

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
FACULDADE DE CIÊNCIA DA RELIGIÃO
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO
MESTRADO**

Andréa Bernardes de Tassis Ribeiro

**História e religião na análise weberiana
sobre o “povo de Israel” como um “povo pária”**

**Juiz de Fora
2014**

Andréa Bernardes de Tassis Ribeiro

**História e religião na análise weberiana
sobre o “povo de Israel” como um “povo pária”**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Tradições Religiosas e Perspectivas de Diálogo, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Wilmar do Valle Barbosa.

**Juiz de Fora
2014**

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Ribeiro, Andréa Bernardes de Tassis.

História e Religião na análise weberiana sobre o "povo de Israel" como um "povo pária" / Andréa Bernardes de Tassis Ribeiro. -- 2014.

154 p. : il.

Orientador: Wilmar do Valle Barbosa

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2014.

1. História. 2. Israel. 3. Religião. 4. Max Weber. 5. Povo pária. I. Barbosa, Wilmar do Valle, orient. II. Título.

Andréa Bernardes de Tassis Ribeiro

**História e Religião na Análise Weberiana
sobre o “povo de Israel” como um “povo pária”**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Tradições Religiosas e Perspectivas de Diálogo, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Aprovada em 15 de julho de 2014.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Wilmar do Valle Barbosa - Orientador
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Volney José Berkenbrock
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Sérgio Ricardo da Mata
Universidade Federal de Ouro Preto

**Juiz de Fora
2014**

Dedico este trabalho aos meus avós, Antônio Bernardes dos Santos e Delfim Ribeiro (*in memoriam*) e Myrthes Helena Bernardes dos Santos e Alacir de Tassis Ribeiro, que foram capazes de construir a família maravilhosa à qual pertenço. Muito obrigada a vocês!

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer ao meu orientador Prof. Dr. Wilmar do Valle Barbosa que abriu essa porta de oportunidade, quando muitos a fecharam, apostando no meu projeto. Em segundo lugar, agradeço ao Prof. Dr. Volney José Berkenbrock, por sua disponibilidade em emprestar seus livros e sempre oferecer, com desprendimento, seu saber. Agradeço ainda ao Prof. Mestre Altamir Andrade, que me iniciou nos estudos de hebraico e me auxiliou na construção do glossário dessa língua, que consta no final desta dissertação e, à Prof^a. Mestra Helena Rodrigues Gonçalves, responsável pela revisão do texto e pela orientação relativa à escrita própria aos textos acadêmicos. Por fim, gostaria de agradecer ao Prof. Dr. Sérgio Ricardo da Mata, meu orientador durante a graduação, que suscitou meu interesse por esse instigante tema.

A todos vocês que fizeram parte da construção desta dissertação, muito obrigada!

Na introdução da Bíblia de Jerusalém está escrito:

Em Israel, a lei é ditada por Deus, regula seus deveres para com Deus e motiva suas prescrições com considerações religiosas. Isso parece óbvio no caso das normas morais do Decálogo ou das leis cultuais do Levítico; mas é muito mais significativo que, numa mesma coleção, se misturem leis civis e penais com preceitos religiosos, e que o conjunto seja apresentado como a carta da aliança com Iahweh. Por uma consequência natural, o enunciado dessas leis é vinculado às narrações dos acontecimentos do deserto, onde essa aliança foi concluída.

RESUMO

De modo a melhor avaliar o conceito weberiano de “povo pária”, recorre-se, ao longo desta dissertação, à seleção e análise de um conjunto de “leis”, a que se denomina *Pentateuco*, que foram criadas, a princípio, pelos deuteronomistas, bem como a uma caracterização geral do espaço geo-político da Palestina/Canaã e dos diferentes grupos que, segundo diversos estudiosos, em suas análises, provavelmente contribuíram para constituir o bíblico “povo de Israel”. Com base nesses pressupostos teóricos, busca-se também avaliar o processo de codificação do *Antigo Testamento* e, dessa forma, melhor compreender como e porque as leis de cunho segregacionistas expostas nas narrativas veterotestamentárias propunham constituir barreiras que viessem a separar os judeus dos povos vizinhos com o objetivo de garantir a vitalidade da religião do “povo de Israel” em uma época caracterizada por turbulências sociopolíticas e grandes mudanças, como as que foram vivenciadas no pré-exílio, no exílio babilônico e no retorno à terra prometida (pós-exílio).

Palavras-chave: Lei. Segregação. Povo Pária. Max Weber

ABSTRACT

In order to better evaluate the weberian concept of "Pariah People", is used throughout this dissertation, the selection and analysis of a set of "Laws", called Pentateuch, which were created in the first place, by Deuteronomist's, as well as a general characterization of the geopolitical area of Palestine/Canaan and the various groups that, according to several scholars, in their analysis, probably contributed to constitute the biblical "People of Israel". Based on these theoretical assumptions that also assess the codification process of the Old Testament and thus better understand how and why the laws of segregationist slant exposed in veterotestament narratives proposed to constitute barriers that would separate the Jews from neighboring peoples with the aim of ensuring the vitality of religion of "People of Israel" in an era characterized by socio-political turbulence and major changes, such as those experienced in the pre-exilic, in Babylonian exilic and return to the Promised Land (after-exilic).

Keywords: Law. Segregation. Pariah People. Max Weber

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 –	O Mundo do Velho Testamento	30
Figura 2 –	O relevo da Palestina	59

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 –	Exílios de “Israel”	35
Quadro 2 –	No tempo do <i>Antigo Testamento</i> , na Palestina/Canaã	154

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Gn	Gênesis
Ex	Êxodo
Lv	Levítico
Nm	Números
Dt	Deuteronômio
Js	Josué
Jz	Juízes
Rt	Rute
1-2 Sm	Samuel
1-2 Rs	Reis
1-2 Cr	Crônicas
Sl	Salmos
Pr	Provérbios
Eclo	Eclesiástico (Sirácida)
Is	Isaías
Jr	Jeremias
Lm	Lamentações
Br	Baruc
Ez	Ezequiel
Os	Oséias
Am	Amós
Ab	Abdias
Mq	Miquéias
Na	Naum
Hab	Habacuc
Sf	Sofonias
Jo	João

LISTA DE SÍMBOLOS

* Toda palavra que estiver marcada com este símbolo está listada ao fim da dissertação, no Glossário ou Glossário de Hebraico, com seu devido significado.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 “NO PRINCÍPIO” (Gn 1,1) OU QUESTÕES GEOPOLÍTICAS E DEBATE TEÓRICO SOBRE O “POVO DE ISRAEL”	21
1.1 NARRATIVA VETEROTESTAMENTÁRIA	21
1.2 CRONOLOGIA	25
1.2.1 Abordagem veterotestamentária	26
1.2.2 Debate histórico-arqueológico	26
1.3 GEOGRAFIA	28
1.3.1 Abordagem veterotestamentária	28
1.3.2 Debate histórico-arqueológico	29
1.4 APONTAMENTOS SOBRE UM DEBATE ENTRE PESQUISADORES	34
1.4.1 Abordagens tradicionais	35
1.4.2 Debate histórico-arqueológico	36
1.5 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS	40
2 “EIS OS NOMES DOS ISRAELITAS” (Ex 1,1) OU FORMAÇÃO DO “POVO DE ISRAEL”: BÍBLIA E/OU PESQUISA HISTÓRICO-ARQUEOLÓGICA?	42
2.1 NARRATIVA VETEROTESTAMENTÁRIA	42
2.2 DEBATE HISTÓRICO-ARQUEOLÓGICO	44
2.3 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS	64
3 “IAHWEH DISSE A MOISÉS” (Ex 20,22): A ALIANÇA	66
3.1 NARRATIVA VETEROTESTAMENTÁRIA	67
3.2 ABORDAGENS TRADICIONAIS	68
3.3 DEBATE HISTÓRICO-ARQUEOLÓGICO	70
3.4 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS	83
4 “SÃO ESTAS AS PALAVRAS QUE MOISÉS DIRIGIU A TODO ISRAEL” (Dt 1,1): A TORÁ (O ANTIGO TESTAMENTO)	86
4.1 NARRATIVA VETEROTESTAMENTÁRIA	87
4.2 DEBATE HISTÓRICO-ARQUEOLÓGICO	90
4.3 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS	99
5 SEGREGAÇÃO/LEI: Weber e o “povo pária”	103
5.1 CONSIDERAÇÕES HISTÓRICO-ARQUEOLÓGICAS COMO ELEMENTOS PARA UMA REAVALIAÇÃO DAS TESES DE MAX WEBER	106
5.2 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS	129
CONSIDERAÇÕES FINAIS	131
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	137
GLOSSÁRIO	142
GLOSSÁRIO DE HEBRAICO	147
ANEXOS	
1 Mapas	151
2 No tempo do Antigo Testamento, na Palestina/Canaã	154

INTRODUÇÃO

Para que se possam distinguir com razoável clareza os processos que constituíram a história de Israel* e a formação do seu povo, é preciso antes refletir sobre uma série de fatores determinantes, referentes tanto às concepções sobre as relações entre o homem e o sagrado, quanto às instituições religiosas e sociopolíticas que atuaram nesses processos. Como sabemos, a análise dessa formação é fonte de divergentes interpretações, principalmente no tocante à historicidade dos elementos com os quais a comunidade que se autodenominou “povo de Israel” elaborou as narrativas sobre sua própria origem, identidade e evolução¹.

Diferentemente da maioria dos grupamentos populacionais da época, um dos elementos decisivos com o qual o “povo de Israel” fundou sua própria autocompreensão foi um tipo único de religião para sua época. A base dessa autocompreensão ancora-se em uma fusão de narrativas mito-históricas e de religião que, na realidade, envolve, por sua vez (a) a saga de diferentes grupamentos, tal como veremos mais adiante, nesta Introdução, e (b) a perspectiva religiosa de uma aliança formada entre o “povo de Israel” e Iahweh. Desse modo, a história do “povo de Israel”, além de estar vinculada ao contexto geopolítico e social da época, encontra-se também intrinsecamente ligada à história de sua própria religião, singularizando seu povo, de acordo com Bright, como um fenômeno único².

Quando me deparei, pela primeira vez, na graduação, com *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. 3, de Max Weber, um aspecto intrigou-me: a designação dos judeus* como “povo pária”. Iniciei, então, as pesquisas da análise weberiana, mas, para uma historiadora pouco versada na história da Antiguidade e na do Oriente, isenta de conhecimentos mais analíticos sobre o *Antigo Testamento*, impunha-se então um longo caminho.

Dando prosseguimento à minha formação acadêmica e seguindo meus “instintos de pesquisadora”, busquei um referencial bibliográfico que elucidasse a origem desse povo, rendendo-me, de modo sintético, o primeiro capítulo desta dissertação, que abarca o contexto em que emergiu e se desenvolveu o povo que veio a se autodenominar “povo de Israel”.

Dentro dessa perspectiva, o primeiro capítulo deste estudo foi desmembrado em três subitens: uma análise cronológica, uma geográfica e outra bibliográfica. Na primeira parte desse capítulo, com o objetivo de elaborar um quadro cronológico contextualizando, a partir

¹ Enquanto William F. Albright e sua escola, por exemplo, defendem de forma veemente o Êxodo do Egito nos moldes bíblicos, Rost, Alt, Mendenhall e Gottwald buscam explicações na história e em achados arqueológicos que contextualizam as escrituras, tendo como base determinados critérios críticos.

² BRIGTH, John. **História de Israel**. São Paulo, Paulus, 7ª edição, 2003, p. 182.

da Idade do Bronze, a narrativa veterotestamentária, foram utilizados, os autores John Brighth e Mario Liverani. Na segunda parte, desenhando um quadro geográfico do Antigo Oriente, desde a Palestina/Canaã* até o Egito e a Mesopotâmia, foram estudados autores como Carlos Frederico Schlaepfer, Herbert Donner, Israel Finkelstein e Neil Asher Silberman. Por fim, na última parte, para auxiliar-nos a compreender a complexa formação desse povo tão distinto, bem como seu modo de vida ou crença, foram abordadas teses de alguns reconhecidos pesquisadores, tais como Julius Wellhausen, Yehezkel Kaufmann, John Brighth, Albrecht Alt, Martin Noth, Norman K. Gottwald, entre outros.

Como tentativa de resumir a história de Israel, para fins desta dissertação, o segundo capítulo é desdobramento do último subitem do primeiro. Ele constitui um levantamento das principais interpretações sobre a formação do “povo de Israel”.

Ao longo da elaboração do segundo capítulo, ficou claro que o conceito de deus e o de Iahweh sofreram modificações relacionadas ao tempo e ao lugar, de forma que o terceiro capítulo busca melhor compreender, de acordo com a narrativa bíblica, o que diferencia o “povo de Israel” dos demais povos, bem como sua crença na aliança estabelecida com o deus único. Para tanto, autores como Carlos Schlaepfer, Erhard Gerstenberger, Flávio Josefo, Frank Crusemann, Julios Wellhausen, Marcel Gauchet, Max Weber, Rainer Kessler, Robert Bellah, Shlomo Sand, William Brown ajudaram-me a esclarecer o modo como cada um dos diferentes grupamentos relacionava-se com sua respectiva religião, as quais mais tarde, fundiram-se, dando origem à religião do “povo de Israel”.

Para o quarto capítulo, sobre o *Antigo Testamento* e suas leis de caráter segregacionistas, o trabalho foi mais árduo em virtude do parco conhecimento sobre exegese bíblica. Em contrapartida, fomos auxiliados pela obra de Frank Crusemann, que serviu de base para esclarecer o modo como o *Pentateuco*, em particular, foi elaborado e como ele pode ser melhor entendido, e pelas reflexões de estudiosos como John Brighth, Milton Schwantes, Shlomo Sand e Thomas Romer.

No quinto capítulo, por meio do estudo das leis da *Torá*, faço uma análise da tese de Weber, segundo a qual os judeus são autosegregados estritamente por questões legais/religiosas. Nesse capítulo, autores tais como Arnaldo Momigliano, Flávio Josefo, Frank Crusemann, John Brighth, Max Weber, Renan Freitas, Tony Fahey e Wolfgang Schluchter sustentam debates favoráveis e contrários à tese weberiana por meio do embate das leis da *Torá* e de sua historicidade.

Dados esses procedimentos, devemos esclarecer a utilização de alguns dos termos e conceitos que o leitor encontrará ao longo desta dissertação. O primeiro é o conceito de

“nação”. Proveniente do latim *natio*, *natus*, e designando originariamente, mas não necessariamente, grupos de pessoas unidas por laços de sangue, de língua e de cultura, esse conceito foi significativamente modificado no séc. XVIII, após a Revolução Francesa. A concepção pré-revolucionária implicava a possibilidade da coexistência de diferentes nações no âmbito de um mesmo espaço estatal. Após essa revolução, ele passa a ser identificado com o próprio estado, dando origem ao estado-nação.

Nesse contexto propriamente moderno, o conceito de nação passa a designar a associação de pessoas que, unidas por vínculos contratuais, escolhem, por livre vontade, viver sob o mesmo registro político-legal. A aplicação desse termo para designar os judeus modernos deu-se no contexto europeu do século XIX, em torno de 1840, por força do antissemitismo alemão³. Nesse momento, a Alemanha, então um Estado cristão, em fase de formação de sua identidade nacional, deparava-se com movimentos de emancipação dos judeus⁴. Dessa forma, o uso do conceito “nação”, na sua acepção *pré-revolucionária*, passa a ser utilizado para designar a comunidade judaica vista, assim, como uma “nação” diferente da nação alemã, coexistindo no âmbito do mesmo espaço físico e sociopolítico. Conseqüentemente, os judeus eram avaliados como constituindo um problema dentro do estado-nação alemão, em particular. Karl Marx, por exemplo, em sua obra *Para a questão judaica*, entende que a religião judaica é por si mesma um problema não só para a Alemanha, mas também para diversos estados-nação europeus.

Para explicar sua avaliação, Marx vale-se de autores como seu contemporâneo Bruno Bauer, para quem a questão judaica é muito controversa. No seu entendimento, como a Alemanha era um Estado-nação *cristão*, ou bem os judeus se converteriam ao cristianismo ou bem o Estado se tornaria laico, emancipando, assim, todas as religiões, sem distinção. Para Bauer, como a lei judaica impossibilitava a igualdade de direitos com os demais cidadãos e colocava as obrigações religiosas à frente das obrigações civis e sociais, os judeus se viam essencialmente como segregados, já que suas leis religiosas deveriam ter prevalência com relação às leis elaboradas pelo Estado⁵. Dito de outra forma, para pensadores como Bruno Bauer, tratava-se de fato da existência de uma nação (judaica) *inserida* em um estado-nação (Alemanha), reivindicando os mesmos benefícios da cidadania, mas reservando-se, todavia, o

³ Uma nova forma de antijudaísmo, derivada do pensamento evolucionário darwinista, surgiu no século XIX, a partir de teorias de supremacias raciais para definir o ódio aos judeus, o antissemitismo, cf. EHRlich, Carl S. **Conhecendo o judaísmo:** origens, crenças, práticas, textos sagrados, lugares sagrados. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010, p. 21. Com relação ao parágrafo ver MARX, Karl. **Para a questão judaica.** 1ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009, p. 22.

⁴ MARX, op. cit., p. 399.

⁵ BAUER, Bruno. **La cuestión judía.** Buenos Aires: Heráclito, 1974. apud. Idem, *ibidem.*, p. 43 e 60.

direito de preservar suas características primeiras (judaicas), que incluem leis, costumes, língua, direitos e deveres específicos e diferenciados com relação aos demais concidadãos.

Por outro lado, como sugere Shlomo Sand, a elaboração do *ideal* de nação pauta-se pela utilização de narrativas multisseculares articuladas de modo a tornarem-se coerentes, tendo por objetivo a representação de um coletivo supostamente homogêneo, cuja história revelaria uma linha originária de continuidade entre o passado temporal-espacial (ancestrais) e a comunidade atual⁶. Este será o sentido que usaremos quando nos referirmos ao “povo de Israel” como uma “nação”. Nesse sentido, tal como os conhecidos mitos de criação dos estados nacionais modernos, o conceito de nação é criado e, como tal, traz consigo a marca do tempo histórico. Se um povo é um grupo que vive em delimitado espaço geográfico, com características específicas, com normas e práticas comuns (língua, alimentação, vestuário e, em alguns casos, religião), a nação, como a entendemos hoje, ou seja, como estado-nação, só emerge como fundamento “natural” do poder político, com o advento dos estados nacionais e do discurso político moderno⁷.

Outro termo que merece esclarecimento e está estritamente vinculado ao termo “nação”, é “etnia”. Para o judaísmo, numa visão mais “romântica”, suas origens, estariam baseadas em determinadas verdades divinas e na descendência de um povo que, mesmo errante, não se miscigenou com “gentios”, preservando, assim, os vínculos de sangue⁸. Moses Hess é um desses estudiosos que considerava os judeus como um grupo hereditário diferente, cuja origem seria uma raça pura e forte, do Egito, que resistiu ao longo do tempo com características próprias⁹. Da mesma forma, Salo W. Baron afirma que, independentemente das características locais de cada comunidade judaica pós-exílica, são elementos da identidade judia sua origem étnica exclusiva que, de acordo com a tradição bíblica, é originária no “povo de Israel”, algo que as pesquisas histórico-arqueológicas contestam¹⁰.

Em outra direção, se por um lado, como sugere Étienne Balibar, qualquer nação é destituída de base étnica em sua essência¹¹, já que esta é construída a partir da agregação de produtos históricos e de fenômenos naturais¹², por outro, de acordo com Anthony Smith,

⁶ SAND, Shlomo. **A invenção do povo judeu: da Bíblia ao sionismo**. São Paulo: Benvirá, 2011, p. 36.

⁷ Idem, *ibidem*, p. 64 e 179.

⁸ Idem, *ibidem*, p. 39/41.

⁹ HESS, Moses. **Rome et Jérusalem**. La dernière question des nationalités. Paris: Albin Michel, 1881. *apud*. Idem, *ibidem*, p. 147.

¹⁰ BARON, Salo Wittmayer. **A Social and Religious History of the Jews**. Nova York: Columbia University Press, 1952. *apud*. Idem, *ibidem*, p. 179.

¹¹ BALIBAR, Étienne & WALLERSTEIN, Immanuel. **Race, nation, classe: les identités ambiguës**. Paris: La Découverte, 1988, *apud*. Idem, *ibidem*, p. 53.

¹² Idem, *ibidem*, p. 61.

quatro características distinguem um grupo étnico: o *sentimento* comum de origem; a consciência de uma história única associada à crença em um destino comum; a presença de traços culturais coletivos e específicos; o *sentimento* de uma solidariedade coletiva¹³. Desse modo, para Smith, o conceito de etnia prescinde de um território específico, embora deva ter um vínculo com ele, prescinde de uma variedade de formas culturais, embora possa contar com apenas uma, prescinde de uma história concreta, sendo os mitos antigos capazes de desempenhar esse papel de maneira não menos eficaz¹⁴. Assim, no conceito moderno, mesmo num contexto tão multifacetado quanto foi o da história de Israel, é possível falar em formação de uma etnia a partir de elementos selecionados para caracterizar o “povo de Israel”.

Em contrapartida, deve-se lembrar que, embora próximos em várias características, muitos segmentos do “povo de Israel” se consideravam diferentes e até mesmo inimigos, como foi o caso dos reinos de Israel e de Judá. É possível imaginar que tais segmentos passaram a ser pensados como um só grupo étnico a partir, provavelmente, da tentativa de unificação pan-israelita, momento em que, no Reino de Judá, se buscou criar uma identidade única por meio da religião.

Por fim, outra expressão que carece de explicitação é “israelita”*. Diversos autores utilizam esse termo para definir as mais variáveis formas de organização do “povo de Israel”. O historiador italiano Mario Liverani, por exemplo, designa como israelitas exclusivamente os membros do Reino de Israel, enquanto às populações ou agrupamentos que se fixaram nos altiplanos da Palestina*, durante o período do Ferro I, ele recorre ao termo “protoisraelita”¹⁵. Para efeito desta presente dissertação, como não há consenso entre os pesquisadores em relação aos termos utilizados para referir-se ao bíblico “povo de Israel”, algo que normalmente tende a nos confundir, resolvi elaborar uma terminologia própria, com vistas à melhor articulação dos diferentes momentos expostos na narrativa bíblica. Entretanto, quando faço alusão à própria narrativa veterotestamentária, utilizo-me do termo na forma e no contexto em que ele aparece nesta narrativa.

Nesta dissertação, serão usados os seguintes termos: grupamento patriarcal para designar nômades e seminômades de origem semita* que transitam na Palestina/Canaã, até cerca de 1500 a. E. C., no Bronze Médio; grupamento do êxodo do Egito para os semitas, seminômades pastoris, que saíram das terras do Egito, em torno de 1280 a. E. C., no Bronze Recente; grupamento do monte Sinai para pastores nômades da região do Sinai e adoravam o

¹³ SMITH, Anthony D. **The Ethnic Revival**. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, *apud.* Idem, *ibidem*, p. 62.

¹⁴ Idem, *ibidem*, p. 63.

¹⁵ LIVERANI, Mario. **Para além da Bíblia: História antiga de Israel**. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 88.

deus Iahweh; protoisraelitas, proposto por Liverani, para os demais seminômades e camponeses, entre outros, que viviam na Palestina, antes de 1250 a. E. C., e começaram a ocupar as montanhas da região; israelitas e judaítas para os reinos de Israel e de Judá, respectivamente, na idade do Ferro II, por volta do ano 922 a. E. C.; por fim, “comunidade judaíta pan-israelita” para designar o processo de centralização do poder, da prática religiosa e da criação de uma ideologia pan-israelita, durante o governo de Josias, após 722 a. E. C.

Embora existam outros conceitos limitados pela geografia histórica, usarei o termo “história de Israel” para definir a história de todo o período, desde o segundo milênio a. E. C. até os dias atuais, e “povo de Israel” para designar a população descrita ao longo da narrativa da *Torá* sobre o povo eleito. Além disso, apesar de os termos judeu e judaísmo serem utilizados para denominar esse povo, após o exílio babilônico, empregue-os nesta dissertação para indicar uma organização comunitária religiosa que tem início sob o governo de Josias, estendendo-se durante o exílio, pós-exílio até a modernidade.

Seguindo a trilha aberta por Michel Lallement, busquei resgatar a marca da história de Israel, ou seja, a marca da cultura de cada grupo, em cada época, de modo a oferecer ao leitor fatos históricos, e não apenas narrativa mito-histórica, de caráter teológico¹⁶. Vale sempre lembrar que foi essencial a análise da formação do “povo de Israel” pelos seguintes motivos: primeiramente, para melhor compreender a tese de Max Weber, em virtude da singularidade de toda e qualquer sociedade bem como de cada um dos referidos grupamentos; em segundo lugar, para refletir sobre como os determinismos históricos que, mesmo não sendo absolutos, implicam tendências e probabilidades¹⁷; por fim, para indicar que singularidades e determinismos, atuantes em um dado contexto, explicam-se pela multiplicidade de fatores econômicos, políticos, culturais, e religioso-morais.

Em torno do ano 4000 a. E. C., sabe-se que houve intensa circulação de indivíduos de origem semita, provavelmente pastores nômades, que saíram da Mesopotâmia em direção à Palestina/Canaã¹⁸. Esses pastores viviam nas montanhas e nos desertos, à margem da sociedade instituída, não sendo considerados “cidadãos” nem “camponeses”, mas criadores de cabras e ovelhas, sempre à procura de pastos. Seminômades, moravam em tendas, à mercê das condições climáticas, locomovendo-se quer seja devido às chuvas, no inverno, e secas, no verão (transumância), quer seja devido a flagelos climáticos ou catástrofes políticas

¹⁶ LALLEMENT, Michel. **História das ideias sociológicas**: das origens a Max Weber. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, p. 258.

¹⁷ Idem, *ibidem*, p. 270.

¹⁸ BRIGTH, op. cit., p. 56.

(transmigração). Muito provavelmente é nesse contexto que emergem as narrativas que deram origem àquelas sobre o grupamento patriarcal.

É possível que, muito embora alguns segmentos desses seminômades tenham se fixado nas terras palestinas, em períodos de secas vivenciavam significativo processo de emigração, buscando, a maioria deles, as terras férteis egípcias que, cortadas pelo rio Nilo, não dependiam das chuvas. Desse processo de emigração para o Egito, cuja documentação é farta, diversos grupos beneficiaram-se, entrando e saindo daquelas terras, em diferentes épocas. Existem grandes chances de a narrativa bíblica sobre o grupamento do êxodo do Egito ter se originado desse processo.

Por volta do século XII a. E. C., as montanhas cananeias começaram a ser povoadas maciçamente, originando duas comunidades distintas que, mais tarde, formariam o reino de Israel e o reino de Judá. Embora, provavelmente, esses grupos tivessem origem demográfica semelhante, características tais como geografia, economia, cultura religiosa, entre outras, fizeram dessas comunidades grupamentos distintos e muitas vezes inimigos. No século VIII a. E. C., no entanto, o reino de Israel conheceu sua ruína, e seus habitantes foram deportados para áreas centrais do império assírio*, outros fugiram para o reino de Judá. O governante de Judá, sentindo-se o legítimo herdeiro do “povo de Israel”, resolve, então, centralizar o poder e a prática religiosa. Para isso codifica o relato bíblico, reivindicando as antigas terras do reino de Israel e o título “Israel” para a comunidade judaíta pan-israelita que pretendia formar. Nesse momento surgem, sob o reinado de Josias, os primeiros textos da *Bíblia*.

Dessa forma, além de ser um texto religioso, a *Bíblia*, assim como as cerâmicas, as inscrições e as ruínas arquitetônicas, que podem contar muito sobre a sociedade que os produziu, é também um artefato histórico. Em quase todos os casos conhecidos pela arqueologia, o evento da escrita relaciona-se à existência de um poder centralizado em instituições que podemos qualificar como estatais: monarquias, reinos, impérios, todos com seus cultos oficiais, não sendo diferente no caso da comunidade judaíta pan-israelita. Finkelstein e Silberman destacam que esse processo se expressou em práticas tais como a manutenção de registros, a correspondência administrativa, as crônicas da realeza e, no caso judaico, a compilação de uma escritura sagrada da qual emergiram as leis que, por sua vez, deram forma legal às práticas políticos-estatais e, por isso mesmo, estão relacionadas a um estágio mais avançado de desenvolvimento social¹⁹.

¹⁹ FINKELSTEIN, Israel e SILBERMAN, Neil Asher. **A Bíblia não tinha razão**. São Paulo: A Girafa Editora, 2003, p. 39.

Diante disso, para se entender qual era o contexto societário em que surgiu o bíblico “povo de Israel”, é preciso compreender o processo de elaboração do texto que relata a suposta história desse povo. O trabalho de recorrer ao material literário e às fontes arqueológicas ajuda a reconstruir a história a partir dos dados por eles fornecidos, levando-se em conta tanto a *forma* de construção da narrativa para extrair o que pode, eventualmente, aproximar-se da realidade histórica, quanto a função da religião na formação humano-social.

Ao tentar compreender a função da religião, Jasper afirma que o homem sempre tentou constituir uma ideia da totalidade, primeiro, com as formas míticas e, posteriormente, com a ideia de um deus que atua na vida social e política dos povos. Além disso, a religião é a instituição que, anteriormente ao surgimento do Estado, legitima e regula a vida social, sendo seu primeiro fundamento²⁰. Nesse sentido, compreender a forma como se constituiu a religião do “povo de Israel” é essencial para definir sua formação e seu processo de desenvolvimento.

Ao contrário de Shlomo Sand, para quem as comunidades religiosas judaicas, após o exílio babilônico, surgiram em regiões diversificadas, deslocando-se e miscigenando-se em permanente errância, ao longo de sua história²¹ (opinião com a qual concordo), para Carl S. Ehrlich, os judeus, quando perderam sua terra, em 586 a. E. C., iniciaram um processo de dispersão pelo mundo, sendo submetidos às imposições dos reinos onde habitavam. Ainda que exilados e refugiados, conseguiram, por meio dos esforços de líderes religiosos, evitar a assimilação cultural na Babilônia, conservando a identidade religiosa e “nacional”²².

Diante dessas considerações, tendo em conta a importância da religião na história de Israel, esta dissertação tem como objetivo traçar relações entre as leis derivadas da religião veterotestamentária e a concepção de Max Weber sobre a segregação do “povo de Israel”.

Devo advertir o leitor, entretanto, de que, na própria obra *Ensayos sobre sociología de la religión. vol. 3*, Weber estende uma longa explanação sobre questões ligadas à formação e caracterização do povo judeu bem como do território da Palestina/Canaã, desenvolvendo melhor, a meu ver, sua tese sobre o “povo pária” somente nos capítulos finais, quando se detém nos textos pós-exílicos. Como limitei esta dissertação ao estudo dos livros do *Pentateuco*, por serem eles os primeiros a serem escritos e os mais importantes no contexto da religião de Iahweh, fiquei restrita à contextualização pré-exílica e exílica.

O motivo pelo qual optei por esse tema foi procurar desvelar o contexto de formação de uma comunidade que inaugurou uma nova forma de pensar a religião e seu deus. Para isso,

²⁰ GAUCHET, Marcel. **El desencantamiento del mundo**. Una historia política de la religión. Editorial Trotta, Madrid, 2005, p. 17 e 23.

²¹ SAND, op. cit., p. 48.

²² EHRLICH, op. cit., p. 14 e 23.

recorri a alguns parâmetros de comparação entre essa comunidade e seus vizinhos, diferenciando-os nos diversos âmbitos do cotidiano para perceber como um grupo sobreviveu com tantos percalços e de forma tão violenta, ao longo da história.

Embora muitos pensadores, como Weber, acreditem que a sobrevivência desse povo ocorreu justamente por causa do afastamento que as leis rituais ou as sucessivas perseguições tenham promovido, o que se observa na história são os inúmeros legados das comunidades judias espalhadas pelo mundo à humanidade.

De forma humilde, acredito que consegui estabelecer uma sutil ligação entre a questão legal, de Weber, e o problema da historicidade, levantado por Momigliano. Por outro lado, se o grande sociólogo alemão, cujos estudos, apesar de sua magnitude, ressentem de tantas lacunas, sendo, por isso, criticado, não terei a pretensão de que esta pesquisa esteja isenta de falhas. Ressalto, no entanto, que essa relação entre as leis da *Torá* e a história de perseguição do povo judeu, que estão intrinsecamente ligadas, foram abordadas, nesta dissertação, com um minucioso levantamento de exegese bíblica e dados históricos que poderão contribuir para posteriores pesquisas, a fim de que o saber sobre esse povo esteja sempre se reconstruindo e a história sempre se desvelando.

Diante dessas reflexões, o leitor não encontrará conclusões definitivas, ao longo desta dissertação, na medida em que as pesquisas ressentem ainda de farta documentação e material arqueológico sobre o período que abrange o *Antigo Testamento*: um texto sobre um tempo e um espaço, de fato, complexo e incompleto em seus diversos caminhos.

1 “NO PRINCÍPIO” (Gn 1,1) OU QUESTÕES GEOPOLÍTICAS E DEBATE TEÓRICO SOBRE O “POVO DE ISRAEL”

Neste capítulo, serão abordadas questões referentes à datação e à localização bem como questões teóricas que envolvem os estudos mais aceitos relativos à história do “povo de Israel”. Para tanto ele será dividido em três itens, com seus respectivos objetivos: cronologia, em que serão analisados os problemas de datação dos eventos narrados no *Antigo Testamento* e dos achados arqueológicos; geografia, visando compor um quadro do clima, do relevo, da sociedade e da política da região do Oriente Antigo; e apontamentos sobre um debate entre pesquisadores, nos quais procuraremos “mapear” as pesquisas que parecem mais pertinentes.

Dessa forma, na primeira parte, serão enfocados os problemas de datação dos eventos que abrangem o período em que são narradas as tradições do grupamento patriarcal, desde o segundo milênio a. E. C., até os dados empíricos fornecidos pela história e pela arqueologia sobre a comunidade exílica, na Babilônia, em torno do século VI a. E. C.

Na segunda parte, para que o leitor possa melhor visualizar o Antigo Oriente, ou Palestina, ou Canaã, lugares vastamente abordados no decorrer desta dissertação, concorreram dados geográficos, como relevo e clima, e políticos da região, inclusive por meio de mapas.

Por fim, na terceira parte, o foco será o levantamento das pesquisas mais aceitas que nortearam, de forma metodológica, esta dissertação. Longe de tentar discorrer sobre cada uma das teses e sobre os autores abordados, este capítulo pretende apenas apontar questões referentes aos estudos sobre o “povo de Israel”.

1.1 NARRATIVA VETEROTESTAMENTÁRIA²³

Embora o ponto da narrativa veterotestamentária de interesse para esta dissertação comece com a história de Abrão, antes disso, porém deve-se estender atenção à descendência do patriarca. No mito do dilúvio está escrito que Sem, Cam e Jafé são os filhos de Noé que saíram da arca, sendo o primeiro identificado como ancestral de todos os semitas, inclusive Abrão. De acordo com a narrativa, de Sem descendem os semitas, e de Cam, os canaanitas²⁴.

A história dos patriarcas tem início quando deus chama Abrão e afirma: “Sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai, para a terra que eu te mostrarei” (Gn 12,1). De acordo com a narrativa veterotestamentária, nessa época, Abrão estava com cerca de setenta e

²³ No item 1.1, os termos “Israel” e “israelitas” estão sendo utilizados na forma como aparecem no texto bíblico.

²⁴ Em Gn 9,18 ao 10,32, estão discriminados os clãs dos descendentes de Noé.

cinco anos quando deixou as terras da Mesopotâmia em direção à Canaã, carregando seus bens e acompanhado da esposa, de seu sobrinho Ló, e de seu séquito.

Em toda a narrativa do *Gênesis*, constantemente, são citadas localidades por onde peregrinaram os patriarcas. Uma dessas passagens refere-se às viagens de Abrão que, saindo de Harã, desce para Canaã, mas, em virtude da fome, segue para o Egito, de onde, repentinamente, todos saem em direção a Hebron, quando Abrão vai a Damasco salvar Ló, que tinha se tornado prisioneiro de guerra.

Nesse momento, é inserida na narrativa a promessa da aliança: deus afirma que a descendência de Abrão seria incontável assim como as estrelas do céu. Posteriormente ao nascimento do primeiro filho de Abrão com uma escrava, assinala-se o evento da promessa da segunda aliança: deus afirma que um filho legítimo nasceria da esposa de Abrão, e essa aliança seria marcada com o rito da circuncisão.

Novamente a narrativa retoma as peregrinações no Antigo Oriente, até o encontro com Abimelec, rei dos filisteus*, bem como o nascimento de Isaac e a consequente expulsão de Agar e Ismael (escrava e o filho bastardo de Abraão²⁵). Além de pôr à prova a fé de Abraão, impondo-lhe abrir mão do filho bastardo, deus exige que ele sacrifique Isaac em holocausto; porém, no momento do sacrifício, deus se satisfaz com a demonstração de fé e preserva a vida de Isaac. Durante toda a vida, Abraão viveu como estrangeiro em diversos lugares, como demonstra a passagem de Gn 23,4: “no meio de vós sou estrangeiro e um residente. Concedei-me uma posse funerária, entre vós, para que leve meu morto e o enterre”²⁶. O morto dessa passagem é Sara, esposa de Abraão. Logo após sua morte, o patriarca resolve mandar um escravo procurar entre a sua parentela (de Abraão) uma esposa para Isaac, deixando bem claro ao escravo que a moça escolhida não deveria ser filha de cananeus. O servo escolheu Rebeca, filha de um arameu, que gerou os gêmeos Esaú e Jacó, filhos de Isaac.

A fome que se alastrou no tempo de Abrão também afligiu o tempo de Isaac. Quando deus lhe apareceu ordenando-lhe que ficasse nas terras que um dia seriam suas e de sua descendência, Isaac permaneceu em Gerara. Para amargura de Isaac e Rebeca, quando Esaú resolveu desposar, não seguiu o costume e escolheu sua esposa entre mulheres heteias, “pagãs” que não pertenciam à sua linhagem. Para que o mesmo não ocorresse com Jacó, depois que este, usando de astúcia e com ajuda materna, conseguiu o direito de progeneração do irmão, Isaac resolveu enviá-lo para junto de Labão, um parente que residia em Harã, para lá

²⁵ A partir de Gn 17,5 Abrão passa a chamar-se Abraão, pois deus o torna o pai de uma multidão de nações.

²⁶ O Antigo Testamento. **A Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Edições Paulinas, 2011, p. 62.

poder escolher uma mulher e casar. Enquanto isso, Esaú, para contrariar o pai, toma como esposa outra mulher pagã, filha de Ismael (o filho de Abrão com a escrava egípcia).

A partir desse ponto, a narrativa passa a enfatizar a história de Jacó, sua viagem até a casa de Labão, seu sonho de promessa da aliança e seu compromisso firmado com deus. Chegando entre os seus, Jacó resolve tomar por esposa sua prima Raquel, por quem serve ao tio por sete anos, ao fim dos quais, porém, na noite de núpcias, Labão entrega-lhe Lia, irmã mais velha de Raquel. Percebendo-se enganado somente na manhã seguinte, Jacó reclamou a presença de Raquel, ao que Labão determinou que esta lhe seria dada como esposa se Jacó lhe servisse outros sete anos. Dessa forma, por anos Jacó viveu com o tio Labão, e com as esposas Lia e Raquel, pastoreando os rebanhos, adquirindo patrimônio e criando os filhos.

Quando nasceu seu filho com Raquel, Jacó decidiu voltar para casa. Diante da possibilidade de dividir a riqueza, Labão e seus filhos perseguiram Jacó e a família que, com o auxílio de deus, conseguiram fugir levando consigo todo seu rebanho e riqueza adquiridos ao longo dos anos. Raquel roubou ainda os ídolos da casa de seu pai, levando-os na fuga.

Na volta à casa de Isaac, durante a noite, Jacó trava uma luta infundável com o nascer do dia. Quando o ser, com quem Jacó luta, pede para ir embora, Jacó diz: “Eu não te deixarei se não me abençoares”²⁷ (Gn 32,27). Ao abençoar, o ser pergunta a Jacó o seu nome e, sabendo-o, diz: “não te chamarás mais Jacó, mas Israel, porque foste forte contra Deus e contra os homens, e tu prevaleceste”²⁸ (Gn 32,29).

Passados os anos, a narrativa remete à violência ocorrida com Diná, filha de Jacó, a qual, de acordo com a narrativa, é violentada pelo filho do rei de Siquém. O príncipe, entretanto, enamora-se de Diná e a pede a Jacó em casamento. Este decide tomar a decisão em conjunto com os filhos, para os quais não era correto dar em casamento a irmã a um homem incircunciso. O rei e o príncipe, então, fazem uma aliança com Jacó, aceitando a circuncisão de todos os varões do reino. Quando se recuperavam, convalescidos pela circuncisão, Simeão e Levi, irmãos de Diná, mataram todos os varões do reino, rompendo o pacto promovido por Jacó, que decide partir para Betel, de modo a não sofrer retaliação.

Em Betel, nasce Benjamim, o último dos doze filhos de Jacó, mas Raquel, a mãe, morre no parto. Dessa forma, os filhos de Jacó com Lia, Raquel, Bala (serva de Raquel) e Zelfa (serva de Lia) são: Rúbem, Simeão, Levi, Judá, Issacar, Zabulon, José, Benjamim, Dã, Neftali, Gad e Asser.

²⁷ Idem, ibidem, p. 77.

²⁸ Idem, ibidem, p. 77.

O *Antigo Testamento* passa, a partir de então, a narrar a história de José, o primeiro filho de Jacó e Raquel. Por ciúme do amor de Jacó por José, seus irmãos venderam-no como escravo a uma caravana de ismaelitas e informaram ao pai que ele fora morto por animais ferozes. No Egito, os ismaelitas venderam José a Putifar, comandante dos guardas do faraó.

Nesse tempo, Judá, um dos filhos de Jacó, toma por esposa Sue, uma mulher cananeia, que gerou seus filhos. Quando Her, o filho mais velho, chegou à idade de casamento, Judá escolhe como esposa Tamar, cuja origem (se era canaanita ou adepta da fé ao deus único) não é identificada na narrativa. Ocorre, todavia, que Her veio a falecer e Judá ordena que Onã, o outro filho, cumpra com Tamar o dever de cunhado, gerando nela um filho para dar continuidade à descendência do irmão. Trata-se da lei do levirato. Com a morte de Onã, Judá decide enviar Tamar à casa paterna, até que seu terceiro filho, Sela, tivesse idade para cumprir o dever de gerar descendentes para seus irmãos. Percebendo que Sela já estava crescendo e não lhe era dado para cumprir seu dever de cunhado, Tamar, disfarçada de prostituta, foi ao encontro de Judá que, ignorando tratar-se de sua nora, deitou-se com ela; esta, ao ir embora, levou consigo o cordão e o cajado do patriarca. Meses depois, foi dito a Judá que Tamar havia se prostituído e estava grávida. Entregando o cordão e o cajado, Tamar revelou que estava grávida de Judá e que os filhos que esperava pertenciam ao seu falecido marido cuja descendência estava garantida.

Voltando ao Egito, é dada então continuidade à história de José, que assume o cargo de mordomo de Putifar por cuja esposa José é enviado à prisão. Quando o faraó necessitou de alguém para interpretar seus sonhos, José, cuja fama sobre seu dom havia chegado aos ouvidos do faraó, foi enviado ao palácio. José agradou ao faraó com sua interpretação e seus conselhos, sendo, por isso, retirado da prisão para assumir o cargo de preposto no Egito, de modo que, abaixo do faraó, ele se tornou o homem mais poderoso do país. O faraó deu-lhe como esposa Asenet (filha de Potifar, o sacerdote de On), cujos filhos nasceram ainda no período de abundância do Egito.

No período de fome, os irmãos de José e diversos povos ao redor desceram ao Egito para comprar alimentos. Embora José logo reconhecesse os irmãos, estes não o reconheceram. Para que a venda se realizasse, e os filhos de Jacó provassem que não eram espiões, José exigiu a presença do irmão mais novo.

Quando retornaram com Benjamim, José o fez prisioneiro sob a acusação de roubo. Para não ver a tristeza de seu pai ao perder Benjamim, filho de Raquel, Judá oferece-se como prisioneiro no lugar do irmão. Nesse momento, José se revela aos irmãos, que lhe pedem perdão. Informado de que os irmãos de José encontravam-se no Egito, o faraó convidou a

todos para que, retornando a Canaã, trouxessem Jacó e todos os seus pertences para viverem no Egito. Sabendo que José ainda vivia, Jacó reuniu tudo que era seu e foi viver no Egito, junto a todos os filhos, até a morte. Após relatar o governo de José, sua política agrária e sua vida, a narrativa do *Gênesis* é encerrada com a morte do preposto que evitou a fome no Egito, durante o período de escassez.

1.2 CRONOLOGIA

A veracidade e datação dos eventos narrados na *Bíblia Hebraica*, como se sabe, é um ponto divergente entre diversos estudiosos, em virtude de a análise da narrativa bíblica e de os achados arqueológicos não serem capazes de estabelecer datas mais precisas, mas indicar períodos que se estendem por décadas ou séculos. Além disso, a formação de um povo processa-se sem ser percebida tanto por seus agentes quanto por seus vizinhos e sem, necessariamente, a realização de documentação administrativa ou a elevação de monumentos.

Em sua obra *A História de Israel*, John Bright remonta à história da Palestina^{29*}, desde o ano 4000 a. E. C., traçando, por meio de pesquisa arqueológica, de dados epigráficos e da própria narrativa do *Antigo Testamento*, um amplo panorama que permitiu melhor compreensão da era que, do ponto de vista bíblico, pode ser chamada de era dos patriarcas³⁰. Embora não haja diferença radical de análises e conceitos entre as várias correntes de interpretação, a datação de Bright, em conjunto com pequenas alterações feitas pelo estudioso Mario Liverani³¹, ajuda, em nosso entendimento, a melhor elucidar as implicações históricas, políticas e ético-jurídicas, além do próprio *Antigo Testamento*. Diante disso, as indicações de Bright serão tomadas como referências mais constantes relativas à cronologia, ressaltando que, ao longo desta dissertação, outros pesquisadores com o pensamento divergente desse autor serão consultados.

²⁹ Palestina ou Crescente Fértil, também chamada de Oriente Próximo, Antigo Oriente, Canaã, Reino do Norte e Reino do Sul, Israel: região habitada pelos canaanitas e posteriormente pelos hebreus, que deram origem aos israelitas e aos judaítas.

³⁰ A Era dos Patriarcas abrange todo o período do Bronze Médio e início do Bronze Recente, ou seja, ela tem início em cerca de 2000 a. E. C. até por volta de 1500 a. E. C., quando a família de Jacó se estabelece no Egito. Para designar esse momento, será utilizada a expressão grupamento patriarcal, como explicitado na Introdução deste estudo.

³¹ LIVERANI, op. cit.

1.2.1 Abordagem veterotestamentária

Embora se suponha que a narrativa veterotestamentária tenha sido estabelecida de forma cronológica, o que se verifica é a tentativa de se construir uma composição a partir da justaposição unitária de formação ideológica. Exemplo claro dessa perspectiva é a identificação de um suposto Reino Unido Israelita, antes dos reinos de Israel e Judá. No entanto esse suposto Reino Unido Israelita não é comprovado pela arqueologia e documentação histórica, para as quais, nesse período, que abarca desde o final do século X ao século VIII a. E. C., as comunidades da região montanhosa da Palestina/Canaã não estavam organizadas em forma de Estado, mas espalhados na região, como grupos protoisraelitas. O quadro da página 155 (Anexo 2) demonstra a divisão do tempo bíblico de acordo com os reinados e com as suas respectivas passagens no texto do *Pentateuco*, entre outros.

1.2.2 Debate histórico-arqueológico

De acordo com o autor de *A História de Israel*, a saga dos patriarcas reporta-se a eventos ocorridos no segundo milênio a. E. C., ou seja, na idade do Bronze Médio (2000-1550 a. E. C.), que correspondem aos movimentos migratórios na Alta Mesopotâmia e no norte da Síria em direção à Palestina/Canaã³². Nesse ponto, é importante ressaltar que, também para Herbert Donner, não é possível determinar uma datação exata e confiável para os grupamentos patriarcais, apenas uma datação genérica que os enquadra no amplo período do segundo milênio e início do primeiro, dentro da cultura do Oriente Antigo. Para o autor de *História de Israel e dos povos vizinhos*, a tentativa de interpretar os patriarcas “como condutores de caravanas de jégues nas rotas internacionais de comércio no começo do 2º milênio a. C. se perde na obscuridade”. Além disso, as tentativas de definir os pais histórica e cronologicamente com exatidão são prejudicadas pelas suposições hipotéticas, “sobre seus nomes, seus costumes e hábitos, sobre as concepções jurídicas da tradição, sobre os patriarcas, o relacionamento da tradição com os textos cuneiformes de *Nuzi-Arrapha*, e outras mais”³³.

Donner, para quem as sagas são “tradição, transmissão da história antes de esta se tornar literatura”³⁴, enfatiza que os princípios da história do “povo de Israel” remontam às sagas, ou seja, aos relatos de povos antigos que podem conter vestígios de historicidade,

³² BRIGTH, op. cit., p. 106.

³³ DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos*. São Leopoldo: Sinodal, 1997, p. 94/95.

³⁴ Idem, ibidem, p. 25.

diferentemente do Egito, cuja origem acreditava-se ser decorrente da ação dos deuses, em tempos primordiais. De fato, textos da era patriarcal esclarecem e reforçam a tradição e a existência de um povo, na região da Palestina/Canaã, parecido com os antepassados do “povo de Israel” e constituído por pastores seminômades, os amoritas*, no período do Bronze Médio³⁵. Embora esses fatos não possam ser confirmados em seus pormenores, no texto bíblico e demais documentos históricos-arqueológicos, sabe-se que os ancestrais desse povo seminômade saíram da Mesopotâmia em direção à Palestina/Canaã, por volta do segundo milênio a. E. C., num processo migratório longo, contínuo e plurissecular³⁶.

Não se sabe exatamente quando nem porque, mas acredita-se que esse processo tenha sido motivado pela busca por terras férteis ou problemas econômicos ou climáticos. Sabe-se, entretanto, que tais incursões originaram a assimilação da cultura suméria e uma crescente miscigenação que, com o passar do tempo, tornaram os amoritas o grupo étnico predominante na região³⁷. Nesse provável contexto de migrações, pode-se genericamente identificar a origem dos que se dizem descendentes de Abraão³⁸. Sustentando essa hipótese, Brighth analisa a natureza dos nomes dos patriarcas que, como indicam as listas egípcias e os textos de Mari*, são de natureza norte-semítica, mais especificamente advindos do vocabulário hurriano*, sendo, portanto, próximos aos nomes usados na Alta Mesopotâmia³⁹. Esse autor acredita que, por volta do ano 2000 a. E. C., quando a cultura suméria se encontrava em decadência, os semitas já se haviam miscigenado com os sumérios*, tendo aqueles se tornado predominantes⁴⁰.

Além da análise comparativa de textos, outra forma de datação, segundo Liverani, são os marcadores arqueológicos: o primeiro, constituído pelo cultivo de oliveira e videira, desde o período do Bronze Antigo, na Palestina, ou anteriormente; o segundo, da produção “industrial” com a invenção da prensa para espremer a oliva, durante o Ferro II⁴¹. Esses marcadores são capazes de datar achados arqueológicos ou mesmo costumes impressos em textos a partir de sua correta identificação.

³⁵ Uma das principais fontes sobre a movimentação dos grupos no território do Crescente Fértil é a documentação egípcia do período.

³⁶ BRIGHTH, op. cit., p. 117.

³⁷ Sobre o processo de expansão amorita nas terras da Mesopotâmia e Palestina ver Idem, ibidem, p. 71/136.

³⁸ WEBER, Max. **Ensayos sobre sociología de la religión**. Vol. 3, Madrid: Taurus Humanidades, 1987-88, p. 151.

³⁹ BRIGHTH, op. cit., p. 23.

⁴⁰ Idem, ibidem, p. 65.

⁴¹ LIVERANI, op. cit., p. 86.

1.3 GEOGRAFIA

Referir-se à geografia bíblica significa referir-se tanto às dimensões territoriais quanto às características topográficas mais específicas de cada região. O domínio político, por exemplo, configura uma dimensão geográfica que implica domínio territorial, ideológico e econômico, isto é, domínio geopolítico⁴².

1.3.1 Abordagem veterotestamentária

O conjunto da tradição que forma o pilar da fé do “povo de Israel” articula-se em torno dos seguintes vetores: das sagas experimentadas por seus antepassados, deslocando-se da Mesopotâmia para a terra que deus lhes havia prometido – a saga dos patriarcas; a libertação do povo da escravidão das terras do faraó – o êxodo do Egito; o estabelecimento da aliança no Monte Sinai entre o “povo de Israel” e Iahweh – a celebração do pacto da aliança. Essa tradição constituiria mais tarde o fundamento da identidade desse povo.

Na região da Meia-Lua Fértil, caminho para nômades e seminômades entre Egito e Mesopotâmia, os grandes impérios sucederam-se nas conquistas e no domínio da cultura e do território. Nesse ambiente foram estabelecidas as primeiras narrativas acerca dos patriarcas, da criação, do dilúvio, entre outras⁴³.

A partir da geografia, é possível fazer uma análise dos textos do *Antigo Testamento* em que se verifica, por exemplo, que a tradição privilegia certas regiões em detrimento de outras, indicando que os patriarcas transitaram entre Siquém, Betel, Manre, Hebrom, Berseba, Gerar, Beer-Laai-Roi, Gileade, Maanaim, Peniel e Sucote, regiões localizadas na Palestina Central e na Transjordânia*. Percebe-se, então, que são poucos os lugares por onde passaram os patriarcas, donde se conclui que “as peregrinações não são mais do que conexões secundárias, trabalho redacional, através do qual os pais são conduzidos aos lugares que interessam e onde as narrativas se desenrolam. Os lugares são mais importantes do que os próprios pais”⁴⁴. Para Donner, por exemplo, essas narrativas constituem na verdade um conjunto de sagas independentes, que podem ser consideradas tanto dentro quanto fora do contexto geral; se retiradas dessa grande estrutura contextual e analisadas em sua unidade interna, adquirem peso histórico na análise da geografia e da arqueologia bíblica.

⁴² SCHLAEPFER, Carlos Frederico. **A Bíblia**: introdução historiográfica e literária. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004, p. 11.

⁴³ Idem, ibidem, p. 13.

⁴⁴ DONNER, op. cit., p. 84.

1.3.2 Debate histórico-arqueológico

A análise histórica, arqueológica e veterotestamentária indica, até o momento, que a atividade principal do grupamento dos patriarcas era a criação de gado miúdo (ovelhas e cabras) e que, por ser de locomoção, impunha ao grupamento viver em tendas. Por terem uma vida semelhante aos nômades montanheses ou nômades da terra cultivada*, seus membros podiam exercer também a agricultura e a vinicultura. Jurídica e socialmente, esse grupamento era tido como forasteiro e, somente em certos casos, firmava alianças comerciais ou de casamentos com agricultores sedentários ou indivíduos de povoações urbanas.

As relações políticas que caracterizavam a região da Palestina/Canaã, no segundo milênio a. E. C., eram determinadas pelo equilíbrio de forças entre os grandes impérios que surgiram no vale do Nilo, na Mesopotâmia e na Ásia Menor:

O Egito, Mitanni, a Assíria, a Babilônia e o reino hitita da Ásia Menor saem quase que subitamente de seu relativo isolamento e aparecem como atores de um acontecimento que envolve todo o Oriente Próximo. Por este tempo o Oriente Próximo ingressa na era dos impérios, na época do imperialismo. Forma-se um sistema de impérios com focos e centros que se alternam⁴⁵.

Dessa forma, estendendo a concepção de Donner, para quem esse período foi marcado por grandes impérios, Schlaepfer destaca a existência de um corredor de passagem que ligava o Egito e a Mesopotâmia, sendo, por isso, muito importante:

Na primeira fase da formação da Bíblia, temos o mapa da *Meia-Lua Fértil* ou *Crescente Fértil*, que circunscreve as regiões do Egito (com o Nilo), da Palestina (como um corredor de passagem entre o Ocidente e o Oriente) e do Oriente (a Assíria, a Babilônia, a Pérsia, especialmente a região entre os rios Tigre e Eufrates). Para percorrer o caminho entre o Egito e a Mesopotâmia era obrigatório passar pela Palestina (...). O deserto da Arábia era praticamente intransponível com os recursos e meios da época e, por isso, o caminho era sempre pela costa ocidental da Palestina e depois a travessia das montanhas em direção à Mesopotâmia e vice-versa⁴⁶.

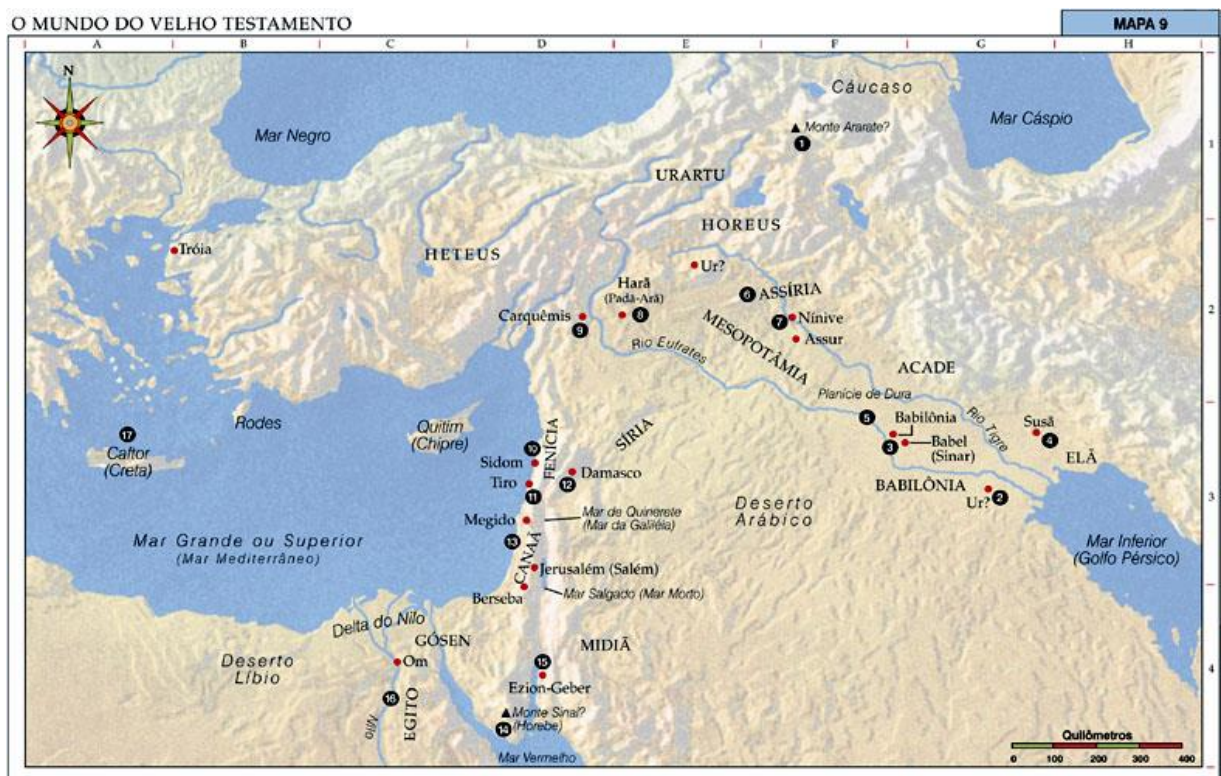
Dessa forma, é plausível afirmar, em consonância com Schlaepfer, que o futuro “povo de Israel” emergiu, progressivamente, nesse cobiçado corredor de passagem (conhecido bíblicamente como Canaã e, no período grego, como Palestina), situado entre duas grandes potências de sua época: no ocidente, localizado na região do vale do Nilo, encontrava-se a

⁴⁵ Idem, ibidem, p. 34.

⁴⁶ SCHLAEPFER, op. cit., p. 12.

civilização egípcia; no oriente, ocupando os vales dos rios Tigre e Eufrates, encontrava-se a civilização mesopotâmica. Isso quer dizer que, geograficamente, a Palestina, local de emergência do “povo de Israel”, uma área com extraordinário contraste de clima e meio ambiente, servia como ligação natural de terra entre o Egito e a Mesopotâmia⁴⁷. Na direção norte-sul, localizavam-se o vale do Jordão e os vales do litoral (Sarom). Entre esses dois vales encontravam-se as montanhas da Galileia, da Samaria e de Judá. Dessa forma, a Palestina estava limitada ao Sul, pelo Negev e pelo deserto do Sinai, antes de chegar ao Egito, ao Leste, pelo rio Jordão, a Oeste, pelo mar Mediterrâneo, e ao norte, pela Fenícia e pela Síria. Duas rotas conectavam os povos do Eufrates e Nilo: o Caminho Real, na Transjordânia, e o Caminho dos Filisteus, junto ao litoral. No mapa a seguir é possível visualizar a então geografia da Palestina/Canaã. Outros mapas, para ilustração do texto, podem ser encontrados anexos na página 157 e seguintes.

Figura 1



Fonte: **O Mundo do Velho Testamento**. Disponível em: <http://scriptures.lds.org/pt/biblemaps/9>. Acesso em: 11 dez. 2013.

⁴⁷ FINKELSTEIN, op. cit., p. 31.

Funcionando como rota comercial que atravessava uma pequena faixa de terra entre o mar Mediterrâneo e o deserto arábico, esse cobiçado corredor, a Palestina/Canaã, era muito disputado, de modo que a trajetória histórica e a condição geopolítica das tribos protoisraelitas – nativos canaanitas, forasteiros amoritas, indoarianos* e hurrianos⁴⁸ – vinculavam-se ora ao Egito, ora ao império mesopotâmico. Se, por um lado, essas tribos intermediavam o comércio na região, por outro, como tantas pequenas unidades políticas (pequenos reinos) locais, elas quase sempre se comportavam como vassalãs ora de um, ora de outro desses impérios.

Quanto ao clima, a Palestina/Canaã situava-se quase toda em uma faixa semiárida, e as chuvas, das quais dependia a agricultura, coincidiam com o período de inverno, que durava aproximadamente quatro meses. Segundo Schlaepfer, para a Palestina era importante que chovesse e houvesse neves fortes no Oeste da Síria e do Líbano, pois a neve mantinha as águas no período de estiagem⁴⁹. Como corredor estratégico, a Palestina sempre foi objeto de disputa das grandes potências, tanto que, segundo os arquivos administrativos egípcios, durante muito tempo, essa região foi uma província egípcia.

De fato, localizado no campo de ruínas da residência de Amenófis IV Akhenaton, encontra-se o arquivo de *Tell el Amarna**, composto por tabuinhas de argila, em escrita cuneiforme e acádica, referente à correspondência diplomática entre os faraós Amenófis III e Amenófis IV Akhenaton e as diversas unidades políticas vizinhas, entre as quais destacam-se os reinos de Mitanni, hitita*, assírio e babilônico, bem como dos pequenos dinastas siro-palestinos⁵⁰. Segundo Niels Peter Lemche, “as cartas de Amarna tornam possível (...) reconstruir alguns fatores que levaram ao colapso a sociedade da idade do Bronze Antigo”, e esse colapso foi responsável pelo “surgimento de novas formações sociais durante a transição para a idade do Ferro. Alguns outros documentos egípcios, principalmente inscrições reais, também fornecem outras provas”⁵¹. Essa documentação retratando a situação política do começo do segundo milênio, na região do Oriente Próximo, consiste em “cartas diplomáticas, listas de cidades conquistadas, cenas de cercos gravadas nas paredes dos templos no Egito, anais dos reis egípcios, obras literárias e hinos”⁵².

⁴⁸ Amoritas ou semitas. BRIGTH, op. cit., p. 24.

⁴⁹ SCHLAEPFER, op. cit., p. 21.

⁵⁰ DONNER, op. cit., p. 42.

⁵¹ “The Amarna Letters make it possible for us to reconstruct some of the factors which led to the collapse of Late Bronze Age society, and which prompted the emergence of new social formations during the transition to the Iron Age. Some other Egyptian documents, mainly royal inscriptions, also provide other evidence.” Cf. LEMCHE, Niels Peter. **Ancient Israel: a new history of israelity society** (The Biblical Seminar, 5). England: JSOT Press, 1988, p.78.

⁵² FINKELSTEIN, op. cit., p. 111.

Apesar de pertencer ao Egito, a Palestina/Canaã estava sob a influência cultural mesopotâmica. Outra característica relevante é o fato de essa região nunca ter conhecido um sistema político unitário. Pelo contrário, tratava-se de uma região que comportava uma vasta rede de cidades-estado* que, por sua vez, utilizava a escrita cuneiforme e uma legislação herdada da Mesopotâmia.

De acordo com escavações e as cartas de Amarna, no século XIV a. E. C., as cidades cananeias eram fortalezas administrativas que abrigavam o rei, sua família e um pequeno círculo de burocratas. Essas fortalezas, cercadas por camponeses vivendo em aldeias vizinhas, dispunham de um palácio, um conjunto de edifícios em torno do templo, alguns prédios públicos residenciais, hospedarias e outros edifícios administrativos⁵³. Posteriormente, por volta do século X a. E. C., tais fortalezas passaram a ser cercadas por muralhas que protegiam as três principais estruturas urbanas: o palácio do rei, o quartel e o templo da cidade, geralmente dedicado ao deus semita Hadad, mais conhecido como *Baal*.

Por outro lado, há mais dados sobre as vilas e aldeias. Dispostas em forma de anel, cuja extensão variava de meio a um hectare, com uma população entre 100 a 150 pessoas, elas não eram fortificadas e tinham como nome o mesmo do clã que nela habitava. Inseridas nas montanhas, tais vilas sugerem a existência de uma sociedade de economia agropastoril, com rebanhos de cabras, ovelhas e cultivo de cereais. Eram construídas cisternas para reserva de água, os cereais eram conservados em silos, enquanto o restante, tal como óleo de oliva e vinho, era conservado em jarras de provisão. Nas vilas dos planaltos, a ausência de ossada de porco, contraposta aos centros cananeus, situados nas planícies, constituiu um relevante indicador étnico-cultural no futuro⁵⁴.

Segundo Crusemann, “um lugar não fortificado é um povoado e não uma cidade”⁵⁵. Isso significa que, somente no período da monarquia, ou seja, do Estado instituído, pode-se verificar a existência de cidades fortificadas e o surgimento de uma instância jurídica pública que se localizava na Porta (porta da cidade).

Nos arquivos de Amarna, os relatórios enviados ao faraó Amenófis IV Akhenaton, entre 1379 e 1362 a. E. C., demonstram o controle do Egito sobre a Palestina/Canaã através da cobrança de impostos que podiam ser pagos em espécie (trigo, cevada, óleo de oliva, azeitonas, frutas secas, vinho, ovelhas, gado) ou em trabalhos forçados na construção de palácios, templos, muralhas, depósitos, entre outros.

⁵³ Idem, *ibidem*, p. 113/114.

⁵⁴ LIVERANI, *op. cit.*, p. 86.

⁵⁵ CRUSEMANN, Frank. **A Torá: teologia e história social da lei do Antigo Testamento**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 140.

Com efeito, encontram-se registros que assinalam a tensão provocada por essa política tributária em diversas cartas enviadas ao palácio real na cidade de Amarna. Segundo Schlaepfer, “pelas cartas-relatório de Amarna ficamos sabendo da existência de bandos de camponeses armados que enfrentavam as tropas dos reis [contra o pagamento de impostos]. Esses guerrilheiros eram chamados de *hapirûs*”⁵⁶. Para esse autor, os *hapirus* eram os hebreus* do *Antigo Testamento* qualificados, na documentação oficial do império egípcio, como pessoas marginalizadas que se uniam contra o sistema imposto. No seu entendimento,

Em bandos independentes, os hebreus reuniam gente endividada que não podia pagar suas dívidas, gente que foi expulsa de suas terras pelas tropas do rei, gente cuja casa não tinha mais comida com que sustentar toda a família. Outra maneira de a casa camponesa resistir era a não aceitação da religião imposta pelas cidades. Nas cidades, o templo dedicado ao deus Baal era um grande centro arrecadador de tributos. (...) No processo de resistência, as famílias camponesas de Canaã não aceitaram mais a divindade urbana opressora de Baal, valorizando suas divindades familiares⁵⁷.

Em torno de 1200 a. E. C., com a chegada dos chamados “povos do mar”, vindos pelo Mar Mediterrâneo ou pela Ásia Menor, todo esse sistema começou a ruir. De origem diversificada, oriundos principalmente das ilhas do Mar Egeu e dos Balcãs, esses povos não tinham coesão, sendo possivelmente responsáveis tanto pelo fim do Império Hitita quanto pela redução do território egípcio. Embora Ramsés III tenha-os mantido afastados das terras egípcias, sob o período dos “ramessidas posteriores”, o Egito foi completamente reduzido à terra do Nilo, perdendo todo o seu território e influência na Ásia Menor”⁵⁸.

Em fins do segundo milênio, pode-se dizer que a população da Palestina/Canaã era assim composta: agricultores migrantes, que também criavam gado menor próximo às cidades fortificadas e às terras cultiváveis; criadores de gado miúdo, que viviam no regime de nomadismo, longe de aglomerações; nômades com “campos de operação mais amplos, alternando por vezes entre a Palestina e o Egito (os chamados *sh’sw*, leia-se talvez *shasu*, dos textos egípcios) ou entre a Palestina, a Síria e a Mesopotâmia (os *sutu* das cartas de Amarna)”⁵⁹; por fim, como mencionado anteriormente, elementos provindos do descenso social tanto das cidades quanto das aldeias.

⁵⁶ SCHLAEPFER, op. cit., p. 34.

⁵⁷ Idem, ibidem, p. 34/35.

⁵⁸ LIVERANI, op. cit., p. 46.

⁵⁹ Idem, ibidem, p. 56.

Dentro dessa perspectiva, segundo John Bright, o “povo de Israel” “não era de fato de uma origem indígena na Palestina”⁶⁰. Isso quer dizer que, em relação ao *Antigo Testamento*, suas narrativas e tradições constituem um conjunto de textos elaborados posteriormente, ou seja, redigidos no período de instituição do estado propriamente dito, em torno do século VII a. E. C. Esse fato indica que a narrativa bíblica sobre a origem do “povo de Israel” é estruturada e redigida em um ambiente verdadeiramente histórico, ou seja, durante a emergência do reino do sul, Judá, e do reino do norte, Israel.

1.4 APONTAMENTOS SOBRE O DEBATE ENTRE PESQUISADORES

Diversas são as teorias que, diferentes e possivelmente incompletas em suas unidades, complementam-se em vários aspectos e, quiçá, proporcionam um amplo quadro descritivo da formação do “povo de Israel”. Por muitos anos, a pesquisa bíblica foi influenciada pela teoria da “hipótese documental” desenvolvida por Julius Wellhausen, que publicou, em 1885, a obra *Prolegomena to the History of Israel*⁶¹. Para esse pesquisador e sua escola, a Lei encontra-se na origem da comunidade judaica, no período pós-exílico, e não na origem do que ele chama de “antigo Israel”. Isso quer dizer que, no seu parecer, a narrativa do *Antigo Testamento* antecedeu à codificação da lei⁶². Segundo Romer:

Wellhausen isolou duas fontes narrativas antigas: ‘J’ (o Javista) e ‘E’ (o Eloísta). Estes documentos, dos primeiros séculos da monarquia israelita, foram depois combinados numa única obra pelo ‘Jeovista’ (JE). Wellhausen situou a fonte ‘D’ (o livro original do Deuterônômio) no século VII a. C., no tempo de Josias, e ‘P’ (a fonte Sacerdotal) no final ou depois do exílio babilônico⁶³.

Para a “hipótese documental”, as fontes mais antigas podiam ser encontradas até o livro de Josué, já que somente nele os protoisraelitas apossaram-se da terra prometida por Iahweh. Embora essa análise de Wellhausen traga problemas por esmiuçar demasiadamente o texto bíblico, foi essencial para a correta datação, ainda que de forma generalizada, e para a compreensão da existência de diferentes textos que compõem a *Bíblia Hebraica*.

O quadro abaixo e o do anexo 2 auxiliarão o leitor a compreender os recortes temporais desta dissertação. O quadro 1 remete à diferenciação dos tempos dos exílios do

⁶⁰ BRIGTH, op. cit., p. 71/72.

⁶¹ WELLHAUSEN, Julios. **Prolegomena to the History of Israel**. Edinburgh: Adam and Charles Black, 1885.

⁶² PURY, Albert de (org.). **O Pentateuco em questão**: as origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996, p. 32.

⁶³ ROMER, Thomas. **A chamada História Deuteronomista**: introdução sociológica, histórica e literária. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, p. 27.

“povo de Israel”; e o quadro 2 (anexo 2, p. 155) remete às categorias de identificação desse povo junto aos respectivos períodos arqueológico e cronológico, além das contextualizações veterotestamentárias, histórico-arqueológicas e políticas na região da Palestina/Canaã.

Quadro 1: Exílios de “Israel”

	Datação Cronológica	Local de Exílio
1º exílio	1250 a. E. C. (provável)	Egito
2º exílio	586 a. E. C.	Babilônia
3º exílio	70 E. C.	Roma

Serão discutidas algumas teorias sobre cada componente da dimensão multifacetada que caracteriza o estudo sobre a história do “povo de Israel”⁶⁴. A teoria da unidade racial primitiva, elaborada por alguns exegetas, entre os quais Yehezkel Kaufmann, de Israel, e John Brighth, dos EUA, sugere que a união das tribos decorre dos vínculos familiares entre as mesmas. Já a teoria de Albrecht Alt, seguida por Martin Noth, na Alemanha, afirma que a unidade do “povo de Israel” decorre dos imperativos impostos pelas atividades pastoris. Outra importante teoria é a da insurreição camponesa, do exegeta norte-americano Norman K. Gottwald, para quem uma rebelião comum contra os reis da Palestina/Canaã teria iniciado a formação do que mais tarde seria a comunidade pan-israelita⁶⁵.

1.4.1 Abordagens tradicionais

Empreendendo uma leitura quase literal do texto bíblico, o historiador Yehezkel Kaufmann, em seu trabalho de 1955, *A história bíblica sobre a conquista da terra*, acredita na plausibilidade de quase todos os acontecimentos narrados na *Bíblia* e considera o monoteísmo do momento pan-israelita como um processo de origens muito antigas⁶⁶. De certa forma, a obra de Kaufmann reflete a posição de William F. Albright, que começou a escavar na Palestina, nos anos de 1920, defendendo, a partir de então, a veracidade histórica da narrativa bíblica. Por sua vez, o estudioso Yigael Yadin, discípulo de Albright, assim como seu

⁶⁴ KAUFMANN, Yehezkel, **A religião de Israel**. Boa Vista, SP: Perspectiva, 1989; BRIGHTH, op. cit.; ALT, Albrecht. **Essays on Old Testament History and Religion**. Universidade de Michigan: Editora Blackwell, 1966; NOTH, Martin. **The Testament World**. Minneapolis: Fortress Press, 1966; GOTTWALD, Norman K. **As Tribos de Iahweh uma Sociologia da Religião de Israel Libertos**. 2ª Ed. São Paulo: Paulus, 2004.

⁶⁵ PIXLEY, Jorge. **A história de Israel a partir dos pobres**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004, p. 16/17.

⁶⁶ KAUFMANN, Yehezkel. **A história bíblica sobre a conquista da terra**. Jerusalém: Bialik, 1955 [em hebraico], *apud*. SAND, op. cit., p. 198.

antecessor, encontrou, em suas escavações em cidades como Hazor, Meggido e Massada, apenas vestígios que eram supostamente capazes de comprovar o texto bíblico⁶⁷. Embora as conclusões desses pesquisadores tenham sido contestadas e refutadas, já que se utilizaram, na época, de suas descobertas para fundamentar a literatura bíblica que acreditavam ser verossímil, seus achados continuam sendo importantes para a pesquisa atual. Suas pesquisas foram contestadas por irem na contramão da ciência moderna, ou seja, usaram os achados para provarem uma teoria e não buscaram uma teoria por meio dos achados.

1.4.2 Debate histórico-arqueológico

Tentando compreender o contexto da narrativa veterotestamentária juntamente com as descobertas histórico-arqueológicas, o pesquisador Albrecht Alt publica seus estudos defendendo a tese da “infiltração pacífica” e do “Deus dos Pais”. A primeira trata dos protoisraelitas como pastores seminômades que, com seus rebanhos entre a margem do deserto e as terras povoadas, estabeleceram-se nas regiões montanhosas de Canaã, perto da Idade do Bronze. Para Alt, esse processo, inicialmente, gradual e pacífico, com o aumento do número de assentados, provocou, mais tarde, conflitos entre protoisraelitas e cananeus⁶⁸.

A segunda tese de Alt refere-se ao deus dos relatos do “grupamento patriarcal” como um tipo de divindade venerada por clãs de origem nômade: “Esse Deus”, escreve Alt, “não tem nome próprio, mas é designado como Deus do ancestral epônimo ao qual se teria revelado por primeiro”⁶⁹. Dessa forma, traços de uma religião pré-israelita, carregada de tradições que remontam às origens nômade dos grupos protoisraelitas e do reino judaíta, no momento pan-israelita, estão contidos no *Gênesis*.

Reexaminando a teoria de A. Alt sobre o deus dos “patriarcas”, B. Diebner, H. Vorlander e outros acreditam que as menções sobre deus no *Gênesis* sejam construções literárias cuja função é alinhar os diversos relatos patriarcais. Segundo Diebner, “para Vorlander, a religião desses relatos seria representativa da religião *popular* israelita à época monárquica, ou até pós-exílica”⁷⁰. Atualmente, pesquisadores como Gerstenberger utilizam essa tese para afirmar que, mesmo na época em que Iahweh era um único deus, com cultos

⁶⁷ SAND, op. cit., p. 204/205.

⁶⁸ FINKELSTEIN, op. cit., p. 145/146 e 442.

⁶⁹ ALT, Albrecht. *Der Gott der Vater*. (BWANT3), 1929 = ALT, A. *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*. I. Munique, 1953, *apud*. PURY, op. cit., p. 41.

⁷⁰ DIEBNER, B.J. *Die Götter des Vaters. Eine Kritik der “Vatergott”-Hypothese* Albrecht Alt, em DBAT 9 (1975) e VORLÄNDER, H. *Mein Gott. Die Vorstellung vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament* (AOAT23), Kevelaer/Neukirchen, 1975, *apud*. PURY, op. cit., p. 55. Itálico meu.

regulados pelos aparelhos de Estado, a veneração de deuses familiares ocorria no âmbito da intimidade do lar⁷¹. Isso significa que, possivelmente, o culto estatal à Iahweh não constituiu efetivamente uma religião única.

Martin Noth, por sua vez, ao publicar *The Deuteronomistic History*, em 1943, levantou a hipótese segundo a qual a história deuteronomista, cujo texto deveria incorporar as narrativas desde o *Deuteronomio* até *Reis*, seria um trabalho bem planejado por um único autor ou redator⁷². A história deuteronomista, dessa forma, escrita durante a ocupação neobabilônica de Judá, por volta de 560 a. E. C., “narra a história de Israel, desde os fundamentos mosaicos no deserto até a queda de Jerusalém e o exílio babilônico”⁷³. Para Noth, os relatos dos eventos mais antigos da existência de um povo que se autodenominava “povo de Israel” eram, na realidade, advindos de tradições separadas, possivelmente reais, vivenciadas por diferentes tribos e reunidas em uma única narrativa por razões ideológico-políticas, ou seja, em sua origem, esses relatos não foram escritos como uma única saga⁷⁴. Essa perspectiva de análise adotada por Noth está em sintonia com as atuais informações arqueológicas sobre o reinado de Josias, quando a *Torá* começou a ser codificada. A maior contribuição de Noth, todavia, deve-se à forma como ele investigou a possibilidade de os textos deuteronomistas pertencerem a um único redator, o Deuteronomista (Dtr):

Dtr foi ao mesmo tempo um *editor*, já que editou fielmente documentos e materiais mais antigos, mas também um *autor*, já que construiu uma complexa visão da história de Israel, incluindo uma sequência de épocas sucessivas, a fim de explicar a catástrofe final⁷⁵.

Apesar de a tese de Noth sobre a história deuteronomista ter sido bem aceita entre os pesquisadores bíblicos da época, surgiram controvérsias sobre a identidade do redator, o Deuteronomista (Dtr). Alguns estudiosos preferiram pensar em Dtr em termos de um grupo ou de uma escola de escribas; outros o situaram entre os deportados na Babilônia, outros ainda “perguntaram-se se era verossímil que Dtr tivesse escrito sua longa história sem qualquer esperança de futuro”, visto que, na narrativa bíblica, o retorno à terra santa está vinculado ao retorno do messias⁷⁶.

⁷¹ GERSTENBERGER, op. cit., p.66, 68, 72 e 94 são exemplo de cultos diversos de Iahweh.

⁷² NOTH, M. **Deuteronomistic History** (2. ed. JSOTSup 15. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991), *apud* ROMER, op. cit., p. 21.

⁷³ ROMER, op. cit., p. 32.

⁷⁴ NOTH, M. **The history of Israel**. London: (s. n.), 1965, *apud*. FINKELSTEIN, op. cit., p. 67.

⁷⁵ NOTH, *apud*. ROMER, 2008, op. cit., p. 31 e 33.

⁷⁶ Idem, *ibidem*, p. 34.

Albert de Pury resume as contribuições de Martin Noth, as quais influenciaram profundamente na pesquisa posterior sobre o *Antigo Testamento*, em três itens:

a) A delimitação do Pentateuco (de preferencia Tetrateuco a Hexateuco); b) O caráter da fonte P (de preferencia relato ao invés da Lei); c) A história pré-literária do Pentateuco: o Pentateuco foi constituído a partir de cinco grandes ‘temas’ (saída do Egito, entrada em Canaã, são os temas principais, junto a eles tem-se a promessa feita aos patriarcas, a condução pelo deserto e a revelação no Sinai). Esses temas, originalmente independentes uns dos outros, foram religados entre si por meio de itinerários, genealogias e transferências de heróis, de maneira a formar uma trama narrativa contínua. Segundo Noth, este processo foi concluído antes que a tradição pan-israelita assim constituída fosse consignada por escrito nas diferentes fontes do Pentateuco⁷⁷.

Retomando a tese de Noth, Rendtorff, por sua vez, constata que o *Pentateuco* é composto por unidades maiores, caracterizadas pela coerência interna dos textos e pela independência relativa umas às outras: “a história das origens (Gn 1-11), os Patriarcas (Gn 12-50), as lendas de Moisés (Ex 1-15), a perícopé do Sinai (Ex 19-24), a permanência dos israelitas no deserto (Ex 16-18; Nm 11-20) e a tomada da posse da terra (no livro de Josué)”⁷⁸. Para Rendtorff, essas unidades teriam sido transmitidas de maneira independente, em épocas diferentes, independência esta que pode ser observada na brusca tentativa de integração das unidades na forma própria da narrativa bíblica e no contexto político-social do século VII a. E. C. Acredita-se que cada uma dessas unidades maiores teve o próprio processo de redação antes de ser colocada em contato com as outras unidades. Utilizando-se da teologia pan-israelita, na tentativa de impor à sociedade uma nova forma de organização social, essa estratégia de redação evidencia a ideologia de centralização do governo de Josias. Esse processo será melhor analisado nos capítulos seguintes.

Já no final dos anos de 1960, descobertas arqueológicas puseram, mais uma vez, à prova a confiabilidade do relato bíblico, algo que havia sido aventado, no século XVIII, por Spinoza e Hobbes, com o advento da filosofia moderna⁷⁹. Mazar, um dos pais da arqueologia nacional israelita, analisando os textos sobre os patriarcas, percebeu que estes remetiam aos filisteus, um povo que, segundo os últimos testemunhos epigráficos e arqueológicos, havia aparecido na região somente no século XII a. E. C., tal como os arameus, que só apareceram no século XI, no Antigo Oriente, e são citados no texto do *Gênesis*⁸⁰. Com relação aos

⁷⁷ PURY, op. cit., p. 43/46.

⁷⁸ RENDTORFF, R. **Problem**; The “Jahwist” als Theologian? The Dilemma of Pentateuchal Criticism, em JSOT3 (1977), *apud*. Idem, ibidem, p. 67/68.

⁷⁹ ESPINOSA, Baruch de. **Tratado Teológico-Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2003; HOBBS, Thomas. **Leviatã**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

⁸⁰ MAZAR, Benjamin. **Canaã e Israel**; Ensaio Histórico. Harrasawits, 1974, *apud*. SAND, op. cit.

camelos que aparecem no relato bíblico como animais domésticos e de tração para o comércio, a documentação arqueológica data esse uso apenas no século VII a. E. C. De acordo com Mazar, esse fato obrigaria a datar o período do grupamento patriarcal para a época dos juízes e início da monarquia.

Já Thomas Thompson, percebendo ilogicidade tanto nessa perspectiva de datação, quanto na impossibilidade de permanecer exclusivamente com a tese de Albright, propôs “considerar o conjunto dos relatos dos patriarcas como uma coletânea de invenções literárias tardias de teólogos brilhantes”⁸¹. Assim, se entre as décadas de 1920 e 1930, pesquisadores alemães da *Bíblia*, como Albrecht Alt e Martin Noth, questionaram novamente a conquista de Canaã/Palestina, anos mais tarde, entre 1960 e 1970, os norte-americanos, George Mendenhall e Norman Gottwald acrescentaram novas dimensões sócio-históricas a respeito do surgimento dos hebreus na região⁸².

G. E. Mendenhall, N. K. Gottwald e B. Zuber criticam o modelo da sedentarização progressiva de grupos nômades vindos do deserto, proposto por Alt como explicação para o estabelecimento das futuras tribos protoisraelitas em Canaã/Palestina. Para Zuber, o antigo Oriente Próximo não conhecia o desenvolvimento linear do nomadismo para a sedentarização, descaracterizando assim a teoria de Alt. Zuber e Gottwald, baseando-se nas pesquisas de M. B. Rowton, procuraram demonstrar que a criação de gado miúdo e as consequentes transumâncias advindas dessa prática representavam uma atividade especializada própria de uma população sedentária. Para Gottwald, a formação, na Palestina/Canaã, de uma federação de tribos protoisraelitas seria o resultado de um processo revolucionário interno das populações cananeias: os habitantes das regiões montanhosas teriam insurgido contra as cidades das planícies, detentoras de um poder feudal⁸³.

Embora para Mendenhall e Gottwald, na Idade do Bronze, a sociedade cananea era muito estratificada, com grande desigualdade econômica, segundo Finkelstein e Silberman, com a deterioração da situação, muitos fugiram e tornaram-se *hapirus* ou se estabeleceram nas florestas e montanhas, longe do controle militar cananeu e egípcio. Esse último grupo, de acordo com Mendenhall e Gottwald, deu origem aos “israelitas”⁸⁴, denominados, nesta dissertação, protoisraelitas. A descoberta de remanescentes arqueológicos de uma rede de

⁸¹ THOMPSON, Thomas L. **The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham**. Berlim: Walter de Gruyter, 1974, *apud.* SAND, op. cit., p. 210/211.

⁸² SAND, op. cit., p. 214. Para mais detalhes sobre os trabalhos destes últimos autores cf. GOTTWALD, op. cit. e MENDENHALL, George E. **Ancient Israel's Faith and History: An Introduction to the Bible in Context**. Westminster John Knox: 2001 e, em resumo, FINKELSTEIN, op. cit., p. 446/451.

⁸³ ROWTON, M. B. **Dimorphic Structure and Topology, em Oriens Antiquus** 15 (1976) e ZUBER, B. **Vier Studien zu den Ursprüngen Israels** (OBO9). Friburgo/Göttingen, 1976, *apud.* PURY, op. cit., p. 56/57.

⁸⁴ FINKELSTEIN, op. cit., p. 148/149.

aldeias, nas regiões montanhosas, indicam que, por volta de 1200 a. E. C., houve grande transformação social na área central montanhosa de Canaã. De acordo com Finkelstein:

Não existem sinais de invasão violenta ou mesmo a invasão de um grupo étnico definido. Ao contrário, parece ter sido uma revolução no estilo de vida. Das regiões montanhosas de Judá, ao sul, à colinas da Samaria, ao norte, antes com povoamento disperso, longe das cidades cananeias que estavam em processo de colapso e desintegração, cerca de 250 comunidades se instalaram repentinamente nas colinas. Esses foram os primeiros israelitas⁸⁵.

Dessa forma, como será demonstrado no próximo capítulo, ao que tudo indica, a ocupação das montanhas na região da Palestina/Canaã ocorreu de maneira lenta e sem violência, através de processos diversos nas regiões do norte e sul, dando origem a duas sociedades distintas e rivais.

Com o início do projeto literário de codificação da narrativa bíblica, no entanto, nasce, segundo Van Seters, o conceito de origem por meio do uso de mitos e lendas de ambas as sociedades (reinos do Norte e do Sul), e com o objetivo de forjar uma “tradição nacional”, inserindo, assim, a história do “povo de Israel” num quadro cronológico que vai dos tempos “míticos” aos tempos “históricos”. Para esse estudioso, tal processo teria início somente com o exílio babilônico, já que, antes, o “povo de Israel” não teria sido capaz de esboçar uma visão *global* de sua história e, conseqüentemente, de elaborar um projeto literário como do *Pentateuco*, um projeto que, para a tradição judaica, é compreendido como a “*Lei de Israel*”⁸⁶.

1.5 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

Como veremos nos próximos capítulos, embora a composição final da *Torá* tenha adquirido seus traços mais marcantes no seio da sociedade pós-exílica, os primeiros textos que forjaram a “identidade nacional”, e, mais que isso, a própria identidade religiosa, começaram a ser escritos ainda no século VII a. E. C., com base em tradições mais antigas.

Essas tradições carregam vestígios de fatos empíricos articulados a partir de simbolismos mitopoéticos transmitidos de geração a geração. De fato, ainda que não haja documentação confirmando a existência de um grupamento patriarcal, de um do êxodo ou de um nômade do Sinai, existem vestígios de tradições que remetem a grupos que, por algum motivo, foram identificados com aqueles que se reconheciam como adeptos da fé em Iahweh.

⁸⁵ Idem, *ibidem*, p. 153.

⁸⁶ VAN SETERS, J. **The Yahwist as Historian**, conferência em Friburgo no dia 1º de 1986 (no âmbito da Sociedade suíça para o estudo do Próximo-Oriente antigo). *apud*. PURY, op. cit., p. 72 e 79.

Forma-se, assim, o princípio básico da criação de uma mito-história nacional e de uma identidade étnica do “povo de Israel” fundamentada na afirmação da existência de indivíduos e/ou grupos que a pesquisa histórico-arqueológica tende mais a negar do que confirmar (se a história não é capaz de provar, por outro lado, não é capaz de negar). A formação desse povo e o seu desenvolvimento são, portanto, essenciais para a compreensão da história do “povo de Israel” e dos motivos pelos quais algumas de suas leis, como se viu na própria narrativa do *Gênesis*, ganharam caráter segregacionista.

Essas leis, tais como as leis de casamento, serão analisadas pormenorizadamente, nos próximos capítulos, em especial no quarto, o qual se refere ao *Antigo Testamento*, e no quinto, denominado Segregação/Lei, em que será feita a análise das avaliações elaboradas por Max Weber sobre essas leis.

2 “EIS OS NOMES DOS ISRAELITAS” (Ex 1,1) OU FORMAÇÃO DO “POVO DE ISRAEL”: *BÍBLIA* E/OU PESQUISA HISTÓRICO-ARQUEOLÓGICA?

Caso se exigisse apenas uma palavra para qualificar a formação do “povo de Israel”, esta seria “multifacetada”. Isso porque muitos grupamentos humanos contribuíram para a formação desse povo de cultura peculiar, entre os quais, de acordo com as teorias mais aceitas e segundo a designação adotada nesta dissertação, destacam-se: o patriarcal (nômade pastoril), o do êxodo do Egito (seminômade pastoril), o do monte Sinai (nômade pastoril) e os protoisraelitas (de Canaã e sedentários), este oriundo de grupos da própria Palestina.

Antes, porém, de concentrar a atenção em cada um desses grupamentos, cabe analisar o termo “Israel”⁸⁷, sobre cujo significado existem consideráveis controvérsias. Ele aparece pela primeira vez no final do século XIII a. E. C., época da transição da Idade do Bronze Recente para a Idade do Ferro I, em um monumento de comemoração aos feitos de um faraó egípcio. Segundo Rainer Kessler, em *História Social do Antigo Israel*, existem na literatura bíblica três usos para “Israel”: nome do povo que sai do Egito; nome tanto do Reino de Judá (no sul) quanto do Reino de Israel (no norte); consciência de pertença étnica, à relação com a terra, mesmo fora dela, e à relação com Iahweh, após o exílio babilônico⁸⁸. Com efeito, para Thomas Romer, esse termo foi utilizado, entre os séculos X ao VII a. E. C., para designar o reino do norte, cuja capital era Samaria; com o fim desse reino, ou seja, “quando Israel deixou de existir como unidade política, tornou-se um termo ideológico para designar o ‘povo de Javé’ e foi reivindicado provavelmente por Josias”⁸⁹.

Retornando, portanto, às questões relativas aos grupamentos, na origem do “povo de Israel”, este capítulo tem por objetivo caracterizar e definir geográfica e temporalmente cada um deles, a fim de melhor compreender as leis que regiam suas sociedades.

2.1 NARRATIVA VETEROTESTAMENTÁRIA⁹⁰

Na narrativa veterotestamentária, o “povo de Israel” tem dois mitos de origem distintos: no *Gênesis*, sua origem está nos patriarcas e, no *Êxodo*, está no grupamento seminômade pastoril do êxodo do Egito. Apesar de a narrativa bíblica ter sido construída para

⁸⁷ Para Bright, Romer, entre outros autores, o termo Israel tem um significado atemporal, ou seja, engloba aquilo que supostamente teve início em Abraão e permaneceria ainda hoje.

⁸⁸ KESSLER, Rainer. **História social do antigo Israel**. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 49/51.

⁸⁹ ROMER, op. cit., p. 80.

⁹⁰ No item 2.1, os termos “Israel” e “israelitas” estão sendo utilizados na forma como aparecem no texto bíblico.

que essas duas tradições (tradição patriarcal e do êxodo) fossem unificadas e apresentadas como indicativas da gênese do “povo de Israel”, sabe-se que elas tinham origens diferentes: enquanto a tradição dos patriarcas originou-se no reino de Judá, as do êxodo e do monte Sinai originaram-se no reino de Israel.

A união dessas tradições pode ser vista no início do Livro do *Êxodo*, em que os semitas que viviam no Egito são identificados como descendentes do patriarca Jacó. De acordo com o texto, enquanto José era conhecido como salvador do Egito, durante o período da fome, a família de Jacó prosperou. Quando, entretanto, um novo rei, que não conhecia a história de José, subiu ao poder, foi decidido que os semitas deveriam ser escravizados, por serem muitos e representarem ameaça ao poder egípcio.

Para controlar a natalidade dos semitas, o faraó decretou que todo menino nascido desse povo deveria ser morto. Nesse momento, nasce Moisés que, mesmo sendo lançado, com três meses de vida, no rio Nilo em uma cesta, é encontrado pela filha do faraó, a qual decide adotá-lo. Já adulto, Moisés mata um dos guardas do faraó que feria os semitas, fugindo em seguida para o deserto, onde defende as filhas de Jetro, sacerdote de Madiã, o qual, além de convidá-lo para viver com o grupo, oferece-lhe como esposa Séfora, uma de suas filhas.

Quando o rei do Egito morre, deus aparece a Moisés e ordena-lhe voltar às terras do Egito para libertar os semitas. Retornando ao Egito, Moisés encontra-se com o faraó e, em nome de seu deus, exige a libertação dos semitas da escravidão. Não acreditando em Moisés, o faraó determina que o trabalho dos semitas seja aumentado e impede a saída do povo para adorar o deus de Israel no deserto. Por essa negação, deus envia pragas contra o Egito, ferindo a terra, os animais e o seu povo. Antes que ocorresse a última praga e a morte dos primogênitos, deus determinou que os semitas celebrassem a festa da Páscoa, durante a qual proibiu alimentarem-se de pão fermentado. Dessa forma, a festa da Páscoa passou a ser comemorada junto à festa dos Ázimos (pão ázimo).

Com a última praga, o faraó decide libertar os escravos semitas para adorarem seu deus no deserto. Seguem-se, então, na narrativa, prescrições a respeito da Páscoa: determinações sobre o que deveria ser observado ou proibido durante a celebração da libertação do povo hebreu (Páscoa) e a fixação de moradias nas terras de Canaã.

São narrados, a partir daí, o processo de êxodo do Egito e a caminhada pelo deserto até Canaã, a terra prometida por deus a Abraão. Na viagem pelo deserto, Moisés e seu povo chega a Madiã e ao Monte Sinai, onde ocorre a celebração da aliança por meio dos dez mandamentos das tábuas da lei. Nesse momento, o texto define as leis morais e de cunho religioso, as obrigações e proibições que regeriam a comunidade semita. O livro do *Êxodo*

termina com a posse de Iahweh no santuário que foi construído segundo especificações da lei, guiando os semitas em direção à terra prometida.

Dessa forma, de acordo com as narrativas deuteronômistas do *Pentateuco*, a história do “povo de Israel” teria sua origem em terras egípcias durante o governo de Ramsés II, no fim do 13º século, período em que a tradição contextualiza o êxodo. Conforme tais narrativas, fugindo da fome, as famílias dos ditos onze ancestrais do “povo de Israel” imigraram para as terras egípcias onde viveram por quinze ou vinte gerações subsequentes e, sob o comando de Moisés, de lá saíram cerca de 603.550 homens capazes de portar armas. Juntos, peregrinaram por vinte anos pelo deserto a caminho de sua pátria⁹¹. É importante ressaltar que, apesar de as *Escrituras* narrarem a fuga de uma “multidão”, provavelmente, essa fuga do Egito tenha envolvido um pequeno número de membros da referida comunidade⁹². Enquanto a maioria, embora vivendo sob a opressão, permaneceu no Egito, o grupo que, de acordo com o discurso bíblico, resolveu seguir Moisés, conseguiu fugir junto ao mar, provavelmente ao norte, pelo Mediterrâneo, seguindo o Caminho dos Filisteus em direção às terras da Palestina/Canaã. Mais tarde, o êxodo do Egito tornar-se-á o símbolo da vitória contra o faraó para todos aqueles que se assentaram nas montanhas palestinas.

2.2 DEBATE HISTÓRICO-ARQUEOLÓGICO

De acordo com a *Torá* (no livro do *Gênesis*), a história do “povo de Israel” tem início com a migração para a Palestina do grupamento patriarcal advindo da Mesopotâmia, no período do Bronze Médio (2000-1550 a. E. C.) ou mesmo anterior⁹³. Segundo Bright, esse grupamento é identificado, tanto na documentação bíblica quanto na arqueológica, como seminômade. Os textos sagrados indicam que eles se estruturavam com base em pequenos grupos centrados socialmente em torno da família, vivendo do pastoreio e da criação de ovelhas⁹⁴. Em *Gênesis* 12-50, por exemplo, verificam-se passagens demonstrando que os problemas desses pequenos grupos eram de caráter interno às famílias que os constituíam ou estavam relacionados aos perigos representados pelas cidades.

⁹¹ *Êxodo* 1,9 e *Deuteronômio* 26. Contrariamente à narrativa bíblica, Gerstenberger sugere, em consonância com Noth, que a permanência no Egito não deve ter sido maior que a de quatro gerações, ou seja, por volta de cem anos. GERSTENBERGER, Erhard S. **Teologias no Antigo Testamento: pluralidade e sincretismo a fé em Deus no Antigo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal/CEBI, 2007, p. 138.

⁹² SCHWANTES, Milton. **História de Israel: local e origens**. 3ª ed. São Leopoldo: Oikos, 2008, p. 100.

⁹³ Para Bright, os primeiros semitas saíram da Mesopotâmia em direção à Palestina por volta do quarto milênio. Sobre essa e outras questões ver BRIGTH, op. cit., p. 41e seguintes. A narrativa do *Gênesis* encontra-se de forma resumida nas p. 22 a 26, desta dissertação.

⁹⁴ SCHWANTES, Milton. **Breve história de Israel**. São Leopoldo: Oikos, 2008, p. 13.

Cada grupo patriarcal possuía seu próprio deus, ‘*El*, que, embora atuasse em favor do mais fraco, ao mesmo tempo, estava fortemente ligado ao patriarca da casa, ligação esta explícita, por exemplo, na aliança entre deus e Abraão. Importante ressaltar que, apesar de o nome desse deus ser o mesmo para os diversos grupos que constituíam o grupamento patriarcal, cada grupo vivenciava diferentemente sua relação com ‘*El*, de forma que o deus de Isaac era efetivamente distinto do deus de Jacó. Para todos, no entanto, era um deus nômade, que não estava “preso” a um templo ou lugar, mas à família à qual pertencia, deslocando-se com ela. Era, na realidade, um deus familiar.

É provável que, entre os vários grupos do grupamento patriarcal, alguns originassem nas estepes e em redutos seminômades do Sinai. Em contrapartida, deve-se ressaltar que a religião desses seminômades é diferente da fé que, posteriormente, caracterizou os reinos de Israel e Judá, sobretudo da fé que a elite religiosa-política pan-israelita tentou institucionalizar por meio do templo ou vivenciar durante e após o exílio. Até mesmo o deus do grupamento patriarcal é diferente do deus que mais tarde se apresentará a Moisés na narrativa bíblica⁹⁵. Dessa forma, o período patriarcal, segundo Finkelstein e Silberman, não deve ser visto como a primeira fase de uma história factual e sequencial do “povo de Israel”, mas como uma entre as muitas narrativas que comporão a mito-história de formação de um povo, cuja elaboração teve início no âmbito do reino de Judá, continuando ao longo do período do exílio⁹⁶.

Durante o período que a narrativa veterotestamentária sugere ter sido a era patriarcal, a Palestina/Canaã, como indica a pesquisa histórico-arqueológica, encontrava-se submetida ao domínio do império egípcio. Como o controle egípcio era feito de modo indireto, ficava a cargo dos reis locais tributar e fiscalizar as terras⁹⁷. É possível localizar os grupos pertencentes ao grupamento patriarcal fora dos altiplanos, vivendo em assentamentos nômades ou seminômades na planície, devido, principalmente, às condições climáticas para a criação de gado menor: um modo e um ritmo de vida marcados “tanto pela transumância anual [chuvas no inverno, secas no verão] quanto pela transmigração ocasional [flagelos climáticos ou catástrofes políticas]”⁹⁸. Isso quer dizer que, na realidade, os patriarcas da *Bíblia* eram, muito provavelmente, grupos pastoris que, de fato, permaneceram “estrangeiros” nas terras da Palestina/Canaã, mesmo porque muitos deles não se fixaram nela.

Um dos problemas no estudo da era patriarcal, todavia, reside na datação da redação do texto bíblico, no qual são reveladas características que reduzem as possibilidades de

⁹⁵ SCHWANTES, *História*. 2008, op. cit., p. 76 e BRIGTH, op. cit., p. 130.

⁹⁶ FINKELSTEIN, op. cit., p. 53/57.

⁹⁷ LIVERANI, op. cit., p. 36.

⁹⁸ SCHWANTES. *História*. 2008, op. cit. p. 69.

periodização, já que o texto foi editado provavelmente durante os séculos VIII e VII a. E. C., ou seja, muito tempo depois dos supostos eventos narrados. Isso equivale a dizer que narrativas ou textos mais antigos da tradição foram recontextualizados pelos editores da *Torá*.

O primeiro problema de datação pode ser percebido já em Gn 37,25, em que se encontra uma referência ao uso dos camelos, como já indicado. Estudos arqueológicos demonstraram que a domesticação dos camelos como animal de carga, no Antigo Oriente, data dos anos posteriores a 1000 a. E. C. Segundo Finkelstein e Silberman, “a caravana de camelos carregando ‘resina, unguento e mirra’ da história de José – revela familiaridade óbvia com os principais produtos do lucrativo comércio árabe”⁹⁹, que floresceu durante os séculos VIII e VII a. E. C. sob o império assírio.

Outro exemplo desse mesmo problema refere-se aos filisteus, em Gn 26,1. Segundo os estudiosos, um grupo de migrantes oriundos do Egeu ou do leste do Mediterrâneo estabeleceu-se na planície litorânea da Palestina, após 1200 a. E. C., todavia, somente nos séculos VIII e VII, transformaram suas cidades em grandes fortalezas, como as que aparecem narradas nos textos da *Torá*¹⁰⁰.

Diante desses dados, torna-se difícil estabelecer certezas definitivas quanto à datação referente ao período patriarcal. A arqueologia foi mais capaz de negar as evidências no texto bíblico do que de confirmá-las. Acredita-se, no entanto, que a tradição relativa ao grupamento patriarcal já existisse nos séculos VIII e VII a. E. C., como será estabelecido nos capítulos seguintes desta dissertação. Apesar de não haver documentação ou monumentos capazes de provar a existência das figuras patriarcais, e apesar de parte dos textos que narram a história desses patriarcas tenha sido recontextualizada, existe um consenso de que os semitas tenham sua origem na Mesopotâmia, tal como sugerem suas narrativas. De lá saíram, não se sabe o motivo, em direção à Palestina/Canaã, onde podem ter se fixado nas cidades da região ou estabelecido um modo de vida seminômade típico da época. Tanto a narrativa bíblica quanto a documentação histórica testemunham o intenso processo migratório entre a Mesopotâmia, a Palestina e o Egito, próprio desse modo de vida seminômade.

O grupamento do êxodo do Egito é outro que merece destaque. O Egito da narrativa testamentária estendia-se por um território que, devido à sua fertilidade, recebeu intenso processo de transmigração: em busca de áreas para seus rebanhos, chegavam variados grupos de pastores das regiões desérticas ao Vale do Nilo. Segundo Schwantes, “acrescenta-se a isso a deportação de beduínos e *’pr* (= hebreus) para o delta por ocasião das expedições militares

⁹⁹ FINKELSTEIN, op. cit., p. 59.

¹⁰⁰ Idem, ibidem, p. 58/61.

na Terra de Canaã”¹⁰¹. Dessa forma, as terras dos faraós também receberam grupos das mais diferentes origens e etnias, que, na condição de escravos e/ou trabalhadores, atuaram nas obras públicas de seus governantes.

De fato, Finkelstein e Silberman destacam que tanto nos achados arqueológicos quanto nos textos históricos, é comprovada a existência de imigrantes da Palestina/Canaã no Egito que se estabeleciam, principalmente na fronteira leste do Nilo. Esse fenômeno de migração ocorria em virtude do clima mediterrâneo da Palestina que, além de muito seco no verão e com chuvas esporádicas no inverno, tinha sua precipitação pluviométrica variada de ano para ano. Enquanto os anos de chuvas abundantes garantiam farta colheita, os de baixa precipitação resultavam em fome e emigração para o Egito, que não dependia das chuvas por receber suas águas do rio Nilo. A história dos irmãos de José, que descem ao Egito em busca de suprimentos, é um exemplo desse fenômeno climático na Palestina/Canaã¹⁰².

Para muitos estudiosos, como demonstra Brighth em seus estudos, os antepassados do “povo de Israel” entraram no Egito durante a Décima Quinta Dinastia (1650 a 1542 a. E. C.), isto é, na passagem do Bronze Médio para o Recente¹⁰³. Assim, no período dos hicsos* ocorreu, provavelmente, uma emigração de povos da cananeia, falantes da língua semítica, em direção ao Egito, onde, membros desses povos, os amoritas, trabalharam por muitos anos como escravos/trabalhadores¹⁰⁴. Na narrativa veterotestamentária, a população semita, que residia em Canaã/Palestina, identifica-se com os patriarcas e/ou seus descendentes.

Segundo Finkelstein e Silberman, escavações arqueológicas realizadas no leste do delta do Nilo, por volta de 1980, confirmaram além da origem das inscrições e selos impressos com nomes de governantes hicsos como sendo semita ocidental, ou seja, palestinese, a gradual “invasão” hicsa da Palestina para o Egito¹⁰⁵. Entende-se, portanto, que, desde o período hicsa, os semitas encontram-se de forma marcante nas terras egípcias.

Segundo Jorge Pixley, a narrativa da “saída da escravidão” do Egito constitui, para os reinos de Israel e Judá, bem como para o reino judaíta, no momento pan-israelita, um evento originário¹⁰⁶. Isso porque, após o século VII a. E. C., os defensores da ideologia pan-israelita, ou defensores da perspectiva deuteronomista, passaram a narrar a origem do “povo de Israel” a partir de um evento que, no Sinai, teria se transformado em uma experiência reveladora: ali deus teria se apresentado como Javé ou Iahweh ao povo que ele mesmo libertou da escravidão

¹⁰¹ SCHWANTES. **História**. 2008, op. cit., p. 100.

¹⁰² FINKELSTEIN, op. cit., p.80/81.

¹⁰³ BRIGHTH, op. cit., p. 87.

¹⁰⁴ Idem, *ibidem*, p. 128.

¹⁰⁵ FINKELSTEIN, op. cit., p. 84.

¹⁰⁶ Esta interpretação é como a de Brighth, no que tange à religião de Israel. Cf. BRIGHTH, op. cit., p. 163.

no Egito¹⁰⁷. Segundo o texto bíblico, portanto, as tribos de Israel, denominadas nesta dissertação de grupamentos protoisraelitas, tiveram sua origem na família de Jacó e vieram das terras dos faraós¹⁰⁸. De certa forma, isso se aproxima, por analogia, dos grupos referidos na “Estela de Israel” ou “Estela de Merneptah”*, monumento do período do Faraó Merneptah, que governou o Egito aproximadamente de 1213 a 1203 a. E. C.¹⁰⁹. Nesse período, como se sabe, o Egito dominava as terras da Palestina/Canaã e sobre um grande número de etnias, principalmente os semitas, que habitavam as terras egípcias, inclusive uma população ali conhecida como “Israel”, como indica a referida estela. Esse artefato, que celebra o triunfo do faraó, alude a grupos pastoris da Palestina mantidos sob o controle militar egípcio¹¹⁰.

Historicamente, como se comprova em documentações, é plausível afirmar a existência de semitas e de outras etnias como escravos/trabalhadores nas grandes obras do Egito. De acordo com Finkelstein e Silberman, além da seca como fator de emigração de pastores e lavradores da Palestina/Canaã para o Egito, a arqueologia registra uma ampla variedade de razões dessas emigrações durante a Idade do Bronze e que se estenderam até os séculos da Idade do Ferro: recrutamento de trabalhadores sem bens de raiz, na construção de obras públicas; perspectiva de comércio e de melhores oportunidades econômicas; prisioneiros de campanhas punitivas dos exércitos egípcios¹¹¹. De fato, documentos desse período e de posteriores aludem aos hebreus como um grupo de “delinquentes” e/ou marginalizados sociais, que se aproxima dos que a narrativa bíblica considera originários do “povo de Israel”. Se, por um lado, há documentações comprovando o trabalho escravo dessas etnias no Egito, por outro lado, não há registros que comprovem seu êxodo massivo.

Apesar da abundância de registros da época do Novo Império egípcio, no século XIII a. E. C., não se encontram referências ao “povo de Israel” e ao êxodo narrados na *Bíblia*. Considerando que o *Antigo Testamento* refere-se ao trabalho forçado dos semitas na construção da cidade de Ramsés e que Ramsés I subiu ao poder em torno de 1320 a. E. C., alguns estudiosos consideram a preservação desse nome (Ramsés) uma memória autêntica, datando, assim, o possível êxodo em torno do século XIII a. E. C. Embora a única referência extrabíblica a “Israel” encontre-se na estela do faraó Merneptah, filho de Ramsés II, datada do final do século XIII a. E. C., a estela se refere a “Israel” como um grupo de pessoas que já

¹⁰⁷ PIXLEY, op. cit., p. 9/10.

¹⁰⁸ GERSTENBERGER, op. cit., p. 137.

¹⁰⁹ EHRLICH, op. cit., p. 15.

¹³ LIVERANI, op. cit., p. 52.

¹¹¹ FINKELSTEIN, op. cit., p. 82/83.

viviam na Palestina/Canaã, e não como uma nação. Inexiste, na estela, qualquer palavra, como amigo, inimigo ou escravo, designando a presença desse grupamento no Egito¹¹².

Além do grupamento patriarcal e do êxodo do Egito, outro que deve ser destacado é, como indicado anteriormente, o do monte Sinai, constituído por pastores que viviam em uma região caracterizada pela mobilidade, por ser uma área de rotas comerciais e de minas. A grande área de migração desses pastores tornou difícil a exata localização geográfica do dito monte Sinai, que, provavelmente, situava-se ao sul da Palestina, em direção à Península da Arábia. Para esses pastores, deus é conhecido como Iahweh, deus único de um lugar, de uma montanha, uma deidade que não admite outros deuses¹¹³. Gerstenberger lembra também que, “originalmente o Deus Javé foi, com certeza quase absoluta, um Deus *tribal*”¹¹⁴, sendo possível concluir que os pastores do Sinai organizavam-se em tribos.

Devido possivelmente à influência dos pastores do Sinai, a concepção religiosa no momento pan-israelita adquirirá os primeiros contornos de uma religião monoteísta: um deus único e, nesse caso, não representável. Pesquisadores, como Gerstenberger, Kessler e outros, acreditam que tal fenômeno teve origem no contato do grupamento do êxodo e o do monte Sinai com o grupamento protoisraelita, em Canaã, no final do Bronze Recente e início do Ferro I. Esse fenômeno resultou em uma nova experiência religiosa, modificando, assim, o cenário religioso na Palestina. Quanto a essa questão, tal teoria atribui um mínimo de plausibilidade à narrativa do *Antigo Testamento*.

Para um período mais próximo à idade do Ferro I (1250-900 A. E. C.), o estudioso Milton Schwantes indica a existência de várias hipóteses para a gênese do “povo de Israel”: invasão violenta da terra de Canaã/Palestina por meio da conquista; imigração e aculturação de população seminômade pelo processo da transumância; crise tributária da população cananea marginalizada¹¹⁵. Apesar dessa pluralidade de hipóteses, o autor afirma existir certo consenso entre os estudiosos do tema: o “povo de Israel” não surge a partir de conquistas ou imigrações, mas constitui um fenômeno no âmbito da própria Palestina e que agrega populações de origens étnico-culturais diversas, tais como os acima indicados, entre outros¹¹⁶.

Por outro lado, autores como Gerstenberger são defensores da teoria segundo a qual as tribos protoisraelitas (Rúben, Manassés, Efraim), que, no período do Ferro I, estabeleceram grandezas territoriais surgiram na terra agricultável da Palestina/Canaã. Para defender tal

¹¹² Idem, *ibidem*, p. 86 e 90.

¹¹³ SCHWANTES. **Breve**. 2008, op. cit., p. 14.

¹¹⁴ GERSTENBERGER, op. cit., p. 137.

¹¹⁵ SCHWANTES. **História**. 2008, op. cit., p. 31.

¹¹⁶ SCHWANTES. **Breve**. 2008, op. cit. p. 11.

teoria, Gerstenberger vale-se da análise dos nomes das localidades onde tais tribos instalaram-se. Para ele, a prova para compreender o surgimento das comunidades protoisraelitas, que mais tarde darão origem aos reinos de Israel e Judá, a partir de um movimento interno, está contida nos nomes pelos quais essas tribos são identificadas com seus territórios. Isso quer dizer que, na avaliação desse estudioso, as tribos eram designadas, em partes ou por completo, pelo nome dos territórios em que estavam assentadas, não o contrário¹¹⁷.

A teoria de que a emergência do “povo de Israel” é um fenômeno que ocorre na própria Palestina/Canaã tem por base duas hipóteses sobre os grupos que farão parte, mais tarde, do grupamento protoisraelita: uma é a de que tais grupos seriam constituídos por pastores seminômades, imigrantes que interromperam a transumância e tornaram-se camponeses¹¹⁸; a outra é a de que eles teriam se formado devido à desintegração das cidades-estado cananeias e do êxodo da população, para as montanhas, ocorrido no fim do período do Bronze¹¹⁹. Acredita-se hoje que a última hipótese seja a mais plausível para explicar a movimentação populacional no território cananeu. Isso quer dizer que provavelmente os grupos que formaram os grupamentos protoisraelitas surgiram em Canaã em decorrência das condições impostas pelo tributarismo cananeu¹²⁰. Nesta dissertação, no entanto, entende-se que ambas as hipóteses, dos pastores seminômades e do êxodo da população cananeia em direção às montanhas, são teorias aceitáveis, como será visto mais à frente.

Como, segundo a teoria exposta no parágrafo acima, o grupamento patriarcal não se encontra na gênese da comunidade protoisraelita, torna-se, então, necessário definir outra hipótese. Assim, Milton Schwantes, por exemplo, considera que é sob o período de dominação egípcia, na Palestina/Canaã (1580-950 a. E. C.), entre o Bronze Recente e o Ferro I, que se dá a formação da comunidade (protoisraelita), composta por fugitivos do tributarismo cananeu, entre outros, e que, mais tarde, se autodenominará “povo de Israel”¹²¹.

A sociedade cananeia anterior ao ano de 1200 a. E. C., organizada sob a forma de cidade-estado*, caracterizava-se por estabelecer-se nos vales ou planícies da região e por ser controlada por uma elite militar urbana. Os camponeses, detentores da terra, eram explorados por essa elite que detinha o controle das armas, dos cultos de *El* e *Baal* e da arrecadação de impostos. O império egípcio, por sua vez, durante muitos séculos, dominou a região e impôs tributação a todas as cidades-estado da Palestina/Canaã, que passaram a viver em condições

¹¹⁷ GERSTENBERGER, op. cit., p. 138.

¹¹⁸ Teoria do povoamento das montanhas por pastores, desenvolvida por Albrecht Alt.

¹¹⁹ Teoria da rebelião contra o tributarismo cananeu, desenvolvida por Norman Gottwald.

¹²⁰ SCHWANTES. **História**. 2008, op. cit., p. 32.

¹²¹ Idem, ibidem, p. 27.

de vassalagem. Com o início da idade do Ferro, a organização das cidades-estado começou a desmantelar-se, e estas se transformaram, inicialmente, em pequenas fortalezas militares. Tal processo de crise sociopolítica permitiu a organização de aldeias por camponeses.

Unidades sociais produtivas, mais ou menos autônomas, as aldeias produziam o suficiente para a satisfação das necessidades de seus ocupantes, que cultivavam cereais e criavam animais. Em virtude das grandes distâncias entre as aldeias, elas se relacionavam pouco entre si, de forma que, muitas vezes, cada uma delas tinha uma linhagem de parentela própria. Segundo Pixley, elas

Era[m] governada[s] internamente pelos conselhos de ‘anciãos’, os chefes de famílias. O comum nelas era a propriedade coletiva das terras da aldeia. Estas eram distribuídas pelos anciãos de acordo com a capacidade de trabalho de cada família¹²².

Em torno de 1200 a. E. C., dá-se a retração do poderio egípcio na região. Sabe-se que, após a expulsão dos dominadores hicsos do Egito (em torno de 1570 a. E. C.), o reino dos faraós dominou os estados cananeus no sul do Levante* e Egito¹²³. Com essa retração egípcia, além de a região de Canaã deixar de estar sob o domínio externo, ocorre o colapso dos estados cananeus em virtude das disputas de poder, permitindo a emergência de condições para o despontar de novos estados, tais como Judá e Israel¹²⁴. Acrescente-se ainda o fato de os filisteus, instalados na planície costeira meridional da Palestina/Canaã, passarem a organizar algumas cidades segundo o modelo cananeu de cidade-estado. Embora os estados filisteus possam ser considerados representantes dos interesses egípcios, na realidade impediam a constante movimentação desses mesmos egípcios pelo território, dando, conseqüentemente, maior liberdade de ação e organização às diferentes populações locais¹²⁵.

Nesse período conturbado, os faraós foram perdendo o controle militar e tributário sobre seus territórios, incluindo Canaã/Palestina. Em meio a esse processo de fragmentação, as cidades-estado cananeias transformaram-se num sistema social “feudal”, rígido e injusto¹²⁶. Nesse contexto, as populações camponesas, cada vez mais pobres, foram obrigadas a fugir,

¹²² PIXLEY, op. cit., p. 11.

¹²³ Segundo Finkelstein e Silberman, uma fonte egípcia do século XVI a. E. C. conta as proezas do faraó Ahmose, da XVIII dinastia, que saqueou Avaris e perseguiu os hicsos até o sul da Palestina. Para mais detalhes cf. FINKELSTEIN, op. cit., p. 84/85.

¹²⁴ KESSLER, op. cit., p. 28 e 82.

¹²⁵ Idem, ibidem, p. 58 e SCHWANTES. **Breve**. 2008, op. cit., p. 12.

¹²⁶ O termo “feudal” foi utilizado nesse contexto por falta de conceito específico (expressão específica) para qualificar (analisar) os fatos. Trata-se de um recurso que consiste na utilização de conceitos aplicados à outra temporalidade e/ou historicidade para iluminar uma circunstância localizada em tempo ou lugar diferente do habitual. Recurso que tomamos emprestado de GERSTENBERGER, op. cit., p. 140.

buscando refúgio nas montanhas da região, onde se organizaram em comunidades fora do alcance militar e administrativo desse sistema que, paulatinamente, entrou em crise, após a retração egípcia, estruturando-se em estados territoriais. Esse processo deu início à formação da comunidade protoisraelita.

Os assentamentos nas montanhas diferenciavam-se substancialmente dos centros urbanos: eram menores e, destituídos de muralhas, torres ou edifícios; geralmente não havia planejamento da área a ser habitada; possuíam arquitetura diferenciada das cidades cananeias; dedicavam-se à cultura de oliveiras, frutas e vinhas¹²⁷. Segundo Finkelstein e Silberman, escavações de sítios de assentamentos nas montanhas, do período do Ferro I, demonstram que

Em alguns casos, foram encontradas aldeias instaladas na margem de vales estreitos entre as montanhas (...); em vários outros, essas aldeias eram construídas na parte mais a leste das terras férteis, dando vista para o deserto, próxima de terra boa para o pasto. Mas, em todos esses exemplos, as aldeias pareciam autossuficientes. Seus habitantes tiravam água de fontes vizinhas ou estocavam a água da chuva em cisternas cortadas na rocha e estucadas, para usar durante o ano inteiro. (...) Na maioria dos casos, não mediam mais do que um único acre e abrigavam, de acordo com as estimativas, cerca de cinquenta adultos e cinquenta crianças. (...) A população inteira dessas vilas nas montanhas, no auge do processo de povoamento, por volta de 1000 a. C., não devia ser superior a 45 mil pessoas. (...) as casas das aldeias eram quase do mesmo tamanho, sugerindo que a riqueza era distribuída uniformemente entre as famílias (...). Em muitos casos, eram cavados buracos entre as casas, os quais tinham seu interior forrado com pedras para estocar grãos. Esses silos e grande número de lâminas de foice e pedras de moer, encontrados em todas as casas, indicam que o cultivo de grãos era uma das principais preocupações dos aldeões. Também era importante a criação de rebanhos (...). A cerâmica era básica e grosseira, sem vasos ornamentados ou muito decorados. (...) Quase nada se sabe a respeito de funerais (...). Da mesma maneira, não existe indicação de culto; altares não foram encontrados nos povoados, de modo que crenças religiosas específicas são desconhecidas. (...) É também digno de nota – em contraste com os relatos da Bíblia sobre conflitos permanentes entre os israelitas e seus vizinhos – o fato de as aldeias não serem fortificadas. Ou os habitantes se sentiam seguros em seus remotos povoados, ou não precisavam investir em defesa, ou não tinham os meios ou organização adequada para realizar tal trabalho. Nenhuma arma, como espadas ou lanças, foi desenterrada, embora esses achados sejam típicos nas cidades das planícies. Não havia sinais de incêndio ou de destruição repentina que pudesse indicar ataque violento. (...) Assim, parecem ter vivido relativamente em paz e eram capazes de manter uma economia autossuficiente; ficavam bem isolados das tradicionais rotas comerciais e as remotas aldeias que habitavam eram distantes umas das outras; não existe indicação de nenhum tipo de comércio de produtos realizado entre as aldeias das montanhas. (...) Os primeiros israelitas apareceram por volta de 1200 a. C., como pastores e agricultores nas montanhas. Sua cultura era simples e de subsistência¹²⁸.

Nessas regiões montanhosas, próximas do deserto, foram encontrados sítios ovais semelhantes aos assentamentos de pastores nômades em diversas regiões do Oriente Médio. Isso indica que a origem do “povo de Israel” está, provavelmente, tanto nos pastores nômades

¹²⁷ KESSLER, op. cit., p. 59/60.

¹²⁸ FINKELSTEIN, op. cit., p. 154/158.

que iniciaram um processo de sedentarização nas montanhas da Palestina/Canaã, quanto na população cananea fugitiva do sistema tributário. O abandono do estilo migratório de vida é evidenciado na alteração do acampamento de tendas para as aldeias constituídas de edifícios de pedras, mantendo a mesma conformação. Como esses pastores cambiavam entre a faixa desértica e terras férteis do leste da região, ora desempenhavam atividades pastoris ora lançavam-se na agricultura e na produção de grãos¹²⁹.

Devido ao colapso do sistema político cananeu e à paralisação da rede econômica de trocas, no século XII a. E. C, é plausível afirmar que a população das aldeias viu-se forçada à prática da economia de subsistência. Assim, os pastores passaram progressivamente da atividade pastoril de gado miúdo para a atividade agrária (principalmente cultivo de grãos), nas montanhas, reduzindo drasticamente o número de rebanhos, até o momento da sedentarização. Para muitos, esta é a origem dos protoisraelitas: pastores nômades, originariamente cananeus que, de forma progressiva, tornaram-se fazendeiros.

Por outro lado, os indivíduos fugitivos do sistema cananeu, que também participaram de tais assentamentos, são identificados na narrativa testamentária como “hebreus”, termo cuja origem é *‘ibri*, que corresponde a *“hapiru”*, na escrita cuneiforme, ou *‘pr*, na escrita egípcia¹³⁰. Originários da planície de Canaã/Palestina, os *hapirus* não eram pastores nômades; eram, na verdade, camponeses expropriados de suas terras pelo tributarismo cananeu. Marginalizados economicamente, encontraram nas montanhas uma via de fuga e de proteção, sobrevivendo à distância da sociedade tributarista por meio de atividades diversas, tais como práticas mercenárias, assaltos, pastoreio, trabalho forçado, entre outros. Para Gerstenberger, eles eram também escravos que fugiram das cidades, ou mesmo bandoleiros, chamados de *“hapiru”*, nas cartas de Amarna (documentos oficiais do império egípcio)¹³¹. Nesse contexto, a documentação arqueológica demonstra que o termo hapiru/hebreu não designava um grupo étnico, já que esses *hapirus* encontravam-se espalhados por todo o Crescente Fértil¹³². Para o estudioso Peter Niels Lemche, o termo *hapiru* aparece em “toda a abrangência entre a região da Mesopotâmia e do Mediterrâneo, da Ásia Menor até o Egito; ele designa aquelas pessoas

¹²⁹ Idem, ibidem, p. 159/161 e 167/168.

¹³⁰ SCHWANTES. **História**. 2008, op. cit., p. 89.

¹³¹ As cartas de Amarna confirmam a existência de entidades políticas (cidades, vilas, tribos) nas montanhas, com caráter de estado estendido onde os expropriados buscavam refúgio. Cf. KESSLER, op. cit., p. 53.

¹³² Nessas cartas estão nitidamente diferenciados *shasu* e *hapiru*: enquanto aqueles eram nômades, estes eram descritos, sempre, como inimigos do Egito que moravam nas montanhas e se aliaram a traidores. Quando em terras egípcias, eram tratados como trabalhadores forçados e não possuíam direito de retorno às terras de seus ancestrais. Mais informações cf. Idem, ibidem, p. 55 e FINKELSTEIN, op. cit., p. 146/148.

que tinham abandonado suas regiões nativas e tornaram-se refugiados”¹³³. Indicava, portanto, grupos política e economicamente marginalizados no âmbito de sociedades estabelecidas, grupos de camadas sociais inferiores com estilo de vida seminômade¹³⁴.

Liverani destaca, em sintonia com os textos de Nuzi*, datados do século XV a. E. C., que os *hapirus* muitas vezes encontraram refúgio em estados confins ou em ambientes marginais, onde se uniam aos nômades (Suteus*), na condição de estrangeiros domiciliados com direitos reduzidos, servindo-se de tropas mercenárias ou atuando em atividades de banditismo¹³⁵. Igualmente, Roland de Vaux acredita que “pessoas ou grupos de pessoas com direitos limitados e escassos recursos econômicos, recebem o nome de ‘hebreus’ nos países cultos do antigo Oriente”¹³⁶. Dessa forma, os assentamentos protoisraelitas nas montanhas de Canaã/Palestina tornaram-se, provavelmente, o *locus* da sedentarização de grupos *hapiru*, excluídos sociais que paulatinamente incorporaram-se a essas comunidades emergentes¹³⁷. Lemche é outro estudioso pra quem os *hapirus* tinham diversos locais para habitarem:

Tais refugiados tinham realmente apenas dois cursos de ação abertos para eles: eles poderiam optar por ser refugiados em terras estrangeiras, ou eles poderiam se tornar piratas. (...) Durante a idade do Bronze Antiga, a repatriação de fugitivos levou a uma mudança no caráter do problema dos refugiados como um todo, desde que, transformado o hapiru em foras da lei virtuais. Devido à aplicação das disposições contra eles, o hapiru tinha de levar para a nobre vocação de banditismo, que implicou que eles tinham que instalar-se em regiões onde a autoridade dos Estados não foi capaz de afetá-los. Na Palestina, não é difícil apontar essas áreas: eles estavam particularmente nas regiões montanhosas do Norte e no centro do país, onde não havia espaço para o assentamento de grupos de bandidos proscrito. Os arquivos de Amarna também fornecem dados sobre as atividades dos tais grupos hapiru, mesmo que nestes registros o termo tenha recebido um significado um tanto novo. Hapiru também foi usado para designar inimigos políticos tais como, por exemplo, nas proximidades hostis dos monarcas, dessa forma, o termo passou a significar algo como “inimigos da ordem pública”¹³⁸.

¹³³ “the entire region spanning from Mesopotamia to the Mediterranean and from Asia Minor down to Egypt; it designated those people who had abandoned their home regions and become *refugees*.” LEMCHE, op. cit., p. 85.

¹³⁴ GERSTENBERGER, op. cit., p. 141.

¹³⁵ Cf. LIVERANI, op.cit., p. 54/55 e KESSLER, op. cit., p. 55.

¹³⁶ “Personas o grupos de personas con derechos limitados y escasos recursos económicos, reciben el nombre de ‘hebreos’ en los países cultos del antiguo Oriente”.1975, DE VAUX, Roland, apud. SCHWANTES. **História**. 2008, op. cit., p. 51/52.

¹³⁷ Kessler, contudo, defende a ideia de que a maioria dos novos povoadores dos assentamentos protoisraelitas tinham origem na comunidade seminômade entre os criadores de gado pequeno que viviam, em particular, nas regiões fronteiriças da Palestina e da Transjordânia e, nos textos egípcios, são conhecidos como *shasu*. KESSLER, op. cit., p. 60/61 e FINKELSTEIN, op. cit., p. 147.

¹³⁸ “Such refugees had really only two course of action open to them: they could choose to be *refugees* in foreign lands, or they could become *freebooters*. (...) In the course of the Late Bronze Age, the repatriation of runaways led to a change in the character of the refugee problem as a whole, since it transformed the *habiru* into virtual *outlaws*. Because of the enforcement of provisions against them, the *habiru* had to take to the noble calling of banditry, which entailed that they had to settle in regions where the authority of the states was not able to affect them. In Palestine, it is not difficult to point to such areas: they were particularly the mountainous regions in the north and the middle of the country, where there was room for the settlement of groups of outlawed bandits. The Amarna archives are well supplied with data about the activities of such *habiru*, even though in these records the

O processo de retração do poder egípcio e de desintegração das cidades-estado cananeias possibilitou a colonização de áreas que permaneceram fora do controle da aristocracia militar cananeia, na medida em que seus carros de guerra, arma mais temida da época, mostraram-se ineficazes nas montanhas da Galileia, de Efraim e de Judá, e em outras onde, de acordo com o texto bíblico, assentaram-se segmentos do “povo de Israel”¹³⁹. Fortificados, esses assentamentos permaneceram inacessíveis, tornando-se aglomerados que, posteriormente, deram origem ao reino de Israel e Judá. Segundo Schwantes, para aqueles que imigraram para as montanhas, estas

Vieram a se tornar tão importantes que os novos conglomerados sociais que se iam formando, no caso os clãs e, posteriormente, as tribos, foram emprestando seus nomes das montanhas, em que encontravam refúgio [foi assim nos casos de Judá, Efraim, Gileade, Naftali, Benjamim (filhos do sul – referentes às montanhas do sul)] (...). As localidades e as regiões iam emprestando aos novos moradores seus nomes e atributos, o que evidencia que os novos agrupamentos sociais somente foram se constituindo nas próprias montanhas. Em outros casos, também algum ancestral famoso (Manassés, Maquir, Zebulom, Rubem), alguma condição especial de vida (*'ix-sakar** ‘homem assalariado’), alguma divindade (*ysra-el* ‘deus, pelejará’) (...) contribuía com seu nome para a designação do novo grupo em formação (...). Uns são agrupamentos maiores, outros talvez clãs ampliados. Nem todos surgiram num mesmo período. Representam fases diferentes¹⁴⁰.

Para o historiador Shlomo Sand, as cidades abandonadas nos vales de Canaã/Palestina também foram aos poucos sendo ocupadas por pastores seminômades que começaram a reconstruí-las. Para o estudioso, essa “população cananeia autóctone” também serviu de base para os futuros reinos de Judá e Israel, livres do domínio egípcio entre os séculos XII e X a. E. C. Os achados arqueológicos e epigráficos, tais como cerâmicas e instrumentos de trabalho, demonstram que os objetos dos novos camponeses não eram diferentes dos objetos dos antigos moradores da terra; apenas a ausência de ossos de porco nas aldeias denota, como já indicado, uma prática cultural diversa dos antigos habitantes, demonstrando, dessa forma, uma metamorfose cultural na sociedade instalada nos vales de Canaã¹⁴¹. Os estudiosos Finkelstein e Silberman concluem que as escavações em antigas vilas da Israel moderna

term received a somewhat new significance. *Habiru* was also used of political enemies such as, for example, nearby hostile monarchs, so that it came to signify something like ‘enemies of the public order’”. LEMCHE, op. cit., p. 86/87.

¹³⁹ Em relação ao processo de desintegração das cidade-estado, ver SCHWANTES. **História**. 2008, op. cit., p. 49/50.

¹⁴⁰ Idem, ibidem, p. 59/60.

¹⁴¹ SAND, op. cit., p. 215. Importante lembrar que, no fim do século X a. E. C., o faraó Sesac, fundador da XXII dinastia, lançou um ataque agressivo ao norte da Palestina onde, de acordo com a lista no templo de Karnak, cerca de 150 cidades e aldeias foram devastadas. Essa campanha militar foi responsável pelo fim do sistema de cidades-estado cananeu e abriu caminho para a ampliação de um reino que vinha crescendo nas montanhas do norte, o reino de Israel. Para maiores informações cf. FINKELSTEIN, op. cit., p. 223/225.

revelam que “o povo que vivia nessas aldeias era formado de habitantes nativos de Canaã, os quais só aos poucos desenvolveram a identidade étnica que pôde ser denominada israelita”¹⁴².

Em contrapartida, desde que se fixaram nas montanhas, aqueles que originariamente eram seminômades assistiram à modificação da organização familiar e tribal que os caracterizava como uma comunidade além da tenda, também chamada de confederação tribal. Nessa organização tribal, imperava o princípio igualitário, da tomada de decisão coletiva, respeitando sexo e idade, produzindo, consumindo e defendendo a comunidade, de forma que os conflitos eram resolvidos dentro do próprio grupo¹⁴³. Se, por um lado, a família era o meio pelo qual se supriam todas as necessidades básicas do grupo, por outro, a formação de uma consciência de unidade para além da família ou do clã exigia a composição de um quadro de identificação com um coletivo mais amplo, aumentando a comunicação entre as tribos¹⁴⁴.

Na *Bíblia* é possível identificar essa organização familiar a partir da relação entre os indivíduos e da organização interna da aldeia que, naquele tempo, se dava por parentesco. De fato, verificando-se a ordem hierárquica das tribos, dispostas na *Bíblia*, cabiam a Ruben, Simão, Levi e Judá, tribos essencialmente seminômades e belicosas, as primeiras posições¹⁴⁵. As tribos eram, na verdade, enormes famílias, cuja denominação dava-se a partir de um “chefe” ou de um local, determinadas pelas características que a vida agrária conferia à formação social e às noções religiosas¹⁴⁶. Esse modo de designação pode ser verificado nas vilas do período do Ferro, cuja denominação advinha do nome do chefe ancestral do qual, supostamente, descendiam todos os habitantes. Essa estrutura era instituída por uma prática de casamentos cruzados, consubstanciando uma unidade de pertença que, mais tarde, seria essencial para definir o “povo de Israel”¹⁴⁷. Enfim, as tribos garantiam sua existência pela autossuficiência econômica e matrimonial. Segundo Crusemann,

Todas as grandezas do passado de Israel têm seus representantes reconhecíveis e chamados como tais. No pensamento genealógico do gênero patrilinear, são os filhos. (...) Cada tribo tem seu ancestral, ao qual remonta e que a representa. E isso vale também para grandezas sociais (...) representação e descendência formam uma unidade, e com isso se expressam simultaneamente identidade e distância¹⁴⁸.

¹⁴² Idem, *ibidem*, p. 140/141.

¹⁴³ SCHWANTES. **Breve**. 2008, op. cit., p. 15/17.

¹⁴⁴ GERSTENBERGER, op. cit., p. 188.

¹⁴⁵ WEBER, 1987-88, op. cit., p. 77.

¹⁴⁶ GERSTENBERGER, op. cit., p. 149 e PIXLEY, op. cit., p. 20.

¹⁴⁷ LIVERANI, op. cit., p. 70/71.

¹⁴⁸ CRUSEMANN, op. cit., p. 95.

Em contraposição, apesar de os textos hebraicos deuteronomicos indicarem que o processo de formação do “povo de Israel” teve início com o evento do êxodo e com o estabelecimento das doze tribos, sabe-se atualmente que o número doze é simbólico, e essa narrativa não traduz a realidade histórica da formação das tribos protoisraelitas.

Para Finkelstein e Silberman, o primeiro assentamento protoisraelita iniciou-se por volta de 1200 a. E. C., com cerca de 45 mil colonos espalhados em torno de 250 sítios; estes, gradualmente, cresceram, tornando-se grandes cidades, centros comerciais e pequenas aldeias. No auge, estimava-se uma população de 160 mil habitantes espalhadas por 500 sítios, divididos desigualmente sob dois reinos: Judá e Israel¹⁴⁹.

Na elaboração do texto bíblico, é possível verificar a depreciação do reino do norte, Israel, e a exaltação do reino do sul, Judá, governado, segundo a narrativa veterotestamentária, pela linhagem davídica. Tal iniciativa advém, possivelmente, de uma política tardia que objetivava “explicar” o fim do primeiro reino e contribuir para o fortalecimento da formação de uma religião centralizada. De acordo com Finkelstein e Silberman, a análise dessa narrativa indica que

Entre os descendentes dos 12 filhos de Jacó, somente as tribos de Judá e de Simeão conseguiram conquistar todos os enclaves dos territórios de Canaã, sua herança concedida por Deus. Como resultado, no sul não existiam mais cananeus, ou mulheres cananeias com quem pudessem casar, e que fossem capazes de exercer qualquer tipo de influência sobre eles. As tribos do norte são outra história. Benjamim, Manassés, Efraim, Zabulon, Asser, Neftali e Dan não realizaram o que lhes cabia, não eliminaram os cananeus; e, por essa falta, seriam seduzidos e tentados repetidas vezes¹⁵⁰.

Dados arqueológicos e históricos indicam, de acordo com Shlomo, que o reino do norte conhecia uma agricultura fértil e contava com a existência de diversos assentamentos populacionais, aldeias, vilas, cidades, de forma que, já no século IX a. E. C., o reino de Israel era forte e estável, governado pela dinastia dos Omri. O reino de Judá, no sul, por sua vez, nos séculos X e IX a. E. C., não possuía mais que 20 cidades. De fato, Judá desenvolveu-se apenas a partir do século VIII a. E. C., supostamente governado pela linhagem de Davi¹⁵¹.

Igualmente, Finkelstein e Silberman sugerem que os ecossistemas do norte e do sul diferenciavam-se em quase todos os aspectos, como topografia, clima, vegetação, entre outros. Isolado por barreiras topográficas e climáticas, Judá, ou o reino do sul, localizava-se na parte mais remota da região montanhosa, ao norte, constituída por vales férteis entre seus

¹⁴⁹ FINKELSTEIN, op. cit., p. 163.

¹⁵⁰ Idem, ibidem, p. 208/209.

¹⁵¹ SAND, op. cit., p. 217/218.

declives adjacentes, que eram pouco produtivos: enquanto, nos vales, a leste, contíguos ao deserto, plantavam-se grãos, nas áreas montanhosas cultivavam-se oliveiras e vinhas¹⁵².

Já em Israel, ou o reino do norte, os declives a oeste eram menos acentuados; na extremidade norte, o vale de Jezrael, caracterizava-se por ser uma rica área agrícola e por ser a maior rota comercial terrestre entre o Egito e a Mesopotâmia; no leste, as áreas desérticas, como do espinhaço central, do vale do Jordão e das regiões montanhosas da Transjordânia, permitiam a movimentação de pessoas e comércio na região.

Percebe-se, portanto, que os recursos naturais do reino de Israel tornavam a região um centro de potencial econômico maior que o reino de Judá. Com o tempo, a partir do desenvolvimento tecnológico para processar azeite e vinho, a especialização e a sofisticação da economia do reino de Israel destacaram-se, provocando o aparecimento de instituições de mercado, de transporte e de trocas, principalmente a troca de azeite e vinho por grãos e produtos animais. Essa complexa especialização de troca, transporte e mercado consubstanciou-se em algo semelhante a um Estado. Esses diferenciados ecossistemas de Israel e de Judá podem ser visualizados no mapa a seguir sobre o relevo da Palestina/Canaã.

¹⁵² FINKELSTEIN, op. cit., p. 217/219.

Figura 2: O Relevo da Palestina



Disponível em: <http://www.ifamilia.com.br/img/mapas/maior/Relevo-Palestina.jpg>. Acesso em: 11 dez. 2013.

Como se pode perceber, existiram duas entidades políticas diferentes em Canaã: o reino de Israel e o de Judá. Dois reinos que, embora próximos com relação à cultura e à língua, eram separados e adversários recíprocos. A arqueologia demonstra uma série de aspectos característicos de suas populações. Eram pagãos e, entre seus deuses, como Baal e a sedutora Astarte, o mais importante era Iahweh. Partilhavam lendas, heróis e contos sobre seus respectivos passados: enquanto, em Israel, a narrativa do êxodo do Egito era mais forte e prenhe, em Judá, prevalecia a lenda dos patriarcas. Por fim, falavam variações do hebreu antigo ou dialetos do hebraico e, por volta do século VIII a. E. C., já utilizavam a mesma forma de escrita. Apesar desses traços comuns, diferenciavam-se na sua composição geográfica, na economia, na cultura material e, principalmente, na forma de se relacionar com seus vizinhos, desenvolvendo, dessa maneira, culturas distintas¹⁵³.

Finkelstein e Silberman ainda destacam que a evolução de duas sociedades distintas, nas montanhas de Canaã/Palestina, processava-se, desde os primórdios dos assentamentos, não existindo nenhuma evidência arqueológica de que pudesse ter existido uma comunidade política unificada que veio a se separar posteriormente, tal como sugere a *Bíblia*. A região ocupada por Judá, por exemplo, era prioritariamente assentada pelo segmento pastoral da sociedade, de origem semita-cananeia, sendo provavelmente descendente do grupamento patriarcal que se fixou em Canaã. Na época que se supõe ser a dos bíblicos reis Davi, Salomão e Roboão, Jerusalém, apesar de ser uma pequena aldeia, era capital do reino do sul.

Por outro lado, o reino de Israel, administrado por centros regionais e com aldeias de variadas extensões, já no começo do século X a. E. C., era administrado por uma máquina burocrática que, além da manutenção da estratificação social existente e distribuição de bens de luxo, garantia também a construção de grandes projetos e a intensa atividade econômica. Com efeito, no século IX a. E. C., já era realidade nesse reino a existência de centros administrativos fortificados, de palácios construídos com blocos de cantaria e capitéis de pedras decoradas, bem como a produção em grande escala de azeite.

Já no reino do sul, só a partir do século VII a. E. C., inicia-se o uso de blocos de cantaria e capitéis de pedra na construção, embora com tamanho e qualidade técnica inferior, e a produção “industrial” de azeite que, de privada e caseira, torna-se estatizada¹⁵⁴.

¹⁵³ SAND, op. cit., p. 217/218 e FINKELSTEIN, op. cit., p. 221.

¹⁵⁴ FINKELSTEIN, op. cit., p. 219/221 e 319/320. Entre a documentação de Tell el-Amarna, existe um grupo de seis tabuletas escritas por Abdi-Heba, rei de Urusalim (nome de Jerusalém na Idade do Bronze), que oferece um amplo panorama sobre o governo da região, que mais tarde seria o reino de Judá, bem como suas possibilidades econômicas. As cartas revelam o reino como uma região montanhosa, pouco povoada e sem grande controle pela cidadela real. Maiores informações, cf. idem, ibidem, p. 321.

No século IX a. E. C., no reino de Israel, Amri e seus sucessores foram reis poderosos que, provavelmente após as ações do faraó Sisac, expandiram seus territórios para as planícies férteis da Palestina/Canaã e mantiveram um dos maiores exércitos permanentes da região. De fato, na época dos amrides, era possível identificar no Levante territórios governados por uma complexa rede burocrática, capaz de organizar projetos de construção de obras públicas, manter exército permanente e desenvolver uma rede comercial internacional, registrando as ações do reino de Israel em arquivos ou inscrições monumentais. Dessa forma, no final do século VIII a. E. C., o reino do norte tinha a maior densidade demográfica do Levante¹⁵⁵.

No final do século VIII a. E. C., no entanto, a invasão do reino de Israel pelos assírios devasta a capital Samaria. Esse evento provoca grandes mudanças demográficas e sociais no reino de Judá. A pesquisa arqueológica sugere que, provavelmente após 722, ocorreu um aumento populacional e uma ampliação da cidade de Jerusalém que, em alguns anos, deixou de ser “uma modesta cidade de montanha de aproximadamente dez ou doze acres e transformou-se numa gigantesca área urbana de 150 acres apinhados de casas, oficinas e edifícios públicos”, tornando-se uma metrópole. A população que, por longo tempo, permanecera com poucas dezenas de milhares de habitantes passou para cerca de 120 mil¹⁵⁶.

Tais mudanças relacionam-se não só ao fim do reino do norte, o que proporcionou o aumento de mil para quinze mil habitantes em Jerusalém, devido ao deslocamento em direção a Judá ou reino do sul, mas também à inserção de Judá no circuito comercial assírio, logo após a queda do reino de Israel¹⁵⁷. Dessa maneira, Judá, que tradicionalmente baseava sua economia na agricultura e no clã, vê-se em meio a mudanças econômicas e sociais que implicam sua reestruturação social e política, por meio da centralização do poder.

São exemplos da constituição de um Estado bem estruturado as seguintes indicações arqueológicas em Judá: inscrições monumentais; selos e impressão de selos; óstracos da administração real; produção em massa de objetos de cerâmica em oficinas organizadas; aparecimento de cidades de médio e grande porte; surgimento da indústria de azeite e vinho em grande escala integrando-se no comércio assírio e, conseqüentemente, internacional¹⁵⁸. O código de leis do *Deuteronômio* é, provavelmente, uma tentativa de reorganização do reino judaíta, objetivando, por meio da centralização do culto (exclusividade da adoração de Iahweh no templo de Jerusalém), a centralização do poder político-religioso. Nesse momento, século

¹⁵⁵ Idem, ibidem, p. 243/244, 263/264, 247/248 e 285. Sobre a questão das construções do período salomônico e das construções do período amride, ver p. 258 e 261.

¹⁵⁶ Idem, ibidem, p. 257 e 329/331.

¹⁵⁷ Sobre o aumento populacional e outras questões, cf. ROMER, op. cit., p. 73/74 e 84 e FINKELSTEIN, op. cit., p. 312/313.

¹⁵⁸ FINKELSTEIN, op. cit., p. 332/333.

VII a. E. C., o rei Josias, governante de Judá, na tentativa de implantar a “monarquia de Israel”, governando a totalidade do povo, promove uma espécie de ideologia “pan-israelita”, “absorvendo” no reino do sul os remanescentes do reino do norte.

Em todo o Oriente Antigo, protegidas por um deus local e administradas pelos sacerdotes e representantes políticos, as cidades foram tanto centros de comércio como fortalezas militares para garantir a segurança da comunidade. No século XIV a. E. C., todavia, período do Bronze Recente, a comunidade de Judá, que então fazia parte do território governado por Abdi-Heba, não era ainda uma fortaleza militar e se encontrava nas mãos de proscritos *hapiurus*, beduínos e clãs independentes¹⁵⁹. Do pouco que se sabe sobre esse contexto, é possível estabelecer uma estranha similaridade entre o grupo de guerreiros proscritos do rei Davi, que circulavam pelas montanhas de Hebron, e os bandoleiros *hapiurus*, que aterrorizavam o governo de Abdi-Heba¹⁶⁰. Embora tenha havido mudança de governo, com a subida de Davi ao trono, tal mudança pouco ou nada influenciou no cotidiano dos que viviam na região do sul, já que o templo e o palácio de Urusalim, ou Jerusalém, eram instituições que em nada interferiam na vida da população rural de Judá¹⁶¹.

Ao longo de seu desenvolvimento, a comunidade judaíta, após o século VII a. E. C., vivenciou algo semelhante às cidades do Antigo Oriente: inicialmente administrada por vários anciãos, constituindo “um elemento seguro da dominação das linhagens”¹⁶², seus membros realizavam troca de bens e união matrimonial dentro do território das tribos. Esse comércio expandiu-se posteriormente entre as diferentes tribos que originariamente constituíram essa “comunidade além da tenda”. Por fim, a comunidade judaíta vivenciou a emergência da ideologia pan-israelita sob o governo de Josias.

No período pré-exílico¹⁶³, além do poder político militar urbano, as linhagens urbanas patrícias do reino judaíta, no momento pan-israelita, dominavam política e economicamente o campo, visto serem possuidoras de propriedades rurais e delas retirarem seu sustento, como ocorria em outros lugares na Antiguidade. Após século VII a. E. C., observa-se também a estratificação de grupos/classes própria da época. Embora livre, o camponês, desprovido de plena capacidade militar, carecia de direitos políticos, principalmente de acesso aos cargos judiciais. Nessa situação, apoiando-se entre si para exercer a usura e escravizar por dívidas, os

¹⁵⁹ Abdi-Heba foi governante de Urusalim, como era conhecida Jerusalém, durante o século XIV a. E. C. Na documentação de Amarna, existem cartas desse governante ao faraó, reclamando da movimentação dos *hapiurus* na região. Referências nos itens seguintes.

¹⁶⁰ Livros de Samuel: a história de Davi tem início em 1Sm16, mas em 1Sm22 traz como título “Davi, chefe de bando”; somente em 2Sm2, Davi é tornado rei em Judá.

¹⁶¹ FINKELSTEIN, op. cit., p. 324/325.

¹⁶² “un signo tan seguro de la dominación de los linajes”. WEBER, 1987-88, op. cit., p. 37.

¹⁶³ Período anterior ao exílio babilônico.

patrícios tergiversavam o direito e oprimiam os camponeses, fato que pode também ser confirmado pelas queixas recorrentes na literatura veterotestamentária¹⁶⁴.

Convém notar, todavia, que essa estratificação socioeconômica foi estabelecida anteriormente, no Bronze Recente, provavelmente no século XIV a. E. C., durante o processo de luta do exército da confederação israelita*, no período de sua expansão, contra com o exército cananeu de Abdi-Heba; o exército da confederação israelita era formado de homens abastados da comunidade e sujeitos de direito. Enquanto às tribos cabiam a defesa, a guerra, os ritos religiosos e a comunicação, às famílias e aos clãs cabia o restante. Na Antiguidade, a defesa militar fazia parte do cotidiano da comunidade, abarcando, inclusive, uma dimensão religiosa, cujo exemplo é o rito da circuncisão¹⁶⁵. Sendo uma prática absorvida de outros povos, esse rito praticado pelo “povo de Israel” está relacionado, desde sua origem, à ascética bélica e aos ritos de iniciação dos jovens guerreiros.

Para Weber, “a cidade israelita antiga era, em seu pleno desenvolvimento, uma associação de linhagens carismático-hereditárias, economicamente qualificadas para as armas”¹⁶⁶. Como as grandes linhagens estabeleceram-se nas cidades, a estratificação econômica converteu o camponês pan-israelita em plebeu dentro de seu próprio povo.

O que se pode, contudo, ter como certo é que o processo de emergência da autoconsciência, que se inicia com os protoisraelitas da idade do Ferro I, pode ser considerado como base para os reinos de Israel e Judá, bem como para a tentativa de estabelecimento de uma monarquia unificada, pan-israelita, sob o governo de Josias, após o fim do reino do norte. A formação da mito-história articulada na *Bíblia* hebraica, escrita, provavelmente, a partir do século VII a. E. C., sugere a existência de uma nação e uma entidade política passível de ser definida por vínculo genealógico¹⁶⁷. Baseando-se na “existência de um deus ‘nacional’, no mecanismo de inclusão/exclusão em que se inspiram as normas da hospitalidade e do casamento”¹⁶⁸, contidas nessa mito-história bíblica, o ideal igualitário preconizado no início da formação da referida autoconsciência foi responsável por um forte sentimento de pertença e por uma consciência de comum descendência.

¹⁶⁴ Exemplo de tergiversação do direito e opressão dos humildes podem ser vistas em Dt 19,14; 23,21; 24,14, entre outras.

¹⁶⁵ WEBER, 1987-88, op.cit., p. 192.

¹⁶⁶ “la ciudad israelita antigua era en su pleno desarrollo una asociación de linajes carismático-hereditarios, económicamente cualificados para las armas”. WEBER, 1987-88, op. cit., p. 40.

¹⁶⁷ LIVERANI, op. cit., p. 88.

¹⁶⁸ Idem, ibidem, p. 108. O “Estado étnico” pode ser melhor pensado a partir da ideia de consanguinidade que da ideia de contiguidade. Cf. GLOTZ, Gustave. **A cidade grega**. São Paulo/Rio de Janeiro: Difel, 1980.

Disso emerge o estabelecimento de uma perspectiva pan-israelita, no século VII a. E. C., caracterizada pela configuração do que se poderia denominar “Estado étnico”¹⁶⁹. Foge aos pesquisadores definir em que momento histórico os diferentes grupos formadores do “povo de Israel” passaram a se entender unitária e univocamente como “filhos de Israel”, ou seja, definir o momento em que os grupos de uma comunidade inteira passaram a acreditar na suposta existência desse ancestral comum único e exclusivo, Israel, o personagem bíblico renomeado em Gn 32,29, e na crença de serem eles seus únicos ascendentes¹⁷⁰.

2.3 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

Para Kessler, um elemento constante, historicamente plausível (que ecoa na *Bíblia*), é o fato de o “povo de Israel”, possivelmente, ter origem em diversos grupos: os *hapirus*, os *shasus* e em um grupo que deu origem aos arameus (os semitas que migraram da Mesopotâmia em torno do quarto milênio)¹⁷¹. Esse parece ser um quadro plausível para compreender as diferentes facetas originárias do autodenominado “povo de Israel”.

Para entender o que as escrituras sugerem ter sido a tomada da terra da Palestina/Canaã, não é possível valer-se apenas da narrativa bíblica, já que ela se caracteriza pela liberdade poética. Por outro lado, as teorias desenvolvidas, ao longo do século XX, padecem de um equívoco na história social: a monocausalidade¹⁷². A pressuposição de que Canaã foi invadida violentamente (guerras), ou conquistada pela infiltração gradual (pastores nômades), ou transformada por meio de revolução contra o sistema tributário, é reducionista, na medida em que restringe, a um único fator, dinâmicas que, na verdade, sobrepõem-se, somam-se e unem-se, em uma escala maior de tempo, para, nesse caso, culminar na formação do “povo de Israel”. Uma formação que, tal como ocorre em todos os casos, dá-se em tempos diferentes e com características próprias. O “povo de Israel”, dessa forma, tem origem, provavelmente, nesses diversos grupamentos: patriarcas, êxodo do Egito, monte Sinai, Canaã.

Supondo-se que um grupamento patriarcal teria saído, em algum momento, no segundo milênio, da Mesopotâmia em direção à Palestina/Canaã, não seria estranho identificá-lo como originário dos elementos seminômades que se movimentavam na Palestina.

¹⁶⁹ De acordo com Sand, é possível identificar, ao longo da história da formação dos estados, certo imaginário político que não cessou de repropor insistentemente mitos sobre a existência de um povo que repousam na afirmação de “uma origem antiga, única”, de um “passado fundado na pressuposição da existência de uma essência étnica rígida e imutável ao longo da história, e na pressuposição da existência de uma dinastia genealógica de um ‘povo’ antigo e único”. SAND, op. cit., p. 74.

¹⁷⁰ KESSLER, op. cit., p. 74. Com relação ao personagem bíblico Israel/Jacó Cf. Gn 32,28-29.

¹⁷¹ Idem, ibidem, p. 64.

¹⁷² Idem, ibidem, p. 65.

A análise das narrativas do reino de Judá leva a essa conclusão, na medida em que a tradição do grupamento patriarcal pode ser localizada no reino de Judá, formado essencialmente por seminômades pastores e agricultores, ou seja, por semitas-cananeus. Deve-se considerar, portanto, que tais narrativas são memórias que sofreram alterações com o passar do tempo. Enquanto alguns grupos fixaram-se e miscigenaram-se com a população cananea e outras, outros optaram por uma vida seminômade, percorrendo vias entre a Mesopotâmia, a Palestina e o Egito. Ressalta-se, contudo, que memórias carregam elementos de veracidade.

Provavelmente, nesses grupos seminômades, encontravam-se também os semitas, que viviam e trabalhavam no Egito e nas grandes obras dos faraós. Não há documentação comprovando a forma como eles saíram das terras egípcias, mas, possivelmente, vivenciaram uma fusão de cultura religiosa com os pastores do Sinai, os madianitas*, que acreditavam num deus único, Iahweh, mais tarde introduzido no cenário político-religioso de Canaã/Palestina. Dessa forma, é plausível supor que os grupos seminômades pastoris correspondem aos grupamentos patriarcal, êxodo do Egito e monte Sinai, cujas características estão descritas nos textos veterotestamentários.

Já na região de Canaã, entre as populações que lá viviam (pastores seminômades e hebreus), muitos se viram obrigados a abandonar suas cidades e casas, para fugir do tributarismo e das dívidas, que geralmente culminavam em escravidão. A princípio, o refúgio eram as montanhas para onde, provavelmente, iam indivíduos do grupamento do êxodo do Egito e do monte Sinai, provocando, o sincretismo religioso acima referido. Esse movimento é mais marcante no reino de Israel, onde, nas narrativas, estão as raízes do êxodo e do Sinai.

O que se percebe, portanto, é a origem diversa de uma população que, desde seus primórdios, não é etnicamente una. Suas origens remontam, ao contrário, do encontro de diferentes populações/grupos, em função de processos políticos, econômicos e/ou climáticos; em função da decadência de unidades políticas; ou ainda em função da necessidade de união visando à segurança e à sobrevivência. Trata-se de um processo divergente daquele que comporta o conceito de “segregação” ou “povo pária”, defendido por Max Weber, um conceito que tem pouco poder explicativo, se adotado para o período de formação do “povo de Israel”, dadas as descobertas e dados os estudos teóricos desenvolvidos após a criação do estado moderno de Israel e a abertura de diversos sítios arqueológicos na região.

3 “IAHWEH DISSE A MOISÉS” (Ex 20,22): A ALIANÇA

Para melhor compreender o real processo histórico de formação do “povo de Israel”, deve-se empreender um retorno às origens dessa comunidade político-religiosa. Segundo William P. Brown, a história de Israel é, para Bright, a de um povo que se transforma em uma liga de tribos, uma confederação tribal, em aliança com Iahweh; em seguida, essa liga torna-se uma grande nação, que depois se divide em duas unidades político-estatais, até formar uma única comunidade religiosa, sob a égide de uma monarquia, de maneira que a história de Israel seria também a história de sua religião¹⁷³.

Com efeito, de acordo com a narrativa bíblica, a história do “povo de Israel” tem início a partir de uma aliança com Iahweh, firmada por Abraão, “quem primeiro ousou dizer que existe um só Deus”¹⁷⁴, e confirmada por sua descendência. Nessa perspectiva, o grupamento patriarcal, que teria início com Abrão, personagem bíblico, teria características culturalmente distintas, que fizeram da religião patriarcal um fenômeno fundamental para compreender os processos de seu desenvolvimento sociopolítico e de sua fé, ambos determinantes na formação de sua identidade.

Essa comunidade, de acordo com Bright, seria “baseada não no sangue, mas numa experiência histórica e numa decisão moral”¹⁷⁵, tendo sua formação distinta das demais comunidades da época. Essa também é a avaliação de Neusner, para quem o ser judeu não “é algo que se herda ao nascer e sim o resultado do compromisso de aceitar a lei de Deus, a *Torá* e todos os seus ensinamentos como efeitos dessa lei”¹⁷⁶. Assim, religião e experiência histórica estão de tal forma, intrinsecamente ligadas à vivência do “povo de Israel”, que é difícil dissociá-las. Isso faz do *Antigo Testamento* uma fonte necessária para entendê-las.

Contrariando essa tese, Max Weber considera que “o judeu, por *razão do sangue*, é aquele cujas três últimas gerações haviam observado uma vida correta, gozavam de um estatuto privilegiado na comunidade, de respeito sobre os convertidos, seus filhos e netos”¹⁷⁷. Convém sublinhar, todavia, que esse conflito de teorias defendendo a consanguinidade ou a aceitação dos termos da aliança só se tornaria decisivo no período pós-exílico, num indício de

¹⁷³ BROWN, William P. Introdução à História de Israel de John Brighth. In. BRIGTH, op. cit., p. 09.

¹⁷⁴ JOSEFO, Flávio. **História dos Hebreus**: de Abraão à queda de Jerusalém – Obra Completa. 11ª ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2007, p. 89.

¹⁷⁵ BRIGTH, op. cit., p. 189.

¹⁷⁶ NEUSNER, Jacob. **Introdução ao judaísmo**. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2004, p. 24.

¹⁷⁷ “El judío por razón de la sangre y aquel cuyas tres últimas generaciones habían observado una vida correcta, gozaba de un estatuto privilegiado en la comunidad respecto de los convertidos y de sus hijos y nietos”. WEBER, 1987-88, op. cit., p. 448. Itálico meu.

que a questão da segregação por motivos de linhagem é algo localizado em uma determinada comunidade e em um determinado tempo.

Essa discussão, sobre o ser ou não judeu, etnicamente falando, ainda hoje é ponto de discordância entre pensadores e religiosos¹⁷⁸. A origem dessa controvérsia encontra-se no mito fundador da história do “povo de Israel”, ou seja, na própria *Torá*. Enquanto, no livro do *Gênesis*, o “povo de Israel” tem sua origem com Abraão (no grupamento patriarcal), na narrativa deuteronomica, eles são originários do grupamento do êxodo do Egito. Embora ambas as histórias tenham sido unidas em uma construção que se quer genealógica, essas lendas têm origens diferentes. Essa questão será analisada no próximo capítulo.

3.1 NARRATIVA VETEROTESTAMENTÁRIA¹⁷⁹

No livro do *Êxodo*, está um conjunto de leis tidas como as primeiras e mais antigas leis do “povo de Israel”: trata-se do Código da Aliança, de caráter social e religioso, cujo início é o Ex 20,22, com determinações referentes ao altar. O capítulo 21 versa sobre as leis acerca dos escravos, abrangendo temas como homicídio, golpes e ferimentos, além de roubo de animais; já o início do capítulo 22 pormenoriza delitos que implicam indenização, além de outros, como violação de uma virgem, leis morais e religiosas, primícias e primogênitos.

O capítulo 23 versa sobre a justiça (os deveres para com os inimigos), o ano sabático e o sábado, as festas de Israel, além das promessas e instruções em vista da entrada em Canaã. Por sua vez, o capítulo 24 inicia-se com o título de “Conclusão da Aliança” e encerra-se com a subida de Moisés à montanha para receber as tábuas da lei.

Entre as leis do Código da Aliança, destacam-se três para esta dissertação: Ex 22,20; 23,9 e 31. As duas primeiras, Ex 22,20 e 23,9, determinam o devido respeito aos estrangeiros e oprimidos, lembrando que também o “povo de Israel” foi, um dia, estrangeiro no Egito. A lei de Ex 23,31, por outro lado, exige a expulsão dos estrangeiros das terras que serão dadas ao “povo de Israel”, a fim de não servirem a outros deuses. Embora pareça uma contradição, deve-se lembrar que membros do “povo de Israel” vivendo fora de suas “tribos” originais eram também considerados estrangeiros, de modo que os estrangeiros que efetivamente deveriam ser expulsos seriam os adeptos da fé “pagã”.

¹⁷⁸ Cf., por exemplo, a discussão apresentada por Shlomo Sand, em seu livro **A invenção do povo judeu**, de 2011, sobretudo nas pgs. 119/229, sobre a “mito-história”: “no princípio Deus criou o povo”.

¹⁷⁹ No item 3.1, os termos “Israel” e “israelitas” estão sendo utilizados na forma como aparecem no texto bíblico.

3.2 ABORDAGENS TRADICIONAIS

Entre os diversos estudiosos, Régine Azria, no livro *O Judaísmo*, afirma que, “nas origens daquilo que viria a ser o judaísmo, há a mensagem bíblica. Ela é o mito fundador”¹⁸⁰. Seguindo essa mensagem, para o “povo de Israel”, a sua história teria início com Abraão: a história de um homem e sua aliança com seu deus; a história de sua família, seu clã, que depois se transforma em tribos; posteriormente torna-se uma federação de tribos, até constituir um estado monárquico que se divide em dois reinos, Israel e Judá, transformando-se, por fim, num reino onde se assiste à criação de um estado pan-israelita. Dessa forma, segundo Azria, mais que um testemunho, o relato bíblico remete a ideias tais como monoteísmo, povo, terra, lei ou *Torá*, ideias que são fundamentais para a compreensão do “povo de Israel”¹⁸¹.

Para explicar, por exemplo, a escolha do “povo de Israel” por Iahweh, segundo Azria a mensagem bíblica é o projeto da aliança com esse povo, decorrente dos fracassos da humanidade [Adão e Eva, Dilúvio e Torre de Babel]. Ou seja, Iahweh escolhe o “povo de Israel” como “embaixador” junto às nações, numa eleição, que é indissociável da aliança e que determina um conjunto de deveres, responsabilidades e, conseqüentemente, expectativas desse povo¹⁸². Dessa forma, para o texto bíblico, o “povo de Israel” é escolhido como aquele que deverá seguir as leis divinas e ser um “povo santo”, já que as outras nações não aceitaram a aliança com deus. Santificado, esse povo guiaria as outras nações para a salvação.

Fundamentando-se em um suposto acontecimento histórico, essa aliança, por sua vez, teria dado lugar a um evento concreto e empírico cujo início seria com a história de Abraão, origem de todo o processo de formação de um povo e de uma religião. Nas palavras de Brown, comentando a obra de Brighth, “a liga tribal existiu como uma ‘sociedade de aliança’ (...). A aliança encarnou a real essência da existência de Israel como o único povo de Deus, ainda sem precedentes no mundo”¹⁸³, um povo que se concebe como escolhido por um deus único, com base em um pacto entre Abraão e Iahweh assim descrito no *Gênesis* 13,14-18: “Ergue os olhos e olha (...) Toda terra que vês, eu ta darei, a ti e a tua posteridade para sempre. (...) quem puder contar os grãos de poeira da terra poderá contar teus descendentes

¹⁸⁰ AZRIA, Régine. *O Judaísmo*. Bauru, SP: EDUSC, 2000, p. 13.

¹⁸¹ Idem, ibidem, p. 18.

¹⁸² Ver também BROWN, William P. Introdução à História de Israel de John Brighth. In. BRIGTH, op. cit., p. 37.

¹⁸³ BROWN, William P. Introdução à História de Israel de John Brighth. In. Idem, ibidem, p. 25.

(...); e assim reafirmado com Moisés, no *Êxodo* 19,5: “se ouvirdes a minha voz e guardardes a minha aliança, sereis para mim uma propriedade peculiar entre todos os povos”¹⁸⁴.

Na narrativa veterotestamentária, portanto, a aliança nasce com Abraão, com a promessa não só de uma grande descendência, mas também de posse perpétua de um território. Essa aliança é renovada com a circuncisão, tornando Abraão o patriarca de uma multidão. Finalmente, no Monte Sinai, ela se renova pela última vez com Moisés, por meio da “Revelação da Palavra” (promessa e cláusulas da promessa)¹⁸⁵. Esse é um dos pilares da religião que define o “povo de Israel”.

Um importante aspecto que também deve ser destacado, na avaliação tradicional e levada a cabo por esses autores, é o conceito de tempo, que se altera a partir dessa nova concepção religiosa. Segundo os mesmos, a temporalidade que marcava a concepção religiosa dos povos circundantes, um tempo cíclico mito-poético do eterno retorno, é questionada pela nova concepção religiosa do hebraísmo, que entende o tempo de forma linear, estabelecido por meio da criação e das gerações, e que por isso se diz histórico¹⁸⁶. Exemplo disso seria o israelismo, que se fundamentou em bases históricas, cujos elementos podem ser assinalados no *Antigo Testamento*. No *Gênesis* 2,4a, está escrito: “Essa é a história do céu e da terra, quando foram criados”; entende-se a palavra “história”, *tôledôt**, em hebraico, como “descendência”, ou seja, o “início da criação do mundo humano”, dando fim às várias gerações propriamente divinas e anteriores. Isso quer dizer que o início da história, no sentido moderno, dá-se por meio de uma nova compreensão da temporalidade, determinando as descendências que marcam a origem do mundo e o fim do tempo cíclico.

Essa concepção arraigada na leitura bíblica como fonte inequívoca pode ser verificada em *Introdução ao judaísmo*, de Jacob Neusner, indicando o processo de celebração da aliança, desde Abraão até a geração de Jacó:

¹⁸⁴ Ver também ASHERI, Michael. **O judaísmo vivo**: as tradições e as leis dos judeus praticantes. 2ª ed. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1995, p. 27/28 e BRIGTH, op. cit., p. 182 e 187.

¹⁸⁵ AZRIA, op. cit., p. 22-23.

¹⁸⁶ Jasper, importante filósofo, é contrário ao conceito de tempo histórico, do hebraísmo. Para ele, antes da era axial, período de transformações quando se ascende a consciência do homem, “existia um estado espiritual relativamente permanente em que, apesar das catástrofes, tudo se repetia”. O conceito de período axial, de acordo com Jaspers, refere-se ao período entre 800 e 200 a. C., quando o mundo (Europa e Ásia) viveu grandes transformações intelectuais. Jaspers acredita ter a existência humana se convertido em objeto de reflexão, em objeto de história, não estando esse tempo histórico necessariamente ligado ao conceito de ancestralidade, como defende o hebraísmo. Nas palavras de Bellah, “The axial age, the middle of the first millennium B.C., saw dramatic cultural changes in several societies across the Old World” (BELLAH, Robert N. What is axial about the axial age? **European Journal of Sociology**, Cambridge University Press, Vol. 46, nº 1, p. 69/89, april, 2005, p. 69). “Existía un estado espiritual relativamente permanente em que, a pesar de las catástrofes, todo se repetía”. JASPERS, K. **Origen y Meta de la Historia**. Madrid: Revista de Occidente, 1951, p. 11.

E disse Josué a todo o povo, ‘Assim disse o Senhor Deus de Israel: Desde tempos imemoriais seus antepassados, até mesmo Taré, pai de Abraão e Nacor, viveram do outro lado do rio Eufrates e adoraram ídolos. Então Eu trouxe seu pai Abraão do outro lado do rio e guiei seus passos por toda a terra de Canaã. Multipliquei sua descendência e dei-lhe Isaac, e a Isaac dei Jacó e Esaú. E separei o Monte Seir como herança a Esaú, enquanto Jacó e seus filhos desceram ao Egito’¹⁸⁷.

A passagem acima é um exemplo da forma como a narrativa bíblica indica um tempo inicial possível de ser “datado”, apesar de não especificado, que transcorre de geração em geração, numa linha de continuidade. Com efeito, em nenhuma passagem veterotestamentária existe a concepção de um tempo cíclico ou não linear, ou seja, de um tempo não histórico sendo, portanto, isento de datação segundo o pensamento tradicional. Os conceitos de tempo histórico e de História, no entanto, são mais complexos, envolvendo diversas estruturas que sofrem variações ao longo do próprio tempo e do desenvolvimento do pensamento humano.

3.3 DEBATE HISTÓRICO-ARQUEOLÓGICO

As indicações das narrativas veterotestamentárias mostram as dificuldades em estabelecer, de modo unívoco, as origens do “povo de Israel”. De acordo com Kessler, há certo consenso na comunidade de pesquisadores quanto ao sequenciamento dos textos sagrados: acredita-se, em geral, que “o código da aliança em *Êxodo* 20-23 é mais antigo que o *Deuterônomo* e este mais antigo que as leis sacerdotais”¹⁸⁸. Esse sequenciamento é importante para analisar e comparar as diversas fontes testamentárias e epigráficas.

Somando-se a isso, a ideia do deus Iahweh e os seus significados diversificam-se no tempo e no espaço: as características do deus do grupamento patriarcal e do grupamento do êxodo do Egito ainda eram as deidades familiares; as do grupamento do monte Sinai aproximavam-se daquilo que mais tarde se tornou o pan-israelismo; e as do grupamento de Canaã reverenciavam diversos deuses, como nas religiões “pagãs” do Oriente Antigo.

Considerando-se, como se afirmou anteriormente, que as características do deus do grupo de imigrantes “fugitivos” do Egito, também conhecido como “Deus dos Hebreus”, eram ainda semelhantes às deidades familiares, entende-se que esse deus estava muito mais próximo do grupo familiar, principalmente do patriarca, sendo geralmente conhecido como o “deus de Abraão”, ou o “deus de Jacó”, em uma relação voltada para a proteção física e espiritual da família¹⁸⁹. Relação esta estabelecida na reciprocidade, em que a divindade

¹⁸⁷ NEUSNER, op. cit., p. 19.

¹⁸⁸ KESSLER, op. cit., 2009, p. 42.

¹⁸⁹ SCHWANTES. *História*. 2008, op. cit., p. 100.

auxilia o grupo a sobreviver dando-lhe, por exemplo, vitória nas batalhas e, em troca, recebendo do grupo veneração por meio de celebração de cultos. No Antigo Oriente, essas celebrações consistiam em prover a divindade de alimentos, vestimenta, incenso e outras oferendas de natureza material, oferecendo, provavelmente, adoração exclusiva¹⁹⁰. Para Albert de Pury, todavia, tais características demonstram que, enquanto, no *Gênesis*, deus é essencialmente próximo dos clãs que o veneram, no livro do *Êxodo*, ele se torna também um chefe guerreiro e legislador¹⁹¹. Na perspectiva veterotestamentária, portanto, o que antes era familiar/clânico ganha, paulatinamente, um sentido mais amplo, ou seja, o deus que protegia o clã ou a família passa a ser o deus protetor de um povo por ele escolhido.

Para Marcel Gauchet, o deus criado no Egito era muito mais poderoso, à parte e incomensurável com os deuses egípcios e, por consequência, capaz de libertar um povo da opressão de um grande império¹⁹². Por outro lado, segundo Pury, ainda que guerreiro, o “deus dos hebreus”, no Egito, continuava como uma divindade com características tipicamente familiares ou clânicas, e não o deus *universal*, em que mais tarde se tornaria Iahweh.

De acordo com a tradição bíblica, outra perspectiva de relação com deidades encontrava-se nas tribos de beduínos, fora das terras que mais tarde seriam os reinos de Israel e Judá. Essas tribos, provavelmente da mesma origem do grupo de Jetro/Raguel/Hobab [sogro de Moisés], localizadas especialmente no Sinai (sul do Mar Morto), como se sabe, veneravam a Iahweh, um deus guerreiro, de caráter protetor, sem atributo antropomórfico, ciumento, que não admitia veneração ou adoração a outros deuses¹⁹³. Por ser único, não era representado, o que o tornava diferente de qualquer outro deus do período¹⁹⁴. É provavelmente esse Iahweh que o grupamento do êxodo do Egito assimilou e levou para a Palestina/Canaã, transformando-o no deus único do “povo de Israel”, já que, anteriormente, tanto entre o grupamento patriarcal quanto entre os semitas que viviam no Egito, a veneração era feita aos deuses familiares ligados ao patriarca do clã, como já indicado.

O Iahweh sinaítico, em seus primórdios, era venerado como um deus de uma localidade, o deus do Monte Sinai. Um culto provavelmente de origem madianita-quenita* que, posteriormente, foi absorvido pela comunidade protoisraelita¹⁹⁵. A origem de Iahweh, portanto, não está em Canaã, já que as divindades cananeias eram conhecidas como *'el*, *ba'al*, *'aserah*, *'astarte*, entre outros. Isso quer dizer que Iahweh foi um deus “estrangeiro”

¹⁹⁰ Verificar em *Gênesis* 28,20s. Ver também GERSTENBERGER, op. cit., p. 53.

¹⁹¹ PURY, Albert de. A tradição patriarcal em *Gênesis* 12-35. In. PURY, op. cit., p. 207.

¹⁹² GAUCHET, op. cit., p. 154.

¹⁹³ WEBER, 1987-88, op. cit., p. 148.

¹⁹⁴ SCHWANTES. *História*. 2008, op. cit., p. 116.

¹⁹⁵ Idem, *ibidem*, p. 113.

introduzido na região da Palestina/Canaã pelos grupamentos do êxodo e do monte Sinai, gerando uma recomposição do campo religioso local em direção à concepção que deu a Iahweh, por fim, o título de único deus do universo.

Essa hipótese é defendida por Gerstenberger que conclui, a partir dos textos hebraicos, que o culto a Iahweh tem origem entre povos do sul da Palestina, na região do Sinai: os quenitas ou madianitas. Para o autor, além dos textos veterotestamentários, tanto as narrativas dos patriarcas e do êxodo quanto os livros históricos e proféticos trazem indícios de que, das montanhas ao sul da Palestina, originou o culto ao deus guerreiro¹⁹⁶. A narrativa testamentária, entretanto, ensina que esse deus escolhe, entre os povos, os hebreus, como o povo que viverá segundo os termos de sua aliança, como demonstra a passagem de *Êxodo* 3. Por ser um deus guerreiro e pelo fato de a guerra ser um assunto de homens, a religião tribal era essencialmente “masculina”. Nas tribos protoisraelitas, que provavelmente se tornaram confederadas em função dos conflitos bélicos com os cananeus, Iahweh é um deus de nova recepção, introduzido pelo grupamento do êxodo e pelo povo nômade do Sinai¹⁹⁷.

Para Crusemann, na tradição mais antiga do Sinai, esse “monte de deus”, por estar ligado a um deus, a YHWH, é o lugar original da salvação. No deserto madianita é desencadeado o evento do êxodo, de forma que o Sinai é o monte da salvação do povo eleito, e a *Torá*, que mais tarde, segundo o mito narrado, foi revelada no mesmo lugar, “é entendida como um feito de salvação”¹⁹⁸. Outro evento importante ocorrido no Sinai, segundo a narrativa bíblica, é a revelação mesma do nome de deus, IAHWEH. Segundo o estudioso Milton Schwantes, Iahweh não é um nome próprio, mas “uma afirmação de respeito da divindade. *YHVH/YAHVEH* certamente está relacionado a um imperfeito do verbo *hyh* ‘ser’, ‘acontecer’, ‘acionar’ e significa ‘ele age/é/acontece.’”

Assim, de acordo com Carlos Schlaepfer, Iahweh é um tempo verbal e, no hebraico, como no português, não existe diferença entre *ser* e *estar*¹⁹⁹. Dessa forma, Iahweh não é um nome porque deus, fazendo-se conhecer apenas por suas ações no mundo, não revelou a nenhum homem seu verdadeiro nome, sendo este um mistério. No Sinai, fora da terra de Canaã, fora, portanto, da terra onde mais tarde se estabeleceria o “povo de Israel”, ele se revela ao seu povo. Desse modo, segundo a narrativa bíblica, tanto Iahweh quanto o povo

¹⁹⁶ GERSTENBERGER, op. cit., p. 170-171.

¹⁹⁷ WEBER, 1987-88, op. cit., p. 147.

¹⁹⁸ CRUSEMANN, op. cit., p. 64.

¹⁹⁹ SCHLAEPFER, op. cit., p. 40.

eleito são estrangeiros²⁰⁰. Um deus que não revela seu nome nem sua imagem torna-se, portanto, diferente de qualquer outro deus do período antigo, que estabelecia seu culto sob a adoração ou veneração de sua imagem e nome.

No Sinai, a comunidade religiosa do êxodo, de acordo a narrativa bíblica, recebe o *Código da Aliança*. Segundo Carl Ehrlich, a *Bíblia* revela diferentes tipos de alianças (*brit**, em hebraico), feitas entre deus e os homens, entre as quais se destacam duas: uma é o rito da circuncisão (*brit mila**), que se refere à relação indivíduo e deus; a outra é o pacto realizado no monte Sinai, que firma a aliança entre todo um povo e seu deus, na qual se estabelece a libertação da escravidão e, em contrapartida, o reconhecimento da soberania absoluta de Iahweh²⁰¹. Para Weber, “a ideia de *b^erit** como uma promessa unilateral de Deus, semelhante a um privilégio, só é corroborada com especial solenidade e sinais externos através da concepção de deus na redação sacerdotal”²⁰². No mais, as escrituras referem-se basicamente à tradição cultural e às normas/leis de convivência e culto.

Como esta dissertação vem indicando, as definições teológicas e os conceitos mais elaborados foram constituídos após o período de construção da narrativa bíblica, ou seja, após o século VII a. E. C., em especial após o exílio babilônico. Isso significa que as leis que definiram mais marcadamente o “povo de Israel” na modernidade são resultantes da adaptação às necessidades do exílio e pos-exílio, ou seja, uma forma de controle quando do retorno à terra de Israel.

Diante dessas considerações, uma das cláusulas mais importantes da aliança, do monte Sinai, consistia na promessa de adorar somente o deus Iahweh, temerário e invisível, fator que constitui a base da sua imaterialização e da proibição de qualquer espécie de culto aos demais deuses considerados não verdadeiros²⁰³. Para Schluchter, esse afastamento das religiões pré-monoteístas foi responsável pela progressiva eliminação da concepção mágica e ritualística do mundo e, conseqüentemente, pela dessacralização e desvalorização da natureza e dos ritos agrários e/ou cósmicos, gerando dicotomias entre, por exemplo, a magia e a religião, o ritual e

²⁰⁰ Segundo Schwantes, “Israel” é uma palavra composta: sua primeira parte (*yisra-*) há de ser uma forma verbal (...); sua segunda parte é o elemento teofórico (*'el*). Esse *'el* é um termo semítico de difusão muito ampla para designar a divindade”. SCHWANTES. *História*. 2008, op. cit., p. 15-16.

²⁰¹ EHRlich, op. cit., p. 26-27.

²⁰² “La idea de *b^erit* como una promesa unilateral de Dios, similar a un privilegio, sólo que corroborada con una especial solenidade y con signos externos corresponde a la concepción de Dios en la redacción sacerdotal.” WEBER, 1987-88, op. cit., p. 101.

²⁰³ Bellah acredita que a análise de Jaspers traz a tensão entre a ordem transcendental e a mundana e, em uma nova inteligência elitista que reestrutura o mundo de acordo com uma visão transcendente, a reflexão. BELLAH, Robert N. What is axial about the axial age? *European Journal of Sociology*, Cambridge University Press, vol. 46, nº 1, p. 69/89, abril, 2005. Ver também BRIGTH, op. cit., p. 195. Com relação à natureza de Iahweh, verificar idem, ibidem, p. 201.

o culto, o tabu e a lei. Esse processo representou a transformação de uma cultura mítica, baseada em poderes mágicos capazes de manipular os deuses, em uma cultura baseada no comportamento ético ou na ética cotidiana (obediência às regras e leis religiosas).

Denominada por Weber como “desencantamento do mundo”, essa ação é definida por Pierucci como uma operação *intrarreligiosa* “pela qual uma determinada religiosidade é retrabalhada por seus intelectuais no sentido de ‘se despojar ao máximo do caráter puramente mágico ou sacramental dos *meios* da graça”²⁰⁴. Dito de outra forma, supressão da magia como forma de salvação, na medida em que se elimina o valor da prática cotidiana da boa relação com o invisível. Essa característica marcou profundamente os ideais religiosos do pan-israelismo, após o século VII a. E. C. principalmente após o exílio babilônico.

Segundo Erhard Gerstenberger, em seu livro *Teologias no Antigo Testamento*, o grupamento do êxodo do Egito, ao unir-se aos grupamentos que já viviam nas montanhas da Palestina/Canaã, converteu-os na fé em Iahweh, dando o verdadeiro impulso para a consolidação da sociedade tribal protoisraelita e posteriormente para a emergência das duas diferentes formas político-estatais, Israel e Judá²⁰⁵. De acordo com esse autor, em sua origem, as tribos eram independentes em relação às crenças religiosas, já que, antes da formação do pan-israelismo e da centralização do culto em Jerusalém, a orientação religiosa não era homogênea. Isso porque a tendência à unificação religiosa só veio a ser constituída no período em que, como já foi dito, processou-se a redação da narrativa bíblica. Apesar dessa heterogeneidade, os documentos veterotestamentários e testamentários deixam claro que, mesmo em meio a um contexto de coexistência de diferentes crenças, a fé em Iahweh definiu com maior incidência as tradições da cultura religiosa protoisraelita, as quais eram fundamentadas na associação de tribos em torno dos ritos ao deus da Guerra, isto é, ao redor do culto a Iahweh. Segundo Kessler, é provável que um dos símbolos das unidades das tribos, mesmo antes do século VII a. E. C., tenha sido a adoração a YHWH, o que não impedia a adoração a outras divindades no contexto familiar. Esse símbolo protoisraelita de unidade, no entanto, durante o período do pan-israelismo, transformou-se, possivelmente, em símbolo da consciência de pertença étnica, sendo, portanto, uma unidade diretamente relacionada aos próprios símbolos de adoração a YHWH²⁰⁶. Dessa forma, Iahweh tornou-se o deus principal

²⁰⁴ Diferente de secularização, que implica o abandono da religião e sobre o desencantamento do mundo, cf. PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais [online]*. Vol. 13, n. 37, p. 43/73, 1998, p. 50 e PIERUCCI, Antônio Flávio. **O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber**. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 91 e 95.

²⁰⁵ GERSTENBERGER, op. cit., p. 141.

²⁰⁶ KESSLER, op. cit., p. 72 e 117.

em virtude de o seu poderoso auxílio ter sido considerado eficiente na luta pela sobrevivência das comunidades protoisraelitas diante de inimigos muito superiores (cidades-estado com um elevado nível cultural, civilizatório e militar)²⁰⁷.

Gerstenberger resume o processo de desenvolvimento pelo qual passou a crença em Iahweh, ao longo da evolução da comunidade político-religiosa protoisraelita, e, posteriormente, do reino judaíta, no momento pan-israelita, do seguinte modo:

Encontramos Javé por primeiro no âmbito da tribo. Isso é corroborado por importantes afirmações veterotestamentárias. Javé não foi sempre Deus em Israel nem o foi em todos os níveis sociais. No princípio, ele pertencia ao grupo de divindades da guerra e da tempestade (...). Sua pátria original foi ao sul da atual Palestina/Jordânia. Assim, não resta dúvidas de que Javé tinha limitações regionais e funcionais, culturais e sociais. A expansão do imaginário em torno de Javé (...) foi gradual, alcançando sua dimensão máxima apenas na época exílica e pós-exílica. Ela sempre esteve em conexão com transformações sociais e históricas²⁰⁸.

Como se pode ver, no período exílico e pós-exílico, observa-se a expansão do imaginário religioso em torno de Iahweh e conseqüentemente a codificação final dos textos sagrados. Percebe-se assim que, na redação final do *Pentateuco*, “o monoteísmo bíblico incorpora a ideia de um deus criador, único e universal”²⁰⁹. Um deus único e exclusivo, que não admite a existência de outros deuses ou semi-deuses; não representável, cujo nome é inefável e indizível; um deus não submetido às leis do universo que criou; que ultrapassa os limites de tempo e espaço; e que, embora transcendente, é uma alteridade acessível²¹⁰. Esse deus, que até então intervinha ativamente no curso dos eventos, torna-se, todavia, um deus “recolhido” que intervirá somente no fim dos tempos.

Até que esse tempo chegue, esse deus passa a ser venerado na intimidade da sinagoga, do lar e do coração. Mesmo que a subjugação do “povo de Israel” possa ser vista pelos exércitos estrangeiros como uma real derrota, a *Bíblia* interpreta o evento da queda de Judá e do exílio, por exemplo, como a manipulação de assírios e babilônicos por parte de Iahweh para que o “povo de Israel” fosse punido pela sua infidelidade²¹¹. Com efeito, o autor Carl Ehrlich enumera algumas das adaptações e alterações, no âmbito das ideias religiosas,

²⁰⁷ GERSTENBERGER, op. cit., p. 169/176.

²⁰⁸ Idem, ibidem, p. 184-185.

²⁰⁹ AZRIA, op. cit., p. 19.

²¹⁰ Para Carl S. Ehrlich “na qualidade de criador, Deus é a realidade definitiva por trás de toda a existência terrena, um deus da história que dá um sentido moral à história.” Cf. EHRLICH, op. cit., p. 27.

²¹¹ FINKELSTEIN, op. cit., p. 22/23.

ocorridas na época exílica, na qual se assiste à passagem do judaísmo do Templo para o judaísmo das Sinagogas²¹²:

O Deus nacional judaico, YHWH, foi reinterpretado como o Deus universal de toda história humana. (...) Entrelaçada a essas questões estava a necessidade de preservar as antigas tradições dos exilados. Assim foi iniciada a tradição de estudos judaicos que, em primeira instância, originou muitos dos escritos da bíblia²¹³.

Entre essas importantes alterações, em virtude do processo de codificação da tradição religiosa, Weber afirma que, somente a partir da redação do texto sagrado, Iahweh transformou-se no deus Universal, quando então o deus 'El dos patriarcas foi identificado como Iahweh. Nesse contexto, as escrituras culminam por transformá-lo no único deus supostamente venerado, desde o início, por aqueles que, mais tarde, serão concebidos como origem do "povo de Israel", fato este que a história e as evidências são capazes de contestar, como esta dissertação propõe-se a demonstrar²¹⁴. Da mesma forma, o próprio *Código da Aliança* transformou-se ao longo do tempo. Com efeito, para Weber,

A estrutura formal consiste em um código de *mišpātîm** (Ex 21, 1-22, 16), ordenado de modo medianamente sistemático, aos quais foram adicionados de forma não sistemática *debarîm** isolados, dos quais uns são de natureza jurídica, outros de natureza moral e outros de caráter cívico. (...) A presença óbvia da argumentação acerca de que o Direito que se pretendia instituir era equitativo e agradável a Deus, além dos *debarîm*, confirmam a hipótese de que o Deuteronomio era um 'livro jurídico', ou seja, um trabalho particular, não formalmente autorizado mas que se tornou popular ao estilo (...) da coleção de Manu, e que havia nascido sob a influência de círculos com interesses teológicos, sendo ampliado mediante adições posteriores²¹⁵.

Para entender esse processo de alteração da codificação da tradição religiosa que gera, de acordo com Weber, mudanças no *Código da Aliança*, é necessário, no entanto, retomar a análise do desenvolvimento da comunidade religiosa. Um elemento característico da região

²¹² Judaísmo do Templo pode ser caracterizado como o judaísmo anterior ao exílio babilônico e à destruição do Templo de Jerusalém, onde as cerimônias eram realizadas pelos sacerdotes. Já o das Sinagogas pode ser caracterizado como judaísmo do exílio quando, sem o Templo, a fim de manter a tradição religiosa da comunidade exilada, os judeus reuniam-se para fazerem orações e leitura das Escrituras.

²¹³ EHRlich, op. cit., p. 15-16.

²¹⁴ WEBER, 1987-88, op. cit., p. 149.

²¹⁵ La estructura formal consiste en un código de *mišpātîm* (Ex 21, 1-22, 16), ordenado de un modo medianamente sistemático, al que se le han añadido de forma no sistemática *debarîm* aislados, de los cuales unos son de naturaleza jurídica, otros de naturaleza moral y otros de carácter cívico.(...) La presencia óbvia de la argumentación acerca de que el Derecho que se pretendia instituir era equitativo y agradable a Dios, más la adición de los *debarîm*, confirman la hipótesis de que el Deuteronomio era un 'libro jurídico', es decir, un trabajo privado, no autoritativo formalmente, pero vuelto popular al estilo (...) [de] la colección de Manu, y que había nacido bajo la influencia de círculos con intereses teológicos, siendo ampliado mediante adiciones posteriores". Idem, ibidem, p. 115.

palestina na Antiguidade foi o modo de vida nômade e suas diferentes expressões, as quais traduziam a união de linhagens com fins de defesa mútua. Tais uniões resultavam, muitas vezes, em assentamentos fortificados dando origem às tribos.

O “povo de Israel”, inicialmente um aglomerado de pequenas unidades tribais camponesas que constituíram o grupamento protoisraelita, desenvolveu-se e tornou-se uma comunidade essencialmente urbana, processo que culminou, como já afirmado, na criação de dois estados monárquicos. Devido aos seus costumes religiosos, a vivência das populações protoisraelitas em locais afastados mostrou-se como significativo dificultador para a realização da religiosidade, gerando, assim, a necessidade de se estabelecerem centros onde era mais fácil a manutenção de suas práticas.

Embora os costumes e a própria tradição religiosa da comunidade pan-israelita tivessem sofrido alterações, ao longo da história, não perderam as características que, posteriormente, tornaram-se marcantes, sobretudo após o período exílico: crença em um deus único e obediência à sua lei. Em contrapartida, embora essas características tenham persistido, não impediu alterações, através dos tempos, sobretudo no âmbito das práticas cotidianas.

É lícito supor que, no início do desenvolvimento dos mitos, lendas e preceitos rituais e religiosos protoisraelitas, estivessem presentes conceitos mágicos e animistas, absorvidos das culturas próximas. Pode-se supor ainda que a concepção de um deus do tipo de Iahweh não fosse algo estranho a outros povos da região, isso porque, na antiga tradição, Iahweh não era visto como um deus de grupo, exclusivo do “povo de Israel”, mas um deus guerreiro que convivia com outros deuses (tal como sugere a história de Balaão)²¹⁶. Eis porque muitos estudiosos acreditam que, somente ao longo da redação do *Pentateuco*, Iahweh foi convertido em um deus único e universal. Essa concepção é perceptível principalmente nas redações do *Êxodo*, *Levítico*, *Números* e *Deuteronômio*, em que o “Deus de Israel” revela seu caráter exclusivo aos patriarcas e se transforma em uma deidade universal por meio das manifestações de controle sobre a natureza e a humanidade, tais como os milagres da sarça ardente, das pragas, da divisão do Mar Vermelho, do aparecimento do maná no deserto e da revelação da lei no monte Sinai²¹⁷.

Entre os povos que habitavam em torno dos assentamentos protoisraelitas, encontravam-se os nativos canaanitas e os forasteiros amoritas, além dos indoarianos e hurrianos. Considerando-se que as tribos protoisraelitas, embora predominantemente de um

²¹⁶ Em *Números*, capítulos 22 a 24, Balac, rei de Moab, no período da migração do Egito, recorre a Balaão, uma espécie de mago, não judeu, que venerava Iahweh, o deus da guerra, para amaldiçoar o exército israelita. Balaão, entretanto, por ordem do próprio Iahweh, abençoa os judeus.

²¹⁷ FINKELSTEIN, op. cit., p. 74.

tronco semítico, tenham se originado de uma mistura de diversos grupos étnicos, é possível compreender como a língua falada, o aramaico, originalmente semítica do noroeste, sofrera assimilação do dialeto canaanita, próximo do hebraico bíblico²¹⁸. Muito embora, por meio desse intercâmbio, tenha havido intensa integração na economia, na sociedade e na cultura, surpreende tamanha diferença religiosa entre esses povos co-constituintes do “povo de Israel”.

Segundo Isaak M. Jost, autor judeu-alemão do século XIX, não é possível falar em segregação quando se relaciona o “povo de Israel” com outros povos. Para o autor, ainda que as leis de Moisés impusessem os mandamentos divinos, a diversidade religiosa imperava entre os hebreus da Palestina/Canaã até a época do exílio Babilônico. Jost acreditava que seus ancestrais preferiam viver em exílio, mesclando-se continuamente com os povos ao seu redor. Para o autor, o “povo de Israel” tinha uma origem comum, não constituindo uma comunidade isolada das demais: vinculava-se com o meio em que vivia, convivendo com seus vizinhos, de forma que, embora cada comunidade tivesse uma cultura específica, não tinha como característica a segregação dos “gentios”²¹⁹.

Para Max Weber, no entanto, essas comunidades, mesmo sendo constituídas por grupos de origens étnicas diversas, os ideólogos do pan-israelismo optaram por leis de cunho segregacionistas. Segundo Weber, as tribos que deram origem ao “povo de Israel” formaram-se pela união de diferentes procedências étnicas, constituindo, assim, uma comunidade de culto e, no seu entendimento, “esta hipótese se faria especialmente provável se considera o nome ‘Yehuda’ como um derivado do nome ‘Yahweh’”²²⁰. Esse nome não era uma denominação tribal, mas o de uma associação cültica que significa “povo do Deus que luta”. Em outras palavras, pode-se afirmar que o “povo de Israel”, anterior ao século VII a. E. C., caracterizou-se por uma confederação de clãs reunidos por uma aliança, de acordo com a narrativa bíblica ou reunidos por um culto, de acordo com os dados históricos²²¹.

Donner, ao citar Albrecht Alt, afirma que a religião patriarcal, de característica nômade, é fundada através de uma experiência revelatória do divino por meio de um indivíduo específico. Com a sedentarização dos grupos nômades, os deuses também ganham características sedentárias, fundindo-se com as divindades locais (cananeias), num processo de singularização, em que os vários ‘El se tornam um. Daí, desde o início, foi Iahweh quem se

²¹⁸ BRIGTH, op. cit., p. 121 e 123.

²¹⁹ JOST, Isaak Markus. **Geschichte der Israeliten seit der Zeit de Makkabäer bis auf unsere Tage: Nach den Quellen bearbeitet**. Berlin: Schlesinger'sche Buch, 1820-1828, apud. SAND, op. cit., p. 130/131.

²²⁰ “Esta hipótesis se haría especialmente probable, si se considera el nombre ‘Yehuda’ como un derivado del nombre ‘Yahweh’”. WEBER, 1987-88, op. cit., p. 107.

²²¹ É provável que o culto não possuísse caráter homogêneo no período mais antigo de Israel.

revelou aos patriarcas²²². Nessa lógica, utilizando-se de uma passagem do texto de *Gênesis*, Weber ressalta a associação entre o deus 'El, da sociedade cananea, e o deus 'El, dos patriarcas. O próprio nome “Isra-el” é um indicativo do culto ao deus 'El, na sociedade cananea ou pré-israelita, que mais tarde foi diluído no culto de Iahweh:

A redação aronita da lenda de Abraão (Gn. 17) representa o Deus de Abraão como 'El Šaddaj*, é possível que os aronitas fossem uma antiga linhagem de sacerdotes de 'El e, portanto, puseram tanto empenho nesta afirmação da identidade de seu deus com Iahweh que no exílio foi elevado ao único deus do universo²²³.

Dessa forma, Weber, além de estabelecer uma origem “pagã” para o deus do “povo de Israel”, indica a possível forma como se deu a condução pan-israelita da cultura religiosa originária para o monoteísmo, tal como é sugerido nesta dissertação. Kessler também estabelece uma conexão entre o elemento onomástico teofórico “el”, da palavra “Israel”, que pode ser vista em vários elementos: na estela de Merneptá, do século XIII a. E. C.; na documentação encontrada posteriormente, que liga este nome ao deus YHWH, na *Bíblia*; na documentação epigráfica, a Estela de Mesa*, do século IX a. E. C.²²⁴. Para esse autor, esses dados indicam não só que os cultuadores se utilizaram de um nome transmitido pela tradição, mas também que existiam dois grupos distintos que se uniram para formar o “povo de Israel”: o grupo da estela de Merneptá e o grupo do deus YHWH, sendo o primeiro grupamento protoisraelita, e o segundo, provavelmente, grupamento do êxodo do Egito e do monte Sinai, constituído por pastores seminômades e nômades. Esse é o motivo pelo qual muitos estudiosos acreditam que, somente no período do exílio babilônico, Iahweh foi efetivamente concebido como o único deus existente, já que, anteriormente, o culto a Iahweh foi, por muito tempo, concomitante ao culto a outros deuses. Para Crusemann, a alternativa *Baal* ou Iahweh ocorre pela primeira vez na época dos amridas, em torno de 870 a. E. C., no Ferro II, em meio a conflitos fomentados por profetas como Elias²²⁵.

A proximidade de povos cujas religiões articulavam-se em torno de panteões politeístas permitiu a assimilação de alguns costumes ou práticas. Junto às tradições de Iahweh, cultuavam-se, originalmente, deuses e heróis, mitos e ideais comuns à região, de origem egípcia ou mesopotâmica, em sua maioria de caráter agrícola. De acordo com Weber:

²²² DONNER, op. cit., p. 91.

²²³ “La redacción aaronita de la leyenda de Abraham (Gn. 17) representa al Dios de Abraham como 'El Šaddaj, es posible que los aaronitas fueran un antiguo linaje de sacerdotes de 'El y, por tanto, pusieran tanto empeño en esta afirmación de la identidad de su dios con Yahweh que en exilio fue elevado al dios único del universo”. WEBER, 1987-88, op. cit., p. 211/212.

²²⁴ KESSLER, op. cit., p. 57.

²²⁵ CRUSEMANN, op. cit., p. 204.

Do norte procediam, sob a influência da orgiástica e da extática cananeias, os *nebi'îm**, que eram extáticos de massa, e as formas irracionais e emocionais da magia. Do sul, que não conhecia a orgiástica agrícola, procediam a *Torá* racional levítica e a profecia emissária de caráter ético-racional, que sabia que aquelas impudícias eram uma abominação aos olhos de Iahweh e que o culto e o sacrifício, em geral, não significavam nada para o antigo Deus da Aliança em comparação com o cumprimento de seus velhos mandamentos²²⁶.

No mesmo sentido, para Finkelstein e Silberman, existiam, anteriormente ao século VII a. E. C., além da veneração a Iahweh, não só inúmeras e dispersas ideias religiosas no reino de Judá e região, mas também um culto no Templo Real de Jerusalém e, nas zonas rurais, incontáveis cultos à fertilidade ou aos ancestrais. Até onde a arqueologia pode confirmar, no reino do norte, o sincretismo ocorria de forma diversificada, como em Judá. Com a queda da Samaria e com a centralização do poder e da economia em Judá, a lei e a prática religiosa institucionalizaram-se. A intenção do rei de Judá de conquistar as antigas terras do reino de Israel, dando origem ao pan-israelismo, numa tentativa de conceber e formar uma “grande Israel”, somada à “determinação de sua instituição sacerdotal e profética em definir os métodos ‘corretos’ de veneração (...) para todos os israelitas”²²⁷ emergiram juntamente com o nascimento da perspectiva deuteronomista e sua tentativa de condução ao monoteísmo. Assim, o trabalho redacional da narrativa bíblica, mais que uma obra acurada de fatos históricos, consiste em perspectivas de contos tradicionais que serviram a uma causa religiosa: a solidificação do pan-israelismo através de ideias religiosas de cunho monoteísta.

A partir desse momento, em nome da veneração única a Iahweh, os cultos da zona rural passaram a ser considerados “pecaminosos”, iniciando, assim, um duro conflito com a mais antiga tradição. Embora a arqueologia ou a documentação não indiquem a forma como foi recebido esse novo movimento de veneração ao deus único, Iahweh, mais tarde, definiu a composição da *Bíblia* cuja autoridade conferiu maior importância à sua figura em detrimento dos demais deuses recitados em baladas e épicos, numa época em que a alfabetização ampliava-se no reino. Deve-se ressaltar que todo esse movimento ocorreu com o interesse da unificação político-religiosa e territorial: a independência dos clãs rurais, com governança independente e liberdade de culto religioso, características do reino de Judá nos seus primórdios, foi mais tarde associada aos cananeus, tendo, portanto, que ser reprimida. Para

²²⁶ “Del norte precedían, bajo el influjo de la orgiástica y de la extática cananeas, los *nebi'îm*, que eran extáticos de masas, y las formas irracionales y emocionales de la magia. Del sur, que no conocía la orgiástica agrícola, procedían la *Tôrāh* racional levítica y la profecía emissária de carácter ético-racional, que sabía que aquellas impudicias eran una abominación a los ojos de Yahweh y que el culto y el sacrificio, en general, no significaban nada para el antiguo Dios de la Alianza en comparación con el cumplimiento de sus viejos mandatos”. WEBER, 1987-88, op. cit., p. 223.

²²⁷ FINKELSTEIN, op. cit., p. 333/334.

essa nova tendência pan-israelita, a idolatria representava, portanto, o caos da diversidade social, a falta de controle centralizado já que os líderes dos clãs, nas áreas rurais, organizavam-se social, econômica e politicamente, sem o controle de Jerusalém²²⁸.

Do ponto de vista bíblico, o culto a outros deuses provocava a fúria de Iahweh, causada pelo não cumprimento das normas da aliança. Como consequência, assistia-se às desgraças vivenciadas pelo Israel bíblico, já que os meios mágicos não eram eficientes para reparar os erros. Apenas o ato racional de rever a promessa e corrigir as ações era capaz de restaurar a graça de deus. Em outras palavras, a obediência incondicional a Iahweh e a confiança absoluta em seus desígnios sobrepunham-se a qualquer ação/intervenção mágica. Assim, os mandamentos constituíam, além de uma forma de expressão da devoção em Iahweh, a vivência de um modo ético e moral com relação à humanidade, a deus e aos homens entre si, de modo a estimular a sacralidade²²⁹. Iahweh tornou-se, portanto, o fundamento da ordem normativa do reino judaíta sob a égide pan-israelita, sendo a divindade vista como origem da ordem jurídica, ou seja, origem da *Torá*²³⁰. Para Jaspers, essa ética religiosa elevou a divindade de Iahweh a estágios superiores²³¹. Exemplo de lei divina que deve ser observada no cotidiano, para purificação e elevação do homem, são as leis alimentares judaicas, ou *kashrut**, para as quais o vegetarianismo é considerado ideal²³². Quanto ao consumo de carne, por ser uma concessão divina, restringe-se a algumas condições, entre as quais a de morte rápida e indolor do animal.

O filósofo francês Marcel Gauchet, considera dois importantes mecanismos relativos ao significado da aliança para esse momento. O primeiro diz respeito à vontade suprema de deus: nem as calamidades e os infortúnios devidos ao descumprimento da lei de Iahweh, imposta ao “seu povo”, ocorriam sem que fossem da vontade dele. O segundo mecanismo, a obrigação da reflexão sobre os próprios erros cometidos pelos membros da aliança, preconizava que, apenas observando as leis da aliança, o “povo de Israel” teria novamente as graças de deus²³³. Esses dois mecanismos demonstram os pilares sob os quais a narrativa foi construída: universalidade de deus e o que Max Weber chama de “ética do cotidiano”. Esses dois pilares definiram o “povo de Israel” do período pós-exílio babilônico e posteriormente.

²²⁸ Idem, ibidem, p. 335/337.

²²⁹ EHRlich, op. cit., p. 54-56.

²³⁰ SELL, Carlos Eduardo. **Max Weber e a racionalização da vida**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 194.

²³¹ JASPERS, op. cit., p. 03/33.

²³² A prática do vegetarianismo, no entanto, é apenas uma questão teórica na prática judaica. O hábito observado por esse povo é ligado ao intenso consumo de carne.

²³³ GAUCHET, op. cit., p. 157.

O contato com seu entorno, por outro lado, trouxe também o enriquecimento da cultura religiosa da comunidade de culto. Brighth acredita que foi por meio do “estabelecimento do povo na Palestina e com a absorção de elementos sedentários da terra, juntamente com outros tabernáculos e tradições cúlticas, que os ritos de adoração de Israel foram enriquecidos e aperfeiçoados”²³⁴. Diante disso, ao contrário do que sugerem as narrativas bíblicas, o culto a Iahweh sobreviveu por muito tempo em conjunto com religiões tidas como não verdadeiras pela própria tradição bíblica, utilizando-se inclusive de algumas práticas destas para o seu próprio desenvolvimento. De acordo com Crusemann, nos conturbados tempos do fim do reino judaíta, sob a égide pan-israelita, próximo ao século V a. E. C., as práticas mágicas de previsão do futuro e as tentativas de influenciá-lo eram usadas, mesmo não sendo permitidas²³⁵. A insegurança política e as mudanças na sociedade incitavam a procura por respostas na magia, mesmo que de formas deturpadas.

Segundo Gerstenberger, “sempre que deuses ou deusas maiores – como *Baal, Anate, Javé, Ashera* – são cultuados nas aldeias de Israel e em santuários ao ar livre, trata-se de formas *locais e degradadas* dessas poderosas divindades maiores”²³⁶. Isso se deve, no caso em pauta, ao fato de esses cultos terem sido preteridos oficialmente em função de uma submissão gradativa ao culto a Iahweh. Apesar disso, é importante ressaltar que a presença da magia em determinados locais não eliminava, nesse caso, nem a reflexividade imposta por esse culto, nem a observância das normas da aliança.

Embora com características próximas a alguns povos circundantes cuja crença articulava-se a partir de uma deidade guerreira ou de caráter agrícola, a narrativa veterotestamentária, não preconizando a reencarnação, rechaçou o culto aos antepassados e aos mortos, como no Egito, e afirmou a possibilidade de mudanças efetivas na ordem do mundo. Daí, a crença em um mundo mutável direcionou o comportamento e a imaginação dos setores da comunidade judaíta sob a égide pan-israelita que, devido à sua autoimagem meritória, esperava uma futura revolução dirigida por seu deus em favor da comunidade eleita, subjugando outros povos. Já as tribos protoisraelitas concebiam essa “mudança revolucionária” como um direito adquirido por meio da celebração da aliança com Iahweh.

²³⁴ BRIGHTH, op. cit., p. 213.

²³⁵ CRUSEMANN, op. cit., p. 335.

²³⁶ GERSTENBERGER, op. cit., p. 135.

3.4 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

Importante frisar por último que, embora a crença em um deus único e nas promessas contidas na aliança entre esse deus e o “povo de Israel” possua sua origem bíblicamente definida no contexto da saga de Abraão, ou seja, na era dos patriarcas, foi, provavelmente, sob o influxo do grupamento do êxodo do Egito que a comunidade protoisraelita (como se sabe, um grupamento de origem heterogênea, composto por *hapirus* e a população conhecida como “Israel”, entre outros grupos) reconheceu-se como “povo”. Segundo a narrativa bíblica, esse influxo selou a aliança com um deus único, isto é, uma aliança religiosa subsidiada pelo cumprimento de uma condição *sine qua non*: a entrega total aos desígnios dessa deidade.

Corroborando as ideias de Wellhausen, Brighth sugere, entretanto, que as “tradições sagradas e instituições características [de Israel] já tinham adquirido forma normativa no período mais remoto de sua vida na Palestina”²³⁷. Deve-se levar em conta que o sincretismo, característica importante da formação das perspectivas religiosas pan-israelitas, é resultado do encontro das tradições nativas de Canãa com os aspectos da fé que os autores veterotestamentários acreditavam pertencer aos grupamentos dos patriarcas, do êxodo do Egito e do monte Sinai, seus supostos ancestrais. É plausível afirmar, todavia, que tais tradições podem ser reconduzidas a perspectivas religiosas vivenciadas pelo grupamento do êxodo do Egito e pelo grupamento do monte Sinai.

É consenso entre os estudiosos a ideia de que a aliança teria sido um dos eixos centrais da fundação de uma unidade política, a qual se tornou posteriormente unidade político-estatal monárquica, o pan-israelismo, sendo a religião fundamental no curso desse processo. Trata-se, portanto, de uma unidade político-religiosa que se quis constituída como “comunidade religiosa definida pelo compromisso comum diante de Deus e seu Ensino”²³⁸. Em outras palavras, trata-se de uma comunidade constituída tanto por indivíduos que acreditavam pertencer a uma única etnia quanto por aqueles que aceitaram a *Torá* e sua aliança, num compromisso firmado com Iahweh e sua lei. O deus no pan-israelismo é pensado como o deus de todos os povos, sendo a *Torá* responsável por converter “gentios” em fieis, como está na mensagem do *Livro de Rute*: “ao adotar a *Torá*, a mulher de origem étnica dúbia, nascida fora de Israel, não só adota Israel mas torna-se ancestral do profetizado Messias”²³⁹.

²³⁷ WELLHAUSEN, op. cit., p. 395 e BRIGHTH, op. cit., p. 184.

²³⁸ NEUSNER, op. cit., p. 23.

²³⁹ Idem, ibidem, p. 25. Lembrando que o Livro de Rute possui datação provável do século VI a. E. C. ou posterior.

Nesse sentido, o que define o “povo de Israel” é a aceitação da *Torá* e seus mandamentos. Para Michael Asheri, “no pensamento judaico não existe separação entre a lei e a religião”²⁴⁰, de forma que, no reino judaíta pan-israelita, os assuntos seculares ou civis são considerados pela lei religiosa como práticas cotidianas de uma vida religiosamente correta. Daí, pecado e crime serem para esse povo equivalentes. A exceção está em o crime ser “um pecado não apenas contra Deus, mas também contra outro homem, e por essa razão muito mais sério que um pecado apenas contra Deus”²⁴¹.

Deve-se observar que, no século VII a. E. C., no reino de Judá, assiste-se à fixação das leis na forma escrita, sob a perspectiva deuteronomista. Isso significa que, possivelmente, Judá tenha vivido uma crise de governança, uma vez que a centralização do culto tornou-se incompatível com as formas tradicionais de religiosidade.

Para Kessler, a partir do século VIII a. E. C., com o desenvolvimento social, a cultura escrita ganha impulso, mas, ao contrário das outras nações, no contexto pan-israelita, não é o monarca quem aparece como legislador. Em outras palavras, diferentemente das demais monarquias da Mesopotâmia, os códigos legais (o código da aliança e o do deuterônomo), formulados dentro das instituições monárquicas, não eram assinados pelo rei. Essas leis ganharam e têm, até hoje, status de código religioso, lei religiosa, lei de Deus, *Torá*²⁴².

Nessa perspectiva, o *Pentateuco* foi composto por diversas fontes, cada uma escrita sob circunstâncias históricas diferentes a fim de expressar diversas opiniões religiosas ou políticas. Como visto, alguns estudiosos afirmam que a elaboração da narrativa deuteronomista ocorre na época do exílio, com o objetivo de preservar a cultura, a identidade e a história da nação. Outros sugerem que tal texto tenha sido concluído e editado com objetivos religiosos e para legitimar conquistas territoriais na época do rei Josias. Para Finkelstein e Silberman, o *Pentateuco* é criação do final do século VII a. E. C., cujo objetivo é defender a ideologia e as necessidades do reino de Judá através de reforma religiosa e de políticas específicas²⁴³. No entendimento desses estudiosos,

²⁴⁰ ASHERI, op. cit., p. 64.

²⁴¹ Idem, ibidem, p. 248.

²⁴² KESSLER, op. cit., p. 151/152.

²⁴³ FINKELSTEIN, op. cit., p. 27/29.

Um conjunto de histórias usou consistentemente o tetragrama – o nome de quatro letras YHWH, assumido pela maioria dos estudiosos como tendo sido pronunciado *Yahweh* – no curso de sua narração, e seus vários relatos pareceram interessados sobretudo na tribo e no território de Judá. O outro conjunto de histórias usou os nomes *Elohim* ou *El* para Deus, e pareceu preocupado, em particular, com as tribos e com os territórios de no norte do país – Efraim, Manassés e Benjamim principalmente. Com o tempo, ficou claro que as duplicatas derivavam de duas fontes distintas, escritas em tempos e lugares diferentes. Os estudiosos deram o nome “J” para a fonte javista e “E” para a fonte eloísta.

Os usos característicos da terminologia geográfica, dos símbolos religiosos e dos papéis desempenhados pelas várias tribos, nas duas fontes, convenceram os estudiosos de que o texto J tinha sido escrito em Jerusalém e representava a perspectiva da monarquia unificada, ou do reino de Judá (...). Da mesma maneira, o texto E parecia ter sido escrito no norte e representava a perspectiva do reino de Israel; sua redação pode ter ocorrido durante a vida independente daquele reino (c. 970-720 a.C). O livro do Deuteronômio, em sua mensagem e estilo característicos, parecia ser um documento independente, “D”. E entre as seções do Pentateuco, que não podem ser atribuídas a J, E ou D, existia grande número de passagens tratando sobre assuntos rituais. Com o tempo, essas passagens foram consideradas parte de um longo tratado, chamado “P”, ou a fonte sacerdotal (...) que mostra especial interesse na pureza, no culto e nas leis do sacrifício. (...) Os primeiros cinco livros da Bíblia, tal como agora são conhecidos, eram o resultado de um complexo processo editorial, no qual os documentos de quatro fontes principais – J, E, P e D – foram combinados com habilidade e editados por escribas compiladores, ou “redatores” (...). Dessas redações, as mais tardias aconteceram no período pós-exílio²⁴⁴.

Para tanto, como em qualquer sociedade, a legislação é uma tentativa de amenizar a diferenciação e de organizar as relações sociais, as quais geralmente se desenvolvem internamente em direção a conflitos, principalmente entre ricos e pobres, fortes e fracos.

Deve-se ressaltar que a simples reprodução de um quadro social espelhado nas leis que regem uma comunidade não descreve adequadamente as relações reais, pelo contrário, projetam uma realidade ideal com base na norma legal. Isso quer dizer que, embora a lei busque a imagem ideal, social e religiosa das sociedades do Antigo Oriente, ela não reproduz o contexto real das relações sociais, inclusive no âmbito do reino judaíta pan-israelita²⁴⁵.

Dessa forma, talvez seja correta a avaliação de Brighth para quem teria havido uma “usurpação” da aliança como fundamento da religiosidade do “povo de Israel”, com o advento do reino de Judá (centralização do poder monárquico no século VII a. E. C.), sobretudo com o desenvolvimento da perspectiva deuteronomista-monoteísta²⁴⁶.

²⁴⁴ Idem, *ibidem*, p. 25/26.

²⁴⁵ KESSLER, *op. cit.*, p. 40.

²⁴⁶ BROWN, William P. Introdução à História de Israel de John Brighth. In. BRIGTH, *op. cit.*, p. 29.

4 “SÃO ESTAS AS PALAVRAS QUE MOISÉS DIRIGIU A TODO ISRAEL” (Dt 1,1): A TORÁ (O ANTIGO TESTAMENTO)

Tradicionalmente entendida como sinônimo de “Lei”, a *Torá* codificada contém tanto narrativas quanto leis propriamente ditas, ambas sob as formas de “sentenças jurídicas, morais, culturais, religiosas, teológicas e históricas”²⁴⁷. Enquanto as narrativas encontram-se em todo o *Pentateuco*, principalmente no *Gênesis* e no *Êxodo*, as leis são divididas em três códigos distintos: o Código da Aliança, no livro do *Êxodo* (Ex 20,23 a 23,33); o Código Deuteronômico, no Livro do *Deuterônomo* (Dt 5 a 30); e o Código da Santidade, no Livro do *Levítico* (Lv 17 a 26; na legislação sacerdotal, alguns conjuntos particulares: Lv 1 a 17 – *lei dos sacrifícios*; Lv 11-15 – *lei da pureza*)²⁴⁸. Esses códigos surgiram como uma sequência de textos derivados das metamorfoses da lei do Sinai²⁴⁹ e cujos conteúdos, cronologicamente diversos, muitas vezes se contradizem. De acordo com Finkelstein e Silberman, os mais antigos foram codificados e escritos em Jerusalém, por volta do século VII a. E. C.²⁵⁰

Representação da vontade de deus comunicada ao “povo de Israel”, a *Torá*, segundo a tradição, surgiu no Sinai, mediada por Moisés, que recebeu o Código da Aliança (Ex 24,7), primeiro bloco de leis. De acordo com a tradição, o *Deuterônomo*, a “segunda lei”, é apresentado ao povo quarenta anos após o Sinai, por ocasião da travessia do Rio Jordão.

Na época da redação do *Antigo Testamento*, século VII a. E. C., segundo Crusemann, a palavra *tōrāh** referia-se aos ensinamentos dos pais “para introduzir seus filhos nos caminhos da vida e adverti-los diante das ciladas da morte”²⁵¹. Tendo como sentido a orientação e a informação, o conceito de *Torá* passa a designar também o ensinamento e aprendizado de sacerdotes e leigos. Também Barrera afirma que *Torá* em hebraico significa instrução, muito mais que o significado que os cristãos atribuíram posteriormente, lei²⁵². Atualmente, ela é vista pela comunidade religiosa como o pilar sustentador do judaísmo, o símbolo da Aliança entre Iahweh e o “povo de Israel”.

Estudos mais recentes evidenciam que os livros do *Pentateuco*, sob influência da tradição oral e da pluralidade de autores, consistem em testemunhos que, na forma escrita,

²⁴⁷ CRUSEMANN, op. cit., p. 23.

²⁴⁸ AMSLER, Samuel. Os documentos da Lei e a formação do Pentateuco. In. PURY, op. cit., p. 187.

²⁴⁹ Nesta dissertação entende-se por lei do Sinai o conjunto de leis que o “povo de Israel” considera como recebidas por Moisés no monte Sinai.

²⁵⁰ FINKELSTEIN, op. cit., p. 17.

²⁵¹ CRUSEMANN, op. cit., p. 12.

²⁵² BARRERA, Júlio Trebolle. A Bíblia judaica e a Bíblia cristã: introdução à história da Bíblia. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995, p. 132.

apresentam-se como narrativas²⁵³. Para Crusemann, é possível adotar um modelo explicativo para as partes narrativas em que, “a partir de um núcleo, múltiplas adjunções e um crescimento progressivo levam à forma final, descrevendo assim principalmente um processo literário em que a questão das forças sociais e do lugar histórico são *cura posterior*”²⁵⁴. Para os textos jurídicos, por outro lado, esse modelo é ineficaz porque tanto o Código da Aliança (Ex 20,22-23,33), quanto a lei deuteronomica (Dt 12-26), ou a lei de santidade (Lv 17-26), foram criados para substituir algo mais antigo, não para completar. Tais estudos pressupõem, portanto, que os três códigos (Aliança, Deuteronomico e Sacerdotal) foram escritos em épocas diferentes com a intenção de um substituir o outro, motivo pelo qual se encontram contradições e complementações nos textos²⁵⁵.

4.1 NARRATIVA VETEROTESTAMENTÁRIA²⁵⁶

Após a apresentação do Código da Aliança, no capítulo anterior, seguem os textos sobre prescrições referentes à construção do santuário e aos seus ministros (Ex 25-31), sobre o bezerro de ouro e a renovação da aliança (Ex 32-34), e sobre a construção e ereção do santuário (Ex 35-40). No texto sobre as prescrições referentes à construção do santuário, está determinado o que deveria ser doado pelo povo para que o santuário fosse ereto: ouro, prata e bronze para a feitura de utensílios ritualísticos; tecidos, pele de carneiro e couro fino para a tenda do santuário; madeira de acácia para a feitura da arca, mesa e armação da tenda; azeite para lâmpada; pedras preciosas e tudo de melhor para louvar Iahweh. O texto traz ainda especificações sobre a forma de construção de cada um dos objetos que serão utilizados durante os ritos bem como a função e o dever dos sacerdotes.

Enquanto essas prescrições eram passadas a Moisés, o povo aguardava ao pé da montanha. Quando, no entanto, as tábuas da lei foram entregues a Moisés, este desceu para lê-las junto ao povo, mas o povo havia se perdido e estava adorando um deus na forma de um bezerro de ouro. Moisés quebra então as tábuas da lei, e uma nova aliança é realizada por meio de novas tábuas com a lei de deus.

Após a segunda descida de Moisés da montanha com as novas tábuas que selaram a aliança, o texto remete à construção e ereção do santuário, possibilitando ao leitor visualizar o

²⁵³ SCHWANTES. *História*. 2008, op. cit., p. 31.

²⁵⁴ CRUSEMANN, Frank. O Pentateuco, uma Torá. Prolegômenos à interpretação de sua forma final. In. PURY, op. cit., p. 274.

²⁵⁵ Para maiores detalhes cf. CRUSEMANN, op. cit., p. 21.

²⁵⁶ No item 4.1 os termos “Israel” e “israelitas” estão sendo utilizados na forma como aparecem no texto bíblico.

modo como cada objeto foi construído e ganhou forma. Antes do texto que especifica as construções, porém, a lei do repouso sabático é destacada, pondo em evidência a importância de se guardar o dia para louvar e agradecer a Iahweh.

O *Livro do Levítico* é praticamente todo relacionado às leis do rito, sendo dividido da seguinte forma: ritual dos sacrifícios (Lv 1-7); a investidura dos sacerdotes (Lv 8-10); regras referentes ao puro e ao impuro (Lv 11-16); lei de santidade (Lv 17-26); e tarifas e avaliações (Lv 27). Logo na primeira parte, além de discorrer sobre os diversos tipos de sacrifícios, como holocausto, oblação, comunhão, o texto descreve como os sacrifícios deveriam ser realizados, incluindo a caça para alimento. Em seguida, legisla sobre a investidura dos sacerdotes, em que estão determinados seus direitos e deveres bem como alguns ritos.

Nas regras referentes ao puro e ao impuro, entre outras, além de o texto base constituir-se das normas alimentares do “povo de Israel”, legisla também sobre questões de purificação da mulher após o parto, das doenças e impurezas sexuais e do dia das expiações em que são feitos sacrifícios para redenção dos pecados.

Em seguida, a lei de santidade, também conhecida como Código de Santidade, discorre sobre temas já citados no *Livro do Levítico*, como imolações e sacrifícios, ampliando para outros, como proibições sexuais. Por fim, o texto sobre tarifas e avaliações trata do valor estipulado sobre pessoas, animais, casas, campos, entre outros, para pagamento ao templo.

O *Livro de Números* é dividido em nove temas: o recenseamento (Nm 1-4); leis diversas (Nm 5-6); oferendas dos chefes e consagração dos levitas (Nm 7-8); a Páscoa e a partida (Nm 9-10); etapas no deserto (Nm 11-14); disposições sobre os sacrifícios, poderes dos sacerdotes e dos levitas (Nm 15-19); de Cades a Moab (Nm 20-25); novas disposições (Nm 26-30); despojos de guerra e partilha (Nm 31-36).

A narrativa sobre o recenseamento é uma espécie de contagem dos homens seguindo a linhagem patriarcal do clã de cada uma das doze tribos do *Antigo Testamento*. O texto das leis diversas consiste num pequeno trecho que aborda assuntos como a expulsão dos impuros do acampamento, restituição ou indenização, nazireato, fórmula de bênção. Quanto às oferendas dos chefes e à consagração dos levitas, trata-se de uma passagem que retoma as leis rituais sobre as obrigações das oferendas, especificando algumas leis a respeito dos levitas.

No texto sobre a Páscoa e a partida, é retomada a narrativa do êxodo no momento em que, depois de construída a habitação de Iahweh (Tenda da Reunião) e comemorada a Páscoa, decide-se a ordem de partida do monte Sinai. Assim, Iahweh toma seu lugar na tenda, as trombetas são soadas para convocar o povo, e todos se organizam para partir em direção à terra prometida. Quanto às etapas do deserto, narra não só a luta pela sobrevivência do povo,

mas também suas aflições e dúvidas que, por diversas vezes, exigiram a intercessão de Moisés em seu benefício. Nessa passagem, são narrados os milagres do maná e das codornizes; os israelitas são punidos à peregrinação pelo deserto por duvidarem do poder de Iahweh.

Em relação às disposições sobre os sacrifícios, poderes dos sacerdotes e dos levitas, remetem principalmente sobre os direitos que os sacerdotes e os levitas possuem sobre as primícias e suas obrigações quanto aos rituais de sacrifícios e oferendas. Entre as leis rituais é narrada história de Coré, Datã e Abiram, os quais, por se rebelarem contra Moisés e Aarão, foram mortos por Iahweh, junto com todos de sua linhagem.

A passagem da história da peregrinação de Cades a Moab narra também o castigo imposto a Moisés e Aarão de não viverem para entrar na terra prometida, por duvidarem de Iahweh. Após a morte de Aarão, o texto remete à lenda dos oráculos de Balaão e do rei Balac (início em Nm 22,22). Em novas disposições, diversos são os temas abordados pelas leis: festas, heranças, entre outros. A principal, no entanto, é a passagem do comando da comunidade a Josué, visto que Moisés sente seu momento de partida. O *Livro de Números* é finalizado relatando os despojos de guerra e partilha, em que a guerra contra os povos que adoravam os falsos deuses é considerada santa: todos os habitantes da terra invadida deveriam ser massacrados em anátema a Iahweh. Também fazem parte dessa passagem outras leis referentes à divisão dos despojos, à forma como Canaã deveria ser dividida entre as tribos israelitas, às cidades de refúgio²⁵⁷ e à herança da mulher casada.

Datado do período exílico, o *Livro do Deuteronômio* tem leis que definem, de maneira determinante, as características do “povo de Israel” que ficaram conhecidas ao longo da história. Inicia-se com um discurso de Moisés, retomando a história da peregrinação até a posse de Canaã e enfatizando a peregrinação por quarenta anos pelo deserto como castigo em reprimenda aos pecados cometidos contra Iahweh. Narra, assim, esses quarenta anos de caminhada, os lugares por onde o povo passou, as nações conquistadas e aponta a importância de algumas leis, entre as quais a inexistência de outros deuses: “Além dele não existe outro!” (Dt 4,35). O *Decálogo*, anteriormente, proibia a simples adoração a outros deuses estrangeiros, considerados, até então, inferiores a Iahweh. O fato de esses outros deuses passarem a não mais existir inaugura uma nova etapa na vivência e no entendimento religioso.

No segundo discurso de Moisés, é retomado o *Decálogo*, em que novamente são expostas as normas que o povo deveria seguir, renovando-se a aliança, com a eleição de Israel como o povo escolhido por Iahweh entre os demais. Seguem-se louvores em um tom de

²⁵⁷ As cidades de refúgio serviam para abrigar aqueles que fugiam do “vingador de sangue” por terem cometido um crime com culpa, ou seja, sem a intenção, em especial o homicídio (ver Nm 35,9-30).

rememoração dos grandes pecados que o povo cometeu, mas que Iahweh, em sua grandeza, após o castigo, foi capaz de perdoar.

O segundo tema refere-se ao Código Deuteronomico, em que é possível observar leis de uma comunidade preocupada com a proximidade de seus vizinhos que cultuavam outros deuses, considerados falsos entre os israelitas, além de leis de caráter alimentar (Dt 14,21), econômico (Dt 15,3; 23,21; 24,19-21), político (Dt 17,15), religioso (Dt 23,3,8-9) e jurídico (Dt 21,10-14, 24,16; 25,5).

O terceiro tema tem como título “Discurso conclusivo” e é dividido em duas partes: fim do segundo discurso encerra-se por meio da fórmula de leis antigas em que se listam não só as bênçãos para os que observam a norma, mas também as maldições para os que desobedecem às leis (p. ex. Dt 28,43-44); terceiro discurso funciona como uma rememoração do exílio no Egito, uma narrativa de “tempo presente”, da aliança em Moab, e uma previsão de futuro, do “povo de Israel”. Por fim, por meio da leitura ritual da Lei, o último tema narra os atos finais, a morte de Moisés, a missão de Josué de guiar o povo e conquistar as terras de Canaã, bem como o Cântico de Moisés e, na sequência, sua morte.

4.2 DEBATE HISTÓRICO-ARQUEOLÓGICO

Para Finkelstein e Silberman, a arqueologia mostra que a compilação inicial da *Torá* e da história deuteronomista datam do século VII a. E. C.²⁵⁸ Para esses estudiosos, o Código da Aliança e o Deuteronomico foram produzidos no período pré-exílico, sendo o primeiro o mais antigo, enquanto o Código da Santidade é datado da época do exílio babilônico.

Para a historiografia, uma característica relevante é a diferença entre a *Torá* como código de leis do reino judaíta, no momento pan-israelita, e os demais códigos de leis do Antigo Oriente, uma vez que a distinção entre normas ético-morais, religiosas e legais restringe-se à primeira. Dito de outra forma, somente nas coleções de códigos legais do *Antigo Testamento* é possível encontrar normas de direito divino, uma vez que nenhuma outra coleção do Antigo Oriente contém normas ético-morais, apenas definições legais²⁵⁹.

Um ponto comum nos livros de códigos legais do Antigo Oriente é serem obras de reis, de forma que, não raro, levam, no prólogo ou epílogo, o nome do rei que o promulgou, como o Código de Hamurabi: “(estas são) as justas sentenças do julgamento, que Hamurábi, o

²⁵⁸ FINKELSTEIN, op. cit., p. 40.

²⁵⁹ CRUSEMANN, op. cit., p. 24.

rei zeloso, promulgou, (através das quais) ele deu ao país costumes e boa condução”²⁶⁰. Tratava-se de leis destituídas de intervenção, manifestação ou revelação divina. Enfim, as nações do Antigo Oriente, cujas instituições eram bem conhecidas por seus habitantes, eram regidas por leis codificadas por seus reis ou por um legislador instituído.

Não é impossível, portanto, que o direito pré-estatal estivesse na base das normas que deram origem à *Torá*. Desse modo, incorporando organizações, como os tribunais de anciãos, comum em todo o Antigo Oriente, o reino judaíta, em seu momento de formação pan-israelita, utilizou-se do seu monopólio de poder para institucionalizar tradições²⁶¹. Estabelece-se, assim, uma diferenciada relação entre o significado das ideias religiosas e o poder de certas organizações (a realeza, o templo, os sacerdotes, entre outros) de modo a efetivar uma nova regulação das condutas religioso-políticas no âmbito do reino judaíta.

Quando se confronta a história de Israel com a de outras nações, depara-se com semelhanças não só referentes à organização social ou econômica, mas, e principalmente, às questões legais. Nesse sentido, enquanto a perspectiva pan-israelita tinha como base os preceitos divinos da *Torá* e a “atitude racional cotidiana”²⁶², outras nações tinham códigos jurídico-legais. O pan-israelismo, dessa forma, institui uma concepção singular no mundo antigo, um direito supostamente instituído *diretamente* por deus e, para a tradição, anterior à emergência dos dois estados (Israel e Judá).

Outro ponto a ser ressaltado é o fato de o “povo de Israel” vincular a sua própria história à transmissão da *Torá* no Sinai/Horeb, uma construção clara de tradição, primeiro oral, em seguida escrita, relativa às leis que organizavam a sociedade da época. Para a Jerusalém pré-exílica, a *Torá* estava relacionada não só às atividades dos escribas e dos sábios, mas também à aplicação do direito, sendo entendida como uma obra de sabedoria e contendo a vontade universal de Iahweh sob a forma escrita: a própria *Torá*²⁶³. Texto legal elaborado no século VIII a. E. C. pela elite de Judá, a *Torá* consiste, de acordo com Crusemann, na jurisprudência oficial ou monárquica cujo intuito era aumentar a influência e o poder da elite por meio da exploração dos mais fracos e pobres²⁶⁴.

Para a pesquisa histórica, as leis do Sinai pertencem a um período posterior ao da bíblica “ocupação da terra”, de forma que até mesmo as leis mais antigas evidenciam a

²⁶⁰ CRUSEMANN, op. cit., p. 31.

²⁶¹ Idem, ibidem, p. 116.

²⁶² Atitude racional cotidiana é um termo utilizado por Max Weber para qualificar o ato cotidiano da observância da prática legal-religiosa que, para o autor, era comum e característica do povo judaico. Nesta dissertação, a expressão é utilizada sob as bases conceituais de Max Weber.

²⁶³ CRUSEMANN, op. cit., p. 48.

²⁶⁴ Idem, ibidem, p. 44.

existência de uma população camponesa, e não mais nômade ou seminômade²⁶⁵. É importante esclarecer, no entanto, que a elaboração da *Torá*, em termos históricos e literários, não foi concebida no Sinai, lugar onde, do ponto de vista bíblico, o “povo de Israel” teria recebido o código legal e as leis cultuais. Os textos do período pré-exílico apresentam, nas palavras de Crusemann, “uma *Torá* que em termos de conteúdo e de tempo está vinculada ao êxodo e à dádiva da terra”²⁶⁶. Por sua vez, os textos do período pós-exílico, o Código Sacerdotal, encontram-se vinculados à experiência da comunidade exílica e à observância da sua prática legal-religiosa, consubstanciando o que Max Weber chamou de ética racional do cotidiano.

Tais textos, alguns remetendo a processos jurídicos do período pré-estatal, não são vistos por pesquisadores como parte de um sistema jurídico estruturado, mas como resultado de disputas pré-judiciais ou mesmo conflitos de ordens militares, muito embora existissem as instâncias mediadoras em todo sistema jurídico instituído²⁶⁷. O Código da Aliança, por exemplo, tido como o conjunto mais antigo de leis dentro do *Antigo Testamento*, é datado, provavelmente, do período de dominação persa na Palestina, em torno de 550 a. E. C.²⁶⁸.

A não existência de normas éticas ou jurídicas por escrito, no entanto, não significa que elas não existissem anteriormente. Para Samuel Amsler, uma vez que os textos legislativos do *Pentateuco* coexistem sob forma de ramagens enredadas no tronco da tradição oral, eles não podem ser colocados de maneira linear, como fez Wellhausen, para quem a validade de normas, como o direito de herança, as regras sobre o casamento, a proibição do homicídio, entre outras, não dependiam de formulação escrita, sendo garantida pela tradição²⁶⁹. Somando-se a isso, a grande quantidade de listas ou de coleções legais do *Pentateuco*, próprias tanto do reino de Israel como de Judá, confirma a diversidade dos meios que transmitem a lei. Após 722 a. E. C., uma mistura de tradições legais e cultuais é atestada no relato da reforma de Josias que, apesar da tentativa pan-israelita de unificação de todo o “povo de Israel”, não impediu as diversas formas orais e escritas da tradição legal de continuarem a co-existir em Judá²⁷⁰.

Como foi visto, o mais antigo código de leis da *Torá* é o Código da Aliança que, ao longo de suas normas e narrativas, evoca ao mesmo tempo temas de caráter cultural, ético, religioso e social, com fundamentações teológicas e históricas, diferentemente dos códigos

²⁶⁵ Idem, *ibidem*, p. 49.

²⁶⁶ Idem, *ibidem*, p. 72.

²⁶⁷ Idem, *ibidem*, p. 113.

²⁶⁸ Idem, *ibidem*, p. 81, 85.

²⁶⁹ AMSLER, Samuel. Os documentos da Lei e a formação do Pentateuco. In. PURY, op. cit., p. 203.

²⁷⁰ CRUSEMANN, op. cit., p. 115.

legais de outros povos, do mesmo período²⁷¹. Crusemann divide da seguinte forma as sentenças jurídicas da *Torá*:

Frases casuísticas (p. ex. 21, 18ss.) constam ao lado de frases proibitivas (p. ex. 20,23; 22,21.27s.), de mandamentos (p. ex. 22,28b.30a; 23,10.14), de sentenças condicionais alocutivas (p. ex. 20,25a; 21,14.23; 22,24s.), bem como ao lado de formulações participiais (21,12.15-17) ou da particular fórmula de talião (21,24s.). O discurso divino é dominante (20,22ss.), mas também grandes partes são discursos sobre Deus (p. ex. 21,6; 22,7s.). Em geral, as sentenças estão na segunda pessoa do singular (tu), mas frequentemente ocorre o plural (vós). O título em 21,1 não está no início; o título final em 23,13 não está no fim. Tudo isso é produto de um processo de surgimento bem mais longo²⁷².

Ao longo do Código da Aliança, é possível perceber temas centrais, como a lei sobre os escravos ou o direito dos estrangeiros, situando o processo de elaboração desse código num período propriamente estatal, já que, antes da formação do estado, numa época anterior ao século VII a. E. C., temas como esses não eram contemplados pela tradição jurídica²⁷³. Por outro lado, existem trechos em que é possível localizar camadas mais antigas, como as que falavam de deus na terceira pessoa, as quais foram transformadas em discurso divino por meio das diversas alterações pelas quais a *Torá* passou²⁷⁴.

Para entender como o Código da Aliança foi elaborado, é necessário considerar a utilização de dois textos diferentes que se integraram: os *mishpatim*. Trata-se de duas fontes mais antigas reelaboradas em um livro de leis do tribunal superior de Jerusalém, ambos referentes à invasão do reino do norte pelos assírios e às perspectivas do pan-israelismo.

No primeiro *mishpat*, coexistem a exigência de adoração exclusiva à YHWH e o repúdio à religião do reino do Norte, representada no texto pela adoração ao bezerro de ouro. No segundo *mishpat*, institucionaliza-se uma legislação estreitamente vinculada aos códigos de leis e costumes do Antigo Oriente para reorganizar a sociedade de Judá: uma sociedade e um Estado em formação, vivenciando, assim seus problemas emergentes particulares. Nas palavras de Crusemann, “o Código da Aliança interliga os dois textos e coloca ao lado deles como acento mais importante de conteúdo próprio a exigência de justiça social”²⁷⁵.

A elaboração do Código da Aliança, cuja intenção era acrescentar à tradição e às camadas mais antigas novos costumes e leis para (re)organizar a sociedade, estava relacionada a fatos que marcaram a história e o pensamento religioso do “povo de Israel”. De fato, a

²⁷¹ Para maiores informações referentes às pesquisas atuais sobre esse tema, cf. idem, ibidem, p. 159.

²⁷² Idem, ibidem, p. 160.

²⁷³ Idem, ibidem, p. 162.

²⁷⁴ Idem, ibidem, p. 177.

²⁷⁵ Para a compreensão do parágrafo ver Idem, ibidem, p. 241 e 276, com relação à citação, apenas a pág. 241.

redação deuteronomista não raro, é permeada de textos mais antigos, provocando contradições. Segundo Thomas Romer, devem ser destacados alguns pontos controversos na análise textual; uma dessas controvérsias é a ideia de estrita separação do “povo de Israel” em relação aos “povos da terra”, contrapondo-se à coabitação pacífica entre Abraão e seus vizinhos. De acordo com Romer,

O único texto que se aproxima do estilo e ideologia deuteronomista no Gênesis é a narrativa do cap. 24. A história do servo de Abraão que deve encontrar uma esposa para Isaac na ‘família’ mesopotâmica de Abraão reflete com muita probabilidade preocupações do período persa, quando grupos dos antigos deportados se consideravam a si mesmos e a *golah* babilônica (a comunidade judaica que permaneceu na Mesopotâmia após a queda do império babilônico) como o único ‘verdadeiro Israel’²⁷⁶.

Essa mesma intenção de atualizar a legislação ocorre quando a comunidade exílica começa a formular o Código do Deuterônomo, em que, pela segunda vez, estaria revelada a vontade de deus. É provável que, assim como a sociedade, também as circunstâncias tivessem mudado, de forma que esses profundos acontecimentos teriam sido capazes de alterar as leis de uma sociedade e, conseqüentemente, as condutas usuais. Gera-se, assim, a necessidade não só de leis mais amplas, mas também da alteração ou mesmo criação de novas leis que substituam as antigas. Isso quer dizer que, para a comunidade exílica, o Código do Deuterônomo veio para substituir, não para complementar o Código da Aliança, que não mais respondia às questões impostas pela nova realidade. A perspectiva de um novo código é também a perspectiva de um novo começo que, mesmo assumindo muito da tradição legislativa anterior, traz a ampliação, a alteração e a “romantização” das leis do passado.

Dessa forma, o Código da Aliança e o do Deuterônomo foram integrados em uma unidade literária somente na formação do *Pentateuco*²⁷⁷. Para Romer, com sua perspectiva pan-israelita, os escritores ou redatores deuteronomistas provavelmente estavam, como os escribas, entre os altos funcionários de Jerusalém, no final do século VI a. E. C. Além deles, funcionários de outros grupos, como sacerdotes e ministros, também devem ter apoiado as ideias religioso-políticas deuteronomistas²⁷⁸. Até o período do exílio, a tradição deuteronomista concebe a *Torá*, em termos de tempo e conteúdo, vinculada ao êxodo e à dádiva da terra, ou seja, nesse momento, a tradição ainda estabelece um vínculo estrito ligando o “povo de Israel” à terra prometida por Iahweh²⁷⁹. Esse fato pode ser verificado, por

²⁷⁶ ROMER, op. cit., p. 41.

²⁷⁷ CRUSEMANN, op. cit., p. 283/285

²⁷⁸ ROMER, op. cit., p. 52/53.

²⁷⁹ CRUSEMANN, op. cit., p. 72.

exemplo, nas palavras atribuídas pelos deuteronomistas a Moisés, as quais asseguraram a posse eterna da Terra Prometida* ao “povo de Israel” se este se abstivesse de casar com membros de diferentes grupos étnicos, raciais ou religiosos e não se envolvesse nas práticas religiosas cananeias, tidas como falsas²⁸⁰.

Importante frisar que aos escribas do período antigo, no Oriente Médio, cabiam as seguintes tarefas: manutenção dos arquivos e dos registros dos impostos; manutenção dos anais; correspondência diplomática; manutenção de registros de acontecimentos memoráveis, como atividades proféticas; composição de propaganda, inscrições ou textos; compilação de leis. Nesse sentido, compreendendo esses escribas como um “grupo de autores, redatores ou compiladores que compartilham a mesma ideologia e as mesmas técnicas retóricas e estilísticas”, em se tratando desta dissertação, pode-se pensar na existência de uma ideologia ou “escola deuteronomista”, com sua perspectiva pan-israelita²⁸¹.

Segundo Thomas Romer, o livro do *Deuteronomio* foi “concebido como um longo discurso de Moisés – uma espécie de testamento (Dt 1-30) – seguido por suas últimas ações e o relato de sua morte (Dt 31-34)”²⁸². Nos capítulos 12-26, encontra-se uma coleção de leis, cuja primeira parte (Dt 12-18) inclui as leis referentes à ideologia da *centralização* (afirmando a existência de *um único* santuário legítimo, no reino judaíta, no momento pan-israelita). Romer destaca que, de acordo com as leis de Dt 13-18, a centralização do culto implicava também a centralização da *economia* e da *política*. Os capítulos 19-25, por outro lado, contêm uma mistura de leis privadas e públicas.

Para Samuel Amsler, a historiografia deuteronomista narra eventos, supostamente ocorridos, desde o surgimento de Moisés até o exílio, submetendo, frequentemente, o código primitivo a novos desenvolvimentos redacionais. Da mesma forma, Amsler afirma que a legislação sacerdotal recebeu um enquadramento narrativo específico, identificado na tradição sacerdotal das origens. Desse modo, a coexistência dessas duas legislações diferentes explicaria, portanto, “a produção de duas historiografias destinadas a enquadrá-las. Aliás, estas se referem a dois períodos distintos da história do povo, uma de Moisés ao exílio, outra das ‘origens’ a Moisés”²⁸³. Trata-se de duas narrativas das origens, que foram unificadas, embora controversas em alguns pontos, para estabelecer a origem do “povo de Israel” entre os diversos grupamentos cujas tradições haviam permanecido na memória coletiva.

²⁸⁰ FINKELSTEIN, op. cit., p. 139.

²⁸¹ ROMER, op. cit., p. 53.

²⁸² Idem, ibidem, p. 11.

²⁸³ AMSLER, Samuel. Os documentos da Lei e a formação do Pentateuco. In. PURY, op. cit., p. 190.

Quanto à datação do Código Deuterônomico, segundo Crusemann vigem duas posições atuais: a tese mais clássica, e mais aceita, considera sua produção iniciando-se num período pouco antes do exílio babilônico; a tese de tendência ampla considera a datação tardia, localizando a produção do texto no exílio ou mesmo em período posterior²⁸⁴.

Para Finkelstein e Silberman, na contextualização histórica, existem paralelos diretos entre o conteúdo do *Deuteronômio* e as ideias enunciadas na narrativa bíblica sobre a reforma de Josias. Durante o período dessa reforma, disseminou-se a informação segundo a qual o livro da Lei, considerado o “código legal definitivo, dado por Deus a Moisés, no Sinai, cuja prática asseguraria a sobrevivência do povo de Israel”, teria sido encontrado casualmente dentro do templo²⁸⁵. De fato, um código de lei escrito durante um dado período da reforma não é algo estranho para se pensar, já que, de acordo com registros arqueológicos, a difusão da alfabetização em Judá ocorreu justamente nessa época. Além disso, observando os tratados de vassalagem com os assírios, do começo do século VII a. E. C., surgem paralelos surpreendentes com o texto da aliança no *Deuteronômio*, sendo Iahweh o suserano, e “Israel”, o povo vassalo²⁸⁶. São muitos os indícios, portanto, que apontam para o surgimento da narrativa deuteronômica nesse tempo.

É plausível afirmar, portanto, que o livro do *Deuteronômio* surge para reafirmar e garantir as “leis divinas” e as leis sociais, preservando, assim, a identidade religiosa. Para tanto, leis de carácter segregacionistas foram melhor observadas e postas em prática a partir da codificação da *Torá*. Vale observar que as

ordenações [leis] de carácter positivo sempre datam de épocas mais recentes. O cunho negativo é típico dos tempos primitivos, quando o indivíduo vivia enquadrado no seio da coletividade, devendo observar os costumes sagrados para não perturbar a vida comum (anficionia)²⁸⁷.

Pode-se perceber, a partir disso, que as leis escritas no *Pentateuco*, isto é, leis positivas e mais recentes, decorrem das mais antigas advindas de tradição oral, como destaca Romer:

²⁸⁴ O autor, no entanto, em sua análise na obra *A Torá*, assume uma posição mais clássica ao considerar que a intenção de Dt 12 em excluir os textos anteriores (as leis do Código da Aliança estão vinculadas à posse da terra) e, dessa forma, eliminar diferenciações sociais e políticas previstas na lei, pressupõe que essa lei tenha origem pré-exílica, redigida, mais especificamente, no final da época monárquica CRUSEMANN, op. cit., p. 292 sobre a nota, p. 296/297 e 308.

²⁸⁵ FINKELSTEIN, op. cit., p. 376.

²⁸⁶ A descoberta feita pela arqueologia, de centenas de sinetes individuais e de impressão de selos, atesta o amplo uso da escrita. Idem, ibidem, p. 377/378.

²⁸⁷ BITTENCOURT, Marcos. **Teologia Bíblica do Antigo Testamento**. Disponível em: www.marcosbittencourt.com.br/.../apostila_teologia_biblica_do_antigo_testamento.pdf. Acessado em 23/05/2010, p. 21.

Quatro dos mandamentos do Decálogo vêm acompanhado de motivação expressa. Isso significa que eram princípios novos, que (...) não eram amplamente aceitos. (...) O primeiro desses mandamentos, que se tornaria muito importante para o judaísmo, é a proibição de estatuas e imagens de Javé em 5,8a.9b-10, que posteriormente foi aplicado a uma proibição mais geral das representações visuais (v.8b-9a). A proibição de um ‘mau uso’ do nome de Javé alude a uma concepção mágica do nome da divindade. A proibição foi mais tarde estendida como uma interdição geral de pronunciar o nome de Javé. A longa explicação em 5,13-16 mostra a novidade da compreensão do sábado como o sétimo dia da semana. O mandamento de honrar os pais (vivos) deve ser entendido como uma transformação da veneração dos ancestrais falecidos, a que os deuteronomistas se opunham veemente (Dt 18,11; 26,14). (...) Em certo sentido, podemos encontrar nestas novas prescrições a origem de marcos importantes da identidade judaica desde o período persa até hoje: uma religião sem imagens, um culto sabático não sacrificial e a importância da família como ‘agente religioso’²⁸⁸.

Leis de caráter social, que defendiam principalmente a proteção do indivíduo, passaram a ser observadas de forma particular e sem precedentes no contexto do pan-israelismo, entre as quais os direitos da família a terra (19,14), o direito de herança da mulher rejeitada (21,15-17), proteção aos residentes estrangeiros contra discriminação (24,14-15) e outras. Assim, o *Deuteronomio* instituiu um código de leis de direitos e obrigações individuais e coletivas, ou seja, um código que serviu como uma instituição social ou como um sistema de valores comunitários, estabelecendo um processo jurídico quando da resolução dos conflitos de um indivíduo contra outro, diferentemente da “Lei de Talião” e dos procedimentos comuns ao restante do Oriente Antigo, que ainda se apoiava na força do clã para assegurar os direitos dos seus membros²⁸⁹.

Enquanto o Código da Aliança remete à catástrofe do reino do norte e à combinação de leis religiosas e sociais, o *Deuteronomio* surge com o desenvolvimento da perspectiva pan-israelita, após o século VII a. E. C., quando Judá estava sob o domínio do império assírio. Buscando manter sua tradição, o *Deuteronomio* preservou alguns preceitos do Código da Aliança, como sentimento de igualdade, responsabilidade coletiva, transmissão da norma religiosa e social pela família²⁹⁰.

Tanto no Código da Aliança quanto no Deuteronomico, a condição primordial do sujeito de direito é o indivíduo, admitido na comunidade religiosa, livre e proprietário de terra. Com efeito, no texto do *Deuteronomio*, é comum o uso dos termos “tu” e “vós” designando como representantes do povo tanto homens livres e proprietários de terras, quanto mulheres²⁹¹. Em geral, o representante do povo é o homem casado, chefe de família ou sua

²⁸⁸ ROMER, op. cit., p. 130.

²⁸⁹ FINKELSTEIN, op. cit., p. 383/384 e 386.

²⁹⁰ CRUSEMANN, op. cit., p. 346.

²⁹¹ Idem, ibidem, p. 351/352.

esposa, já que, de acordo com o texto, pelo casamento, homem e mulher tornam-se um, ou seja, a mulher é tão possuidora de direitos quanto seu marido. Os fatos históricos e jurídicos do período do exílio babilônico, no entanto, são bastante diferentes, na medida em que, a simples condição prévia de dono de terras para ser considerado um homem livre e possuidor de direitos inexistia para um povo exilado. Obviamente, nessa situação o uso dos dois códigos acima citados torna-se conflituoso ²⁹².

A solução jurídica para esse conflito, na época, foi o Código Sacerdotal que, para Wellhausen, não é anterior à época do exílio já que é possível identificar nas leis sacerdotais a condição de povo sem suas terras²⁹³. Esse Código, cujos textos foram elaborados por grupos de sacerdotes exílicos e pós-exílicos e cujas regras mais conhecidas relacionavam-se aos alimentos e reivindicavam validade permanente, marcou o judeu no pós-exílio²⁹⁴.

Embora a vida organizada dentro do direito deuteronomista não fosse mais plenamente possível no exílio, muitas das suas leis continuavam sendo válidas para aqueles que se mantinham fiéis. Mesmo que o culto do Templo tenha se perdido, a aliança firmada com o deus único permaneceu, diferenciando o judeu do não judeu, quer seja por meio da observância de suas leis, tais como a proibição de assassinar, de comer sangue, quer seja pela obrigação da circuncisão, da observação do sábado, entre outras.

Crusemann afirma que, em termos religiosos, “o direito e a promessa de Deus são experimentados como um sinal”²⁹⁵, provavelmente o sinal do povo escolhido. A narrativa dos patriarcas propõe uma imagem de vida do “povo de Israel” com seu deus durante o período pan-israelita que, na realidade, traduz a experiência e a tentativa de demonstrar essa escolha divina, mesmo na adversidade. De acordo com esse autor

Na verdade é aí que os pais têm a sua origem – Abraão veio de Ur-Kasdim (Gn 11,28.31) – e se conta incansavelmente como eles caminharam, procuraram mulher e mantiveram relações com sua parentela por vínculos de casamento (Gn 24; 29s). Ao lado desses relatos, também não devemos esquecer que, sobretudo nos textos de origem sacerdotal, são formuladas as leis e as regras de vida fundamentais a todo o judaísmo da diáspora – leis anteriores ao Sinai e independentes das leis que foram proclamadas no Sinai. Isso começa em Gn 2,2s com o repouso sabático quando terminou a criação. Israel descobriu esse dia no deserto (conforme Ex 16) e Deus o tornou obrigatório (...). Em Gn 9,4s, que contém os mandamentos de Noé, encontramos as principais regras alimentares, a proibição de consumir o sangue e a lei ética mais importante, a proibição do homicídio. A circuncisão, sinal da pertença do povo de Deus, aparece em Gn 17²⁹⁶.

²⁹² Idem, *ibidem*, p. 397.

²⁹³ Sobre o Código Sacerdotal cf. Idem, *ibidem*, p. 390.

²⁹⁴ Idem, *ibidem*, p. 392/393.

²⁹⁵ Idem, *ibidem*, p. 413/414.

²⁹⁶ CRUSEMANN, Frank. O Pentateuco, uma Torá. Prolegômenos à interpretação de sua forma final. In. PURY, op. cit., p. 289/290.

Entende-se, a partir do que foi exposto até agora, portanto, que, em uma relação histórica, a *Torá* era submetida a uma interpretação racional da ação divina, já que os mandamentos, tidos como preceitos divinos, apresentavam exigências éticas para os indivíduos, cabendo à *Torá* estabelecer sua obrigatoriedade²⁹⁷. Essa interpretação racional da ação divina consistia na afirmação cotidiana de uma ética religiosa, nos atos do povo, tendo como base os seguintes preceitos: “uma fé em um Deus altíssimo, onipotente [diferente das divindades locais] e que vela pelos interesses do seu povo”²⁹⁸; um culto não destinado à manutenção de um “certo bem-estar material, como nas religiões pagãs”²⁹⁹, mas ligado à recordação de uma narrativa histórica, a história da origem de um povo, suas tradições e leis.

4.3 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

Como já explicitado na Introdução, esta dissertação tem por objetivo demonstrar que, diferentemente daquilo em que acreditava Weber, a segregação do “povo de Israel” deriva dos dispositivos legais, da sua formação e da sua história. Deve-se levar em consideração uma série de leis veterotestamentárias que, de alguma forma, diferenciam o “povo de Israel”, segregando os “gentios” dentro do contexto de elaboração e interpretação dessas leis³⁰⁰.

De fato, no *Deuteronomio*, em que se encontra a maior parte da normativa jurídica definida no âmbito do pan-israelismo, priorizam-se circunstâncias urbanas: segurança nos terraços das casas; cidades destinadas ao refúgio dos homicidas; lugares para os tribunais de justiça; disposição sobre o uso de pesos e medidas; proibição da prática de usura com o irmão pobre; ajuda nos casos de necessidade, entre outras.

Importante ressaltar, no entanto, que, de acordo com Weber, esse “irmão pobre” referia-se, normalmente, a um membro da comunidade religiosa assentado na cidade ou na qualidade de camponês, isto é, aquele que podia ser identificado com a expressão ‘*hāber**’, ou “companheiro”, indivíduo de pleno direito que, na tradição mais antiga, era identificado por *hāber** ou por “irmandade”, designando, assim, o exército da Confederação³⁰¹. Estrangeiros, escravos, entre outros, não eram contemplados por tais determinações. Em relação aos

²⁹⁷ Essa análise está em consonância com o pensamento weberiano, exposto nas páginas 78, 86, 96, 109, 118, 119, 115 e 138 sobre a ética racional cotidiana, característica da religiosidade judaica.

²⁹⁸ BRIGTH, op. cit., p. 133.

²⁹⁹ Idem, ibidem, p. 213.

³⁰⁰ Gn 2,4a,26; 11,31; 13,14-18; 24,3-4; 34; 38; 41,50-52; Ex 12,19,43; 19,5; 20,4; 21 e 22; 23,9,31-33; 34; 48-50; Lv 16,29-30; 17,8-10, 13 e 15-16; 18,3-4 e 29; 19,34; 20,2 e 26; 21,13-15; 24,16 e 22; 25,39; 42 e 44-46; Nm 9,14; 15,15-16, 32-36; 19,10; 35,14-15; 36; Dt 4,35; 5,12-14; 6,4; 7,1-4; 10,18-19; 14,21; 15,3; 21,10-14; 23,3; 8-9 e 21; 24,14; 16 e 19-21; 25,5-10; 27,19; 28, 43-44; 29,9-14 cf. O Antigo Testamento. Op. cit.

³⁰¹ WEBER, 1987-88, op. cit., p. 93 e 99.

estrangeiros, a legislação sacerdotal estabeleceu o princípio de que a lei deveria ser a mesma em todos os casos para o membro da comunidade religiosa e para o *ger*, ou seja, ambos deveriam ter os mesmos direitos e as mesmas obrigações, inclusive rituais³⁰².

Quanto aos escravos, sobre os quais a lei impunha o domínio de seu senhor ou sua senhora, estes exerciam sobre aqueles toda espécie de poder: estado familiar (Ex 21,2-6); sexualidade, em se tratando das mulheres (Gn 16); castigos corporais (Ex 21,20s.26s); comércio ou venda, entre outros. Em contrapartida, era obrigação do senhor (ou senhora) alimentar seu escravo a fim de manter sua força de trabalho³⁰³. Além disso, para Crusemann os novos códigos que compõem a *Torá*, principalmente o *Deuteronômio*, tiram a possibilidade dos mais fracos de reclamar os seus direitos, excluindo-os da comunidade jurídica judaíta³⁰⁴.

Em relação à tradição, antes da codificação da lei, existia a vingança de sangue, como ocorria na época tribal; depois da codificação, continuou vigorando a vingança de sangue, porém com a exigência tanto da apresentação de provas, quanto da declaração de duas testemunhas dentro dos trâmites do direito “processual”, garantindo um avançado nível de racionalização para a sociedade no controle dos conflitos e condutas³⁰⁵.

Quanto ao casamento, de acordo com Gerstenberger,

As menções ocasionais e desprezíveis de queneus, midianitas, hititas, moabitas e cananeus na organização social do antigo Israel (...) demonstram claramente a existência de contatos grupais além dos limites do próprio povo. Aparentemente também era costume haver relações matrimoniais para além dos limites das tribos israelitas³⁰⁶.

Apesar da ocorrência de relações matrimoniais para além dos limites da comunidade exílica, a legislação sacerdotal era (e ainda é) contrária a casamentos mistos. Tanto que gentios e recém-convertidos não eram bem aceitos na comunidade, sendo visível nas leis referentes a matrimônios a tentativa de mantê-los longe do grupo.

Entre as leis mais antigas, Weber destaca duas: o dever de as filhas que herdavam terras casarem dentro da tribo para que os bens não fossem divididos; e o dever de o irmão casar com a cunhada viúva, se esta não tivesse gerado filhos, garantindo, dessa forma, a descendência e a perpetuação do nome do irmão³⁰⁷. Ambas as leis são exemplos que marcaram o distanciamento da comunidade exílica e pós-exílica dos gentios.

³⁰² Idem, *ibidem*, p. 56.

³⁰³ KESSLER, *op. cit.*, p. 145.

³⁰⁴ CRUSEMANN, *op. cit.*, p. 43.

³⁰⁵ WEBER, 1987-88, *op. cit.*, p. 89.

³⁰⁶ GERSTENBERGER, *op. cit.*, p. 46.

³⁰⁷ WEBER, 1987-88, *op. cit.*, p. 95/96.

Entre as leis do *Deuteronômio*, Asheri destaca os seguintes aspectos: cabe somente à mulher do “povo de Israel” transmitir a descendência religiosa; é proibido o casamento entre um membro desse povo e um “gentio”, não sendo permitido a nenhum rabino efetuar-lo; se ocorrer casamento, embora os filhos sejam considerados legítimos, somente serão considerados membros do “povo de Israel” se a mãe tiver essa origem; é proibido ao *cohen** (sacerdote) casar com uma mulher divorciada, uma *chalutza**, uma *chalala** ou uma convertida³⁰⁸. Essas leis demonstram a separação, por meio do casamento, de membros da comunidade religiosa e “gentios”.

Quanto à alimentação, um dos principais indicadores étnicos para os arqueólogos foi o fato de, nos sítios localizados como pertencentes ao “povo de Israel” (protoisraelitas, israelitas e judaítas), não ter sido encontrada ossada de porco. Isso quer dizer que esse animal não fazia parte dos hábitos alimentares dessa sociedade, diferentemente dos grupos do entorno, onde foram encontrados vestígios de criação suína.

Esse aspecto remete, finalmente, às leis dietéticas do *Antigo Testamento* que, para Asheri, têm natureza ética e religiosa, com a finalidade de se obter a santidade³⁰⁹. Na *Torá* escrita encontra-se a proibição de cozinhar um cabrito no leite da mãe: “A *Torá* Oral ensina que isso é extensivo a toda carne e todo o leite; carne alguma pode ser cozida em leite”³¹⁰. Esse é um dos muitos exemplos do *Antigo Testamento* enfatizado pela tradição.

Enquanto a *Torá* permite, por um lado, comer carne de animais de sangue quente, ruminantes e que tenham os cascos fendidos, bem como todas as aves domésticas e todas as suas partes, proíbe, por outro lado: comer à mesa de um “gentio” ou de um indivíduo membro da comunidade religiosa, mas não crente; comer aves de presa, como a águia e o falcão; tomar leite dos animais não *kosher**; cozinhar, pôr na mesa, ingerir simultaneamente, ou nos mesmos utensílios, carne e leite, ou qualquer alimento que contenha esses dois itens juntos; fabricar vinho na presença de qualquer não judeu ou consumi-lo na companhia deste, por se tratar de um elemento ritual para diversas religiões³¹¹.

Asheri enumera ainda as atividades proibidas durante a festa do *Shabat**:

³⁰⁸ ASHERI, op. cit., p. 4/5, 60, 279.

³⁰⁹ Idem, ibidem, p. 120/121. Todo o tema referente à questão alimentar ritualmente apropriada ou aceitável pelos Israelitas, atualmente, é denominado *kashrut*, ou “qualidade de *kosher*”, exceto os alimentos que contenham leite, os quais são classificados como *milchig**. A palavra *kosher* ou *kasher** pode ser aplicada a outras situações além das alimentares, como a correta preparação de uma *mezuzá**. Quanto aos alimentos, aos vinhos e às demais situações, o contrário de *kosher* é *tref** ou *trefa**, *neseche* e *pasul*, respectivamente. Cf. Idem, ibidem, p. 112 e 115.

³¹⁰ Idem, ibidem, p. 32.

³¹¹ Idem, ibidem, p. 113, 115, 116, 117, 279/280.

1) Não é permitido nenhum trabalho. Isto significa não apenas trabalho remunerado, mas qualquer coisa que provoque esforço – lavar o carro, aparar a grama, pregar, pintar, cortar etc. 2) É proibido escrever ou fazer marcas permanentes sobre qualquer coisa. 3) Negócios são proibidos. Os judeus não podem tocar em dinheiro, comprar, vender, conversar sobre negócios ou realizar negócios. 4) Ascender fogo é proibido e, por extensão, apagar fogo, exceto quando haja perigo. [deriva-se daqui o uso da eletricidade, acender ou apagar a luz e também a proibição de fumar] 5) Cozinhar, assim como preparar alimentos já cozidos, é proibido. 6) Rasgar, cortar e alterar a forma de qualquer coisa é proibido. 7) As viagens são proibidas, em qualquer tipo de veículo ou animal, e a distância permitida para que se caminhe além dos limites da cidade em que se vive é de cerca de uma milha. 8) Tocar instrumentos musicais é proibido. 9) Carregar qualquer coisa para fora de casa é proibido [o que se estende até mesmo às chaves de casa que deve ser presa à vestimenta de forma a ornamentá-la, como um pregador de gravata ou broche] 10) Enterrar os mortos é proibido³¹².

Percebe-se, assim, que o dia do sábado é sagrado para a comunidade religiosa, embora a especificidade da lei seja algo que tenha evoluído ao longo de sua história. O respeito ao *shabat*, provavelmente, implicava conflitos de convivência, principalmente relacionados às atividades de ofício em comunidades de “gentios”, onde o trabalho era realizado incessantemente. Esta dissertação considera esses conflitos como indícios de segregação. Em virtude disso, algumas leis de cunho segregacionista foram selecionadas para um estudo mais aprofundado, nas próximas páginas.

³¹² Idem, ibidem, p. 132/143.

5 SEGREGAÇÃO/LEI: Weber e o “povo pária”

Para Weber, é possível entender o povo judeu como um povo segregado a partir, principalmente, de questões religiosas ou rituais que podem ser localizadas já em um período anterior ao exílio babilônico, devido à moralidade dual, desenvolvida pela comunidade que agia de uma forma com seus membros e de outra com os estrangeiros. Logo no início de *Ensayos sobre sociologia de la religión*, III, o autor define os judeus como povo pária:

Um povo pária, ou seja, como nós conhecemos da Índia, [é] um povo forasteiro, segregado ritualmente, de maneira formal ou de fato, de seu ambiente social. Tal condição pode deduzir todas as características essenciais do seu comportamento contra o ambiente, especialmente sua voluntária existência de gueto, muito anterior ao tempo do seu confinamento forçado e a modalidade do dualismo de moral de dentro e de moral de fora³¹³.

Segundo Weber, essa dualidade se deve, principalmente, no período pós-exílico, à *Torá* sacerdotal, sendo esta determinante na produção dos elementos que transformaram os judeus em um povo segregado. Para o sociólogo alemão, embora originariamente não existisse nenhum tipo de segregação ritual entre naturais e estrangeiros em Israel, mesmo antes do exílio babilônico, a comunidade começou a se desenvolver em direção a uma comunidade confessional, ritualmente segregada por meio da influência da *Torá*³¹⁴.

No período do exílio babilônico, entretanto, e principalmente, no período pós-exílico, é possível identificar o estabelecimento de uma legislação ritual levada a cabo de forma que os judeus tornaram-se um povo pária, segregado, com ponto central de culto em Jerusalém e comunidades filiais espalhadas pelo mundo. Weber destaca que, do ponto de vista social, principalmente os camponeses tinham dificuldades em cumprir muitas das determinações rituais de forma inteiramente corretas,

Não só porque o *Šabāth*, o ano sabático e prescrições alimentares eram difíceis de cumprir nas condições de vida rural, mas, acima de tudo, porque para viver uma vida adequada o progressivo desenvolvimento dos preceitos que regiam a conduta foi essencial para instruir-se no ritual³¹⁵.

³¹³ “Un pueblo paria, es decir, tal como lo sabemos por la Índia, un pueblo forasteiro, segregado ritualmente, de manera formal o de hecho, de su entorno social. De tal condición pueden deducirse todos los rasgos esenciales de su comportamiento frente a su entorno, sobre todo su voluntaria existencia de ghetto, muy anterior em el tiempo a su confinamento forzoso, y la modalidad de dualismo de moral hacia dentro y moral hacia fuera” cf. WEBER, 1987-88, op. cit., p. 16/17.

³¹⁴ Idem, ibidem, p. 361/362.

³¹⁵ “No sólo porque el *Šabbāth*, el año sabático y las prescripciones alimentarias fuesen difíciles de cumplir en las condiciones rurales de vida, sino, sobre todo, porque para llevar una vida correcta el progresivo desarrollo casuístico de los preceptos que regulaban la conducta hacía imprescindible instruirse en el ritual.” Cf. Idem, ibidem, p. 387/388.

Dessa forma, pode-se resumir a análise de Weber em três pontos principais: 1) a condição de povo segregado inicia-se antes do período do exílio babilônico; 2) a segregação deriva-se de leis religiosas de caráter ritualístico; 3) identificam-se os principais elementos da segregação judaica na *Torá* sacerdotal. Embora os dois últimos pontos se expressem no mesmo sentido desta dissertação, o primeiro não se verifica de acordo com a análise feita.

Ao analisar, portanto, a origem das formas de segregação experimentadas pelo “povo de Israel”, ao longo desta dissertação, percebe-se grande divergência entre os estudiosos, de forma que, enquanto alguns localizam a fonte da segregação nas escrituras, outros a localizam nos acontecimentos históricos que envolvem esse povo e que são mais amplos que a experiência de pertencimento étnico, religioso ou cultural.

Embora a procedência, ou origem dos indivíduos, seja um fator de pertencimento a um grupo, para Weber, os costumes comuns, geralmente advindos de fontes diversas, “originam-se em alto grau na adaptação às condições naturais externas e na imitação dentro do círculo da vizinhança”³¹⁶. Isso quer dizer que, para o sociólogo alemão, a chamada “consciência tribal”, ou o reconhecimento de indivíduos pertencentes a um mesmo grupo ou povo, está condicionada principalmente aos destinos políticos e costumes comuns. Dessa forma, mesmo sabendo que o “povo de Israel” originou-se por meio da integração de diversos indivíduos e da adaptação dos mais diferentes costumes aos seus próprios preceitos religiosos, qualquer um que quisesse ser aceito como pertencente ao grupo deveria aceitar a religião da Lei e com ela a forma de vida desse povo. Weber ainda destaca que os mandamentos de Iahweh e suas promessas tinham caráter concreto e positivo, absolutamente terrenos, motivo pelo qual era possível a observação cotidiana da vida religiosamente correta³¹⁷.

Essa forma, por sua vez, encontrava-se determinada pela lei da aliança que, para Weber, constitui a fonte da autosegregação desse povo perante seus vizinhos e o mundo circundante, já que, segundo as próprias narrativas hebraicas, o “povo de Israel” autodenominava-se “povo escolhido”, eleito entre os demais para ser o “povo de Iahweh”, ou seja, o povo escolhido entre todas as nações para ser o “povo de Deus”.

Utilizando a expressão “voluntária existência de gueto”, Carlos Eduardo Sell, em sua recente análise sobre Weber, considera que o sociólogo alemão compreende o judaísmo

³¹⁶ WEBER, Max. *Relações Comunitárias Étnicas*. In. WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Vol. I. Brasília: UnB, 1991, p. 274. Sobre a formação religiosa de Max Weber e o modo como essa formação influenciou suas ideias, ver MATA, Sérgio da. *A crítica da teologia como alternativa ao “embuste romântico”: a religião de Max Weber*. In. MATA, Sérgio da. **A fascinação weberiana: as origens da obra de Max Weber**. 1ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.

³¹⁷ WEBER, 1987-88, op. cit., p. 344.

antigo em analogia com o povo pária do sistema de castas indiano, ou seja, um povo forasteiro, ritualmente segregado dentro do ambiente social em que vive. Weber, entretanto, acreditava que essa voluntária segregação tinha origem, antes do exílio babilônico, no dualismo entre a moral interna e a moral externa, como explicitado. A documentação arqueológica contesta esse dado, já que, mesmo com a tentativa de centralização do culto em Jerusalém e com a construção da unicidade de Iahweh, outros cultos e deuses eram culadost, principalmente pelos camponeses na comunidade judaíta pan-israelita, antes do exílio³¹⁸. Após a perda da soberania política e o desterro, as condições para o isolamento ritual desse povo foram estabelecidas por meio da racionalidade ritualista e legalista³¹⁹. Para Sell, o exílio

determinou a transição do judaísmo político, fundado na Confederação de Israel, para um judaísmo de tipo confessional, fundado primordialmente na pertença religiosa. A coesão social dos judeus sofreu um incremento durante o exílio e foi reforçada com o crescente poderio dos sacerdotes, estimulada pelo império babilônico como forma de controle social. Nesse contexto, o judaísmo desenvolveu elementos de segregação ritual crescentes, fundados em barreiras de diferenciação e proteção. A primeira dessas práticas consistiu na absoluta proibição de matrimônios mistos. Seguem-se as regras de comensalidade, em particular em relação aos alimentos (...). Foi nesse período que a observância do *Shabbath* passou ao primeiro plano, pois, diferentemente da circuncisão, representava um sinal claro da observância ritual do indivíduo para com os preceitos da comunidade³²⁰.

O historiador italiano Momigliano, diferentemente de Weber, sugere uma combinação de fatores voluntários e involuntários que explicaria esse distanciamento ou segregação. O exílio, por exemplo, teve como consequência não apenas o fato de tornar a comunidade exílica forasteira em terras estrangeiras, mas também de alimentar a esperança de retorno à terra prometida. Terra esta que, segundo a tradição bíblica, deveria ser mantida nas mãos do “povo de Deus” como sua propriedade e seu direito, através, por exemplo, da proibição, de caráter religioso-legal, de casamentos inter-étnicos. Com base em considerações dessa ordem, Momigliano critica claramente a posição de Weber que, no seu entendimento, confunde “segregação” (“a separação ritual pressupondo direitos soberanos”³²¹) e “vida no gueto”.

Outro autor, Tony Fahey, considera que, nos estudos de Weber, a “marginalização” da cultura do “povo de Israel” deu-se em decorrência das imposições advindas de uma civilização central, dominante e imperial. Como Momigliano, Fahey compreende que o exílio na Babilônia poderia ser pensado como uma forma de “punição” (religiosa) que, associada às

³¹⁸ SELL, op. cit., p. 186/187.

³¹⁹ Idem, ibidem, p. 202.

³²⁰ Idem, ibidem, p. 208/209.

³²¹ “*The ritual separation, presupposing sovereign rights*”. Cf. MOMIGLIANO, Arnaldo. A note on Max Weber’s definition of judaism as a pariah-religion. **History and Theory**, vol. 19, nº 3, outubro/1980, p. 317.

esperanças expostas por *Ezequiel* e *Deutero-Isaias*, resolveria o “paradoxo de status de pária da congregação judaica”: o fator externo e involuntário (a dominação político-militar imperial babilônica) confirmaria o fator interno e religioso (a justiça divina de acordo com a religião de Iahweh)³²². Dessa forma, a crença religiosa manteria a unidade do povo com base na promessa da superação da sua degradação política.

Wolfgang Schluchter, por sua vez, considera que a situação dos membros da comunidade exílica e do pós-exílio favoreceu as regulamentações de cunho teológico-político que justificavam a segregação, por meio de dois vetores: a determinação de prescrições ritualísticas e a revisão da tradição histórica da *Torá Levítica*³²³.

A partir desse levantamento teórico, cabe indagar se as questões relativas à segregação, que constam na literatura veterotestamentária, acontecem por motivos históricos e/ou legais. Ao estudar as narrativas bíblicas sobre o “povo de Israel”, é possível notar que grande parte das suas diferenças com os povos situados em seu entorno concentrava-se, primordialmente, nas questões religiosas e suas emulações *legais*. Essas questões marcaram, posteriormente, a identidade judaica e, paradoxalmente, constituíram o diferencial que reforçou, ao longo da sua história, as práticas responsáveis por caracterizar o “povo de Deus” como “povo pária” ou, de acordo com a definição menos impactante de Schluchter, como uma “organização confessional marginalizada”.

5.1 CONSIDERAÇÕES HISTÓRICO-ARQUEOLÓGICAS COMO ELEMENTOS PARA UMA REAVALIAÇÃO DAS TESES DE MAX WEBER

Um indicativo da diferenciação por motivos históricos e/ou legais encontra-se no fato de que, segundo a narrativa bíblica, por exemplo, Iahweh em nenhuma época possuiu um complemento feminino nem uma imagem para ser adorada tal como nos cultos orgiásticos promovidos por outras religiões que, para tais narrativas, em geral estimulavam a fantasia e afastavam o crente da “verdadeira fé”³²⁴. A lei que se refere à imagem de Iahweh, entre outras, está localizada em Ex 20,4, onde se lê sobre a proibição da confecção de imagens do que existe nos céus, embaixo da terra e nas águas que estão embaixo da terra.

³²² FAHEY, Tony. Max Weber's Ancient Judaism. *The American Journal of Sociology*, The University of Chicago Press, vol. 88, nº 1, p. 72.

³²³ SCHLUCHTER, Wolfgang. Ancient Judaism. In. SCHLUCHTER, Wolfgang. **Rationalism, religion and domination: a weberian perspective**. Oxford: University of California Press, 1989, p. 195.

³²⁴ Sobre a questão da “verdadeira fé” no Antigo Testamento, cf. MONLOUBOU, Louis e DU BUIT, F. M. **Dicionário bíblico universal**. Petrópolis, RJ: Vozes; Aparecida, SP: Editora Santuário, 1996, p. 286/287.

Assim, por meio desse tipo de interdição, os membros da comunidade judaíta, sobretudo no momento pan-israelita, tornaram-se o único povo, na antiguidade médio-oriental, que preconizou o culto a um deus sem imagem. Tal procedimento explica-se pelo fato de, nesse contexto narrativo, o próprio ser humano ser considerado, a “imagem de deus”, ao contrário dos “pagãos”, que identificavam seus deuses sob formas zoomórficas e metamórficas, ou a partir de fenômenos naturais. Por outro lado, encontram-se ao mesmo tempo semelhanças que aproximam a comunidade judaíta pan-israelita dos povos de seu entorno, inclusive no que se refere aos preceitos religiosos.

Dentro dessa perspectiva, a cultura babilônica, por exemplo, influenciou em grande medida a formação dessa comunidade, cuja legislação pode ser incluída, “não somente nos inúmeros paralelismos com o Código de Hamurabi, mas também no grau de desenvolvimento da economia monetária”³²⁵. De acordo com Weber, a estrutura formal dessa legislação consistia em um código de *mišpātîm*, isto é, de prescrições de natureza jurídica, moral e cúlrica, tal como pode ser visto no *Deuteronômio*. Ao estilo da coleção de Manu³²⁶, esses textos (verdadeira matriz jurídica), em função dos interesses da época, sofreram inúmeras adições posteriores, contendo paralelismos com o *Código de Hamurabi* e com os códigos que o precederam, tais como o código de leis promulgado por Lipit-Ishtar de Isin (por volta de 1870 a. E. C.), redigido em sumério, e o do reino de Eshnunna (anterior ao décimo oitavo século), editado em acádio. No entendimento de Brighth, tais paralelismos

Provam, sem deixar margem à menor dúvida, que este [código de Hammurabi] se apoiava numa tradição legal antiga, muito difundida, que remonta ao código de Ur-nammu de Ur e a tempos ainda anteriores. Como o código de Hamurabi, ambos [os códigos em sumério e em acádio] revelam notável semelhança com o Código da Aliança da Bíblia (Ex 21-23) e indicam que a tradição legal de Israel também se desenvolveu de semelhantes antecedentes³²⁷.

Diante disso, embora sejam considerados preceitos divinos recebidos “da própria boca de Deus”³²⁸, percebe-se, por meio de documentação antiga, como demonstrou Weber, que o arcabouço jurídico (a *Torá*) do “povo de Israel” tem origem semelhante à dos povos vizinhos. Dessa forma, a princípio, as leis da comunidade judaíta pan-israelita, bem como o Código da Aliança (e o *Deuteronômio* para o período do exílio) absorveram parâmetros jurídicos

³²⁵ “no sólo en los indudables paralelismos con el Código de Hammurabi sino también en el grado de desarrollo de la economía monetária”. WEBER, 1987-88, op. cit., p. 84.

³²⁶ O Código de Manu é parte de uma coleção de livros bramânicos, enfeixados em quatro compêndios: o *Mahabâta*, o *Ramayana*, os *Puranas* e as *Leis Escritas de Manu*. Escritos em sânscrito, esses compêndios fundam a legislação do mundo indiano.

³²⁷ BRIGHTH, op. cit., p. 74/75.

³²⁸ JOSEFO, op. cit., p. 166.

regulamentadores das sociedades que compunham o cenário médio-oriental. Cabe, então, a partir da tese de Max Weber, que acreditava na segregação ritual dos judeus advinda da observância e do respeito às prescrições rituais, a análise de algumas leis previamente selecionadas para que se possa entender sua função e o contexto em que foram elaboradas.

Diante disso, diversas são as leis que, no Código da Aliança, caracterizam a cultura do “povo de Israel” e que serão confrontadas ao longo desse capítulo. Em uma análise mais direcionada, em leis como Ex 19,5; 20,4; 23,31-33, é possível verificar a abordagem de temas referentes aos estrangeiros, aos casamentos, ao culto a Iahweh, entre outras.

Para Erhard Blum, em Ex 19,5, encontra-se o tema central do discurso da promessa da aliança, ligado à ideia da “proximidade com Deus”, ou seja, o discurso está permeado de um tom “paternal” por parte de Iahweh:

O discurso de abertura de Deus (Ex 19,3b-16) desenvolve os desígnios extraordinários de Javé em favor de Israel – e isto numa prosa de terminologia rigorosa e de ritmo acentuado: o começo lembra, no tom de um convite paternal (v.4), a intervenção primordial e salutar de Javé. E cabe a Israel que experimentou essa salvação (v.4...) dar uma resposta concreta (v.5a...). Israel deve então aquiescer à dignidade que lhe foi conferida e que o colocou numa relação de imediatidade absoluta com Deus (v.5b.6)³²⁹.

Esse “tom paternal” conforma o modelo legal-religioso que definiu a relação do “povo de Israel” com Iahweh, prevendo punições pelos pecados e agraciamentos pela observância da lei. Trata-se de um modelo semelhante aos antigos tratados legais, do Oriente Antigo, em que se encontravam enumeradas as bênçãos e as maldições, ao final, para os que cumpriam e os que não cumpriam a lei, respectivamente.

A expressão “reino de sacerdotes”, no v.5 de Ex 19, em conjunto com a afirmação do mesmo versículo, pode conter um significado que extrapola o sentido deuteronomico. Blum acredita tratar-se da ideia literal de uma promessa que se realiza em Ex 24. Essa ideia encontra semelhança apenas com a profecia exílica/pós-exílica de salvação³³⁰, de forma que esse versículo é, claramente, uma adição posterior.

Ainda no texto referente à aliança, outra lei que deve ser destacada é a da passagem de Ex 20,4, proibindo esculturas, inclusive cultuais³³¹. Como já se destacou, ela diferencia o “povo de Israel” de todos os povos de seu entorno. Além disso, analisando-a

³²⁹ BLUM, Erhard. Israel no monte de Deus. Observações sobre Ex 19-24; 32-34 e sobre o contexto literário e histórico de sua composição. In. PURY, op. cit., p. 217.

³³⁰ BLUM, Erhard. Israel no monte de Deus. Observações sobre Ex 19-24; 32-34 e sobre o contexto literário e histórico de sua composição. In. Idem, ibidem, p. 234.

³³¹ “Não farás para ti imagem esculpida de nada que se assemelhe ao que existe lá em cima nos céus, ou embaixo na terra, ou nas águas que estão debaixo da terra” (Ex 20,4). Cf. O Antigo Testamento. Op. cit., p. 130.

pormenorizadamente, o estudioso Erhard Blum faz uma comparação entre os textos de Dt 5 e Ex 20 e conclui que a primeira lei, quando Moisés proclama o Decálogo, corresponde à segunda, ou seja, aos eventos que ocorreram no dia da assembleia, no monte Sinai. Dessa forma, para Blum, a primeira corresponde à segunda tanto na estrutura de base como em algumas de suas formulações. No entendimento desse autor,

Segue-se então, em Ex 20, o “Código da aliança”, enquanto no contexto do Dt a retomada de 5,31[28] em 6,1 sublinha que as parênteses e as leis “deuteronômicas” que seguem devem ser consideradas como o conteúdo das palavras reveladas por Deus a Moisés no Sinai³³².

Essa passagem demonstra, como já se explicitou, que os diversos códigos surgem para substituir as antigas leis, retomando o que a sociedade decide manter e alterando ou ampliando as demais em função de contextos. Assim, nesse conjunto de leis analisadas, percebe-se que uma lei original ou sofreu modificações no tempo ou que sua origem é determinada pelas necessidades de uma sociedade em transformação. Percebe-se, sobretudo, a importância da religião as mudanças da sociedade judaíta, no momento pan-israelita.

Quanto ao Ex 23,20-33, que narra a entrada em Canaã, bênção e maldição não constituem, para Blum, a conclusão do Código da Aliança, já que o texto faz referência a outras disposições, como a relação entre o “povo de Israel” e os povos autóctones. O princípio desse texto não se encontra nos tratados de vassalagem, como o Tratado de Asaradon*. Tanto nele quanto nas passagens que mencionam o *mal’ak* (Ex 14,19a; 33,3), Blum vê “uma ampliação deliberada da composição principal; seu objetivo é mostrar que esses mandamentos e essas promessas também dependem dos compromissos ligados à aliança de 24,3s”³³³.

Seguindo a leitura do texto da Aliança, chega-se ao Ex 34 que, junto com os Ex 21 e 22 (*mishpatim*), está entre as leis escritas mais antigas e conhecidas da história do “povo de Israel”. Para Erhard Blum, mais uma vez, a encenação dessa lei retoma, no capítulo 19, o início da perícopé do Sinai, com a renovação da relação privilegiada com deus, formalmente selada com Moisés e o povo³³⁴. Dito de outra forma, Ex 34 tem por objetivo a reafirmação da aliança por meio da retomada dos eventos do Sinai.

³³² BLUM, Erhard. Israel no monte de Deus. Observações sobre Ex 19-24; 32-34 e sobre o contexto literário e histórico de sua composição. In. PURY, op. cit., p. 228/229.

³³³ BLUM, Erhard. Israel no monte de Deus. Observações sobre Ex 19-24; 32-34 e sobre o contexto literário e histórico de sua composição. In. Idem, ibidem, p. 219.

³³⁴ BLUM, Erhard. Israel no monte de Deus. Observações sobre Ex 19-24; 32-34 e sobre o contexto literário e histórico de sua composição. In. Idem, ibidem, p. 223.

A ação de deus expulsando os inimigos de diante do “povo de Israel”, no início do v.11, é um demonstrativo de eleição divina e de reafirmação dessa aliança. Tanto essa comunidade quanto Iahweh separaram-se dos demais povos, já que a comunidade tinha a Iahweh, e este tinha a comunidade³³⁵. Quanto à lei do Ex 34,11-26, Crusemann afirma que,

Esse texto ocupa um lugar privilegiado no direito veterotestamentário. Ele é o único que contém exclusivamente prescrições cultural-religiosas. Somente ele não é influenciado pela estrutura da Torá, com sua inter-relação do culto e do direito, da religião e da ética. Do ponto de vista narrativo, ele está em concorrência com o Decálogo clássico de Ex 20. Isso e o fato de a maioria de suas frases reaparecerem literalmente ou com pequenas variantes no Código da Aliança mostram que esse texto tem uma posição-chave em qualquer tentativa de entender o direito do Antigo Testamento³³⁶.

Inicia-se, dessa forma, do v.14 ao 16 de Ex 34, a prescrição contra a adoração a outros deuses, criando problemas de convivência com os povos vizinhos em virtude de leis que proibiam refeição sacrificial, relações de casamento com mulheres estrangeiras que levavam, para o meio da “comunidade santa”, deuses de culto sacrificial com aspecto orgiástico-sexual. Para Crusemann, “a proibição de fazer alianças procura colocar um freio em tudo isso, exigindo uma separação de mesa e cama em relação ao ‘morador da terra’”³³⁷. Esse é um exemplo claro de prescrições rituais que Max Weber considerava essencial para a definição de segregação ritual que, por fim, gerou a designação de “povo pária” para os judeus.

Tentando impossibilitar a relação com outros deuses, o ciúme do “Deus de Israel” impede as relações de vizinhança com os moradores da terra, quando se trata de refeições culturais ou casamentos. Tal proibição do casamento, embora seja um fator importante para a teologia deuteronomica-deuteronomista (Dt 7,3), pode abranger outros fatores.

Um caso específico é Nm 25, em que mulheres moabitas convidam o “povo de Israel” para o sacrifício aos seus deuses. Pertencente, provavelmente, ao contexto das decisões e conflitos teológicos e históricos do século IX a. E. C., esse texto que, de acordo com Crusemann, não é uma obra deuteronomista, não pode ser considerado modelo para Ex 34,12ss³³⁸. Importante ressaltar que essa lei remete também às questões ligadas ao casamento, tema que será abordado mais à frente.

Disso pode-se deduzir que a imagem cruel de expulsão e destruição dos cananeus é esboçada em uma época de violência, um período em que a comunidade judaíta pan-israelita

³³⁵ CRUSEMANN, op. cit., p. 184.

³³⁶ Idem, ibidem, p. 168.

³³⁷ Idem, ibidem, p. 179.

³³⁸ Idem, ibidem, p. 181/182 e 195. Os conflitos do século IX a. E. C. referem-se à invasão assíria em Israel, com relação ao contexto histórico do período cf. Idem, ibidem, p. 203.

via-se ameaçada pelo exército assírio, desenvolvendo, assim, uma contraimagem análoga³³⁹. Essas leis são a representação do contexto histórico manipulado por uma ideologia político-religiosa de cunho pan-israelita.

As leis de Ex 34,19 e 26 determinam não só que os primeiros frutos da terra e o primogênito de todo animal de criação devam ser ofertados a Iahweh, mas também que tais oferendas devam ser trazidas a uma casa de Iahweh, somente ali devendo ser celebradas as festas anuais. Essa determinação traz, como consequência, por um lado, a diminuição dos rituais aos deuses da fertilidade e, por outro, a exclusividade da adoração ao “Deus de Israel”³⁴⁰. A exigência sobre os primogênitos, no entanto, de acordo com Crusemann,

Não era algo totalmente óbvio até o final da época da monarquia. Isso é atestado no Deuteronômio com uma expressão que designa o conjunto de filhotes de gado e ovelhas com o nome de duas divindades cananeias: ‘o *Šagar* de teu gado’ e a ‘*Astarte* de tuas ovelhas’ (Dt 7,13; 28,4.18.51)³⁴¹.

Weber destaca ainda que a monopolização do culto em Jerusalém teve como consequência a dessacralização da matança doméstica de animais, vista até então como sacrifício ou banquete sacrificial nas comunidades fora do centro de Jerusalém. Dessa forma, a profanação de toda e qualquer comida privada retira também o significado sagrado da linhagem, já que não era mais possível a realização de banquetes litúrgicos oficializados pelo patriarca. Cabiam apenas aos sacerdotes de Jerusalém o culto oficial e os sacrifícios litúrgicos, bem como os banquetes litúrgicos válidos³⁴².

Retomando Ex 34,26, existe ainda a proibição de cozinhar um animal no leite de sua mãe, algo nunca antes documentado, que relaciona a unidade mãe-animal e sua cria, podendo ser encontrado em outras passagens³⁴³. Importante ressaltar que essa norma remete também a questões ligadas às leis alimentares, tema que será abordado mais à frente.

Outra lei relevante encontra-se em Dt 28,43-44, cuja referência às maldições, funciona como uma espécie de motivação ao crente. Como se afirmou anteriormente, na página 109, os tratados de vassalagem eram comuns no Oriente Próximo, desde o segundo milênio a. E. C.: “Nesses tratados [escreve Romer] o rei suserano põe por escrito diversas estipulações às quais os reis vassalos devem conformar-se. A ideia central é obrigar os vassalos a uma lealdade

³³⁹ Idem, *ibidem*, p. 189.

³⁴⁰ Idem, *ibidem*, p. 194 e 196.

³⁴¹ Idem, *ibidem*, p. 198.

³⁴² WEBER, 1987-88, *op. cit.*, p. 216.

³⁴³ CRUSEMANN, *op. cit.*, p. 201.

absoluta a seu senhor”³⁴⁴. Uma parte importante desses tratados no livro do *Deuteronômio* são as maldições e as bênçãos responsáveis pela motivação dos vassalos e fiéis, respectivamente.

Para Romer, existem fortes indícios de elos, inclusive dependência literária, entre o *Deuteronômio* e os juramentos de lealdade neo-assírios:

Especialmente importante são os *adê* (juramentos de lealdade) de Asaradon escritos em 672 a. C. (p. ex. (266-268) Amarás Assurbanipal [...] rei da Assíria, teu senhor, como a ti mesmo.; (283-291) Este tratado [...] tu o exporás a teus filhos e netos, à tua semente e à semente de tua semente que nascer no futuro)³⁴⁵.

Como se pode verificar, os textos veterotestamentários aproximam-se sobremaneira do modo de redação dos tratados de vassalagem do Oriente Antigo. De fato, a circuncisão, prática hoje marcadamente judaica, era comum entre os povos do Oriente Antigo: “com exceção dos filisteus, que vieram do outro lado do mar, a circuncisão era comum aos israelitas e dos povos em torno deles”³⁴⁶. Como já se afirmou, a prática da circuncisão, desde sua origem, está relacionada aos ritos de iniciação dos jovens guerreiros, isto é, constitui simbolismo que faz parte de uma cultura bélica e que, mais tarde, foi apropriada pela cultura religiosa do “povo de Israel”, não menos bélica.

Para Fahey ao longo de sua formação até o pós-exílico, o culto a Iahweh conviveu pacificamente com outras divindades, muitas vezes em um mesmo santuário, principalmente nas zonas agrícolas da Palestina/Canaã, como indicam os cultos aos astros e à vegetação³⁴⁷.

Weber lembra que, na narrativa de Labão (Gn 31,19), por exemplo, todos os membros de pleno direito de uma linhagem dispunham, em sua casa, de um lugar de culto ou ídolos domésticos, conhecidos como *Baals*. Dessa forma, principalmente nas regiões agrícolas da Palestina, o culto a Iahweh sobreviveu por muito tempo junto aos cultos a outros deuses e astros ligados à vegetação e à natureza, sendo, muitas vezes, venerados, com naturalidade, dentro de um mesmo santuário³⁴⁸.

Já para Finkelstein e Silberman, no século VII a. E. C., os líderes judaítas declararam que todos os traços da cultura de adoração da religião estrangeira eram um anátema e a causa das desgraças ocorridas em Judá³⁴⁹. O caráter orgiástico dos cultos de *Baal*, divindade

³⁴⁴ ROMER, op. cit., p. 78.

³⁴⁵ Idem, ibidem, p. 79.

³⁴⁶ “Exceptuando a los filisteos, llegados del otro lado del mar, la circuncisión era común a los israelitas ya a los pueblos que les rodeaban (...)”. WEBER, 1987-88, op. cit., p. 117.

³⁴⁷ “even among the Israelites there exist a wide variety of cults and gods alongside Yahweh”. Cf. FAHEY, op. cit., p. 65.

³⁴⁸ WEBER, 1987-88, op. cit., p. 166, 175 e 183.

³⁴⁹ FINKELSTEIN, op. cit., p. 12.

cananeia, por exemplo, com seus ritos étlicos e sexuais, foram radicalmente condenados, sobretudo pelos javistas, sendo que, nesse mesmo período, foram destruídos vários santuários rurais, ideia compartilhada por Weber³⁵⁰. Por outro lado, atendo-se à letra da *Bíblia* e às orientações legais nela expostas, pode-se verificar que, desde a origem da formação do estado centralizado judaíta pan-israelita, condena-se o culto a outros deuses, que não Iahweh.

No *Êxodo*, encontra-se um preceito que proíbe a aliança com outros povos e seus respectivos deuses, devendo todos ser expulsos da terra prometida, sendo a total destruição desses povos inimigos e de seus templos um exemplo dos anátemas impostos por Iahweh às “falsas deidades”, como se comprova em Ex 23,31-33 e 34,15.

Já em *Levítico*, além de proibições, como a de seguir as normas e os costumes dos povos vizinhos (Lv 18,3-4 e 29) e de oferecer um filho a *Moloc*, sob pena de morte (Lv 20,2), existe a obrigação da consagração dos filhos e bens a Iahweh, os quais, por bondade divina, foram oferecidos ao “povo de Israel” (Lv 20,26). É certo que tais preceitos reforçam a crença de que esse é o povo escolhido entre os demais, tornando-se o “povo de Israel” devedor de Iahweh, tendo por obrigação reverenciar somente a ele e confiar em seu auxílio.

Apesar do rigor do texto bíblico, o culto emergente a Iahweh, como já indicado, conviveu com outros cultos, evidenciando que, nessas circunstâncias, a convivência pacífica entre as diferentes culturas da região Palestina/Canaã poderia perfeitamente ser abalada por outros motivos, que não a religião ou os costumes. Em se tratando do “povo de Israel”, a única exceção pode ter sido as suas relações com os beduínos, considerados inimigos mortais, segundo a narrativa bíblica³⁵¹.

Diante dessas considerações, mesmo concebendo-se, originariamente, a inexistência de uma verdadeira segregação ritual dos judaítas, a possível “evolução do Israel em uma comunidade confessional”³⁵², ainda antes do exílio, iniciou-se por influência da *Torá* e da profecia, com o distanciamento do “povo de Iahweh”.

Para os judeus, seu conjunto de leis foi ditado por deus e está todo ele registrado no Código da Aliança, dentro da *Torá*. Buscando-se o significado dessa aliança, é possível compreender a forma como esse povo ligava-se diretamente à religião. Com efeito, *Tôrāh*, em hebraico, que originariamente significa “doutrina”, é o livro que, além de fundamentar o judaísmo e seus preceitos religiosos, determina as leis civis e penais que deveriam reger toda

³⁵⁰ WEBER, 1987-88, op. cit., p. 219.

³⁵¹ “Entre Yahweh y Amalek reina una lucha eterna. El ancestro de la tribu de los kenitas, Caín (...) es condenado por Dios a vagar por asesino, siendo tan sólo su privilegio la terrible dureza de la venganza de sangre.” Cf. Idem, ibidem, p. 30.

³⁵² “la evolución de Israel hacia una comunidad confessional”. Cf. Idem, ibidem, p. 361/362.

a sociedade: como comunidade que se autoconcebeu como fundada em uma aliança, o “povo de Israel” teve, desde a origem, sua razão de ser centrada nessas leis³⁵³, com um sistema normativo e legal baseado na religião, de forma que as cláusulas da *Torá* definem o modo pelo qual os membros da comunidade devem regular o conjunto de suas ações. Daí a diferença entre o “povo de Israel”, que fez de sua religião a base de suas leis e vice-versa, e os povos situados em seu entorno, guiados por preceitos místicos.

Para Max Weber, a dimensão profética da cultura religiosa do bíblico “povo de Israel” também contribuiu para a produção de elementos que, na sua avaliação, transformaram esse grupo em um povo pária. A ética religiosa judaica e a crença de que a salvação seria exclusiva do convertido não permitiam o reconhecimento do valor da cultura religiosa de outros povos considerados ritualmente impuros. Essa ética “racionalizou” a fé do “povo escolhido” ao condenar o uso da magia ou de qualquer forma de busca pela salvação tida como “irracional” (não prescrita), priorizando, assim, o trabalho cotidiano e subjetivo de observar as leis divinas. Weber afirma que, para a essa verdadeira ética das convicções, o que importava era a obediência incondicional e confiança absoluta na promessa divina, sendo a *Torá* submetida a uma sóbria interpretação racional da ação divina³⁵⁴. Nessa perspectiva, a observância irrestrita da *Torá* era considerada o único meio de salvação.

Para Cecília Loreto Mariz, magia e religião podem ser definidas como conjunto de práticas e ações construídas em torno do extraordinário ou do carisma. Dessa forma, magia e religião podem ser consideradas tipos ideais que promovem racionalidades e *habitus* específicos. Segundo Mariz, quando Weber apresenta casos históricos, percebe-se que a religião nunca está isenta da magia e que esta está sempre integrada àquela, de modo que, como fenômenos concretos, ambas se confundem, mas, como tipos ideais, sucedem-se. Nesse sentido, enquanto os tabus tendem a ser regras particularistas, nas leis judaítas, a ética religiosa que os substitui por meio da crítica profética às religiões ritualísticas e práticas mágicas estaria vinculada a princípios fraternais universais³⁵⁵.

Em tal contexto, o Livro do *Deuteronômio* evidencia uma grande mudança no entendimento e na forma da religião atribuída ao “povo de Israel”. Se antes os outros deuses, tidos como falsos pela narrativa, eram considerados “inferiores”, ainda que deuses, a partir do Dt 4,35, Iahweh torna-se o único deus do universo, “além dele não existe outro” (afirmam os

³⁵³ BRIGTH, op. cit., p. 214.

³⁵⁴ WEBER, 1987-88, op. cit., p. 246, 257.

³⁵⁵ MARIZ, Cecília Loreto. A sociologia da religião de Max Weber. In. TEIXEIRA, Faustino (org.). **Sociologia da Religião: Enfoques Teóricos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, p. 89 e 82, respectivamente.

redatores do *Deuteronomio*)³⁵⁶. É possível supor que a redação do livro bíblico tenha traduzido, desde o início, perspectivas pan-israelitas de unificação de todos que se autoidentificavam como “povo de Israel”, o que pode ter, provavelmente, contribuído embrionariamente para um afastamento da comunidade judaíta pan-israelita de seus vizinhos e de suas “falsas religiões e falsos deuses”, ao expressar claramente a proibição de ambos, algo que, no entanto, não deixou de existir. Esse processo teve continuidade com o exílio.

Seguem-se outros exemplos de leis deuteronomicas que enfatizam a relação de Iahweh com o “povo de Israel”: em Dt 6,4, afirma-se a unicidade de Iahweh³⁵⁷; em Dt 7,1-4, estabelece que o “povo de Israel” é separado dos demais povos (eleição); e em Dt 29,9-14, refere-se à aliança em Moab, passagem em que os estrangeiros são claramente diferenciados do restante do “povo de Israel”.

Para Weber, quando se analisa Dt 6,4 e outras leis que se referem à essência de Iahweh, entende-se que este continuou como um deus sem complemento feminino, adorado sem imagens e carente de um culto derivado da orgiástica e da magia mitológica dos demônios que estimulava a fantasia do crente e a poesia³⁵⁸. Sabe-se hoje, todavia, por meio da pesquisa arqueológica, que existe além da possibilidade de ter havido um complemento feminino para Iahweh, as narrativas em que ocorrem lutas contra deuses/demônios não são estranhas ao *Antigo Testamento* (Gn 32,23). Ainda em relação a Dt 6,4, de acordo com os redatores, pode-se afirmar que, no texto bíblico, a existência de outros deuses no período antigo nunca foi expressamente afirmada, mas à medida que Iahweh tornou-se o senhor de Israel, a negação de outros deuses tidos como falsos tornou-se sistemática³⁵⁹.

Segundo Thomas Romer, a *ideologia de separação* em relação às nações que habitavam a terra prometida pode ser encontrada em leis expostas em Dt 7,1-6.22-26 e 9,1-6, as quais são estritamente ligadas ao tema do santuário único, como se vê em Dt 12³⁶⁰. Romer acredita que a última revisão dos textos de Dt 12,2-7 e 20-7, sobre o discurso acerca da separação dos outros povos pertence, provavelmente, a uma nova perspectiva no contexto do imaginário deuteronomista, no período persa³⁶¹. Segundo o autor, “os v.2-7 revelam uma

³⁵⁶ No Decálogo havia a proibição do culto a deuses estrangeiros, considerados inferiores a Iahweh. Por meio de Dt 4,35 esses deuses passam a não mais existir. Cf. *O Antigo Testamento*. Op. cit., p. 264.

³⁵⁷ A lei de Dt 6,4 que deu origem a oração da Shemá parece ser a primeira afirmação do monoteísmo Israelita e negação sistemática dos falsos deuses cf. Idem, *ibidem*, p. 266.

³⁵⁸ WEBER, 1987-88, op. cit., p. 256.

³⁵⁹ *O Antigo Testamento*. op. cit., p. 266.

³⁶⁰ ROMER, op. cit., p. 68.

³⁶¹ Idem, *ibidem*, p. 131.

ideologia de segregação. O principal tema da lei da centralização transformou-se agora na proibição e destruição daquilo que é considerado como cultos ilegítimos³⁶².

Consequentemente, de acordo com Flávio Josefo, em sintonia com as narrativas de sua época, para evitar a idolatria e o abandono das leis em virtude de um relacionamento mais próximo com os “estrangeiros pagãos”, o “povo de Israel” teria destruído os povos inimigos (como os camponeses que adoravam os “falsos deuses”), seus templos, altares e bosques consagrados aos “falsos” deuses, de forma que nenhum vestígio ou lembrança restou³⁶³.

No mesmo sentido, para Weber, as concepções religiosas começaram a adquirir um racionalismo dirigido por um deus universalista, necessitando-se de explicações tanto para as ameaças políticas quanto para as derrotas sofridas pelo “povo de Israel”. Como conclusão lógica desse racionalismo, por meio da *b^erît*, Iahweh tinha o direito de castigar Israel em caso de desobediência aos seus mandamentos. Isso, no entanto, não aproxima dos demais povos Iahweh, que os utiliza como meios para ensinar ao “povo de Israel” sua lei.

Dessa forma, à medida que a concepção de deus ganhou status universalista, Israel transformou-se numa nação eleita, e a *b^erît* transformou-se em uma promessa unilateral divina, da qual nascia o amor gratuito por parte de Iahweh e a abominação aos cultos estrangeiros. Por meio do status de deus universal, “o divino soberano do céu, da terra e de todos os povos”, Israel, adquire posição privilegiada em relação aos demais povos, tornando-se o “povo eleito”, com direitos e deveres, rituais e éticos, que os diferenciavam³⁶⁴.

Segundo Freitas, no exílio babilônico (séc. IV a. E. C.), quando os exilados viviam agrupados em lugares específicos para eles, os judeus teriam se transformado em um “povo-pária, autossegregado, ressentido, ritualista, legalista, orientado por uma ética dual (isto é, com um padrão de comportamento em relação aos judeus e outro em relação aos gentios)”³⁶⁵. Essa autossegregação deve-se ao fato de sacerdotes e mestres da *Torá*, da comunidade judaíta pan-israelita, terem considerado importante o estabelecimento de barreiras rituais, por meio da codificação unificada dos quatro primeiros livros do *Antigo Testamento* e da redação inicial do *Deuteronômio*, a começar pela proibição e dissolução dos matrimônios mistos.

Para Weber, as escolas de redatores dos livros da *Torá* podem ser divididos da seguinte forma: a escola deuteronômica, de Jerusalém, do reino de Judá pan-israelita; conclusão e revisão sacerdotal, do exílio e pós-exílio (embora Weber acredite que os escritos

³⁶² Idem, *ibidem*, p. 70.

³⁶³ JOSEFO, *op. cit.*, p. 217.

³⁶⁴ WEBER, 1987-88, *op. cit.*, p. 366/367.

³⁶⁵ FREITAS, Renan Springer de. A sociologia da religião como recapitulação da teologia cristã: Weber e as raízes proféticas do racionalismo ocidental. **RBCS**, São Paulo, vol. 22, nº 65, p. 110/125, out., 2007, p. 109.

iniciais tenha origem antes do período exílico)³⁶⁶. Sabe-se, entretanto, atualmente, como já indicado, que a narrativa do deuteronomio permaneceu em modificação durante o período exílico e que os textos sacerdotais são melhor localizados no fim do exílico e pós-exílico.

Retomando, portanto, a questão do matrimônio e seus descendentes, Josefo sugere que as leis supostamente criadas por Moisés (mas codificadas pelos deuteronomistas), como a proibição do adultério, somada à proibição de casamentos com estrangeiros, representou uma opção do autodenominado “povo de Israel” pelo separatismo com relação aos “gentios”³⁶⁷.

Max Weber, entretanto, sugere que, no judaísmo tardio, a circuncisão, o descanso sabático e o *šabbāt**, entre outros costumes, passaram a ser observados com mais rigor, para garantir a radical separação entre os judeus e os “gentios”³⁶⁸. Para esse mesmo autor, contudo, a transformação dos judeus em um “povo-pária”

Teve início ainda antes do exílio (586 a. C) e consumou-se com a Restauração judaica, após o exílio (538 a. C), tal como relatada nos livros de *Esdras* e *Neemias*. A partir de então, iniciou-se um processo de auto-segregação, pois não era mais concedido aos judeus o direito de se casar com gentios, e os casamentos ‘mistos’ já existentes foram desfeitos por decreto³⁶⁹.

De qualquer forma, é plausível afirmar que as prescrições rituais da *Torá* deram base para a autosegregação do “povo de Israel” difundida na época deuteronomica, lembrando, todavia, como faz Weber, que esse processo atingiu seu auge com a redação dos códigos de *Esdras* e *Neemias*. Originalmente formado também por forasteiros, o “povo de Israel” tornou-se “uma comunidade confessional ritualmente segregada, cujos membros são recrutados pelo nascimento e pela admissão dos *prosélitos*”³⁷⁰. Dessa forma, não foi o fator consanguíneo ou linguístico que distanciou o “povo escolhido” dos demais vizinhos (canaanitas, amoritas, entre outros), mas a tradição religiosa com a qual haviam celebrado um compromisso sagrado. Para Weber o separatismo do autodenominado “povo de Israel” tem sua origem nas questões legais advindas da ritualística religiosa. Deve-se lembrar, no entanto, o seguinte aspecto: Weber desconsidera que essas leis se transformaram no decorrer da história desse povo, suscitando a crítica por parte do historiador Arnaldo Momigliano³⁷¹.

³⁶⁶ WEBER, 1987-88, op. cit., p. 237.

³⁶⁷ JOSEFO, op. cit., p. 186.

³⁶⁸ WEBER, 1987-88, op. cit., p. 416-417.

³⁶⁹ FREITAS, 2007, op. cit., p. 122.

³⁷⁰ “una comunidad confesional ritualmente segregada, que se reclutaba por nacimiento y mediante la admisión de *prosélitos*”. Cf. WEBER, 1987-88, op. cit., p. 386.

³⁷¹ MOMIGLIANO, op. cit.

Ao longo desta dissertação, a ênfase tem sido dada, obviamente, ao autodenominado “povo de Israel”, atendo-se à análise histórica e arqueológica que sugere, contudo, a inexistência desse povo tal como descrito na *Bíblia*. Deve-se esclarecer, que as reflexões a seguir sobre quem era considerado membro desse povo serão balizadas pelo texto veterotestamentário, ou seja, a partir da definição de “israelita”, no *Antigo Testamento*.

O “israelita” veterotestamentário era considerado o indivíduo de origem consanguínea ou da terceira geração de convertido que havia observado uma vida correta, possuindo, assim, *status* privilegiado. Se, por um lado, a lei sagrada, a princípio, estabelecia os mesmos preceitos para o “israelita” e para o *ger* (forasteiro ou estrangeiro), por outro lado, direitos e obrigações separavam os nativos dos estrangeiros³⁷². Dessa forma, ainda que o *Êxodo* determine uma única lei para o cidadão e o imigrante (consta também em Nm 9,14), para Weber há uma diferenciação legal dos *gerîm**, os quais “não eram parte dos *benê Jiśrā’el** que estavam sujeitos à leva militar, como os *gibbôrîm** ou como os *‘am hammilhmah**”³⁷³.

De acordo com as narrativas de Siquem e Diná, portanto, os *gerîm* eram segregados ritualmente e excluídos do convívio entre os iguais. Exemplo desse tratamento é encontrado nas leis do *Antigo Testamento*, mais especificamente em Ex 22,25, que, ao condenar a exploração do *pobre*, refere-se ao “israelita” em sentido pleno (*am*). Dessa forma, segundo Max Weber, “um israelita, que está endividado não deve ser tratado como um servo, mas como um trabalhador livre”³⁷⁴, ao contrário do estrangeiro, que poderia vir a ser servo ou escravo. Embora, no *Êxodo*, possa-se identificar a proibição de submeter o estrangeiro e o oprimido, sob o motivo de que um dia o “povo de Israel” fora estrangeiro no Egito (Ex 22,20 e 23,9), embora ainda, no *Levítico*, conste a obrigação de amar o estrangeiro como um compatriota (Lv 19,34), impondo o mesmo tratamento jurídico para naturais ou estrangeiros (Lv 24,22), verificam-se, no Código da Aliança, diversos preceitos que estigmatizam os estrangeiros e os diferenciam do “povo de Israel”. Também em *Êxodo*, no capítulo 23,9, há referência aos deveres para com os inimigos ou estrangeiros.

Como já se afirmou, as leis de Ex 21 e 22, também conhecidas como os *mishpatim*, estão entre as leis escritas mais antigas e conhecidas do “povo de Israel”, podendo ser datadas do século VII a. E. C. Apesar de, em vários aspectos, elas se aproximarem das leis

³⁷² Weber afirma que *ger* também era conhecido como *nōkri**, entretanto, no hebraico, essas palavras tem conceitos diferenciados, ver Glossário de Hebraico, p. 153.

³⁷³ “no formaban parte de los *benê Jiśrā’el* que estaban sujetos a la leva militar, ya como *gibbôrîm* ya o como *‘am hammilhmah*”. Cf. WEBER, 1987-88, op. cit., p. 59.

³⁷⁴ “a un israelita, que está retenido por deudas no se le debe tratar como a un siervo, sino como a un jornalero libre”. Cf. WEBER, 1987-88, op. cit., p. 94.

conhecidas do Antigo Oriente, existe, ao contrário dos códigos legais de outros povos da região, a preocupação em legislar sobre a moral e a religião³⁷⁵.

Como se comprova, no Código da Aliança, a escravidão, tratada nos *mishpatim*, não existiu antes da época do estado judaíta, em seu momento pan-israelita, já que, até então, a produção tanto no reino de Israel quanto no de Judá ainda não se caracterizava pelo trabalho dependente. Só no período após o estabelecimento do pan-israelismo judaíta, a escravidão e o direito dos escravos tornaram-se relevantes³⁷⁶.

Importante ressaltar que, quando os textos veterotestamentários se referem a estrangeiros, também conhecidos como *gēr**, faz-se alusão a pessoas que não pertencem a um lugar desde sua origem ou que nele não têm parentes ou propriedades, de forma que estrangeiros podem ser tanto os próprios “israelitas”, que vivem nas áreas de outras tribos, quanto outros povos ou membros de outras religiões. De acordo com Weber, o próximo é considerado o compatriota assim como o companheiro na fé. Nesse sentido, o amor ao próximo era visto como o amor ao irmão de fé, mas amar ao estrangeiro engrandeceria Israel perante seu deus³⁷⁷. Para o imaginário pan-israelita, os estrangeiros caracterizavam-se por serem pobres, fracos e destituídos de direito.

Nos séculos VII e VI a. E. C., Judá recebeu grande leva de imigrantes refugiados do reino do Norte, em virtude da sua destruição pelos assírios. As fontes arqueológicas e literárias atestam que esse processo fundamenta a teoria de que o Código da Aliança, com sua problemática sobre os estrangeiros e o direito social, deve ser datado nas últimas décadas do século VIII ou início do VII, e não antes dos acontecimentos que resultaram na destruição da Samaria, em 722 a. E. C.³⁷⁸. O Código da Aliança seria, portanto, uma narrativa resultante da catástrofe do reino do Norte. Ademais, apesar de as leis do *Deuteronômio* e as Sacerdotais garantirem certa proteção aos estrangeiros, independentemente de sua origem ou religião, ambas possuíam algumas contradições³⁷⁹.

No *Levítico*, por exemplo, permite-se aos “naturais” – leia-se “israelitas” – possuir servos e escravos como herança perpétua, desde que provindos de outras nações. Por outro lado, proíbe-se a imposição de trabalho escravo a um irmão que se vende devido à pobreza e/ou sua venda como escravo a terceiros, pelo fato de os irmãos servirem apenas a Iahweh (Lv 25,39-42 e 44-46). Dessa forma, essa lei faz clara distinção entre naturais e estrangeiros, visto

³⁷⁵ CRUSEMANN, op. cit., p. 216.

³⁷⁶ Idem, ibidem, p. 217/218 e 235.

³⁷⁷ WEBER, 1987-88, op. cit., p. 368.

³⁷⁸ CRUSEMANN, op. cit., p. 259/260 e 278.

³⁷⁹ Idem, ibidem, p. 261/262.

que a venda de escravos estrangeiros a terceiros não era condenada: “Um israelita [escreve Weber] pode ter apenas como servos gentios, ou metecos, pois todos os israelitas são os servos de Deus”³⁸⁰, ou seja, podem servir somente a deus e auxiliar como um trabalhador, devendo ser recompensado pelos irmãos de fé. A lei do Lv 19,34, por sua vez, estabelece prescrições morais e culturais que deveriam ser observadas também pelos estrangeiros que viviam entre os “israelitas” bíblicos.

No Livro dos *Números*, em que os estrangeiros são especificamente citados, encontram-se outras leis de natureza cultural, nas quais são estabelecidas as mesmas obrigações e costumes para naturais e para estrangeiros: Nm 9,14 (sobre a festa da Páscoa); Nm 15,15-16 (sobre a oblação que acompanha os sacrifícios); Nm 19,10 (a respeito das cinzas da novilha vermelha); e Nm 35,14-15 (sobre das cidades de refúgio). Essas leis culturais podiam facilmente ser observadas por um “israelita” que estivesse fora de sua tribo de origem, sendo, por isso, considerado um estrangeiro. Por outro lado, um indivíduo que não fosse adepto da fé em Iahweh ou que não fosse convertido teria problemas em relação à observação de algumas das prescrições, especialmente as de caráter cultural, como a circuncisão obrigatória para festejar a Páscoa.

O *Deuteronômio* é outro compêndio de leis que, junto ao *Êxodo* e ao *Levítico*, apoia a usura para com os não adeptos da fé javista, embora lhes atribua alguns direitos e proíba o trabalho aos sábados, tanto aos “naturais” quanto aos estrangeiros (Dt 5,12-14)³⁸¹. Ao lado dessas leis, que garantem respeito e auxílio mínimo aos estrangeiros que vivem entre os “israelitas”³⁸², outras são prescritas no *Deuteronômio*: em Dt 15,3, permite-se a exploração do estrangeiro, mas proíbe-se a cobrança de empréstimo feito ao irmão de fé; em Dt 17,14 e 15, proíbe-se a nomeação de um rei estrangeiro; em Dt 23,21, autoriza-se o empréstimo a juros a estrangeiros, no entanto proíbe-se a cobrança de juros de um irmão; em Dt 23,3, proíbe-se a presença de bastardos (descendentes de matrimônios entre “israelitas” e estrangeiros, até sua décima geração) nas assembleias culturais; em Dt 23,8-9, exige-se respeito ao edomita ou egípcio; em Dt 24,14, proíbe-se a opressão ao assalariado pobre, seja “natural” ou estrangeiro, que vive nas terras do “povo de Israel”; em Dt 24,16, estabelece-se que cada um será executado por seu próprio crime, estabelecendo, assim, a responsabilidade individual; em Dt 24,19-21, estabelece-se como pertencente ao estrangeiro, órfão ou viúva, o que for esquecido

³⁸⁰ “Un israelita sólo puede tener como siervos a gentiles o metecos, pues todos los israelitas son siervos de Dios”. Cf. WEBER, 1987-88, op. cit. p. 94.

³⁸¹ De acordo com Crusemann, tanto Dt 4 e 5 quanto 9,7-10,11 são textos tardios, não pertencendo às camadas mais antigas do *Deuteronômio*. Cf. CRUSEMANN, op. cit., p. 73.

³⁸² O Antigo Testamento. op. cit., p. 290.

na colheita ou dela sobrar; por fim, em Dt 27,19, maldiz-se aquele que perverte o direito do estrangeiro, do órfão e da viúva.

Entre as leis econômicas do “povo de Israel”, como mencionado, encontra-se o perdão regular das dívidas, como se pode ler em Dt 15,3. A origem dessa lei pode estar num período anterior à codificação da narrativa bíblica, cujo exemplo é o decreto de Ammi-Saduqa (quarto sucessor de Hamurábi, entre os anos de 1646-1626 a. E. C.), que prova a prática de perdão de dívidas, conhecida dos povos do Antigo Oriente. Conhecidos como *mešārūm**, os decretos de perdão de dívidas eram praticados na Mesopotâmia, a partir de mais ou menos 2500 a. E. C., em intervalos de tempos irregulares (geralmente no início de um novo reinado). Embora, provavelmente, esse costume fosse do conhecimento dos legisladores deuteronômicos, a forma como foi imposta à comunidade judaíta pan-israelita pode ser considerada inviável, já que deveria ter sido posta em prática a cada, mais ou menos, cinquenta anos³⁸³.

Outro ponto relevante para esta pesquisa pode ser encontrado no *Gênesis*, em que diversas passagens, além de condenarem o casamento com estrangeiros, determinam os direitos da mulher obtidos por meio do matrimônio. Tanto a narrativa do casamento de Isaac (Gn 24,3-4) quanto a da violência contra Diná (Gn 34) são usadas por Oseias (profeta que viveu possivelmente no reino de Israel antes mesmo da queda de Samaria, no século VII a. E. C.) como tradição oral conhecida de todos os seus ouvintes, donde se conclui que os textos de Gn 25-35 são de tempos antigos³⁸⁴.

Quanto à primeira narrativa, de quando Abraão envia a seus parentes um servo para que este escolha uma mulher de mesma origem para casar com Isaac, tem-se, possivelmente, a primeira demonstração de segregação (Gn 24,3 e 4). Por outro lado, a leitura de Josefo levanta certas dúvidas sobre essa passagem bíblica, na qual se lê que o servo teria dito: “Ele [Abraão] poderia ter escolhido uma das donzelas mais ricas de seu país, mas julgou melhor prestar essa homenagem aos de sua descendência, em vez de se aliar aos de uma nação estrangeira”³⁸⁵. Pode-se questionar, a partir daí, se o casamento com uma mulher de mesma origem seria da “vontade de deus” ou de Abraão. Afinal, essas narrativas determinaram as leis rituais que homogeneizaram, de acordo com Weber, por meio da atitude racional cotidiana, o ato de separação radical entre os “israelitas” e seus vizinhos, evitando os casamentos inter-étnicos.

Na segunda narrativa (Gn 34), mais do que a rejeição de parentesco por casamento e a intenção de homicídio por parte dos irmãos de Diná, o v. 13, de Gn 34, demonstra, segundo

³⁸³ CRUSEMANN, op. cit., p. 318/319.

³⁸⁴ PURY, Albert de. A tradição patriarcal em Gênesis 12-35. In. PURY, op. cit., p. 212 e O Antigo Testamento. op. cit., p. 1247.

³⁸⁵ JOSEFO, op. cit., p. 102.

Crusemann, o descumprimento de uma promessa: não se trata, portanto, do casamento com estrangeiros, não adeptos da fé em Iahweh, mas da quebra de um contrato de forma premeditada, com dolo, como foi feita pelos irmãos da moça violentada³⁸⁶. Diante disso, para esse autor, o texto de Gn 34 é datado provavelmente do século VII a. E. C., época da emergência da comunidade judaíta pan-israelita e seu instrumento político-religioso e ideológico principal: a elaboração da narrativa bíblica.

Pode-se perceber também, nesse sentido, o uso do dispositivo de não aceitação do estrangeiro, por meio do matrimônio, em todas essas narrativas, como no relato sobre Diná, filha de Jacó, quando pedida em casamento pelo seu molestador: seus irmãos afirmam ser uma desonra para a família aceitar o casamento de uma filha com um homem incircunciso, não adepto à fé da aliança (Gn 34,14 e 15). O próprio Jacó acredita não poder dá-la em casamento a um estrangeiro, mesmo que filho de reis³⁸⁷.

Diferentemente da narrativa de Isaac, que procura entre os seus uma esposa, a de Judá, em Gn 38, ressalta a união entre membros do “povo de Israel” e estrangeiros, já que Judá toma por esposa uma mulher cananeaia, pagã, cuja conversão não é relatada no texto e escolhe Tamar, cuja origem não é mencionada, como esposa para um de seus filhos, mostrando controvérsias no conjunto da obra veterotestamentária. Outra passagem, que segue a mesma direção da narrativa de Judá, refere-se a Esaú, quando este não pede permissão ao pai para casar, sabendo que ele não aprovaria a aliança com estrangeiros³⁸⁸.

Outro exemplo é o caso de José que, no Egito, casa com a filha do sacerdote de On, uma mulher instruída dentro de uma religião tida como “pagã”, com quem tem filhos (Gn 41,50-52). Esse caso pode ser usado como exemplo tanto para condenação da união entre membros do “povo de Israel” com “pagãos” quanto para a questão relativa aos filhos considerados bastardos gerados dentro dessas uniões.

Existem ainda leis que asseguram a inviolabilidade da mulher virgem, estando determinado em Ex 22,15s que, se uma virgem for violada, o violador deverá pagar o dote e casar com ela. A questão nessa lei, contudo, não é a segurança da mulher, mas a relação de propriedade, ou seja, o valor do dote que deverá ser pago ao pai da moça³⁸⁹. Crusemann destaca que, no Código da Aliança, se, por um lado, essa é a única referência à família e, em

³⁸⁶ CRUSEMANN, op. cit., p. 107.

³⁸⁷ JOSEFO, op. cit., p. 113.

³⁸⁸ Idem, ibidem, p. 104.

³⁸⁹ CRUSEMANN, op. cit., p. 347.

especial, à mulher, por outro, tudo nele indica que o poder patriarcal permaneceu quase ilimitado por muito tempo, sem a interferência reguladora das instituições estatais³⁹⁰.

No *Levítico*, os membros do “povo de Israel” têm por obrigação tomar por esposa somente as virgens do seu povo (Lv 21,13-15), visto que, na interpretação religiosa, homem e mulher tornam-se “uma só carne” por meio do casamento; se a mulher for profana, o sacerdote se tornaria impuro, profanando, assim, o próprio santuário³⁹¹. Consequentemente, proíbe-se o casamento com viúvas, mulheres repudiadas ou prostituídas, além de estrangeiras, sob pena de profanar a descendência.

De acordo com Weber, foi no exílio que se observaram as proibições de casamentos mistos, consumando, portanto, a segregação ritual da comunidade³⁹². Somente no pós-exílio, por meio da redação sacerdotal, verifica-se a dissolução dos matrimônios mistos já existentes.

Em *Números*, no último capítulo (Nm 36,5-9), que versa sobre o casamento das filhas do “povo de Israel” e a manutenção da propriedade por meio da herança, Crusemann destaca dois momentos: enquanto, no primeiro, a norma dirige-se ao caso isolado, no segundo, dirige-se a uma regulamentação geral. Isso demonstra que, nos casos não previstos, ou não regulamentados pelo sistema jurídico ou pelas normas tradicionais vigentes, a decisão não era dada de imediato, sendo necessário esperar pela tomada de decisão. Ou seja, alguns casos tornavam-se precedentes fundamentais para a normativa jurídica do Estado³⁹³.

Diante disso, para Crusemann, o texto de Nm 36 foi elaborado no período final da redação do *Pentateuco*, isto é, no pós-exílio. Deve-se ressaltar também que o conteúdo da norma legisla a favor da mulher, mas com ressalvas: o direito de herança das filhas está vinculado ao casamento com um homem de sua escolha, desde que pertencente ao clã da tribo paterna, já que a herança não deve passar de tribo para tribo, permanecendo cada uma vinculada a sua própria herança³⁹⁴. Weber destaca ainda essa característica de preservação do patrimônio da tribo, ressaltando seu fechamento em torno de suas linhagens³⁹⁵.

No Livro do *Deuteronômio*, Iahweh abençoa o “povo de Israel” como o povo eleito, dando-lhe a vitória nas batalhas com outros povos que deveriam ser sacrificados como anátema, proibindo a aliança com eles ou matrimônios mistos (Dt 7,1-5). Nesse mesmo livro,

³⁹⁰ Idem, *ibidem*, p. 358.

³⁹¹ O Antigo Testamento. *op. cit.*, p. 190.

³⁹² WEBER, 1987-88, *op. cit.*, p. 365 e 376.

³⁹³ CRUSEMANN, *op. cit.*, p. 149/150.

³⁹⁴ O Antigo Testamento. *op. cit.*, p. 255. Também em JOSEFO, *op. cit.*, p. 215, encontramos o preceito definido por Moisés, que determina que as filhas de Zalfate terão o direito de receber sua herança desde que se casem com homens membros de sua tribo; se, por outro lado, casassem com membros de outra tribo, esse direito lhes seria negado de modo que cada tribo conservasse os bens que pertencesse a cada um de seus membros.

³⁹⁵ WEBER, 1987-88, *op. cit.*, p. 96.

encontram-se estabelecidas as seguintes normativas: condições para tomar por esposa uma prisioneira de guerra (Dt 21,10-14); proibição da entrada de um bastardo até sua décima geração na assembleia de Iahweh (Dt 23,3); autorização à terceira geração de um edomita ou egípcio para entrar na assembleia de Iahweh (Dt 23,8 e 9); determinação de que quando um irmão deixa viúva sem descendentes deverá o cunhado casar-se com ela para garantir o nome aos descendentes e manter as terras na posse da tribo (Dt 25,5)³⁹⁶. Dessa forma, Dt 25,5-10, também conhecida como lei do levirato, trata da questão da herança e da tradição do nome. A norma dita que o irmão do falecido deverá gerar descendentes com a viúva sem filhos está diretamente relacionada tanto com o direito à herança da criança e da mãe quanto com a importância de perpetuar o nome da estrutura familiar patrilocal³⁹⁷.

Deve-se ressaltar que a penalização sobre o descumprimento das normas relativas ao conúbio com estrangeiros por parte dos membros do “povo de Israel” não se restringe às narrativas do *Gênesis* e do *Êxodo*. Finkelstein e Silberman lembram a narrativa do rei Salomão que, embora muito sábio, seria ele mesmo um “pecador” por trazer mulheres estrangeiras para o seu harém real. Iahweh condena a ligação entre membros do “povo de Israel” e mulheres idólatras para evitar que, influenciado por elas, o povo escolhido se desviasse e adorasse outros deuses³⁹⁸.

Só na época do exílio, a família é pensada como a representação física do “povo de Israel” e de sua religião, já que, longe de sua terra de origem e de seu Estado, os membros desse povo ligavam-se à promessa da aliança por meio de ambas. Para isso, as leis que garantiam as antigas regras de endogamia e proibiam as uniões não tradicionais adquiriram, nesse momento, importância radical a ponto de proibirem e, em alguns casos, anularem casamentos mistos, principalmente no retorno à terra prometida³⁹⁹.

Segundo Heinrich Graetz, a abolição do casamento misto e a expulsão das mulheres não judias bem como de seus filhos deram origem a um sentimento de ódio contra os judeus. Para Sand, aos olhos do profeta Esdras, em Esd 9, o casamento misto era um pecado horrível. Segundo o profeta, “a raça israelita era uma raça santa, para quem toda mistura com estrangeiros, mesmo que tivessem renunciado à idolatria, imprimia uma mácula. [...] Foi um grave e decisivo instante para o futuro da nação”⁴⁰⁰.

³⁹⁶ Josefo enfatiza também que o filho gerado desse segundo matrimônio deverá receber o nome do marido/irmão falecido e que os bens deste será herdado pela criança a fim de que seu nome perpetue e seus bens sejam mantidos na família. Cf. JOSEFO, op. cit., p. 225.

³⁹⁷ CRUSEMANN, op. cit., p. 354.

³⁹⁸ FINKELSTEIN, op. cit., p. 226.

³⁹⁹ CRUSEMANN, op. cit., p. 407.

⁴⁰⁰ SAND, op. cit., p. 143 e O Antigo Testamento. op. cit., p. 638.

Segundo Simon Doubnov, historiador judeu-russo, do século XX citado por Sand, a abolição dos casamentos mistos foi, no entanto, uma tentativa de ampliar o separatismo nacional, impedir que a pureza da cultura judaica, ainda frágil e em formação após o retorno à Terra Prometida, absorvesse os cultos religiosos do Oriente⁴⁰¹.

As leis dos alimentos, por sua vez, foram, igualmente, de grande importância na estrita observância das práticas religiosas judaicas. Segundo Weber, “nem no ‘Decálogo cúltico’ (...), nem em outros Estatutos, certamente, pré-exílicos estão contidos ou mencionados outras proibições alimentares que foram, posteriormente, o mais característico dos israelitas”. Essas proibições podem ser encontradas na legislação sacerdotal, que criou dificuldades extraordinárias para as práticas alimentares⁴⁰².

A ritualização dos costumes alimentares dificultou o convívio com os demais povos, embora o preceito da segregação de qualquer “pagão” recaísse somente sobre o “israelita” que pretendesse realizar um ato de culto (Jo 18,28). No *Êxodo*, em que o próprio deus faz conhecer suas leis, existem as que distanciam cada vez mais o “israelita” de seus vizinhos: em Ex 12,19, o que come pão fermentado, durante a Festa dos Ázimos, será eliminado do “povo de Israel”; em Ex 12,43, não é permitido a nenhum estrangeiro, durante a Páscoa, comer do alimento ritual; em Ex 12,48 e 49, o que quiser participar da celebração da Páscoa deverá circuncidar todos os varões de sua casa, convertendo-se à fé em Iahweh. Essa última norma consta também em Nm 9,14.

No Ex 12,19, está também a lei que proíbe consumir carne com vida, o que para o “povo de Israel” significa o consumo de sangue. Segundo Crusemann, essa regra alimentar é, provavelmente, antiga, sendo a base do Ex 22,30 e recebendo nova interpretação em Dt 12⁴⁰³.

No *Levítico*, por sua vez, há proibições alimentares essencialmente ligadas ao culto, tais como: obrigação de oferecer um holocausto em sacrifício na entrada da Tenda da Reunião (Lv 17,8 e 9). Nesse livro, encontra-se não só a proibição de ingerir sangue, porque, de acordo com a *Torá*, a alma reside no sangue do ser, e esta pertence somente a deus (Lv 17,10), mas também a obrigação de derramar o sangue da caça e cobri-lo com terra, pois nenhum ser deve ficar insepulto (Lv 17,13). Há ainda a obrigação de banhar-se com água e lavar as vestes após comer um animal morto ou dilacerado (Lv 17,15); proibição da prática dos costumes do Egito (de onde saiu o “povo de Israel”) e de Canaã (para onde seguiam), reafirmando, assim, as

⁴⁰¹ DOUBNOW, Simon. *Nationalism and History: essays on old and new judaism*. Nova York: Atheneum, 1970. apud. SAND, op. cit., p. 173/174.

⁴⁰² “ni en el ‘decálogo cúltico’ (...) ni en otros estatutos ciertamente preexílicos están contenidas o mencionadas las otras prohibiciones alimentarias que fueron posteriormente las más características de los israelitas”. Cf. WEBER, 1987-88, op. cit., p. 377.

⁴⁰³ CRUSEMANN, op. cit., p. 402.

normas e os estatutos de Iahweh (Lv 18,3 e 4). A punição ao transgressor de quaisquer desses preceitos era o degredo. Além disso, em *Levítico*, nas regras referentes à pureza e à impureza, verifica-se uma lista de animais aquáticos, terrestres e alados considerados puros, sendo, portanto, passíveis de ser ingeridos.

Por último, no *Deuteronômio*, há apenas uma lei referindo-se à alimentação. Trata-se do Dt 14,21, que proíbe a ingestão de animais cuja *causa mortis* não possa ser identificada.

Embora se saiba que tradições alimentares fazem parte de qualquer cultura, a separação entre culto e vida diária estabelecida pelo *Deuteronômio*, por meio da liberação do abate profano, transformou ao mesmo tempo, através das regras de alimentação então estabelecidas, o culto em parte do cotidiano. Com esse livro, ganha considerável valor religioso a parte do animal, considerado criação divina, que pode servir de alimento⁴⁰⁴.

Segundo Finkelstein e Silberman, os ossos recuperados nas antigas vilas das regiões montanhosas da Palestina, do período do Ferro, diferem dos demais encontrados em outras regiões: não foram encontrados ossos de porco, significando que eles não eram cozidos, comidos ou mesmo criados nas regiões que abrangiam os reinos de Judá e de Israel, de modo que tal proibição não era de natureza ambiental ou econômica. Provavelmente, antes mesmo da composição do texto bíblico, que ocorreu por volta da metade do último milênio a. E. C., os habitantes dessas regiões já haviam determinado a proibição de comer carne de porco, por meio de normas dietéticas. De fato, essa é a prática mais antiga e arqueologicamente atestada que se tem do bíblico “povo de Israel”, por meio da qual é plausível supor a existência de uma prática específica compartilhada entre as diferentes populações das aldeias montanhosas, a oeste do Jordão, que constituem as comunidades protoisraelitas⁴⁰⁵.

Além das leis bíblicas relativas à alimentação, existem as que abordam diferentes temas, como prescrições rituais, observância do sábado, entre outras, encontradas a partir do livro do *Gênesis*: em Gn 2,4a, a palavra *tôledôt*, como já explicitado, demarca a compreensão diferenciada entre o que seria a história do “povo de Israel” e a dos demais povos, como o egípcio e o sumério⁴⁰⁶; em Gn 4,26, o filho de Set, chamado Enós, foi o primeiro a invocar o nome de Iahweh⁴⁰⁷; em Gn 11,31, a narrativa da torre de Babel narra a migração dos patriarcas da Babilônia para Canaã (nessas duas últimas leis, a história do “povo de Israel” traça uma linha de descendência para seu povo); em Gn 13,14-18, a aliança com Abraão celebra o primeiro contrato de Iahweh com o “povo de Israel”. Importante notar que essas leis

⁴⁰⁴ Idem, ibidem, p. 364 e 366.

⁴⁰⁵ FINKELSTEIN, op. cit., p. 169/170.

⁴⁰⁶ O Antigo Testamento. op. cit., p. 35.

⁴⁰⁷ Idem, ibidem, p. 40.

ênfatazam o caráter de povo especial, escolhido e separado dos demais povos que a narrativa do *Antigo Testamento* constrói ao longo do seu texto.

A aliança, no *Antigo Testamento*, com a descendência de Abraão, é, segundo o texto bíblico, a primeira e significativa diferenciação estabelecida, por meio de uma celebração, entre o “povo de Israel” e o restante dos povos. Segundo Albert de Pury, os relatos de Abrão podem ser fragmentos de reflexão teológica característicos das comunidades judaicas da época pós-exílica, de forma que Gn 12-13 (emigração de Harã e teofanias de Siquém e de Betel) provavelmente são uma apropriação da tradição ou do ciclo de Jacó, não podendo, portanto, ser atribuídos a uma tradição antiga⁴⁰⁸.

Por outro lado, prevalecia, por volta do século VI a. E. C., a tradição de um patriarca, Abraão, eleito por deus e ancestral do “povo de Israel”, como sendo o primeiro a tomar posse da terra, como narra a passagem de Is 51,2. De acordo com Pury, a “tradição já devia estar suficientemente gravada na consciência coletiva para ser conhecida tanto dos exilados como dos que haviam permanecido na terra”⁴⁰⁹.

Em relação às prescrições cultuais e às festas, os textos de Ex 12,43 e 48-50 referem-se à cerimônia e à festa da Páscoa, sendo que, nos vv.43-50, estão estipulados, entre outras, as condições para que os estrangeiros participem e preparem a ceia⁴¹⁰.

O texto que segue em Ex 12-16 traz como temática a “festa do êxodo” (*Pessah** e *Massot**) que, no período persa, introduz uma dimensão temporal no próprio texto, já que, em sua origem, o êxodo significava a libertação da morte, e a Páscoa ainda não era uma festa, mas um rito apotropaico de proteção, ou seja, um dos sinais de libertação entre os protoisraelitas e judaítas. Para Erich Zenger, o Ex 12,1s interpreta a saída do Egito como o verdadeiro começo da história de Israel⁴¹¹.

Entre as leis de prescrições cultuais e relativas às festas que fazem referência aos “israelitas” e aos estrangeiros arrolam-se: Lv 16,29-30; 17,8-10; 13 e 15-16; 24,16 e 22, segundo as quais ambos têm os mesmos direitos; Dt 27,19, segundo a qual deus maldiz aquele que perverte o direito do estrangeiro, assim como o da viúva e o do órfão.

Uma característica importante dos judeus, tal como narrado no texto veterotestamentário, é a observância, supostamente desde a origem desse povo, do *Shabat*, dia do senhor ou dia santo, melhor identificada em Nm 15,32-36. Segundo Crusemann, “o conceito de ‘santo’ (*qdš*), central para o Documento Sacerdotal”, aparece pela primeira vez

⁴⁰⁸ PURY, Albert de. A tradição patriarcal em Gênesis 12-35. In. PURY, op. cit., p. 208/209.

⁴⁰⁹ PURY, Albert de. A tradição patriarcal em Gênesis 12-35. In. Idem, ibidem, p. 211.

⁴¹⁰ O Antigo Testamento. op. cit., p. 119.

⁴¹¹ ZENGER, Erich. O tema da “saída do Egito” e a origem do Pentateuco. In. PURY, op. cit., p. 253 e 263.

em Gn 1, quando deus santifica o sétimo dia, determinando a estrutura sabática em que se apoia o *Antigo Testamento*⁴¹².

Para o mesmo autor, o fato de o infrator, não observando o sábado, ter sido posto sob guarda, até o momento da decisão sobre seu futuro, demonstra a inexistência inicial da norma jurídica para tal infração que, depois de tomada “por Iahweh”, a decisão torna-se prescrição para os demais casos⁴¹³. Dito de outra forma, Nm 15 é uma lei nova que não determina punição para o delito cometido, sendo, portanto, uma prática que começa a se firmar no período da elaboração da escritura veterotestamentária, mais especificamente com os textos deuteronomistas. Dessa forma, a observância do sábado como um dia santo não era algo que acontecia desde a origem do “povo de Israel”, mas uma norma elaborada ao longo da história e do desenvolvimento dos costumes.

Segundo Max Weber, junto a proibição do assassinato, da idolatria e do consumo de sangue, o sábado se converteu em um dos preceitos rituais supremos de Israel, posto que a circuncisão não oferecia a garantia de um comportamento de acordo com os mandamentos da *Torá*. Weber ainda destaca que a lei do *Šabbāt*, por meio da narrativa do mito da criação dos seis dias, durante o período sacerdotal, tinha tanta força que quem não observava o descanso sabático poderia ser punido com a morte⁴¹⁴:

A estrita observância do *Šabbāt*, como um dos mais importantes “preceitos diferenciadores”, tornou-se principal na época do exílio, antes de tudo porque, o simples fato de que a circuncisão, fornecia um sinal claro e perceptível por todos, de que a pessoa em questão levava a sério sua participação na comunidade e, além disso, porque enquanto as festividades cúlticas estavam ligadas ao santuário de Jerusalém, o *Šabbāt* constituía a única festa que era independente de todo aparato cúltico. Naturalmente, o descanso sabático tornou extremamente difícil trabalho conjunto com os não-correligionários. Isso e a natureza claramente visível da sua observância contribuíram grandemente para a segregação⁴¹⁵.

De acordo com Thomas Romer, em Dt 5,12-16, o texto que determina guardar o sábado por parte do “povo de Israel” e daqueles que vivem em seus espaços

⁴¹² CRUSEMANN, op. cit., p. 411.

⁴¹³ Idem, ibidem, p. 148.

⁴¹⁴ WEBER, 1987-88, op. cit., p. 177.

⁴¹⁵ “La estricta observancia del *Šabbāt*, como uno de los más importantes ‘preceptos diferenciadores’, pasó a primer término en la época del exilio, ante todo porque, frente al mero hecho de la circuncisión, proporcionaba una señal inequívoca, y perceptible por todos, de que la persona en cuestión tomaba en serio su pertenencia a la comunidad y, además, porque mientras las festividades cúlticas estaban vinculadas al santuário de Jerusalén, el *Šabbāt* constituía la única fiesta que era independiente de todo aparato cultico. Naturalmente, el descanso sabático dificultaba enormemente el trabajo conjunto con los no correligionarios. Esto y el carácter manifestamente visible de su observancia contribuyeron en gran manera a la segregación”. Cf. Idem, ibidem, p. 379/380.

mostra a novidade da compreensão do sábado como o sétimo dia da semana, que provavelmente surgiu durante o período exílico (...). Sua transformação talvez esteja ligada à invenção de um ‘tempo sagrado’ em vez do ‘espaço sagrado’ (templo), que no exílio não era acessível⁴¹⁶.

Em virtude da perda da terra santa, foi necessária a criação de dispositivos vinculando o povo à religião e à aliança para que, permanecendo unidos, não perdessem sua identidade de “povo escolhido”. Para tanto, o vínculo à família bem como a observância das leis, que limitavam a interação com estrangeiros, foram melhor sistematizados com o objetivo de serem postos em prática.

5.2 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

Pode-se verificar, ao longo deste capítulo que, em diversas passagens do *Pentateuco*, estão as leis especificamente segregacionistas e as que dificultam o convívio de judeus com as populações vizinhas. Ainda que se leve em conta que toda a documentação sobre o “povo de Israel” atualmente disponível, inclusive a *Bíblia* como narrativa escrita, foi produzida cerca de 1500 anos após o suposto surgimento do grupamento patriarcal, é possível perceber a singularidade das proposições contidas nesse livro. Essa possibilidade explica-se porque a própria história permite constatar um maior ou menor afastamento e diferenciação dos judeus face às outras nações, em função de uma autêntica e efetiva crença na eleição divina.

Avançando no tempo para melhor compreender a formação desse povo e levando-se em conta o fenômeno do exílio, após o período de adaptação, quando a comunidade judaica espalhou-se entre as diferentes comunidades estrangeiras, emerge o reconhecimento da identidade religiosa de forma mais pontual e rigorosa. O afastamento da terra prometida traz como consequência a afirmação de uma fé atenta à prática dos princípios religiosos.

Durante o exílio, com desmilitarização, foram paulatinamente eliminadas as diferenças entre os judeus de pleno direito e os *gerêm*⁴¹⁷. Com a constituição da comunidade da *gôlāh**, na qual os judeus, destituídos de seus antigos domínios territoriais, isolaram-se em assentamentos próprios, em territórios estrangeiros, consolidou-se seu próprio ideal religioso que, mais tarde, transformá-los-ia em um povo forasteiro, internacionalmente disperso.

⁴¹⁶ ROMER, op. cit., p. 130.

⁴¹⁷ Essa desmilitarização ocorreu com a desarticulação militar da confederação israelita, concebida ainda no processo de formação das tribos para a proteção destas. Para maiores detalhes sobre a confederação israelita verificar cf. WEBER, 1987-88, op. cit., p. 49/50.

A destruição dos reinos de Israel e de Judá, bem como a conseqüente perda de território, foram vistas como o “castigo de deus” em função da desobediência às suas leis, como previa a *bêrît*: “como antes, Javé permanece indiferente em relação a outros povos. Mas ele os usou como ‘flagelo de Deus’”⁴¹⁸. Foi imposta a observância da ética cotidiana e dos preceitos religiosos-normativos na tentativa de se redimir dos pecados cometidos para, novamente, obter as graças de deus, um deus que se torna o único deus de Israel, regendo todos os povos, mas sendo cultuado cada vez mais individualmente. À medida que Iahweh convertia-se no deus supremo do céu, da terra e dos povos, como já dito, um deus único e universal, a comunidade exílica concebia-se como o “povo eleito”, aquele que está acima dos demais e que um dia terá o poder de ser governo e guia espiritual de todos os povos.

Dessa forma, como destaca Renan Springer de Freitas, para Weber, as promessas messiânicas da doutrina legalista foram responsáveis por erigir barreiras étnicas e de nascimento entre a comunidade judaica, que se autoproclamava “povo eleito”, e os demais povos⁴¹⁹. A promessa de que a comunidade de “Israel” prevaleceria sobre as demais nações e que, após o exílio babilônico, foi responsável pela autossegregação, orientou-se por uma ética dual em que os “israelitas” tinham um padrão de comportamento em relação a seus iguais e outro em relação aos “gentios”⁴²⁰.

O problema, no entanto, como já foi dito na Introdução desta dissertação, consiste no fato de Weber identificar a existência desse comportamento, a que ele chama “pária”, ainda antes do exílio. De fato, existiram movimentos, como o profetismo “israelita” (o qual não será tratado nesta dissertação), que defendiam a observação da lei em sua forma minimalista. Esses movimentos, em contrapartida, não atingiram a maioria da população, de origem camponesa, que ainda cultuavam seus deuses familiares e outras divindades agrárias além de Iahweh, mesmo durante o contexto da comunidade judaíta pan-israelita.

Nesse sentido, o “reino da legalidade”, como chamou Schluchter, foi instituído como observância *mecânica* de normas concretas somente após 538 a. E. C., no período da “Restauração Judaica”, isto é, no pós-exílio, quando então se suspende o direito dos “israelitas” de casarem com “gentios” e se impõe, pela via da lei bíblica, a dissolução dos casamentos mistos realizados ao longo do exílio⁴²¹.

⁴¹⁸ “Como antes, Yahweh sigue siendo indiferente respecto de los demás pueblos. Pero los utiliza como ‘flagelo de Dios’”. Cf. Idem, *ibidem*, p. 366.

⁴¹⁹ FREITAS, Renan Springer de. **Judaísmo, racionalismo e teologia cristã da superação: um diálogo com Max Weber**. Belo Horizonte, MG: Argvmentvm, 2010, p. 17.

⁴²⁰ Idem, *ibidem*, p. 21.

⁴²¹ Idem, *ibidem*, p. 22.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A fim de seguirmos a lógica estabelecida nesta dissertação, retomaremos as conclusões parciais de cada capítulo para possibilitar a construção de um quadro mais minucioso e completo sobre o resultado dessas observações.

Pelo processo de escritura do texto veterotestamentário, com início no período judaíta pan-israelita, inicia-se o movimento unificador de matriz religiosa do povo judeu. Para Marcel Gauchet, esse movimento caracteriza-se como uma reorganização na matriz religioso-política da nação, ou seja, uma atividade de considerável importância, mas cuja origem remonta à reorganização da política judaíta (associada ao ideal de unificação nacional e ampliação do reino) e não à sua ruptura⁴²². Assim, embora seus fundamentos sejam pré-existentes, a forma como os reorganiza e repensa faz do judaísmo um movimento “revolucionário”.

Nesse sentido, o texto veterotestamentário consiste em uma releitura de antigas tradições adaptadas para o contexto de uma sociedade em evolução. Assim, podemos compreender, em sintonia com Gauchet, que a religião tem também como função reorganizar a memória de um passado tido como fundador por meio da elaboração e/ou reelaboração de narrativas compreendidas, pelos crentes, como partes de um fenômeno singular, de um elemento diferenciador dos demais povos ou nações⁴²³.

Donner, por exemplo, afirma, do ponto de vista literário, que o relato veterotestamentário não é uniforme. De acordo com a tradição, o povo tirado do Egito e milagrosamente salvo no Mar dos Juncos caminha até o chamado “monte de Deus”, no deserto, também conhecido como Monte Sinai. É possível, no entanto, identificar, claramente, as narrativas das tradições javista e eloísta intercaladas com as narrativas do milagre do Mar dos Juncos e do “monte de Deus”⁴²⁴. Isso se dá porque elas constituem expressões mitohistóricas locais, com características e origens diversas, tendo sido reelaboradas, posteriormente, no âmbito dos reinos de Israel e Judá. Por isso acreditamos, em concordância com Donner, que, originalmente, o tema da tradição do “monte de Deus/Sinai” precede a narrativa veterotestamentária, tendo sido posteriormente combinada com as tradições do “êxodo” e da “tomada da terra”. Essas informações podem ser comprovadas, sobretudo, nos

⁴²² GAUCHET, op. cit., p. 150/151.

⁴²³ Idem, ibidem, p. 32 e 36.

⁴²⁴ DONNER, op. cit., p. 112.

textos cúltico-religiosos que, embora recapitem os acontecimentos desde o êxodo até a tomada da terra, não se referem ao monte Sinai⁴²⁵.

Dessa forma, tal como afirma Romer, podemos entender que existe uma significativa ruptura entre o livro do *Gênesis* e o livro do *Êxodo*, os quais dispõem de dois mitos de origens conflitantes: o primeiro, o mito genealógico, associado ao reino de Judá; o segundo, o mito do êxodo do Egito, associado ao reino de Israel. Ambos combinados por redatores sacerdotais, provavelmente na construção final do *Pentateuco*⁴²⁶.

Nessa combinação de tradições, consolida-se a narrativa da relação especial estabelecida entre Iahweh e Israel, elaborada no momento pan-israelita do reino judaíta, uma comunidade cuja elite religioso-política, como tudo indica, preconizava o comprometimento incondicional com a vontade jurídica de seu deus comunicada, segundo a tradição, no monte Sinai. Dessa forma, a narrativa veterotestamentária descreve a tradição do “povo de Israel” nos termos de “eleição” e “aliança”, sendo a esta o selo da daquela⁴²⁷. Deve-se frisar que esses termos são essenciais para a ideia de “povo escolhido” que, com o passar do tempo, devido às mudanças políticas e históricas, culminou por fazer do povo judeu um povo separado dos demais. Com base nessas ideias, foram estabelecidas leis para separar o “povo de Israel” dos estrangeiros, mantendo-o, dessa forma, “santo” e “puro”.

Outra característica importante, destacada pela pensadora Danile Hervieu-Léger, remete ao conceito weberiano de tica racional do cotidiano judaica⁴²⁸. Lendo *O judasimo antigo*, a autora acredita que, para Weber, a representação judaica do divino constitui uma mutação de significativa importância civilizatória para a história mundial. Isso porque a tica religiosa do comportamento social, no judasimo, para Weber, era altamente racional, livre de qualquer magia bem como da busca irracional pela salvação.

Desse modo, Iahweh, gerador dos mandamentos da *Torá*, aos quais os crentes e todos os homens deveriam se submeter, não era uma entidade mística, mas o deus de um grupamento político, cujas ações eram inteligíveis  compreensão humana. Realmente, a forma como Iahweh é pensado pela religião judaica é algo inédito na história antiga. Antes do judasimo não se sabe, no oriente médio, de um deus cultuado sem imagens, proponente de normas e ou mandamentos explícitos e de ações passíveis de serem compreendidas por qualquer fiel, sem a necessidade da mística e/ou a mediação no alto sacerdócio.

⁴²⁵ Idem, *ibidem*, p. 113.

⁴²⁶ ROMER, *op. cit.*, p. 42.

⁴²⁷ DONNER, *op.cit.*, p. 117.

⁴²⁸ HERVIEU-LÉGER, Danile. Max Weber (1864-1920). In: HERVIEU-LÉGER, *op. cit.*, p. 107/108.

Em contrapartida, esse deus também sofreu alterações ao longo da história da formação do “povo de Israel”. Devemos lembrar que o deus do grupamento patriarcal é diferente do deus do grupamento do êxodo do Egito; e este não se assemelha ao do grupamento do monte Sinai; por fim, não se pode olvidar que todos eles são distintos do deus venerado pelos protoisraelitas que habitavam as montanhas de Canaã.

Desse modo, o deus do “povo de Israel” pode ser classificado da seguinte forma: o deus dos patriarcas era um deus pessoal (Deus de Abraão, Deus de Isaac, Deus de Jacó); o deus do êxodo do Egito, embora fosse um deus pessoal (e embora não seja feita menção a nenhum antepassado especificamente) era forte o suficiente para submeter os posteriores deuses falsos; o deus do monte Sinai, por sua vez, é Iahweh, o deus da montanha; por fim, além dos deuses cananeus (*baals*), os protoisraelitas de Canaã também cultuavam um deus que foi resultado do sincretismo desses três anteriores.

Percebemos, durante a pesquisa, que não somente os povos vizinhos, mas também os protoisraelitas, bem como amplos segmentos da comunidade judaíta e da posterior, cultuavam divindades da fertilidade e dos fenômenos meteorológicos. Muitas vezes, os nomes das comunidades estavam relacionados a essas divindades a fim de que elas defendessem o lugar em que supostamente viviam⁴²⁹. De acordo com Gerstenberger, qualquer tentativa de pensar Iahweh como “deus global”, no período tribal, é algo destinado ao fracasso. Isso porque à tribo (e a seu deus) cabia apenas regular as atividades ligadas à guerra e autodefesa. As cerimônias religiosas tribais não regulavam funções associadas à família ou à aldeia, pelo menos nesse momento. Assim, o culto ou a cerimônia religiosa eram prestados concretamente apenas na iminência de guerra, e as normas éticas valiam, portanto, somente para os homens e apenas durante o período do conflito⁴³⁰.

Quando se analisa a relação entre uma nova organização social e um novo movimento religioso, paira um questionamento: até que ponto essa nova organização social é determinante no surgimento de novos movimentos religiosos, ou vice-versa. O que somos capazes de afirmar é que, no processo de codificação da narrativa veterotestamentária, a sociedade já estava organizada de tal forma que normas e leis regulavam diretamente a vida familiar, econômica, social, política, e, no caso em pauta, a prática religiosa. Desse modo, a codificação da *Torá* funciona não só como um texto religioso, mas também como um texto jurídico a partir do qual se tenta estabelecer a governança da totalidade da sociedade judaíta.

⁴²⁹ GERSTENBERGER, Erhard S. **Teologias no Antigo Testamento: pluralidade e sincretismo a fé em Deus no Antigo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal/CEBI, 2007, p. 127.

⁴³⁰ Idem, *ibidem*, p. 182 e 187.

Como um texto jurídico e religioso, a *Torá* baseia-se, principalmente, como já se afirmou, na questão da aliança e da eleição. De forma prática, podemos pensar aliança e judeu como sinônimos na medida em que ambos implicam aceitação incondicional da *Torá* e de seus mandamentos. E é a partir disso que autores como Karl Marx analisam o isolamento dos judeus, redimensionando as ideias primordiais judaicas sobre a excepcionalidade religiosa do “povo de Israel”, as quais, por sua vez, como já sugerimos, traduzem conflitos vivenciados inicialmente por diferentes grupos⁴³¹. Esses conflitos podem ser considerados condição de possibilidade dos indícios de segregação contidos no *Antigo Testamento*.

No período do exílio babilônico, por exemplo, independentemente da forma de adaptação nas terras por onde se dispersaram os judeus, a esperança pela restauração da “Eretz Israel” (Grande Israel) desempenhou crucial papel na sua identidade e crença. Exemplo disso são os feriados judaicos que se baseiam no ciclo agrícola anual da terra de Israel, estimulando a conexão com a antiga terra, mesmo longe dela⁴³².

Dessa forma, chegamos ao ponto principal desta dissertação. No capítulo anterior, identificamos três pontos essenciais na análise de Max Weber nos quais nos detivemos: 1) a condição de povo segregado tem início ainda antes do período do exílio babilônico; 2) a segregação deriva-se de leis religiosas de caráter ritualístico; 3) identificam-se os principais elementos da segregação judaica na *Torá* sacerdotal. Assim como Weber, identificamos na *Torá* sacerdotal as principais leis ligadas à ritualística que garantem um radical separatismo entre o autodenominado “povo de Israel” e seu entorno, sendo a *Torá* Levítica o livro especialmente dedicado aos ritos.

Devo ressaltar, no entanto, que dois pontos não considerados relevantes por Weber constituem, a nosso ver, importantes eixos de análise: 1) por ter sido um processo que teve início sob o governo de Josias, é plausível supor que a condição de segregação *não* tenha se iniciado com a reforma deuteronomica. Isso porque, além de terem sido escassas as leis que, nesse momento, estabeleciam um distanciamento entre os membros da comunidade judaíta e as nações/povos vizinhos, a aplicação das mesmas não era efetiva. Acredito que, a partir do exílio, tenha se imposto maior observância das leis já existentes e a criação de outras, como comprova a exegese, estabelecendo barreiras para garantir a sobrevivência da cultura religiosa de um povo exilado, além da necessidade de afirmação e defesa de uma identidade coletiva; 2) Devo lembrar sempre que, por mais que as leis tenham sido a linha que separou o

⁴³¹ MARX, Karl. **Para a questão judaica**. 1ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009, p. 23, 26, 72.

⁴³² EHRLICH, Carl S. **Conhecendo o judaísmo**: origens, crenças, práticas, textos sagrados, lugares sagrados. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010, p. 63 e 70.

autodenominado “povo de Israel” das nações/povos vizinhos, elas surgiram num contexto histórico dentro do qual elas mesmas se modificaram, não sendo possível desvincular, portanto, a vivência desse povo e a história de suas leis. Nesse sentido, procede a crítica de Arnaldo Momigliano ao trabalho de Weber, quando o historiador italiano afirma estar a segregação judaica *fundamentalmente* vinculada à história de perseguição sofrida pelo povo judeu, e não às suas leis.

A *Torá* sacerdotal, por exemplo, escrita entre o período do exílio e pós-exílio, teve por objetivo estabelecer os preceitos rituais de diferenciação e reafirmação da religiosidade judaica. Com o retorno à Terra Prometida, os judeus exilados sentiam-se com mais direitos e mais “puros” do que aqueles que haviam permanecido no antigo território judaíta e não haviam expulsado o estrangeiro inimigo. Dessa forma, as barreiras estabelecidas separavam tanto judeus dos estrangeiros quanto praticantes de não praticantes dentro do judaísmo.

No ano 70 E. C., no entanto, os romanos destruíram o templo de Jerusalém, e os judeus foram exilados e dispersos, perdendo sua unidade nacional, religiosa e territorial. Os dirigentes judeus decidiram erigir, entre eles e o mundo exterior, barreiras, simbólicas e materiais, como as leis referentes à pureza e ao casamento, que contribuíram para aprofundar ainda mais o abismo entre os diversos grupos judeus, proibindo, inclusive, o casamento entre indivíduos de determinados grupos⁴³³.

Embora possamos concordar com Azria, para quem a perda da independência política por parte dos judeus não teve uma consequência fatal, por outro lado, o simples fato de existirem como nação ou viverem sua religiosidade em ambiente estrangeiro redimensiona sua vivência política e religiosa. Dito de outra forma, relegados à categoria de estrangeiros, muitas vezes vistos como intrusos ou até “seres diabólicos” (na Europa, séc. XII e XIII), suas leis religiosas transformaram-se para garantir a proteção e “pureza” do povo judeu⁴³⁴.

É interessante observar que, no texto bíblico, a bênção de deus para Abraão consistiu numa promessa de descendentes e de terra. O povo judeu vê a si mesmo como o cumprimento da primeira promessa, enquanto a segunda é cumprida pelo povo de Israel que habita a terra de Israel. Trata-se de um paradoxo único dessa religião que liga qualquer membro de sua comunidade de fiel, nascida em qualquer parte do mundo a um território específico⁴³⁵.

Weber também destaca que a ética judaica foi diretamente influenciada pelo desenvolvimento da *Torá* sacerdotal, na qual os costumes tradicionais de ritual produziram

⁴³³ AZRIA, op. cit., p. 46, 111 e 123.

⁴³⁴ Idem, ibidem, p. 46/47 e 62.

⁴³⁵ EHRLICH, op. cit., p. 62.

elementos que deram ao judaísmo seu status de pária no mundo, como a proibição do casamento com os estrangeiros ou não-nativos e a consideração desses aspectos como ritualmente impuros⁴³⁶. Embora essa posição de Weber encontre respaldo na documentação histórica e arqueológica da pesquisa mais moderna, a afirmação do sociólogo de que a posição de povo forasteiro teve por fundamento a impenetrabilidade ritual, ainda na época deuteronomica, é refutada por recentes pesquisas segundo as quais, somente no exílio e pós-exílio, as leis de caráter ritualista e segregacionista foram melhor observadas, principalmente, por meio da instituição da lei de Esdras e Neemias⁴³⁷.

O antigo reino judaíta, no momento pan-israelita, contexto da codificação deuteronomica, vivenciou, certa perseguição aos deuses locais e agrícolas de origem cananeias, mas conviveu com tais deidades de forma generalizada, muitas vezes dividindo o mesmo templo, vendo, portanto, seus deuses “pagãos” e Iahweh lado a lado. O culto ao deus familiar, assim, é amplamente comprovado pela arqueologia do período pré-exílico, inclusive pela narrativa bíblica. Para os períodos exílico e pós-exílico, no entanto, as considerações de Weber são bastante contundentes, tendo sempre em mente que a religião e a lei judaica sofreram intensas alterações com o processo histórico de derrotas e deportações sofridas pelo povo judeu em sua trajetória. Isso remete, mais uma vez, às considerações de Momigliano para quem a condição de povo pária do judaísmo fundamenta-se no seu contexto histórico⁴³⁸.

Dessa forma, uma gama de práticas, sobretudo político-religiosas, faz dos judeus um exemplo único no mundo, por terem elaborado uma concepção religiosa que, baseada na *Torá*, caracterizou-se pelo desenvolvimento do racionalismo religioso, do monoteísmo, de uma prática legal cotidiana, do afastamento da magia e do misticismo, de um modo de autorreconhecimento “étnico-político”. Por fim, caracterizou-se pelo desenvolvimento de uma forma de compreender o tempo que contribuiu não só para romper com a visão cíclica do mundo, mas também para revelar a possibilidade de um porvir desconhecido para eles mesmos e, por conseguinte, um porvir inacessível, na sua inteireza, à inteligibilidade humana.

⁴³⁶ WEBER, 1987-88, op. cit., p. 361.

⁴³⁷ Idem, ibidem, p. 371.

⁴³⁸ MOMIGLIANO, op. cit., p. 316/317.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALT, Albrecht. **Essays on Old Testament History and Religion**. Universidade de Michigan: Editora Blackwell, 1966.

Amoritas. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Amoritas>. Acessado em: 24 mar. 2014.

AMSLER, Samuel. Os documentos da Lei e a formação do Pentateuco. In. PURY, Albert de (org.). **O Pentateuco em questão: as origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

ANDRADE JÚNIOR, Roberto Rodrigues de. **A Tribo de Issacar: uma tribo de assalariados**. 2012. Trabalho de Conclusão de Curso (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, [SP], 2012.

ASHERI, Michael. **O judaísmo vivo: as tradições e as leis dos judeus praticantes**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1995.

AUTH, ROMI; fsp e Equipe do SAB. **As Famílias se organizam em busca de sobrevivência: período tribal (1220-1030 a. E. C.)**. 5ª ed. São Paulo: Paulinas, 2008.

_____. **Deus também estava lá: exílio na Babilônia**. São Paulo: Paulinas, 2002.

_____. **O povo da Bíblia narra sua origem**. 5ª ed. São Paulo: Paulinas, 2008.

_____. **O alto preço da prosperidade: monarquia unida em Israel (1030-931 a. E. C.)**. 5ª ed. São Paulo: Paulinas, 2001.

AZRIA, Régine. **O Judaísmo**. Bauru, SP: EDUSC, 2000.

BARRERA, Júlio Trebolle. A Bíblia judaica e a Bíblia cristã: introdução à história da Bíblia. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995

BELLAH, Robert N. What is axial about the axial age? **European Journal of Sociology**, Cambridge University Press, vol. 46, nº 1, p. 69/89, abril, 2005.

BLUM, Erhard. Israel no monte de Deus. Observações sobre Ex 19-24; 32-34 e sobre o contexto literário e histórico de sua composição. In. PURY, Albert de (org.). **O Pentateuco em questão: as origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

BRIGTH, John. **História de Israel**. 7ª edição, São Paulo: Paulus, 2003.

BROWN, William P. Introdução à História de Israel de John Brighth. In. BRIGTH, John. **História de Israel**. 7ª edição, São Paulo: Paulus, 2003, p. 15/40.

COHN-SHERBOK, Dan. **Judaísmo**. Lisboa: Edições 70, 1999.

CRUSEMANN, Frank. **A Torá: teologia e história social da lei do Antigo Testamento**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____. O Pentateuco, uma Torá. Prolegômenos à interpretação de sua forma final. In: PURY, Albert de (org.). **O Pentateuco em questão: as origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996

DE VAUX, Roland. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Ed. Vida Nova, 2004.

DONNER, Herbert. **História de Israel e dos povos vizinhos**. São Leopoldo: Sinodal, 1997.

DROLET, Gilles. **Compreender o Antigo Testamento**. Um projeto que se tornou promessa. São Paulo: Ed. Paulus, 2008

EHRlich, Carl S. **Conhecendo o judaísmo: origens, crenças, práticas, textos sagrados, lugares sagrados**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

ESPINOSA, Baruch de. **Tratado Teológico-Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FAHEY, Tony. Max Weber's Ancient Judaism. **The American Journal of Sociology**, The University of Chicago Press, vol. 88, nº 1, p. 62/87, July, 1982.

FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. **A Bíblia não tinha razão**. São Paulo: A Girafa Editora, 2003.

FREITAS, Renan Springer de. A sociologia da religião como recapitulação da teologia cristã: Weber e as raízes proféticas do racionalismo ocidental. **RBCS**, São Paulo, vol. 22, nº 65, p. 110/125, out., 2007.

_____. **Judaísmo, racionalismo e teologia cristã da superação: um diálogo com Max Weber**. Belo Horizonte, MG: Argvmentvm, 2010.

GAUCHET, Marcel. **El desencantamiento del mundo**. Una historia política de la religión. Madrid: Editorial Trotta, 2005.

GERSTENBERGER, Erhard S. **Teologias no Antigo Testamento: pluralidade e sincretismo a fé em Deus no Antigo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal/CEBI, 2007.

GLOTZ, Gustave. **A cidade grega**. São Paulo/Rio de Janeiro: Difel, 1980.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Max Weber (1864-1920). In: HERVIEU-LÉGER, Danièle. **Sociologia e religião: abordagens clássicas**. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2009, p. 71/123.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

JASPERS, K. **Origen y Meta de la Historia**. Madrid: Revista de Occidente, 1951, p. 03/33.

JOSEFO, Flávio. **História dos Hebreus: de Abraão à queda de Jerusalém – Obra Completa**. 11ª ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

KESSLER, Rainer. **História social do antigo Israel**. São Paulo: Paulinas, 2009.

LALLEMENT, Michel. **História das ideias sociológicas**: das origens a Max Weber. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

LEMICHE, Niels Peter. **Ancient Israel**: a new history of israelity society. (The Biblical Seminar, 5). England: JSOT Press, 1988.

LIVERANI, Mario. **Para além da Bíblia**: História antiga de Israel. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

MATA, Sérgio da. **A fascinação weberiana**: as origens da obra de Max Weber. 1ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.

MARIZ, Cecília Loreto. A sociologia da religião de Max Weber. In. TEIXEIRA, Faustino (org.). **Sociologia da Religião**: Enfoques Teóricos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, p. 67/93.

MARX, Karl. **Para a questão judaica**. 1ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MENDENHALL, George E. **Ancient Israel's Faith and History**: An Introduction to the Bible in Context. Westminster John Knox: 2001.

MOMIGLIANO, Arnaldo. A note on Max Weber's definition of judaism as a pariah-religion. **History and Theory**, vol. 19, nº 3, p. 313/318, out., 1980.

MONLOUBOU, Louis e DU BUIT, F. M. **Dicionário bíblico universal**. Petrópolis, RJ: Vozes; Aparecida, SP: Editora Santuário, 1996.

NEUSNER, Jacob. **Introdução ao judaísmo**. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2004.

O Antigo Testamento. **A Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Edições Paulinas, 2011.

O império assírio. [mapa] Disponível em: <http://antigotestamento-shemaisrael.blogspot.com.br/2012/07/mapas-do-antigo-testamento.html#.Uqj1LsT2pqV>. Acesso em: 11 dez. 2013.

O império assírio. [mapa] Disponível em: <http://www.ifamilia.com.br/img/mapas/maior/Imperio-Assirio.jpg>. Acesso em: 11 dez. 2013.

O mundo antigo. [mapa] Disponível em: <http://www.ifamilia.com.br/img/mapas/maior/O-Mundo-Antigo.jpg>. Acesso em: 11 dez. 2013.

O Mundo do Velho Testamento. [mapa] Disponível em: <http://scriptures.lds.org/pt/biblemaps/9>. Acesso em: 11 dez. 2013.

O mundo do Antigo Testamento. [mapa] Disponível em: <http://mcproduja.blogspot.com.br/2013/01/mapas-biblicos.html>. Acesso em: 11 dez. 2013.

O mundo dos patriarcas. [mapa] Disponível em:
<http://www.compartilhandonaweb.com.br/imagens/mapa/omundodospatriarcas.jpg>. Acesso em: 11 dez. 2013.

Os Reinos de Israel e Judá. [mapa] Disponível em: <http://antigotestamento-shemaisrael.blogspot.com.br/2012/07/mapas-do-antigo-testamento.html#.Uqj1LsT2pqV>. Acesso em: 11 dez. 2013.

Os Reinos de Israel e Judá. [mapa] Disponível em:
<http://www.ifamilia.com.br/img/mapas/maior/Reinos-Israel-e-Juda.jpg>. Acesso em: 11 dez. 2013.

O relevo da Palestina. [mapa] Disponível em:
<http://www.ifamilia.com.br/img/mapas/maior/Relevo-Palestina.jpg>. Acesso em: 11 dez. 2013.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **O desencantamento do mundo:** todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: Editora 34, 2003.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. **Revista Brasileira de Ciências Sociais [online]**, vol.13, n.37, p. 43/73, 1998.

PIXLEY, Jorge. **A história de Israel a partir dos pobres.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

PURY, Albert de. A tradição patriarcal em Gênesis 12-35. In. PURY, Albert de (org.). **O Pentateuco em questão:** as origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

PURY, Albert de (org.). **O Pentateuco em questão:** as origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

ROMER, Thomas. **A chamada História Deuteronomista:** introdução sociológica, histórica e literária. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

SAND, Shlomo. **A invenção do povo judeu:** da Bíblia ao sionismo. São Paulo: Benvirá, 2011.

SCHLAEPFER, Carlos Frederico. **A Bíblia:** introdução historiográfica e literária. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

SCHLUCHTER, Wolfgang. Ancient Judaism. In. SCHLUCHTER, Wolfgang. **Rationalism, religion and domination:** a weberian perspective. Oxford: University of California Press, 1989, p. 163/204.

SCHOKEL, Luis Alonso. **Dicionário bíblico hebraico-português.** Tradução Ivo Storniolo, José Bortolini. São Paulo: Paulus, 1997.

SCHWANTES, Milton. **Breve história de Israel.** São Leopoldo: Oikos, 2008.

_____. **História de Israel:** local e origens. 3^a ed. São Leopoldo: Oikos, 2008.

SELL, Carlos Eduardo. **Max Weber e a racionalização da vida**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

SERVIÇO DE ANIMAÇÃO BÍBLICA. **Em busca da vida, o povo muda a história**: reino de Israel (aprox.. 931-722 a. E. C.). 4ª ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

SOARES, Paulo Sérgio e Equipe do SAB. **Entre São Paulo: Paulinas, 2002.a fé e a fraqueza**: reino de Judá (aprox. 931-587 a. E. C.). São Paulo: Paulinas, 2002.

WEBER, Max. **Ensayos sobre sociología de la religión**. Vol. 3, Madrid: Taurus Humanidades, 1987-88.

_____. Relações Comunitárias Étnicas. In. WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Vol. I. Brasília: UnB, 1991, p. 267/277.

WELLHAUSEN, Julios. **Prolegomena to the History of Israel**. Edinburgh: Adam and Charles Black, 1885.

ZENGER, Erich. O tema da “saída do Egito” e a origem do Pentateuco. In. PURY, Albert de (org.). **O Pentateuco em questão**: as origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

GLOSSÁRIO

- amoritas no final do terceiro milênio, os documentos acadicos mencionam os nômades *Amurru*, também conhecidos como amorreus, significando “ocidentais”. Originários do deserto sírio-árabe, enquanto alguns se sedentarizaram, fundando reinos como os de Mari ou o da Babilônia, outros permaneceram nômades, migrando para a Palestina e conquistando os sumérios. Os amoritas são um dos povos que mais tarde dará origem aos arameus e aos israelitas. Amoritas, amoritas ou amorreus são também conhecidos como os antigos babilônicos são os povos de origem semita provindos do deserto sírio-árabe. Cf. BRIGTH, op. cit., p. 73 e MONLOUBOU, op. cit., p. 32; <http://pt.wikipedia.org/wiki/Amoritas>.
- assírio do hebraico *Ashur* ou *Assur*, o Império assírio lutou e traficou com o Mitani, os hititas, o Egito, entre outros, além de ter praticado o comércio na região da Ásia Menor, como registram as cartas de El Armana e as tabuletas da Capadócia. Cf. MONLOUBOU, Louis e DU BUIT, F. M. **Dicionário bíblico universal**. Petrópolis, RJ: Vozes; Aparecida, SP: Editora Santuário, 1996, p. 69/70.
- Canaã ainda na idade do Bronze Recente, o nome Canaã aparece pela primeira vez em língua hurrita, *Kinahhu* e quer dizer “púrpura”. Posteriormente, o termo foi utilizado pelos egípcios para nomear o império que se estendia desde o Sinai até a fronteira sírio-libanesa. Quando ocupada pelos israelitas, as regiões costeiras da Palestina e a Fenícia não foram tomadas. Em Gn 40,15 Canaã é designada como “o país dos hebreus”. Cf. MONLOUBOU, op. cit., p. 109/110.
- cidade-estado a cidade-estado foi uma forma de organização implantada na região pelos hicsos. Cf. SCHWANTES. **História**. 2008, op. cit. p. 34/36. Contudo, Mario Liverani prefere usar o termo “estado cantonal” ou “pequeno reino” ao termo “cidades-estado” por ser, historiograficamente, carregado de valores da *polis* grega. Para maiores dados ver LIVERANI, op. cit., p. 32.
- confederação israelita a confederação israelita, confederação articulada militarmente, foi concebida ainda no processo de formação das tribos protoisraelitas para a proteção destas. Para maiores detalhes verificar WEBER, 1987-88, op. cit. p. 49/50. Acredito que a confederação está relacionada aos exércitos, no século XIV a. E. C., de Abdi-Heba. Cf. FINKELSTEIN, op. cit., p. 321/325.
- filisteus os filisteus, também conhecidos como *perasata*, *pelasata* ou *pelasatu*, faziam parte dos povos do mar que chegaram ao Egito e, daí, à Palestina por volta do século XII a. E. C e se fixaram na costa da Palestina meridional. Cf. MONLOUBOU, op. cit., p. 300/301.
- hebreu o termo tem sua raiz em *abar*, que significa passar, referindo-se provavelmente ao sentido de nômades e/ou peregrinos. Cf. MONLOUBOU, Louis e DU BUIT, F. M. **Dicionário bíblico universal**. Petrópolis, RJ: Vozes; Aparecida, SP: Editora Santuário, 1996, p. 341.

- hicsos este termo é utilizado pelos historiadores do Egito Antigo para designar os príncipes asiáticos que reinaram sobre o Baixo Egito. Os hicsos são semitas empurrados para o sul pela pressão dos hititas, cassitas e hurritas, no final do Bronze Médio. Seu governo em Avaris, no Egito, estendeu-se de 1650 a 1540 a. E. C. Segundo Erhard Gerstenberger, só no início do Bronze recente é que os egípcios conseguiram expulsar os hicsos da Palestina. Sobre este assunto ver GERSTENBERGER, op. cit., p. 178 e BRIGTH, op. cit., p.86.
- hititas os hititas aparecem na Capadócia no início do segundo milênio e conquistam a Babilônia com o auxílio dos amorreus locais, por volta de 1806 a. E. C. Em 1500, ocupam toda a Ásia Menor agindo, inclusive, sobre Canaã. Em 1294, entram em conflito com Ramsés II, rei do Egito, mas acabam por estabelecer um acordo de paz. Pouco antes do ano 1000 a. E. C., os arameus tomaram o lugar dos hititas. Cf. MONLOUBOU, op. cit., p. 361.
- hurrianos também conhecidos como hurritas ou *horitas*, povo não semítico, provavelmente originário das montanhas da Armênia. Invadiram o norte da Mesopotâmia após a destruição do império de Acad. São cavaleiros com habilidade metalúrgica do bronze. Devido à expansão do povo hurriano para a planície, os hicsos foram expulsos de suas terras em direção ao Egito. De acordo com as cartas de El-Amarna e as escavações em Nuzi, na alta Mesopotâmia, eles formaram o reino do Mitani. Cf. MONLOUBOU, op. cit., p. 366.
- indoarianos povos da região do Vale do Indo (Irã) ou Ásia Meridional (Índia)
- Israel segundo Finkelstein e Silberman, na história de Jacó, este lutou com um anjo e por isso recebeu o nome de Israel, que significa “aquele que lutou com Deus”. Forma, pela qual, todos os seus descendentes passaram a ser conhecidos. FINKELSTEIN, op. cit., p. 21.
- israelita segundo o historiador italiano Mario Liverani, convém utilizar a expressão “israelitas” para designar os membros do Reino de Israel. Todavia, convém lembrar que o nome “Israel” aparece desde o fim do século XIV a. E. C., nas estelas de Merneptah, designando um novo conjunto populacional em formação embrionária. LIVERANI, op. cit., p. 88.
- judeu termo utilizado para designar os habitantes do reino de Judá e seus descendentes. Cf. MONLOUBOU, op. cit., p. 446. Nesta dissertação, o conceito é utilizado como uma comunidade de devoção. Cf. FINKELSTEIN, op. cit., p. 422. Para Sand, o termo é melhor aplicado para designar os fiéis que professam a lei de Moisés. Cf. SAND, op. cit., p. 121.
- Levante termo geográfico impreciso que se refere, historicamente, a uma grande área do Oriente Médio, ao sul dos Montes Tauro, limitada a oeste pelo Mediterrâneo e a leste pelo Deserto da Arábia setentrional e pela Mesopotâmia. O Levante não inclui a Península Arábica, o Cáucaso ou a Anatólia (embora às vezes a Cilícia seja incluída). De forma geral, a região se estende à Síria, à Jordânia, a Israel, à Palestina, ao Líbano e a Chipre. Outras fontes definem o Levante de uma maneira mais ampla, incluindo

porções da Turquia, do Iraque, da Arábia Saudita e do Egito. Disponível em: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Levante_\(Mediterr%C3%A2neo\)](http://pt.wikipedia.org/wiki/Levante_(Mediterr%C3%A2neo)). Acesso em: 31 jan. 2014.

- madianitas nômades montanhesees ou nômades da terra cultivada. Liverani afirma que estes “sempre ficavam na terra cultivada ou em suas margens, como não-sedentários que vivem entre as cidades e aldeias, preferencialmente nas regiões que não estão tão densamente ocupadas por elas”. Cf. LIVERANI, op. cit., p. 88
- Palestina nome de origem não bíblica, que designava o país dos filisteus na documentação greco-romana. Cf. MONLOUBOU, op. cit., p. 584.
- protoisraelita segundo o historiador italiano Mario Liverani, convém utilizar o termo protoisraelita para designar as populações ou agrupamentos que se fixaram nos altiplanos da Palestina, durante o período do Ferro I. Todavia, convém lembrar que o nome “Israel” aparece desde o fim do século XIV a. E. C., nas estelas de Merneptah, designando um novo conjunto populacional em formação embrionária. Mais informações sobre a questão protoisraelita ver LIVERANI, op. cit., p. 88.
- quenitas um modo de vida nômade ou seminômade é sugerido a esse povo que se locomovia por toda a Palestina, incluindo a região do monte Sinai. A associação com o trabalho em metal deriva-se tanto da similaridade linguística que aproxima o nome desse povo ao do primeiro artífice de todos os instrumentos de bronze e ferro produzidos como do fato de serem os quenitas um povo marginalizados e a marginalidade ser característica de grupos que trabalhavam com metais. No Antigo Testamento, o cunhado de Moisés é identificado como de origem quenita. Disponível em: http://books.google.com.br/books?id=VJPsValvExkC&pg=PA261&lpg=PA261&dq=quenitas&source=bl&ots=TrLiD1Utn&sig=8GG0f2iSmt9K_iV2jn50UmE2LM&hl=pt-BR&sa=X&ei=8PV3U_PPDO_ksATe4oCYDw&redir_esc=y#v=onepage&q=quenitas&f=false. Acessado em: 17/05/2014.
- ramessidas posteriores período que se estende de Ramsés IV até Ramsés XI, 1153-1070 a. E. C. Cf. DONNER, op. cit., p. 46.
- semitas de acordo com a Bíblia, os semitas são todos “descendentes de Sem”. A noção mais precisa, atualmente, é a que engloba todos aqueles falantes das línguas semíticas que apresentam entre si afinidades fonéticas, gramaticais e de vocabulário. Cf. MONLOUBOU, op. cit., p. 741/742. Nesse texto, o termo é utilizado como povos do Sudoeste da Ásia que falam ou falaram línguas semíticas; uma característica marcante nessas populações é a vida nômade com a consequente expansão de seus membros pelo território. Cf. BRIGTH, op. cit., p. 67.
- sumérios a civilização de Sumer é a mais antiga da Mesopotâmia, entre 4500-1950 a. E. C. Originariamente provindos do além-Cáspio, são não semíticos, inventores da escrita (cuneiforme). Cf. MONLOUBOU, op. cit., p. 767/768.

suteus	conhecidos também nas fontes egípcias como <i>shasu</i> , são nômades criadores de gado pequeno. Possuem o direito de permanência temporária em terras egípcias, são livres para voltar ao território hereditário. As fontes antigas fazem diferenciação entre os termos <i>hapiru</i> e <i>shasu</i> , em <i>Gênesis</i> , as características que representam os patriarcas e suas famílias os aproximam mais desses que daqueles. Cf KESSLER, op. cit., p. 53, 55 e 63.
Terra Prometida	“O conceito de ‘Eretz Israel’ surgiu na literatura judaica no segundo século de nossa era. Era empregado apenas como um dos nomes do local. No Antigo Testamento, o nome mais frequentemente empregado é ‘Canaã’ e, durante o Segundo Templo, o de ‘a Judeia’”. Cf. SAND, op. cit., p. 191/192.
Transjordânia	também conhecida como “o país além do Jordão” em Dt 1,1-5.
chalutza	é a mulher que realizou a cerimônia da <i>chalitza</i> *, a fim de libertar-se da obrigação de casar com o irmão de seu falecido marido. ASHERI, op. cit., p. 60/61.
chalala	é a filha de um <i>cohen</i> , o qual casou com uma divorciada ou uma <i>chalutza</i> . ASHERI, op. cit., p. 60/61.
cohen	é um sacerdote judeu. ASHERI, op. cit., p. 60/61.

LISTA DE DOCUMENTOS

Estela de Merneptah	monumento de vitória erigido pelo faraó Meneptah, em 1207 a. E. C., que mencionava a vitória do exército egípcio sobre um povo chamado Israel e outras nações na região do Levante. Cf. FINKELSTEIN, op. cit., p. 33, ver também MONLOUBOU, op. cit., p. 513. Segundo Donner: “a chamada estela de Israel, do 5º ano de governo de Merenptah (1219), que Sir W. M. Flinders Petrie encontrou em 1896, na necrópole de Tebas. Trata-se de um cântico de vitória sobre os sucessos militares do faraó contra os líbios e sobre os efeitos desses sucessos entre os hititas e os habitantes da Palestina”. DONNER, op. cit., p.105/106.
Estela de Mesa	estela de basalto negro, escrita em fenício que conta a história da vitória do rei de Moab sobre Acab. MONLOUBOU, op. cit., p. 514.
Tell el Amarna	aproximadamente 350 cartas fazem parte dos arquivos diplomáticos dos faraós. Cf. MONLOUBOU, op. cit., p. 27.
Textos de Mari	achados no ano de 1933, essa documentação abrange cerca de 20 mil tabuinhas em texto cuneiforme que oferecem dados sobre a Mesopotâmia e a Síria, antes da expansão babilônica com Hamurabi. Nessa documentação há informações militares e comerciais sobre as civilizações de Sumer e Acad, além de reinos locais, como de uma

tribo dos Binu-Yamina (Benjaminitas), com o clã de Yarihu (Jericó). Cf. MONLOUBOU, op. cit., p. 498.

- Textos de *Nuzi-Arrapha* Nuzi é uma localidade situada na Mesopotâmia, a leste de Assur. Em seu sítio arqueológico foram encontradas mais de 4000 tabuinhas em escrita cuneiforme, conhecidas como textos de *Nuzi-Arrapha* que informam sobre a vida e costumes da cidade. Cf. MONLOUBOU, op. cit., p. 565.
- Tratado de Asaradon documento de vassalagem assinado pelos reis vassalos ao rei assírio Assurbanipal, legítimo sucessor de Asaradon. Cf. ROMER, op. cit., p. 79/81.

GLOSSÁRIO DE HEBRAICO

Como aparece no texto	Transliteração adotada por nós	Grafia hebraica	Onde aparece na <i>Bíblia</i>	Significado de acordo com o dicionário de hebraico-português ⁴³⁹
‘am	‘am	עַם	Gn 26,11; 28,3; 47,21; 50,20; Nm 5,27; Dt 2,32;	grupo aparentado, definindo grau de parentesco (clã, cidadãos, patrícios), tipos de relação (tropa, povo, vassalo) ou mesmo casos e expressões especiais (santo, pagão) ⁴⁴⁰
‘am hammilmah	‘am hammil ^o hāmāh	עַם-מִלְחָמָה	Ex 15,3; Nm 31,28	povo guerreiro, combatente, soldado ⁴⁴¹
benê Jiśrā’el	b ^o nê Yiś ^o rā’ēl	בְּנֵי יִשְׂרָאֵל	1Cr 2,1	filhos de Israel
brit ou b ^o rīt	b ^o rīt	בְּרִית	Gn 15,18; Ex 23,32; Dt 5,2	aliança, pacto, acordo, contrato; pode ser usado em campo profano ou religioso ⁴⁴²
brit mila	b ^o rīt mûlāh	מִוְלָה	Ex 4,26	rito da circuncisão
chalala	ḥālālā	חָלַל	Lv 21,7	mulher desonrada ⁴⁴³
chalitza ⁴⁴⁴			Dt 25,9	rito que libera cunhado e cunhada da lei do levirato; chalitzah literalmente significa: tirar as sandálias em ato cerimonial
chalutza				mulher que realiza a

⁴³⁹ SCHOKEL, Luis Alonso. **Dicionário bíblico hebraico-português**. Tradução Ivo Storniolo, José Bortolini. São Paulo: Paulus, 1997.

⁴⁴⁰ Idem, ibidem, p. 500/501.

⁴⁴¹ Idem, ibidem, p. 500/501 e 378.

⁴⁴² Idem, ibidem, p. 118.

⁴⁴³ Idem, ibidem, p. 225, o dicionário de Schokel traz outros significados cujo sentido é o mesmo, como infame, profanado, prostituta.

⁴⁴⁴ Disponível em: <http://www.ou.org/torah/article/mitzvah599>. Acesso em: 09/01/2014.

				cerimônia da chalitzá
cohen	cōhēn	כֹּהֵן	Gn 14,18	sacerdote
dabar	dābār	דָּבָר	Gn 11,1; Nm 22,7	palavra, mensagem, ação de falar, mensageiro ⁴⁴⁵
debarîm	d°bārîm	דְּבָרִים		plural de dābār
ger	gēr	גֵּר	Ex 18,3; 22,20; Lv 19,10; 25,35; Dt 16,11	forasteiro, peregrino, imigrante, hóspede, opõe-se a nativo, portanto pode ser tanto gentio quanto um israelita de outra tribo; juridicamente assemelhavam-se aos órfãos e viúvas ⁴⁴⁶
gerîm	gērîm	גֵּרִים		plural de ger
gibbôr	gibbôr	גִּבּוֹר		varão, soldado, senhor
gibbôrîm	gibbôrîm	גִּבּוֹרִים		plural de gibbôr
gôlāh	gôlāh	גּוֹלָה	1Cr 5,22	deportação, desterro, exílio, expatiação ⁴⁴⁷
hāber ou hābær ⁴⁴⁸				membro de uma sociedade ou ordem
‘ix	’îsh	אִישׁ		homem, ser humano, marido, pai, ele ⁴⁴⁹
‘ix-sakar	’îsh śākîr	אִישׁ שָׂכִיר	Lv 25,40	homem assalariado ⁴⁵⁰
kashrut ⁴⁵¹	kash°rût	תְּכַשְׁרוּ		leis alimentares judaicas

⁴⁴⁵ SCHOKEL, op. cit., p. 148/149.

⁴⁴⁶ Idem, ibidem, p. 143.

⁴⁴⁷ Idem, ibidem, p. 135.

⁴⁴⁸ Disponível em: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/6981-haber>. Acesso em: 09/01/2014.

⁴⁴⁹ SCHOKEL, op. cit., 1997, p. 49.

⁴⁵⁰ A palavra sakar deriva-se do nome Issacar, ou o contrário. De acordo com Roberto Rodrigues de Andrade Jr., em sua dissertação sobre as tribos de Issacar, a origem deste nome pode estar contida, entre outras, no significado de jornaleiro ou trabalhador, para mais informações cf. ANDRADE JÚNIOR, Roberto Rodrigues de. **A Tribo de Issacar**: uma tribo de assalariados. 2012. Trabalho de Conclusão de Curso (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, [SP], 2012, p. 68.

⁴⁵¹ Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Cashrut>. Acesso em: 09/01/2014.

kasher ou kosher	kshr	כשר		próprio para consumo (ver nota 10)
mešārūm ⁴⁵²				decreto de perdão de dívidas
massot	matsāh	מַצֵּה	Ex 12,8; 23,15; Lv 23,6; Dt 16,16	pães ázimos ou festa dos pães ázimos como também era conhecida a Páscoa visto que não era permitido ingestão ou feitura de pães com levedo ⁴⁵³
mezuzá ⁴⁵⁴	m ^e zûzāh	מְזוּזָה		peça decorativa colocada na moldura das portas com inscrições específicas em hebraico de versos da Torá
milchig ⁴⁵⁵	mylkip	מִלְכִּיק		palavra <u>Yiddish</u> que faz referência ao leite
mišpāt	mish ^e pāt	מִשְׁפָּט	Lv 24,22	causa, julgamento, direito, norma ⁴⁵⁶
mišpātîm	mish ^e pāṭîm	מִשְׁפָּטִים		plural de mišpāt.
nābî	nābîʾ	נְבִיא	Gn 20,7; Ex 7,1; Nm 11,29	profeta, vidente ⁴⁵⁷
nebîʾîm	n ^e bîʾîm	נְבִיאִים		plural de nābîʾ
nőkri	nāk ^e rî	נֹכְרִי	Rt 2,10; Gn 31,15;	estrangeiro, forasteiro, mas no Antigo Testamento é utilizado normalmente para definir

⁴⁵² Disponível em:

[http://scholar.sun.ac.za/bitstream/handle/10019.1/2698/Gaertner,%20L%20\(nuwe\).pdf?sequence=1](http://scholar.sun.ac.za/bitstream/handle/10019.1/2698/Gaertner,%20L%20(nuwe).pdf?sequence=1). Acesso em: 09/01/2014.

⁴⁵³ SCHOKEL, op. cit., p. 396.

⁴⁵⁴ Disponível em: <http://en.wiktionary.org/wiki/milchig>. Acesso em: 09/01/2014.

⁴⁵⁵ Disponível em: <http://en.wikipedia.org/wiki/Mezuzah>. Acesso em: 09/01/2014.

⁴⁵⁶ SCHOKEL, op. cit., p. 410.

⁴⁵⁷ Idem, ibidem, p. 416.

			Dt 14,21	mulheres estrangeiras e prostitutas ⁴⁵⁸
pessah	pesah	פֶּסַח	Ex 12,11; Nm 33,3	Páscoa, ritual da Páscoa ⁴⁵⁹
Šaddaj	shadday	שָׁדַי	Gn 17,1; Jó 22,26	nome de deus cujo significado é incerto ⁴⁶⁰
shabat ou šabbāt	shābat	שַׁבָּת	Gn 2,2; Lv 26,35	descanso, repouso, sábado ⁴⁶¹
tôledôt	tôl ^e dôt	תּוֹלְדוֹת	Gn 2,4; 5,1; 6,9; 10,1 e outros	descendência, geração, história ⁴⁶²
tōrāh	tōrāh	תּוֹרָה	Ex 12,49; Dt 4,44	instrução, prescrição, norma, rito, lei ⁴⁶³
tref ou trefa	ṭrēpah	טְרֵפָה	Lv 7,24; 17,15; 22,8	animal dilacerado, rasgado, impróprio para consumo ⁴⁶⁴

⁴⁵⁸ Idem, ibidem, p. 437.

⁴⁵⁹ Idem, ibidem, p. 542.

⁴⁶⁰ Idem, ibidem, p. 659.

⁴⁶¹ Idem, ibidem, p. 657.

⁴⁶² Idem, ibidem, p. 699.

⁴⁶³ Idem, ibidem, p. 700.

⁴⁶⁴ Idem, ibidem, p. 261.

Anexo 1

Mapa 1: O mundo do Antigo Testamento



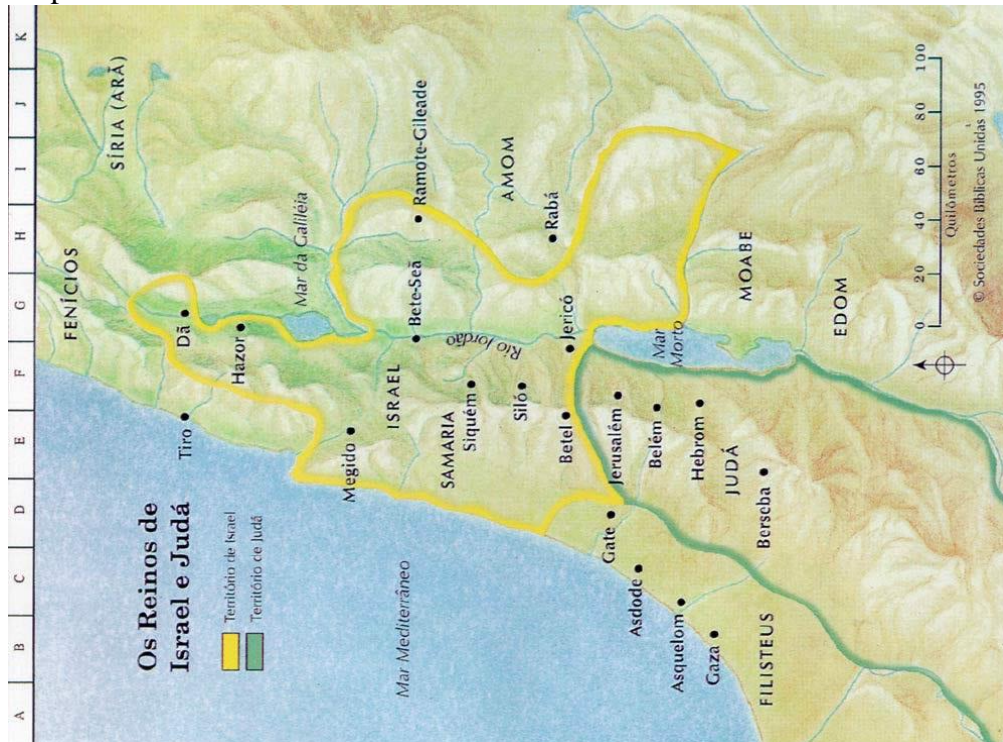
Disponível em: <http://mcproduja.blogspot.com.br/2013/01/mapas-biblicos.html>. Acesso em: 11 dez. 2013.

Mapa 2: O mundo antigo



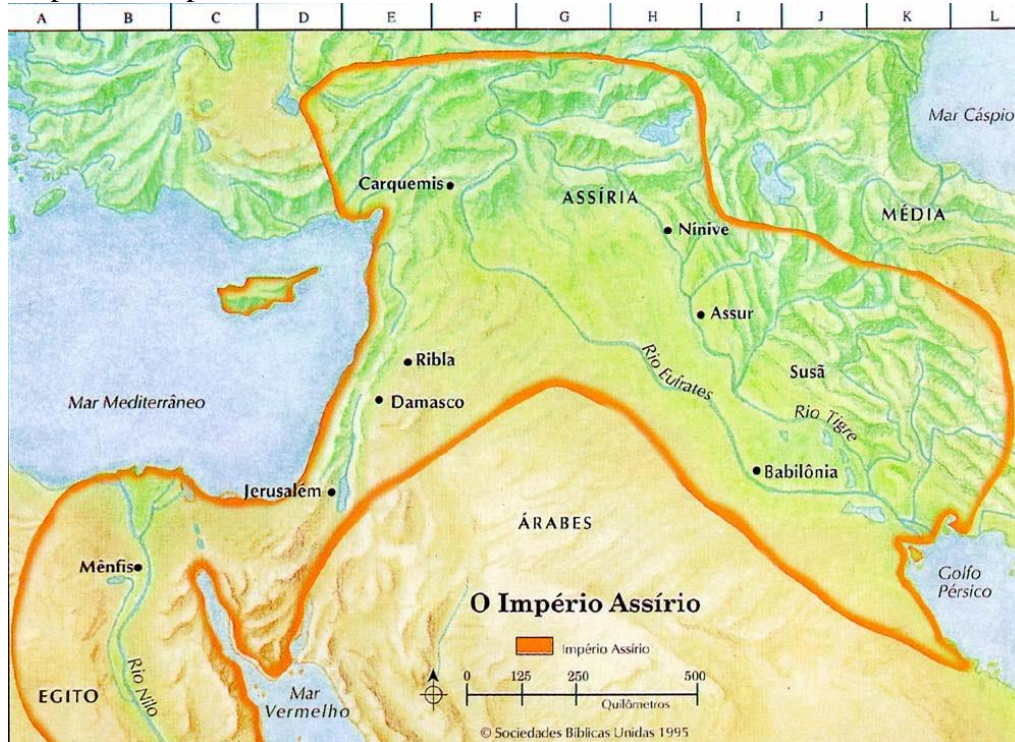
Disponível em: <http://www.ifamilia.com.br/img/mapas/maior/O-Mundo-Antigo.jpg>. Acesso em: 11 dez. 2013.

Mapa 3: Os Reinos de Israel e Judá



Disponível em: <http://www.ifamilia.com.br/img/mapas/maior/Reinos-Israel-e-Juda.jpg>. Acesso em: 11 dez. 2013; ou disponível em: <http://antigotestamento-shemaisrael.blogspot.com.br/2012/07/mapas-do-antigo-testamento.html#.Uqj1LsT2pqV>. Acesso em: 11 dez. 2013.

Mapa 4: O império assírio



Disponível em: <http://www.ifamilia.com.br/img/mapas/maior/Imperio-Assirio.jpg>. Acesso em: 11 dez. 2013; ou disponível em: <http://antigotestamento-shemaisrael.blogspot.com.br/2012/07/mapas-do-antigo-testamento.html#.Uqj1LsT2pqV>. Acesso em: 11 dez. 2013.

Mapa 5: O mundo dos patriarcas (uma visão bíblica)



Disponível em: <http://www.compartilhandonaweb.com.br/imagens/mapa/omundodospatriarcas.jpg>. Acesso em: 11 dez. 2013.