflar, esconder o violento sistema de extermínio do justo (Is 57,3-13). Já nos dois últimos capítulos, 65–66, entram em cena os cenários de um novo tempo. O tempo de paz, o fim de toda a exploração irrompe no seio da história. O final de toda exploração pode ser compreendido a partir das ações verbais:

Edificarão | casas | e residirão

Plantarão | vinhas | e comerão os frutos

Não edificarão | para outro | residir

Não plantarão | para outro | comer

Na nova sociedade, não há lugar para exploração. As metáforas acenam a chegada de novos tempos: lobo e cordeiro pastam juntos (v. 25). O final de todo ato violento é assegurado na alimentação do leão e da serpente. Ambos não precisam mais matar, praticar a violência, para sobreviver. Assim como o leão, que não precisa matar a vaca, o mesmo acontece com a serpente ao encontrar o

pó como alimento. “A paz”, agora, vem pelas mãos de Javé, não mais pelos esforços das guerras ou gestos violentos. Na nova Jerusalém, o projeto shalom, paz, é anunciado para todos. É inclusivo e será duradouro. Assim como é impossível esconder o rio margeando a cidade, o mesmo acontece com a defesa e o direito dos pobres:

Assim diz Javé: O céu é o meu trono, e a terra é o estrado para meus pés. Que tipo de casa vocês poderiam construir para meu descanso? Tudo isso foi minha mão que fez, tudo o que existe me pertence – oráculo de Javé. Eu olho para o aflito e aquele de espírito abatido, e também para aquele que estremece diante da minha palavra. Há quem mata um boi e depois fere um homem. Há quem sacrifica um carneiro no altar, e é como se degolasse um cão. Há quem apresenta uma oferenda, e é como se fosse sangue de porco. Há quem faz uma invocação com incenso, e é como se louvasse um ídolo. Todos eles escolheram o próprio caminho e se alegram com suas abominações. Por isso, eu também escolherei seus castigos e farei cair sobre eles exatamente o que eles mais temem. Pois eu chamei, e ninguém respondeu. Falei, e ninguém obedeceu. E vocês ainda praticam tudo o que é mau diante de meus olhos, e escolheram o que me desagradava (Is 66,1-6).

Para o profeta, inexiste um conhecimento teórico da vontade divina. Não se conhecem discursos efêmeros. A práxis manifesta o grau de conhecimento e intimidade com o Criador. Eis o alerta exposto nesse texto do Terceiro Isaías: cultua-se o Criador, mas não se faz justiça à causa do empobrecido. Fica evidente que certa prática meramente ritualista não é a garantia de estar nos caminhos da igualdade, da justiça. Pelo contrário: falseia a verdade e legitima um sistema religioso firmado na aparência.

5.3.5 Por detrás da fuga de Jonas está uma divindade misericordiosa

O relato da solene leitura na qual Esdras convoca toda a assembleia e lhe expõe os conteúdos da Torá não deixa de ser uma demonstração do controle e poder

sacerdotal. Nas pegadas dos que regressam do exílio babilônico, repousa a ideia de serem eles o verdadeiro Israel. Para esse grupo, a importância está na centralidade e na observância da Lei e da raça.

Todo o povo, como se fosse uma única pessoa, se reuniu na praça que fica em frente à porta das Águas. O povo pediu que Esdras, doutor da Lei, levasse o livro da Lei de Moisés, que Javé tinha dado a Israel. Então o sacerdote Esdras levou o livro da Lei na presença da assembleia. Era o dia primeiro do sétimo mês, e estavam reunidos homens, mulheres e todos os que tinham o uso da razão (Ne 8,1-2).

A felicidade já não mais repousa na defesa do estrangeiro, do órfão e da viúva (Is 1,23; 10,2; 47,8; Jr 7,6; 22,3; 49,11; Ez 19,7; 22,7; 44,22), mas acena para outra direção. Tudo passa a ser compreendido em cumprir ou não a Lei do Senhor. No grau de observância repousa o grau de felicidade ou infelicidade. Eis um modo novo de compreender a ação divina, na história do pensamento religioso da comunidade liderada por grupos de sacerdotes. Não há espaço para gratuidade. Tudo está brevemente definido. Será no grau de afastamento de qualquer influência estrangeira que repousará de modo preponderante a definição de pertença ou não ao povo fiel. Não há espaço para estrangeirismo.

“Levante-se e vá a Nínive, a grande cidade, e anuncie aí que a maldade dela chegou ao fim” (Jn 1,2). Eis o convite feito a Jonas, mas ele resiste. Resiste, pois, em seu tempo, o contato com os estrangeiros fora proibido e amaldiçoado (Ne 13,22.28; Esd 9,1-3). Jonas tem ciência de que entrará em contato com gente estrangeira. O autor do livro expõe o ideário divino voltado para os ninivitas, moradores na antiga capital assíria, mas o sujeito central do livro, Jonas, parte em direção contrária. Opta por fugir. Parte para uma cidade de nome Tarsis, antiga colônia fenícia, edificada na costa sul da Espanha. Cidade próspera por seu comércio expressivo em prata, ouro (Jr 10,9), chumbo, ferro e estanho (cf. Ez 27,12). Uma localidade que na cultura hebraica era tida como região onde o mundo começava (cf. Is 66,19; Sl 72,10).

A breve história busca pôr um ponto final ao regime de exclusivismo anteriormente exposto nos projetos de Neemias e Esdras. Busca-se um ponto

final na radicalidade imposta na divisão entre ortodoxos, tidos como puros, e os “samaritanos, cananeus, heteus, ferezeus, jebuseus, amonitas, moabitas, egípcios e amorreus”, estes abomináveis povos da terra (Esd 9,1).

Nos relatos de Jonas, firma-se a crítica contra os argumentos que insistem na divisão dos povos. Nações estrangeiras também se ocupam em atos de descobrir, orar e fazer sacrifícios e votos ao Deus de Israel.

Os homens de Nínive começaram a acreditar em Deus, e marcaram um dia de penitência, vestindo-se todos de pano de saco, desde os maiores até os menores. O fato chegou também ao conhecimento do rei de Nínive. Ele se levantou do trono, tirou o manto, vestiu um pano de saco e sentou-se em cima da cinza (Jn 3,5-6).

Os estrangeiros não fazem nenhum mal contra Jonas. Pelo contrário. Querem saber seu nome, sua missão, sua origem, de onde vem (Jn 2,7-8). A narrativa torna-se um tanto provocativa, inovadora, ao apresentá-los como pessoas que invocam os poderes de uma divindade de nome Javé. “Não queremos morrer por causa deste homem. Não lances contra nós a culpa de um sangue inocente. Tu és Javé e fazes tudo o que desejas” (Jn 1,14).

A todos os povos o Eterno manifesta sua misericórdia. Eis a conclusão inovadora na saga de Jonas: apresentado como alguém desiludido e acabrunhado, não lhe resta outra coisa a não ser pedir a morte (Jn 4,3). Mas seu intrépido pedido é ocasião para o autor da historieta expor, por seus lábios, alguns atributos divinos (Jn 4,2):

1) “Deus compassivo e clemente”: a experiência de sair das terras do Egito, local identificado como terra da opressão, favorece o conhecimento de uma divindade que atua em prol das pessoas exploradas e que sofrem injustamente (Ex 3,7-10). Ao realçar duas importantes qualidades, compassivo e clemente, Jonas revela certa contradição ao fugir de um Deus que ele conhece muito bem. Com a descrição de uma divindade que perdoa e guarda, de modo contido, sua raiva, nosso autor ousa novamente estar na contramão da teologia da retribuição. Acena ser contra o conceito de um Deus que castiga e leva ao sofrimento (Sl 86,15; 103,8; 111,4).

2) “Lento para ira e cheio de amor”: o profeta Jonas está em vias de conhecer uma divindade diferente. Totalmente contrária àquela anunciada nos projetos das reformas expostas em Neemias e Esdras. As ações de mandar bater, arrancar cabelos e amaldiçoar em nome de Deus (Ne 13,25) se contrapõem à revelação de um Deus lento para punir e plenamente misericordioso. “Porque tu és bom e clemente, Senhor, e repleto de misericórdia com todos os que clamam a ti!” (Sl 86,5). Essa face misericordiosa de Deus se revela ao longo de toda a história de seu povo (Sl 136).

3) “Se arrepende do mal”: a afirmação é uma retomada da ação já exposta em relação aos ninivitas (Jn 3,10) e aqui retomada em relação ao comportamento odioso de Jonas. A ideia forte na frase é mostrar que Deus “muda” seu sentimento em relação às pessoas. Recolhe, contém em si, sua raiva. Não existe um determinismo imposto por grupos religiosos ou instituições dispostas a direcionar, com base em seus caprichos, as ações e a vontade do Criador.

Diante da teologia oficial, as teses dessa singela história de Jonas realçam uma radical mudança no modo de compreender o ser de Deus. Nas incertezas para onde ir, diante da ordem de Deus, nos seus medos, é oportuno resgatar os projetos oriundos de antigas tradições tribais, dos grupos proféticos, das mulheres, dos pobres e dos estrangeiros. A pequena e singela parábola ao redor do personagem Jonas é vista como uma crítica aos que se autoproclamam manipuladores do ser de Deus.

5.3.6 No caso de Rute, a solidariedade contra a espiral da violência

Quando o assunto implica união familiar com estrangeiros ou estrangeiras, é nítida certa preocupação financeira se considerarmos a urgência em restabelecer e aprimorar a administração ao redor do templo (Esd 1–6; Ag 1,1.14-15). O suporte financeiro e material disponibilizado ao projeto de reconstrução da administração persa só poderia ser ressarcido mediante o sistema de cultos e sacrifícios. Estima-se a cifra de 350 talentos de prata, o valor anual do tributo pago pela V satrapia, Síria, Palestina, Chipre, aos cofres do império. Se pegarmos por base de cálculo o talento grego, o equivalente a 20,04 kg, os impostos entregues ultrapassavam a quantia de 7 toneladas de prata

(LIVERANI, 2016, p. 754). A superação de estruturas injustas tem início na troca de compromisso entre Rute, moabita, e sua sogra, Noemi, belemita, pautado por liberdade, cumplicidade, igualdade e amor:

Não insista comigo para eu abandoná-la, ou deixar de segui-la. Pois aonde você for, eu também irei. Onde você passar a noite, eu também passarei. O seu povo será o meu povo, e o seu Deus será o meu Deus. Onde você morrer eu também morrerei, e aí serei sepultada. Que Javé me mande castigo e acrescente outro, se não for a morte que me separe de você (Rt 1,16-17).

Eis um pacto feito entre duas mulheres pobres, forçadas a partir para outros campos na tentativa de sobreviver. Amizade forjada no sonho, no sofrimento da perda dos entes queridos (marido e filhos) (Rt 1,3-5) e na busca pela sobrevivência (Rt 1,1-3). Os nomes dos personagens são todos plenos de significados: Noemi (encantadora) e seu marido Elimelec (meu Deus é rei); seus dois filhos Maalon (ser doença) e Quelion (ser fraco); as duas noras moabitas Orfa (costa) e Rute (amiga); as respigas no campo de Booz (nele está a força), na região de Belém (casa do pão), e o nascimento do filho, fruto do casamento de Rute e Booz, Obed (servo), provam que estamos diante de uma novela, seus cenários, seus personagens e suas mensagens. O caso de Rute alude à quebra de um arcabouço jurídico para legitimar divisões e a manutenção do poder.

Nós nos comprometemos, com o nosso Deus, a despedir todas as mulheres estrangeiras e os filhos que tivemos com elas, conforme conselho do meu senhor e dos que observam o mandamento do nosso Deus. Que a lei seja cumprida! Levante-se, porque este assunto compete a você. Estamos do seu lado. Coragem e mãos à obra (Esd 10,3-4).

Sequenias estimula que se faça uma ação violenta e radical contra os povos que haviam permanecido na província após a guerra contra os babilônicos (587 a.C.). Pelo teor do livro de Esdras, suas ideias foram levadas a cabo com toda sua eficiência e violência. Define-se a “pureza” judaica como critério no

relacionamento entre os povos. Ao apelar para a “vontade de Deus” (Esd 10,11), está imposta a vontade de Esdras, agora colocada nos lábios divinos. Há o que podemos chamar de “liturgia do espetáculo” (Esd 10,14-17), realizada para sensibilizar o grande público (FERREIRA, 2020, p. 450). Os ferrenhos representantes e defensores do projeto da golá nutrem ideias, aprovam leis e executam metas rumo a uma Judá teocrática contrária aos projetos dos grupos que haviam permanecido em suas terras por quase dois séculos.

Em nosso modo de ler, o conflito social evidente nos textos bíblicos e a solidariedade prestada a Rute, mulher natural das terras de Moab, viúva e estrangeira em terras de Belém da Judeia, não deixam de ser uma ferrenha crítica e proposta alternativa ao projeto exclusivista, defendido a qualquer preço pela teocracia.

O autor da história sabe que os moabitas e demais grupos estrangeiros deveriam viver apartados de Israel (Dt 23,4-6; Ne 13,1), daí seu modo crítico de expor práticas que suplantam todo o rigorismo legal. Apesar de sua condição de estrangeira, de ter migrado de um território para uma área israelita, Rute recebe acolhida e cuidado: “não ordenei aos servos para não te molestarem?” (Rt 2,9.15.22). Acolhida, Rute passa a fazer parte do grupo de respiga. Deseja garantir sua sobrevivência e a da sogra, Noemi. Garantido na lei (Dt 24,19), o ato é feito em busca de comida. O árduo trabalho lhe garante bom resultado. Afinal, foi por ordem dada aos servos “que deixassem cair as espigas dos feixes”, da parte de Booz, que Rute tem bom resultado (Rt 2,16). Eis um significativo gesto de acolhimento. Booz, proprietário do campo, e todos os seus servos sabem que há em seu meio uma mulher moabita, mas lhe garantem o direito de respigar (Dt 24,21-22). Em seguida, o narrador aplica à união de Booz e Rute a lei do levirato. Booz não é o parente mais próximo, mas passa a ter o direito do resgate (Dt 25,5-7) quando o parente mais próximo desiste de exercer seu direito.

Da acolhida ao direito da respiga, passando pelo resgate no cumprimento da lei do levirato, notamos que o rigor da Lei é suplantado. O destaque fica para o amor demonstrado e correspondido a Rute. Os corpos, as relações sociais passam a ser definidas não mais por leis e normas sacerdotais impostas como vontades divinas. A partir das ações de Rute, nas veredas da singela e inquietante novela, é possível ver como os pobres, mulheres, estrangeiras e os grupos vitimados pelas reformas de Neemias e Esdras se movimentaram no chão de suas existências contra um tipo de sociedade pautada para perpetuar o direito dos

ricos, dos proprietários de terras e líderes religiosos, que hereditariamente se perpetua na manutenção do sistema opressivo.

Nosso esforço de sublinhar esse conjunto de textos comprova a existência de grupos inconformados com o regime de violência perpetrado e consolidado pelos herdeiros dos reformadores Neemias e Esdras. Sonhos resistiram. Como bem notamos nos escritos do profeta Isaías, surgidos em meados do ano 400 a.C. Julgamos por bem concluir com esta profecia, certos de que nenhuma força política é capaz de inibir ou suplantar a força de sonhar e projetar utopia:

O Espírito do Senhor Javé está sobre mim, porque Javé me ungiu. Ele me enviou para dar a boa notícia aos pobres, para curar os corações feridos, para proclamar a libertação dos escravos e pôr em liberdade os prisioneiros, para proclamar o ano da graça de Javé, o dia da vingança do nosso Deus, e para consolar todos os que estão enlutados, para transformar sua cinza em coroa, óleo de alegria em vez de luto, veste de festa em vez de espírito abatido. Eles serão chamados de carvalho da justiça, plantação de Javé para a glória deles (Is 61,1-3).

CAPÍTULO 6

UMA BREVE HISTÓRIA DO PERÍODO HELENÍSTICO

Maria Antônia Marques

6.1 DE ALEXANDRE MAGNO ATÉ OS PTOLOMEUS (333-200 a.C.)

Escravidão, dominação, guerras, imperialismo, destruição, sofrimentos... “Todas as opressões que se cometem debaixo do sol” (Ecl 4,1a). Essa realidade sempre esteve presente na história do povo de Israel. O fato de Israel ser um corredor comercial, ligando o Egito à Fenícia, o norte da Síria, a Mesopotâmia e a Arábia, sempre despertou o interesse dos grandes impérios: egípcio, assírio, babilônio, persa, grego, romano – as disputas continuam até os dias atuais.

Em 333 a.C., Alexandre Magno derrotou o Império Persa, na batalha de Ipsos. A Síria, a Fenícia e a Judeia foram tomadas sem oferecer resistências; Samaria não se submeteu ao domínio grego, por isso, ao ser conquistada, foi destruída e ocupada. A tomada de cidades fortificadas, como Tiro e Gaza, envolveu um cerco prolongado. Em seguida, o Egito se submeteu pacificamente: Alexandre foi saudado no templo de Amon como filho de Zeus-Amon. Em 331 a.C., Alexandre Magno atravessou a Palestina-Síria e invadiu a Mesopotâmia, tornando-se senhor de todo o Oriente (1Mc 1,1-9; cf. PERDUE; CARTER, 2015, p. 135-147).

De maneira inesperada, Alexandre Magno morreu em 323 a.C. sem deixar um sucessor. Após um período conturbado de guerras entre os diádocos – generais de Alexandre Magno (321-301 a.C.) –, o império foi dividido em quatro partes, ficando a Judeia como parte do império de Ptolomeu e a Mesopotâmia com os selêucidas. Ptolomeu I Soter, soberano do Egito, fundou a dinastia dos lágidas, mais conhecida como a dos ptolomeus. Esses imperadores governaram como

proprietários de todo o reino – dos habitantes, de suas terras e das riquezas naturais –, colocando seus agentes fiscais por toda parte. Em pouco tempo, o reino do Egito conseguiu estabilidade e grande desenvolvimento. Mas o período de relativa paz não durou muito. Em seguida, as guerras recomeçaram, pois os selêucidas, dinastia fundada em 312 a.C. por um dos generais de Alexandre, Seleuco I, queriam a todo o custo obter o controle da Judeia, especialmente por causa do corredor comercial siro-palestinense (SOGGIN, 1984, p. 423).

Entre 301 e 198 a.C., aconteceram cinco guerras sírias registradas na história oficial, com sérias consequências para a Judeia: aumento de impostos, devastação de campos e plantações e recrutamento de homens para o exército. A partir da dominação dos ptolomeus, a maioria da população judaica, constituída por pequenos agricultores livres, sofreu um processo de empobrecimento, chegando a perder a posse da terra e, consequentemente, sua autonomia, passando para a condição de servidão e miséria (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 153).

O governo dos ptolomeus na Judeia seguiu a mesma política implantada no período persa. Da mesma forma que seus antecessores, os novos governantes renovaram os privilégios dos judeus, garantindo-lhes o direito de viver conforme a lei de seus ancestrais. O sumo sacerdote, cargo hereditário, era o representante máximo da sociedade judaica; no papel intermediário, havia duas instituições de liderança: o conselho dos anciãos – gueroúsia[111] – e os sacerdotes; e nos estratos mais baixos estava a assembleia popular, que com o tempo perdeu a sua influência.

O sumo sacerdote e os anciãos eram membros do conselho dos anciãos por causa de sua origem; havia no conselho alguns escribas que tinham direito a esse cargo por sua capacidade, porém assumindo atividades financeiras e administrativas do templo (SALDARINI, 2005, p. 260). Era uma estrutura de governo aristocrático. Em cada província judaica, havia um conselho de anciãos subordinado ao grande Conselho de Jerusalém, porém sempre constituído por membros ricos e importantes de uma vila ou de um distrito. No período dos ptolomeus e dos selêucidas, eles indicavam os administradores reais na Judeia, diminuindo assim o poder e a influência do Conselho de Jerusalém.

Na diáspora também existia a gerousía. Esta instituição era vista como a precursora do grande sinédrio, conhecido no período de Herodes. O edito de Antíoco III, após a conquista de Jerusalém, por volta de 198 a.C., declarou

isenção permanente de impostos ao sumo sacerdote e aos membros da gerousía, juntamente com os oficiais do templo. Os privilégios concedidos às lideranças judaicas aumentaram sua riqueza e poder, distanciando-as dos estratos mais baixos da sociedade.

O sumo sacerdote foi aceito como representante do rei. A aliança com o governo ptolomaico lhe possibilitou o direito de cobrar impostos. Além disso, o sumo sacerdote controlava o tesouro do templo e tinha autonomia sobre o sistema tributário, porém sob o controle de um funcionário dos ptolomeus (HENGEL, 1974, p. 24). O templo funcionava como uma espécie de estabelecimento bancário da época, tanto para os judeus da Judeia como para os da diáspora. As famílias influentes depositavam aí tesouros e grandes somas em ouro e prata, prática comum entre os vários povos antigos, como babilônios, egípcios, gregos e romanos.

Os judeus consideravam o templo um centro que abrangia todas as dimensões de sua vida. A localização do templo de Jerusalém sobre uma montanha era de grande valor estratégico. Ele estava dividido em vários compartimentos destinados a atividades específicas. Além do pátio das mulheres, dos israelitas e dos sacerdotes, e do edifício em si, incluindo o Santo dos Santos, havia salas de vestiário, áreas de armazenamento e outras salas para fins diversos. Havia um palco para a bênção sacerdotal e para os cânticos dos levitas, partes do ritual cotidiano. De acordo com a legislação do Pentateuco, havia um altar amplo feito para o sacrifício de animais. O altar do incenso e a menorá[112] ficavam no pátio dos sacerdotes. Os não judeus e as pessoas com alguma impureza permaneciam na parte externa do templo (SCHMIDT, 1998, p. 68-69).

Sacerdotes e levitas estavam divididos em 24 grupos, alguns viviam em Jerusalém e outros, no interior; cada um exercia o seu ofício durante uma semana, fazendo o rodízio ao longo do ano (cf. Nm 26,57-62; 1Cr 24–25). Em cada grupo, havia subdivisões: o sacerdote fazia o sacrifício e oferecia os animais; os levitas o auxiliavam e cantavam salmos, enquanto o ritual era realizado. De acordo com a prescrição da Torá, o sacerdote pertencia à linhagem de Aarão (Ex 29,4-9). As vestimentas eram confeccionadas conforme a recomendação do Pentateuco (Ex 28). A Torá e sua interpretação determinavam as decisões acerca da realização da lei sacrificial e sacerdotal (Lv 1–7).[113]

Conforme as prescrições da Torá, eram realizadas as funções diárias do templo de manhã e no final da tarde (cf. Ex 29,38-42; 2Cr 3; Esd 3,3-5). Os Salmos,

parte importante no ritual, eram cantados pelos levitas e acompanhados de vários instrumentos musicais, como a trombeta e o shofar, um instrumento de sopro feito com o chifre de um animal considerado puro, em geral de carneiro. Sacrifícios e ofertas em festas especiais, entrega dos dízimos, sacrifícios voluntários e ofertas de expiação também faziam parte dos rituais cotidianos do templo (Nm 28,1-8). Parte dos tributos religiosos garantia o funcionamento do templo, especialmente o culto e o sustento dos sacerdotes e levitas (Ne 10,33-40).[114] Outra parte era acumulada e formava o tesouro do templo, juntamente com a coleta de outros impostos, do comércio e dos depósitos das famílias ricas. Assim, o tesouro foi uma consequência direta do sistema teocrático, pois os sacerdotes eram, ao mesmo tempo, os responsáveis pelo culto e os funcionários detentores do poder.

O fortalecimento do poder do sumo sacerdote provocou o surgimento de famílias aristocráticas influentes e ricas, como a dos tobíadas, uma poderosa família da Amanítida, na Transjordânia. Essa família foi a responsável pela coleta dos impostos em toda a província da Síria e Fenícia por 22 anos, de 240 a 218 a.C. (ALBERTZ, 1994, p. 537). O conflito entre o sumo sacerdote Onias II e o governo dos ptolomeus favoreceu a ascensão dos tobíadas. Onias II se recusou a pagar as taxas ao tesouro real do Egito. Nesse contexto, José, da família dos tobíadas, foi designado e comissionado por uma assembleia do povo como chefe – prostátes – para aplacar a cólera do rei lágida. Esse título estava ligado ao principal cargo administrativo e financeiro da Judeia, e dessa forma houve uma transferência de poderes do sumo sacerdote pró-selêucida para o tobíada pró-ptolomeus.

José se tornou o funcionário civil mais importante de Jerusalém. Ele conseguiu o direito de arrendamento de impostos sobre toda a província ptolomaica da Celessíria – Fenícia, Judeia e Samaria –, e ainda recebeu uma unidade militar para auxiliá-lo no cumprimento de sua função. José morreu por volta do ano 200 a.C., período de luta entre ptolomeus e selêucidas pela posse da Judeia. O filho de José, Hircano, muito influente e hábil, permaneceu leal aos ptolomeus, mas seus irmãos, juntamente com o sumo sacerdote Simão II, lideraram um grupo pró-selêucida. Quando os exércitos selêucidas venceram, Hircano deixou Jerusalém e retornou para a Transjordânia (JOSEFO, Antiguidades, 12.229). A família dos tobíadas exerceu um papel fundamental no processo de helenização da Judeia no sentido sociopolítico e cultural. Além de controlar o movimento dos negócios, essa família encabeçou o partido helenizante. Esse grupo foi o principal incentivador do processo de difusão e implementação dos costumes,

valores e cultura grega nas regiões dominadas.

6.1.1 A helenização na Judeia e o empobrecimento da população

Os termos judaísmo e helenismo foram usados pela primeira vez no segundo livro dos Macabeus:

Era o auge do helenismo, a exaltação do modo de viver dos estrangeiros. Tudo por causa da corrupção do ímpio e falso sumo sacerdote Jasão. A coisa chegou a tal ponto que os sacerdotes já não se interessavam pelas funções do altar. Deixavam de lado o templo e, sem se preocupar com os sacrifícios, logo que era anunciado o lançamento de discos, corriam para a praça de esportes, a fim de participar dos jogos contrários à Lei" (2Mc 4,13-14; cf.: 2,21; 8,1; 14,38).

Nesse texto, o helenismo é apresentado como a causa do enfraquecimento da tradição judaica.

O helenismo era uma referência à cultura milenar (grega, no sentido mais amplo) dos períodos helenístico, romano e bizantino,[115] enquanto helenização era o processo de adoção e adaptação dessa cultura no nível local. Esse processo não foi homogêneo, mas teve características peculiares em cada localidade. O encontro da cultura grega com as diferentes e variadas culturas no Mediterrâneo, no mar Egeu e para além desses dois mares teve como consequência o helenismo. A influência da cultura grega no Oriente atingiu especialmente as cidades próximas de centros helenísticos como Alexandria, Antioquia, Damasco e as cidades costeiras da Fenícia e da Judeia.

O contato dos judeus com a cultura grega aconteceu antes mesmo da chegada de Alexandre Magno ao Oriente Próximo, o que pode ser comprovado por meio de moedas atenienses, estatuetas e outros objetos de decoração. Por exemplo, a dracma com o emblema da coruja ateniense no século V a.C. é mencionada em Esd 2,69 e Ne 7,70. Todavia, no período helenístico, as influências foram

intensificadas. A língua grega, as práticas comerciais, a mão de obra escrava, novas tecnologias agrícolas, ginásio, esporte, teatro e a cultura material foram rapidamente introduzidos na sociedade oriental.

A influência do helenismo se tornou mais forte na vida cultural dos judeus, a partir dos séculos III e II a.C. Algumas famílias da aristocracia, por causa dos constantes contatos com o mundo helenístico ou por motivos políticos e econômicos, acolheram, com mais facilidade, o processo de helenização. Para melhor aproveitar as oportunidades comerciais, as famílias influentes, por exemplo, os tobíadas, adotaram o novo modo de vida.

O que favoreceu o processo de helenização da Judeia foi a fundação de cidades gregas no Oriente. As cidades gregas estavam localizadas em duas regiões: ao longo da costa do Mediterrâneo, desde Tiro até a fronteira do Egito; e na Transjordânia, em especial na região do mar de Tiberíades. Além dessas regiões, havia cidades isoladas na Galileia, Samaria e Idumeia. As cidades gregas ficavam próximas a um antigo centro urbano oriental. Uma cidade oriental poderia se organizar como uma cidade grega para receber os privilégios de uma polis. No entanto, nem todas as cidades nativas se tornaram polis.

Além de importantes centros comerciais, as cidades gregas eram importantes locais de transmissão da cultura helenística e das religiões de cunho helênico. Nas cidades gregas, viviam mercadores, oficiais, soldados vindos do Egito, macedônios, provavelmente oficiais provenientes de vários lugares, bem como sírios (TCHERIKOVER, 1999, p. 111). Os imigrantes gregos que foram para o Oriente não pertenciam a um grupo de intelectuais, mas eram provenientes dos estratos mais baixos da sociedade. Eram soldados, agricultores e comerciantes que buscavam melhores condições de vida. Eles organizaram seu modo de vida conforme seus costumes, mas, ao mesmo tempo, assimilaram parte da cultura local.

As pessoas que viviam nas cidades judaicas receberam maior influência do mundo grego e dos grupos helenizados do que a população que morava no campo. A linguagem grega era usada pela população urbana para as transações comerciais. Os estratos mais altos da sociedade tinham mais condições de visibilizar a adesão à nova cultura, através das novas construções, da possibilidade de frequentar o ginásio e a ágora – praça das antigas polis, local onde ficava o mercado e as assembleias do povo –, e do uso da moda estrangeira (LEVINE, 1998, p. 22).

Nesse período, as cidades gregas eram as mais procuradas pelos judeus interessados em assumir o novo modo de vida. Os filhos dos judeus helenistas eram enviados para as instituições de educação grega com o objetivo de obter melhores condições de vida e ascender socialmente no mundo helenista. As elites judaicas helenistas se dispunham a pagar um alto preço pelas vantagens econômicas e culturais da polis. Para elas, a adaptação aos novos tempos não significava abandono da cultura judaica em si; elas entendiam o judaísmo como parte do novo mundo que estava sendo apresentado pela cultura helenista. Elas queriam fazer a transição do antigo modo de vida do Oriente para o estilo cosmopolita da sociedade grega.

Por outro lado, a população camponesa vivia em pequenos vilarejos e sua fonte de renda era a agricultura. Os contatos com as cidades eram raros, somente por ocasião da venda de seus produtos e durante as peregrinações religiosas a Jerusalém. O contato dos camponeses com os judeus helenizados e não judeus era esporádico, e as mudanças eram externas; adotava-se o uso da cerâmica dos gregos, das novas ferramentas de trabalho e dos equipamentos, mas eram mantidas a língua e a cultura nos moldes tradicionais da cultura judaica. Sobre essa camada da população, o helenismo exerceu uma influência superficial, pois ela continuava observando o modo de vida de seus ancestrais, sem intenção de assumir a nova cultura (cf. KNAUF; GUILLAUME, 2016, p. 200).

Entretanto, o processo da helenização estava fazendo desaparecer a população camponesa, pois era o grupo mais explorado e marginalizado na sociedade helenista. Informações contidas nos papiros de Zenão demonstram que a vida comercial nesse período era intensa. A produção de grãos foi ampliada com a introdução de novas tecnologias, como um tipo de arado mais leve “para sulcar a terra apenas na superfície do solo e preservar a umidade nas camadas mais profundas. Produziam-se principalmente cereais e olivas, mas também vinho e frutas, verduras e temperos, madeira e, especialmente, bálsamo, destinado à produção de perfumes e medicamentos” (HENGEL, 1974, p. 42). A produção de bálsamo, sob o controle do rei, era altamente lucrativa. O aumento da cunhagem de moedas no período dos ptolomeus comprova que havia uma intensa atividade comercial na Judeia.

O livre comércio ditava o que plantar; havia uma pressão maior para deixar a produção de subsistência e produzir em vista do mercado. Outro fator significativo foi o uso de moedas. As pessoas eram obrigadas a trabalhar para arcar com as inúmeras taxas. Cresceu o endividamento. Muitas famílias foram

forçadas a vender suas terras a fim de pagar as dívidas. Nesse período, teve início a formação de grandes proprietários de terra e a necessidade de mão de obra escrava para produzir mais e mais (Jl 4,3). A maioria das pessoas do campo não experimentou os benefícios trazidos pela nova cultura; ao contrário, sofreu com o aumento da expropriação de produtos.

Durante o período dos ptolomeus, o sistema de fiscalização foi ampliado. Havia fiscais em toda parte (Ecl 5,7; 10,10). O país estava dividido em hiparquias – uma região administrativa independente, semelhante às províncias do período persa –, que, por sua vez, subdividia-se em toparquias. A hiparquia era governada por um hiparco e tinha a presença de um ecônomo, que controlava rigorosamente o recebimento dos impostos (GUNNEWEG, 2005, p. 248-249). Além da hiparquia, havia também as terras do rei, administradas pelo rei ou por grupos de clerouques, ou seja, veteranos que prestavam serviços ao Estado. A vila era considerada a menor unidade administrativa. Os oficiais mais importantes no país eram os dioiketes; espalhados por toda a região, especialmente nas cidades costeiras de Gaza, Jafa, Acco, Sidon e Beirute. A função deles era supervisionar toda forma de comércio, inclusive de escravos. Do ponto de vista administrativo do governo de Alexandria, o comércio de escravos era intenso e altamente lucrativo (TCHERIKOVER, 1999, p. 63).

Em pouco tempo, o reino do Egito, governado pelos ptolomeus, conseguiu estabilidade e grande desenvolvimento. Quem mais lucrou com o crescimento econômico foram as famílias aristocráticas. Elas obtiveram melhores chances de produção agrícola e de comércio. Outra possibilidade de enriquecimento era o sistema de arrendamento de impostos. As taxas, os pedágios e todos os tipos de impostos eram arrendados a pessoas que tinham grandes propriedades, que eram dadas como penhor. Em geral, o privilégio de arrendar os impostos da região era algo muito disputado; o que coletavam acima da soma estipulada era em próprio benefício, como no caso da família dos tobíadas (JOSEFO, Antiguidades, 12.224). A distância entre a elite dominante e a população camponesa aumentava na escala social. Muitos pequenos proprietários, endividando-se, vendiam-se como escravos (PERDUE; CARTER, 2015, p. 159-161).

6.1.2 Resistência ao poder opressor: o livro de Eclesiastes

No período dos ptolomeus, surgiu o livro de Eclesiastes, por volta do ano 250 a.C. (cf. MARQUES; NAKANOSE, 2006, p. 11-23). Não é possível saber o nome do autor desse livro, mas apenas a sua função: o pregador ou o que fala em assembleia. O termo ekklesía, em grego, é tradução do hebraico qahal, cujo significado pode ser reunir, congregar, colocar junto em assembleia. Coélet pode significar aquele que reúne ou o que fala em assembleia. O autor é um sábio que recolhe a sabedoria do povo, aprofunda-a, procura refletir sobre algumas verdades estabelecidas e as coloca por escrito (cf. Ecl 12,9-10).

No título (Ecl 1,1) e nos primeiros capítulos (Ecl 1,12–2,26) há uma referência a Salomão. Porém o conteúdo e as críticas de Coélet evidenciam que o seu livro é bem posterior. O rei Salomão simboliza a sabedoria de Israel (1Rs 5,9-14). Colocar o seu nome como autor garante autoridade e lugar na lista dos livros da corrente sapiencial. O livro de Eclesiastes apresenta uma resposta aos problemas existenciais do ser humano: como viver e ser feliz? Ele se dirige, em primeiro lugar, a seus discípulos, procurando conscientizá-los sobre a realidade do trabalho escravo, que se realiza sob o regime dos ptolomeus, generais gregos que governam a partir do Egito.

Coélet questiona a teologia tradicional e o helenismo. Uma das preocupações que perpassa todo o livro é a exploração do trabalho. A maioria da população é vítima do trabalho escravizante. O sábio se questiona: “Que lucro tem o ser humano em todo o trabalho duro com que se cansa debaixo do sol?” (Ecl 1,3; 2,22; 3,9). A pessoa trabalha de sol a sol, sem condições de garantir o mínimo necessário à sua sobrevivência. Para Coélet, o sentido do trabalho é sustentar a vida do ser humano. Poder usufruir do fruto do trabalho é fonte de felicidade. O trabalho é dom de Deus.

Para esse sábio, a glória e o poder são passageiros. “Não existe nada de novo debaixo do sol”, expressão que é exclusiva desse livro e aparece 28 vezes, talvez uma referência ao império dominador dos ptolomeus. Desde a formação dos impérios (750 a.C.), a Palestina é alvo de disputas entre os centros do poder político: Egito, Assíria, Babilônia, Pérsia, Grécia. Mas tudo passa. Assim como um dia sucede ao outro, um império é suplantado por outro. O poder, o prestígio pessoal e a glória são passageiros. “Uma geração vai, uma geração vem, e a terra permanece sempre a mesma” (Ecl 1,4).

Contra a lógica dos gregos, ele afirma que o acúmulo é “ilusão e corrida atrás do vento”, ou seja, dos interesses do império (Ecl 4,6). “Quem ama dinheiro nunca

está satisfeito com o dinheiro, e quem ama a abundância nunca tira proveito dela. Também isso é ilusão. Quando aumentam os bens, aumentam também aqueles que os devoram, e a única vantagem do dono é saber que ele é rico" (Ecl 5,9-10). Para Coélet, o acúmulo é um mal terrível. De que adianta ter riquezas, recursos e honra, se a pessoa não tem possibilidade de desfrutá-los (Ecl 6,2)? O acúmulo só traz preocupações, doenças e solidão. Além do acúmulo, o sábio ainda reprova a cobiça e a competição que dividem as pessoas. Ele reafirma o valor da solidariedade em oposição ao individualismo: "a corda tríplice não arrebenta tão fácil" (Ecl 4,12).

A teologia oficial do tempo de Eclesiastes, conhecida como a teologia da retribuição, afirma que a pessoa justa, aquela que observa a Lei, é recompensada por Deus com sabedoria, riqueza, descendência e vida longa. Mas ele observa que há muito sofrimento, miséria e escravidão. Diante disso, Coélet conclui: "Tudo é a mesma coisa para todos, porque a todos cabe um destino único: inocente e culpado, puro e impuro, quem oferece sacrifícios e quem não os oferece, justo e pecador, quem jura e quem evita jurar" (Ecl 9,2). A ação do ser humano não tem poder de mudar o curso da vida humana.

Em uma sociedade marcada pela exploração do trabalho, pelo comércio, pela busca desenfreada de riquezas, prazeres e conhecimento, Coélet aponta um caminho alternativo para encontrar a felicidade: "Não há nada melhor para o homem do que comer e beber e desfrutar do produto de seu trabalho. E mesmo isso eu vi que vem das mãos de Deus" (Ecl 2,24). Felicidade é viver bem o dia a dia, encontrar alegria nas coisas simples da vida e respeitar a porção de cada um.

O sábio não acredita em vida após a morte. "Os vivos sabem que deverão morrer, enquanto os mortos não sabem nada, nem terão recompensa, porque a lembrança deles cairá no esquecimento" (Ecl 9,5). Coélet, um filho da cultura do seu tempo, afirma que, para os mortos, não existe mais possibilidade alguma de vida. Como a morte é uma realidade inevitável, cada pessoa é chamada a viver intensamente o momento presente. O importante é ser feliz e fazer o bem na gratuidade do Deus criador (Ecl 12,1).

Fortalecendo a teologia da gratuidade de Deus, o autor lança duras críticas aos mecanismos de opressão que estavam explorando e condenando a população camponesa à escravidão e à morte: "Os mortos, aqueles que já morreram, considerei-os mais felizes que os vivos, aqueles que ainda vivem. Mais feliz que os dois, porém, é aquele que ainda não existiu, porque não viu as maldades que

cometem debaixo do sol” (Ecl 4,2-3). A reação contrária ao avanço da helenização também provocou a resistência dos grupos da aristocracia, como os escribas, que buscavam viver a Lei de Moisés (Torá – caminho da vida) e procuravam fortalecer a piedade dela e sua assimilação na comunidade judaica.

6.1.3 Fortalecimento da Torá e os escribas

Desde o período da reconstrução de Judá, com Neemias e Esdras (450-398 a.C.), a Torá, o templo e o sacrifício se tornaram centrais na religião oficial de Javé. A Torá era considerada a revelação de Deus; tudo o que o Senhor desejava a Israel, seu povo escolhido, estava codificado na Lei escrita. No período dos ptolomeus, o templo e o sistema religioso oficial continuavam fundamentados na Torá/Lei, especialmente no código da pureza e da santidade, com a exigência de sacrifícios (Lv 11–16; 17–26). O seguimento da Torá era cada vez mais fortalecido para o judeu manter sua identidade ameaçada pelo encontro com o mundo grego e sua cultura; pois a Torá era considerada a fonte da vida, segurança, sabedoria de Deus: “A Lei de Javé é perfeita, faz voltar a respiração. O mandamento de Javé é sincero, sabedoria para quem é simples” (Sl 19,8; cf. 119,144.175).

A Torá era também considerada como a “Palavra”, a revelação de Deus, tendo Deus como autor e Moisés como o encarregado de escrevê-la. No Salmo 119, composto na primeira metade do século III a.C., transparecem sentimentos de amor, alegria, deleite e temor pela Palavra, que contém a Lei de Deus. As pessoas eram orientadas à observância dos mandamentos, contidos nas palavras de Deus, como o caminho de vida e a fonte de alegria: “Tua palavra é lâmpada para os meus pés e luz para o meu caminho. Eu prometi e cumprirei: observar os teus justos mandamentos” (Sl 119,105-106).

Diante do avanço do mundo grego e sua helenização, o estudo da “Palavra de Deus” (Sagrada Escritura) era mais acentuado e envolvia a constante preocupação com a vivência da Torá enquanto objeto de contemplação, pesquisa, reflexão, compreensão e aprendizagem. Conforme a crença do povo, era por meio do estudo da Escritura que Deus podia revelar, iluminar e ensinar a verdade a cada pessoa. Dessa forma, todas as pessoas eram convidadas a se maravilhar e a louvar a Deus por sua Torá: “Dos meus lábios brotem orações, pois me ensinas

as tuas normas” (Sl 119,171; cf. 129.164). O estudo individual da Torá, Escritura, era a fonte de onde brotava a força divina e um guia para a vida de quem a estudava (Sl 1).

No estudo e interpretação da Torá, os escribas desempenhavam um papel importante. O vocábulo escriba não indicava apenas o que escrevia, mas se tratava de um termo técnico para um oficial público que exercia uma atividade profissional. Como no antigo Oriente Médio, os escribas de Israel aparecem frequentemente nas passagens bíblicas como funcionários do Estado (cf. 2Sm 8,17; 20,25; 1Rs 4,3; 2Rs 12,11; 18,18.37; 19,2; 22,3-10; 25,19). Eles elaboravam os documentos administrativos, comerciais e culturais, copiavam e conservavam os registros históricos e a literatura religiosa e profana, bem como faziam a tradução e a interpretação da Torá, e tinham uma participação especial nas discussões jurídicas ou na aplicação da Lei. Eram os verdadeiros homens da cultura e da memória.

No processo de consolidação da teocracia em Israel, no período do Império Persa, a Torá assumiu uma importância cada vez maior. Sobretudo o livro de Esdras deixa entrever que a vida da comunidade cultual pós-exílica era regulamentada pela Torá, e os escribas ligados à sua interpretação e aplicação exerciam um papel fundamental:

Quanto a você, Esdras, de acordo com a sabedoria do seu Deus, a qual tem nas mãos, nomeie magistrados e juízes que apliquem a justiça para todo o povo do lado ocidental do rio Eufrates, para todos os que conhecem a Lei do seu Deus. E a ensine para os que não a conhecem. Quem não obedecer a Lei do seu Deus, que é a Lei do rei, será castigado rigorosamente, com morte ou exílio, multa ou prisão (Esd 7,25-26).

Tratava-se das instruções quanto às funções dos escribas de ensinar a Torá não só no templo de Jerusalém, mas também nas escolas e nas sinagogas, e incentivar a leitura no culto e nas orações.[116]

No período helenístico, especialmente com a política dos ptolomeus, a burocracia e a produção dos documentos oficiais aumentaram sensivelmente, e cresceu a presença de escribas não só em Jerusalém, mas também nas cidades e

nas vilas. No helenismo havia uma ênfase no estudo dos textos clássicos, o que pode ter favorecido o estudo da Sagrada Escritura como o texto clássico do judaísmo. O estudo das Escrituras poderia ter ocupado uma parte importante da educação e do estudo dos homens sábios, escolares e alguns escribas.

A partir do estabelecimento progressivo do culto nas sinagogas, os escribas adquiriram um importante papel na leitura e interpretação da Sagrada Escritura no meio do povo. Considerados homens sábios e educadores da Lei, eles se empenharam na interpretação da Torá. No período em que Simão II (219-199 a.C.), o Justo, assumiu como sumo sacerdote, a interpretação dos escribas teve uma grande aceitação entre os sacerdotes, pois ele era um hassideu, membro do grupo dos piedosos – hassidim. A Lei oral, alimentada pelos escribas, foi declarada pela comunidade de Jerusalém como interpretação oficial da Lei de Moisés (Eclo 50,1-2). Nesse período, entre os grupos de escribas que defendiam e sustentavam a piedade da Torá e a tradição judaica oficial, estava o escriba Jesus ben Sirac, autor do livro do Eclesiástico.

6.1.4 A defesa da cultura e religião judaica oficial: o livro do Eclesiástico

O livro do Eclesiástico, ou Sirácida, faz parte da literatura sapiencial e não pertence ao Cânon hebraico. O autor deixou registrado o seu nome no livro: “Jesus, filho de Sirac e neto de Eleazar de Jerusalém, gravou neste livro uma instrução de conhecimento e ciência, que derrama como chuva e sabedoria do seu coração” (Eclo 50,27). O nome Eclesiástico, ou seja, o livro da Igreja, na tradição cristã, vem desde o século III, no tempo de São Cipriano. Era um livro muito usado para a instrução dos novos membros. Na tradição judaica, ele é chamado de Sirácida ou ainda de Provérbios de ben Sirac.

É provável que ben Sirac tenha vivido em Jerusalém por volta do ano 200 a.C. No prólogo, o tradutor, seu neto, informa que o seu trabalho foi feito no 38º ano do rei Evergetes, Ptolomeu VII (170-116), em torno de 132 a.C., porém a obra remonta a 180 a.C. Em torno do ano 200, a Palestina passou para o domínio dos selêucidas, que inicialmente foram muito favoráveis aos judeus, concedendo-lhes vários privilégios (2Mc 3,3). No entanto, com os novos governantes, espalhou-se a tendência de adotar uma nova forma de vida, colocando em xeque

o judaísmo.

Diante do avanço da helenização, Jesus ben Sirac tentou defender a cultura e a religião judaica. O autor pertencia ao círculo dos sábios e escribas (Eclo 39,1-11) e sua intenção era reavivar, para seus concidadãos, a importância da Lei de Israel como a única sabedoria, muito superior à civilização dos gregos. Ele apresentou uma síntese da religião judaica tradicional e sua importância para a vida cotidiana em todos os seus aspectos. O livro de ben Sirac era um manual para todo judeu que queria continuar vivendo seu modo de vida tradicional dentro das novas mudanças sociais.

Um tema que aparece muitas vezes no livro do Eclesiástico é o temor do Deus poderoso e castigador, que deveria se expressar na observância e na fidelidade à Lei (Eclo 1,11-21; 2,1-18; 32,14–33,6). A Lei é fonte de vida, felicidade e bem-estar (Eclo 33,1-6), especialmente a quem observa a lei da pureza e os costumes judaicos. O autor procurou fazer uma síntese entre a Lei, o culto (instituições religiosas) e a justiça social (Eclo 34,21–35,13), tendo, a partir da tradição judaica oficial, a preocupação com os pobres (Eclo 29,1-28). Os pobres, por exemplo, eram atendidos como objeto da caridade na prática da piedade (oração, jejum e esmola): “A água apaga o fogo que arde, e a esmola apaga os pecados” (Eclo 3,29); “Dê esmola daquilo que está nos seus celeiros, e ela o livrará de toda maldade” (Eclo 29,11).

Muitos temas do livro são moldados pela teologia da retribuição, que abençoa com uma vida feliz e próspera quem segue a Lei e castiga quem dela se afasta: “Vocês que temem ao Senhor, confiem nele, pois ele não lhes negará a sua recompensa. Vocês que temem ao Senhor, esperem dele os benefícios, a fidelidade eterna e a misericórdia” (Eclo 2,8-9; cf. 15,1-10; 16,17-23). É a teologia da retribuição que justifica as instituições religiosas de sacrifícios (Eclo 34,35-13), que eram meios de arrecadação e exploração da população camponesa (Ecl 4,17–5,6; 9,2).

Mesmo combatendo o helenismo, Jesus ben Sirac recebe algumas influências da nova cultura do mundo grego, como a desvalorização do trabalho manual, o preconceito contra as mulheres e a recordação dos heróis da história.

a) O trabalho manual. Apesar de mencionar a importância do trabalho manual

(pastoreio, agricultor, artesão, ferreiro, oleiro etc.) na construção da sociedade, o autor afirma: “Eles (trabalhadores manuais) não serão procurados para o conselho do povo, não terão lugar especial na assembleia, não se sentarão na cadeira do juiz e não compreenderão as decisões legais. Eles não se destacam pela instrução, nem pelo julgamento, e não se encontrarão em meio a parábolas. Entretanto, são eles que sustentarão tudo o que foi criado, e a oração deles está na dedicação ao próprio trabalho” (Eclo 38,33-34). Confirma, assim, a inferioridade dos trabalhadores manuais em relação ao escriba e ao seu gênero de atividade (Eclo 38,24-26). O desprezo pelos trabalhos manuais, influenciado pela cultura e filosofia grega, reforça o mundo dividido entre senhores e escravos, cidadãos e servos.

b) Mulheres. O texto do Eclesiástico classifica as mulheres em cinco categorias: a boa esposa, a mãe (viúva), a mulher má, a adúltera (prostituta) e a filha. A boa esposa é aquela que faz o marido feliz e duplica o número de seus dias (Eclo 26,1). O valor da boa esposa não está no seu ser em si como mulher, mas nos benefícios que ela traz ao marido (Eclo 26,13-18). Nesse livro, a mãe sempre é mencionada em relação ao pai, enquanto a categoria pai aparece de forma independente.[117] Relacionada à categoria da mãe, aparece a da viúva. Na literatura judaica, é frequente a consciência de que a viúva é necessitada de proteção (Dt 10,18; 14,29; Is 1,17.23; Jó 22,9; Pr 15,25). Ao identificar a viúva como um dos grupos oprimidos, o autor reflete a cultura comum do Oriente Próximo. A categoria de mulher má é objeto de grande discussão para esse autor (Eclo 25,13-26 e 26,5-9). Em sua visão negativa em relação à mulher má, Jesus ben Sirac afirma que a pior maldade é a maldade de uma mulher (Eclo 25,1.18). O autor é o primeiro a reler Gn 2–3 culpabilizando a mulher: “Foi pela mulher que o pecado começou, e é por causa dela que todos nós morremos” (Eclo 25,24).

Outra categoria é a da mulher adúltera, que ofende a Lei do Altíssimo, o marido e a si mesma, por isso seus filhos e ela serão castigados (Eclo 23,22-26). Eclo 23,24-26 descreve o destino da mulher adúltera e o dos filhos: ela é conduzida à frente da assembleia e interrogada; os filhos não criarão raízes, e a sua infâmia jamais será cancelada. Uma última categoria de mulheres é a de filhas. Conforme a sua visão, não há nada de bom para falar a respeito das filhas. Filha sempre pode trazer problemas. O pai é o responsável por cuidar da filha solteira até o casamento, momento em que a responsabilidade é transferida para o marido. “Você tem filhas? Cuide do corpo delas, e não seja indulgente com elas. Arrume casamento para sua filha, e você terá realizado ação grande; mas que

seja com homem sensato” (Eclo 7,24-25). Para o sábio, ter filha é um problema econômico e social (Eclo 22,3-5). O preconceito de ben Sirac contra as mulheres aparece de maneira mais acentuada nos textos sobre as filhas. Porém há uma passagem que mostra todo o seu pessimismo ou o seu medo das mulheres em geral: “É melhor a maldade do homem do que a bondade da mulher: a mulher que se desonra é motivo de injúria” (Eclo 42,14).

c) Releitura da história (Eclo 44–50): ao apresentar a história, o livro do Eclesiástico focaliza a sabedoria e a piedade. É a história da Sabedoria no meio do povo de Israel. O autor cita patriarcas, reis, profetas, juízes e sacerdotes. Henoc, patriarca antediluviano, é apresentado como modelo de conversão no início e no fim (Eclo 44,16; 44,19). O autor apresenta os seguintes profetas: Moisés, Josué, Samuel, Natan, Elias, Eliseu, Isaías, Jeremias, Ezequiel e os profetas menores. Onde estão Amós e Oseias, profetas do Israel Norte? Os profetas Isaías, Jeremias e Ezequiel, e os doze profetas menores são descritos de maneira bem sucinta. Miqueias e Sofonias, opositores às instituições religiosas, nem foram mencionados. Apenas uma linha para Jeroboão I (Eclo 47,24). Todos os demais reis do Israel Norte não são lembrados. Nessa retomada histórica, há um amplo espaço dedicado à função sacerdotal: Aarão e o sumo sacerdote Simão recebem os maiores elogios (Eclo 45,6-22; 50,1-21).

Em Eclo 44–50, fica evidente que o autor desse livro é um homem da aristocracia judaica e defensor da teologia oficial do templo. Essa conclusão ajuda a entender a teologia do livro do Eclesiástico e sua visão negativa em relação à mulher. Ela é mencionada apenas três vezes na releitura da história: na história de Salomão, como a causa de sua ruína, e, como figura literária, nas dores de parto e no seio materno (Ecl 47,19; 48,19; 49,7). O pensamento desse autor exerceu forte influência no seu tempo e nos séculos seguintes, condicionando uma visão negativa acerca da mulher até os tempos atuais, além da influência da visão do autor sobre a religião oficial: o temor de Deus poderoso, a teologia da retribuição, o culto, a prática da piedade, entre outros.

6.2 PERÍODO DOS SELÊUCIDAS: A INTENSIFICAÇÃO DA HELENIZAÇÃO (200-164 a.C.)

Em torno do ano 200 a.C., os exércitos de Antíoco III derrotaram os ptolomeus na batalha de Pânion. Em Jerusalém, havia um grupo pró-selêucidas que acolheu favoravelmente o novo rei. Para os judeus, foi um tempo de grande alegria. Antíoco ordenou a volta dos judeus refugiados e libertou os que tinham sido escravizados. Decretou a abolição das taxas por três anos e reduziu os impostos. Os judeus mantinham o privilégio de viver conforme suas leis e seus costumes. O Estado selêucida prometeu ajuda para a manutenção do culto e para os reparos na construção do templo. A isenção de impostos beneficiou os funcionários do culto e também os membros do conselho dos anciãos – a gerousía – e os escribas (2Mc 3,2-3).

Por volta do ano 190 a.C., Antíoco III sofreu uma derrota contra Roma, aliada dos ptolomeus. O Egito, sentindo-se ameaçado pelo Império Selêucida, fez aliança com Roma. Antíoco III foi derrotado na batalha de Magnésia. O tratado de paz de Apameia da Frígia, em 188 a.C., exigiu que ele abrisse mão de suas propriedades na Ásia Menor e entregasse seus elefantes, sua frota marítima e ainda pagasse as dívidas de guerra. Seu filho, futuro Antíoco IV Epífanes (175-164 a.C.), e sua esposa foram levados como reféns para Roma. Essa derrota pôs fim à ambição política de Antíoco III e abriu caminho para a desintegração de seu império. A necessidade de riquezas para saldar as dívidas de guerra o obrigou a adotar novas estratégias, como o fim da isenção dos tributos e os saques aos templos. Ele morreu em 188 a.C., quando tentava saquear o templo de Bel em Elam.

Seleuco IV Filopátor (187-175 a.C.), filho de Antíoco III, assumiu o trono e herdou a dívida de seu pai. Instigado pelas famílias aristocráticas judaicas, ele passou a cobiçar as riquezas do templo de Jerusalém. O rei enviou a Jerusalém o ministro Heliodoro, que, encontrando forças de resistência no templo, não conseguiu saqueá-lo. Algum tempo depois, esse ministro, descontente com as medidas de Seleuco IV, matou-o, na intenção de ocupar o trono. Mas Antíoco IV Epífanes, com o apoio de Roma, foi proclamado rei em 175 a.C. (MAIER, 1996, p. 173).

Um grupo de judeus helenistas, membros da aristocracia sacerdotal e leiga, viu a ascensão do novo rei como um momento propício para realizar reformas helenizantes em Jerusalém. Por essa ocasião, o sumo sacerdote Onias III foi deposto por seu irmão Jasão. Na sociedade judaica, o sumo sacerdote exercia

uma função central, transmitida por herança, dentro de uma linhagem considerada oficial: os descendentes de Aarão. No contexto da dominação selêucida, o sumo sacerdote devia ser leal ao rei, portanto, além de suas funções religiosas, ele assumiu também o papel político.

Não seria possível Jasão assumir o cargo de sumo sacerdote sem a permissão do rei. De acordo com as fontes, Jasão prometeu a Antíoco IV Epífanes a soma de 360 talentos, acrescentando mais 80 talentos de outras rendas (2Mc 4,8).[118] Assim, o sumo sacerdote se tornou um oficial do rei selêucida, totalmente dependente do seu favor. O segundo livro dos Macabeus afirma que Jasão ainda oferece mais 150 talentos para obter a permissão de estabelecer o ginásio e a efebia, e de fazer o recenseamento dos antioquenos de Jerusalém (2Mc 4,9). A efebia era uma instituição grega que garantia a formação intelectual dos adolescentes e jovens. Os antioquenos eram os cidadãos de Jerusalém, cujo nome mudou para Antioquia, em homenagem a Antíoco IV.

Desde o início, o grupo de Jasão tinha a intenção de transformar Jerusalém numa polis grega, acabando com o direito dos habitantes de viver segundo as leis e os costumes religiosos de seus antepassados, que vigoravam desde o tempo dos persas. Essas reformas tinham o objetivo de superar o isolamento econômico, político e intelectual da aristocracia de Jerusalém (cf. KNAUF; GUILLAUME, 2016, p. 205-207).

Para a reforma criar raízes, o partido reformista viu a necessidade de novos métodos de ensino, portanto foram estabelecidas as instituições gregas educacionais para garantir a educação física e intelectual dos jovens em vista de sua integração na vida civil. Essas instituições atendiam somente os filhos dos mais ricos.[119] Os reformadores queriam assegurar a situação econômica do estrato superior por meio da introdução do direito de cidadania helenista (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 133).

Para Antíoco IV, a helenização de Jerusalém era vantajosa, pois seu objetivo era conquistar o Egito. O interesse do rei veio ao encontro dos anseios da aristocracia, que desejava o crescimento econômico e político. A partir das reformas introduzidas por Jasão e seus partidários, os privilégios reais concedidos aos judeus não helenistas foram abolidos, e novos costumes, considerados contrários à Torá, foram adotados (2Mc 4,11). A Lei de Moisés foi relativizada. O templo passou a fazer parte da nova polis. As decisões sobre os assuntos econômicos, políticos, sociais e religiosos eram da responsabilidade da

aristocracia dominante e das instituições controladas por ela.

Pouco tempo depois, por volta de 172 a.C., o partido reformista de Jasão foi suplantado por outro partido helenista mais radical, provocando uma ruptura decisiva. Antíoco IV concedeu o cargo de sumo sacerdote a Menelau, que prometeu ao rei 300 talentos a mais do que o usual e deportou Jasão para a Transjordânia (2Mc 4,24). Para conseguir essa quantia, o povo foi sobrecarregado com mais tributos. O cargo do sumo sacerdócio, considerado função hereditária, agora estava comprometido com o interesse econômico e político da aristocracia (cf. PERDUE; CARTER, 2015, p. 184-188).

A intervenção de Antíoco IV no cargo de sumo sacerdote e a postura de Menelau, que, em Jerusalém, defendia o interesse dos dominadores estrangeiros e seus aliados, geraram uma crise no partido helenista pró-selêucida. A partir desses acontecimentos, somente uma pequena ala continuou apoiando Menelau, enquanto a maioria da população se colocou do lado de Jasão na luta para reconquistar a sua função. No início, o grupo de Jasão venceu e ocupou Jerusalém, obrigando Menelau e os tobíadas a fugir para Antioquia. Uma vez que Menelau estava foragido, seu irmão, Lisímaco, que tinha o direito de sucessão, preparou um exército para defender o regime helenizante contra a rebelião da multidão (2Mc 4,40).

As fontes descrevem duas passagens de Antíoco IV em Jerusalém (JOSEFO, Antiguidades, 12.246-248). A primeira, em 169 a.C., quando ele se retirou de uma campanha contra o Egito por medo de entrar em guerra com os romanos; nessa ocasião, houve uma repressão contra o partido que apoiou os ptolomeus e o confisco de bens dos judeus. A segunda ocorreu cerca de dois anos depois, em sua segunda campanha contra o Egito, na qual foi derrotado de forma humilhante pelos romanos. Nessa ocasião, ele recebeu a notícia da revolta na Judeia e a considerou como um ato contra a sua autoridade real. Por isso, voltou e atacou Jerusalém: “Voltando furioso do Egito, ocupou militarmente a cidade. Mandou os soldados matar sem piedade quantos encontrassem, e trucidar os que procurassem refúgio nas casas” (2Mc 5,11-12). Ele recolocou Menelau no cargo de sumo sacerdote, e Jerusalém ficou sujeita à administração selêucida. Portanto, Jerusalém deixou de ter uma posição especial e de ser o centro do ethnos judaico. A partir do levante, Jerusalém foi considerada uma cidade perigosa para o império.

Apesar das novas medidas de Antíoco IV, o movimento de resistência continuou.

A rebelião foi controlada com a ajuda de mercenários mísios, sob o comando de Apolônio, um general selêucida. Ele estabeleceu uma colônia militar – a Acra – como parte da polis de Antioquia em Jerusalém, e aí estabeleceu tropas de ocupação selêucida. O templo se tornou lugar de culto tanto para os judeus como para os não judeus (JOSEFO, Antiguidades, 12.253). O desejo dos helenistas era que o templo de Jerusalém pudesse sair do isolamento – que fosse igualado a outros santuários selêucidas.

A introdução de outros cultos no templo de Jerusalém foi considerada "abominação da desolação" pelos judeus ortodoxos (1Mc 1,54; Dn 11,31; 12,11). Um dos nomes dados para o Deus de Sião era Deus dos Céus, ou apenas Céus. Mas o Deus dos Céus para os gregos era Zeus Olímpico, que, no aramaico, provavelmente era Baal Shamim, título usado pelo povo da Síria (BICKERMAN, 1975, p. 109). Agora, a presença do todo-poderoso era simbolizada por uma pedra sagrada sobre o altar do sacrifício no templo. Já não existiam as exigências da Lei para o sacrifício. O porco, considerado como alimento impuro, agora era aprovado como animal para o sacrifício. O desejo de Jasão e Menelau era promover uma adaptação do judaísmo à nova cultura. A intenção deles era preservar as características da religião judaica, adaptando-as aos costumes gregos e acabando com a separação dos judeus, que criava obstáculos para as atividades econômicas dos helenistas.

A sociedade judaica estava dividida. De um lado, estavam os cidadãos pró-helenistas e, de outro, a antiga ortodoxia. O primeiro grupo considerava a nova ordem necessária à transformação e inovação de Jerusalém, livre da elite judaica pouco liberal e do poder sacerdotal. Muitas pessoas ligadas a esse círculo estavam fascinadas com a perspectiva de obter maiores vantagens comerciais. O grupo tradicional continuava resistindo com todos os meios que tinha ao seu alcance. A principal motivação para a resistência era a determinação do povo em manter seus costumes e sua fidelidade à Torá, em torno da qual a comunidade judaica estava organizada. Antíoco IV, com a anuência do partido radical da helenização, decretou o abandono dos costumes judaicos tradicionais, como o sábado e a circuncisão, e da observância da Lei. A perseguição religiosa foi desencadeada a partir da divisão da aristocracia governante entre oníadas e tobíadas.

A revolta popular foi liderada pelos hassidim. Embora o grupo dos hassidim seja mencionado pela primeira vez no início da revolta de Matatias, eles possuíam uma organização anterior e eram considerados homens "fortes em Israel" (1Mc

2,42).[120] Esse grupo tinha uma longa história, que remontava ao século III a.C. ou ao final do período persa. Os hassidim eram um grupo organizado entre os escribas, provavelmente desde o tempo do sumo sacerdote Simão, o Justo, no início do século II a.C.; talvez o próprio Simão tenha sido um hassidim. Nesse período, a interpretação dos escribas era aceita pelos sacerdotes, e a Lei oral cultivada pelos escribas foi declarada como interpretação oficial da Lei de Moisés (TCHERIKOVER, 1999, p. 125). Portanto, o grupo dos hassidim ocupou a função de intérprete autorizado da Lei. Mas, a partir das reformas do grupo helenizante, eles se tornaram desnecessários, uma vez que a Lei judaica tinha sido abolida. O conflito entre os hassidim e os helenizantes superou os motivos ideológicos de defesa da Lei: era a luta de um grupo pela própria sobrevivência. O grupo dos hassidim contava com o apoio da maioria da população urbana de Jerusalém e liderou a insurreição.

Os helenizantes tinham o objetivo de restaurar um culto com uma concepção espiritual de Deus, sem imagens, que eles consideravam como o culto original ligado a Moisés. Os ritos separatistas, como a circuncisão, o sábado e as regras alimentares, eram considerados por eles um acréscimo tardio à Lei de Moisés (THEISSEN; MERZ, 1996, p. 153). Porém, esse projeto foi enfraquecido por uma divisão entre a ala moderada, reunida em torno de Jasão, apoiada pela família dos oníadas, e a ala radical, liderada por Menelau e apoiada pela família dos tobíadas. Com a ajuda do rei sírio, a ala radical se impôs temporariamente, mas acabou se comprometendo ao roubar os tesouros do templo para saldar a dívida com o rei (1Mc 1,20-28). O grupo de Jasão organizou um levante e conseguiu ocupar Jerusalém. Diante desses conflitos entre diferentes grupos da aristocracia, Antíoco IV Epífanes interveio, proibindo, em 167 a.C., a prática da religião judaica, possivelmente com o apoio do partido helenista radical. O decreto atingiu inclusive o partido dos reformadores helenistas moderados, cujos membros, em sua maioria, eram sacerdotes, pois, ao impedir o culto tradicional, destruiu a base de sua sobrevivência. A proibição da Lei judaica atingiu diretamente o grupo dos hassidim.

6.2.1 O grupo dos hassidim

O grupo dos hassidim desenvolveu um papel ativo no contexto das reformas

helenísticas. Esse grupo, constituído principalmente por escribas fiéis à Torá, foi uma das lideranças de Israel. No início da Revolta dos Macabeus, eles apoiaram a revolta de Matatias, assumida em seguida por Judas (1Mc 2,42). Porém, quando Alcimo foi colocado como sumo sacerdote, eles foram descritos como ingênuos por acreditarem no acordo proposto pelos gregos; no entanto, foram traídos em sua confiança: “Alcimo prendeu sessenta deles e matou-os no mesmo dia” (1Mc 7,16). Retratar os hassidim como um pequeno grupo representa a posição pró-macabaica do autor do primeiro livro dos Macabeus. A memória do grupo dos hassidim era muito forte entre o povo e não podia ser ignorada, assim o historiador do primeiro livro dos Macabeus optou por minimizá-los, retratando-os como idealistas (KAMPEN, 1988, p. 115).

O grupo dos hassidim era um grupo piedoso em oposição ao judaísmo oficial assumido pela hierarquia sacerdotal e pela aristocracia. Como responsáveis pela exegese da Torá, eles foram os precursores dos fariseus. A descrição dos hassidim como homens fortes de Israel, e os primeiros a aceitar o acordo de paz (1Mc 2,42; 7,13), indica sua posição social como líderes fiéis à Torá. O grupo de escribas mencionado em 1Mc 7,12 tem sido identificado com os hassidim de 7,13.

Enquanto o autor do primeiro livro dos Macabeus diminui o papel social dos hassidim, o segundo livro dos Macabeus os apresenta como judeus que fomentam as guerras e as sedições (2Mc 14,6). Para os autores deste livro, os hassidim eram populares e influentes por seu exemplo de piedade e pureza durante o período da helenização, e sua imagem foi usada para realçar a figura heroica de Judas Macabeu (KAMPEN, 1988, p. 213). O primeiro livro dos Macabeus sugere que existia uma ligação entre os hassidim e os fariseus. Há fortes evidências em 1Mc 7,12-13 que ligam os hassidim aos escribas.

Nos dois livros dos Macabeus, o termo hassidim foi usado como nome próprio para designar um grupo de pessoas. O termo hassidim podia indicar todo o Israel, ou aqueles que permaneceram fiéis a Javé, até mesmo os sacerdotes. Conforme o primeiro livro dos Macabeus, os hassidim eram os defensores da Torá e da aliança, grupo de oposição aos judeus que aceitaram remover a circuncisão e se aliaram aos estrangeiros. Os hassidim não aceitaram o decreto de Antíoco IV. O foco do primeiro livro dos Macabeus sobre os hassidim era especialmente a defesa da Torá e da aliança cultuada no templo. A principal preocupação desse grupo era o decreto que proibia a prática da religião judaica.

Os hassidim podiam ter sido uma congregação de escribas influentes ou um novo grupo de mestres da religião oficial de Javé. O decreto de Antíoco III, em 197 a.C., mencionava os escribas como um grupo profissional entre os líderes judaicos, ao lado dos sacerdotes e dos cantores do templo no período helenístico; isso era uma indicação da importância social desse grupo. Desde o período persa, os escribas desempenharam papéis ativos, especialmente na formação do Pentateuco. Inclusive havia escribas importantes, como era o caso de Esdras, enviado pelos governantes persas para atuar na reorganização da comunidade judaica de acordo com os interesses do império. No final do período persa e no início do período helenista, a profissão de escriba se desenvolveu a partir desses precursores.

A missão dos escribas era elaborar documentos religiosos, interpretar e transmitir a Torá de Moisés. Eles, por profissão e por convicção, preservaram a tradição ancestral. No tempo de Simão II, havia um grupo de escribas que se autodenominava “piedosos”, cujo desejo era se dedicar à Lei e propagá-la, especialmente no contexto helenista (1Mc 2,42). Na defesa e observância da Lei, os membros do partido dos hassidim, ligados aos estratos mais altos da sociedade, encontraram apoio para resistir às mudanças econômicas e culturais propostas pelo partido helenista radical.

A descrição dos hassidim em 1Mc 2,42 utilizou uma terminologia cúltica: synago¯ge¯ de escribas. Talvez esse grupo estivesse ligado ao templo, o que justificaria sua pronta disposição em fazer aliança de paz com Alcimo, por acreditarem nas leis e nas instituições tradicionais de Israel, como a santidade do sacerdócio da linhagem de Aarão (Ez 40,46; 48,11; 1Cr 24,1-3). A identificação dos hassidim com um grupo de escribas coloca-os como possíveis precursores dos fariseus. Tanto a literatura apocalíptica quanto o farisaísmo contavam com a atividade de escriba.

O grupo dos hassidim, fiel à Lei de Moisés, fazia oposição ao grupo dos helenistas. O conflito se tornou intenso a ponto de estourar uma guerra civil, desembocando na intervenção do Império Selêucida. Antíoco IV Epífanes proibiu a religião judaica, especialmente a observância da Lei, e transformou o templo de Jerusalém em um templo aberto às nações estrangeiras. Isso provocou o levante judaico conhecido como Revolta dos Macabeus, em 167 a.C.

6.3 TEMPO DOS MACABEUS... NOVA ETAPA DA RESISTÊNCIA (164-152 a.C.)

Havia vários fatores por trás da Revolta dos Macabeus, entre eles podemos citar “a reivindicação da Síria e Egito pela Judeia, o status particular da lei judaica dentro do império, a influência do mundo grego sobre a sociedade judaica, as famílias rivais e as lealdades na Judeia, a crescente divisão na Judeia entre ricos e pobres, governantes e povo, frequentemente em paralelo com a divisão entre helenizantes e ortodoxos” (BARTLETT, 1973, p. 6).

Na historiografia do primeiro livro dos Macabeus, o marco inicial da revolta foi o gesto de Matatias de matar um judeu que, conforme as ordens dos emissários do rei, fez o sacrifício no altar de Modin (1Mc 2,24). Na verdade, o movimento da revolta já existia havia mais tempo, sob a liderança do grupo dos hassidim, porém necessitava de maior organização e de uma liderança forte. Por exemplo, a fidelidade à Lei os impedia de lutar em dia de sábado, enfraquecendo-os. Quando a família dos macabeus assumiu o movimento, ela introduziu duas modificações fundamentais: colocou a necessidade de lutar no sábado para se defender e apresentou um líder para a revolta (1Mc 2,39-41; cf. Flávio Josefo, Antiguidades, 12.271-276).

De acordo com o primeiro livro dos Macabeus, todos os acontecimentos em Modin, a decisão de lutar no sábado para se defender, a incorporação dos hassidim nessa luta e a expansão do levante para o interior estavam associados a Matatias. Ao apresentar uma nova interpretação da Lei do sábado,[121] Matatias se opôs ao sumo sacerdote (BICKERMAN, 1975, p. 99-100). No segundo livro dos Macabeus, não há menção alguma a Matatias, mas se descreve a retirada de Judas Macabeu, filho de Matatias, com outros homens para o deserto e suas incursões nas aldeias para reunir os judeus fiéis à Lei (2Mc 5,27; 8,1).

Nos primeiros anos, Judas Macabeu (166-160 a.C.) empreendeu guerra contra os judeus helenistas. Flávio Josefo relatou que “Judas, com a ajuda de seus irmãos e de outros, expulsou os inimigos do país e matou aqueles concidadãos que violaram as leis de seus pais, purificou a terra de todas as abominações” (JOSEFO, Antiguidades, 12,286). Ele procurou eliminar os adeptos da reforma helenista. Aos poucos, organizou um exército e derrotou vários generais selêucidas enviados por Antíoco com a ordem de acabar com as revoltas na

Judeia. No período de dois anos, os exércitos sírios invadiram Judá para esmagar a revolta, mas foram derrotados pelas táticas de guerrilhas empreendidas pelo exército dos judeus. De acordo com o relato do primeiro livro dos Macabeus e das Antiguidades judaicas, Apolônio fez uma primeira tentativa de sufocar a rebelião, mas foi derrotado por Judas Macabeu e seu exército. Em seguida, Seron, comandante do exército da Síria, também foi derrotado pelos judeus. Na terceira tentativa, Lísias enviou os generais Ptolomeu, Nicanor e Górgias, que igualmente foram derrotados. Por fim, ele próprio veio à Judeia, mas, por volta de 164 a.C., Judas o derrotou e conseguiu reconquistar Jerusalém e purificar o templo, menos a Acra. No mesmo ano, Antíoco IV morreu de uma doença desconhecida (Dn 11,45).

Diante dos acontecimentos, os governantes selêucidas suspenderam o decreto de proibição da religião judaica. Antíoco V (164-162 a.C.), filho de Antíoco IV, fez uma proclamação para o sinédrio e para a nação judaica, na qual declarou ter recebido informações de Menelau sobre os judeus que tinham fugido de suas casas e desejavam voltar para suas residências. Ele assegurou que não haveria punição para os que retornassem e permitiu que os judeus continuassem seguindo suas normas alimentares e as leis de seus ancestrais. Os direitos dos judeus, desde o tempo de Antíoco III, foram restaurados. O edito nem sequer menciona o grupo dos macabeus; o fim da perseguição é descrito como benevolência do rei diante da intercessão de Menelau.

O templo continuava nas mãos do partido helenista reformador. O edito de Antíoco V devolveu a liberdade religiosa e colocou fim à perseguição, mas continuou o governo de Menelau e seu partido. No final de 164 a.C., Judas Macabeu reuniu um exército e invadiu Jerusalém. Ele purificou o templo e restaurou o culto conforme a tradição judaica no dia 25 de Casleu, justamente três anos e meio após o partido da reforma ter cometido a profanação do templo (1Mc 4,36-61; 2Mc 10,1-8). No primeiro livro dos Macabeus, lemos: “Judas, com seus irmãos e toda a assembleia de Israel, determinou que se comemorasse anualmente a nova consagração do altar, com festas solenes durante oito dias, a partir do dia 25 do mês de Casleu” (1Mc 4,59). O gesto de Judas Macabeu de proclamar uma festa foi muito significativo, era a primeira celebração instituída por mãos humanas (BICKERMAN, 1975, p. 121). Essa medida foi inovadora na cultura judaica, mas era comum entre os gregos. Judas imitou uma prática dos inimigos, incorporando-a ao judaísmo.

Judas se tornou senhor de Jerusalém e da Judeia, mas a Acra ainda permanecia

como refúgio para um grupo ligado a Menelau. Provavelmente, as guarnições que estavam na Acra não tinham forças suficientes para agir sem o apoio do governo central. Nesse período, Antíoco IV sofreu uma derrota ao tentar saquear um templo dedicado a Diana, em Elimaida, na Pérsia (Antiguidades, 12.354). Em seguida, ficou doente e morreu em 163 a.C. Antes, porém, instalou Filipe como responsável de todo o seu reino (1Mc 6,14-17), surgindo assim um importante concorrente para Lísias, o antigo educador de Antíoco V Eupátor (GUNNEWEG, 2005, p. 263). Lísias empreendeu uma segunda campanha contra Judas, com uma força muito maior, incluindo elefantes de guerra. Betsur foi sitiada e se rendeu, e o mesmo teria acontecido a Jerusalém se Lísias, ao saber que Filipe estava para se apoderar do trono, não tivesse assinado um tratado de paz com Judas, em 162 a.C. (JOSEFO, Antiguidades, 12.379).

Depois de ter restaurado o direito dos judeus, aconselhado por Lísias, Antíoco V Eupátor executou Menelau, responsabilizando-o pela guerra contra os judeus (2Mc 13,3-8; JOSEFO, Antiguidades, 12.385). O novo decreto obrigou todo o povo a observar a Lei judaica. O domínio da Torá foi totalmente restabelecido. Porém, novos conflitos no Império Selêucida afetaram a Judeia. Lísias e Antíoco V foram assassinados e Demétrio I subiu ao trono (162-150 a.C.). O novo rei confirmou a liberdade religiosa dos judeus. Mas o movimento dos macabeus não se contentou apenas com a liberdade religiosa, pois, apesar de todas as vitórias de Judas, o partido helenista ainda manteve o poder, cujo centro continuou sendo a Acra. Os macabeus queriam a completa independência. Por isso, Demétrio, com a ajuda do governador Báquides, nomeou Alcimo, do partido helenizante moderado, para o cargo de sumo sacerdote (JOSEFO, Antiguidades, 12.386).

O levante dos macabeus deu continuidade à revolta dos hassidim. Com o fim da perseguição religiosa, a restauração das leis judaicas e a purificação do templo, a revolta atingiu seus objetivos e alguns grupos se retiraram da luta, em busca da paz. Um grupo importante dos hassidim foi o primeiro a reconhecer Alcimo como legítimo sumo sacerdote. Mesmo assim, segundo o primeiro livro dos Macabeus, Alcimo não hesitou em mandar executar sessenta membros do grupo dos hassidim (1Mc 7,16). A partir daí, cresceu a oposição contra Alcimo. Judas se apoderou do templo e impediu Alcimo de se aproximar do altar. Dessa vez, a divisão na sociedade judaica foi muito diferente da divisão nos tempos de Antíoco IV. O conflito não estava relacionado à Torá, mas à questão de Alcimo poder ou não ser reconhecido como sumo sacerdote. Parte dos hassidim, antigos combatentes de Judas, agora estava do lado oposto, era inimigo. Mais uma vez estava acontecendo uma guerra civil: Judas “percorreu, então, todo o território

da Judeia, castigando os traidores e impedindo-os de fazer incursões pelo país" (1Mc 7,24).

O levante de Judas e de seus seguidores obrigou Alcimo a buscar ajuda junto ao rei. Para sufocar a revolta, o governador enviou Nicanor, um general muito temido. Porém seu exército não conseguiu derrotar o exército de Judas Macabeu. Nicanor morreu no campo de batalha, sua cabeça e sua mão direita foram decepadas e penduradas perto de Jerusalém (1Mc 7,26-50). Essa vitória também passou a fazer parte do calendário das festas: "dia de Nicanor", dia 13 de Adar (2Mc 14,36).

Judas Macabeu, mesmo contando com o apoio apenas de uma pequena parcela da população, decidiu continuar o movimento de resistência, tendo como objetivo conquistar a independência política, e, para atingir sua meta, ele concluiu um tratado de defesa com Roma (JOSEFO, Antiguidades, 12.416). Quando Judas se tornou aliado de Roma, o governo selêucida viu a necessidade de colocar um fim à revolta. O governador do rei, Báquides, acompanhado por Alcimo e à frente de um exército profissional, foi enviado a Jerusalém. Os soldados profissionais eram muito superiores ao exército dos macabeus. Diante da superioridade do inimigo, muitos seguidores abandonaram a batalha. Judas também foi aconselhado a impedir a batalha, mas ele preferiu morrer lutando: "A batalha ficou mais feroz ainda, e de ambos os lados caíram muitos mortos. Judas também caiu, e os outros fugiram" (1Mc 9,17-18).

Apesar da derrota e da morte de Judas, os selêucidas foram incapazes de acabar com o movimento de resistência e assegurar o controle político de Judá. Jônatas (160-142 a.C.), irmão de Judas, assumiu a liderança da guerra. Depois de algumas batalhas, em torno de 156 a.C., Jônatas fez um tratado de paz com Báquides (1Mc 9,71-72). Ele recebeu de volta os prisioneiros e o direito de residir em Macmas, "onde começou a governar o povo e fez desaparecer os ímpios do meio de Israel" (1Mc 9,73).

Em 152 a.C., estourou uma guerra civil entre Demétrio I, da Síria, e Alexandre Balas (150-145 a.C.), cuja intenção era destronar o rei e tomar o seu lugar. Demétrio fez aliança com Jônatas, dando-lhe permissão para reunir suas forças militares e equipá-las com armas. Jônatas ocupou Jerusalém e fortaleceu Sião. As tropas sírias ocuparam somente Acra e Betsur – um lugar de refúgio. Procurando atrair o apoio de Jônatas, Alexandre Balas o reconheceu como sumo sacerdote (BAUMGARTEN, 1997, p. 90; cf. 1Mc 10,17-21), cargo que estava

vazio desde a execução de Alcimo, em 159 a.C. Nesse ano, na festa das tendas, pela primeira vez, Jônatas apareceu paramentado com as vestes de sumo sacerdote. Obter essa função mediante o poder imperial era um costume grego. O principal motivo da Revolta dos Macabeus foi a defesa da Torá, porém, ao assumir o sumo sacerdócio, Jônatas agiu contra a Lei, pois ele não pertencia à família dos sacerdotes oficiais aaronitas. De líder de uma insurreição, ele se tornou funcionário do Estado selêucida, à frente de seu país (SAULNIER, 1987, p. 35). Jônatas reforçou a aliança com Roma e entrou em contato com Esparta. O novo governante se distanciou dos ideais iniciais da revolta ao assumir o poder político e religioso, o que provocou novos conflitos na sociedade de Judá.

6.4 FIM DA RESISTÊNCIA E A ORIGEM DE UMA NOVA DINASTIA (152-63 a.C.)

Com a aliança de Jônatas com Roma e Alexandre Balas, ele abriu caminho para o surgimento de uma nova dinastia: a dos asmoneus, que assumiu o governo da Judeia até a conquista do Império Romano, em 63 a.C. Esse nome, conforme Flávio Josefo, pertencia ao pai de Matatias: Hasamonaios (JOSEFO, Antiguidades, 12.265). A partir do momento em que Jônatas assumiu o sumo sacerdócio, houve uma dissidência no grupo dos hassidim. Dos leigos, surgiu o grupo dos fariseus, que se separou do movimento dos hassidim e se uniu ao povo para exigir das autoridades judaicas um governo conforme a Lei de Moisés. Outros membros mais radicais se retiraram para a região rural e para o deserto a fim de formar comunidades ascéticas rigorosas para praticar fielmente a Lei, dando origem ao movimento dos essênios (HORSLEY; HANSON, 1995, p. 39).

Jônatas decidiu apoiar Alexandre Balas, que derrotou Demétrio e assumiu definitivamente o reinado (1Mc 10,48-50). Por ocasião de seu casamento com Cleópatra, o novo rei nomeou Jônatas estratego e governador (1Mc 10,45). Desta maneira, terminou o período de guerra civil na Judeia e em Jerusalém, com a vitória dos macabeus (TCHERIKOVER, 1999, p. 233). A Judeia foi reconhecida como um poder político independente. Judas atuou como um líder militar que lutou contra os governantes da aristocracia e recebeu apoio da grande maioria da população. Ele próprio não fundou o Estado, mas apontou o caminho: concentrou as forças ao redor de um líder central. Após a morte de Judas, o povo

se reuniu ao redor de Jônatas, que se aliou aos romanos e, estrategicamente, aproveitou as divisões internas do Império Selêucida, fixando as bases para a fundação do Estado asmoneu (OTZEN, 2003, p. 39; KOESTER, 2005, p. 217).

A luta para impedir a helenização do judaísmo e o abandono da Torá, inicialmente empreendida pelo grupo dos hassidim, em seguida organizada por Judas, tomou um novo rumo. Jônatas e seus sucessores – Simão e seus descendentes – procuraram adaptar o judaísmo ao helenismo. Sob o governo deles, a Judeia se tornou um principado helenístico (BICKERMAN, 1975, p. 139). As modificações iniciaram com o envolvimento de Jônatas na política internacional. O principal objetivo de Jônatas era se manter no poder, o que exigiu que ele escolhesse entre os pretendentes ao trono da Síria, mas o apoio a Alexandre Balas tirou a vida de muitos judeus. Jônatas se tornou um oficial selêucida: foi estratego e governador de uma província. Recebeu um título real e as insígnias reservadas aos amigos do rei (1Mc 10,21).

A instabilidade do Império Selêucida favoreceu o poder de Jônatas; mesmo quando Demétrio II (145-138 a.C.), filho de Demétrio I, derrotou Alexandre Balas, em 145 a.C., ele conseguiu do novo rei os distritos meridionais da Samaria (1Mc 11,1-37). Pouco depois, Trifão (142-138 a.C.), representando os interesses de Antíoco VI (145-142 a.C.), filho de Balas, ergueu-se contra Demétrio II. Jônatas foi confirmado em sua posição, e seu irmão Simão foi nomeado estratego da faixa marítima da Judeia, resultando na conquista de toda a região, desde o litoral da Filisteia até a Galileia, chegando a Damasco. Mas Trifão aprisionou Antíoco VI a fim de ocupar o trono, prendeu e executou Jônatas, no final de 143 a.C. (cf. 1Mc 12,39-53). Simão (142-134 a.C.), irmão de Jônatas, fez um pacto com Demétrio II contra Trifão. Nesse pacto, Demétrio II reconheceu Simão como governador independente da Judeia, isentou os judeus dos tributos e autorizou a expulsão da guarnição síria da Acra de Jerusalém (KOESTER, 2005, p. 220).

A posição política de Simão foi reconhecida. Ele empreendeu a conquista de Gazara e Jafa/Jope, e com isso teve acesso ao mar Mediterrâneo. Ele estabeleceu relações diplomáticas com Esparta e Roma. Foi confirmado como estratego e responsável pelo templo por uma assembleia de sacerdotes, pelo povo, pelos chefes da nação e anciãos da região (1Mc 14,28.38). Simão foi declarado um governante no estilo helenístico. Sua posição estava fundamentada no poderio militar. Qualquer transgressão era castigada com punições severas. Somente os atos de Simão foram mencionados; os demais membros de sua família que

tinham participado de inúmeras batalhas pela independência não foram lembrados pelo autor do livro de primeiro Macabeus.

Simão adotou uma política de expansão, submetendo vários territórios ao seu domínio. Quando Antíoco VII (138-129 a.C.) assumiu o poder na Síria, ele exigiu que Simão lhe entregasse as cidades fora da Judeia, como Jope e Gazara, e principalmente a cidadela de Jerusalém, ou que pagasse a quantia estipulada de mil talentos de prata. Simão respondeu ao rei que apenas tinha reconquistado a herança dos pais, e não um bem alheio ou uma terra estrangeira. “Quanto a Jope e Gazara, que você reclama, elas eram fonte de mal-estar para nosso povo e nosso país. Contudo pagaremos por elas três toneladas e meia de prata” (1Mc 15,35; cf. 15,28-34). Nesse momento, o rei, envolvido numa campanha contra Trifão, enviou seus oficiais para impedir que os judeus continuassem expandindo seu território.

Simão e seus filhos Judas e Matatias foram assassinados por seu genro Ptolomeu, que desejava assumir o poder. João, outro filho de Simão, escapou do atentado, assumindo, no lugar de seu pai, o cargo de sumo sacerdote. O início do reinado de João Hircano (134-104 a.C.) foi marcado pelo esforço de manter a independência e a existência da Judeia. Antíoco VII Sidetes conseguiu sitiar Jerusalém, mas outras ameaças ao seu reino o obrigaram a afastar-se, especialmente as invasões dos partos. Na batalha contra os partos, Antíoco VII foi derrotado e perdeu a vida. A partir dessa época, os conflitos internos no Império Selêucida impediram que ele exercesse influência sobre a Judeia.

João Hircano se tornou totalmente independente dos selêucidas. Seu desejo era reconquistar a planície e as regiões costeiras, que tinham sido entregues no tratado de paz de 133 a.C. Para isso, ele organizou um exército profissional, com soldados estrangeiros, e expandiu o território. Tomou a cidade de Mádaba e a Idumeia, antiga Edom, e Jerusalém (DONNER, 1997, p. 510). No norte, tomou Siquém e, em 128 a.C., destruiu o templo de Garizim, impondo também a circuncisão e a religião judaica. Por volta do ano 108 a.C., João Hircano conquistou e destruiu a antiga capital Samaria (GUNNEWEG, 2005, p. 270). Pouco depois, dominou Citópolis, cidade grega situada num ponto estratégico, onde o vale de Jezrael encontrava o vale do Jordão; seus habitantes foram escravizados.

Os novos governantes assumiram uma postura nacionalista, mas estabeleceram uma administração à maneira dos governantes helenistas. Seu território

aumentou consideravelmente, o comércio floresceu e as moedas judaicas eram semelhantes à dos selêucidas. Além disso, João Hircano assumiu o sumo sacerdócio e adaptou a cultura grega ao mundo judaico. Nesse tempo, “irrompeu um conflito interno entre o regime governante e judaítas piedosos, sucessores dos hassidim, que haviam apoiado os macabeus” (GOTTWALD, 1988, p. 419). Alguns fariseus pediram que João Hircano renunciasse ao sumo sacerdócio (JOSEFO, Antiguidades, 13.291). Uma vez que se tratava de um governo teocrático, João Hircano rejeitou a exigência imposta pelos fariseus e lhes fez oposição, aliando-se ao grupo dos saduceus, camada social composta por sacerdotes e anciãos – nobreza recentemente enriquecida, formada por latifundiários, comerciantes e descendentes de grupos sacerdotais. Tratava-se de um grupo aberto ao helenismo, fiel à dinastia dos asmoneus (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 185).

O grupo dos saduceus interveio na vida política do país, sobretudo por intermédio do sumo sacerdote, considerado o chefe da nação, e do sinédrio – o conselho supremo dos judeus, que estava nas mãos deles e dos asmoneus. Os saduceus atuaram principalmente no templo. Na sinagoga, estavam os fariseus, defensores da tradição judaica, sobretudo da lei do puro e do impuro. O povo continuava empobrecido, sem terra, sem os meios de produção, sem direito à cidadania, sem esperanças, sufocado pelos governantes e pelas autoridades religiosas.

João Hircano morreu em 104 a.C., e seu filho Aristóbulo assumiu o reino somente por um ano. Ele mandou encarcerar seus irmãos e sua mãe, deixando-a morrer de fome. Empreendeu campanha contra a Itureia do Norte, forçando seus habitantes à circuncisão (SOGGIN, 1984, p. 454). Nesse período, a Galileia foi anexada à Judeia. De acordo com Flávio Josefo, Aristóbulo foi o primeiro dos asmoneus a ser chamado de rei nas relações com as outras nações (JOSEFO, Antiguidades, 13.301). Após sua morte, Alexandre Janeu se casou com a viúva do rei, Alexandra Salomé, e, com a ajuda dela, foi coroado rei (103-76 a.C.). Ele retomou a política expansionista de seu pai, formando um exército de mercenários, e empreendeu várias guerras contra os países vizinhos, empobrecendo ainda mais os camponeses com a cobrança de pesados tributos e com o recrutamento militar. Os asmoneus assumiram o governo à moda helenista, o que acentuou o conflito com os fariseus, que defendiam a tradição e a prática da Lei.

Durante o reinado de Alexandre Janeu, o conflito com os fariseus se transformou

em uma guerra civil, que colocou a maioria da população em luta contra o rei e seus partidários sacerdotais e leigos (GOTTWALD, 1988, p. 419). Os judeus antiasmoneus chegaram a apelar para o exército selêucida, que venceu o exército judaico; porém, o nacionalismo falou mais alto e eles mudaram sua fidelidade para Alexandre Janeu. Retornando ao poder, o rei se vingou: mandou crucificar oitocentos fariseus, depois de ter mandado matar, na frente deles, suas esposas e seus filhos (JOSEFO, Antiguidades, 13.380). Esse acontecimento pode ser datado entre os anos 96 e 95 a.C. (McLAREN, 1991, p. 56).

Antes de morrer, Alexandre Janeu aconselhou a rainha Salomé Alexandra a fazer as pazes com os fariseus (JOSEFO, Antiguidades, 13.401). Hircano II, seu filho mais velho, assumiu o sumo sacerdócio, enquanto sua mãe exercia o poder civil. De acordo com Flávio Josefo, “enquanto ela possuía o título de soberana, os fariseus tinham o poder” (JOSEFO, Antiguidades, 13.409). Os fariseus mandaram matar aqueles que perseguiram seus antigos companheiros. A rainha manteve as tropas mercenárias e empreendeu guerra contra Damasco, mas foi obrigada a se retirar. Quando a rainha ficou doente, recomeçaram os conflitos pela sucessão. Aristóbulo procurou o apoio do partido dos saduceus e conseguiu apoderar-se de 28 cidades fortificadas; recrutou mercenários e se preparou para submeter a Judeia, com o objetivo de impedir que Hircano, seu irmão, fosse coroado rei.

Em 67 a.C., após a morte da rainha Alexandra, Aristóbulo declarou guerra a seu irmão Hircano, derrotou-o perto de Jericó e o obrigou a renunciar. Mas, em 64-63 a.C., Pompeu, general romano, impôs o domínio de Roma à Síria e à Judeia. Ele entrou em Jerusalém, sitiou e conquistou a área do templo, provocou muitas mortes, profanou o Santo dos Santos e incorporou a Judeia como Estado-vassalo de Roma. Assim, o reinado dos asmoneus chegou ao fim. Aristóbulo foi levado prisioneiro para Roma, e Hircano II foi designado sumo sacerdote com o título de etnarca, mas não de rei (DONNER, 1997, p. 512). Portanto, mais uma vez o povo judeu estava submetido a uma nova nação estrangeira. O domínio do Império Romano foi marcado por muita violência, medo e repressão.

6.5 DIFERENTES COMPREENSÕES DA REALIDADE NA RESISTÊNCIA

As guerras entre os reis ptolomeus e os selêucidas pelo controle da província siro-fenícia, a transformação interna da Revolta dos Macabeus e o surgimento da dinastia dos asmoneus, bem como as constantes alianças com as nações estrangeiras e as intrigas em torno do poder, suscitaram muitas indagações no meio do povo. A crise decorrente do choque entre a cultura helenista e a cultura judaica fez surgir novas leituras teológicas que ajudaram a superar as divisões sociais e as situações de sofrimento, apresentando uma resposta de fé e de esperança. Ao lado da opressão econômica e cultural-religiosa, o povo viveu a experiência da impotência política, que o impediu de vislumbrar um futuro somente com os seus conceitos tradicionais de esperança.

A literatura nesse período – sapiencial, nacionalista e apocalíptica – enfatizou, sob diversos ângulos, a fidelidade à Tora no movimento da resistência. Uma das propostas foi colocar a vitória dos justos no final dos tempos – escatologização da história – não como des-historicização ou negação fatalista da história; ao contrário, foi colocar a esperança dentro da história, apontando um caminho de salvação (cf. Zc 9–14).[122]

6.5.1 Narrativas aramaicas em Daniel e sua relação com 1 Enoque 6–11

O livro de Daniel, apesar de citar nomes e situações do exílio babilônico, é um escrito do segundo século a.C. que surgiu de grupos que acreditavam e esperavam a intervenção de Deus em favor dos justos, as pessoas que permaneciam fiéis à Lei e à tradição. No livro de Daniel, é possível distinguir três livretes: o primeiro é em aramaico, formado por narrativas populares, sonhos e visões, tendo a observância da Lei como um dos caminhos para enfrentar o poder opressor (2,4b–3,23; 3,98–7,28). O segundo livrete é em hebraico (1,1–2,4a; 8,1–12,13), uma descrição dos impérios da época por meio de uma série de visões que apresentam a derrota dos impérios e a vitória das pessoas que permanecem fiéis. O terceiro livrete escrito em grego são narrativas que reforçam a sabedoria e a fidelidade de Daniel (3,24-90 e 13,1–14,42). No primeiro livrete, há uma série de narrativas que reforçam a universalidade do culto a Javé como responsabilidade dos governantes, os quais, uma vez convertidos, ordenam leis em favor da fé judaica, atribuindo-lhe o status de religião do Estado. Em Daniel 4,34 encontramos: “Agora, eu, Nabucodonosor,

louvo, exalto o Rei do céu, porque as suas obras são justas e os seus caminhos são retos, e a quem anda com soberba ele sabe rebaixar".

Outra citação que expressa a mesma visão é Dn 6,26-27:

Então o rei Dario escreveu a todos os povos, nações e línguas da terra: "Cresça a paz de vocês! Estou promulgando o seguinte decreto: por toda a parte aonde chega o poder da minha autoridade de rei, todos estão obrigados a temer e respeitar o Deus de Daniel, pois ele é o Deus vivo que permanece para sempre. Seu reino nunca será destruído e o seu domínio não conhecerá fim".

As citações apresentadas retratam o governador do mundo helenístico como instrumento de Javé para conseguir o reconhecimento universal da religião judaica. O texto de Daniel faz alusão a conflitos com o culto oficial estrangeiro (Dn 6,8). Nesse contexto, a sobrevivência de um oficial judeu a serviço do governo Ptolomeu dependia de sua fidelidade a Javé e a seu rei. Aos olhos dos judeus da diáspora, o governo grego precisava de mudanças, por isso a necessidade de membros sábios e leais dentre os judeus nos estratos mais altos para indicar o caminho certo (ALBERTZ, 1994, p. 577-578).

A visão da tradição apocalíptica grega de Daniel é muito diferente da tradição do autor de 1 Enoque 6–11, que considera o governo helenístico como a causa da exploração econômica: os gigantes "consumiam o produto dos homens, até que foi impossível para eles alimentá-los" (1En 7,3).[123] O fato de os governadores helenísticos serem considerados como divindades justificava injustiças, violências e derramamento de sangue: "As mulheres geraram gigantes, por isso toda a terra está cheia de sangue e iniquidade" (1En 9,9).

Na tentativa de explicar a origem desse governo destrutivo e a partir dos ensinamentos da Torá, o autor de 1 Enoque 6–11 apresenta uma releitura de Gn 6,1-4: "Naqueles dias, quando se multiplicaram os filhos dos homens, aconteceu que lhes nasceram filhas bonitas e formosas. Elas ficaram grávidas e deram à luz enormes gigantes de três mil côvados de altura" (1En 6,1; 7,2). O nascimento dos gigantes era visto como ação dos anjos apóstatas que romperam com as estruturas estabelecidas (1En 6,3-6). Da união sexual entre anjos e mulheres nasceram os gigantes que destruíram toda a criação: tendo consumido todos os

alimentos, “os gigantes se voltaram contra as pessoas e começaram a devorá-las. Começaram a atacar as aves, os animais selvagens, répteis e peixes, consumindo sua carne e bebendo seu sangue. Então, a terra clamou contra os monstros” (1En 7,3-6).

Além de fornecer dados para o autor de 1 Enoque 6–11 escrever sobre as origens, o relato de Gênesis, com o dilúvio na sequência, favoreceu uma previsão do que aconteceria com o poder helenístico: “Agora, pois, clamam as almas dos que morreram, e o seu lamento chega às portas do céu, e seus clamores se levantam ao alto, e não podem cessar diante da iniquidade que se comete sobre a terra” (1En 9,10; cf. 7,6; 8,4). Por isso, segundo a narrativa, Deus resolveu destruir, por meio do dilúvio, toda a terra: “Toda a terra perecerá, e a água do dilúvio virá sobre ela, e aniquilará tudo o que existe sobre ela” (1En 10,2). Deus ordenou que os arcanjos destruíssem “a esses bastardos, monstros e nascidos da fornicação. Aniquila de entre os homens a esses e aos filhos dos vigilantes. Instiga-os uns contra os outros, que eles mesmos se destruam lutando, pois não hão de ser longos os seus dias” (1En 10,9). Ele ordenou que os rebeldes fossem aprisionados pelos anjos por setenta gerações – até o julgamento final, quando os tormentos seriam grandes (1En 10,12.13). Apenas o justo sobreviveria (1En 10,16b; 11,2). Todos os seres humanos seriam reunidos: “Que todos sejam filhos dos homens justos, e que todos os povos me adorem e bendigam, prosternando-se diante de mim” (1En 10,21).

Ao afirmar que a salvação de Israel e de toda a humanidade só aconteceria por meio de um grande julgamento de Deus, o autor de 1 Enoque 6–11 seguiu a mesma orientação da profecia escatológica. O julgamento atingiria todas as autoridades políticas injustas, porém esse evento foi descrito com estruturas mitológicas: os anjos caídos serão aprisionados até o juízo final (1En 10,13). Na profecia tardia, já existia alusão a esse modo de agir: “Nesse dia, o Senhor intervirá no alto contra o exército do alto, na terra contra os reis da terra. Serão amontoados, cativos na masmorra, serão encerrados na prisão e, muito tempo depois, terão de prestar contas” (Is 24,21-22). O dilúvio aparece na profecia tardia como o futuro julgamento de Deus: “As comportas do céu são abertas, os fundamentos da terra são abalados” (Is 24,18b). A diferença é que o autor de 1 Enoque 6–11, pela primeira vez, apresenta uma completa descrição do tempo das origens e do julgamento final. A corrupção, o julgamento universal e o resgate dos justos, descritos na história da criação, foram retomados e modelados em vista da escatologia dos tempos futuros (a mesma compreensão aparece no livro do Apocalipse).

O interesse pedagógico do autor, ou autores, de 1 Enoque 6–11, provavelmente um escriba, era ajudar seus leitores e leitoras a compreender a necessidade do fim da deificação do poder, da violência e da exploração no governo helenístico. Não sabemos se os autores de 1 Enoque, seus seguidores e sua audiência estavam organizados em uma comunidade ou em comunidades. O fato de a coleção de 1 Enoque ser desenvolvida desde o século III a.C. até o século I d.C. mostra que essa tradição foi desenvolvida em círculos de judeus piedosos, com algum tipo de organização (FREEDMAN, 1992, p. 516). A posição do grupo de 1 Enoque 6–11 é diferente da ideologia do autor das lendas gregas de Daniel, o que pode indicar diferentes segmentos sociais; provavelmente, este está ligado a um círculo de oposição, distante da capital, ao passo que 1 Enoque 6–11 mostra solidariedade para com as vítimas do sistema político e econômico dos ptolomeus e “atua entre elas, instruindo e ensinando” (ALBERTZ, 1994, p. 581).

A nova edição da queda dos anjos, uma releitura do mito dos vigilantes, colocou Azazel como o chefe que revelou aos humanos os mistérios do céu (1En 9,6). Ele lhes ensinou as artes mágicas, os feitiços, a preparação de ervas e raízes, a fabricação de espadas, facas, escudos, armaduras, o trabalho com metais e adornos: os braceletes, o uso de cosméticos, o embelezamento das pálpebras, toda sorte de pedras preciosas e a arte das tintas (1En 7,1; 8,1). Em sua luta contra a cultura helenística, os judeus adotaram reminiscências mitológicas da cultura grega, como a semelhança de Azazel com a tradição de Prometeu (NICKELSBURG, 1984, p. 92). O escrito retrata violência e derramamento de sangue, reflexo do período da luta dos diádocos (323-301 a.C.). Outra possível leitura desse texto era a ênfase na relação sexual ilícita, fazendo alusão à corrupção do sumo sacerdócio em Jerusalém. Todavia, essa interpretação não era exclusiva, pois esse mito podia ser aplicado a qualquer período do governo helenístico, no terceiro século. O mito como aparece, unindo a história de Azazel com Shemiaza, pode ser utilizado em contextos posteriores à guerra dos diádocos (COLLINS, 1997, p. 39).

6.5.2 O mito dos vigilantes como advertência aos helenistas

A política expansionista de Antíoco III provocou a quarta e a quinta guerras sírias no final do século III e início do século II a.C., quando os selêucidas

assumiram o governo da província da Celessíria.[124] A helenização de uma parte dos estratos mais altos da sociedade judaica, os conflitos entre os partidos políticos e o aumento considerável dos impostos criaram um clima de revolta na população empobrecida da cidade e do campo. Por volta do ano 200 a.C., havia muitas pessoas e grupos descontentes com o governo dos ptolomeus. Isso transparece na expectativa apocalíptica do fim dos tempos: “Durante esse tempo, muitos se levantarão para enfrentar o rei do sul, e os violentos do povo de vocês se levantarão para cumprir a visão, mas fracassarão” (Dn 11,14). A exploração econômica interna e a política externa eram esmagadoras, a ponto de muitos pensarem que o fim do mundo já havia chegado.

A principal fase da literatura apocalíptica foi introduzida com a quarta guerra síria, por volta de 221 a.C., quando Antíoco III tentou se apoderar da Judeia. Nesse período, surgiu o Livro dos Vigilantes (1 Enoque 1–10/36) e o livro aramaico de Daniel (Dn 2–7). Embora essa literatura tivesse muitos pontos em comum, cada uma tinha suas próprias características e objetivos. Nas tradições ligadas a 1 Enoque, vemos a descrição dos seguintes grupos: aqueles que eram fiéis a Javé – os eleitos, os justos – e os membros helenizantes dos estratos mais altos – os maus e os pecadores (1En 1,1; 5,7). O Livro dos Vigilantes foi escrito como testamento de Enoque para o futuro. Não é possível saber com precisão o motivo da escolha desse patriarca, talvez por ele ter sido descrito como amigo de Deus e por seu arrebatamento vivo ao céu (Gn 5,24). Os relatos das visões e das viagens tinham a função de garantir autoridade e importância às suas palavras (1En 1,2; 13,8; 14,1; 17,1; 19,3; 21,1). A mensagem apocalíptica havia sido apresentada como um conhecimento celeste, pois o julgamento sobre os maus não constava na Torá (SACCHI, 2005, p. 402).

O conteúdo do Livro dos Vigilantes foi alinhado com a profecia escatológica. O livro começava com o anúncio da aparição de Deus no julgamento: “Sairá o Santo e Grande de sua morada” (1En 1,3). Sua chegada era “para fazer justiça, destruir os ímpios e contender com todos os mortais pelo que fizeram e cometeram contra ele os pecadores e ímpios” (1En 1,9). Os maus proferiram palavras graves sobre Deus (1En 5,4). Provavelmente uma referência aos helenistas, que eram especialmente criticados por suas blasfêmias, pelo desprezo às tradições judaicas e pela adoção da cultura grega. Por causa de sua apostasia, os helenistas foram condenados: “por isso amaldiçoarei vossos dias, arruinarei os anos de vossas vidas, se multiplicará a maldição eterna, e a misericórdia não os alcançará” (1En 5,5). Javé fez a paz com os justos, que seriam salvos no julgamento final (1En 1,8), enquanto os maus foram condenados e não

participariam da salvação reservada aos justos (1En 5,7-9).

O horizonte apocalíptico do Livro dos Vigilantes era mais abrangente que a antiga narrativa de 1 Enoque 6–11. Os apóstatas do momento presente estavam diretamente ligados à queda dos anjos nos tempos originários. O mesmo que Deus fez no passado a respeito dos anjos rebeldes e dos seus descendentes poderia se repetir com eles no julgamento final: “até o dia do grande julgamento, em que serão julgados até que se acabe com eles” (1En 19,1c). O relato visionário de 1En 12–16 é acréscimo ao relato da queda dos anjos (1En 6–11). Os autores reuniram as tradições recebidas com a figura de Enoque e as tornaram críveis e válidas para o momento presente. De acordo com esse relato, Enoque foi preparado para interceder junto a Deus pelos anjos rebeldes de acordo com o pedido deles, mas Deus não esqueceu o mal e a agitação que eles causaram no mundo.

Por fim, os autores do Livro dos Vigilantes apresentam outro relato de Enoque sobre sua jornada celeste (1En 17–19), detalhada em um segundo relato de viagem (1En 20–36). Enoque, guiado pelas forças divinas, conhecia os limites do mundo e as profundezas do mundo de baixo, bem como o lugar do julgamento final: local de tormento para os anjos apóstatas e de júbilo para os justos (1En 22,11; 25,3-7). A localização geográfica dos acontecimentos do fim dos tempos possibilitava aos autores tornar a noção de julgamento final mais concreta. De acordo com sua visão, imediatamente após a morte, os seres humanos eram separados até o julgamento final: os espíritos dos justos tomariam a água da vida; os espíritos dos maus seriam colocados em lugar separado e receberiam tormentos até o último julgamento e não ressuscitariam (1En 22,10.12). O ajuste de contas seria realizado logo após a morte, portanto o Sheol seria transformado num lugar de tormento para os maus, o que dará origem à ideia tradicional de inferno.

Parece que um dos objetivos do Livro dos Vigilantes era fazer uma advertência aos helenistas. Se eles não se arrependessem de sua apostasia, após a morte sofreriam terríveis tormentos no mundo de baixo e aflição eterna após o julgamento final. Outro objetivo era transmitir aos fiéis a Javé a certeza do julgamento de Deus sobre o mundo perverso e a salvação futura para eles: “A estes (a todos os justos), sem dúvida, dará paz (Deus), guardará aos eleitos e haverá misericórdia para eles; serão todos de Deus, triunfarão, serão benditos e brilhará para eles a luz divina” (1En 1,8; cf. 5,7.9; 25,4-7).

6.5.3 O livro aramaico de Daniel e sua mensagem

O livro de Daniel é outro exemplo importante da literatura apocalíptica, cujo contexto é o enfrentamento da religião judaica com a política helenista, provavelmente escrito depois da proibição do culto judaico e a profanação do templo (167 a.C.), e antes da morte de Antíoco IV Epífanes (164 a.C.). O tema principal do primeiro livrete (2,4b–3,23; 3,98–7,28), provavelmente o mais antigo, é a perseguição religiosa. Um livrete destinado às vítimas do poder opressor, com o objetivo de animá-las e encorajá-las na fidelidade às tradições judaicas. A coleção das histórias de Daniel pode ter surgido na diáspora de Alexandria, com o objetivo de esclarecer sobre o momento difícil que os grupos piedosos estavam vivendo. Tratava-se de uma descrição dos efeitos da política dos governantes sobre os justos. O herói era um sábio e um intérprete de sonhos; sua ação oferecia elementos para a instrução apocalíptica. Diante da desanimadora experiência do seu tempo, o autor do livro aramaico reformulou as narrativas gregas, dando um enfoque pessimista em relação ao poder estrangeiro (ALBERTZ, 1994, p. 584).

Antes de pertencer ao livro de Daniel, a lenda dos três jovens na fornalha ardente circulava de modo independente. Ao ser colocada no livro de Daniel, a história foi modificada para demonstrar como a exigência da divinização do poder do Estado helenístico entrava em conflito com os judeus piedosos, e para apresentar o apelo à resistência. Outra história que sofreu alterações foi a narrativa de Daniel na cova dos leões (Dn 6): na versão grega, era um conflito com oficiais do império; na versão aramaica, foi transformada em uma composição para mostrar o totalitarismo do poder do Estado, que não aceitava mais a religião dos judeus piedosos – Daniel optou por se manter fiel a Deus, mesmo arriscando a própria vida. Para ele, um Estado que agia de maneira absolutista não oferecia possibilidade alguma de colaboração. Esse livro representa o pensamento dos estratos mais altos de modificar o sistema a partir do apoio e da colaboração dos poderosos. A resistência dos judeus piedosos contra a helenização estava fundamentada na aliança e na fidelidade às leis ancestrais até o martírio. A primeira parte do livro de Daniel expressa o sonho e o desejo dos hassidim de lutar pelo seu povo e pela Torá (EFRON, 1987, p. 65).

A composição narrativa estruturada sobre a lenda dos mártires recebeu uma nova perspectiva teológica sobre o futuro: a conversão do governador helenístico e o caminho livre para o estabelecimento do Reinado de Deus: “Passado o tempo, eu, Nabucodonosor, levantei os olhos para o céu e recuperei a consciência. Então passei a bendizer o Altíssimo, a louvar e glorificar Aquele que vive eternamente, dizendo: ‘Seu domínio é eterno e o seu reino atravessa gerações’” (Dn 4,31; cf. 3,31-33; 5,21; 6,26-28). O anúncio da chegada do Reinado de Deus possibilitava ao autor do livro aramaico de Daniel criticar o império helenista, questionando a legitimidade e a existência do poder ante as experiências de opressão.

As histórias de Daniel (Dn 3–6) foram modificadas com o objetivo de apresentar uma crítica contra a dominação helenista; dessa forma, o autor estruturou a base histórica de seus ensinamentos apocalípticos pelos capítulos 2 e 7. A esperança do estabelecimento do reinado de Javé sobre Sião era um elemento importante na profecia escatológica do Dêutero-Isaías (Is 52,7), e, posteriormente, na oposição profética e nos círculos sociais mais baixos, que acreditavam que os governantes podiam ser derrubados de seu poder (Zc 9,1-10; 10,3; 14,3.9; Is 24,21-23). Possivelmente, o autor do livro aramaico de Daniel se apropriou dessas expectativas escatológicas e as transformou em uma teoria apocalíptica da história, colocando-as sob a autoridade de Daniel, importante sábio e intérprete de sonhos. O objetivo era reforçar, em sua audiência, a esperança na urgência do estabelecimento do Reinado de Deus.

O autor do livro aramaico de Daniel descreve a totalidade do Império Grego, o “quarto império”, como uma estátua gigante. A cabeça de ouro puro, mas os pés em parte de ferro e em parte de cerâmica. Da Babilônia até o Império Grego, o fato de os pés serem formados de material duplo podia ser uma referência aos ptolomeus e aos selêucidas. O governo grego foi apresentado com um grande potencial destruidor: “como o ferro que tritura, ele pulverizará e triturará todos estes”, ou, como o quarto animal, ele “come, rasga e pisoteia o resto com os pés” (Dn 2,40; 7,7). Ao mostrar os pés de cerâmica, o autor sinalizava que o declínio do Império Grego estava próximo. A destruição seria causada pelo real poder de Deus: “O Deus do céu suscitará um reino que jamais será destruído e cuja realeza não será deixada a outro povo. Ele pulverizará e aniquilará todos esses reinos, e subsistirá para sempre” (Dn 2,44). Essa compreensão reforçava a concepção de 1En 6–11 de que a história de dominação teria um fim muito próximo.

A intenção do autor é apresentar as características positivas do real poder de

Deus em contraste com o império anterior. Esta tentativa é feita no capítulo 7: a visão de Daniel. Nessa visão, Daniel descreve os quatro reinos através da figura de animais que provocavam grandes devastações na vida do povo judeu, mas, no final, eles serão julgados e destruídos por Deus. Em seguida, Daniel viu surgir um como Filho de Homem. Ele recebeu “poder, glória e reino” (Dn 7,14a). O Filho de Homem foi identificado com os “Santos do Altíssimo” (Dn 7,18.25.27). A imagem do Filho de Homem representava o humano em oposição às bestas, o que podia indicar que o autor do livro aramaico estava descrevendo o Reinado de Deus com características humanas, contrastando com os impérios precedentes. Provavelmente, a expressão “Santos do Altíssimo” designa a comunidade dos piedosos, vítimas do poder totalitário do Estado. Diante das experiências de sofrimento e de impotência que o povo judeu viveu por um determinado tempo, o autor quis advertir que nenhum poder político podia ser divinizado. O livro aramaico de Daniel era uma crítica contra o poder helenístico e, ao mesmo tempo, anúncio de que esse poder acabaria em breve. É um livro cujo objetivo era devolver a esperança às pessoas que sofriam sob o governo dos selêucidas, especialmente as camadas mais empobrecidas.

6.5.4 O livro hebraico de Daniel e o Apocalipse Animal: novos rumos

No final do século III a.C., cresceu o clima de revolta contra os ptolomeus. Em Jerusalém, os partidos políticos se dividiram; formando partidos pró-selêucidas e pró-ptolomeus, os selêucidas finalmente derrotaram os ptolomeus. Em 197 a.C., o decreto de Antíoco III, favorável à aristocracia judaica, enfraqueceu o movimento apocalíptico. Esse movimento ressurgiu em 175 a.C., por causa das reformas helenísticas. Tais reformas levaram à guerra civil, cuja consequência maior foi o edito de Antíoco IV, em 167 a.C., que proibia a religião judaica. Nesse momento, estourou a luta dos macabeus.

Essa efervescência social reacendeu o movimento apocalíptico, e os antigos apocalipses foram relidos. Por trás do Livro dos Vigilantes, do livro aramaico de Daniel e dos escritos do período dos macabeus, havia vários grupos de escribas com diferentes posições. Um desses grupos era o dos hassidim, com grande influência: “homens fortes em Israel” (1Mc 2,42b). Eles somaram forças com os macabeus no início da guerra, porém uma parte se distanciou do movimento de

resistência quando conseguiu liberdade para seguir sua religião e viver conforme as tradições dos ancestrais.

Entre os hassidim, havia várias opções políticas, às vezes contrárias umas às outras. Uma delas era de orientação apocalíptica, como foi o caso dos autores do Apocalipse Animal (1En 85–90) e do livro hebraico de Daniel (8–12). O primeiro propôs participação ativa na luta armada, o segundo, aguardar o julgamento de Deus. Os escribas piedosos encontravam-se divididos diante da realidade: alguns reforçaram o movimento dos macabeus; outros fugiram para o deserto e não combatiam em dia de sábado: "Disseram apenas: 'Vamos morrer com a consciência limpa. O céu e a terra são testemunhas de que vocês estão nos matando injustamente'" (1Mc 2,37).

O autor do Apocalipse Animal (1En 85–90), de maneira simbólica, apresenta a Revolta dos Macabeus sob a liderança de Judas (VANDERKAM, 1984, p. 168). Os partidos reformistas derrotaram os judeus piedosos: "Eles começaram a gritar para as ovelhas. Porém as ovelhas não gritavam, nem escutavam suas palavras, mas eram completamente surdas, e seus olhos eram absolutamente cegos" (1En 90,6-7). O grito das ovelhas não foi ouvido. Um dos líderes mais importantes dos piedosos, Onias III, foi devorado pelos selêucidas. A experiência de fracasso descrita no Apocalipse Animal podia ser uma referência à primeira fase do movimento apocalíptico, no qual o grupo de 1Enoque era contra os helenistas, mas foi derrotado. Em 175 a.C., Onias III foi deposto e provavelmente assassinado em 170 a.C. Venceu o partido helenizante, enquanto os hassidim foram colocados à margem.

Na visão de uma parte do grupo dos hassidim, quem provocou a mudança decisiva na história foi Judas Macabeu. Sob a sua liderança, os ensinamentos apocalípticos foram aceitos em muitas camadas da população e se transformaram em força política para o movimento dos macabeus: "Vi que brotava um grande chifre a uma das ovelhas, e seus olhos se abriam" (1En 90,9). Provavelmente, acreditar na força de uma das ovelhas provocava esperanças nas pessoas que estavam sendo devoradas pelas aves de rapina; enquanto algumas suportavam os sofrimentos, outras protestavam: "os cordeiros gritavam e clamavam" (1En 90,11).

O inesperado sucesso militar de Judas Macabeu foi compreendido pelo autor do Apocalipse Animal como intervenção de Deus e de seu anjo (COLLINS, 2010, p. 111). De acordo com sua visão, a guerra dos macabeus pela libertação era

antecipação da grande batalha escatológica na qual o povo de Israel, tendo Deus a seu lado, eliminaria todos os seus inimigos (1En 90,18). Embora os hassidim tenham desenvolvido a literatura apocalíptica, os próprios macabeus não tinham uma orientação apocalíptica. Eles usaram uma antiga tradição da guerra de Javé. A influência dos escribas e dos escritos apocalípticos contribuiu para dar legitimidade à guerra. Os hassidim, que se uniram ao movimento dos macabeus, tinham a esperança de que a revolta seria uma contribuição decisiva para a realização de suas expectativas escatológicas, mas a história provou que o interesse dos macabeus era assumir o governo da Judeia.

O crescimento da violência e da exploração no período grego fez o grupo dos hassidim apresentar uma visão apocalíptica da história: ao recordar que, no passado, Javé libertou os oprimidos no Egito, eles afirmavam que ele faria o mesmo no momento presente (1En 90,13-14). Além da resistência armada, era preciso justificar a participação dos escribas piedosos. O Apocalipse Animal surgiu de uma parte do grupo dos hassidim, que estava comprometida com o movimento dos macabeus. Porém, esta orientação para uma resistência ativa e militar era oposta ao tipo de resistência proposta pelo livro hebraico de Daniel, proveniente de outra facção do grupo dos hassidim. Na visão deste, a rebelião armada era insignificante, “poucos serão os que virão para ajudá-los”, para a batalha final (Dn 11,34), pois Antíoco IV iria levar ao extremo seus gestos de impiedade, mas seria derrotado numa guerra final, e quem salvaria Israel seria o Arcanjo Miguel (Dn 11,36-45; 12,1).

Para o autor do livro hebraico de Daniel, a crise provocada por Antíoco IV e pelos judeus colaboradores era apenas um tempo de provação religiosa, especialmente para os piedosos. De acordo com sua visão, o militante dos piedosos estava enganado ao assumir a guerra civil: “A desgraça de alguns desses homens esclarecidos servirá para purificar, lavar e alvejar, até que chegue o fim, pois o prazo está marcado” (Dn 11,35). Somente os mestres que resistissem à sedução do ativismo político e motivassem os outros a esperar a salvação no julgamento final resplandeceriam. A opção proposta pelo apocalipse de Daniel era a resistência religiosa, e a não violência. Ele examinava e procurava discernir entre os seus colegas aqueles que participariam ou não da salvação final: “Os ímpios não entenderão essas coisas, mas os sábios as compreenderão” (Dn 12,10b).

O autor do livro hebraico de Daniel se afastou da atitude de uma facção dos hassidim que assumiu a resistência militar. Ele fixou uma ética individual ao

descrever, no capítulo 1, Daniel e seus companheiros como exemplos de judeus fiéis à Lei, que recusaram os costumes de outros povos e seguiram as leis referentes à comida. Dessa forma, os capítulos 3–6 podiam ser compreendidos como exemplos de resistência religiosa. Ao colocar dois outros apocalipses paralelos à visão de Daniel 7 (Dn 8; 10–12), o autor minimizou o caráter político do livro aramaico, enfatizando a ação de Deus de acabar com o poder estrangeiro e estabelecer seu reinado, porém com uma ética escatológica individual: “Muitos que dormem no pó despertarão: uns para a vida eterna, outros para a vergonha e a infâmia eternas” (Dn 12,2). O objetivo dos autores de Daniel, que se autodenominam maskilim, homens perspicazes, é instruir o povo e levá-lo a viver de maneira justa. Aceitar o martírio e, eventualmente, “brilhar como as estrelas do céu” (Dn 12,3). Essa visão de salvação, presente no livro hebraico de Daniel, eliminava o enfrentamento direto contra os opressores, característica presente nas antigas histórias gregas e em 1 Enoque.

O livro aramaico de Daniel e o Apocalipse Animal tentaram periodizar a história mundial para tornar plausível a escatologia iminente (COLLINS, 1997, p. 53-54). Porém o autor do livro hebraico de Daniel foi além, colocando o fim da cólera em data marcada. A profecia de Jeremias forneceu a base para o tempo do julgamento sobre Jerusalém: setenta semanas de anos (Dn 9,24-27; cf. Jr 25,11-12; 29,10), ou seja, de acordo com a sua visão, o tempo do fim estava fixado por Deus. Além de invalidar a atividade política e militar dos rebeldes, o texto desqualificava a compreensão dos militantes hassidim de que a revolta desembocaria na batalha escatológica: “Todas as bestas e as aves do céu deixaram de estar junto às ovelhas e foram engolidas pela terra, que se fechou sobre eles” (1En 90,18). O autor de Daniel situou o tempo da tribulação entre o edito de Antíoco IV (167 a.C.) e a purificação do templo (164 a.C.): três anos e meio (Dn 7,25; 12,7; 9,27), assegurando aos justos que a perseguição tinha um tempo limitado.

No tempo dos macabeus, os diferentes grupos apocalípticos, com visões teológicas opostas, procuravam entender o momento presente e as alternativas. Os livros de Daniel e Enoque têm suas ênfases diferentes, mas ambos estão empenhados em resistir à crise provocada por Antíoco IV Epífanes.

6.5.5 Epístola de Enoque/Apocalipse das Semanas e o Estado Asmoneu

Os macabeus estabeleceram o Estado Asmoneu, mas não tiveram o apoio e o reconhecimento dos grupos apocalípticos influentes. Em pouco tempo, os governadores asmoneus assumiram o governo como os dominadores helenistas. Os escribas de orientação apocalíptica, críticos ao poder, foram colocados à margem da sociedade, mas seu empenho em desvelar os novos mecanismos de opressão implantados pelos asmoneus continuou. Diante da exploração social e do favorecimento dos estratos mais altos da sociedade em detrimento dos estratos inferiores, a apocalíptica, como é possível constatar na Epístola de Enoque,[125] incluindo o Apocalipse das Semanas, tornava-se uma teologia de resistência social.

No início do século II a.C., a situação social na Judeia era crítica. Um pequeno grupo aumentava suas posses, explorando os estratos mais pobres da população – os princípios da Torá e sua proposta de solidariedade foram esquecidos (1En 99,1-2). O grupo dos ricos tinha o apoio da dinastia dos asmoneus: “Em nossa dor, queixávamo-nos deles aos príncipes e reclamávamos daqueles que nos supliciavam; eles, porém, não atenderam nosso clamor, nem quiseram escutar nossa voz” (1En 103,14). Em meio ao conflito social e religioso, o autor da Epístola de Enoque se colocou ao lado dos estratos da população considerados inferiores. Ele acreditava que Deus iria estabelecer uma nova ordem e os justos seriam recompensados, motivando, assim, a resistência dos grupos oprimidos.

No Apocalipse das Semanas (1En 93,1-10 e 91,11-17), o autor apresentou um panorama da história, esquematizado e organizado em períodos de semanas (COLLINS, 2010, p. 102), desde as origens até o conflito entre maus e justos no judaísmo: “Depois de mim surgirá, na quarta semana, uma grande maldade, e brotará a mentira; haverá um primeiro final e, então, um homem se salvará” (1En 93,4). De acordo com sua periodização da história, na sétima geração, os justos seriam escolhidos: “Ao concluir, serão eleitos os justos, escolhidos da planta eterna e justa, os quais receberão sabedoria setuplicada sobre toda a criação”; “Será extirpada a iniquidade, e os pecadores perecerão pela espada” (1En 93,10; 91,11a).

A literatura apocalíptica indicava a iminente mudança da ordem social para outra melhor, na qual não haveria injustiça e mentira: os novos céus. A oitava era do mundo seria um tempo de verdade e justiça, na qual os justos executariam a sentença contra os violentos e os pecadores (1En 91,12). Nessa nova ordem, as

propriedades seriam adquiridas por meios honestos e justos: “adquirirão casas por sua justiça” (1En 91,13). A nona era do mundo seria o fim de todos os ímpios (1En 91,14). A décima era seria o julgamento final: nesse momento, Deus exerceria sua vingança contra todos os vigilantes e, em seguida, haveria muitas semanas e o pecado nunca mais seria mencionado (1En 91,15.17).

A Epístola de Enoque fez referência à ressurreição do justo (1En 91,10; 103,4), assegurando aos piedosos a participação na salvação escatológica: “Os que morrerem na justiça viverão. Seus espíritos se alegrarão e se regozijarão, não perecerá a sua lembrança ante a face do Grande, por todas as gerações da eternidade: não temais, pois, agora seu escárnio” (1En 103,4). Cada pessoa justa podia estar certa de que seus amigos, parentes e ela própria, mesmo se não vivessem para ver os acontecimentos escatológicos, receberiam, após a morte, uma justa recompensa por sua coerência e fidelidade à justiça e talvez mesmo pelo seu próprio martírio. A demora da salvação e a descrença foram apagadas com a esperança da ressurreição.

No grupo dos piedosos, que acreditava na escatologia universal, a escatologia individual se tornava a base do relacionamento com Deus. Assim, o autor dessa epístola desenvolveu, pela primeira vez, uma ética com orientação escatológica. A epístola trata, em grande parte, dos gritos dos aflitos contra os maus e descreve, com detalhes, a conduta social e religiosa dos que abandonam a Lei; por isso, eles serão condenados no julgamento final: “sua dor será grande. Em trevas, prisões e chamas, o grande tormento entrará em vossa alma e terá grave castigo, por toda a eternidade” (1En 103,7c.8a).

Enquanto se previa o julgamento e a condenação dos maus, os justos são chamados à esperança, à fé, à coragem e à alegria, pois seriam recompensados (1En 105,2-3). Assim, o autor quis reavivar a esperança dos mais pobres, daqueles que foram esmagados por seus opressores: “Agora, não temais, justos, quando virdes que os pecadores se fortificam e prosperam em seus caminhos, nem sejais companheiros deles, mas afastai-vos de sua violência, pois havereis de ser sócios da corte do céu” (1En 104,6). Os justos foram chamados à fidelidade, pois eles seriam os escolhidos por Deus para colocar um fim à violência dos opressores: “Mantende a esperança, justos, pois logo os pecadores perecerão diante de vós, e tereis total domínio sobre eles” (1En 96,1; cf. 95,3; 98,12).

A data e a proveniência da Epístola de Enoque são incertas, possivelmente no

tempo dos asmoneus, em círculos estreitamente relacionados à comunidade de Qumran (VANDERKAN, 1984, p. 512). Em pouco tempo, os governadores asmoneus assumiram o poder de forma absolutista, formaram um exército de mercenários, implantaram uma política de conquistas e forçaram os povos dominados à circuncisão. Os escribas com orientação apocalíptica novamente foram colocados à margem da sociedade. Aqueles que somavam forças com o movimento da guerrilha sofreram uma grande desilusão, porém resistiram e continuaram seus esforços contra os novos mecanismos de opressão do Estado Asmoneu, especialmente contra seus efeitos, como a exploração social, as desigualdades e o não cumprimento da Torá. Esses esforços ressurgiram no mundo romano, como indica o livro do Apocalipse.

Os livros desse período ressaltavam a importância de Javé como o Senhor da história e da Lei para garantir a identidade e a vida do povo judeu. Entre eles, o livro de Judite, como também a narrativa de Susana (Dn 13), faziam parte do movimento de resistência. De maneira irônica e dramática, a narrativa de Judite mostra a força sobre os opressores, pois o fraco – a mão de uma fêmea – vence o comandante-chefe. Uma ironia que divertia homens e mulheres, mas era prejudicial às mulheres, por se tratar do fato de uma mulher matar alguém com a sua beleza. A história da bela Susana, uma imagem para as pessoas fiéis à Lei, os justos, mostra que os poderosos não seguem a Lei.

6.5.6 “Judite, filha de Merari, com a beleza do seu rosto, paralisou-o” (Jt 16,6)

No livro de Judite, o motivo principal da narrativa em prosa e da narrativa poética é a derrota de um forte e poderoso inimigo por mão de uma fêmea (Jt 16,5). A narrativa em prosa e a poética acentuam a arrumação do corpo de Judite “para seduzir os olhos dos homens que a vissem” (Jt 10,4). Uma ironia ao afirmar que a beleza de uma mulher era capaz de derrotar um poderoso inimigo. O comandante-chefe e seu exército chegaram com planos de invadir Betúlia, mas aconteceu o contrário: eles foram invadidos, primeiro, por uma mulher e, depois, pelos filhos de Israel. A beleza de Judite lhe deu condições de sair da cidade de Betúlia e entrar no acampamento inimigo.

Judite seduziu o comandante-chefe com sua beleza e com suas palavras de duplo

sentido; embora ele estivesse pensando que ela estava em suas mãos, na realidade era ele que estava nas mãos dela. No livro dos Provérbios, a mulher estranha seduziu com suas palavras e sua beleza (Pr 6,25; 7,7-23), enquanto a mulher boa só dizia palavras justas (Pr 8,8). No acampamento, Judite era uma estrangeira, bela, com liberdade de ir e vir. O comandante-chefe, por questão de honra, quis ter relação sexual com Judite: “Seria vergonhoso não aproveitar a ocasião de ter relações com essa mulher” (Jt 12,12). Judite, por sua vez, aceitou o convite para participar de um banquete com ele, fingindo estar muito honrada: “isso para mim será uma recordação feliz até o dia de minha morte” (Jt 12,14). Depois de ter bebido muito vinho, Holofernes se prostrou em seu leito, Judite pegou a espada dele e o golpeou duas vezes no pescoço, cortando-lhe a cabeça. Judite e sua serva voltaram vitoriosas para Betúlia. Quando o eunuco de Holofernes encontrou o seu senhor sem a cabeça, gritou: “Esses escravos nos enganaram. Uma única mulher dos hebreus envergonhou a casa do rei Nabucodonosor” (Jt 14,18).

No início do livro de Judite, vemos o relato de um confronto entre os poderosos: Nabucodonosor da Assíria em Nínive e Arfaxad da Média, em Ecbátana. Nessa guerra, ele subjugou todos os reinos do Ocidente ao Império Babilônico, menos a cidade de Betúlia, considerada um reino. Com sua força, o exército de Nabucodonosor submeteu vários povos, agindo com grande arrogância e violência (Jt 3,1-9). Por trás da figura de Nabucodonosor estava Antíoco IV Epífanes. Holofernes, general de Nabucodonosor, despreza Aquior e os israelitas, afirmando que não há outro Deus além de Nabucodonosor (Jt 6,2).

A história de Judite é uma crítica à dominação dos asmoneus e, ao mesmo tempo, a reivindicação de uma nova autoridade. O grupo dos macabeus e, depois, o dos asmoneus assumiram formas helenistas de governo: “Qualquer povo que quisesse sobreviver não poderia ficar isolado ou imune às influências do helenismo e, além disso, o isolamento cultural do povo judeu implicaria uma ruptura com as numerosas comunidades da diáspora, espalhadas em todo o mundo grego” (BICKERMAN, 1975, p. 180). Por isso, a literatura desse período colocou uma ênfase especial na fidelidade à Lei. A história de Judite era um exemplo de

fidelidade à Lei, especialmente pela observância da pureza ritual, mesmo em circunstâncias adversas. Essa era a piedade dos hassidim e tinha muito em

comum com o Segundo Livro dos Macabeus. Embora não representasse nenhum grupo religioso específico, era um reflexo de uma corrente generalizada segundo a qual o templo, a observância ritual e as festas especiais, como Hanuká e Purim, desempenhavam um papel importante. A novidade foi o surgimento de uma subcorrente social que contrapôs o poder da mulher piedosa ao poder de reis e exércitos (KOESTER, 2005, p. 272).

O livro descreve a aparição de Judite em um contexto de extremo desespero. As autoridades da cidade não conseguiram resolver o conflito. Em 1Mc 7, a batalha de Nicanor, um terrível general hostil ao povo judeu, contra Judas Macabeus permite estabelecer muitos pontos em comum com a estratégia de Judite: após terem vencido a batalha, eles deceparam a cabeça e a mão direita de Nicanor e expuseram-nas em Jerusalém. O mesmo aconteceu na história de Judite: depois de cortada, a cabeça de Holofernes foi exposta em Betúlia. A maneira de agir de Judite era semelhante à de Judas Macabeu, o que podia indicar o desejo de voltar aos tempos de Judas Macabeu e uma crítica contra os asmoneus, que assumiram o governo à moda helenista. O nome Judite, a judia, provavelmente Judas no feminino, representava a reivindicação de uma nova liderança. Podia ser uma menção ao grupo dos fariseus, que surgiu em oposição a Jônatas e a seus sucessores, que assumiram o sumo sacerdócio (ILAN, 1993, p. 37). O livro de Judite exalta a força salvadora de Javé, que age por meio de pessoas fracas e debilitadas, e ironiza o poderio militar dos asmoneus e sua política de conquista.

A história de Judite é um paralelo ficcional à história de Davi e Golias. Em ambas as histórias, a essência da mensagem é a mesma, ou seja: Deus, na realização de seu plano, não se restringe a papéis e instituições sociais estabelecidas. Ele eleva os humildes e derruba os poderosos. Judite e Davi representavam Israel como um todo: pequeno, inferior, frequentemente desprezado e constantemente envolvido em disputas. Porém Javé sempre esteve do lado do seu povo; um Deus que veio por meio dos fracos e socialmente marginalizados e resgatou Israel de situações perigosas (ESLER, 2001, p. 99). Essa convicção sempre esteve presente na mentalidade do povo de Israel desde os inícios de sua formação até o tempo das comunidades cristãs: o Deus de Israel exaltou os humildes e esmagou os opressores arrogantes. Ele assumiu o lado da viúva e do órfão contra os juízes corruptos e mercadores (Sl 146,5-9; Lc 1,52). Por mão de fêmea, Javé eliminou o todo-poderoso da Assíria (Jt 16,5). Deus foi o protagonista; Judite, o instrumento.

A mulher que salvou sua cidade e seu povo de um inimigo poderoso era uma ironia que podia fazer homens e mulheres rirem, uma vez que não representava o real. O riso confirma a disparidade de gênero. “O elemento cômico tem o objetivo de assegurar ao leitor que essa história é apenas entretenimento” (BACH, 1997, p. 187). A ação da mulher estava no campo da ficção.[126] Dessa forma, não questionava a ordem social estabelecida. A parte central do cântico de Judite é uma ironia à guerra ao focalizar que não foram os heróis convencionais que derrotaram o inimigo, mas a mão de uma fêmea. Enquanto essa ironia era uma diversão para os homens, pois humilhava o inimigo, ao mesmo tempo, advertia que a mulher bela e o seu poder de sedução podiam destruir os homens, por isso a necessidade de um discurso normativo que controlasse a sexualidade das mulheres.

A personagem Judite é apresentada como mulher fiel à Lei, e isso lhe garantiu a vitória contra um poderoso inimigo do povo. Na história de Susana (Dn 13), temos um paradigma semelhante: ela foi instruída na Lei de Moisés e, ao ser acusada injustamente, afirmou: “Mas eu prefiro dizer ‘não!’ e cair nas mãos de vocês. É melhor do que cometer um pecado contra Deus” (Dn 13,23). Uma narrativa que condena os governantes da época: o poder civil e religioso.

6.5.7 O Senhor escutou a voz de Susana

A história de Susana devia ser uma antiga história semita independente que, posteriormente, foi relida e rescrita conforme a fé e a religião judaica. Esse texto chegou até nós em duas diferentes versões: a Septuaginta, datada por volta do ano 100 a.C., e a de Teodocião, provavelmente uma tradução prototeodociônica, situada entre os anos 30 e 50 d.C. Essa é a versão que temos nas modernas traduções da Bíblia.

O texto de Susana não consta no cânon hebraico, e também não existe referência a essa narrativa nos antigos escritores judaicos. Para entender a narrativa de Susana, é necessário ter presentes alguns marcos da história judaica no pós-exílio, especialmente no período da restauração, sob a liderança de Neemias e Esdras. A partir desse período, Israel se reestruturou como comunidade teocrática e passou por uma purificação étnica, expulsando os estrangeiros de

seu meio (cf. Dt 23,2-9).

Entre a época da restauração de Neemias e Esdras e o contexto histórico-social no qual surgiu a narrativa de Susana existem, aproximadamente, três séculos e meio de distância para a versão da Septuaginta e quatro séculos e meio para a de Teodocião. As duas versões testemunham a centralidade da observância da Lei de Moisés conduzindo a vida da comunidade judaica, tanto no âmbito cotidiano como também na esfera da organização sociorreligiosa da vida pública. A observância da Lei era o valor máximo: era preferível morrer a pecar diante do Senhor (Dn 13,23; cf. v. 3.62).

A versão de Teodocião apresenta alguns acréscimos que nos possibilitam conhecer, um pouco mais, o grupo que está por trás desse texto, por exemplo em Dn 13,11: “porque sentiam vergonha de comunicar o desejo deles, pois queriam ter relação sexual com ela”. Os anciãos estavam preocupados em manter sua autoimagem. A vergonha estava relacionada com o status e a honra; eles queriam ser considerados como pessoas irrepreensíveis, os guardiões da Lei.

A cena do banho aparece somente na versão de Teodocião (Dn 13,15-18). O texto deixa entrever um sério conflito entre dois grupos: justos versus injustos. O grupo dos justos, apesar da riqueza e do bem-estar socioeconômico, estava ameaçado por um grupo que tinha autoridade, mas que era infiel à Lei. Havia um forte clima de tensão e de insegurança nas comunidades judaicas.

Na versão de Teodocião, temos a imposição dos anciãos a Susana, que é colocada diante de um dilema: se ela mantivesse relações sexuais com os anciãos, morreria; se não aceitasse, também não escaparia do julgamento da comunidade. As duas escolhas levariam à morte. Nessa atitude dos anciãos, é possível ler a tensão existente entre ser fiel à Lei de Moisés ou assumir os costumes gregos. As duas escolhas eram arriscadas e não garantiam igualdade de direitos.

Na tradução de Teodocião, somos informados de que o abuso dos anciãos é um ato sistemático. Vejamos a acusação de Daniel: “Semente de Canaã, e não de Judá, a beleza enganou a ti e o desejo perverteu o teu coração. Assim fazíeis às filhas de Israel, e elas, atemorizadas, consentiram convosco, mas uma filha de Judá não suportou a vossa iniquidade” (Dn 13,56-57). Na comunidade judaica, havia um certo afrouxamento no cumprimento da Lei. E, de acordo com a denúncia do grupo dos justos e piedosos, esse relaxamento vinha dos altos

estratos sociais.

Susana “gritou bem forte”; esse grito era uma expressão de desespero e sofrimento. “Gritaram também os dois anciãos contra ela” (Dn 13,24). Diante da recusa de Susana e de seu alarme, os anciãos precisaram manipular a assembleia. A narrativa de Susana afirma: “Ela era mulher muito delicada, bela de ver” (Dn 13,31). O corpo da mulher é apresentado como sedutor e desejável, por isso precisava ser coberto para não ser ocasião de pecado. Acentuando a maldade e a falta de escrúpulos dos anciãos, lemos: “Aqueles fora da lei mandaram tirar-lhe o véu, pois Susana estava com o rosto coberto, só para poder se inebriar com sua beleza” (Dn 13,32). Por que usar a imagem de uma mulher bela e sedutora? Possivelmente, devia ser comum, nas comunidades judaicas, os homens não resistirem a uma mulher bela e, ainda por cima, colocarem a culpa na mulher, como muitas vezes acontece hoje.

Os anciãos precisavam provar que Susana era uma mulher adúltera. Por isso, o versículo 36b afirma o seguinte: “ela fechou os portões do jardim e mandou as escravas embora”. Os dois anciãos tinham o firme propósito de deixar claro que Susana premeditou tudo para encontrar seu amante jovem. Ou seja, Susana queria ficar sozinha no jardim para poder agir impunemente, sem testemunhas. Na realidade, essa versão era a projeção do agir dos anciãos, bem como do desejo deles. “Então um jovem foi ao seu encontro e se deitou com ela” (v. 37). Quem estava escondido eram os anciãos, e eles haviam planejado deitar-se com Susana.

Ninguém perguntou ou escutou a versão dos fatos da boca de Susana. Apenas silêncio. O texto permite entender que ela tinha a intuição de que a justiça da terra favorecia os homens. Em sinal de protesto, ela recorreu a Deus, sua última esperança. Essa situação era parecida com a realidade da comunidade judaica. A constituição grega favorecia os cidadãos gregos. Os judeus, apesar de seus privilégios, eram muito discriminados. Para continuar seguindo seus princípios, a única esperança era confiar em Deus e acreditar que ele sempre se colocava ao lado dos fracos e injustiçados.

Em meio às dificuldades externas, a comunidade judaica enfrentava alguns conflitos internos. O cansaço e o desânimo estavam invadindo o dia a dia do povo judeu. Alguns abandonaram a comunidade e se misturaram na multidão, tentando igualar-se aos demais. Porém, isso também não era fácil, pois havia uma história de ódio e rejeição contra os judeus. Nesse contexto, a comunidade

clamou a Deus, e ele respondeu. No momento em que Susana estava sendo levada para ser morta, surgiu Daniel, “que gritou forte: ‘Eu não tenho nada a ver com a morte dessa mulher. Sou inocente’. Todo o povo se voltou para ele. E lhe perguntaram: ‘o que é que você está dizendo?’” (Dn 13,46-47). O grito de Daniel só aparece na versão de Teodocião. Esse grito despertou o povo, gerou questionamentos e dúvidas.

Daniel convocou o povo para um novo julgamento (Dn 13,49-50). E os anciãos convidaram Daniel para ser o juiz. Daniel, um adolescente ou jovem, assumiu a função de um ancião. Podemos olhar esse fato a partir de dois ângulos: primeiro para mostrar que o sistema legal não estava funcionando, muitos justos e inocentes estavam sendo condenados. Segundo, para deixar claro que Deus agiu por meio de Daniel. Na realidade, Deus passou a exercer o julgamento.

O versículo 63 também é exclusivo da versão de Teodocião: a família de Susana louvou a Deus por causa da pureza de Susana. Agora que a situação se esclareceu, a família de Susana entrou em cena. Nem os homens de seu grupo, nem mesmo sua comunidade, foram capazes de defendê-la. O pai, conforme a narrativa, estava presente no julgamento, mas sua voz não se fez ouvir. De Joaquim, nada sabemos, esteve ausente o tempo todo.

O fio condutor da narrativa de Susana é a Lei de Moisés (Dn 13,3.62). É a Lei que definia se a pessoa era justa ou injusta, quem podia e quem não podia olhar para o céu (Dn 13,9.35). Susana preferiu morrer a transgredir a Lei. Assim, essa história narra o triunfo da Lei, renovando a esperança da comunidade e exortando-a a permanecer fiel às tradições e aos costumes judaicos.

Ler a história de Susana a partir da perspectiva histórica nos leva a afirmar que se trata de um escrito que catalisou o grito de um grupo que estava lutando para sobreviver. É um texto que teve o efeito de animar as comunidades a continuar fiéis, acreditando na ação de Deus, que sempre ouviu e salvou aqueles que sofriam injustamente.

A história de Susana é um escrito que traz a marca cultural de seu tempo. É um texto produzido num contexto patriarcal, porém é possível realizar outra leitura, a partir do corpo e dos sentimentos da mulher. Susana lança mão de pequenas estratégias para continuar vivendo: geme, chora, grita, fala, olha para o céu, confia. Em seu corpo, há muitas marcas de resistência. Esse texto continua encontrando ressonância na vida das mulheres. Há muitas susanas hoje, tanto do

sexo feminino como masculino, que são cotidianamente silenciadas, humilhadas e vilipendiadas. A violência perpetrada pelo preconceito de gênero continua bradando aos céus!

O grito de Susana, fiel à Torá, é ouvido não só no meio dos judeus perseguidos da Judeia, mas também dos judeus dispersos na diáspora, fora da Palestina. Devido ao processo migratório do mundo helênico do século II a.C., há uma grande presença dos judeus na diáspora, como na Síria e no Egito. São os judeus isolados, desprotegidos e até perseguidos pelos povos locais, influenciados pela cultura, religião e costumes do Império Grego, o senhor poderoso de todo o Oriente Médio nesse tempo. Sobre esses judeus, foram escritos vários livros, como Tobias, Ester e Sabedoria, que propõem a fidelidade ao Deus de Israel e à Lei.

6.5.8 Tobias

O livro de Tobias é texto do século II a.C. e foi escrito para os judeus da diáspora, que sofriam a influência da cultura, da religião e dos costumes gregos. Esses grupos estavam ameaçados de perder a própria identidade. O livro, que pertence ao gênero sapiencial, não conta uma história real, mas é uma espécie de romance ou novela para o ensinamento concreto da vida. Embora situado no tempo de Salmanassar, rei da Assíria, por volta do ano 720 a.C., o autor apresenta o exemplo de Tobias, judeu fiel ao Deus de Israel e confiante na providência divina, representada pelo Anjo Rafael. É um ensinamento para fortalecer a fé, as tradições e os valores de Israel no mundo não judeu.

Tobit, pai de Tobias, que é um judeu piedoso, deportado para Nínive, perde todos os bens devido à denúncia de ter dado sepultura a seus compatriotas, mortos pelo rei; pouco depois, ele acaba ficando cego, à semelhança de Jó, personagem de outra novela bíblica conhecida. Para recuperar uma quantia em dinheiro que havia deixado com certo Gabael na Média, Tobit envia para lá seu filho Tobias. Na viagem, Tobias, guiado por um tal Azarias, que na verdade é o Anjo Rafael, apanha um peixe que mais tarde servirá para curar a cegueira do pai e a maldição de sua futura esposa, Sara.

Ao chegar à Média, Tobias se hospeda com Azarias na casa de um judeu

chamado Raguel, parente próximo de Tobit, e lá encontra Sara, a filha única de Raguel, que havia perdido sete maridos na noite de núpcias, por maldade do demônio. Aconselhado e ajudado por Azarias, Tobias recebe Sara em casamento e a livra do mau espírito pelo cheiro do peixe, formando uma família judaica piedosa segundo a providência divina. Com o dinheiro recuperado, os três, Tobias, Sara e Azarias, fazem a viagem de volta a Nínive, e, com o remédio extraído do peixe, Tobit recupera a vista. Em meio à felicidade do reencontro das famílias de Tobias e Sara, o Anjo Rafael se revela e desaparece, confirmando a ação de Deus protetor dos judeus piedosos. A novela termina com o salmo de louvor de Tobit (Tb 13,1-18) e as ações e descrições da morte de Tobit e Tobias (Tb 14,1-15).

O livro de Tobias é uma história didática. Conta a vida familiar do justo e piedoso Tobit e a viagem aventureira de Tobias para ensinar, animar e orientar os judeus da diáspora, para que se mantenham fiéis ao Deus de Israel e à Lei, tendo as seguintes recomendações:

a) Observar os dízimos, as oferendas e a festa das primícias: “O terceiro dízimo, eu (Tobit) dava para os órfãos, as viúvas e os estrangeiros convertidos que viviam com os israelitas” (Tb 1,8).

b) Observar a lei da purificação: “Nós comíamos juntos, conforme a Lei de Moisés” (Tb 1,8).

c)Praticar boas obras, como esmola e enterro dos compatriotas, até arriscando perder os bens e a própria vida: “Quando via o cadáver de algum compatriota jogado fora das muralhas de Nínive, eu o enterrava” (Tb 1,17; 2,1-8; 14,2).

d)Ter fé no Deus justo e misericordioso de Israel: “Senhor, tu és justo, e tuas obras todas são justas. Todos os teus caminhos são graça e verdade. Tu és o juiz do mundo. Bendito sejas tu, Deus misericordioso! Bendito seja o teu Nome eternamente, e que tuas obras te bendigam para sempre” (Tb 3,2.11).

e) Acreditar na providência de Deus: “No mesmo instante, o Deus da glória escutou a oração dos dois (Tobit e Sara), e mandou Rafael para curá-los: tirar as manchas dos olhos de Tobit, a fim de que pudesse ver a luz de Deus; e fazer com que Sara, filha de Raguel, se casasse com Tobias, filho de Tobit, livrando-a de Asmodeu, o pior dos demônios” (Tb 3,16-17).

f) Praticar a irmandade e a hospitalidade: “Raguel se levantou, deu um beijo em Tobias e disse, chorando: ‘Deus o abençoe, meu filho! Você tem um pai justo e bom! Que infelicidade ficar cego um homem tão justo e bom!’ E, lançando-se se ao pescoço de Tobias, desatou a chorar. Sua mulher Edna e sua filha Sara também começaram a chorar. Em seguida, Raguel mandou matar um cordeiro do rebanho, e deu-lhes calorosa recepção” (Tb 7,6-8).

g) Observar os rituais do matrimônio segundo a Lei: “Raguel chamou sua filha Sara, que se apresentou. Ele a tomou pela mão e a entregou a Tobias, dizendo: ‘Receba Sara. Conforme a Lei e a sentença que está escrita no Livro de Moisés, ela é dada a você como esposa. Receba-a e volte são e salvo para a casa de seu pai. Que o Deus do céu os acompanhe com sua paz’” (Tb 7,13).

h) Rezar orações de louvor e súplica a Deus: “Tobias levantou-se e disse a Sara: ‘Levante-se, minha irmã! Vamos rezar e suplicar ao Senhor que nos conceda misericórdia e salvação’. Então ela se levantou, e os dois começaram a rezar, pedindo que Deus os protegesse” (Tb 8,4-5; cf. 3,1-6.11-15).

A principal mensagem do livro é a justiça e a proteção do Deus de Israel para os judeus fiéis à teologia da retribuição. Com a providência divina, os judeus piedosos conservam o patrimônio (o dinheiro depositado com os parentes) e os costumes judaicos através de um casamento “patriarcal” (cf. Gn 24; 28). É o ensinamento concreto da conservação do povo judeu: patrimônio e casamento. Ao mesmo tempo, o livro de Tobias, como o livro do Eclesiástico, serve para fortalecer o judaísmo oficial, fundado na Lei e no templo de Jerusalém (cf. Tb 1,3-9), uma instituição ameaçada pelo avanço do helenismo, sobretudo durante o reinado de Antíoco IV (175-164 a.C.).

6.5.9 Ester

A história de Ester sobreviveu em três diferentes versões: o texto hebraico, sendo o mais breve, e dois textos gregos, um conhecido como texto B, que é fiel ao texto hebraico, e o outro é o texto A, considerado uma tradução grega independente. Após grande hesitação, o judaísmo aceitou somente o texto

hebraico, que enfatiza a ação libertadora de Mardoqueu e Ester. A história hebraica se desenrola num plano humano e não menciona o nome de Deus.

O livro grego de Ester segue a mesma ordem do livro hebraico, com o acréscimo dos seguintes textos (Septuaginta de Göttingen, 1966), identificados com os fragmentos por letras (A-F): o sonho de Mardoqueu (Texto A: 1-17), o edito de Artaxerxes contra os judeus (Texto B: 1-7), a oração de Mardoqueu e a de Ester (Texto C: 1-11 e 12-30), a dramática aparição de Ester diante do rei, correndo risco de morte (Texto D: 1b-16), a carta de reabilitação dos judeus e a condenação de Amã (Texto E: 1-24) e a interpretação do sonho inicial (Texto F: 1-10). Os acréscimos gregos, que enfatizam a intervenção divina, preenchem a lacuna religiosa da história hebraica, incluindo as orações que descrevem como Deus conduz a história dentro do seu plano (FREEDMAN, 1992, p. 627-628).

Quando foi escrito o livro de Ester? Não é possível datá-lo com precisão. Eis algumas informações para datá-lo: a) esse livro não aparece em Esdras, Neemias ou Eclesiástico; b) a ameaça do extermínio decretada pelo rei, como a de Antíoco IV (1Mc 1), demonstra o período posterior ao século II (1Mc 1); c) nenhum fragmento da narrativa de Ester foi encontrado em Qumran. Isso pode ser um indício de que essa literatura não era aceita nos meios oficiais, que seguiam a lei da pureza, possivelmente devido ao casamento de uma judia (Ester) com o rei estrangeiro: o caráter profano; d) o dia de Mardoqueu, talvez uma referência à festa de Purim, é mencionado em 2Mc 15,36, portanto a festa era conhecida na Palestina na primeira metade do século I a.C.; e) o contexto de perseguição retratado no livro não remonta ao período persa, mas sim ao tempo de Antíoco IV Epífanes (175-164 a.C.); f) o conflito principal está entre Mardoqueu, judeu da diáspora, e Amã, representante dos não judeus (Est 2,19–3,6): a vida dos judeus espalhados entre as nações estrangeiras.

Tudo isso nos leva a concluir que o livro de Ester é uma narrativa do tempo helenista, por volta do século II a.C., e surgiu na diáspora para refletir sobre o que significa ser judeu em meio aos não judeus e como enfrentar o conflito e as perseguições de seus inimigos, com releituras posteriores. As passagens sobre os Purim (sortes, destinos) de 3,7; 9,20-32 provavelmente são resultados da revisão, celebrando uma triunfal libertação dos judeus dos perseguidores estrangeiros, como o relato do êxodo, que culmina com a festa da Páscoa (Ex 1–12).

A história começa apresentando o imenso poder do rei persa, que governava sobre 127 províncias, desde a Índia até a Etiópia. No entanto, ironicamente, ele

não conseguia reinar sobre a própria casa: a rainha Vasti rejeitou o pedido do rei para exibir sua beleza diante de seus convidados (Est 1,12). A desobediência da rainha é punida para evitar que as mulheres do reino imitem o exemplo dela (Est 1,17). Um novo decreto para reunir todas as jovens virgens e lindas de se ver para o harém do rei foi proclamado. Ester, uma judia, sobrinha de Mardoqueu, depois de doze meses se embelezando, foi escolhida como rainha.

Os capítulos 3 a 9 narram como Amã, que ocupava um alto cargo na corte, se tornou inimigo de Mardoqueu, um judeu bem-sucedido (Est 2,21), e do povo judeu. Diante da persuasão de Amã, o rei permitiu que ele emitisse um decreto para exterminar o povo judeu. Mardoqueu ordenou que Ester se apresentasse ao rei, mesmo correndo risco de morte. Ela obteve o favor e, por meio de sua sedução, conseguiu a morte de Amã. O rei permitiu a Ester e a Mardoqueu o direito de escrever aos judeus para executar seus inimigos. Mardoqueu instituiu o dia 14 do mês de Adar, como o dia 15, como dias em que os judeus ganharam de seus inimigos o repouso (Est 9,21).

É uma narrativa carregada de ironia. Amã, querendo ser honrado por Mardoqueu, teve que, por ordem do rei, honrá-lo (Est 6,6-11). Ester preparou dois banquetes para o rei e Amã; este pensava ser uma grande honraria, mas, no segundo banquete, Amã foi desmascarado (Est 7,6). Amã preparou uma grande forca para executar Mardoqueu e, ironicamente, ele mesmo foi enforcado nela (Est 7,9-10).

Não se trata de um livro histórico, pois há muitos elementos absurdos, como um banquete com a participação de todos os dignitários do reino persa (Est 1,1-4); a idade de Mardoqueu, que teria 120 anos (Est 2,6); a rainha era escolhida entre as famílias nobres – não houve uma rainha de nome Vasti e menos ainda uma judia chamada Ester; o nome da mulher de Assuero ou Xerxes I era Amestris; nenhum judeu recebeu o cargo de governador na corte persa (Est 8,2; 10,3); o duplo decreto de extermínio dos judeus e de seus inimigos não aconteceu (Est 3,7-15; 9,1-19).

O livro de Ester é uma historieta, uma novela, como Tobias, Judite e Susana. É possível destacar as seguintes mensagens nesse livro:

a) A perseguição contra o povo eleito: o conflito entre Amã e Mardoqueu

representa todos os conflitos que os judeus vivem na diáspora diante das perseguições, desprezos e zombarias dos não judeus. Quanto mais os judeus adquirem o poder socioeconômico na diáspora, como no caso dos judeus em Alexandria (cf. Sb 1–2), mais a inimizade e a perseguição dos inimigos (não judeus) aumentam e se transformam até na perseguição cultural e religiosa com violência.

b) Deus age na história: Deus, mesmo não sendo mencionado no texto hebraico, é fiel e age na história do povo escolhido, até massacrando os inimigos do seu povo. A história de Ester defende a superioridade do povo judeu e apresenta muitos paralelos com a história de José do Egito (Gn 37–50). Como José, Ester salva seu povo. É um convite e símbolo de resistência, mas também uma exortação ao nacionalismo, reforçando a ideia de povo eleito.

c) A resistência das mulheres: na figura de Vasti, há um modelo de confrontação direta ao poder do rei; na figura de Ester, há uma resistência prática. Enquanto Vasti se recusa a expor sua beleza física, Ester se embeleza com o intuito de agradar o rei, tendo como objetivo a libertação do seu povo. O texto mostra que a corte é um lugar perigoso para as mulheres: Zares, a mulher de Amã, é enforcada junto dos filhos; Vasti e Ester são individualizadas, mas correm risco de morte caso não obedeçam às leis da corte; e as outras mulheres do harém, silêncio. Vasti e Ester, de maneiras diferentes, mostram a fraqueza do poder masculino. Vasti desdenha o poder do rei ao não comparecer ao banquete dele, por isso é banida. Ester manipula o poder do rei em vista da sobrevivência do seu povo (SAWYER, 2017, p. 352-353). Na realidade, a história mostra uma disputa pelo poder e apresenta uma visão oficial do Deus de Israel.

O livro de Ester é lido na festa do Purim. Com esse livro, o povo renova a certeza da fidelidade de Deus, que age em todos os momentos de sofrimento e perseguição do seu povo. No entanto, como nos primeiros séculos, essa narrativa continua nos questionando, uma vez que os inimigos dos judeus são exterminados de maneira cruel e violenta: o nacionalismo judaico extremo. O Deus revelado em Jesus de Nazaré é pela não violência: “Amem seus inimigos e rezem por aqueles que perseguem vocês” (cf. Mt 5,44).

6.5.10 Sabedoria como caminho para a justiça e a vida

O livro da Sabedoria apresenta a súplica dos justos pela Sabedoria de Deus, que sempre agiu na história, apontando o caminho para a justiça e a condição de vida e liberdade (cf. NAKANOSE; MARQUES, 2018, p. 11-22). É um escrito do fim do século I a.C. destinado à comunidade judaica de Alexandria, no Egito, que estava enfrentando uma forte crise econômica, política e religiosa. Esse livro faz um resgate da tradição judaica para que os judeus se mantenham firmes na fé de seus antepassados e, ao mesmo tempo, contém um apelo àqueles que governam a terra, para que "amem a justiça" (Sb 1,1) e procurem a Sabedoria, entendida como fidelidade a Deus e à Lei.

O título original desse livro na Bíblia grega é "Sabedoria de Salomão". Conforme a tradição judaica, o rei Salomão era considerado o patrono da sabedoria em Israel (1Rs 3,5-15), por isso esta obra foi dedicada a ele. Mas, na antiga tradução latina, o título é apenas Livro da Sabedoria, designação que, em geral, aparece nas Bíblias católicas. O autor desse livro é desconhecido; provavelmente, era um judeu, conhecedor do mundo helenista (greco-romano), vivendo em Alexandria.

Essa obra foi destinada a vários grupos: aos judeus fiéis com a intenção de animar e reforçar a fé de seus antepassados; aos judeus que abandonaram suas tradições e aderiram aos ideais da sociedade helenista; aos governantes gregos e romanos, lembrando que suas funções deveriam ser exercidas com justiça (Sb 1,1-15; 6,1-11); e aos sábios gregos, para que reconhecessem a superioridade da sabedoria de Israel como caminho para a justiça e a vida (Sb 7,15-22).

O tema da justiça está presente em todo o livro da Sabedoria. Desde o primeiro versículo, lemos: "Amem a justiça, vocês que julgam a terra" (Sb 1,1), pois "a justiça é imortal" (Sb 1,15). Os textos relacionados à justiça mostram, nas entrelinhas, o sofrimento dos justos e o julgamento dos ímpios. Os justos, mencionados cerca de 27 vezes, sofrem, resistem e gritam por justiça. O julgamento de Deus contra os ímpios (14 vezes), também chamados de injusto (seis vezes), será rigoroso: "Vamos oprimir o pobre e o justo [...] Vamos submeter o justo a insultos e torturas, para sabermos de sua serenidade e avaliarmos sua resistência" (Sb 2,10.19); "Então o justo estará de pé, cheio de coragem, diante daqueles (ímpios) que o oprimiram e lhe desprezaram os

esforços” (Sb 5,1).

Os judeus da diáspora alexandrina estavam vivendo uma realidade de grande instabilidade e incertezas em relação ao futuro da comunidade judaica na grande cidade. Alexandria foi a capital do Egito durante mil anos. Era uma das cidades mais importantes do mundo antigo. Fundada em 332 a.C., por Alexandre, o Grande, desde o século III, a cidade tinha um porto artificial voltado para o Mediterrâneo, possibilitando um intenso movimento comercial e cultural. A biblioteca, o museu e o farol – considerado uma das sete maravilhas da época – eram os maiores do mundo antigo. Alexandria, ao lado de Roma e Antioquia, era uma das três principais cidades poderosas e prósperas, no mundo greco-romano.

No tempo do livro da Sabedoria, por volta do ano 30 a.C., a cidade de Alexandria contava com cerca de 600 mil habitantes. Entre os quais, destaca-se a comunidade judaica, com cerca de 150 mil judeus, chegando a ocupar dois dos cinco quarteirões da cidade. Nela, os judeus se organizaram como politeuma, isto é, uma comunidade quase autônoma, com suas próprias estruturas econômicas, políticas e religiosas. Foram eles que traduziram o Antigo Testamento do hebraico para o grego, a Bíblia comumente conhecida como a tradução dos Setenta ou Septuaginta.

Na vida cotidiana, os judeus alexandrinos desempenhavam um papel muito ativo, principalmente por atuar na manutenção da ordem por meio do exercício militar, além de serem despachantes e coletores de taxas nas atividades portuárias. Apesar de enfrentar algumas dificuldades – preconceito, ódio e até perseguições da parte da população grega –, os judeus viviam com certo privilégio e tranquilidade, porém essa situação mudou radicalmente com a chegada dos romanos.

Os judeus perderam seu espaço na sociedade, ficaram sem emprego e sem direitos. O império passou a cobrar um imposto pessoal dos habitantes sem cidadania plena, tornando a vida mais difícil, especialmente dos pobres. O aumento de empobrecimento, preconceito, ódio e perseguição desencadeou forte crise e divisão na comunidade judaica: um grupo aderiu à cultura helenista para se integrar na sociedade, abandonando a fé de seus antepassados; outro permaneceu fiel à identidade cultural do seu povo e, por isso, enfrentou muito sofrimento e perseguição.

Nessa crise, nasce o livro da Sabedoria, que é uma releitura da fé judaica com o

objetivo de animar a comunidade perseguida e renovar a fé das pessoas que renegaram ou estavam em vias de abandonar sua tradição. Na primeira parte do livro, há uma contraposição do modo de vida do justo com o do injusto, convidando para amar a justiça e rejeitar as estruturas de morte (Sb 1,1–6,21). A segunda parte expõe a origem, a natureza e os meios para adquirir a sabedoria (Sb 6,22–9,18) e, na terceira parte, o autor faz uma releitura das tradições do Êxodo, descrevendo a ação da Sabedoria na história (Sb 10,1–19,22).

No livro da Sabedoria, o autor denuncia e combate o espírito da helenização e a idolatria como fonte de exploração, e também reforça o papel da Sabedoria divina como condutora e protetora do povo do Deus da justiça presente na história, o Deus do Êxodo:

a) O espírito da helenização do mundo greco-romano: “Nossa vida é breve e triste, no fim o ser humano não tem cura, e nada se sabe de alguém que tenha voltado do mundo dos mortos” (Sb 2,1). Como a vida é breve e não há vida além-túmulo, o único sentido da vida é gozar e realizar, o máximo possível, todos os prazeres. Em sua busca desenfreada de prazeres, o injusto despreza e explora o corpo dos pobres e até tenta eliminar o justo que denuncia as injustiças sociais (Sb 2,6-12). No dia a dia, o espírito da helenização, promovido e propagado pelos governantes greco-romanos, estava bem presente na cidade de Alexandria.

b) A idolatria: “O princípio da prostituição está na invenção de ídolos; a descoberta deles trouxe a corrupção da vida” (Sb 14,12). No livro da Sabedoria, nos capítulos 13 a 15, há um longo tratado sobre a idolatria como mecanismo de opressão dos poderosos. O autor afirma que a religião dos governantes, com seus ídolos, é o princípio da corrupção: “De fato, eles (ídolos) não existiam desde o início, nem existirão para sempre. Entraram no mundo pela vaidade dos seres humanos, e por isso está decretado o rápido fim deles” (Sb 14,13-14).

c) Deus da justiça e da vida: “Não busquem a morte no erro da vida de vocês, nem provoquem a ruína com as obras que praticam, pois Deus não fez a morte, nem se alegra com a destruição dos seres vivos. Ele tudo criou para que exista. As criaturas do mundo são sadias, e nelas não há veneno de ruína. O mundo dos mortos não reina sobre a terra. Porque a justiça é imortal” (Sb 1,12-15). O livro da Sabedoria é uma verdadeira súplica dos justos pela Sabedoria de Deus, como

caminho para a justiça e condição de vida e liberdade.

d) Deus do Êxodo: “Ela (Sabedoria) libertou um povo santo, uma semente irrepreensível, do meio de nações de opressores. Entrou na alma de um servo do Senhor, e com prodígios e sinais enfrentou reis temíveis. Aos santos deu a recompensa pelos sofrimentos e conduziu-os por um caminho maravilhoso. Ela os fez atravessar o mar Vermelho...” (Sb 10,15-18). Em Sb 10–19, o autor descreve a Sabedoria de Deus agindo na história, fazendo uma reinterpretação do êxodo para dar força à comunidade judaica de Alexandria por volta do ano 30 a.C.

Enfim, a memória de que Deus libertou o povo da opressão é celebrada, contada e recontada, escrita e reescrita, de geração em geração, no meio do povo judeu. A experiência de um Deus sensível às injustiças e aos sofrimentos dos oprimidos está presente em muitos textos, como no livro da Sabedoria. A certeza da presença libertadora do Deus da vida e da justiça é também retomada mais tarde no movimento cristão, como na comunidade joanina: “Jesus lhes disse: ‘Eu lhes garanto: Não foi Moisés quem deu a vocês o pão que veio do céu. É o meu Pai quem dá para vocês o verdadeiro pão que vem do céu. Porque o pão de Deus é o que desce do céu e dá vida ao mundo’” (Jo 6,32-33; Ex 16; Sb 16,15-29). O Deus da vida se revela na história. A história canta e recanta a presença do Deus libertador até hoje.

CONCLUSÃO

A história do povo de Israel, no período grego, é apresentada sobre dois pilares: historiográfico e literário, evidenciando os principais aspectos históricos e acentos teológicos presentes na literatura produzida em cada etapa. A história, que perpassa o domínio dos gregos (ptolomeus e selêucidas), o movimento dos macabeus, o surgimento da dinastia dos asmoneus, é marcada pelos conflitos produzidos pela implantação do modo helenista de organizar a sociedade a partir de uma visão socioeconômica escravagista (helenização), controlando o campo a partir de uma cidade dominante, a polis (lucro, dinheiro, comércio e tributo monetarizado, exército etc.).

Diante da invasão cultural dos gregos, o povo judeu produz a literatura – sapiencial, nacionalista e apocalíptica –, enfatizando, sob diversos ângulos, a fidelidade à Tora e à tradição judaica no movimento da resistência. Por um lado, a elite judaíta (escribas teocratas) fortalece a tradição judaica oficial, as instituições religiosas (templo e sacrifício), a prática da piedade, a teologia da retribuição, o conceito de povo eleito e o temor de Deus poderoso; e por outro, os sábios populares (escribas) lançam duras críticas às instituições vigentes que estão produzindo o sofrimento e a morte da população. Eles propõem o caminho da justiça.

Mais tarde, a história presenciará os conflitos entre o judaísmo oficial e o judaísmo popular. No contexto do imperialismo romano e da religião legalista e ritualista do judaísmo oficial, o movimento de Jesus Cristo, por exemplo, pregou Jesus crucificado e ressuscitado e ousou caminhar contra a corrente e com a proposta do amor gratuito e da justiça do "Servo sofredor" (Is 42,1-9; Fl 2,5-11). Quase dois mil anos se passaram, mas o imperialismo continua encarnando em muitas "feras", devorando as pessoas inocentes pelas guerras, ditaduras brutais, trabalhos de escravos, economias selvagens, fome, violência. Até as Igrejas, com seu Cristo triunfalista, legalista e ritualista, servem para conservar as feras do presente. A história se repete, a história ensina, a história pode libertar.

Referências bibliográficas

ALBERTZ, Rainer. Israel in Exile: The History and Literature of the Sixth Century B.C.E. Atlanta: Society of Biblical Literatura, 2003.

_____. A History of Israelite Religion in the Old Testament Period. V. 2: From the Exile to the Maccabees. Kentucky: Westminster John Knox Press, 1994.

ALT, Albrecht. Terra Prometida. Ensaios sobre a história do povo de Israel. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

ANDERSON, J. S. Monotheism and Yahweh's Appropriation of Baal. London/New York: Bloomsbury T & T Clark, 2015.

ARIE, E.; ROSEN, B.; NAMDAR, D. "Cannabis and Frankincense at the Judahite Shrine of Arad". Journal of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University, v. 47, Tel Aviv, p. 5-28, 2020.

ASTER, Shawn-Zelig. Reflections of Empire in Isaiah 1-39 – Responses to Assyrian Ideology. Atlanta: SBL, 2017, p. 12-14.

ASTER, Shawn-Zelig; FAUST, Avraham. "Administrative Texts, Royal Inscriptions and Neo-Assyrian Administration in the Southern Levant: The View from the Aphek-Gezer Region". ORIENTALIA, v. 84,3, 2015, p. 292-308.

ATHAS, G. The Tel Dan Inscription: A Reappraisal and a New Introduction. London/New York: T&T Clark International, 2003.

BACH, Alice. Women, Seduction, and Betrayal in Biblical Narrative. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

BADEN, J. Davi: a vida real de um herói bíblico. Rio de Janeiro: Zahar, 2016. Este autor basicamente populariza o que está em: HALPERN, Baruch. David's Secrets Demons. Messiah, murderer, traitor, king. Grand Rapids, Michigan: Wm.

B. Eerdmans Publishing, 2001.

BAILÃO, Marcos Paulo. Shiloh. O messianismo antigo. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

BARSTAD, Hans M. The Myth of the Empty Land: A study in the History and Archaeology of Judah during the “Exile” Period. Oslo: Aschehoug AS, 1996.

_____. “After the ‘Myth of the empty land’: major challenges in the study of neo-babylonian Judah”. In: LIPSCHITS, Oded; BLENKINSOPP, Joseph. Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period. Indiana: Eisenbrauns, 2003, p. 3-20.

BARTLETT, John R. The First and Second Books of the Maccabees. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

BAUMGARTEN, Albert I. The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era: An Interpretation. Leiden: Brill, 1997.

BICKERMAN, Elias. From Ezra to the Last of the Maccabees: Foundations of Post-Biblical Judaism. New York: Schoken Books, 1975.

BIERLEIN, J. F. Mitos paralelos: uma introdução aos mitos no mundo moderno e as impressionantes semelhanças entre heróis e deuses de diferentes culturas. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

BIRAN, A.; NAVEH, J. “An Aramaic Stele Fragment from Tel Dan”. Israel Exploration Journal, v. 43, n. 2/3, p. 81-98, 1993.

_____. “The Tel Dan Inscription: A New Fragment”. Israel Exploration Journal, v. 45, 1995, p. 9-13.

BODNER, K.; JOHNSON, B. J. M. “David: Kaleidoscope of a King”. In: BOSWORTH, D. A. “Evaluating King David: Old problems and recent scholarship”. The Catholic Biblical Quarterly. Washington, DC, v. 68, n. 2, p. 191-210, apr., 2006.

BODNER, K.; JOHNSON, B. J. M. (orgs.). Characters and Characterization In The Book of Samuel. London: Bloomsbury Publishing Plc, 2020, p. 121-138.

BOTTA, Alejandro Félix; PILARSKI, Ahida Calderón. Pentateuco. Estella, Navarra: Editorial Verbo Divino, 2014.

BRIEND, Jacques. Israel y Judá: en los textos del Próximo Oriente Antiguo. Estella, Navarra: Editorial Verbo Divino, 2006

CARR, D. M. The formation of the Hebrew Bible. A New reconstruction. New York: Oxford University Press, 2011.

COHEN, Shaye J. D. From the Maccabees to the Mishnah. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2006.

COLLINS, John J. Imaginação apocalíptica: Uma introdução à literatura apocalíptica. São Paulo: Paulus, 2010.

_____. Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls. New York: Routledge, 1997.

COOTE, Robert B. “The emergence of Israel again”. In: CROSSLEY, James G.; WEST, Jim (orgs.). History, politics and the Bible from the iron age to the media age. London/New York: T&T Clark, 2017, p. 19-40.

CORRIENTE, F.; PIÑERO, A. “Libro 1 de Henoc”. In: MACHO, Alejandro Diez (ed.). Apocrifos del Antiguo Testamento. Tomo IV: Ciclo de Henoc. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984.

CROATTO, Severino J. Isaías: a palavra profética e sua releitura hermenêutica. Petrópolis: Vozes, 2002.

DAVIES, P. R. “‘House of David’ Built on Sand: The Sins of the Biblical Maximizers. Biblical Archaeology Review, v. 20, n. 4, p. 13, 1994.

DAY, J. Yahweh and the gods and goddesses of Canaan. London/New York: Sheffield Academic Press, 2000.

DAYAGI-MENDELS, Michal; ROZEMBERG, Silvia (eds.). Chronicles of the Land. Archaeology in the Israel Museum Jerusalem. Jerusalem: The Israel Museum, 2010.

DEVER, William G. Beyond the texts. An archaeological portrait of ancient Israel and Judah. Atlanta: SBL Press, 2017.

_____. What Did the Biblical Writers Know & When Did They Know It? What Archeology Can Tell Us About the Reality of Ancient Israel. Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K.: Eerdmans Publishing, 2001.

DIETRICH, Luiz José. “Davi: um homem conforme o coração de Javé?” Pistis & Praxis, v. 12, n. 2, p. 276-298, maio/ago. 2020.

_____. “O ‘Código da Aliança’: revisitando textos e reavivando saudades”. Estudos Bíblicos, v. 31. n. 123, jul./set. 2014, p. 289-300.

_____. “Quem matou Saul?” Revista Estudos de Religião. São Paulo, v. 34, n. 1, p. 225-254, jan./abr. 2020.

_____. “O processo e a função social da produção da imagem de Davi como pastor que fala em nome de Yhwh Zebaot, em 1 Samuel 17.1-18,5”. 2002. 281 p. Tese de doutorado em Literatura e Religião no Mundo Bíblico – UMESP, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2002.

DIETRICH, Walter. The early monarchy in Israel. The tenth century B.C.E. (Biblical Encyclopedia/Biblische Enziclopädie), v. 3. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007.

DIETRICH, Luiz José; NAKANOSE, Shigeyuki; OROFINO, Francisco Rodrigues. Primeiro Livro de Samuel. Pedir um rei foi nosso maior pecado. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 1999.

DIEZ MACHO, Alejandro. Apócrifos del Antiguo Testamento. Madrid: Cristiandad, 1984.

DONNER, H. História de Israel e dos povos vizinhos. v. 1, 2. ed. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 2000.

_____. História de Israel e dos povos vizinhos. V. 2: Da época da divisão do reino até Alexandre Magno. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 1997.

DREHER, C. A. A constituição dos exércitos no reino de Israel. São Leopoldo/São Paulo: CEBI/Paulinas, 2002.

DUHM, Bernhard. Das Buch Jesaja ubersetzt und erklärt. Göttinger Handkommentar zum Alten Testament. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht,

1892/1922.

EFRON, Joshua. Studies on the Hasmonean Period. Leiden: Brill, 1987.

ELAYI, Josette. Sargon II, King of Assyria. Atlanta: SBL Press, 2017.

ESLER, Philip F. "'By the Hand of a Woman': Culture, Story and Theology". In: The Book of Judith. PILCH, John (ed.). Social Scientific Models for Interpreting the Bible. Essays by the Context Group in Honor of Bruce J. Malina. Leiden: Brill, 2001.

FAUST, Avraham. "A Social Archaeology of the Kingdom of Judah: From Prehistory to the Present". In: YASUR-LANDAU, A.; CLINE, E. H.; ROWAN, Y. M. The Social Archaeology of the Levant. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2019, p. 337-353.

_____. "From regional power to peaceful neighbor. Philistia in the Iron I-II transition". Israel Exploration Journal, v. 63, p. 154-173, 2013.

_____. "Proof of King David? Not yet. But riveting site shores up roots of Israelite era". In: The Times of Israel. 14 May 2018. Disponível em: <https://www.timesofisrael.com/proof-of-king-davidnot-yet-but-riveting-site-shores-up-roots-of-israelite-era/>. Acesso em: 20/01/2020.

_____. "Settlement, Economy, and Demography under Assyrian Rule in the West: The Territories of the Former Kingdom of Israel as a Test Case". Journal of the American Oriental Society, v. 135, 4, 2015, p. 765-789.

_____. "The Large Stone Structure in the City of David. A Reexamination". Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins, Wiesbaden, v. 126, p. 116-130, 2010.

FERREIRA, Joel Antônio. "A preferência de Yahweh foi pelos detentores do poder (Esd 9-10) ou pelos humilhados (Rute): uma glosa que quis mudar tudo (Rt 4,17d-22)". Pistis & Praxis, v. 12, n. 2, maio/ago. 2020, p. 343-460.

FILORAMO, Giovanni. Monoteísmos dualistas: As religiões de salvação. (Coleção História das Religiões.) São Paulo: Hedra, 2005.

FINKELSTEIN, I. "The Settlement History of Jerusalem in the eighth and

seventh Centuries BC". Revue Biblique, v. 115, p. 499-515, 2008.

_____. Hasmonean realities behind Ezra, Nehemiah, and Chronicles – archaeological and historical perspectives. Atlanta: SBL Press, 2018.

_____. "Is the Philistine paradigm still viable?" In: BIETAK, M.; CZERNY, E. (eds.) The synchronization of civilizations in the Eastern Mediterranean in the Second Millennium B.C. Vienna: Austrian Academy of Sciences Press, 2007, p. 517-523.

_____. O reino esquecido. Arqueologia e história de Israel Norte. São Paulo: Paulus, 2015a.

_____. "Saul, Benjamim e o surgimento do 'Israel Bíblico': uma visão alternativa". Revista Caminhando, São Paulo, UMESP, v. 20, n. 2, p. 23-43, jul./dez. 2015b.

_____. "The 'Large Stone Structure' in Jerusalem. Reality versus Yearning". Zeitschrift des Deutschen Palästina-vereins, Wiesbaden, v. 127, n. 1, p. 1-10, 2011.

_____. The Forgotten Kingdom. The Archaeology and History of Northern Israel. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013.

FINKELSTEIN, Israel; FANTALKIN, A.; PIASETZKY, E. "Three Snapshots of the Iron IIA. The Northern Valleys, the Southern Steppe and Jerusalem". In: GRABBE, L. L. (ed.). Israel in Transition. From Late Bronze II to Iron IIA (c. 1250–850 BCE), I. The Archaeology (European Seminar in Historical Methodology 7; Library of Hebrew Bible. Old Testament Studies 491). New York/London: T&T Clark, 2008, p. 32-44.

FINKELSTEIN, I.; HERZOG, Z.; SINGER-AVITZ, L.; USSISHKIN, D. "Has the Palace of King David in Jerusalem been found?" Tel Aviv Journal, Tel Aviv, v. 34, 2007, p. 142-164.

FINKELSTEIN, I.; MAZAR, Amihai. The Quest for the Historical Israel: debating archaeology and the history of early Israel. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007, p. 16-18.

FINKELSTEIN, I.; PIAZETSKY, E. "The Iron Age chronology debate: is the

gap narrowing?” Near Eastern Archaeology, Chicago, v. 74, 2011, p. 50-54.

FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil A. A Bíblia desenterrada. Nova visão arqueológica do antigo Israel e das origens de seus textos sagrados. Petrópolis: Vozes, 2018. (Tradução esmerada e com título de acordo com o original, que substitui apropriadamente a primeira tradução, muito descuidada, para o português, intitulada A Bíblia não tinha razão. São Paulo: A Girafa, 2003.)

_____. David and Salomon. In Search of the Bible’s Sacred Kings and the Roots of the Western Tradition Israel. New York: Free Press, 2006.

FLEMING, D. E. The Legacy of Israel in Judah Bible: History, Politics and the Reinscribing of Tradition. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

_____. Yahweh before Israel. Glimpses of History in a Divine Name. Cambridge/New York/Melbourne/New Delhi/Singapore: Cambridge University Press, 2021.

FRANKLIN, Norma. “Entering the Arena: The Megiddo stables reconsidered”. In: LIPSCHITS, O.; GADOT, Y.; ADAMS, M. (eds.) Rethinking Israel. Studies in the history and archaeology of ancient Israel in honor of Israel Finkelstein. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2017, p. 99.

FREEDMAN, David Noel (ed.). The Anchor Bible Dictionary. v. 2. New York: Doubleday, 1992.

FREVEL, C. “Was Aram an Empire? A kind of a shibboleth-question”. Semítica, Paris, v. 60, 2018, p. 397-426.

FRYE, Northrop. Código dos códigos. A Bíblia e a literatura. São Paulo: Boitempo, 2004.

GALLAZZI, Sandro. Israel na história. Seu povo, sua fé, seu livro. São Leopoldo: CEBI, 2011.

GALVAGNO, Germano; GIUNTOLI, Federico. Pentateuco. Petrópolis: Vozes, 2020.

GERSTENBERGER, Erhard S. Israel no tempo dos persas. Séculos V e IV antes

de Cristo. São Paulo: Loyola, 2014.

GIBERT, Pierre. Pequena história da Exegese Bíblica. Petrópolis: Vozes, 1998.

GITIN, Seymour. “Tel Miqne-Ekron: A Type-Site for the Inner Coastal Plain in the Iron Age II Period”. In: GITIN, Seymour; DEVER, William G. (orgs.). Recent Excavations in Israel: Studies in Iron Age Archaeology. Winona Lake: Eisenbrauns, 1989, p. 23-58.

GODELIER, Maurice. Au fondement des sociétés humaines: ce que nous apprend l’anthropologie. Paris: Albin Michel, 2007.

_____. Les tribus dans l’histoire et face aux États. Paris: CNRS Éditions, 2010.

GOREN, Y.; FINKELSTEIN, I.; NA’AMAN, N. Inscribed in Clay: Provenance Study of the Amarna Letters and other Ancient Near Eastern Texts. Tel Aviv: Tel Aviv University, 2004, p. 269.

GORGULHO, Gilberto; ANDERSON, Ana Flora. “O Cântico dos cânticos: o amor erótico e o projeto do povo irmão”. In: DREHER, Carlos A.; DREHER, Isolde; MUGGE, Erny; HAUENSTEIN, Iria (orgs.). Profecia e esperança: um tributo a Milton Schwantes. São Leopoldo: Oikos, 2006.

GOTTWALD, Norman K. As tribos de Iahweh. Uma sociologia da religião de Israel liberto. São Paulo: Paulinas, 1986.

_____. Introdução socioliterária à Bíblia hebraica. São Paulo: Edições Paulinas, 1988.

_____. “Revisitando as Tribos de Iahweh”. In: REIMER, Haroldo; SILVA, Valmor da (orgs.) Libertação – liberdade. Novos olhares (Contribuições ao II Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica). Goiânia/São Leopoldo: ABIB/UCG/Oikos, 2008, p. 37-47.

GRABBE, Lester. Ancient Israel: what do we know and how do we know it? New York: T&T Clark, 2007.

GRESSMAN, H. Altorientalische Texte zum Alten Testament. Berlin/Leipzig, 1926/1965.

GUNNEWEG, Antonius H. J. História de Israel: dos primórdios até Bar Kochba e de Teodor Herzl até os nossos dias. São Paulo: Loyola/Teológica, 2005.

HALPERN, Baruch. David's secret demons. Messiah, murderer, traitor, king. Cambridge: B. Eerdmans Publishing, 2001.

_____. "The United Monarchy". In: EBELING, J.; WRIGHT, J. E.; ELLIOT, M.; FLESCHER, P. M. (eds.). The Old Testament in archaeology and history. Waco, Texas: Baylor University Press, 2017, p. 337-362.

HENGEL, Martin. Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenisitic Period. V. 1-2. Philadelphia: Fortress Press, 1974.

HESS, Richard S. Israelite Religions. An Archaeological and Biblical Survey. Grand Rapids, Michigan/Nottingham, England: Baker Academic/Apollos, 2007.

_____. "The religions of the people Israel and their neighbors". In: EBELING, Jennie; WRIGHT, J. Edward; ELLIOT, Mark; FLESHER, Paul V. M. The Old Testament in archaeology and history. Wacco: Baylor University Press, 2017, p. 477-502.

HOFFMEIER, James K. "What is the Biblical Date for the Exodus?" Journal of the Evangelical Theological Society, v. 50, n. 2, 2007, p. 225-247.

HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. Bandidos, profetas e messias. São Paulo: Paulus, 1995.

ILAN, Tal. Jewish Women in Greco-Roman Palestine. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1993.

JEREMIAS, Jörg. "Three Theses on the Early History of Israel". In: OORSCHOT, Jurgen Van; WHITTE, Markus. The Origins of Yahwism. Berlin/Boston: Walter de Gruiter, 2019, p. 145-156.

JOSEFO, Flavio (Josephus). Jewish Antiquities. V. 7: With an English Translation by MARCUS, Ralph. Cambridge/London: Harvard University Press/William Heinemann Ltd, 1976.

KAEFER, José A. "Quando Judá se torna Israel". Pistis & Praxis, Revista de

Teologia Pastoral, Curitiba, v. 12, n. 2, maio/ago. 2020, p. 391-409.

_____. “A Estela de Dã”. Caminhando, v. 17, n. 2, jul./dez., 2012, p. 33-46.

_____. “A Bíblia começou em Israel Norte – Gênesis 49,13-(18)24a”. PLURA – Revista de Estudos de Religião, v. 8, n. 2, 2017, p. 138-153.

_____. A Bíblia, a arqueologia e a história de Israel e de Judá. São Paulo: Paulus, 2015a.

_____. “A Bíblia, a arqueologia e a história”. In: CARNEIRO, M. (org.). Bíblia e cultura: tradição, tradução e exegese – Debatendo as diferentes leituras da Bíblia. São Paulo: Fonte Editorial – ABIB, 2014, p. 149-166.

_____. “À procura de Saul! Uma análise de Primeiro Samuel 9-(12)14”. Horizonte, v. 14, n. 42, abr./jun. 2016, p. 402-426.

_____. “A revolta de Lab’ayu! As cartas de Tell el-Amarna e o contexto político de Canaã antes de Israel”. Theológica Xaveriana, n. 188, 2019, p. 1-17.

_____. Arqueologia das terras da Bíblia, II. São Paulo: Paulus, 2016.

_____. “As ‘Tribos de Israel’! Memórias remanescentes em Juízes 5,14-18”. RIBLA, v. 75, 2017, p. 57-71.

_____. As Cartas de Tell El-Amarna. E o contexto social e político de Canaã antes de Israel. São Paulo: Paulus, 2020a.

_____. “O Êxodo como tradição de Israel Norte, sob a condução de El e Javé na forma de touro jovem”. Horizonte, v. 13, n. 38, abr/jun 2015b, p. 878-906.

KAEFER, J. Ademar; XAVIER, Suely. “O método histórico-crítico e a nova arqueologia: uma análise bíblico-arqueológica do contexto histórico do livro de Neemias”. Estudos Teológicos, São Leopoldo, v. 59, n. 2, 2019, p. 397-412.

KAMPEN, John. The Hasideans and the Origin of Pharisaism: A Study in 1 and 2 Maccabees. Georgia: Scholars Press, 1988.

KESSLER, Rainer. História social do antigo Israel. São Paulo: Paulinas, 2009.

KILLEBREW, Ann E. “The Philistines during the period of Judges”. In: EBELING, Jennie; WRIGHT, J. Edward; ELLIOTT, Mark; FLESHER, Paul V. M. The Old Testament in Archaeology and History. Waco, Texas: Baylor University Press, 2017, p. 324-334.

KILPP, N. “Neemias, o perfil de um político”. In: Estudos Teológicos, v. 29, n. 2, 1989, p. 175-184.

KNAUF, Ernst Axel; GUILLAUME, Philippe. A History of Biblical Israel. The fate of the kingdoms from Merenptah to Bar Kochba. Sheffield, U.K./Bristol: Equinox, 2016.

KOCH, Ido. “Early Philistia revisited and revised”. In: LIPSCHITS, O.; GADOT, Y.; ADAMS, M. (eds.) Rethinking Israel. Studies in the history and archaeology of ancient Israel in honor of Israel Finkelstein. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2017, p. 189-205.

KOESTER, Helmut. Introdução ao Novo Testamento. V. 1. História, cultura e religião do período helenístico. São Paulo: Paulus, 2005.

LEITH, Mary Joan Winn. “Religious Continuity in Israel/Samaria: Numismatic Evidence”. OBO – Orbis Biblicus et Orientalis, n. 267, 2014, p. 267-304.

LEMAIRE, André. The Birth of Monotheism. The Rise and Disappearance of Yahwism. Washington: Biblical Archaeological Society, 2007.

LEMCHE, N. P. The Israelites in History and Tradition. London/Louisville: SPCK/Westminster John Knox Press, 1998.

LEUCHTER, M. A.; LAMB, D. T. The historical writings. Introducing Israel’s historical literature. Minneapolis: Fortress Press, 2016.

LEVINE, Lee I. Judaism and Hellenism in Antiquity: Conflict or Confluence? Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1998.

LEWIS, Theodore J. The Origin and Character of God. Ancient Israelite Religion Through Lens of Divinity. New York: Oxford University Press, 2020.

LIPINSKI, E. A History of the Kingdom of Israel. (Orientalia Lovaniensia Analecta, 275). Leuven/Paris/Bristol: Peeters, 2018.

LIPSCHITS, Oded. “Betel Revisited”. In: LIPSCHITS, O.; GADOT, Y.; ADAMS, M. (orgs.). Rethinking Israel: Studies in the History and Archaeology of Ancient Israel in the Honor of Israel Finkelstein. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2017, p. 233-246.

_____. “Literary and ideological aspects of Nehemiah 11”. Journal of Biblical Literature, v. 12, n. 3, 2002, p. 423-440.

_____. “Judah, Jerusalem and the Temple 586-539 B.C.”. In: Transeuphraténe, v. 22. 2001, p. 129-142.

_____. “Nebuchadrezzar’s Policy in ‘Hattu-Land’ and the Fate of the Kingdom of Judah”. In: Ugarit-Forschungen, v. 30, 1998, p. 467-487.

_____. “Shedding New Light on the Dark Years of the ‘Exilic Period’: New Studies, Further Elucidation, and Some Questions regarding the Archaeology of Judah as an ‘Empty Land’”. In: AMES, F. R; KELLE, B; WRIGHT, J. L. (orgs.). Interpreting Exile. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011, p. 57-90.

_____. The Fall and Rise of Jerusalem. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2005.

_____. “The History of the Benjamin Region under Babylonian Rule”. In: Tel Aviv, 26:2, 1999, p. 155-190.

LIPSCHITS, O.; GADOT, Y.; ARUBAS, B.; OEMING, M. What Are the Stones Whispering? Ramat Rahel: 3000 years of Forgotten History. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2017.

_____. “Palace and Village, Paradise and Oblivion: Unraveling the Riddles of Ramat Rahel”. Near Eastern Archaeology, n. 74/1, 2011, p. 1-48.

LIPSCHITS, Oded; KOCH, Ido. New Studies in the Research of the Lion Stamp Impressions from Judah. Tel Aviv: Tel Aviv University Press, 2010.

LIVERANI, M. Para além da Bíblia. História antiga de Israel. São Paulo: Paulus/Loyola, 2008.

_____. Antigo Oriente: História, sociedade e economia. São Paulo: EDUSP, 2016.

LOWERY, Richard H. Os reis reformadores. Culto e sociedade no Judá do Primeiro Templo. São Paulo: Paulinas, 2004.

MAEIR, A. M.; HITCHCOCK, L. A. “Rethinking the philistines”. In: LIPSCHITS, O.; GADOT, Y.; ADAMS, M. (eds.) Rethinking Israel. Studies in the history and archaeology of ancient Israel in honor of Israel Finkelstein. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2017, p. 247-266.

MAIER, Johan. Entre los dos Testamentos: Historia y Religión en la Época del Segundo Templo. Salamanca: Sigueme, 1996.

MARQUES, Maria Antônia; NAKANOSE, Shigeyuki. Come teu pão com alegria! Entendendo o livro de Eclesiastes. São Paulo: Paulus, 2006.

MAZAR, Amihai. “Archaeology and the Biblical Narrative. The Case of the United Monarchy”. In: KRATZ, R. G.; SPIECKERMANN, H. (ed.). One God – One Cult – One Nation. Archaeological and Biblical Perspectives (Beihefte zur Zeitschrift fur die Alttestamentliche Wissenschaft 405). Berlin/New York: De Gruyter, 2010, p. 29-58.

_____. Arqueologia na terra da Bíblia. 10.000 – 586 a.C. São Paulo: Paulinas, 2003.

_____. “Tel Beth-Shean: History and Archaeology”. In: KRATZ, R. G.; SPIECKERMANN, H.; CORZILIUS, B.; PILGER, T. (eds.). One God – One cult – One Nation. Archaeological and Biblical Perspectives. Berlin/New York: BZAW, 2010, p. 239-272.

MAZAR, A.; PANITZ-COHEN, N. “It is the Land of Honey: Beekeeping at Tel Rehov”. Near Eastern Archaeology, Jerusalém, v. 70, n. 4, 2007.

MAZAR, Eilat. “Did I Find King David’s Palace?” Biblical Archaeology Review. Washington, v. 32 (1), jan./fev. 2006, p. 16-27.

MAZZINGHI, Luca. História de Israel: das origens ao período romano. Petrópolis: Vozes, 2017.

McCARTER, P. K. “The apology of David”. Journal of Biblical Literature, Atlanta, v. 99, 1980, p. 489-504.

McKENZIE, John L. “Judeia”. In: Dicionário Bíblico. São Paulo: Paulinas, 1984.

McKENZIE, S. L. “King David: A Biography”. New York: Oxford University Press, 2000.

McLAREN, James S. Power and Politics in Palestine: The Jews and the Governing of their Land, 100 BC-AD 70. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.

MENDENHALL, George E. “The Hebrew Conquest of Palestine”. In: Biblical Archaeologist, v. 25, 1962, p. 66-87.

_____. The Tenth Generation: The Origins of Biblical Tradition. Baltimore/London: Johns Hopkins Univ. Press, 1973.

MENDONÇA, Élcio Valmiro Sales de. O primeiro Estado de Israel. Redescobertas arqueológicas sobre suas origens. São Paulo: Editora Recriar, 2020.

MESHEL, Z.; CARMI, I.; SEGAL, D. “14C Dating of an Israelite biblical site at Kuntillet Ajrud”. Radiocarbon, Tucson, v. 37, n. 2, 1993, p. 205-212.

MILLER, J. Maxwell; HAYES, John H. A history of ancient Israel and Judah. Louisville/London: Westminster John Knox Press, 2006.

MILLER, Patrick D. The Religion of Ancient Israel. Louisville, Kentucky/London: Westminster John Knox Press/SPCK, 2000.

MYKYTIUK, Lawrence. “Archaeology Confirms 50 Real People in the Bible”. Biblical Archaeology Review, v. 40, n. 2, 2014, p. 42-50.

NA’AMAN, Nadav. “The Historical Background to the Conquest of Samaria (720 BC)”. Biblica, v. 71, n. 2, 1990, p. 206-225.

_____. “The Number of Deportees from Samaria in the Nimrud Prisms of Sargon II”. N.A.B.U. (Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires) 1, 2000.

_____. “When and How did Jerusalem become a Great City”. BASOR, v. 347, 2007, p. 21-56.

NAKANOSE, Shigeyuki. “Uma lição de vida nos retalhos da história: introdução aos salmos sapienciais”. RIBLA, Petrópolis, v. 45, n. 2, 2003, p. 73-90.

_____. Uma história para contar... A Páscoa de Josias. Metodologia do Antigo Testamento a partir de 2Rs 22,1–23,30. São Paulo: Paulinas, 2000.

NAKANOSE, Shigeyuki; MARQUES, Maria Antônia. “A sabedoria é um espírito amigo do ser humano” (Sb 1,6): Caminho para a justiça e a vida. São Paulo: Paulus, 2018.

NAKANOSE, Shigeyuki; MARQUES, Maria Antônia; Centro Bíblico Verbo. Defesa da família, casa e terra: entendendo o livro de Miqueias. São Paulo: Paulus, 2016.

_____. A lei a favor da vida? Entendendo o livro do Deuteronômio. São Paulo: Paulus, 2020.

_____. Terra de Deus, terra de irmão? Entendendo o livro de Josué. São Paulo: Paulus, 2022.

NICKELSBURG, George W. E. “The Bible Rewritten and Expanded”. In: STONE, Michael E. Jewish Writings of the Second Temple Period: Aprocypha, Pseudepigrapha, Qumram Sectarian Writings. Philo: Josephus, 1984.

NOVA BÍBLIA PASTORAL. São Paulo: Paulus, 2015.

OROFINO, Francisco Rodrigues. “1 Sm 25,1-44 Davi, Nabal e Abigail. A aliança entre Davi e os clãs de Judá”. In: DIETRICH, Luiz José; NAKANOSE, Shigeyuki; OROFINO, Francisco Rodrigues. Primeiro Livro de Samuel. Pedir um rei foi nosso maior pecado. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 1999, p. 269-278.

OROFINO, F. “Lembra-te, meu Deus! Uma releitura dos sistemas de poder em Neemias”. In: RIBLA, Quito, v. 81, n. 1, 2020, p. 160-163.

OTTERMANN, Monika. “As brigas divinas de Inana. Reconstrução Feminista da Repressão e Resistência em torno de uma Deusa Suméria”. Tese de doutorado, UMESP, orientada por Milton Schwantes, defendida em 05/11/2007. Disponível em: Tese Monika Ottermann.doc (metodista.br).

_____. “Vida em abundância: a deusa árvore”. Mandrágora, v. 11, n. 11, 2005, p. 40-56.

OTTO, E. „Das Deuteronomium – Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien“. BZAW, 284, Berlin/New York, 1999.

OTZEN, Benedikt. O Judaísmo na Antiguidade: a história política e as correntes religiosas de Alexandre Magno até o imperador Adriano. São Paulo: Paulinas, 2003.

PEDRO, Enilda de P.; NAKANOSE, Shigeyuki. “Debaixo da macieira te desnudei – Uma leitura de Cânticos 8,5-7”. RIBLA, Petrópolis, v. 37, n. 3, 2000, p. 60-78.

PERDUE, Leo G.; CARTER, Warren. Israel and Empire: A Postcolonial History of Israel and Early Judaism. New York: Bloomsburry T & T Clark, 2015.

PEREIRA, Nancy Cardoso. “Pautas para una hermenéutica feminista de la Liberación”. In: RIBLA – Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, n. 25, 1997, p. 5-10. Disponível em: Portadilla 56 (centrobiblicoquito.org).

_____. “Comida, sexo e saúde: lendo o levítico na América Latina”. RIBLA, Petrópolis, v. 23, 1993, p. 133-160.

_____. “Jardim e poder: imperialismo persa e resistência camponesa”. In: DREHER, Carlos A.; MUGGE, Erny; HAUENSTEIN, Iria. DREHER, Isolde R. (orgs.). Profecia e esperança: um tributo a Milton Schwantes. São Leopoldo: Oikos, 2006, p. 172-187.

_____. Profecia cotidiana e a religião sem nome. Religiosidade popular na Bíblia. São Paulo: Fonte Editorial/CEBI, 2014.

PIKAZA, Xabier. Diccionario de la Biblia. Historia y Palabra. Estella: Verbo Divino, 2007.

PIXLEY, Jorge. A história de Israel a partir do pobres. Petrópolis: Vozes, 1989.

PRITCHARD, J. B. (ed.). The Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (ANET). Londres: Princeton University Press, 1950, p. 278-279.

PROVAN, I.; LONG, V. P.; LONGMAN III, T. Uma história bíblica de Israel. São Paulo: Vida Nova, 2016.

PURY, Albert de (org.). O pentateuco em questão. Petrópolis: Vozes, 1996.

RAINEY, A. F. The El-Amarna Correspondence – A new Edition of the Cuneiform Letters from the Site of El-Amarna based on Collations of all Extant Tablets. Leiden-Boston: Brill, 2015, p. 1104-1127.

_____. “The House of David and the House of the Deconstructionists”. Biblical Archaeology Review, v. 20, n. 6, 1994, p. 47.

REIMER, H. “Da diversidade à singularidade”. In: REIMER, H. Inefável e sem forma. Estudos sobre o monoteísmo hebraico. São Leopoldo/Goiânia: Oikos/Editora da UCG, 2009, p. 21-52.

ROLLSTON, Christopher A. Writing and Literacy in the World of Ancient Israel. Epigraphic Evidence from the Iron Age. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010.

RÖMER, Thomas. A chamada história deuteronomista. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

_____. A origem de Javé. O Deus de Israel e seu nome. São Paulo: Paulus, 2016.

_____. Monoteísmo y poder. La construcción de Dios en la Bíblia Hebrea. San Jose, Costa Rica: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2018.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. “Yehud no período persa”. Pistis & Praxis, Curitiba, v. 12, n. 2, maio/ago. 2020, p. 377-378.

RUETHER, Rosemary R. Sexismo e religião. São Leopoldo: EST IEPG/Sinodal, 1993.

SACCHI, P. “History of the Earliest Enochic Texts”. In: BOCCACCINI, Gabriele (org.). Enoch and Qumran Origins: New Light on a Forgotten Connection. Michigan/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005.

SAFRAI, Shmuel; STERN, Menahen (eds.). The Jewish People in the First Century. Philadelphia: Fortress Press, 1974, v. 2.

SALDARINI, Anthony. Fariseus, escribas e saduceus na sociedade palestinense. São Paulo: Paulinas, 2005.

SAMPAIO, Tânia Mara Vieira. “Consideraciones para una hermenéutica de género del texto Bíblico”. RIBLA – Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, n. 37, 2000, p. 7-14. Disponível em: Portadilla 56 (centrobiblicoquito.org).

SANTAELLA, Lúcia. Produção de linguagem e ideologia. São Paulo: Cortez, 1996.

SANTOS, J. B. R. “Dos conflitos com ‘Aram ao Deus de Ha-la-ab: a formação do campo religioso e a elaboração do YHWH no Yisrae’el Norte na idade do Ferro II”. Tese de doutorado. São Bernardo do Campo: UMESP, 2018, p. 286-307.

SAPIR-HEN, Lidar. “Pig’s as an Ethnic Marker? You Are What You Eat”. Biblical Archaeology Review, v. 4, nov./dez. 2016, p. 41-43 e 70.

SAULNIER, Christiane. A revolta dos macabeus. São Paulo: Edições Paulinas, 1987.

SAWYER, Deborah F. “Queen Vashti’s ‘No’ and Gender Tools”. In: SHERWOOD, Yvonne. The Bible and Feminism. Oxford: University Press, 2017.

SCARDELAI, Donizete. O escriba Esdras e o judaísmo: um estudo sobre Esdras na tradição judaica. São Paulo: Paulus, 2012, p. 71.

SCHMID, Konrad. A Historical Theology of the Hebrew Bible. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing, 2019.

_____. História da literatura do Antigo Testamento. São Paulo: Loyola, 2013.

SCHMIDT, Francis. O pensamento do templo de Jerusalém a Qumran. São Paulo: Loyola, 1998.

SCHNIEDEWIND, W. M. How the Bible Became a Book: The Textualization of Ancient Israel. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

_____. Como a Bíblia tornou-se um livro. A textualização no Antigo Israel. São Paulo: Loyola, 2011.

SCHOTTROFF, Luise; SCHROER, Silvia; WACKER, Marie-Theres. Exegese Feminista. Resultados de pesquisas bíblicas a partir da perspectiva de mulheres. São Leopoldo: Est/Sinodal/CEBI, 2008.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. As origens cristãs a partir da mulher. Uma nova hermenêutica. São Paulo: Paulinas, 1992.

SCHUTTE, W. “Wie wurde Juda israelitisiert?” ZAW, v. 124, 2012, p. 52-72.

SCHWANTES, Milton. História de Israel. Local e origens. Edição mimeografada em São Leopoldo: EST, em 1984. Posteriormente saiu em livro: SCHWANTES, Milton. História de Israel. Local e origens. 3. ed. (alterada e ampliada). São Leopoldo: OIKOS, 2008.

SHAUS, Arie; GERBER, Yana; FAIGENBAUM-GOLVIN, Shira; SOBER, Barak; PIASETZKY, Eli; FINKELSTEIN, Israel. “Forensic document examination and algorithmic handwriting analysis of Judahite biblical period inscriptions reveal significant literacy level”. In: SCHNIEDEWIND, William (ed.). PLOS ONE, 15 (9). Los Angeles: University of California, 2020.

SICRE, José Luis. Introdução ao Antigo Testamento. Petrópolis: Vozes, 1994.

SIEGFRID, Herrmann. História de Israel en la época del antiguo testamento. Salamanca (Espanha): Sigueme, 1985.

SILVA, Airton José da. “A história de Israel na pesquisa atual”. In: Estudos Bíblicos, n. 71, 2001, p. 62-74.

SKA, Jean-Louis. “Tendências fundamentais na pesquisa do Pentateuco nos últimos dez anos”. In: CARNEIRO, M. da S.; OTTERMANN, M.; FIGUEIREDO, T. J. A. de. Pentateuco: da formação à recepção. Contribuições ao VII Congresso da ABIB. São Paulo, SP: Paulinas/ABIB, 2016, p. 13-87.

_____. O canteiro do Pentateuco: problemas de composição e de interpretação.

Aspectos literários e teológicos. São Paulo: Paulinas, 2016.

SMITH, Mark S. O memorial de Deus. História, memória e a experiência do divino no Antigo Israel. São Paulo: Paulus, 2006.

_____. The Early History of God. Yahweh and the other deities in Ancient Israel. Michigan: Harper San Francisco/Dove, 1990.

SOGGIN, J. Alberto. Storia D'Israele: Dalle origini a Bar Kochbà. Brescia: Paideia Editrice, 1984.

STAGER, Lawrence. E. "The Fury of Babylon: Ashkelon and the Archaeology of Destruction". Biblical Archaeology Review, v. 22, n. 1, 1996, p. 56-69; 76-77.

STAVRAKOPOULOU, Francesca; BARTON, John (eds.). Religious Diversity in Ancient Israel and Judah. London: T&T Clark International, 2010.

STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. História social do protocristianismo: os primórdios do judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo do mediterrâneo. São Paulo: Paulus, 2004.

STEINSALTZ, Adin. O Talmud Essencial. Rio de Janeiro: A. Koogan, 1989.

STEYMANSS, H. U. „Deuteronomium 28 und die adê zur Thronfolgeregelung Asarhaddons – Segen und Fluch im alten Orient und in Israel". OBO – Orbis Biblicus et Orientalis 145, Freiburg, 1995.

_____. „Eine assyrische Vorlage fur Deuteronomium 28,20-44". In: BRAULIK, G. (ed.). Bundesdokument und Gesetz. Studien zum Deuteronomium. Freiburg, 1995, p. 119-141.

TAMEZ, Elsa. "Diosas asesinadas y diosas que no se dejan matar". Mandrágora, v. 11, n. 11, 2005, p. 83-87.

_____. Luchas de poder en los orígenes del cristianismo: un estudio de la primera carta a Timoteo. San José: DEI, 2004.

TCHERIKOVER, Victor. Hellenistic Civilization and the Jews. Philadelphia: Hendrickson, 1999.

THEISSEN, Gerd. O Novo Testamento. Petrópolis: Vozes, 2007.

THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. Jesus histórico: um manual. São Paulo: Loyola, 1996.

TOORN, Karel Van der. Family Religion in Babylonia, Syria and Israel: Continuity and Change in the Forms of Religious Life. Leiden/New York/Koln: E. J. Brill, 1996.

TYGAY, Jeffrey H. “Israelite Religion: The Onomastic and Epigraphic Evidence”. In: MILLER, Patrick D.; HANSOB, N. Paul D.; McBRIDE, S. Dean. Ancient Israelite Religion. Augsburg Fortress, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 157-194.

VANDERKAM, James C. Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition. Waddell, Arizona: Catholic Biblical Association, 1984.

Von RAD, Gerhard. Estudios sobre el Antiguo Testamento. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1976.

WRIGHT, J. Edward; ELLIOT, Mark; FLESHER, Paul V. M. “Israel in and out of Egypt”. In: EBELING, Jennie; WRIGHT, J. Edward; ELLIOT, Mark; FLESCHER, Paul V. M. (eds.). The Old Testament in archaeology and history. Waco, Texas: Baylor University Press, 2017, p. 241-272.

YAHALOM-MACK, N. “Metal production and trade at the turn of the first millennium BCE”. In: LIPSCHITS, O.; GADOT, Y.; ADAMS, M. (eds.) Rethinking Israel. Studies in the history and archaeology of ancient Israel in honor of Israel Finkelstein. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2017, p. 251-261.

ZABATIERO, J. P. T. Uma história cultural de Israel. São Paulo: Paulus, 2013.

ZEVIT, Ziony. The Religions of Ancient Israel. A Synthesis of Parallactic Approaches. New York: Bloomsbury Academic, 2001.

Antonio Carlos Frizzo estudou teologia cristã e tradição judaica no Instituto Pontifício Ratisbonne, Jerusalém, Israel, nos anos 1996-1999, obtendo o título de mestre pelo Instituto Católico de Paris (1999). Possui doutorado em Teologia Bíblica pela PUC-Rio (2009). É professor no ITESP (Instituto São Paulo de Estudos Superiores), assessor no Centro Bíblico Verbo e sacerdote na diocese de Guarulhos. É o atual presidente da ABIB (Associação Brasileira de Pesquisa Bíblica).

E-mail: acfrizzo@uol.com.br. www.padrefrizzo.com.br/blog.

José Ademar Kaefer é doutor em Sagradas Escrituras pela Universidade de Münster, Alemanha; professor titular de AT do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião – UMESP; pesquisador FAPESP; coordenador do grupo de pesquisa "Arqueologia do Antigo Oriente Próximo" (http://portal.metodista.br/arqueologia; metodista.academia.edu/JoséAdemarKaefer). E-mail: jademarkaefer@gmail.com.

Luiz José Dietrich é graduado em Farmácia e Bioquímica pela Universidade Federal de Santa Catarina (1980). Doutor em Ciências da Religião – concentração em Bíblia, sob orientação do Prof. Milton Schwantes, pela Universidade Metodista de São Paulo (2002). É professor adjunto do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Coordenador do Grupo de Pesquisa em Tradução da Bíblia, assessor do Centro de Estudos Bíblicos (CEBI) e do Centro Bíblico Verbo, e vice-presidente da Associação

Brasileira de Pesquisa Bíblica (ABIB). E-mail: luizdietrich@gmail.com.

Maria Antônia Marques possui mestrado e doutorado em Ciências da Religião (2002 e 2008), com concentração em estudos bíblicos, pela Faculdade Metodista de São Paulo; atualmente é professora no ITESP (Instituto São Paulo de Estudos Superiores) e assessora do Centro Bíblico Verbo. E-mail: ma.antoniacbv@yahoo.com.br.

Shigeyuki Nakanose é membro da Congregação do Verbo Divino; possui mestrado em Teologia Dogmática, com concentração em estudos bíblicos, pela Faculdade de Teologia Nossa Senhora de Assunção (1987) e doutorado pelo New York Theological Seminary (1991). Atualmente é professor no ITESP (Instituto São Paulo de Estudos Superiores), diretor e assessor do Centro Bíblico Verbo. E-mail: shigenakanose@gmail.com.

NOVA COLEÇÃO BÍBLICA

• As parábolas de Jesus, Joachim Jeremias

• História de Israel, John Bright

• Introdução ao Novo Testamento, Werner Georg Kümmel

• A comunidade do discípulo amado, Raymond Edward Brown

• O Reino esquecido: arqueologia e história de Israel Norte, Israel Finkelstein

• A origem de Javé: o Deus de Israel e seu nome, Thomas Römer

• Uma história de Israel: leitura crítica da Bíblia e arqueologia, VV.AA.

Todos os direitos reservados pela Paulus Editora. Nenhuma parte desta publicação poderá ser reproduzida, seja por meios mecânicos, eletrônicos, seja via cópia xerográfica, sem a autorização prévia da Editora.

Direção editorial:

Sílvio Ribas

Coordenação editorial:

Paulo Bazaglia

Coordenação de revisão:

Tiago José Risi Leme

Preparação do original:

Caio Pereira

Coordenação de desenvolvimento digital:

Leidson de Farias Barros

Desenvolvimento digital:

Júlia Cardoso Nascimento

Imagem da capa:

Ruínas da Samaria do período dos reis Amridas, foto de Luiz José Dietrich

Conversão EPUB

PAULUS

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Angélica Ilacqua CRB-8/7057

Kaefer, José Ademar

Uma história de Israel [livro eletrônico]: Leitura crítica da Bíblia e arqueologia / José Ademar Kaefer, Antonio Carlos Frizzo, Maria Antônia Marques; organizado por Shigeyuri Nakanose, Luiz José Dietrich. - São Paulo: Paulus, 2022.

601 Kb; ePUB - Nova Coleção Bíblica

ISBN 978-65-5562-684-1 (e-book)

1. Bíblia – Antiguidades 2. Bíblia – Análise e crítica 3. Israel - História 4. Arqueologia I. Título II. Frizzo, Antonio Carlos III. Marques, Maria Antônia IV. Nakanose, Shigeyuri V. Dietrich, Luiz José III. Série

CDD 220.93

22-4160 CDU 22.902

Índices para catálogo sistemático:

1. Bíblia – Antiguidades - Arqueologia

1ª edição, 2022

© PAULUS – 2022

Rua Francisco Cruz, 229 • 04117-091 – São Paulo (Brasil)

Tel.: (11) 5087-3700

paulus.com.br • editorial@paulus.com.br

[Facebook] • [Twitter] • [Youtube] • [Instagram]

ISBN 978-65-5562-684-1

Seja um leitor preferencial PAULUS.

Cadastre-se e receba informações sobre nossos lançamentos e nossas promoções: paulus.com.br/cadastro



APRESENTAÇÃO

[1] DIETRICH, Luiz José; NAKANOSE, Shigeyuki; OROFINO, Francisco Rodrigues. Primeiro Livro de Samuel: Pedir um rei foi nosso maior pecado. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 1999.

INTRODUÇÃO

[2] As citações bíblicas, salvo indicação em contrário, foram retiradas da Nova Bíblia Pastoral (São Paulo: Paulus, 2015).

[3] Evitaremos usar as expressões “reino do Norte” e “reino do Sul” para nos referirmos ao reino de Israel e ao reino de Judá porque elas supõem a existência histórica do grande reino unido e sua posterior divisão, tomando a narrativa bíblica como história fidedigna. Aqui, os dois reinos serão identificados pelas expressões “Judá” e “Israel Norte” (KAEFER, 2020, p. 406-407). Usa-se “Israel Norte” para diferenciar do “Israel” usado na historiografia deuteronomista iniciada no período dos reis Ezequias e Josias e continuada nos escritos do segundo templo, que inclui Judá e coloca Jerusalém como centro e capital de um sonhado reino com o território “de Dan até a Bersabeia”, porém, na realidade, ele talvez só tenha alcançado essa extensão no tempo dos hasmoneus (134-63 a.C.).

[4] No Novo Testamento, para compreender a elaboração dos Evangelhos Sinóticos, será elaborada a teoria das duas fontes, que afirma que o primeiro Evangelho a ser escrito foi o de Marcos e que os redatores de Mt e Lc, para elaborar as suas apresentações de Jesus, usaram duas fontes: a primeira seria o Evangelho de Marcos e a segunda seria a fonte Q (de quelle, que significa fonte em alemão), que conteria uma forma mais antiga de Evangelho, provavelmente dos anos 40-50, e que teria sido elaborada na

Galileia (THEISSEN, 2007).

[5] Dados semelhantes são fornecidos por Finkelstein e Silberman (2018, p. 248-250). Uma estimativa divergente, com números um pouco maiores, é apresentada por SCHNIEDEWIND, William, Como a Bíblia tornou-se um livro. A textualização do Antigo Israel, 2011, p. 98-106. Porém esse autor parece superestimar a importância de Jerusalém no tempo de Ezequias.

[6] Neste livro, usaremos iniciais maiúsculas nas palavras Deus, Deuses e Deusas. Usar letras maiúsculas quando nos referimos à divindade em que nós cremos, e usar minúsculas para referir-se a outras divindades, ou divindades de outros povos, é uma forma de violência e intolerância. Talvez um dos primeiros, menos notado e, por isso, mais profundamente entranhado em nós, dos sinais da violência religiosa que ainda hoje faz vítimas entre nós. Coloquemo-nos na pele de um dos povos que têm a sua (ou suas) divindade grafada com letra minúscula para perceber a violência implícita nesse ato tão comum entre nós. Cremos que nosso Deus é um só, mas também sabemos que ele é muito maior do que nossas teologias e nossa religião, e que certamente se manifesta em todas as culturas e em todas as religiões. Todos nós, todos os povos e todas as culturas ainda temos uma compreensão incompleta e imperfeita. Precisamos andar juntos no respeito mútuo e no amor de Jesus, na luz do Espírito Santo, para que possamos compreender e cultuar de modo mais íntegro e coerente ao Deus criador e doador da vida.

[7] Tel na arqueologia é uma colina ou um monte artificial formado por diversas camadas de restos de ocupação e construções humanas que foram sobrepostas umas às outras ao longo da história.

[8] Argumentando em favor de uma data um pouco anterior, temos ROLLSTON, Christopher A. Writing and Literacy in the World of Ancient Israel. Epigraphic Evidence from the Iron Age. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010.

CAPÍTULO 1

[9] As citações bíblicas em todo este livro, salvo indicações contrárias, foram retiradas da Nova Bíblia Pastoral (Paulus, 2015).

[10] Evitaremos a expressão tradicional "reino do norte" para indicar o reino de Israel, e "reino do sul" para indicar o reino de Judá. Tal nomenclatura supõe a existência de um grande reino unido que depois se dividiu em dois, um na parte norte e outro na parte sul. Usaremos "Israel Norte" para indicar o reino de Israel que existiu até a destruição de Samaria em 722 a.C., e o nome "Israel" para indicar um território variável que incluía Judá e a região de Israel Norte, ou pelo menos parte dela, de acordo com o processo que se inicia com grande contingente de israelitas do norte migrando para Judá no tempo de Ezequias, passa pelo reinado de Josias, pelo período persa e segue até o período da dinastia hasmoneia nos anos 140-37 a.C. (KAEFER, 2020, p. 391-409). Genericamente, refere-se à área correspondente ao território de "Dan até a Bersabeia".

[11] Como já se pode ver, o "povo de Israel" sempre incluiu gente de diversas origens. Será somente durante o exílio e especialmente no pós-exílio que uma parte da elite judaíta se apresentará como descendência pura de Abraão, impondo este critério para definir quem fazia ou não fazia parte de Israel, quem podia ou não podia morar na terra de Israel. Ainda hoje, parte dos judeus – e também dos cristãos – conservadores fundamentalistas apoia-se nesta criação ideológica de um suposto "direito divino" de caráter racista para expulsar de Israel povos palestinos que há milhares de anos ou há séculos vivem ali. A espiral de violência e de mútua agressão e negação gerada por essas atitudes precisa ser quebrada para que possa haver paz na região.

[12] Godelier também aborda as diferenças entre "tribo", "etnia" e "comunidade" em sua obra: GODELIER, Maurice. Les tribus dans l'histoire et face aux États. Paris: CNRS Éditions, 2010.

[13] Ver um bom resumo crítico em Finkelstein e Silberman, 2018, p. 329-339.

[14] FINKELSTEIN, em O reino esquecido, apresenta esse aumento em números arredondados: de 30 para 250 locais povoados (2015, p. 57-58). A população de um sítio é calculada a partir de uma média de 200 habitantes por hectare (FINKELSTEIN, 2015, p. 58).

[15] Geralmente esta palavra é traduzida em nossas Bíblias como servo ou escravo. Nenhuma dessas traduções faz jus ao significado de ‘eved, porque levam para dentro do texto relações sociais do escravismo colonialista que houve no Brasil, ou relações do feudalismo europeu, que não existiram no Israel antigo.

[16] Para maior aprofundamento na questão dos nomes e da epigrafia, ver: TYGAY, Jeffrey H. “Israelite Religion: The Onomastic and Epigraphic Evidence”. In: MILLER, Patrick D.; HANSON, Paul D.; McBRIDE, S. Dean. Ancient Israelite Religion. Augsburg Fortress, Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 157-194.

[17] Infelizmente a maior parte das traduções para o português dificulta a percepção dessa identificação, pois usam a palavra “Deus” como equivalente tanto do hebraico ‘Elohim como de ‘El. A Nova Bíblia Pastoral (Paulus, 2015) é a única tradução que optou por diferenciar essas duas palavras hebraicas na tradução para o português, reservando a palavra “Deus” para o hebraico ‘Elohim e apresentando ‘El simplesmente transliterado como El.

[18] Ver as notas de rodapé explicativas destes e de outros textos semelhantes na Nova Bíblia Pastoral (Paulus, 2015).

[19] Uma das poucas exceções é a Nova Bíblia Pastoral (Paulus, 2015), que optou por usar a palavra “Deus” somente onde o texto hebraico tem a palavra ‘Elohim, e por transliterar todos os outros nomes divinos que aparecem no texto hebraico, como ‘El Roí, ‘El Betel, ‘El Olam, ou o nome da Deusa Asherá, entre outros, procedendo do mesmo modo quando aparece o tetragrama YHWH, que é transliterado como Javé, forma consagrada pela teologia latino-americana. Esse procedimento permite ver a grande diversidade de Deuses e Deusas que eram cultuados antes das reformas de Ezequias e de Josias.

[20] A obra histórica deuteronomista coloca a narrativa do êxodo como a tradição fundante de Israel. E, através dela, a centralização do culto em Jerusalém, a proibição do culto aos “outros Deuses”, o desmantelamento de todos os santuários fora de Jerusalém, e muitas das principais instituições do Israel antigo foram relacionadas a Javé e ao êxodo e assim legitimadas, como a Páscoa e a Festa dos Pães Ázimos (Ex 12,1-28; 13,3-10), a oferta dos

primogênitos (Ex 13,1-2.11-16). Isso determinou inclusive a estrutura atual do livro do Deuteronômio, que terá toda a sua segunda parte (19–40) ocupada por conjuntos legislativos, descrições do santuário e dos rituais sacerdotais, onde prevalecem as teologias, instituições e hierarquias do pós-exílio, ficando na primeira parte (1–18) a narrativa do êxodo propriamente dita.

CAPÍTULO 2

---

[21] Parte do texto sobre Saul foi publicada no artigo com o título: "Quem matou Saul?", na revista Estudos de Religião, v. 34, n. 1, p. 225-254, jan./abr. 2020a, da UMESP. E igualmente sobre Davi, modificado, foi publicado no artigo denominado "Davi: um homem conforme o coração de Javé?", na Revista Pistis & Praxis, v. 12, n. 2, p. 276-298, maio/ago. 2020b, da PUCPR.

[22] Os pesquisadores divergem na datação. Liverani demarca o período do Bronze Recente entre os anos 1550 e 1180 a.C., e o período do Ferro I de 1180 a 900 a.C. (2008, p. 32). Finkelstein considera essa datação "conservadora" e define o final do período do Bronze no ano de 1130 a.C., quando se inicia o período do Ferro I, que segundo ele vai até 950 a.C. (FINKELSTEIN, 2015, p. 22). No desenvolvimento deste capítulo, adotaremos a datação conforme a "baixa cronologia" proposta por Finkelstein e Piasetzky (2011, p. 50-54), apresentada resumidamente por Israel Finkelstein na obra O reino esquecido (2015, p. 21-24).

[23] Contra Avraham Faust, que em seus escritos sustenta que no século X a.C., particularmente no tempo do rei Davi, os filisteus eram política e culturalmente dominados pelo reino de Judá (FAUST, 2013; 2018).

[24] Finkelstein diz que o local foi abandonado após a destruição (2015, p. 71). Liverani afirma que a cidade, embora modestamente, estava ocupada nos tempos de Saul (2008, p. 124).

[25] A destruição de Silo é brandida como exemplo por Jeremias, dizendo que o mesmo poderia acontecer a Jerusalém (Jr 7,12-15), o que fez com que a elite de Jerusalém pedisse que a ele fosse aplicada a pena de morte (Jr 26,6.9).

[26] Deve-se notar que essas narrativas são de épocas diferentes e têm perspectivas diferentes sobre a monarquia: 1Sm 9,1–10,17 e 1Sm 11,1-15 são pró-monárquicas; enquanto 1Sm 10,17-27 é antimonárquica. Essa perspectiva antimonárquica aparece no relato que apresenta a monarquia como algo desejado pelo povo (1Sm 8,1-22) e no discurso de despedida do profeta Samuel (1Sm 12,1-24). Nas narrativas antimonárquicas, provavelmente pós-exílicas, instituir um rei significa rejeitar Javé (cf. 1Sm 8,7; 10,19; 12,12).

[27] Algo semelhante é apontado por José Ademar Kaefer (2014, p. 161-162). O território ligado a Saul na Transjordânia deveria ser bem pequeno. Talvez circunscrito aos territórios mencionados no que se pode chamar de Ciclo de Galaad (Gn 31,1–33,17), um conjunto de narrativas que reivindica para Israel o controle de quatro vilarejos na Transjordânia – dizendo que foi Jacó quem lhes deu seus nomes – Galaad (31,47); Maanaim (32,3); Penuel (32,31) e Sucot (33,17). Poderia ser o Galaad citado em Jz 5,17.

[28] KAEFER (2016, p. 416) também pensa que o reinado de Saul deve ter durado vinte anos, embora o situe em outra época.

[29] Discordando de pesquisadores que defenderam que Saul teria sido morto pelo faraó Sheshonq/Sisac em seu ataque às terras de Israel no final do século X a.C. (FINKELSTEIN, 2013, p. 38-44 e 59-61; e KAEFER, 2014, p. 160; 2015a, p. 891-892; e 2015b, p. 41-42). Situar a data de sua morte em uma data tão posterior como a da invasão do faraó egípcio Sheshonq/Sisac obriga a ver quase como simultâneos os reinados de Saul, Davi, Salomão, Roboão e Jeroboão. A cronologia ficaria totalmente conturbada.

[30] Ver imagens destas estruturas em: <https://israelfinkelstein.files.wordpress.com/2013/07/large-stone-structure-zdpv1.pdf>.

[31] Citação segundo a Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, edição revista e ampliada, 2002.

[32] Este autor também fornece um breve apanhado sobre as principais caracterizações de Davi na pesquisa dos últimos quarenta anos.

[33] Ver uma exegese detalhada dessa perícope em DIETRICH, L. J. Título: O processo e a função social da produção da imagem de Davi como pastor que fala em nome de Yhwh zebaot, em 1 Samuel 17.1-18,5. 19/8/2002, 281 p. Tese de doutorado em Literatura e Religião no Mundo Bíblico – UMESP, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2002.

[34] Discordando de Lipinski (2018, p. 52) e de Knauf e Guillaume (2016, p. 72-73). Embora com argumentos diferentes, ambos defendem que Davi formou a tribo de Judá e tornou-se rei em Hebron ainda quando Saul estava vivo. Dado que a força de Saul parece ter sido grande, a ponto de Davi ter de fugir e abrigar-se entre os filisteus, e que estes tiveram de fazer uma grande campanha militar, inclusive com apoio da guarnição egípcia estacionada em Betsã (1Sm 31,10), para derrotar o exército de Saul, não nos parece possível que Davi pôde arrancar um pedaço do território de Saul antes de este ser vencido (ver também nota 15 a seguir).

[35] Knauf e Guillaume (2016, p. 72) pensam que Davi foi coroado em Hebron ainda antes da morte de Saul. E que teria havido uma divisão entre filisteus de Gat (com Davi) e de Ekron (com Saul), considerando que a narrativa de uma vitória de Davi sobre os filisteus (de Ekron) pode ser histórica (2016, p. 72-73). Lipinski, por sua vez, considera-a uma lenda (2018, p. 53).

[36] 1Sm 2,10 afirma que Isbaal reinou somente por dois anos. Porém, o tempo de duração do reinado de Isbaal pode ter sido adulterado da mesma forma que foi adulterado o tempo de duração do reinado de Saul, seu pai (1Sm 13,1). Isso pode ser resultado de uma “revisão maliciosa” posterior que visava diminuir a importância de Saul e engrandecer a figura de Davi (LIPINSKI, 2018, p. 51).

[37] Enquanto a história da ascensão de Davi ao trono inocenta Davi da morte de seus inimigos, a história da sucessão de Davi, ou da ascensão de Salomão ao trono, irá atribuir a Davi a culpa pela morte de seu aliado Joab (1Rs 2,1-6).

[38] A redação da história da ascensão de Davi certamente cria a relação de Jônatas com Davi para legitimar o domínio dos daviditas sobre parte dos

benjaminitas. Talvez também a narrativa da morte de Raquel (Gn 35,16-20) e a mudança do nome de Benjamim estejam relacionadas à perda de parte do território de Benjamim. Benjamim, “filho da direita” ou “filho do sul”, Efraim e Manassés formavam o núcleo mais antigo de Israel. Porém, com Davi, parte de Benjamim será unida a Judá (1Rs 12,21). O nome Benôni, “filho da minha dor”, pode referir-se a essa separação. A tradição posterior venera o túmulo de Raquel em Éfrata de Belém (Gn 35,19b, cf. 48,7; 1Sm 17,12), cidade de Davi, em Judá, mas historicamente ele está em outra Éfrata, nas terras de Benjamim (cf. 1Sm 10,2; Jr 31,15).

[39] Embora o sistema patriarcal de Israel não desse espaço para as filhas do rei, as mulheres do rei tinham papéis muito importantes tanto na educação e preparação do filho para assumir o trono como nas articulações políticas para fazer com que ele chegasse a ser o rei. Nesse caso, elas continuavam a ter um papel importante como conselheiras do rei. E a indicação do nome da mãe do rei junto do nome do rei (1Rs 14,21; 15,2 etc.) indica que ela era uma espécie de corregente, ou conselheira principal, ela recebia o título de Geviráh, que significa mulher forte ou rainha-mãe. Essa influência podia estender-se não somente sobre o filho no poder, mas também ao neto que o sucedesse, como no caso de Maaca (1Rs 15,2.10). As mulheres também podiam ter influência semelhante no campo militar. Pois não somente Joab, o comandante, como também Abisaí e Asael, dois importantes chefes guerreiros, do exército de Davi, são quase sempre nomeados com referência à mãe: “filhos de Sarvia” (1Sm 26,6; 2Sm 2,18; 3,39; 14,1; 16,9).

[40] É possível que em Gn 14 tenhamos resquícios de uma antiga aliança firmada entre Davi e o sacerdote-chefe de Jerusalém. O texto de Gn 14 não combina com as outras narrativas do Gênesis. Ali Abrão está entre reis, como chefe guerreiro, controlando territórios de sul a norte (14-15.24), e é abençoado pelo rei-sacerdote Melquisedec de Salém/Jerusalém (Sl 76,3), a quem entrega o dízimo (18-20). A aliança entre Abraão (o patriarca da família de Davi) e Melquisedec (patriarca da família sacerdotal de Sadoc, de Jerusalém) pode conter a memória de uma aliança de Davi com a dinastia sacerdotal de Jerusalém, após a conquista de Jerusalém (2Sm 5,6-10). Com essa narrativa, o sacerdote Sadoc e o culto cananeu de Jerusalém (2Sm 20,25; 1Rs 2,35) serão integrados na história da tribo de Judá/Mambré e em toda a história posterior do templo de Jerusalém.

[41] Cidade em que sua linhagem sacerdotal terá continuidade e de onde sairá

Jeremias (Jr 1,1), com palavras muitos duras contra o templo de Jerusalém e a elite da cidade (Jr 7,1-15).

[42] No cristianismo primitivo, havia a crença em vários céus (2Cor 12,2-4), que persiste também no islamismo.

[43] Com essa conclusão dos estudos arqueológicos, cai também um dos últimos pilares da teoria documentária, ou teoria das fontes (javista, eloísta, deuteronomista e sacerdotal), pelo menos no que diz respeito ao documento javista. A escrita desse documento seria possível e teria sentido caso Davi e Salomão de fato governassem as doze tribos, e tivessem a estrutura burocrática exigida por um grande império. Porém, esse grande império, que não deixou nenhum vestígio arqueológico, parece cada vez mais irreal.

CAPÍTULO 3

[44] FINKELSTEIN, Israel. O reino esquecido (2015, p. 61), porém, na p. 100 do mesmo livro, o autor parece se contradizer ao afirmar que a invasão teria acontecido no "início do Ferro IIA". Segundo a cronologia fornecida no mesmo livro (p. 23), o período do Ferro IIA iniciaria na metade do século IX, por volta dos anos 850 a.C. Situar a invasão de Sheshonq I no ano 850 a.C. é certamente um equívoco. A maioria dos pesquisadores acredita que Sheshonq I foi faraó de 945 a 924 e que a invasão e ocupação de Israel teria acontecido no final de seu governo, 926-925 a.C., ver GRABBE, Lester. Ancient Israel (2007, p. 81); DEVER, William G. What did the biblical writers know (2001, p. 132); DIETRICH, Walter. The early monarchy in Israel (2007, p. 146); KAEFER, José Ademar. A Bíblia, a arqueologia (2014, p. 41 e 45). Já LIPINSKI afirma que seguramente se pode descartar a imprecisão de Finkelstein e que é possível datar a campanha de Sheshonq em 924 a.C. (2018, p. 58).

[45] Muralhas com fosso, como em Jezrael, Jahaz e Atarauz, na Jordânia, e portões de seis câmaras, como em Meguido, Guezer, Hazor e Jezrael (essa última uma espécie de cidade privada dos amridas [1Rs 21; 2Rs 9,15-26]).

[46] Que também usurpou o trono de seu rei, Adadezer II.

[47] Situada no centro do vale de Betsã, a três quilômetros do rio Jordão.

[48] Somente foi encontrada a estela maior, que estava enterrada, possivelmente para ocultá-la, quando a cidade foi destruída, provavelmente por Nabucodonosor, rei da Babilônia, por volta do ano 600 a.C. A menor não foi encontrada. Contudo, as marcas onde as estelas estavam fixadas eram bem claras. Todo o nicho, com a estela e os altares, encontra-se no museu de Israel em Jerusalém.

[49] Talvez a tradução melhor seja “touro jovem” (‘egel), como aparece em Ex 32 e 1Rs 12, que nossas Bíblias costumam traduzir por bezerro.

[50] As traduções dos textos bíblicos deste capítulo são dos autores.

[51] Entre os escombros de Kuntillet ‘Ajrud, foi identificada ainda uma inscrição que diz: “seus dias sejam prolongados e você esteja satisfeito [...] dê YHWH de Teman e sua Asherah... YHWH de Teman e sua Asherah favoreçam” (MESHEL, Z., op. cit., p. 207). A referência a Teman parece indicar que Javé tem sua origem na região desértica do sul de Edom ou norte da Arábia. Referências similares se encontram em Dt 33,2; Jz 5,4-5 e Hab 3,3.7, onde Javé se parece com um Deus da montanha e em movimento, similar ao sol, de leste a oeste.

[52] Cf. RÖMER, T. A origem de Javé - O Deus de Israel e seu nome. São Paulo: Paulus, 2016, p. 109-110.

[53] Um exemplo de como era o altar de quatro chifres do templo de Jerusalém foi encontrado no sítio arqueológico de Bersabeia. O altar se encontra atualmente no museu de Israel, em Jerusalém (cf. KAEFER, 2012, p. 37-39).

[54] Cf. também Jó 1,6; 2,1.

[55] Com o enorme altar de quatro chifres.

[56] O altar de Bersabeia se encontra atualmente no museu de Jerusalém.

[57] Faraó egípcio (993-984).

[58] Cf. Pr 22,22-23.28; 23,10-11; 24,7.

[59] Conhecido em documentos babilônios por Pul.

[60] Que ele chama de Bit-Ḫumri (Casa de Amri).

[61] Localizada a meio caminho entre Samaria e Jericó.

[62] Tese de doutorado de Cecília Toseli (UMESP), em elaboração.

[63] Cf. Is 11,11-13; Jr 3,6-13.18.19-25; 31,1-22; 2,4; 18,11.6; 23,8; 2Rs 17,28.

[64] Gn 14,18-20 menciona uma localidade chamada Salem, que talvez seja uma referência a Jerusalém.

[65] Confira na estela o destaque em branco na linha nove em: KAEFER, 2015a, p. 78.

[66] Muitos jovens de famílias nobres dos reinos conquistados eram levados para a Assíria para ser educados e domesticados lá. Assim, quando se precisava substituir um governador (parvak), havia vários na fila.

[67] Para os que defendem a teoria de que a Assíria não investiu nas regiões conquistadas, o aumento populacional de Jerusalém não se deve à migração da Samaria, mas às migrações das cidades da planície. Assim, também, que o desenvolvimento econômico de Judá se deve à integração ao comércio do Mediterrâneo.

[68] Estes jarros padronizados contêm duas ou quatro alças. Duas é o estilo próprio assírio, e quatro, o estilo egípcio, que foi adotado pelos assírios.

[69] Sabe-se que há vigilância quando se encontram esquemas que tentam burlar a cobrança do tributo. Foram encontrados pesos com buraco, para colocar chumbo, a fim de enganar o administrador.

[70] O muro e o túnel de água construídos por Ezequias ainda podem ser vistos hoje em dia na Jerusalém antiga.

[71] O relevo foi encontrado em 1850 e levado para o museu britânico de Londres, onde se encontra atualmente.

[72] Assim como nos reinos vizinhos, como mostra a análise epigráfica da estela moabita do rei de Mesa.

[73] Cf. nota da Bíblia de Jerusalém de Gn 14,17.

[74] A cerâmica era muito barata. Quando um recipiente era quebrado na cozinha, por exemplo, fazia-se ou se comprava um novo. Mas este era sempre diferente. Pela qualidade da cerâmica, pode-se saber quem morava ali, se era pobre ou rico. Também a função do recipiente ajuda a identificar o local, cozinha, depósito etc. Por isso a cerâmica é tão importante para a leitura da arqueologia.

[75] A prática de colocar a marca dos selos nas alças dos jarros já existia no terceiro milênio a.C. Normalmente as alças eram feitas pelas mulheres. Os homens preparavam os jarros, as mulheres, as alças, e o administrador marcava os jarros com seu selo pessoal.

[76] Bernhard Duhm. Das Buch Jesaja übersetzt und erklärt, Göttinger Handkommentar zum Alten Testament. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1892/1922, foi quem por primeiro sugeriu a divisão do livro em Primeiro (1–39), Segundo (40–55) e Terceiro Isaías (56–66).

[77] Cf. Is 1,17; 3,14-15.

[78] A teoria de que Israel veio de fora foi construída pelos teólogos monoteístas de Jerusalém do pós-exílio. Nenhum povo no mundo diz que veio de fora de sua terra, só Israel/Judá. Essa teoria foi criada para dizer que o povo de Israel/Judá é diferente dos povos politeístas. E quem não se diferenciar será punido com o exílio, que teria acontecido justamente porque Israel/Judá não foi fiel ao Deus único, Javé.

[79] Josias é descrito em 2Rs 22–24 como o novo Davi.

CAPÍTULO 4

[80] Neste capítulo, enquanto o termo judaíta indica a população do antigo reino de Judá (sul), o termo judeu corresponde à população de Yehud, a província do Império Persa.

[81] O grupo sadoquita dominou o ofício sacerdotal desde o estabelecimento de Sadoc como o sacerdote principal da casa davídica (2Sm 8,17; 1Rs 1–2) até o século II. Na primeira deportação (597 a.C.), os sacerdotes e escribas sadoquitas, junto com o rei Joaquin, foram deportados para a Babilônia, formando o grupo de Ezequiel (Ez 1–37), que elaborou o projeto da reconstrução de Judá, baseado na cidade santa, Jerusalém, na dinastia davídica, no templo, na lei do puro e do impuro etc. (Ez 37,21-28). No período pós-exílico, os sacerdotes e escribas sadoquitas retornaram a Jerusalém, controlaram o templo e elaboraram a redação final do Pentateuco, baseado no monoteísmo de Javé, na lei do sábado, na lei da pureza, no povo santo de Israel etc.

[82] Alguns estudos tendem a identificar o grupo da terceira deportação com o Segundo Isaías (KNAUF; GUILLAUME, 2016, p. 140). Porém o Segundo Isaías, que insiste na restauração esplêndida da nova Jerusalém, Sião (Is 54,11-17), deve ser identificado com o grupo dos sacerdotes levitas de Jerusalém, exilado na segunda deportação.

[83] Uma descrição mais voltada para os detalhes sobre Ramat Rahel pode ser encontrada em LIPSCHITS; GADOT; ARUBAS; OEMING, 2017.

[84] Não há dados concretos para sustentar a tese de que Judá estivesse no sexto século sob o governo provincial da Samaria. Historicamente, Masfa foi o centro da província de Judá até 445 a.C. (KNAUF; GUILLAUME, 2016, p. 150).

[85] Hoje se tende sempre mais a aceitar que a atividade religiosa como peregrinação e oferta de cereais continuou na ruína do templo de Jerusalém (LIPSCHITS, 2001, p. 129-142).

[86] Sobre Ramat Rahel ver mais nos pontos 3.2.5 e 3.2.6 acima.

[87] Para uma boa descrição sobre a releitura dos livros proféticos, como Am, Os, Mq, Sf, Jr: ALBERTZ, 2003, p. 139-433.

[88] O texto de Jeremias recebeu acréscimos do grupo deuteronomista exílico e

pós-exílico (Jr 17,19-27; 23,1-8; 30,1–33,26 etc.).

[89] A expressão “povo da terra”, ‘am ha‘aretz em hebraico, designou os fazendeiros ricos favoráveis à dinastia davídica durante a monarquia de Judá (2Rs 21,24); essa expressão, no pós-exílio, é usada pejorativamente para designar um grupo hostil à política dos repatriados: os samaritanos e os pobres da terra que não foram para a Babilônia.

[90] O termo israelita é aqui usado em referência à população de Israel (pré-estatal), à do reino de Israel Norte e aos judaítas-judeus espalhados no império – no Egito.

[91] Sobre a população dos israelitas, por volta de 400 a.C., em Elefantina (3000) e em todo o território do Egito (15.500): KNAUF; GUILLAUME, p. 151.

[92] Adaptado do livro de J. F. BIERLEIN, Mitos paralelos: uma introdução aos mitos no mundo moderno e as impressionantes semelhanças entre heróis e deuses de diferentes culturas. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003, p. 85-87.

[93] Um bom resumo da organização sociopolítica, cultural e religiosa da Babilônia se encontra em PERDUE, L. G.; CARTER, W. Israel and Empire: A Postcolonial History of Israel and Early Judaism. New York: Bloomsbury, 2015, p. 72-76.

[94] A maioria dos judaítas “semilivres” (da segunda ou da terceira geração do grupo de Joaquin) nascidos na Babilônia não tem o desejo de retornar para a “Terra Prometida”, abandonando uma posição socioeconômica garantida. A descrição do retorno de grande massa é uma redação intencionada (Esd 1–6; Gn 11–17; Nm 11,13-14; Dt 11,10-12), para justificar a grandeza da cidade Jerusalém. A cidade só terá a importância e a superioridade em relação a Masfa e a Samaria a partir da chegada de Neemias e Esdras, com a política do Império Persa diante do avanço do Egito e dos gregos (KNAUF; GUILLAUME, 2016, p. 169-177).

[95] CT: Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum, London, 1896.

CAPÍTULO 5

[96] O monarca Ciro, citado nas narrativas bíblicas, acena ao rei Ciro II. Seguiremos os referenciais cronológicos expostos por Smith, em sua obra O memorial de Deus (2006, p. 11-16).

[97] Sobre Ramat Rahel ver mais nos pontos 3.2.5 e 3.2.6 acima.

[98] Oportuna a análise feita por Lipschits das vilas e cidades utilizadas para receber famílias na reconstrução de Yehud, no período persa, com base na exposição encontrada em Neemias 11. Embora a narrativa reflita uma realidade mais próxima ao início do período dos hasmoneus, fica evidente que vilas e pequenas cidades ao redor de Jerusalém não foram destruídas pelas tropas babilônicas (cf. LIPSCHITS, 2002, p. 423-440).

[99] Tal identidade provém da forma grega Achaiménidai, isto é, "da família de aquêmenes". No idioma persa, um significado possível traz o sentido de "pessoa amigável".

[100] Acerca desses mensageiros, o historiador grego Heródoto registrou: "Não há nada no mundo que viaje mais rápido que esses mensageiros persas". E ainda: "Nem a neve, nem a chuva, nem o calor, nem a escuridão da noite impedem que realizem a tarefa proposta a eles com a máxima velocidade". Cf. <https://pt.wikipedia.org/wiki/Estrada_Real_Persa>, acessado em 3 de janeiro de 2020.

[101] Sobre a temática religiosa persa, nos anos de Ciro a Dario, oportuna é a síntese exposta por Gerstenberger. Para o autor, embora não seja nada fácil a empreitada de reconstruir toda a trajetória religiosa nos anos da antiga Pérsia, há um desenvolvimento, um crescente e claro senso religioso que culmina na devoção a uma divindade suprema e seus interesses defendidos por um único profeta. Ahura-Mazda e Zaratustra serão amplamente propagados por todo o império (GERSTENBERGER, 2014, p. 80-88).

[102] Os dados estudados acenam certa continuidade nas atividades do centro oficial no recolhimento de tributos sediados em Ramat Rahel, longe da efervescente e conturbada Jerusalém. As muitas impressões de selos e

rosetas palacianas confirmam o apogeu ininterrupto da cidade. Ver LIPSCHITS, O.; GADOT, Y.; ARUBAS, B.; OEMING, M. Palace and village, paradise and oblivion: Unraveling the Riddles of Ramat Rahel. Near Eastern Archaeology, 74:1, 2011, p. 15.

[103] A ascensão do rei Ciro, ocorrida nos meados de 550 a.C., implementa um processo de conquistas e anexação territorial imposta às nações vencidas. Eis uma tática nova de dominação surgida no cenário político da época. No tocante aos judeus e outros povos exilados em terras babilônicas, as atitudes de benevolência de retorno à terra natal se realizarão, no governo de Dario I, como marca de mais uma estratégia adotada no desejo de controlar insurreições que possam atrapalhar o controle e a expansão do império.

[104] A ideologia imperialista tem como princípio apresentar Ciro como "rei da totalidade, o rei grande, forte, rei da Babilônia, da Suméria e da Acádia, rei das quatro partes do mundo" (LIVERANI, 2016, p. 756).

[105] Uma considerável academia de sábios instalada nas regiões de Pumbedita, Neardeia e Sura (V a VII d.C.) será a responsável por boa parte do Talmud. Pumbedita, cidade localizada nas margens do rio Eufrates, noroeste de Nehardea, foi considerada sede da mais importante comunidade judaíta exilada na Babilônia. Foi chamada de גולה – golá – "diáspora", na época da edificação do segundo templo. Depois da destruição na cidade de Neardeia, suas lideranças religiosas se instalaram em Pumbedita e lá formaram o que mais tarde seria chamada joia babilônica (STEINSALTZ, 1989, p. 28).

[106] Schniedewind (2011, p. 205) descreve a descoberta arqueológica nas escavações de 1930, na qual é possível verificar a cota destinada pela casa real babilônica à família real do rei Joaquin. Constata-se a doação de "6 litros de óleo para Joaquin, rei da terra de Judá, 2½ litros para os 5 príncipes de Judá e mais 4 litros para os 8 homens de Judá". É possível perceber um núcleo muito forte e consensual ao redor de Joaquin, que não mede esforços para manter seus prestígios reais além de defender, em caráter de total fidelidade, as tradições religiosas antes da trágica experiência exílica. Esta será a essencial tarefa de um considerado grupo de sacerdotes, da primeira deportação, responsável pela elaboração de um novo conceito de Javé e das tradições, já durante o exílio, e que será marcante ao regressar a Judá.

[107] Não optamos pelo mito da terra vazia, em todo o período persa. Nesse tema, as teses de Finkelstein oferecem uma significativa síntese dos resultados de inúmeras escavações ocorridas na cidade de Jerusalém, nos últimos quarenta anos. Acenam para o período helenístico as realizações contidas nos textos de Neemias, quando se referencia a suntuosa reedificação dos muros: 1) a colina localizada no sudoeste fazia parte da cidade fortificada desde o período do Ferro II (1000-540 a.C.) à época tardia do período helenístico; 2) a colina sudoeste não era habitada nos períodos persas ao início do período helenístico; 3) um possível assentamento ocorrido entre o período persa e o helenístico deve ser procurado na área localizada no sudeste da cidade de Davi, numa região em que residiam não mais que cem pessoas. Se tudo acena a "uma verdadeira miragem", não restam dúvidas de que há inúmeras perguntas a serem respondidas nas próximas pesquisas (FINKELSTEIN, 2018, p. 13-17).

[108] Apegado à Lei de Deus, vista como régua absoluta e definitiva do comportamento da comunidade, as ações do governante Neemias não recebem nenhum comentário que venha a desaboná-lo (KILPP, 1989, p. 176-181).

[109] Valem muito mais que provocação os argumentos de que na Yehud nos tempos de Esdras o grupo sacerdotal atuou fortemente na defesa de seus status sociais. Ferreira elucida que as teses e as práticas dos sacerdotes "foram cruéis" diante dos pobres da terra, 'am ha'aretz. Os comportamentos sociais garantidos na base do puro e do impuro impuseram e legitimaram, na condição de pobreza extrema, os que por décadas haviam permanecido na terra e se viram fortemente aviltados, segregados, agora, por seus compatriotas, árduos defensores dos planos persas (FERREIRA, 2020, p. 343-446).

[110] Sob esta cronologia ou qualquer outra que acene à chegada de Esdras antes da missão de Neemias, pairam inúmeros argumentos contra ou a favor. Oportuno constatar os argumentos expostos por R. F. Pfeiffer, H. Cazelles, J. Bright e L. W. Batten, entre outros, a este que nos parece um interminável debate. Há de tudo no desejo de superar tais impasses, até mesmo a correção do texto para 37° ano e não 7°, como se lê em Esd 7.7-8 (SCARDELAI, 2012, p. 75-9).

CAPÍTULO 6

[111] O Conselho de Anciãos é mencionado pela primeira vez a partir do período dos ptolomeus. No Antigo Testamento, aparece na historiografia dos Macabeus (cf. 1Mc 11,23; 12,6; 14,28; 2Mc 1,10; 4,44; 11,27).

[112] A menorá, lâmpada, é um candelabro de sete braços, um dos principais símbolos do judaísmo, e representava a presença divina no templo.

[113] O termo hebraico torah, traduzido para o grego nomos e para o latim lex, de onde vem o português lei, que constitui um elemento essencial da vida israelita, no judaísmo tardio se transformou em princípio de identificação e sentido de toda a sua experiência religiosa (PIKAZA, 2007, p. 1043).

[114] É provável que a introdução do imposto de meio siclo pago anualmente por todo israelita homem a partir da idade adulta, inclusive pelos judeus da diáspora, seja do tempo dos asmoneus (SAFRAI; STERN, 1974, p. 880).

[115] O Império Bizantino foi a continuação do Império Romano na Antiguidade Tardia e na Idade Média (330-1453). Constantinopla era a capital, atual Istambul, na Turquia. O termo bizantino era uma referência a quem nasceu em Bizâncio e às manifestações da civilização e da cultura desse império.

[116] Há inscrições gregas na diáspora que comprovam a existência de sinagogas desde o século III a.C., e mais tarde, na terra de Israel, na metade do século I d.C. As sinagogas eram locais para a leitura da Torá, o ensino dos mandamentos, possivelmente para a educação das crianças, para a hospedagem de estrangeiros – judeus provenientes da diáspora –, como centro de reuniões e local para guardar diversos bens da comunidade (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 168-169).

[117] Textos que mencionam somente o pai: Eclo 22,3a.5; 30,4; 34(31),20/24; 41,7; 42,9-10.

[118] Flávio Josefo minimiza as intrigas que aconteciam ao redor do cargo do sumo sacerdócio. Ele relata o seguinte: “O sumo sacerdote Onias morreu, e

Antíoco deu o cargo de sumo sacerdote para seu irmão; pois o filho que Onias tinha deixado tinha pouca idade [...] Mas Antíoco, depois de ter ficado insatisfeito com Jasão, tirou-lhe a dignidade e a deu a Onias, cognominado Menelau. Quando o antigo sumo sacerdote se levantou contra Menelau, que foi ungido depois dele, a população ficou dividida entre os dois; os tobíadas ficaram do lado de Menelau, enquanto a maioria da população apoiou Jasão" (JOSEFO, Antiguidades judaicas, 12.237-240).

[119] Várias fontes falam da construção do ginásio em Jerusalém, entre elas 1Mc 1,14-15 e Josefo, em Antiguidades, 12.241; o ginásio fazia parte da nova polis e foi construído junto à fortaleza, sobre a montanha do templo. A juventude, filhos dos aristocratas, era obrigada a usar o pétaso – chapéu do Deus Hermes, patrono dos efébios. Hermes é considerado a divindade das lutas e das competições (TCHERIKOVER, 1999, p. 163).

[120] O grego utiliza o termo ischyroi dynamei, provavelmente tradução do hebraico guibborey hayil – guerreiros valentes (KAMPEN, 1988, p. 113).

[121] A nova interpretação da lei do sábado só se tornou realidade no século II d.C. Essa posição pode ser confirmada no segundo livro dos Macabeus, escrito na diáspora, no início do século I a.C. Este não menciona nada sobre essa resolução; ao contrário, enfatiza a observância do dia de descanso dos judeus.

[122] Zc 9–14 tem forma apocalíptica: Javé, rei vitorioso e bom pastor, contra os inimigos que assaltam Jerusalém; a inauguração de uma nova era de paz.

[123] A maioria das citações dos textos extracanônicos foi extraída da tradução de Alejandro DIEZ MACHO, Apócrifos del Antiguo Testamento, Madri: Cristiandad, 1984. As poucas exceções serão indicadas.

[124] A província de Yehud era conhecida como Judeia no período persa e província da Celessíria no período helenístico, novamente Judeia nos inícios do período romano e, finalmente, Palestina após a derrota de Bar Kokba. Cf. Shaye J. D. COHEN, From the Maccabees to the Mishnah, 2006, p. 104; John L. McKENZIE, Judeia, Dicionário Bíblico, 1984, p. 514.

[125] A Epístola de Enoque (92–105) pode ser datada em meados do século II a.C., antes da revolta macabeia, em 167 a.C. O fato de Enoque ser apresentado como um escriba e misturar tradição profética, apocalíptica e

sapiencial indica sua origem entre os grupos de escribas (COLLINS, 2010, p. 101); F. Corriente, A. Piñero (1984) afirmam que há textos dessa epístola que podem ser datados no tempo de Alexandre Janeu, porém Nickelsburg (1984, p. 24) propõe os inícios do século II a.C.

[126] Em alguns escritos do período helenístico tardio, o papel das mulheres é mais valorizado, por exemplo: no livro dos Jubileus, Rebeca é mais importante do que na Bíblia; nas Antiguidades bíblicas, talvez Débora seja a figura mais proeminente; no Testamento de Jó, sua mulher e suas filhas são mais importantes do que no livro bíblico e têm mais destaque do que seus filhos. Porém, trata-se de novelas; o protagonismo está no campo fictício. Os livros dos macabeus, classificados como históricos, ressaltam o protagonismo de homens (cf. ILAN, 1993, p. 28).