

**UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO - UMESP**  
**DIRETORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

ROGÉRIO LIMA DE MOURA

**ERA MOISÉS UM SACERDOTE SADOQUITA? A IDEOLOGIA  
SACERDOTAL NA CONSTRUÇÃO DAS FIGURAS DE MOISÉS**

São Bernardo do Campo  
2022

**UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO - UMESP**  
**DIRETORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**ERA MOISÉS UM SACERDOTE SADOQUITA? A IDEOLOGIA  
SACERDOTAL NA CONSTRUÇÃO DAS FIGURAS DE MOISÉS**

ROGÉRIO LIMA DE MOURA



Tese de doutorado apresentada em cumprimento às exigências do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Universidade Metodista de São Paulo, para obtenção do grau de Doutor.

**Orientador: Prof. Dr. José Ademar Kaefer**

São Bernardo do Campo  
2022

## Ficha catalográfica

M865e Moura, Rogério Lima de  
Era Moisés um sacerdote sadoquita? A ideologia sacerdotal na  
construção das figuras de Moisés / Rogério Lima de Moura -- São  
Bernardo do Campo, 2022.  
130 p.

Tese (Doutorado em Ciências da Religião) --Diretoria de Pós-  
Graduação e Pesquisa, Programa de Pós-Graduação em Ciências da  
Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do  
Campo, 2022.

Bibliografia

Orientação de: José Ademar Kaefer.

1. Torá 2. Bíblia - A.T. - Pentateuco 3. Sacerdócio 4. Bíblia -  
A.T. - Moisés I. Título

**CDD 221.92**

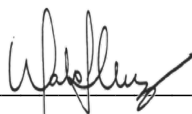
A tese de doutorado intitulada “Era Moisés um Sacerdote Sadoquita? A Ideologia Sacerdotal na Construção das Figuras de Moisés”, elaborada por Rogério Lima de Moura, foi apresentada e aprovada com louvor (“*summa cum laude*”) em 25 de março de 2022, perante banca examinadora composta por Prof. Dr. José Ademar Kaefer (Presidente/UMESP), Prof. Dr. Leonardo Agostini Fernandes (Titular/PUC-RJ), Prof. Dr. Josué Berlesi (Titular/UNIFESSPA), Prof. Dr. Paulo Roberto Garcia (Titular/UMESP), Profa. Dra. Suely Xavier dos Santos (Titular/UMESP).

José Ademar Kaefer

---

**Prof. Dr. José Ademar Kaefer**

Orientador e Presidente da Banca Examinadora



---

**Prof. Dr. Marcelo da Silva Carneiro**

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

**Programa:** Pós-Graduação em Ciências da Religião

**Área de Concentração:** Linguagens da Religião

**Linha de Pesquisa:** Literatura e Religião no Mundo Bíblico

## AGRADECIMENTOS

À minha mãe Antônia Lima de Moura (*in memoriam*), que criou sozinha quatro filhos e me deu com todos os seus esforços as condições necessárias para eu seguir em frente.

À minha esposa Taiana Batista da Cunha, que me apoiou em todos os momentos com seu amor e paciência em todo o processo da escrita dessa pesquisa.

Ao meu orientador Prof. Dr. José Ademar Kaefer, que me auxiliou com sua amizade e leituras críticas dessa pesquisa que me forneceram novos olhares para desenvolver melhor minhas argumentações e pressupostos.

Ao Prof. Dr. Tércio Machado Siqueira e Profa. Dra. Suely Xavier pelas conversas e aprendizados em sala de aula quando estudamos “Os Salmos para Coré”.

Aos amigos de caminhada de Pós-Graduação da Universidade Metodista, Omar João da Silva, Cecília Toseli, Sue'Hellen Monteiro Matos, Silas Klein Cardoso que contribuíram com conversas, sugestões e materiais para que eu pudesse rever minhas convicções e percepções sobre a pesquisa.

Aos amigos do grupo Argonautas, Alexandre da Silva Chaves, Daniel Lima de Moura, Delcides Marques, Élcio Mendonça, Jonas Carvalho, José Edilson Teles, Kennedy Valério, Mizael Souza e Jairo Oliveira. Grandes pesquisadores que contribuíram e contribuem para o meu desenvolvimento como estudioso do Antigo Israel Norte e Judá.

À secretaria da Pós-Graduação em Ciências da Religião e, em especial, Elisangela, pela gentileza com que sempre me atendeu.

*Esta pesquisa foi produzida com o apoio da CAPES*

## RESUMO

Esta pesquisa analisa as figuras de Moisés e a relação com o sacerdócio sadoquita. Na primeira parte, investigamos as discussões sobre a composição da Torá para mostrarmos que os debates a respeito do surgimento dos livros de Gênesis a Números afirmam a presença de camadas sacerdotais inseridas em suas narrativas. Na segunda parte da pesquisa, o intuito é averiguar as tradições sadoquitas na Bíblia Hebraica, a formação da tradição de Arão como ancestral sadoquita e os conflitos de grupos da *Golá* na Babilônia. Por fim, analisaremos as memórias e tradições de Moisés para demonstrarmos como suas figuras na Torá foram moldadas ideologicamente pelos sacerdotes sadoquitas.

**Palavras-chave:** Torá; sacerdócio; Moisés.

## **ABSTRACT**

This research analyzes the figures of Moses and the relationship with the Zadokite priesthood. In the first part, we investigate the discussions about the composition of the Torah to show that the debates about the emergence of the books from Genesis to Numbers affirm the presence of priestly layers inserted in their narratives. In the second part of the research, the aim is to investigate the Zadokite traditions in the Hebrew Bible, the formation of the tradition of Aaron as a Zadokite ancestor and the conflicts of Gola groups in Babylon. Finally, we will analyze the memories and traditions of Moses to demonstrate how his figures in the Torah were ideologically shaped by the Zadokite priests.

**Key-Words:** Torah; priesthood; Moses.

## SUMÁRIO

|   |           |
|---|-----------|
| <b>Introdução geral da pesquisa</b>   | <b>11</b> |
| <b>Capítulo 1 : história da pesquisa das camadas da Torá: de Julius Wellhausen às tendências atuais</b>   | <b>13</b> |
| Introdução ao capítulo  | 13        |
| 1.1 A Teoria das Fontes de Julius Wellhausen  | 15        |
| 1.2 A derrocada da Teoria Documental: um modelo reduzido das fontes                                       | 19        |
| 1.3 Rolf Rendtorff e a Teoria dos Fragmentos  | 24        |
| 1.4 As narrativas dos Patriarcas e do Êxodo como duas tradições distintas                                 | 26        |
| 1.5 O Escrito Sacerdotal  | 28        |
| 1.6 O Escrito Sacerdotal: fonte completa ou camada redacional?  | 29        |
| 1.7 A estrutura e a teologia do Escrito Sacerdotal Básico (P <sup>G</sup> )                               | 33        |
| Considerações finais do capítulo  | 38        |
| <b>Capítulo 2: a presença sacerdotal em Jerusalém: os Filhos de Sadoque</b>                               | <b>39</b> |
| Introdução ao capítulo  | 39        |
| 2.1 Os sadoquitas na chamada Obra Historiográfica Deuteronomista  | 41        |
| 2.2 Os sadoquitas em Ezequiel: primeiros conflitos no exílio  | 47        |
| 2.3 Os sadoquitas em Esdras e Neemias   | 56        |
| 2.4 Os Filhos de Sadoque em Qumran: evidências de uma tradição sacerdotal em um documento extra canônico? | 63        |
| 2.5 Legitimação sacerdotal: a linhagem sadoquita ligada aos aronitas                                      | 69        |
| 2.6 Conflitos pelo poder: grupos de oposição aos sadoquitas   | 78        |
| Considerações finais do capítulo  | 85        |
| <b>Capítulo 3: Moisés como representação dos sacerdotes sadoquitas</b>                                    | <b>87</b> |
| Introdução ao capítulo  | 87        |
| 3.1 A busca pelo Moisés histórico   | 88        |
| 3.1.1 Moisés um egípcio?  | 88        |
| 3.1.2 Moisés como um alto funcionário no Egito  | 90        |

|   |     |
|---|-----|
| 3.1.3 Moisés em Madiã: um evento histórico?                             | 93  |
| 3.2 Moisés como um personagem de memória                                | 94  |
| 3.2.1 Moisés como figura mediadora de memória                           | 98  |
| 3.3 Moisés como figura de tradição                                      | 99  |
| 3.4 A Torá sacerdotal sadoquita:  |     |
| Moisés como sacerdote e como fundador do culto                          | 106 |
| 3.4.1 A revelação do nome divino a Moisés: Arão como intérprete da Torá | 107 |
| 3.4.2 Moisés como fundador do culto                                     | 110 |
| 3.4.3 Arão como hermeneuta da Torá: Lv 10,16-20                         | 112 |
| 3.4.4 A construção de Moisés como sacerdote e de Arão como seu irmão    | 115 |
| Considerações finais do capítulo  | 117 |
| Considerações finais da pesquisa  | 120 |
| Referências   | 124 |

## **Introdução geral da pesquisa**

Nos estudos da Bíblia Hebraica e principalmente sobre a composição da Torá não há ainda em solos brasileiros uma discussão acadêmica a respeito da relação das figuras de Moisés com o sacerdócio sadoquita. As diversas abordagens a respeito de Moisés e suas funções que estão contidas na Torá não obtiveram respostas ainda à pergunta sobre quem estava construindo e retratando os papéis exercidos por Moisés e com quais objetivos.

A complicação aumenta quando examinamos que no Brasil também não existe uma pesquisa que leve em conta a origem dos sacerdotes sadoquitas e as formulações discursivas desses grupos na Torá que mostrem aspectos ideológicos importantes desses sacerdotes que podem fornecer informações sobre o pensamento religioso no período persa em Jerusalém.

A investigação científica sobre a formação da Torá confirma a presença sacerdotal nos livros de Gn-Nm, mas, em contrapartida, não nomeia esses grupos e não explica a origem social dos sacerdotes responsáveis por partes da Torá.

No período que denominamos nessa pesquisa de pós-exílio (IV século AEC), a figura de Moisés ganha diversas representações da tradição e é o período também da ascensão de uma classe sacerdotal que no desenrolar da reconstrução do templo a partir de 515 AEC, promovem a Torá como texto oficial da nova comunidade em Jerusalém centrada no templo.

A Torá torna-se aos poucos no período persa um texto legitimador, com mãos sacerdotais que almejam, com isso, restabelecer seu controle do templo que havia perdido desde a destruição de Jerusalém pelos babilônios em 586 AEC.

Portanto, o objetivo dessa pesquisa é investigar a relação das figuras de Moisés na Torá com os sacerdotes sadoquitas. Assim, a premissa principal de nossa análise é apontar e afirmar a teoria de que Moisés é um personagem construído pelos sadoquitas, principalmente nas partes sacerdotais da Torá.

Além disso, averiguaremos as narrativas em que aparecem os sadoquitas na tradição da Bíblia Hebraica para respondermos questões referentes a existência de uma tradição sacerdotal sadoquita pré-exílica.

Nosso trabalho está estruturado em três partes: no primeiro capítulo, fazemos uma discussão a respeito da composição da Torá desde a teoria clássica de Julius Wellhausen até as abordagens atuais sobre a formação dos livros de Gn-Nm e os paradigmas que estão presentes na pesquisa sobre as camadas sacerdotais P (Priestly).

No segundo capítulo, o enfoque é direcionado para as origens das tradições sadoquitas e os conflitos existentes no período exílico e pós-exílico entre diversos grupos de Jerusalém. O intuito será demonstrar a existência dos sadoquitas desde Josias no VII século AEC e as tentativas de reconquistar privilégios e o poder político e religioso em Judá do IV século AEC dessa família sacerdotal.

No terceiro e último capítulo da pesquisa, Moisés é analisado como figura construída pelos sacerdotes sadoquitas. Investigaremos a origem das tradições e memórias sobre Moisés.

Além disso, trabalharemos exegeticamente e comentaremos partes sacerdotais da Torá para mostrarmos como os sacerdotes moldam Moisés e Arão com a finalidade de legitimar através de narrativas desses personagens em Ex-Nm suas funções no culto e na religião do período persa.

Por fim, a metodologia e abordagens adotadas nessa pesquisa são as seguintes: a exegética, a indiciária e do uso das análises da memória cultural e da construção de tradições. Esses conceitos serão explicados ao longo da pesquisa na medida que aparecem como instrumento interpretativo.

A Bíblia será tratada como documento primário para a nossa reconstrução das tradições de Moisés e dos sadoquitas, porém, conforme os métodos mencionados acima, os textos da Bíblia Hebraica serão investigados sob a ótica da criticidade.

Os problemas levantados em cada capítulo serão também discutidos em conjunto com ampla bibliografia, com autores e autoras que trabalharam de diversas maneiras os assuntos que abordamos em nossa pesquisa.

## **Capítulo 1: História da pesquisa das camadas da Torá: de Julius Wellhausen até as tendências atuais**

### **Introdução ao capítulo**

Analisar as camadas da Torá nas últimas décadas se tornou um debate frutífero e instigante, mas ao mesmo tempo repleto de hipóteses não resolvidas desde a crise do paradigma Wellhausiano na década de 70.

Multiplicam-se teorias infundáveis para solucionar um problema literário que a bastante tempo foi detectado nos primeiros cinco livros da Bíblia Hebraica. Ao mesmo tempo, percebe-se as diferentes formas de compreensão e ideologias que perpassam as tradições de Gênesis ao Deuteronômio.

O Próprio conceito de Pentateuco é motivo de debate. Afinal, seria a primeira parte da Bíblia Hebraica um Pentateuco, Tetrateuco, Hexateuco ou um Eneateuco? Se propormos que o termo correto é Tetrateuco, entenderemos que dos livros de Gênesis a Números existem coerências temáticas e continuidades entre essas obras e atestaria que o Deuteronômio é um livro autônomo que foi juntado posteriormente.

Já o Hexateuco é a hipótese de que nos livros de Gênesis a Josué existem um início e uma conclusão de temas com o enfoque teológico linear, ou seja, a promessa da terra. Desde Gn nos relatos dos patriarcas perpassando o êxodo e finalizando na conquista em Josué 24 teríamos o esquema promessa/cumprimento e o resumo do Hexateuco com a entrada do povo de Israel em Canaã.

Ao mesmo tempo, se optarmos por chamar de Eneateuco os livros que vão de Gênesis a II Reis, os pressupostos elencados no parágrafo anterior são os mesmos, ou seja de Gn a II Reis podemos ver a conquista e a perda da terra. Gn 2-3 que narra a expulsão do Éden seria uma metáfora para a perda de terra dos judaítas? Existem debates interessantes sobre essa perspectiva (Cf. RÖMER, 2011, p. 25-42; SCHMID 2011, p.11 - 24).

Nesse ambiente de discussões acadêmicas sobre a formação da Torá iremos destacar os escritos pertencentes aos grupos sacerdotais que deixaram suas marcas nesses conjuntos de textos da primeira parte da Bíblia Hebraica.

Como veremos, as discussões sobre fontes tomaram novos rumos, porém, os escritos pertencentes aos sacerdotes na Torá e suas respectivas camadas são consenso no debate sobre a formação desses escritos.

Reconhecidamente, os pesquisadores defendem atualmente que sacerdotes escreveram e deixaram suas marcas no processo de composição dos cinco primeiros livros da Bíblia Hebraica.

Esse desenvolvimento de escrita sacerdotal começou, como defenderemos, no período do exílio no século VI AEC e prosseguiu até meados dos séculos II AEC com acréscimos aos escritos sacerdotais básico exílico.

Portanto, nesta investigação que aqui apresentamos é de suma importância demonstrarmos a história da pesquisa e as discussões existentes entre as diversas escolas da Europa, Israel e da América do Norte sobre a formação da Torá.

A pluralidade de opiniões sobre a origem desses textos não é convergente entre essas regiões do globo terrestre. As linhas podem variar e obtermos posições mais conservadoras em relação às fontes ou mais progressistas e mais abertas que reformulam o paradigma da pesquisa sobre a Torá Wellhausiana.

Por qual motivo iniciamos o primeiro capítulo da pesquisa abordando as camadas da Torá? Por três motivos. Primeiro, entendemos que para separar os discursos sacerdotais dos primeiros cinco livros da Bíblia Hebraica será necessário discutirmos os pressupostos sobre as diferentes fontes e relatos da Torá.

Desde a teoria documental das fontes estabelecida principalmente por Julius Wellhausen, a pesquisa bíblica afirma que mãos sacerdotais estão presentes nas camadas escritas e redacionais da Torá. Em nossas análises discutirmos as perícopes onde ocorrem as presenças dos discursos desses grupos.

Segundo, necessitaremos destacar e elencar os principais pontos teológicos da camada sacerdotal e sua estrutura para organizarmos e demonstrarmos as intenções e concepções ideológicas pertencentes aos sacerdotes.

Além disso, discutiremos as teorias levantadas a respeito do Escrito Sacerdotal e verificaremos se esses relatos são um documento autônomo ou apenas uma camada redacional que acrescenta e corrige tradições e textos mais antigos.

Por último, esse capítulo é de grande valia para entendermos a segunda parte da nossa pesquisa em que abordaremos e trataremos quem são os autores responsáveis dessas camadas na Torá e, da mesma maneira, a terceira parte da investigação na qual discutiremos como as figuras de Moisés é construída e trabalhada nas narrativas sacerdotais.

### **1.1. A Teoria das Fontes de Julius Wellhausen**

A história da pesquisa da Torá remonta a séculos antes de Julius Wellhausen. Quando Wellhausen solidificou a hipótese documentária já haviam antecedentes que preparou e forneceu pressupostos para intuir sua teoria.

No século XVII EC o filósofo judeu Baruch Spinoza já tinha observado algumas incongruências que apareciam nos textos que impossibilitava a autoria de uma única pessoa, que no caso da Torá, era atribuída à pessoa de Moisés.

O exemplo clássico notado por Spinoza era o relato da morte de Moisés contido em Dt 34. Ora, se Moisés fora o autor dos cinco primeiros livros da Bíblia Hebraica, como poderia ter escrito sobre sua própria morte?

Spinoza afirmou também que poderia ter sido Esdras aquele que escreveu a Torá no período pós-exílico (SKA, 2003, p. 116). De alguma forma, a hipótese do filósofo abriu a possibilidade de imaginar a composição do Pentateuco em um período tardio e bem depois dos tempos em que a narrativa se localiza temporalmente.

Outros nomes que são precursores e que antecederam às pesquisas de Julius Wellhausen foram os de Jean Astruc e de Henning Bernhard Witter no século XVIII EC. Estes descobriram as variações de nomes empregados para designar a divindade em diversas partes das narrativas da Torá.

Thomas Römer (2010, p. 87) assim descreve as novidades trazidas da hipótese de Astruc e de Witter:

Em 1873, Astruc publicou *As Conjecturas sobre as memórias originais das quais parece que Moisés se serviu para compor o livro de Gênesis*. Seu objetivo era apologético. Para defender a autenticidade mosaica do Pentateuco, Astruc postulava que Moisés teria tido à sua disposição dois documentos principais, “a memória A”, que utilizava o nome divino *Elohim*, e cujo início se situava em Gênesis 1, e “a memória B”, caracterizada pela utilização de *Yhwh*, e que teria desfechado em Gênesis 2,4. Assim teria nascido a primeira versão de uma teoria chamada “documental”, teoria que marcaria profundamente a exegese histórico-crítica moderna.

Ora, que Astruc não poderia imaginar é que suas premissas tinham aberto outras possibilidades que colocaria sua defesa da autoria mosaica em xeque. Ao afirmar que Moisés tinha tido a sua disposição fontes e estas eram identificadas pelas variações de nomes divinos, Astruc mostrava as diferenças de estilos entre perícopes e ideologias da Torá.

Era o início de uma percepção que não teria mais volta. A Teoria Documental posterior se apegou nessa ideia primeva de que existiam variações de nomes divinos e não eram apenas simples recursos literários usados por um autor.

Esses nomes divinos indicavam formas de discurso, teologias e intenções diversificadas nos blocos narrativos que demonstravam que a defesa da autoria única da Torá era problemática do ponto de vista literário.

Mas, podemos afirmar que Wellhausen estabeleceu definitivamente a teoria que fundamentou e possibilitou por algum tempo a resolução dos problemas encontrados nas narrativas da Torá.

Todo novo paradigma tem como finalidade resolver problemas e conseguir responder as perguntas e as dúvidas existentes em um determinado objeto de pesquisa. No caso da Bíblia Hebraica, os problemas e as perguntas surgidas foram múltiplas sob o viés da análise literária.

Podemos elencar alguns dos questionamentos feitos à Torá que a hipótese documental de Julius Wellhausen procurou responder. No cinco primeiros livros da Bíblia Hebraica havia além das diferenças das designações dos nomes divinos (ZENGER, 1998, p. 63-70):

a. Duas narrativas da criação em Gn 1, 1-2,4a e Gn 2,4b-3,24 que possuem ambientes e enfoques ideológicos diferentes.

b. Três relatos dos patriarcas e suas esposas em Gn 12, 10-20; 20,1-18; 26,1-11 com perfis próprios demonstrando independência e lugar vivencial contrastantes entre as narrativas.

c. Duplicações e diferenças de leis que aparecem no Código da Aliança (Ex 20,22-23,33), na Lei da Santidade (Lv 17-26) e no Código Deuteronomico (Dt 12-26), etc.

d. Acréscimos e comentários redacionais que aparecem como inserção anacrônica nas perícopes (ex. Gn 12,6; Nm 12,3; Dt 1,1).

A resposta de Julius Wellhausen foi elaborar a chamada Teoria Clássica das Fontes ou a Teoria Documental. Para o pesquisador alemão, a Torá era composta por quatro fontes escritas em diferentes lugares e épocas, com vocabulários próprios e intenções teológicas distintas.

Assim, podemos apontar no quadro abaixo a teoria de Wellhausen com suas fontes e separações por datações:

|  |
|--|
| Javista – 950 AEC – Época do reinado de Salomão em Jerusalém |
| Eloísta – 800 AEC – No reino do Norte, Israel                |
| Deuteronomio – VII século AEC – Reinado de Josias            |
| Escrito Sacerdotal – 550 AEC – Exílio na Babilônia           |

O Javista seria escrito na época do “império” salomônico e se caracterizaria por enfatizar Judá em seus conteúdos culturais e teológicos. Seria obra da corte salomônica e neste lugar vivencial se iniciaria grandes composições escritas, sendo o Javista a obra que estaria na Torá e que demonstraria o viés judaíta em sua linguagem e ideologia.

Já o Eloísta teria sua versão escrita em Israel Norte depois da ruptura com o reino do sul, Judá. O Eloísta seria uma fonte mais fragmentária, difícil de detectar, mas presente nos textos de Gn a Nm.

Da mesma forma que o Javista, o Eloísta possuía sua ideologia e modo de descrever os acontecimentos. Mas, diferente da fonte judaíta, o Eloísta enfatizaria a cultura e visão de Israel Norte.

O Deuteronômio teria seu lugar vivencial nos tempos do rei Josias que após achar o rolo da lei, entendido por Wellhausen como um “Proto Deuteronômio”, tomou providências de promover a reforma do culto em Jerusalém de acordo com as normas estabelecidas nos textos deuteronomícos.

E por fim, a última das fontes, chamada de Escrito Sacerdotal (P de *Priestly*) que foi composta no exílio babilônico por sacerdotes. Esse escrito se interessaria por legitimar o culto e sua institucionalização.

Wellhausen propõe com sua hipótese desenvolver basicamente uma História da Religião de Israel. O pesquisador alemão parte de pressupostos hegelianos e enxerga na história de Israel um movimento dialético.

Mas, como era também influenciado em sua época pelo idealismo romântico alemão, propunha que a evolução dos tempos antigos para os mais recentes significaria degeneração progressiva.

O período romântico se destaca pela busca das origens. Nessa visão da história, o original é aquilo que se tem de melhor em relação ao que se deturpou e degenerou no percurso dos eventos históricos. É uma visão idealista do passado.

Wellhausen distingue três etapas na história do antigo Israel: o início da monarquia, a reforma deuteronomíca e o período do pós-exílio. Nesses três momentos ele desenvolve sua teoria das construções literárias de Israel (SKA, 2003, p. 124-125).

A época do pós-exílio era visto negativamente por Wellhausen. Para o estudioso alemão, a religião centralizada no templo e liderada por sacerdotes fez com que a religião natural israelita se transformasse em religião legalista.

Não é por menos que Julius Wellhausen insere o Escrito Sacerdotal no período do exílio. Essa fonte, como dissemos acima, é a mais caracterizada pelos ritos e prescrições cúlticas. Wellhausen não detectava tais rituais em textos mais antigos como os dos profetas. Assim, seu esquema evolutivo e pessimista e a datação tardia se confirmava através desses dados.

Segundo Werner Schimidt (1994, p. 53) no esquema tradicional dos documentos de Julius Wellhausen pode-se destacar no mínimo mais três processos redacionais:

|  |
|--|
| R <sup>JE</sup> – Redação que ligou as fontes escritas mais antigas, J e E. Teria surgido após a queda do Reino do Norte em 722 AEC.   |
| R <sup>P</sup> – Redação que ligou no pós-exílio as fontes J, E com o Escrito Sacerdotal (P).  |
| R <sup>D(tr)</sup> – Redação que inseriu textos, frases, partes de sentenças que se aproximam do Deuteronômio no vocabulário, estilo e temática, vinculando as outras fontes com o Deuteronômio e a Obra Historiográfica Deuteronomista. |

Desta maneira, as redações tiveram papel fundamental na ligação das diversas fontes e acréscimos nos textos. Além disso, como já afirmamos, as separações das camadas proporcionou a possibilidade de avaliar os diversos discursos dentro da Torá.

Ao destacar o Escrito Sacerdotal como um dos documentos dos cinco primeiros livros da Bíblia Hebraica, Wellhausen forneceu possíveis discussões e perguntas sobre as intenções teológicas, ideológicas e os grupos que estavam por trás da composição de tal obra. Nossa pesquisa procurará estudar os sacerdotes e seus pressupostos a partir desses escritos.

Mas, antes de avaliarmos a fonte Sacerdotal (P), vamos analisar a transformação de paradigma que a pesquisa da Torá fundamentada na Teoria Documental sofreu a partir de 1970.

## **1.2. A Derrocada da Teoria Documental: Um Modelo Reduzido das Fontes**

A partir da década de 70 novos paradigmas surgiram e levaram a pesquisa da Bíblia Hebraica a um novo patamar além da hipótese até então dogmática da Teoria Documental. Pesquisadores como Herman Gunkel, Martin Noth e Gerhard Von Rad defendiam retroceder ao estado anterior ao escrito básico das fontes para verificar a fase oral das narrativas.

A partir desses novos olhares, a perspectiva metodológica era encontrar o núcleo de tais composições, seu lugar vivencial. Estudava-se os textos no seu nível individual, seus ciclos de histórias (SKA, 2003, p. 130).

Percebe-se ainda o viés positivista nas metodologias usadas por esses pesquisadores da Torá. A preocupação última ainda era descobrir o lugar e a intenção por trás dos discursos narrativos, a “verdadeira história”.

Os textos ainda eram vistos como fontes de verdades escondidas no qual com acurada pesquisa histórica se descobriria os fatos e os eventos da história antiga de Israel bíblico.

Não se investigava com afinco os textos como documentos que produziria discursos distorcidos e ideológicos da realidade. A Bíblia Hebraica ainda era vista como fonte para reconstrução do passado israelita e judaíta.

Um dos grandes nomes da pesquisa da Bíblia Hebraica, o pesquisador alemão Martin Noth, defendia que a Torá era na verdade um Tetrateuco, ou seja, o Deuteronômio não pertencia ao conjunto de textos reunidos por J, E, P. Para Noth, essas fontes não estão inseridas em Josué. Deuteronômio serve como introdução à Obra Historiográfica Deuteronomista.

Além disso, Martin Noth não defendia a ideia de que J seria um autor, pois os temas que estão inseridos no Tetrateuco, a saber, promessa aos patriarcas, saída do Egito, revelação no Sinai já existia em fases orais e pré-existentes.

Coube a J e a E reunir essas tradições como compiladores (RÖMER, 2006, p. 17). Noth, de alguma maneira, estava preso ao esquema proposto por Herman Gunkel que enxergava nos redatores da Torá compiladores de tradições orais anteriores à fase escrita.

Outro pesquisador da escola alemã, Gerhard Von Rad, idealizava o Javista como um grande teólogo dos tempos de Salomão. Para ele, foi na corte salomônica que nasceram as grandes narrativas compiladas pelo Javista.

Para Von Rad, J como grande compilador de tradições e teólogo da corte, esquematizou o Hexateuco, ou seja, para o exegeta alemão, do ponto de vista temático, a conclusão das promessas da terra aos pais Abraão, Isaque e Jacó se concretizaria em Josué.

Nesse ponto, Von Rad entende que o Javista é aquele que reúne as tradições patriarcais com a ideia de assentamento na “terra prometida”. Von Rad reconhece aqui as duas tradições independentes, patriarcais e do êxodo/assentamento na terra (ROMER, 2006, p. 16).

Von Rad foi um autor de sua época. Hoje sabemos que não existiu nenhuma grande corte salomônica, no máximo uma pequena vila (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2018, p.235-257). Ademais, veremos adiante em nossa pesquisa que a ideia de fonte Javista está perdendo consenso no debate sobre a Torá.

A reviravolta se inicia a partir principalmente de pesquisas que irão lidar com a fonte Javista. O Eloísta nunca foi uma camada que estabeleceu unanimidade e aos poucos, entre um número cada vez maior de estudiosos, foi deixada de lado.

Atualmente um grupo bem reduzido de estudiosos afirmam a existência de uma fonte Eloísta. Esses exegetas que aderem ao Eloísta preferem o paradigma clássico de Wellhausen.

Assim, para esses grupos de pesquisadores da Torá, a solução teórica proposta por Julius Wellhausen com algumas variações é uma resolução literária para um problema literário.

As premissas da hipótese documentária clássica e a atitude conservadora de manter o Eloísta como fonte advém principalmente dos pesquisadores judeus (ver, por exemplo, BADEN, 2012, p. 103-128).

O paradigma tradicional documental defendido desde Wellhausen foi sendo substituído por um modelo reduzido das fontes. A fonte E deixaria de existir para esse novo olhar. A partir de então, o modelo de fontes ficou dependente da comprovação de uma camada anterior ou distinta ao Deuteronomista e ao Escrito Sacerdotal.

Se o Deuterônomo com sua teologia e linguagem própria do Tetrateuco era de fácil distinção e da mesma forma o Escrito Sacerdotal, diferentemente se dava com as camadas que não pertenciam a essas escolas.

Com isso, a hipótese de um Javista levou a uma reviravolta a partir principalmente das pesquisas de alguns exegetas que mencionaremos. O primeiro deles foi John Van Seters. Podemos destacar seu nome para explicarmos as mudanças, mas ao

mesmo tempo, a insistência do paradigma Javista para detectar camadas na Torá não sacerdotais e não deuteronomistas.

John Van Seters ainda pertence à tradição de Gerhard Von Rad no qual defende que o Javista é um historiador aos moldes de um Heródoto. Assim, o Javista, como os historiadores gregos, estaria interessado em narrar o passado para fornecer identidade aos israelitas.

O Javista de Von Rad, como vimos, é um coletor de tradições, um teólogo historiador interessado em reunir e trabalhar as diferentes camadas de tradição. O Javista de Van Seter conta história aos moldes de Heródoto.

Van Seter afirma que o Javista não seria um mero compilador de materiais pré-existentes, mas um historiador consciente que reuniu suas fontes:

Assim como os primeiros historiadores gregos, o Javista é um compilador de matérias e informações bastante diversas e até mesmo contraditórias; mas sua habilidade como autor reside, sobretudo, na organização e estruturação temática dessas matérias em um todo. Quanto a isso ele é comparável a Heródoto (SETERS, 2008, p. 49).

Ao nosso ver, a comparação feita com Heródoto é um pouco forçada, pois Van Seters comete um erro ao transformar o Javista em alguém que parece estar escrevendo o passado de Israel e Judá preocupado com elementos existentes na historiografia presente dos tempos modernos.

Na disciplina histórica se chama anacronismo o que Van Seter comete com suas afirmações, ou seja, ele aplica concepções modernas aos escritos bíblicos ao achar que seu Javista seja um historiador aos moldes atuais.

Esse problema de análise é fácil de cometer, principalmente em estudos bíblicos em que o positivismo está muito presente ainda nas pesquisas dos documentos, que no caso do biblista que estuda a Torá é a Bíblia Hebraica.

É problemático nos livrarmos de conceitos modernos para nos referirmos ao passado tão distante como o antigo Israel. Porém, necessitamos ter precauções para evitar que a linguagem moderna usurpe a linguagem antiga e coloquemos ideias dos nossos tempos no passado que estudamos através das lentes que as fontes fornecem.

Na obra chamada “Pentateuch: A Social-Science Commentary”, John Van Seter deixa claro como interpreta seu Javista em relação às outras camadas, como por exemplo, Deuteronomio.

Para o pesquisador, o Javista deve ser datado não muito antes do Deuteronomio e o fim do Deuteronomista. A fonte J é um historiador que atua em relacionamento com o Dt e o Dtr, suplementando essas camadas no período exílico entre os períodos de Ezequiel e o Segundo Isaías (SETERS, 1999, p. 212).

O Javista seria mais aberto que o deuteronomista e contraria seu posicionamento legalista e exclusivista. J seria como uma camada em amplo debate com a escola deuteronomista na qual se afasta (Cf. SKA, 2003, p. 151).

É típico do período exílico a fragmentação de grupos e o surgimento de diferentes ideologias. Nossa pesquisa lida com esse tema em todos os capítulos. Afinal, os sacerdotes são grupos que também estão inseridos nessa sociedade fragmentada.

Mesmo não concordando com Van Seters em relação à existência de um Javista como explicaremos nos próximos blocos ao estudarmos o Modelo dos Fragmentos, entendemos que a discussão de J como uma camada que contrasta com outras tradições como Dtr ou P somente assevera nossa posição na qual enxerga diferentes vozes no exílio e no pós-exílio na Bíblia Hebraica.

Como veremos, os sacerdotes estavam em amplo debate com outros grupos jerusalemitanos a partir do século V AEC e se adequa, se afasta e constrói identidades nessa sociedade plural.

Por fim, seguindo basicamente a linha de Van Seters propondo um paradigma de Modelo Reduzido das Fontes, temos o biblista Christoph Levin. O pesquisador alemão já publicou diversos estudos sobre a Torá e em especial sobre o Javista.

Levin trabalha com a hipótese de um Javista exílico. J seria membro da corte e da classe alta de Judá vivendo na diáspora a partir do século VI AEC. Nessas condições, J procurou responder as questões levantadas pela mudança promovida pela queda de Jerusalém.

Nesse sentido, ainda permanece de uma forma ou de outra a influência de Gerhard Von Rad na pesquisa sobre J. Percebe-se que o Javista de Levin tem seu lugar

vivencial no palácio como o Javista salomônico de Von Rad. Porém, o Javista de Levin é levado para o exílio e testemunha a sua corte ser destruída.

Para o pesquisador, o Javista se opõe à ideia de centralização de culto dos deuteronomistas, pois para J, o Deus YHWH está presente em outros lugares de culto além do templo de Jerusalém (LEVIN, 2007, p. 230).

Para defender essa hipótese, Levin analisa as tradições patriarcais e encontra nelas histórias de patriarcas vivendo como estrangeiros, sem-terra. Além disso, os personagens estão em amplos relacionamentos com outros povos.

Essas narrativas javistas, segundo Levin, refletem os exilados na Babilônia: Hagar no deserto (Gn 16); Ló em Sodoma (Gn 19); Abraão, servo na Mesopotâmia (Gn 24); Isaque entre os filisteus (Gn 26); Jacó em Harã (Gn 29-30); José no Egito (Gn 39-45); os israelitas no Egito (Gn 46-Ex1); Moisés em Midiã (Ex 2); o povo em sua jornada no deserto (Ex 12-Nm 20); (LEVIN, 2007, p. 218).

Christoph Levin na sua metodologia reúne elementos da tradicional Teoria das Fontes e da Teoria dos Fragmentos. O Javista atua como compilador e redator de tradições fragmentadas e separadas entre si.

O modelo dos fragmentos adentrou na pesquisa a partir da década de 70, como já enfatizamos. O grande responsável pela crise da Teoria Documental, se podemos dizer assim, foi o pesquisador Rolf Rendtorff. Analisaremos seus pressupostos a partir de sua obra “The Problem of The Process of Transmission in the Pentateuch” e verificaremos as premissas do Modelo dos Fragmentos.

### **1.3. Rolf Rendtorff e a Teoria dos Fragmentos**

Até meados da década de 70 a hipótese documentária era seguida por centenas de estudiosos da Bíblia Hebraica. Existiam pequenas diferenças nas abordagens, mas o núcleo permanecia, ou seja, JEPD era o dogma acadêmico dos pesquisadores críticos.

Mas, uma obra abalou a teoria até então unânime e desmoronou o consenso dos documentaristas. Era o livro denominado “The Problem of The Process of Transmission in the Pentateuch” de Rolf Rendtorff.

A questão levantada era que para Rendtorff, a Torá não seria composta por fontes, mas por largas unidades com coerência interna própria e independência em relação às outras unidades que aparecem na Torá.

O pressuposto adotado pelo pesquisador alemão era o seguinte: as unidades maiores existentes no Pentateuco seriam a história das origens (Gn 1-11), os patriarcas (Gn 12-50), a saída do Egito (Ex 1-15), o Sinai (Ex 19-24; 32-34); a estada no deserto (Ex 16-18; Nm 11-20), a conquista da terra (Números/Josué) (Cf. RENDTORFF, 1990, p. 43-74; 177-206).

Com isso, desmorona-se a ideia de uma fonte contínua e com coerência discursiva e ideológica própria, pois a Torá seria uma reunião de tradições de longa duração compostas oralmente e depois colocadas por escrito em diferentes localidades do antigo Israel e Judá.

Pequenas unidades surgiram em um processo longo de retrabalhos redacionais e tais camadas foram crescendo até se tornarem grandes unidades temáticas e coleções que em um período tardio deu forma a Torá como nós conhecemos.

Assim, podemos esquematizar a hipótese de Rendtorff desta maneira:

|   |
|---|
| Torá  |
| Tradições advindas de Israel Norte e do sul Judá                        |
| Ciclos narrativos – pequenas unidades – largas unidades – Redação final |

Dessa forma, devemos destacar algumas questões que podemos levantar para diferenciar a hipótese de Rendtorff da teoria clássica das fontes. Um paradigma somente se sustenta a partir de respostas respondidas a questões complexas.

Para haver a existência de uma fonte é preciso verificar se na Torá existem ideias unificadoras, um escrito linear com uma teologia e ideologia que demonstre nas perícopes da Torá fontes distintas.

Como bem observado por Jean Louis Ska, o Deuterônomo é um exemplo claro de teologia que permeia o todo de seu conteúdo (centralização do culto, aliança com

YHWH, ênfase no levitismo, etc). Da mesma maneira, o Deuteronômio possui unidade de estilo e faz uso de certos vocábulos que destacam sua linguagem própria (2016, p.29).

Podemos afirmar que não é possível detectar nos antigos Javista e Eloísta tais características que aparecem no Deuteronômio ou mesmo no Escrito Sacerdotal. O que pode-se ver é que textos não sacerdotais e não deuteronomistas são narrativas e coletâneas de leis que foram reunidos tardiamente por processo redacional.

Se não conseguimos enxergar o Javista por trás de inúmeras perícopes da Torá, a teoria das fontes clássica desmorona. Se o Javista for o último pilar que desaparece, o que resta, portanto, são os textos do Deuteronômio e do Escrito Sacerdotal como fontes nos moldes de Wellhausen.

Quais são as consequências da Teoria dos Fragmentos para a exegese da Torá? Exemplificaremos a seguir.

#### **1.4. As Narrativas dos Patriarcas e do Êxodo como Duas Tradições Distintas**

As novas visões a respeito da composição da Torá possuem sérias consequências para a análise histórico-literária de seus conteúdos. Se esses textos em um estágio inicial eram separados até serem colocados por escritos e, posteriormente, juntados, teremos que perguntar:

Quais são os aspectos redacionais que podemos detectar para analisar a construção e o ajuntamento de textos que eram antes independentes? Quem foram os responsáveis por juntar tradições separadas e haver feito acréscimos redacionais?

Almejamos responder as duas perguntas. Primeiro, discutiremos a abordagem de Konrad Schmid para tratar da primeira questão. Posteriormente, com o fim da discussão, trataremos a segunda pergunta já introduzindo o próximo tópico de nossa pesquisa.

A narrativa do Êxodo na Bíblia Hebraica tematicamente como encontramos hoje é uma continuação à história patriarcal contida no livro de Gênesis. Mas, usando o método dos ciclos narrativos independentes, possivelmente essas duas histórias fundantes eram separadas originalmente.

O primeiro ponto é detectarmos as duas teologias e visões temáticas que abarcam o enredo dos patriarcas e o livro do Êxodo. A teologia nas narrativas patriarcais são

inclusivas e pacifistas. Os ancestrais de Israel convivem tranquilamente com vários grupos e etnias na terra.

Em contrapartida, o relato do êxodo é exclusivista, onde o Egito representa o outro o qual se deve evitar. A teologia do livro do Êxodo é colorida por ações guerreiras de YHWH que liberta o povo do Egito.

Em termos de culto, os patriarcas são mais abertos às influências de deuses estrangeiros que, ao entrarem em contatos com os pais Abraão, Isaque e Jacó, se manifestam com diferentes nomes (ver Gn 17, 1-2; 35, 1-15).

Já o Êxodo condena a adoração a outras divindades e o nome de YHWH é dado ao povo para que esse o possa respeitar e adorar fora do Egito. No relato do Êxodo, a construção da origem do povo é explicada fornecendo a ideia de que Israel nasceu fora da “terra prometida”.

Nos relatos patriarcais, a origem de Israel é dada sob a ótica da genealogia, ou seja, Israel nasceu dos ancestrais Abraão, Isaque e Jacó. Assim, os relatos patriarcais e o êxodo são duas narrativas de origens distintas e que foram juntadas redacionalmente provavelmente no pós-exílio.

O tema da promessa perpassa as narrativas envolvendo os patriarcas. Tais palavras de YHWH para os ancestrais de Israel possuem funções literárias e teológicas, ou seja, os patriarcas são ligados uns aos outros literariamente através da teologia da promessa da terra e de descendência (Gn 12,1-3; Gn 28, 13-15) (Cf. SCHMID, 2019, p. 215-217).

No livro do Êxodo, o link redacional que une as tradições patriarcais e a tradição da saída do Egito se encontra em Ex 6,2-3, que diz<sup>1</sup>:

וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶל־מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי יְהוָה:

וְאָרָא אֶל־אַבְרָהָם אֶל־יִצְחָק וְאֶל־יַעֲקֹב בְּאֵל שַׁדַּי וַיִּשְׁמֵי יְהוָה לֹא נִוְדַעְתִּי  
לָהֶם:

<sup>1</sup> A tradução de toda citação bíblica desta pesquisa é nossa.

E falou Deus a Moisés e disse a ele: eu (sou) Yahweh. E apareci a Abraão, a Isaque e a Jacó como El Shaday, mas o meu nome Yahweh não foi conhecido para eles.

Esse trecho da perícopes de Êx 6 é colocada teologicamente em uma sequência narrativa aos temas da promessa aos patriarcas, em que os ancestrais do Gênesis é incluso no ambiente do Êxodo. Essa parte da camada sacerdotal propositalmente constrói uma ponte que relaciona os temas “patriarcas/êxodo/ Moisés”.

Os redatores dessa passagem juntam as duas tradições através da revelação do nome divino, ou seja, para eles, o deus dos pais Abraão, Isaque e Jacó é o mesmo deus do êxodo que se revela a Moisés.

Ora, se essa passagem é chave para demonstrarmos o método de trabalho das redações e ajuntamento das perícopes separadas dos ciclos narrativos, a pergunta que podemos fazer é: quem uniu essas duas tradições distintas a tal ponto de parecerem ser uma única narrativa contínua das origens de Israel?

Nossa proposta é argumentar que foram os sacerdotes no período pós-exílico a partir do IV século AEC que começaram a reunir tradições separadas do antigo Israel Norte e Judá e assim construíram a base identitária e ideológica para a Jerusalém do período persa.

Mas, deixemos essas análises para os capítulos subsequentes de nossa pesquisa. Trataremos agora de averiguar quais são as discussões envolvendo o Escrito Sacerdotal da Torá.

### **1.5. O Escrito Sacerdotal**

Até o momento analisamos os pressupostos envolvendo a Teoria das Fontes, o desenvolvimento do seu modelo até a sua derrocada a partir da década de 70 após os problemas levantados pelos teóricos que trabalhavam com a crítica literária sobre a composição da Torá e que acarretou o surgimento do modelo dos ciclos narrativos.

Não mencionamos até o presente tópico o Escrito Sacerdotal por entendermos que a discussão envolvendo essa camada deveria ser à parte das discussões sobre o Javista

e os problemas envolvendo o surgimento da Torá, pois o objeto de nossa pesquisa se centraliza nos grupos sacerdotais.

É importante salientar que o Escrito Sacerdotal raramente foi colocado em xeque na pesquisa crítica da Torá, pois sua teologia e características linguísticas encontradas em suas partes por todos os livros de Gn-Nm são razoavelmente bem fundamentadas.

Por outro lado, se seus escritos são reconhecidos com certa facilidade pelos pesquisadores, a discussão gira em torno da sua relação com o Código de Santidade, sua origem e de sua delimitação na Bíblia Hebraica (SKA, 2003, p. 159).

Com a crise da hipótese documentária e a aparente descrença sobre uma fonte Javista, os pesquisadores tendem a delimitar duas teologias e escritos que podemos chamar de “documentos”: o Deuteronômio e o Escrito Sacerdotal (P).

Em relação a P, se não podemos afirmar mais a existência de um Javista como um amplo número de pesquisadores defendem e com o qual estamos alinhados, resta analisarmos na Torá os escritos P e avaliarmos o escrito básico narrativo sacerdotal, ou segundo o termo técnico europeu *Priestly Grundschrift* (P<sup>G</sup>), materiais não-P (antigo Javista) e suplementos pós- P (Código de Santidade em Lv 17-26, etc.) (Cf. BOORER, 2016, p. 1-5).

Nos próximos tópicos discutiremos algumas premissas como a estrutura e a teologia de P<sup>G</sup> e apontaremos nossa perspectiva no debate atual sobre o Escrito Sacerdotal.

### **1.6. O Escrito Sacerdotal: Fonte Completa ou uma Camada Redacional?**

O Escrito Sacerdotal tem levado os pesquisadores à hipótese de que seus relatos não seja uma fonte autônoma e independente, mas sim, apenas uma camada redacional. P atuaria mais como aquele que acrescenta e suplementa redacionalmente tradições mais antigas.

Nesse caso, P conheceria teologias advindas de escritos mais antigos. Essa abordagem depende de uma certa posição no debate acima apresentado, ou seja, que P<sup>G</sup> seria também um organizador de fontes ou ciclos narrativos no período do pós-exílio. Essa discussão é importante para estruturarmos P<sup>G</sup> e avaliarmos sua teologia.

Para Rolf Rendtorff (1990, p. 156-175) é certo que P não é um documento independente. Essa afirmação está embasada no pressuposto de que o Escrito Sacerdotal básico não apresenta uma narrativa coerente; além disso, o vocabulário entre os textos considerados P divergem entre si.

Rendtorff ainda afirma que nos estratos P existem lacunas narrativas que impossibilitam o Escrito Sacerdotal ser uma fonte independente. Para exemplificar sua teoria, no livro do Êxodo, não temos uma introdução ao personagem Moisés. Se P fosse um documento autônomo, pressunha-se que a história do grande herói nacional tivesse uma narrativa mais detalhada. Não é o que acontece. Moisés em P aparece sem explicação no relato como um salvador que tirará o povo do Egito (Ex 6,2-8).

Antes do relato de Ex 6,2-8, P constrói a ponte entre os livros do Gênesis e o Êxodo (Ex 1,6-8) e imediatamente parte para a narrativa da vocação de Moisés no capítulo 6. Segundo Rendtorff, essa é uma evidência que demonstraria que P seria uma camada redacional, pois pressupõe que o capítulo 2 é um texto autônomo que P conheceria e suplementaria com outras tradições de Moisés.

Frank Moore Cross (1997, p. 301-325) concorda com as argumentações de Rendtorff de que P é uma camada redacional. Cross desenvolve em 24 páginas toda uma explicação para fortalecer sua hipótese.

Cross usa da mesma argumentação de Rendtorff a respeito das omissões de tradições e relatos existentes em P. Segundo o autor, seria difícil admitir que um redator omitiu propositadamente narrativas. O que pode-se afirmar como hipótese, segundo Cross, é que P suplementou e reuniu tradições do Antigo Israel.

Para Cross, é complicado defender que o Escrito Sacerdotal seria uma fonte autônoma não escrevendo e omitindo a história da rebelião humana em Gn 1-11. Salvo a rubrica em Gn 2,4a, P está ausente nos capítulos 2- 4. A narrativa do dilúvio que possui trechos de P não faria sentido sem uma história do pecado humano.

Podemos resumir os argumentos de Cross da seguinte maneira:

- O trabalho redacional de P foi composto usando-se diversos escritos e tradições orais. Os mais importantes desses escritos usados por P foram as fontes Javista e Eloísta.

- P nunca existiu como documento autônomo no Tetrateuco. Sendo assim, estruturou e sistematizou JE com a tradição sacerdotal; em pontos de interesses essenciais, suplementou JE.

Embora a teoria de Frank Moore Cross possa ter relevância do ponto de vista literário, sua abordagem é presa a um esquema de fontes tradicionais que, como salientamos já neste trabalho, discordamos. Não há como provar a existência das fontes JE como apresentada pelos “Documentaristas”.

Por fim, outro pesquisador que alega ser P uma camada redacional é o biblista canadense John Van Seters. Para ele, P é um estrato composicional que expande e suplementa J. A redação sacerdotal também está em amplo diálogo com o Deuteronômio e a chamada Obra Históricográfica Deuteronomista (OHD).

A história composicional de P é explicada por uma série de expansões redacionais de J, D e da OHD. Sem J, o estrato P torna-se deficiente em conteúdo e continuidade. São poucas as partes narrativas de P que não encontram um episódio paralelo em J (SETTERS, 1999, p. 160-189).

Novamente, vale ressaltar nossa posição no debate. Van Seters ao afirmar a existência de um Javista coloca P como um estrato redacional que suplementaria o suposto documento.

Como já afirmamos em nossa pesquisa, o consenso sobre a não existência de J está distante. Em contrapartida, o número de estudiosos que negam que exista uma fonte Javista na Torá cresce entre os pesquisadores.

Verificamos acima que as posições a respeito de P ser uma camada redacional é bem formulada, mas também problemática. Apresentaremos outros pesquisadores que possuem divergência do posicionamento acima. Estes defendem que o Escrito Sacerdotal é uma fonte autônoma e bem estruturada.

Para esses estudiosos, o Escrito Sacerdotal Básico (P<sup>G</sup>) seria uma narrativa coesa, com linguagem bem definida e teologia com objetivos bem elaborados que perpassam os textos da Torá. P<sup>G</sup> deixou sua marca e sua perspectiva pessoal em antigas tradições de Israel e Judá.

Erich Zenger (1998, p. 119-120) ao se referir a P<sup>G</sup> sustenta que entre os textos considerados como sacerdotais e não sacerdotais existem contradições entre eles que

impedem que afirmemos que o Escrito Sacerdotal seja apenas uma camada que suplementaria antigas tradições.

Ora, o argumento de Zenger pressupõe que se P fosse apenas uma camada redacional, reforçaria as antigas tradições não P e suplementaria tais textos sem alterar ou compor novas tradições de relatos judaítas e israelitas.

Para Zenger, P atualiza, corrige ou mesmo narra com sua própria visão as histórias conhecidas das tradições não P. O estudioso alemão exemplifica relacionando Gn1 com Gn 2,5-7. Em Gn 1 (relato sacerdotal), a terra está cheia de plantas e árvores e o ser humano já havia sido criado. Ao olharmos o texto de Gn 2,5 (relato não sacerdotal), surpreendentemente não havia sido criada as plantas, as árvores e nem o ser humano para cultivar o solo. Gn 2,5 seria um texto pré-P e Gn 1 P<sup>G</sup>, em que o Escrito Sacerdotal Básico corrigiria o material não sacerdotal de Gn 2,5.

Jean Louis Ska (2003, p. 160) também faz parte dos biblistas que defendem a autonomia do Escrito Sacerdotal. Assim diz:

Por sua elaboração independente, pode-se falar da “independência relativa” do relato sacerdotal. P conhece as antigas fontes e as supõe conhecidas pelo leitor. Dialoga com essas tradições, corrige-as, interpreta-as e propõe uma nova visão da história de Israel, desenvolvendo uma teologia própria, independente, mas sempre em relação com as tradições antigas. Falando metafóricamente, P constrói sua casa sobre os alicerces das fontes anteriores a ele, mas não se satisfaz com decorar, completar, embelezar ou prolongar uma obra já começada. Constrói uma casa nova sobre velhos alicerces.

O Escrito Sacerdotal formou uma narrativa coerente que perpassa os livros da Torá de forma coesa em que P<sup>G</sup> preservou sua visão sobre vários episódios das tradições do antigo Israel ( RÖMER, 2010, p. 117-125).

A autoria sacerdotal de diversos relatos da Torá é importante para a nossa pesquisa para analisarmos como esses grupos moldam e constroem independentemente suas visões de acontecimentos do passado do antigo Israel.

Partimos do pressuposto de que P é um relato autônomo que escreve e reúne antigas tradições que não pertencem às suas narrativas. Essas narrativas não-P (antes denominada de JE) são conhecidas do escritor sacerdotal.

Nesse sentido, para a nossa investigação, P<sup>G</sup> atua como escritor de tradições e ao mesmo tempo compilador e redator dessas histórias advindas do período pré-exílico que a pesquisa da Torá atualmente classifica de textos não - P.

Definindo a presença autônoma de P na Torá, passemos para a questão da estrutura e teologia de seus relatos.

### 1.7. A Estrutura e a Teologia do Escrito Sacerdotal Básico ( P<sup>G</sup> )

Como estamos demonstrando em nossa análise, a discussão sobre as narrativas da Torá é complexa e há divergências em pontos chave na interpretação dos textos que perpassam Gn a Nm.

Em relação à estrutura do Escrito Sacerdotal, podemos elencar três principais posições que defendem que:

- O Escrito Sacerdotal Básico terminaria em Deuteronômio 34,1a.7-9;
- A tese de que o Escrito Sacerdotal termina em Js 18,1;19,51;
- Êxodo 40 seria o final do Escrito Sacerdotal Básico;
- O término do Escrito Sacerdotal Básico seria em Lv 9,24.

Essas hipóteses tem como premissa que P<sup>G</sup> possui um início em Gn 1 e um término que entre os estudiosos não há consenso. Para a nossa pesquisa, é de suma importância fazer o recorte estrutural de P<sup>G</sup>, pois é dessa delimitação que faremos as nossas análises de trechos sobre as figuras de Moisés conforme os relatos sacerdotais.

Para Werner Schmidt (2004, p. 99-100), o Escrito Sacerdotal terminaria em Dt 34, 1a.7-9. Teríamos então um esquema narrativo de P que se iniciaria em Gn 1 com a história da criação e terminaria com a morte de Moisés. A estrutura temática de P é como segue:

|  |
|--|
| Criação – Gn 1,1-2a  |
| Dilúvio/aliança com Noé – Gn 6-9                             |
| Aliança com Abraão – Gn 17                                   |
| Aquisição da gruta de Macpela – Gn 23                        |
| Formação do povo/opressão no Egito – Êx 1,1-5.7.13s.;2,23-25 |
| Vocação de Moisés – Êx 6                                     |

|   |
|---|
| Pragas/páscoa/salvação do mar – Êx 7-14               |
| Murmuração/maná/sábado – Êx 16                        |
| Revelação no Sinai – Êx 19,1s;24,15ss.                |
| Instruções referentes ao tabernáculo – Êx 25-29       |
| Consagração sacerdotal e primeiro sacrifício – Lv 8s. |
| Partida do Sinai – Nm 10, 11s.                        |
| Mensageiros/falta de fé do povo – Nm 13s.             |
| Falta de fé de Moisés e Aarão/ morte de Aarão – Nm 20 |
| Investidura de Josué – Nm 27,12ss.                    |
| Morte de Moisés - Dt 34,1a.7-9                        |

A estrutura temática proposta por Schmidt pressupõe que os textos do Escrito Sacerdotal Básico estão inseridos dentro da Torá e não vai além, adentrando em Josué. Assim, faltaria o cumprimento da posse de terra que perpassa as promessas feitas aos patriarcas em Gn 17.

Porém, dentro dos limites temporais da narrativa, Schimidt subdivide P<sup>G</sup> em quatro fases: criação, dilúvio, tempo de Abraão, época de Moisés.

Diferentemente dessa posição, Norbert Lohfink (1999, p. 13-16) estrutura P<sup>G</sup> até a conclusão da distribuição de terra em Js19,51. Para Lohfink, P ligaria Josué a Gn-Dt formando o Hexateuco. Do ponto de vista temático, os dois assuntos que aparecem em P como motivos importantes (santuário/tenda do encontro e terra) só teria um final digno de uma obra coesa terminando em Js 19,51 com a repartição da terra ao povo de Israel.

Lohfink subdivide sua estrutura em dez partes marcadas pelas fórmulas “*toledot*”:

|  |
|--|
| Gn 2,4 - Conclusão de Gn 1,1-2,3         |
| Gn 5,1 - Descendentes de Adão            |
| Gn 6,9 - Introdução à história de Noé    |
| Gn 10,1 - Descendentes dos filhos de Noé |

|  |
|--|
| Gn 11,10.27 - Descendência de Sem e de Taré  |
| Gn 25,12.19 - Descendentes de Ismael e de Isaque   |
| Gn 36,1 - Descendentes de Esaú   |
| Gn 37,2 – Descendentes de Jacó que introduz o resto do texto P <sup>G</sup> até a entrada de Canaã em Josué. |

O problema encontrado nessa estrutura de P<sup>G</sup> sugerida por Norbert Lohfink é a dificuldade de alinharmos a linguagem do Escrito Sacerdotal Básico em textos deuteronomistas como os de Josué, embora do ponto de vista temático faça sentido tal narrativa épica sacerdotal finalizar com a conquista da terra.

Segundo Suzanne Boorer (2016, p. 112), a estrutura de Lohfink pode ser dividida em dois temas centrais que dividem a estrutura em duas partes principais: a primeira, que termina em Gn 9 abarcaria a criação-dilúvio-pós-dilúvio e a aliança com Noé como garantia de estabilidade do mundo criado.

A segunda parte que se inicia em Gn 10 em diante compreende a história da humanidade com o foco em Israel, narrando como se multiplicaram e se estruturaram com o objetivo de encontrar e se estabilizar em sua terra em Canaã, garantida pela aliança feita com Abraão em Gn 17.

Konrad Schmid (2019, p.150-151) propõe que P<sup>G</sup> finaliza em Ex 40 na chamada Perícopé do Sinai. Para isso, o pesquisador constrói um paralelo entre a criação do mundo e a criação do santuário, ambos escritos de P<sup>G</sup>:

|  |
|--|
| <b>Gn 1,31a:</b> Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom.                     |
| <b>Ex 39, 43a:</b> Moisés viu toda a obra. Tinham feito como Yahweh havia ordenado.    |
|  |
| <b>Gn2,1:</b> Assim foram concluídos o céu e a terra, com todo o seu exército.         |
| <b>Ex 39,32a:</b> Assim se concluiu todo o trabalho da Habitação, da Tenda da Reunião. |

|  |
|--|
|  |
| <b>Gn 2,2a:</b> Deus concluiu no sétimo dia a obra que fizera. |
| <b>Ex 40,33b:</b> Assim Moisés terminou os trabalhos.          |
|  |
| <b>Gn 2,3a:</b> Deus abençoou o sétimo dia.                    |
| <b>Ex 39,43b:</b> E Moisés os abençoou.                        |

Römer (2010, p. 121-122) concorda com a afirmação de Schmid no qual o Escrito Sacerdotal Básico termina em Êxodo 40. Römer argumenta que a estrutura de P<sup>G</sup> que vai de Gn 1- Ex 40 claramente se inspira em esquemas litúrgicos encontrados nos mitos de criação do Antigo Oriente, especialmente o *Enuma Elish*.

Esse esquema mítico tem seu início com a criação do mundo e finaliza com a construção de um santuário para a divindade. Assim, a representação divina nessas narrativas mostram a vitória do Deus da ordem contra o caos e a morada desse Deus em um santuário demonstrando seu poder e triunfo.

Schmid divide sua estrutura do Escrito Sacerdotal Básico em três ciclos, discordando de Lohfink que separa em duas partes ou dois grandes temas. Para Konrad Schmid, P<sup>G</sup> é dividido em três recortes, a saber: Ciclo do Mundo; Ciclo de Abraão; Ciclo de Israel.

Os três ciclos correspondem a três modos como o Escrito Sacerdotal Básico entende a revelação divina. No primeiro ciclo, Deus se apresenta como *Elohim* demonstrando um monoteísmo inclusivo em que as nações para P<sup>G</sup> conheceram esse *Elohim*.

No segundo ciclo Deus se apresenta como *El Shadday* para os patriarcas Abraão, Isaque e Jacó. Embora as narrativas patriarcais são mais inclusivas que exclusivista, como já demonstramos em nossa pesquisa, para P<sup>G</sup>, é Israel que conhece plenamente Yahweh.

Essa ideia acima fica clara em Ex 6,2-3 que mostra que Abraão, Isaque e Jacó conheceram somente o nome *El Shadday*, mas o nome Yahweh foi revelado a Moisés. O Escrito Sacerdotal Básico legitima Israel na figura de Moisés como aquele que recebeu a revelação do verdadeiro nome.

Essa ideia do nome revelado somente a Moisés será muito importante quando discutirmos a figura mosaica construída pelos sacerdotes. Moisés é figura chave de legitimação de autoridade do sacerdócio que controla o Segundo Templo no período persa.

Erich Zenger (1998, p. 126) propõe uma estrutura em: Círculo mundo/pessoas (proto-história do mundo dos povos) e Círculo de Israel (proto-história de Israel). Sua estrutura bipartida fica assim:

| COMPOSIÇÃO                | DESIGNAÇÃO DE DEUS | TERMOS-CHAVES TEOLÓGICOS                                |
|---------------------------|--------------------|---|
| Criação (1ª obra)         | Elohim             | Elohim abençoa as pessoas                               |
| Dilúvio/Criação (2ª obra) | Elohim             | Elohim abençoa e estabelece sua aliança                 |
| Abraão                    | El Shadday         | El Shadday abençoa Abraão/aliança                       |
| Jacó                      | El Shadday         | El Shadday abençoa Jacó/aliança                         |
| Êxodo                     | Yahweh             | Yahweh lembra da aliança/sua glória diante dos egípcios |
| Sinai                     | Yahweh             | A glória de Yahweh no meio do povo                      |

Para Zenger, o Escrito Sacerdotal Básico termina em Levítico 9,24, pois a perícopes do Sinai se subdivide em três partes:

|  |
|--|
| Ex 16,1-12 – Reclamações de Israel/manifestação da glória: maná e perdizes   |
| Ex 19,1- 40,35 – Revelação no Sinai/manifestação da glória/construção do santuário/manifestação da glória sobre o santuário. |
| Lv 9,1-24 – Júbilo de Israel/primeiro culto de sacrifícios/ manifestação da glória e júbilo de Israel.                       |

O Escrito Sacerdota Básico termina com a unção do sacerdote Aarão em Lv 9. P<sup>G</sup> legitima os aronitas com o término de seu escrito na tomada de posse de Aarão das práticas culturais oficiais.

### **Considerações finais do capítulo**

Dentro dessa discussão complexa e cheia de informações desse capítulo, qual pode ser a estrutura que delimita o Escrito Sacerdotal Básico de acordo com a ideologia desses grupos sacerdotais na qual poderíamos nos alinhar?

A estrutura proposta por Zenger, em nosso entendimento, é a mais coerente, ou seja, o início do Escrito Sacerdota Básico teria seu início em Gn1 e o seu término em Lv 9, pois a legitimação da construção do santuário e o fim de P<sup>G</sup> em Ex 40 estaria incompleto sem a autoridade que o escritor sacerdotal fornece ao sacerdócio de Aarão. Assim, P<sup>G</sup> contrói uma narrativa coerente e ideológica que favorece através da escrita de tradições do passado a autoridade de seu grupo.

Diferentemente do deuteronomista que descreve que a aliança com Yahweh é condicional, ou seja, se o povo obedecer e cumprir os mandamentos da divindade (Dt 28), P<sup>G</sup> desenvolve sua própria versão da aliança na narrativa de Abraão em Gn17. É Yahweh que estipula a aliança com o patriarca e ela é incondicional e independente dos atos de Abraão.

Em tempos do período persa no IV século AEC essas construções redacionais, amarrando narrativas, seriam de suma importância para a reconstituição identitária através de um discurso ideológico fortalecido pela casta sacerdotal. Esses sacerdotes que estudaremos a seguir em nossa pesquisa são os sadoquitas.

## Capítulo 2: A presença sacerdotal em Jerusalém: os filhos de Sadoque

### Introdução ao capítulo

No capítulo anterior demonstramos que a pesquisa atual da Torá chegou a resultados que demonstram que os primeiros quatro livros da Bíblia Hebraica possuem diversas “vozes” que perpassam e estruturam as narrativas desde Gênesis até Números. O Deuteronômio é uma obra a parte que foi inserida posteriormente se tornando um preâmbulo da chamada Obra Historiográfica Deuteronomista<sup>2</sup>. Se antes havia com Gn-Nm um Tetrateuco, posteriormente, com a junção do Deuteronômio a esses textos formou-se a Torá conforme conhecemos atualmente.

Analizamos também que a elaboração do conjunto de textos da Torá é debatida e não há ainda consenso entre os acadêmicos. O chamado Relato Sacerdotal, uma camada literária mais tardia da Torá, escrita a partir do V século AEC na diáspora da elite de Judá é um tema de pouca discordância entre os pesquisadores. Além disso, esses textos são de origem de um grupo sacerdotal e são caracterizados por linguagem, teologia e ideologia que abarcam os interesses sacerdotais.

Esses grupos que chamamos em nossa pesquisa de sadoquitas foram redatores e escreveram suas versões do passado judaíta/israelita deixando suas vozes no Tetrateuco. Assim, almejamos demonstrar os responsáveis pela elaboração dessas narrativas e sua finalidade. Faremos um mapeamento na chamada Obra Historiográfica Deuteronomista, no profetismo de Ezequiel, Esdras e Neemias para verificarmos como os sacerdotes sadoquitas são retratados nesses livros da Bíblia Hebraica.

Por fim, faremos um estudo dos grupos rivais dos sadoquitas e analisaremos textos extra-canônicos advindos de Qumran e de localidades fora da Yehud<sup>3</sup> Persa para reforçarmos nossa teoria de que os sadoquitas estão presentes não só no período pré-exílico mas também a partir do IV século AEC no período pós-exílico.

---

<sup>2</sup> A chamada Obra Historiográfica Deuteronomista compreende os livros de Josué – II Reis. Um bom resumo sobre a história da pesquisa pode-se encontrar em: ROMER, Thomas. A atual discussão sobre a chamada História Deuteronomista em: CARNEIRO, Marcelo da Silva; OTTERMAN Monika; FIGUEIREDO, Telmo José Amaral (orgs.). **Pentateuco: da formação à recepção**. São Paulo: Paulinas, 2016, p.109-133.

<sup>3</sup> Yehud é o nome de Judá a partir do IV século AEC sob domínio persa. Yehud traduzido para o português se torna Judeia.

Mas, antes de adentrarmos nestas questões elencadas acima, queremos trazer introdutoriamente nosso método utilizado neste capítulo assim como faremos no capítulo III de nossa tese. A finalidade será demonstrar os caminhos e escolhas que fazemos ao analisar os textos bíblicos.

A Bíblia Hebraica é, para o cientista da religião, um documento. É necessário ler interdisciplinarmente e criticamente suas páginas para quem tem como objetivo descobrir “pistas” de um passado longínquo da história do antigo Israel.

Nossa abordagem trabalhará com métodos da disciplina histórica, pois é a que melhor fornece ferramentas para a nossa pesquisa das narrativas bíblicas que serão analisadas em nossos capítulos seguintes.

Os discursos dos escribas responsáveis pelos textos da Bíblia Hebraica são representações que constroem um passado idealizado. Por construções não queremos afirmar que os escribas são mentirosos, mas sim, que elaboram e formam narrativas a partir de preocupações de seu presente.

Para que nós pesquisadores possamos estudar os textos da Bíblia Hebraica, necessitamos de métodos que consigam filtrar e verificar com criticidade e que consigam buscar os rastros deixados por quem escreveu os textos. A análise tem como objetivo descobrir verdades nas entrelinhas das narrativas para termos a possibilidade de desvelarmos o que está por trás de um discurso ideológico e dos silêncios intencionais feitos pelos autores/escribas e, conseqüentemente, reconstruirmos os possíveis eventos.

Carlo Ginzburg com razão afirma que o fato de uma fonte não ser “objetiva” não significa que seja inútil (2006, p. 16). Mesmo um texto como de I Samuel a II Reis ou Ezequiel e Neemias podem fornecer pistas valiosas sobre o sacerdócio se o método indiciário<sup>4</sup> for bem aplicado.

Os sadoquitas não aparecem muito nos textos da Bíblia Hebraica, como veremos. Portanto, nossa pesquisa neste capítulo será baseada no método indiciário relatado nos parágrafos anteriores. Esperamos no fim desse recorte de nossa pesquisa reconstruir quem foram os sadoquitas e responder sobre o período correspondente de sua atuação.

---

<sup>4</sup> Método indiciário é o nome da metodologia usada pelo historiador Carlo Ginzburg. Ver: GINZBURG Carlo. **Mitos, Emblemas e Sinais: Morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 143-180.

## 2.1 – Os Sadoquitas na chamada Obra Historiográfica Deuteronomista

A Obra Historiográfica Deuteronomista é composta pelos livros de Josué a II Reis. Os pesquisadores da Bíblia Hebraica afirmam que esses textos receberam influência do livro do Deuterônomo. A ênfase destes textos está principalmente na centralização do culto em Jerusalém e na crítica feita aos reis de Israel Norte (e alguns de Judá).

Não é nosso objetivo refazer o trajeto histórico dos inícios da hipótese da obra deuteronomista. Nosso intuito é mapear o aparecimento de Sadoque e interpretar sua atuação nos textos elencados. Sadoque é descrito e colocado na época idealizada da história de Judá, na época davídica. Em II Samuel 8,15-18, Sadoque é ligado ao corpo burocrático de Davi<sup>5</sup>:

וַיִּמְלֹךְ דָּוִד עַל-כָּל-יִשְׂרָאֵל וַיְהִי דָּוִד עֹשֶׂה מִשְׁפָּט וְצִדְקָה לְכָל-עַמּוֹ:  
 וַיּוֹאֵב בֶן-צִרוּיָה עַל-הַצָּבָא וַיְהִי שֹׁפֵט בֶן-אַחִיזֶלֶד מִזְכִּיר:  
 וְצִדּוֹק בֶן-אַחִיטֹיב וְאַחִימֵלֵךְ בֶן-אַבִּיטָר כֹּהֲנִים וּשְׂרָיָה סוֹפֵר:  
 וּבְנֵיהֶו בֶן-יְהוֹיָדָע וְהַפְּרָתִי וְהַפְּלֵתִי וּבְנֵי דָוִד כֹּהֲנִים הָיוּ: פ

E reinou Davi sobre todo o Israel e tornou Davi fazendo o direito e a justiça para todo o seu povo. E Joab, filho de Seruia sobre (comandava) o exército e Josafá, filho de Ailud era o secretário. E Sadoque, filho de Aquitob e Aquimelec, filho de Abiatar, (eram) sacerdotes e Saraías (era) escriba. E Banaías, filho de Joiada e os Fereteus e os Feleteus e filhos de Davi eram sacerdotes.

Podemos notar pelo trecho da narrativa que Sadoque divide o sacerdócio com Aquimelec, filho de Abiatar e com os filhos de Davi. Um dado importante é que esta passagem é a primeira informação que temos de Sadoque na Bíblia Hebraica, o epônimo dos sadoquitas. Não temos nenhuma informação de linhagem.

<sup>5</sup> Diversas tentativas tentaram ligar historicamente Sadoque a Davi (Cf. OLYAN, 1982, p. 177-193). Como veremos em nossa pesquisa, a teoria dos sadoquitas e seu epônimo já nos tempos davídicos é improvável.

Esta passagem de II Samuel 8, 15-18 apresenta uma contradição com as informações de I Samuel 22,20 que afirma:

וַיִּמְלֹט בֶן-אֶחָד לְאֶחֱיָמֶלֶךְ בֶּן-אֶחְטֹב וַיִּשְׁמֹ אֲבִיָּתָר וַיִּבְרַח אַחֲרַי דָּוִד:

E escapou um filho de Aquimelec filho de Aquitob e seu nome Abiatar e fugiu para junto de Davi.

Neste texto acima, percebemos que Aquitob é pai de Aquimelec que é pai de Abiatar, sacerdote que dividirá as funções com Sadoque durante as narrativas sobre Davi e Salomão. Podemos fazer um quadro resumindo as duas informações nestes moldes:

|                            |                          |
|----------------------------|--------------------------|
| II Samuel 8,15-18          | I Samuel 22,20           |
| Sadoque filho de Aquitob   | Aquitob pai de Aquimelec |
| Aquimelec filho de Abiatar | Aquimelec pai de Abiatar |

Esta incoerência dos dois textos levou alguns pesquisadores a afirmarem que II Samuel 8, 15-18 está corrompido e que o texto original relatava a genealogia de Abiatar como em I Samuel 22,20 sem a figura de Sadoque (GRABBE, 2003, p. 206). Sadoque foi inserido em uma genealogia da família sacerdotal de Abiatar.

A ausência de informações a respeito da origem de Sadoque levaram os pesquisadores da origem do sacerdócio sadoquita a algumas teorias que hoje não se sustentam. Um exemplo é o artigo clássico de H.H. Rowley (1939, p. 123-124) que afirma que o surgimento de Sadoque nos tempos de Davi se explica no contexto da conquista da cidade jebusita de Jerusalém por Davi.

Rowley cita Gn 14 como prova de que havia um santuário em Jerusalém e, argumentando a partir de então, sugere que Sadoque poderia ter sido um sacerdote jebusita de *El Elyon*. Davi ao conquistar a cidade, manteve o sacerdócio de outrora.

Frank Moore Cross (1973, p. 207-215) sugeriu que a divisão entre dois sacerdotes na época de Davi é por existir duas grandes casas sacerdotais daquele período:

a casa de Eli de Silo que Cross denomina de Mushitas em Israel Norte liderada por Abiatar e a casa aronita de Hebron liderada por Sadoque.

As teorias acima mencionadas foram populares para se discutir o surgimento de Sadoque nos tempos davídicos. A fraqueza dessas afirmações é pressupor e ler os textos de forma a “se deixar levar” pelo que as narrativas descrevem sem uma crítica maior a respeito da historicidade dos relatos.

Os estudos arqueológicos demonstram que Jerusalém não poderia ter sido um lugar para um império como descrito pelos deuteronomistas nos tempos de Davi e Salomão. Jerusalém não passava de uma zona rural, sem centros urbanos e isolada comercialmente e a consequência desses fatos é que a cidade nos tempos de Davi e Salomão (século X/IX AEC) não poderia ter tido uma monarquia poderosa e nem ter tido um sacerdócio forte como descrito nos textos deuteronomistas (Cf. FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2018, p. 137- 142).

Em II Samuel 15, 23-37 estamos no contexto da revolta de Absalão contra o seu pai Davi. Sadoque é ordenado levar a arca para Jerusalém. A narrativa mostra Abiatar e Sadoque fiéis a Davi e retornando a Jerusalém conforme a ordem do monarca juntos com seus filhos, Aquimaás (Sadoque) e Jônatas (Abiatar).

Conforme a idealização dos tempos davídicos feitos pelo narrador, Davi é retratado como javista fiel junto com os sacerdotes que cultuam a Yahweh conforme a aprovação dos deuteronomistas.

Em II Samuel 17;18;19, Sadoque e seu filho Aquimaás novamente são retratados como sacerdotes que estão ao lado de Davi e cumprem suas funções e os pedidos do rei. Aquimaás é chamado de “homem bom” por Davi (II Samuel 18, 19-27).

Outro texto que podemos mencionar é II Samuel 20, 23-26 em que temos uma nova lista de oficiais de Davi na qual além de Sadoque e Abiatar, temos um outro sacerdote nomeado com o nome de Ira, o jairita. Esse trecho difere de II Samuel 8, 15-18 em vários sentidos. Em II Samuel 8,15-18 os filhos de Davi são mencionados como sacerdotes. Em II Samuel 20, 23-26 temos Ira, o jairita, e não os filhos de Davi.

Por fim, queremos comentar I Samuel 2,27-36 e I Reis 1,8.26-45; 2,35; 4,2-4 que, ao nosso ver, são narrativas construídas para legitimar Sadoque como único sacerdote em Jerusalém a partir dos tempos idealizados e míticos dos davididas.

I Samuel 2, 27-36 é um texto paralelo de I Reis 13,1-2. Ambos os textos mencionam um personagem chamado pelo narrador deuteronomista de “Homem de Deus”. Em ambas as narrativas, o profeta entrega uma mensagem de desgraça. No caso de I Reis 13,1-2, o Homem de Deus se locomove de Judá até Betel e anuncia a Jeroboão I que um descendente de Davi de nome Josias iria destruir o santuário. O texto é uma clara polêmica contra o santuário de Betel que se localizava no Reino de Israel Norte e uma defesa da reforma promovida por Josias em 622 AEC.

O segundo exemplo de profecia do Homem de Deus, a qual nos interessa para a nossa discussão e que está contida em I Samuel 2, 34-35 assim afirma:

וְזֶה-לְךָ הָאֹת אֲשֶׁר יִבֹּא אֶל-שְׁנֵי בָנָיךָ אֶל-חֹפְנִי וּפְיִנְחָס בְּיוֹם אֶחָד

יָמוּתוּ שְׁנֵיהֶם:

וְהִקְיַמְתִּי לִי כֹהֵן נֶאֱמָן כַּאֲשֶׁר בְּלִבִּי וּבִנְפֹשֵׁי יַעֲשֶׂה וּבְנִיתִי לוֹ בַּיִת נֶאֱמָן

וְהִתְהַלַּךְ לִפְנֵי-מְשִׁיחִי כָּל-הַיָּמִים:

E este para ti o sinal que cumprirá para teus dois filhos: a Hofni e Finéias em dia único morrerão os dois deles. E estabelecerei para mim sacerdote fiel conforme em meu coração e em meu desejo farei e construirei para ele casa fiel. E ele andar­á diante de meu ungido todos os dias.

Os dois textos que mencionam o Homem de Deus são ideologicamente construídos pelos deuteronomistas para legitimar a casa real davidida (I Reis 13,1-2) e o sacerdócio que, na visão dos escribas que compuseram essa narrativa acima, é personificado na pessoa do sacerdote Sadoque. Josias é retratado como fiel a YHWH como seu pai Davi (II Reis 22,1-2) e Sadoque é visto como um sacerdote ideal, pois foi fiel à casa de Davi e praticou o culto em Jerusalém nos tempos idealizados da monarquia unida.

I Samuel 2,27-36 deslegitima a casa dos Elidas construindo uma narrativa em que os sadoquitas a partir dos tempos de Davi são escolhidos por YHWH para o cargo sacerdotal. Os deuteronomistas fazem dos sadoquitas, a casa real davidida, dos elidas e

do santuário de Silo alvos das sentenças de YHWH, em que para Silo e para os filhos de Eli são proferidas desgraças e desaprovação<sup>6</sup> (Cf. ROOKE, 2000, p. 57).

Em I Reis 1-2 temos novamente confirmações textuais que sustentam a ideia de que Sadoque é o único sacerdote legítimo do ponto de vista deuteronomista. Estamos no contexto narrativo em que é relatado as disputas sobre a sucessão de Davi ao trono. Dois grupos rivais estão politicamente em conflito: de um lado, Adonias, Joab e Abiatar, e do outro Salomão, Betsabeia, Banaías, Natã, Semeias e o sacerdote Sadoque (I Reis 1,41-48).

Davi escolhe Salomão ao invés de Adonias e Sadoque unge o novo rei, conforme é descrito em I Reis 1,38-39<sup>7</sup>:

וַיֵּרֶד צָדוֹק הַכֹּהֵן וְנָתַן הַנֶּבִיא וּבְנֵיהוּ בֶן-יְהוֹיָדָע וְהַכֹּהֲנִי וְהַפְּלִתִי  
וַיִּרְכְּבוּ אֶת-שָׁלֹמֹה עַל-פָּרָדִת הַמֶּלֶךְ דָּגַד וַיִּלְכוּ אִתּוֹ עַל-גִּחֹן:  
וַיִּקַּח צָדוֹק הַכֹּהֵן אֶת-קֶרֶן הַשֶּׁמֶן מִן-הָאֵהָל וַיִּמָּשַׁח אֶת-שָׁלֹמֹה  
וַיִּתְקַעוּ בַשּׁוֹפָר וַיֹּאמְרוּ כָּל-הָעָם יְחִי הַמֶּלֶךְ שָׁלֹמֹה:

E desceu o sacerdote Sadoque e o profeta Natã e Banaías, filho de Joiada e os cereteus e os feleteus. E fizeram montar Salomão sobre a mula do rei Davi e o levaram a Gion. E pegou o sacerdote Sadoque o chifre do óleo da tenda e ungiu a Salomão. E tocaram no Shofar e disseram todo o povo: viva o rei Salomão!

Sadoque é retratado como um sacerdote fiel a Salomão, unge o novo rei se colocando ao lado deste e, assim, conquista o sacerdócio de Jerusalém. Abiatar, que

<sup>6</sup> Em II Sm 6, 1-19 a arca da aliança é retirada de Silo e levada para Jerusalém por Davi. Se encontra neste texto a defesa deuteronomista da legitimação de Jerusalém como santuário único e a polêmica contra Silo e outros santuários do Reino de Israel Norte.

<sup>7</sup> Esse texto provavelmente é pós-exílico e retroativamente legitima os sadoquitas a partir da construção de uma narrativa posta nos tempos de Salomão.

apoiara Adonias é destituído das funções sacerdotais em Jerusalém, conforme descrito em I Reis 2, 26-27:

וּלְאַבְיָתָר הַכֹּהֵן אָמַר הַמֶּלֶךְ עֲנֵתָה לִּי עַל־שִׁדְיֶיךָ כִּי אִישׁ מָוֶת אָתָּה  
 וּבַיּוֹם הַזֶּה לֹא אֶמְיָתְךָ כִּי־נִשְׁאַתְּ אֶת־אֲרוֹן אֲדֹנָי יְהוָה לְפָנַי דָּוִד  
 אָבִי וְכִי הִתְעַזִּיתָ בְּכָל־אֲשֶׁר־הִתְעַנָּה אָבִי:  
 וַיִּגְרַשׁ שְׁלֹמֹה אֶת־אַבְיָתָר מִהַלְוִת כִּהֵן לִיהוָה לְמַלְאֵ אֶת־דְּבַר יְהוָה  
 אֲשֶׁר דִּבֶּר עַל־בַּיִת עָלַי בְּשָׁלָה: פ

E para o sacerdote Abiatar disse o rei: Anatot<sup>8</sup> irá sobre teus campos, pois homem de morte és. E neste dia não te matarei, pois tu carregaste a arca do Senhor YHWH diante de Davi, meu pai e, pois, te afligiste em toda as aflições de meu pai. E expulsou Salomão a Abiatar de ser sacerdote para YHWH para cumprir a palavra de YHWH que falou sobre a casa de Eli em Silo.

Abiatar era descendente de Eli, conforme relata I Sm 14,3:

וַאֲחֵיהָ בְּוָאֲחֵטָוֹב אָחִי אֵיכָכֹדוּ בְּוָפִינְחָס בְּוָעֲלֵי כֹהֵן יְהוָה  
 בְּשָׁלוֹ נִשְׂא אֶפֹּד וְהָעַם לֹא יָדַע כִּי הָלַךְ יוֹנָתָן:

<sup>8</sup> Anatot era uma cidade benjaminita cuja tradição bíblica a coloca sobre domínio aronita (Js 21, 17-19; cf. Jer 1,1). Israel Finkelstein (2015, p. 65-68) afirma que Benjamim foi uma localidade dominada por Israel Norte até o declínio da dinastia Omrida em 842 AEC. A partir desse período, Benjamim se tornou território judaíta. Sendo assim, podemos levantar a hipótese que em I Reis 2,26-27 é uma retroprojeção polêmica contra Anatot/Benjamim quando ali existia sacerdotes e santuários deslegitimados pela visão centralizadora cultural e pró Jerusalém dos deuteronomistas. Para um estudo da tradição benjaminita a partir da cultura escrita ver: CARDOSO, 2019, p. 287-352.

E Aías, filho de Aquitob, irmão de Icabod, filho de Fineias, filho de Eli, sacerdote de YHWH. Em Silo levava o Efod e o povo não sabia o porquê partiu Jônatas.

Aquitob é o avô de Abiatar, conforme a narrativa de I Sm 22,20; deste modo, conforme descrito acima, a família de Abiatar pertence a família sacerdotal dos Elidas (ALBERTZ, 1999, p.234-235). Essa informação é muito importante para o que estamos pesquisando, pois, a casa de Eli é destituída novamente na narrativa de sucessão ao trono davídico. Os deuteronomistas descrevem minuciosamente, em vários trechos que, o único sacerdócio legítimo é a casa de Sadoque que esteve ao lado do único rei ungido e aceito por YHWH segundo os escribas de Jerusalém, ou seja, Davi.

A profecia do “Homem de Deus” para a casa de Eli em II Sm 2,34-35 é um *vaticinium ex eventu*, ou seja, os deuteronomistas que estão no período josiânico (I Reis 13,1-2 confirma essa afirmação cronológica) constroem uma narrativa em que a legitimação divina se dá para a casa de Davi e para a casa de Sadoque. Os santuários de Israel Norte e seus sacerdotes são devidamente negados. Eli e sua casa é completamente destituída das funções sacerdotais na pessoa de Abiatar em I Reis 1-2.

## **2.2 - Os Sadoquitas em Ezequiel: primeiros conflitos no exílio**

O livro de Ezequiel é um dos documentos mais importantes da Bíblia Hebraica para entendermos o sadoquismo no período do exílio e pós-exílio, respectivamente o V e IV séculos AEC. A obra cita literalmente os sadoquitas como um grupo sacerdotal e constrói uma imagem que está de acordo com a nossa pesquisa, ou seja, de que os sadoquitas possuem uma tradição de longa duração e foi um grupo hegemônico em Jerusalém a partir de Josias.

Além disso, toda linguagem cultural que aparece em textos sacerdotais na Torá reaparece em Ezequiel, conforme veremos adiante. Para analisarmos os grupos sadoquitas em Ezequiel, faremos menções a trechos de Isaías e Jeremias. O intuito é demonstrar comparativamente com os textos desses outros profetas a existência de conflitos e divergências entre grupos na *golá*.

Antes, devemos salientar que o livro de Ezequiel não foi escrito por um único autor e não contém um discurso unívoco e ideologia única que perpassaria todos os seus 48 capítulos. Não focaremos nas complexas discussões sobre a elaboração de Ezequiel, pois não é o objetivo de nossa investigação. Trabalharemos o recorte sadoquita que está contido nos capítulos 40-48.

Christophe Nihan (2010, p.447-453) defendeu a perspectiva de que Ezequiel é dividido em 5 blocos: a primeira parte compõe um rolo de origem palestinese com oráculos contra Jerusalém atribuídos ao profeta e escrito em várias etapas no IV século AEC (Ez 4-24).

O segundo bloco, uma redação pró-*golá* que edita e remaneja os textos palestineses. Esse rolo apresentaria a comunidade formada pelos deportados de 597 AEC como o Israel legítimo, opondo-se a grupos deportados em 587 AEC e aos que permaneceram em Jerusalém (Ez 14,21-23; 33,23-29, etc.).

Nihan afirma que o terceiro bloco de Ezequiel possui um discurso pró-diáspora, ou seja, os blocos que compõem essa etapa redacional teriam se desenvolvidos sucessivamente e seria responsável pelas passagens que anunciam a dispersão dos habitantes de Judá entre as nações e sua reunião final na terra em Jerusalém (Ez 6,8-10; 11,16-21; 12,15-16; 20,32-44, etc.).

O quarto bloco denominado oráculos contra as nações (Ez 25-32) não pertencia à coletânea original, sendo introduzida em um estágio mais tardio vinculada com as perspectivas de restauração da volta do exílio.

Por fim, os caps. 40-48 formaria o quinto bloco do livro de Ezequiel, sendo também uma coleção a parte da obra inserido posteriormente para formar o que temos hoje de Ezequiel. Os principais temas dessa camada seriam o novo templo e o retorno da divindade, o papel do príncipe e a divisão da terra).

Pois bem, dentro dessas divisões, focaremos, como afirmado, nos caps. 40-48, principalmente para analisarmos como os sadoquitas são retratados nessas perícopes. De antemão podemos afirmar que, pela ênfase no templo, na forma como o seu discurso é posto no qual os sadoquitas são os herdeiros “do verdadeiro culto” e o papel do príncipe é exclusivamente cultural (44,3; 45,5-8; 45,9-25;46,1-12; 46,16-18) não restam dúvidas que esse bloco é de composição dos sacerdotes sadoquitas.

Risa Levitt Kohn (2002, p. 30-85) afirma que existem diversas convergências de termos e teologias da camada sacerdotal da Torá e os blocos de Ezequiel. Os levantamentos comparativos de Kohn fortalecem o que afirmamos em nosso primeiro capítulo de nossa pesquisa, ou seja, de que o Relato Sacerdotal da Torá é de origem sadoquita.

Entre os 97 termos examinados por Risa Levitt Kohn, a autora separou dez categorias. Resumiremos os textos comparados conforme abaixo:

- O relacionamento de Yahweh com Israel (Lv 15, 31; 26,11; Ez 37,27; Lv 20,3; 22,2.32; Ez 20,39; 36,20-22; 39, 25; 43,7-8).
- Aliança (Gn 9,15-16; Lv 26,42.45; Ez 16,60; Gn 6,18; 9,9.11.17; Ez 16,62).
- Terra (Lv 26,5; Ez 28,26; 34,28; 39,6; Ex 6,8; Ez 11,15; 25,4.10; 33,24; 36,2-5).
- Estrutura social (Ex 12,49; Lv 16,29; 17,12;18,26; Ez 47,22; Gn 17,12.27; Ez 44,7.9).
- Lei (Lv 18,6-19; 20,19-21; Ez 16,37; 22,10; 23,10; 23,18.29).
- Dias sagrados (Ex 12,18; Lv 23,5; Nm 9,5; Ez 45,21; Ex 31,13.17; Ez 20,12.20).
- Tabernáculo/templo/sacerdócio (Nm 16,9; Ez 44,11; Lv 10,10; Ez 22,26; 42,20; 44,23; Ex 28,4; 29,1.44; 30,30; Ez 44,13; Lv 19,30; 20,3; 26,2; Ez 5,11; 8,6; 9,6; 23,38-39; 44,7-9.15-16).
- Ritual (Ex 29,1; Lv 9,2-3; 23,18; Ez 43,25; 45,23; 46,4.6).
- Humanos (Lv 10,6; 13,45; Nm 6,5; Ez 44,20; Lv 13,40; 21,5; Ez 7,18; 29,18).
- Diversos animais (Gn 1,24-26; 6,7.20; 7,8; Lv 11,44; Ez 8,10; 38,20).

Esses exemplos mostram uma aproximação de visão de mundo entre os escritores de P e Ezequiel. A linguagem usada comparativamente demonstra que os sacerdotes foram responsáveis por blocos e acréscimos do livro de Ezequiel. A camada sacerdotal P e Ezequiel compartilham uma ideologia que foi construída no exílio e prosseguiu no IV século AEC.

Dalit Rom-Shiloni (2009, p. 14-15) aponta três principais grupos entre os exilados na Babilônia que adentraram com pressupostos ideológicos no período persa a partir do IV século AEC, mas que foi antes consolidada no século V AEC na Babilônia:

**- Os que fazem parte do grupo dos exilados:**

a. Dentro dessa perspectiva, existem grupos que afirmam que os exilados que vieram com o rei Jeoiaquim são o único povo de Deus (Ez 11,14-21), excluindo até mesmo que estes exilados formem uma comunidade unida com outros que estão na Babilônia a qual são chamados de “semente de Jacó (Ez 20,5);

b. Deutero-Isaías (Is 40-55) - designa uma mudança dentro da ideologia exílica da Babilônia ao abordar todos os exilados usando as designações mais gerais, sem dar qualquer especial importância aos grupos da *golá* que vieram com Jeoiaquim. Essa visão de mundo de Deutero-Isaías, mais inclusiva, poderia ter se iniciado já antes do exílio, persistindo entre os anos de 570/538 AEC e terminou a partir dos períodos de Zc 1-8 e Esdras e Neemias.

c. Outros grupos de tendências inclusivas entre os exilados defendiam a reunificação entre os antigos desterrados do Reino do Norte Israel e os judaítas da *Golah* (Ez 37,15-24).

Por fim, Dalit Rom-Shiloni menciona outros grupos que não pertencem aos grupos “*insiders*”, que são aqueles “*outsiders*” que ficaram na terra de Judá, em Jerusalém, que são designados por “estrangeiros” e que não fazem parte (segundo esses grupos) do “verdadeiro Israel”; os grupos que estão no exílio e se consideram os verdadeiros israelitas retratam a terra de Judá como vazia e desolada, aguardando o retorno dos “repatriados” (Ez 36,6-15; Is 49,14-21; 54,1-10; 60,14-21; Zc 1,7-17; 7,14; 8,1-15).

Ora, nos parece que os sadoquitas conforme descritos em Ezequiel 40-48 são grupos que estão nas categorias dos grupos de exilados exclusivistas e que no V e IV séculos AEC enfrentarão grupos rivais para exercer o controle de Jerusalém e seu templo com sua ideologia. Vejamos alguns exemplos desses conflitos existentes na *golá* entre exilados sadoquitas na Babilônia e grupos religiosos concorrentes levitas. Destacaremos trechos de Jeremias e Isaías e posteriormente retornaremos para Ezequiel.

Jr 33,20-22 diz:

כֹּה אָמַר יְהוָה אֱמֹתָפְרוּ אֶת־בְּרִיתִי הַיּוֹם וְאֶת־בְּרִיתִי הַלַּיְלָה וּלְבַלְתִּי הַיּוֹם  
וְיוֹמֵם־וַלַּיְלָה בְּעַתָּם:

גַּם־בְּרִיתִי תִפְרַח אֶת־דָּוִד עַבְדִּי מִהַיּוֹת־לוֹ בֶּן מִלְךָ עַל־כִּסְאוֹ וְאֶת־הַלְוִיִּם  
הַכֹּהֲנִים מִשְׁרָתִי:

אֲשֶׁר לֹא־יִסְפָּר צָבָא הַשָּׁמַיִם וְלֹא יִמַּד תּוֹל הַיָּם בֶּן אַרְבָּה אֶת־זֶרַע דָּוִד עַבְדִּי  
וְאֶת־הַלְוִיִּם מִשְׁרָתִי אֲתִי: ס

Assim diz Yahweh: se vós causardes a violação da minha aliança (com) o dia e minha aliança (com) a noite, para que não aconteça seu dia e a noite em seu tempo. Também minha aliança será invalidada com Davi, meu servo, de não haver filho reinando sobre seu trono e os levitas sacerdotes meus oficiantes que não pode ser contado (em) exércitos dos céus e não é medida (em) areia do mar, assim multiplicarei a descendência de Davi, meu servo, e dos levitas, meus oficiantes diante de mim.

Esse trecho deixa claro o apoio à casa davídica e a esperança da monarquia restaurada com um filho de Davi. Além disso, vemos que são os levitas os protagonistas religiosos que ministrarão na nova era de restauração da casa de Davi. Assim como a monarquia, o culto levítico é legitimado como “palavra de Yahweh”. Esses levitas não são dos mesmos grupos dos sadoquitas.

Isaías 66, 18.21 representa outro exemplo de grupos que destoam do pensamento sadoquita no exílio. O texto afirma:

וְאַנְכִי מַעֲשִׂיהֶם וּמַחֲשַׁבְתֵּיהֶם בָּאָה לְקַבֵּץ אֶת־כָּל־הַגּוֹיִם וְהַלְשִׁנוֹת וּבָאוּ  
וַרְאוּ אֶת־כְּבוֹדִי:

וְגַם־מֵהֶם אֶקַּח לְכֹהֲנִים לְלוֹיִם אָמַר יְהוָה:

**E eu das suas obras e seus pensamentos**<sup>9</sup> venho para juntar todos os povos e as línguas e virão e verão minha glória. E também deles tomarei para sacerdotes (e) para levitas diz Yahweh.

Nesse trecho isaiânico percebemos a perspectiva inclusiva e universalista, em que dentre os povos e línguas de todas as nações serão tomados alguns para sacerdotes e levitas. Essa afirmação será negada pelos sadoquitas. A visão sadoquita do culto e do controle do templo é exclusivista.

Vejamos Ez 44, 6-9 que diz:

וְאָמַרְתָּ אֶל-מְרִי אֶל-בֵּית יִשְׂרָאֵל כֹּה אָמַר אֲדֹנָי יְהוִה רַב-לְכֶם מִכָּל-  
 תּוֹעֲבוֹתֵיכֶם בֵּית יִשְׂרָאֵל:  
 בַּהֲבִיאֲכֶם בְּגֵי-נֹכַר עַרְלֵי-לֵב וְעַרְלֵי בֶשֶׁר לַהֲזֹת בְּמִקְדָּשִׁי לְחַלְלוֹ אֶת-בֵּיתִי  
 בַּהֲקַרִּיבְכֶם אֶת-לֶחְמִי חֶלֶב וְנֹדָם וַיִּפְרוּ אֶת-בְּרִיתִי אֵל כָּל-תּוֹעֲבוֹתֵיכֶם:  
 וְלֹא שָׁמַרְתֶּם מִשְׁמֶרֶת קִדְשִׁי וַתִּשְׁיִמוּן לְשֹׁמְרֵי מִשְׁמֶרֶתִי בְּמִקְדָּשִׁי לְכֶם:  
 כֹּה-אָמַר אֲדֹנָי יְהוִה כָּל-בֶּן-נֹכַר עָרֵל לֵב וְעָרֵל בֶּשֶׁר לֹא יָבֹא אֶל-מִקְדָּשִׁי  
 לְכָל-בֶּן-נֹכַר אֲשֶׁר בְּתוֹךְ בְּגֵי יִשְׂרָאֵל:

E dirás para os obstinados, à casa de Israel: assim diz o Senhor Yahweh: abundantes para vós de todas as vossas abominações, casa de Israel. Vós fizestes entrar filhos de estrangeiros, incircuncisos de coração e incircuncisos da carne para estarem em meu santuário para profanarem minha casa quando ofereceis meu pão, a gordura e o sangue e violaram minha aliança por causa de todas as vossas abominações e não guardastes a minha prescrição da minha santidade, e pusestes para cuidar de guardar a minha prescrição no meu santuário para vós. Assim diz o Senhor Yahweh: todo filho de estrangeiro incircunciso de coração e

<sup>9</sup> Esse trecho em negrito está deslocado. Mantivemos conforme o manuscrito da Bíblia Stuttgartensia. A Bíblia de Jerusalém coloca essa parte no final do versículo 17 do mesmo capítulo.

incircunciso da carne não entrarão ao meu santuário, de todo o filho de estrangeiro que está no meio dos filhos de Israel.

Esse texto de Ezequiel está em completo conflito com os textos de Is 66, 18.21, pois nega qualquer acesso a estrangeiros. A legitimação se dá como palavra de Yahweh. Ez 44 está alinhado às perícopes dos capítulos 40-48, em que lemos o projeto sadoquita para o templo e para suas participações exclusivistas nas práticas religiosas. Não existe participação no culto de estrangeiros, incircuncisos da carne, típico vocabulário sacerdotal.

Sobre os levitas, Ez 44, 10-16 afirma:

כִּי אִם־הַלְוִיִּם אֲשֶׁר רָחֲקוּ מֵעֲלֵי בְתֻעוֹת יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר תָּעֲזוּ מֵעֲלֵי אַחֲרֵי

גְּלוּלֵיהֶם וַנִּשְׂאוּ עִוְנָם:

וְהָיוּ בְּמִקְדָּשֵׁי מִשְׁרָתַיִם פְּקֻדוֹת אֶל־שַׁעְרֵי הַבַּיִת וּמִשְׁרָתַיִם אֶת־הַבַּיִת הַזֶּה

יִשְׁחָטוּ אֶת־הָעֵלָה

וְאֶת־הַזֶּבַח לְעֹם וְהָמָה יַעֲמְדוּ לִפְנֵיהֶם לְשָׂרְתָם:

לְעֹז אֲשֶׁר יִשְׁרְתוּ אוֹתָם לִפְנֵי גְלוּלֵיהֶם וְהָיוּ לְבַיִת־יִשְׂרָאֵל לְמִכְשׁוֹל עֲוֹן עַל־

כֹּן נִשְׂאתִי יָדִי עֲלֵיהֶם

נְאֻם אֲדֹנָי יְהוִה וַנִּשְׂאוּ עִוְנָם:

וְלֹא־יִגָּשׁוּ אֵלַי לְכַהֵן לִי וְלִגְשָׁת עַל־כָּל־קַדְשֵׁי אֶל־קַדְשֵׁי הַקְּדָשִׁים וַנִּשְׂאוּ

כָּל־מִתָּם וְתוֹעֲבוֹתָם

אֲשֶׁר עָשׂוּ:

וְנִתְּתִי אוֹתָם שֹׁמְרֵי מִשְׁמֶרֶת הַבַּיִת לְכָל־עֲבֹדָתוֹ וְלְכָל־אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה בּוֹ: פ

וְהַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם בְּנֵי צְדוּק אֲשֶׁר נִשְׁמְרוּ אֶת־מִשְׁמֶרֶת מִקְדָּשֵׁי בְתֻעוֹת בְּנֵי־

יִשְׂרָאֵל מֵעֲלֵי הָמָה

יִקְרְבוּ אֵלַי לְשִׁרְתָּנִי וְעַמְדוֹ לְפָנָי לְהִקְרִיב לִי תִלְבַּב וְדָם נִאֲמָם אֲדַגֵּי יְהוָה:  
 הֲמָה יָבִיאוּ אֶל־מִקְדָּשִׁי וְהִמָּה יִקְרְבוּ אֶל־שִׁלְחָנִי לְשִׁרְתָּנִי וְשָׁמְרוּ

מִשְׁמֵרָתִי:

Pois, se os levitas que se afastaram de diante de mim, no se extraviar de Israel que se extraviaram de diante de mim atrás das imagens de divindades deles e carregarão o delito deles. Mas se tornarão em meu santuário, os que ministram cargos para os portões da casa e os que guardam a casa abaterão o holocausto. E o sacrifício para o povo e eles permanecerão perante eles para ministração deles. Visto que eles ministraram a eles diante das imagens de divindades deles e foram para a casa de Israel como tropeço e delito, por isso, levantarei minhas mãos contra as suas, declara o Senhor Yahweh, e carregarão o delito deles. E não se acercarão de mim para exercerem o sacerdócio para mim e para se acercarem junto de todo meu santuário, para os santos dos santos<sup>10</sup> e carregarão vossas vergonhas e abominações deles que fizeram. E instalarei a eles os que guardam da prescrição da casa para todo o serviço dela e de tudo que for feito nele. Mas, os sacerdotes levitas filhos de Sadoque que guardaram e cuidaram de meu santuário no se extraviar dos filhos de Israel diante de mim, eles se aproximarão a mim para servir e permanecerão diante de mim para oferecerem para mim gordura e sangue, declara o Senhor Yahweh. Eles irão ao meu santuário e eles se aproximarão para minha mesa para o meu ministrar e guardarão a minha prescrição.

O texto de Ez 44, 10-16 reforça a deslegitimação de levitas não autorizados a adentrar no santíssimo lugar no templo e ministrar funções que somente os levitas sadoquitas poderão exercer. Os levitas não sadoquitas são condenados no texto e mencionados como “aqueles que levaram Israel a cometer delitos”. O texto é ideológico e mostra os conflitos existente a partir do exílio de grupos que almejam obter o controle da religião.

Portanto, é importante entender estes embates demonstrado nos textos acima entre levitas deslegitimados contra levitas legitimados (da casa dos sadoquitas). Quem são estes grupos?

<sup>10</sup> Ou “sobre minhas coisas santíssimas”.

Os levitas deslegitimados são aqueles descendentes que estiveram oficiando nos lugares altos de acordo com o que nos informa II Reis 23, 8-9<sup>11</sup>:

וַיָּבֵא אֶת-כָּל-הַכֹּהֲנִים מֵעָרֵי יְהוּדָה וַיִּטְמֵא אֶת-הַבָּמֹת אֲשֶׁר קִטְרוּ-לְשָׂמָה  
הַכֹּהֲנִים מִגִּבְעַע  
עַד-בְּאֵר שָׁבַע וְנִתְּץ אֶת-בָּמֹת הַשְּׁעָרִים אֲשֶׁר-פָּתַח שַׁעַר יְהוֹשֻׁעַ שַׁר-הָעִיר  
אֲשֶׁר-עַל-שְׂמֹאל  
אִישׁ בְּשַׁעַר הָעִיר:  
אֲדָּ לֹא יַעֲלוּ כֹהֲנֵי הַבָּמֹת אֶל-מִזְבֵּחַ יְהוָה בִּירוּשָׁלַם כִּי אִם-אֶכְלוּ מִצֹּת  
בְּתוֹךְ אֲחֵיהֶם:

E mandou vir todos os sacerdotes das cidades de Judá e profanou os lugares altos (*bamot*) em que queimavam sacrifícios os sacerdotes de Gaba até Bersabeia e demoliu os lugares altos (*bamot*) das portas que (estavam) a entrada da porta de Josué, chefe da cidade que está à esquerda do homem que entra a cidade. Contudo, não subiram os sacerdotes dos lugares altos (*bamot*) para o altar de Yahweh em Jerusalém, pois comiam pães sem fermento no meio dos seus irmãos.

Mario Liverani (2008, p. 225) argumenta que os sacerdotes de templos alternativos em Judá foram alocados em Jerusalém com funções subordinadas em relação aos sacerdotes judaítas. Essa função menor persistiu nos períodos posteriores ao VII século AEC em que encontramos nos textos de Ezequiel a tentativa de continuidade desse processo.

<sup>11</sup> Esse trecho citado faz parte da perícopes do capítulo de II Reis 23 na chamada reforma de Josias. Embora a discussão permaneça sobre a historicidade de tal reforma por falta de sustentação arqueológica sobre o tema, preferimos lidar com um “projeto reformista” dos deuteronomistas e dos sadoquitas ligados ao templo de Jerusalém em conjunto com a monarquia. Sendo assim, mesmo que a reforma não tenha ocorrido nos moldes idealizados no texto, existiu um projeto que tinha como principal pensamento a centralização do culto nas mãos dos sacerdotes do templo em Jerusalém e a deslegitimação de lugares rivais de cultos e dos oficiantes sacerdotes levitas (cf. a discussão sobre a historicidade da reforma em: FRIED, 2002, p. 437-465; FINKENSTEIN E SILBERMAN, 2018, p. 280-299).

Eckart Otto (2011, p. 184-186) parte do pressuposto que os deuteronomistas são sadoquitas ligados ao templo palaciano nos tempos da monarquia da casa de Davi em Jerusalém. No Deuteronômio, os sadoquitas/deuteronomistas conferiram ao templo de Jerusalém seu significado panjudaíta como lugar único de sacrifícios conforme Dt 12. Segundo Otto, escribas como Safã e o sacerdote Helcias eram sadoquitas e apoiaram tal projeto reformista junto com Josias.

É preciso, portanto, considerarmos o Deuteronômio como um texto sadoquita ao analisarmos a atuação dos levitas. Quando surgem textos que demonstram uma visão positiva dos levitas (leitores e escribas da lei (Dt 31, 9-13), adivinhos (Dt, 33,8) ou intérpretes e mestres da lei (Dt 17,18-19), os deuteronomistas estão tratando dos levitas sacerdotes sadoquitas conforme examinamos em Ez 44, 15<sup>12</sup>.

De qualquer maneira, para o que estamos discutindo, é importante salientar que sendo Ezequiel 40-48 um texto sadoquita, a atitude de polemizar contra outros grupos como os levitas que não eram sadoquitas não seria estranho. O conflito, demonstramos a partir de II Reis 23,8-9 é um processo de longa duração. A legitimação sadoquita/deuteronomista de Ezequiel 44,10-16 contra os levitas deslegitimados tem como pano de fundo a rivalidade entre facções sacerdotais advindos desde o período do VII século AEC.

As rivalidades entre sacerdotes terão sua continuidade no período persa e posteriormente será alvo de nossa discussão. Vejamos agora como Esdras e Neemias nos fornecem pistas para reconstruir o papel dos sadoquitas no IV século AEC.

### **2.3 Os sadoquitas em Esdras e Neemias**

Os autores/redatores de Esdras e Neemias destacam de várias formas a atuação sadoquita no período do Segundo Templo. Mas, para percebermos a representação desses

---

<sup>12</sup> Ao contrário de Dt 12,12.17-19 que se refere aos levitas deslegitimados no projeto reformista de Josias. Cf. a discussão sobre quem são os levitas e suas funções em Leuchter (2017, p. 1-32). Discordamos em vários pontos da reconstrução dos levitas do autor, pois Leuchter em suas afirmações nos parece levar o texto bíblico sem sua devida criticidade e desconfiança histórica em vários pontos de sua discussão. Mas, sua contribuição para o debate é muito importante para a nossa pesquisa.

sacerdotes nos textos, temos que prosseguir nosso processo de avaliar nossas fontes através do método indiciário.

Os estudos sobre Esdras e Neemias apontam que estas obras foram escritas e desenvolvidas separadamente, ou seja, são tradições que foram juntadas no processo de compilação da Bíblia Hebraica<sup>13</sup>. Levando em conta o que discutimos no primeiro capítulo de nossa pesquisa e, asseverando a compilação de textos pelos sacerdotes sadoquitas, Esdras e Neemias são textos importantes para analisarmos a tradição sadoquita no IV século AEC.

Um ponto essencial em nosso debate é perceber que Esdras e Neemias possuem três lendários personagens fundadores que perpassam esses textos e atuam para colocar em movimentos os ideais dos grupos que voltaram da Babilônia.

Essas tradições envolvendo esses personagens são focadas em Josué-Zorobabel, Esdras e Neemias. Do ponto de vista histórico, é difícil reconstruir essas figuras e suas atuações no período persa, pois o que temos são somente os textos bíblicos que, como estamos afirmando, os retratam com características idealizadas e lendárias.

Lester Grabbe (1998, p. 184-185) demonstra que esses personagens são construídos a partir da ideia de que existiram três independentes tradições de lendários fundadores do culto e da cidade de Jerusalém, sendo que cada um deles foram representados de diferentes maneiras.

Grabbe ainda afirma que do ponto de vista literário, cada uma dessas tradições possui uma estrutura própria e suas particularidades e intenções em cada textos que aparecem podem ser analisados do ponto de vista exegético separadamente. Neemias, por exemplo, de acordo com o desenvolvimento de sua tradição, foi representado como um restaurador do culto e do templo (cf. II Mc 1,18-2,13).

As narrativas do Sumo-Sacerdote Josué e Zorobabel demonstram continuidade com a ideologia que promove a junção da monarquia davídica (Zorobabel) e do sacerdócio debaixo do controle sadoquita (Josué). Josué não aparece como Sumo-

---

<sup>13</sup> Cf. a posição do debate sobre a relação de Esdras e Neemias em Japhet (1994, p. 189-216). A autora aponta a necessidade de analisar esses textos como uma construção de “escrita histórica” na qual os autores/redatores buscaram representar cronologicamente o panorama da época persa a qual retratam; Japhet afirma que Esdras e Neemias são mais construtos literários que registros de eventos históricos factuais. Cf. também ABADIE (2010, p. 701-713).

Sacerdote em Esd 3,2 assim como em Esd 10,18. Mas, em Neemias 12,7.10.26 fica claro que Josué desenvolveu esse papel segundo a genealogia:

אַלֶּה רֵאשֵׁי הַכֹּהֲנִים וְאַחֵיהֶם בְּיַמֵּי יְשׁוּעַ: פ

וַיֵּשׁוּעַ הוֹלִיד אֶת־יְוִיָקִים וְיְוִיָקִים הוֹלִיד אֶת־אֶלְיָשִׁיב וְאֶלְיָשִׁיב אֶת־יְוִיָדָע:

אַלֶּה בְּיַמֵּי יְוִיָקִים בֶּן־יֵשׁוּעַ בֶּן־יְוִיָדָק וּבְיַמֵּי נְחֻמְיָה הַכֹּהֵן וְעֶזְרָא הַכֹּהֵן

הַסּוֹפֵר:

[...]Estes eram os chefes dos sacerdotes no tempo de Josué: e Josué gerou Joaquim e Joaquim gerou Eliasib; e Eliasib a Joiada [...]. Estes (viviam) no tempo de Joaquim, filho de Josué, filho de Josedec e no tempo de Neemias, o governador e Esdras, o sacerdote escriba<sup>14</sup>.

Voltaremos a analisar o cap. 12 de Neemias. Por hora, é importante salientar que se olharmos para os profetas Ageu e Zacarias, a informação do ofício de Sumo Sacerdote de Josué em Neemias é também afirmada.

Vejamos como exemplo, o trecho de Ag 1, 12<sup>15</sup>:

וַיִּשְׁמַע זְרֹבַבְדָּא בֶן־שַׁלְתִּיאל וַיְהוֹשֻׁעַ בֶּן־יְהוֹיָדָק הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל וְכָל־

שְׂאֲרֵי הָעָם בְּקוֹל יְהוָה

E ouviu Zorobabel filho de Salatiel e Josué, filho de Josedec o Sumo Sacerdote e todo o resto do povo a voz de Yahweh [...].

<sup>14</sup> A função de Esdras como sacerdote e escriba demonstra as diversas funções que um sadoquita poderia desenvolver no período persa. Ao mesmo tempo, Levitas pertencentes ao sacerdócio sadoquita também desenvolviam tais funções (Dt 31, 9-13).

<sup>15</sup> Cf. também Ag 1,1.14; 2,2.4; Zc 3,1.8; 6,11.

Ao encabeçar as genealogias, Josué é construído como líder sacerdotal sadoquita em Esdras e Neemias e, conforme verificamos em textos do mesmo período, Josué é o Sumo Sacerdote. Dentro da estrutura narrativa de Esdras e Neemias, a função sacerdotal sadoquita possui uma posição legitimadora poderosa.

A função de Sumo Sacerdote surgiu principalmente no IV século AEC, no Período Persa. No período pré-exílico, o sacerdote dividia seu poder simbólico religioso com os reis davididas. Com o fim da monarquia judaíta, a função de chefe de um grupo sacerdotal se tornou ponto chave na Yehud Persa (ROOKE, 2000, p.120-121).

A posição religiosa de chefe sacerdote (*kohen haro'sh*) (II Reis 25,18) se transformou em Sumo Sacerdote (*hakkohen haggadol*). Por esse motivo, as listas de sacerdotes em textos pós-exílicos ganharam importância legitimadora nesse período (KESSLER, 2009, p. 194-195).

Esdras aparece em 7,1-5 do livro homônimo ligado genealogicamente a Sadoque e Arão:

ואחר הדברים האלה במלכות ארתחשסתא מלך-פרס עזרא בן-

שריה בן-עזריה בן-חלקיה:

בן-שלום בן-צדוק בן-אחיטוב:

בן-אמרנה בן-עזריה בן-מריות:

בן-זרנה בן-עזי בן-בקי:

בן-אבישוע בן-פינחס בן-אלעזר בן-אהרן הכהן הראש:

E depois destas palavras, em reinado de Artaxerxes, rei da Pérsia, Esdras, filho de Seraías, filho de Azarias, filho de Helcias, filho de Selum, filho de Sadoque, filho de Aquitob, filho de Amarias, filho de Azarias, filho de Meraiot, filho de Zaraías, filho de Ozi, filho de Boci, filho de Abisue, filho de Fineias, filho de Eleazar, filho de Arão, o Sumo Sacerdote.

As genealogias no livro de Esdras são documentos que autenticam uma ancestralidade importante e capacitam os sacerdotes a atuarem no período persa. Alguns sacerdotes são classificados como impuros e removidos do exercício dos trabalhos culturais por não estarem em nenhuma lista genealógica, como podemos encontrar em Esd 2, 61-62 que afirma<sup>16</sup>:

וּמִבְנֵי הַכֹּהֲנִים בְּנֵי חֲבִיָּה בְּנֵי אֶחָיו בְּנֵי בְרִזְלַי אֲשֶׁר לָקַח מִבְּנוֹת  
 בְּרִזְלַי הַגְּלָעָדִי אִשָּׁה וַיִּקְרָא  
 עַל־שֵׁמָם:

אֵלֶּה בְּקִשּׁוֹ כְּתוּבֵם הַמְתִּיחֵשִׁים וְלֹא נִמְצְאוּ וַיִּגְאָלוּ מִן־הַכֹּהֲנָה:

E dentre os filhos dos sacerdotes, filhos de Habias, filhos de Acos, filhos de Berzelai que tomou dentre as filhas de Berzelai, o galaadita, mulher, e foi chamado pelo nome deles. Estes procuraram seus registros genealógicos e não foram encontrados e tornaram-se impuros (para) os sacerdócios.

As genealogias são formas de autenticação de que o cargo sacerdotal deve ser ligado a determinada família, que no caso do período persa, eram os sadoquitas.

Em 7,1-5, Esdras é inserido em uma árvore genealógica que remete a Arão, que é mencionado como Sumo Sacerdote. Temos nesse trecho um testemunho de construção de uma tradição que junta em uma mesma genealogia Sadoque e Arão como sacerdotes. Veremos abaixo as intenções de tais junções no tópico quando analisarmos as legitimações políticas e religiosas por de trás de Sadoque e Arão como cabeças de famílias sacerdotais no IV século AEC e concomitantemente ligados em uma mesma linhagem familiar.

Esdras ainda nos fornece uma informação importante quando analisamos a tradição sacerdotal no período persa. Em Esd 8, 1-2 temos uma outra genealogia em que

<sup>16</sup> Ver também a lista em Ne 7, 63-64.

o nome de Fineias e Itamar são colocados como sacerdotes ancestrais de grupos elencados após o retorno da Babilônia para Jerusalém.

Lester Grabbe (1998, p. 27) afirma que o redator de Esdras coloca o personagem na primeira pessoa, que a nosso ver, é um artifício literário para dar ênfase ao que está sendo narrado; Esdras descobre que não havia levitas ali (Esd 8,15). A partir de então, ele encontra dos filhos de Mooli, um descendente de Levi, de nome Serebias com seus filhos e irmãos. Os levitas aqui possuem pessoas que foram “doadas” a eles (v. 20).

Segundo Grabbe, Esdras converge com a visão encontrada no Relato Sacerdotal da Torá (P), Ez 40-48 e os livros de Crônicas que colocam os levitas como grupos subordinados, como um “baixo clero”. Essa posição difere de Deuteronômio que fala de sacerdotes levitas ou de levitas sacerdotes. O que Grabbe não percebe e já nos posicionamos aqui em nossa pesquisa é que há diferença entre levitas legitimados (levitas sadoquitas conforme Ez 44,15) e levitas deslegitimados, descendentes, segundo uma tradição construída<sup>17</sup>, dos antigos ministradores dos cultos dos lugares altos conforme discutimos quando tratamos dos sadoquitas em Ezequiel 40-48.

A ideia de que os levitas também são doados aos aronitas/sadoquitas é uma típica ideologia construída no período persa<sup>18</sup>. Podemos exemplificar com o texto de Nm 3,5-10 que diz:

וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:

הַקָּרֵב אֶת־מִטֵּה לְוִי וְהַעֲמַדְתָּ אֹתוֹ לִפְנֵי אֹהֶלן הַכֹּהֵן וְשָׂרְתוּ אֹתוֹ:

וְשָׂמְרוּ אֶת־מִשְׁמֶרְתוֹ וְאֶת־מִשְׁמֶרֶת כָּל־הָעֵדָה לִפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד לַעֲבֹד

אֶת־עֲבֹדַת הַמִּשְׁכָּן:

וְשָׂמְרוּ אֶת־כָּל־כְּלֵי אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת־מִשְׁמֶרֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לַעֲבֹד אֶת־

עֲבֹדַת הַמִּשְׁכָּן:

<sup>17</sup> Trabalharemos o conceito de tradição inventada no terceiro capítulo da tese.

<sup>18</sup> As construções ideológicas dessas listas são evidentes em se tratando de classificar grupos legítimos e ilegítimos, basta vermos como os próprios levitas possuem seus doados (*netunim*) a partir de uma invenção traditiva em que os descendentes dos escravos de Salomão são vistos nesta posição em Ne 11,3.

וַנְתַּתֶּה אֶת־הַלוֹיִם לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו נְתוּנִים נְתוּנִים הַמָּה לְּוֹ מֵאֵת בְּנֵי

יִשְׂרָאֵל:

וְאֶת־אַהֲרֹן וְאֶת־בָּנָיו תִּפְקֹד וְשָׂמְרוּ אֶת־כְּהֻנַּתְּם וְהִזְרֹה הַקָּרֵב יוֹמֵת: פ

E falou Yahweh a Moisés dizendo: façam chegar à tribo de Levi e os coloquem diante de Arão, o sacerdote e eles te servirão. E cuidarão da sua guarda e do serviço de toda a comunidade diante da Tenda do Encontro para serviço e trabalho da Habitação. E cuidarão e guardarão todos os utensílios da Tenda do Encontro dos filhos de Israel para serviço e trabalho da Habitação e darás os levitas e seus filhos para Arão (como) doados, eles para ele dos filhos de Israel e Arão e seus filhos encarregarão e cuidarão do sacerdócio e o ilegítimo que se aproximar morrerá.

Esses levitas subordinados estarão a serviços dos aronitas no IV século AEC e, como veremos quando tratarmos dos grupos que voltaram da Babilônia para Jerusalém, gerará conflitos entre levitas deslegitimados com os sadoquitas/aronitas.

Por fim, queremos examinar a lista de Neemias 12, 10-11 que traz a genealogia dos sumos sacerdotes no período persa, descendentes de Josué:

וַיִּשׁוּעַ הוֹלִיד אֶת־יְוִיָקִים וְיְוִיָקִים הוֹלִיד אֶת־אֶלְיָשִׁיב וְאֶלְיָשִׁיב אֶת־יְוִיָדָע:

וַיְוִיָדָע הוֹלִיד אֶת־יְוִיָנָה וְיְוִיָנָה הוֹלִיד אֶת־יְדוּעַ:

E Josué gerou Joaquim; e Joaquim gerou Eliasib; e Eliasib a Joiada; e Joiada gerou Joanã; e Joanã gerou Jedua.

Essa lista legitima uma série de nomes que são vistos nessa reconstrução familiar como sumos sacerdotes, que herdaram o cargo do sadoquita Josué. Outra lista que aparece no livro de Neemias está no cap.12,12- 26 em que o redator da obra traça uma genealogia desde os tempos do Sumo Sacerdote Joaquim e perpassa os filhos de Levi.

Conforme salientamos na análise das listas em Esdras, Neemias também concorda com a posição de que os levitas são um clero subordinado aos Sumo Sacerdotes sadoquitas/aronitas. Esdras aparece em Ne 12,1-7 na genealogia dos sacerdotes que vieram com Zorobabel e Josué da Babilônia.

Em Ne 12,47 temos a síntese da reconstrução idealizada do redator do livro de Neemias:

וְכָל־יִשְׂרָאֵל בְּיָמַי זָרְבָבֶדֶל וּבְיָמַי נְחֻמְיָהוּ נְתַנְיָהוּ מִנְיֹת הַמְּשָׁרְתִים

וְהַשְׁעָרִים דְּבַר־יְוֹם בְּיוֹמָו

וּמִקְדָּשִׁים לְלוֹיִם וְהַלְוִיִּם מִקְדָּשִׁים לְבְנֵי אַהֲרֹן: פ

E todo Israel, no tempo de Zorobabel e no tempo de Neemias serviam porções aos cantores e aos porteiros em cada dia, e os tributos sagrados para os levitas e os levitas (entregavam) os tributos para os filhos de Arão.

Esse texto deixa claro a legitimação do livro de Neemias ao mostrar que os levitas subordinados aos sadoquitas aronitas devem entregar todos os tributos sagrados aos sacerdotes filhos de Arão.

Abordaremos mais adiante os filhos de Arão no período persa. Nossa investigação dos textos de Esdras e Neemias demonstraram a presença sadoquita nestas obras marcadas por genealogias e construções narrativas e de personagens marcadamente legitimadores pró-sadoquita.

Agora, partamos para a discussão sobre as evidências da existência de uma tradição sadoquita desde o VII século AEC até o III século AEC.

#### **2.4 Os filhos de Sadoque em Qumran: evidências de uma tradição sacerdotal em um documento extra canônico?**

Até esse momento, estamos apresentando e analisando textos canônicos que atestam a presença sadoquita nas tradições da Antiga Judá. Verificamos que existem tradições sadoquitas nos textos deuteronomistas, Ezequiel e em Esdras e Neemias.

Nessa parte de nossa pesquisa, lidaremos com o debate a respeito da confiabilidade da afirmação de nossa investigação. Podemos atestar a existência de uma linhagem do sacerdócio sadoquita principalmente no período pré-exílico, de acordo com nosso recorte temporal, a partir do VII AEC nos tempos de Josias?

Antes, vamos examinar alguns textos de Qumran em que os sadoquitas são mencionados nos rolos encontrados nos desertos da Judeia e que demonstram a presença da influência do sacerdócio sadoquita na comunidade. Através da discussão desses documentos, iremos demonstrar que os filhos de Sadoque são um grupo com linhagem que antecede o exílio da elite de Jerusalém na Babilônia.

Um dos grandes especialistas nos estudos dos rolos encontrados nas cavernas de Qumran é Gabriele Boccaccini. O pesquisador atesta a presença sadoquita em Qumran apontando através de análise detalhada dos manuscritos uma literatura sadoquita plural. Estes rolos foram usados pelos integrantes dos grupos sectários qumranitas como obras autorizadas (2010, p. 103).

O trabalho de Boccaccini é importante, pois demonstra que a presença sadoquita em Qumran se dá a partir de uma posição privilegiada na comunidade. Os rolos, que iremos estudar aqui, formam uma visão positiva e propõe um discurso legitimador do sadoquismo.

Embora Boccaccini nos explique que a comunidade de Qumran não é um grupo homogêneo e que, portanto, podemos identificar facções ideológicas distintas (enoquianos versus sadoquismo), o autor fornece um dado importante que confirma a nossa teoria sobre a necessidade de legitimação no Período Persa por partes dos sadoquitas. Assim ele afirma:

O judaísmo sadoquita se estabeleceu apenas gradualmente, por meio das reformas de Neemias e de Esdras. O quinto século a.C. ainda parece largamente caracterizado pelo conflito com os últimos representantes dos movimentos proféticos fiéis à herança da monarquia davídica (Terceiro Isaías, Rute, Jonas). Foi apenas no quarto século a.C. que o judaísmo sadoquita eventualmente triunfou e seus oponentes tiveram de se ajustar à nova situação e definir os termos de sua oposição.

De acordo com Paolo Sacchi (2004), o momento no qual acontece a volta dos repatriados e a reconstrução e inauguração do culto em Jerusalém a partir do Segundo Templo em 520/515 AEC e persiste até a ascensão dos Macabeus e dos Hasmoneus no século II AEC é classificado de Período Sadoquita.

No recorte traçado por Sacchi, teríamos então duas fases estabelecidas nesse período:

Sadoquismo Inicial – 520/400 AEC

Sadoquismo tardio – 400/ 200 AEC

Os textos Ezequiel, Esdras e Neemias que verificamos nesse capítulo fazem parte do período sadoquita inicial, tempo em que os sadoquitas estão buscando novas formas de reconquistar o domínio e o controle do templo de Jerusalém. Produzem nessa fase genealogias e reconstróem o passado de forma idealizante.

Sacchi e Boccaccini convergem a respeito do domínio dos sacerdotes sadoquitas a partir do IV século AEC e demonstram em suas argumentações que essa hegemonia não foi algo que foi conquistada com facilidade, pois existiram grupos de oposição que não aceitaram de forma passiva o controle cultural e ideológico do sadoquismo. Veremos quais são esses grupos mais adiante nesse capítulo.

Por ora, verifiquemos os textos qumranitas sobre os sadoquitas. Essas citações fortalecem nossos apontamentos a respeito da tradição de longa duração dos sacerdotes sadoquitas, pois demonstram a importância desse grupo mesmo após a perda do poder hegemônico do culto em Jerusalém para os Hasmoneus<sup>19</sup>. No rolo denominado Regra da Comunidade (1QS) aparece menção a Sadoque nestes termos<sup>20</sup>:

Esta é a regra para os homens da comunidade que se oferecem voluntariamente para converter-se de todo o mal e para manter-se firmes em tudo o que ordena segundo sua vontade. Que se separem da congregação dos homens de iniquidade para formar uma comunidade na lei e nos bens, e submetendo-se à autoridade dos filhos de Sadoque, os sacerdotes que guardam à aliança, e à autoridade da multidão dos

<sup>19</sup> Segundo Alison Schofield e James C. Vanderkam (2005, p. 73-87), os hasmoneus são sacerdotes advindos dos sadoquitas. Nessa perspectiva, haveria continuidade entre essas famílias sacerdotais, hipótese descartada em nossa pesquisa. A ruptura entre sadoquitas e hasmoneus é atestada nos textos de Qumran. O grupo dos “filhos de Sadoque” faz oposição àqueles que “não guardaram a lei e a aliança”, provavelmente os hasmoneus, conforme veremos nos textos citados.

<sup>20</sup> A tradução dos textos de Qumran são retiradas de: MARTÍNEZ, Florentino Garcia. Textos de Qumran. Petrópolis/RJ: Vozes, 1994.

homens da comunidade, os que se mantêm firmes na aliança (Col. 5,1-2).

O texto forma uma espécie de fronteira entre os que obedecem à lei e nos bens e os “homens da iniquidade” (os que governam o templo de Jerusalém. Seriam os Hasmoneus?). Estes devem se submeter à autoridade dos filhos de Sadoque. Esse rolo está em conformidade com nossas afirmações, ou seja, os sadoquitas, mesmo tirados do poder pelos Hasmoneus, possuem autoridade na comunidade qumranita. Essa influência religiosa e ideológica faz parte de um processo de longa duração.

Qualquer ideologia e influência religiosa aceita não ocorre de uma hora para outra. É preciso que os grupos tenham convencido as pessoas que seu projeto é importante e satisfaça os anseios da sociedade. Os sadoquitas não fogem à regra, pois construíram sua legitimidade de herdeiros de um passado religioso e de que foram vistos pela monarquia davídica desde Josias como normativa e positiva<sup>21</sup>.

Outro texto que podemos analisar é a Regra das Bênçãos (1 QS<sup>b</sup>) que diz:

Palavras de bênção. Do ins [trutor. Para abençoar] os filhos de Sadoque, os sacerdotes que Deus escolheu para si para reforçar sua aliança para [sempre, para dis] tribuir todos os seus juízos em meio ao seu povo, para instruí-los conforme o seu mandato. Eles estabeleceram na verdade [sua aliança] e inspecionaram na justiça todos os seus preceitos, e andaram de acordo com o que ele escolhe (Col. III, 22-25).

Novamente percebemos os filhos de Sadoque sendo citados de forma positiva e é dito deles que foram escolhidos pela divindade para preservar a aliança. Essa junção entre aliança e sadoquismo se dá também nas construções das figuras de Moisés que veremos no terceiro capítulo dessa pesquisa. A ideologia que afirma os sadoquitas como

---

<sup>21</sup> No seu livro *A invenção da mitologia* (1992), Marcel Detienne fala de tradições que são decididas voluntariamente, ou seja, aqueles temas inseridos em uma sociedade por um grupo ou pessoas que são autoritativos por serem ditos advindos do passado; esses discursos, mitos, são reproduzidos de geração em geração e ganham legitimidade e status de verdade e, a partir de então, não são mais questionados. Ainda nessa perspectiva, o sociólogo Bruno Latour (2012) aponta que grupos que possuem como objetivos se manterem delineados e existindo em uma sociedade necessitam possuir “porta-vozes” que falem pela existência do grupo, discursos formulados e encontrados em escritos para fortalecer e afirmar as teses defendidas por tais agregações. No caso sadoquita, os textos desse grupo sacerdotal legitimavam a retomada do controle do templo a partir de uma “autoridade vinda do passado”, da monarquia josiânica ou mesmo dos tempos de Moisés, como veremos no terceiro capítulo da pesquisa. Os textos sadoquitas almejaram essa autoridade e eram reproduzidos pelos seus membros, “os porta-vozes” do grupo (cf. Dt 32, 45; 31, 9).

mantenedores da aliança e da instrução da Torá advém do Período Persa, conforme investigaremos.

Além disso, a ideia de que Yahweh escolheu os filhos de Sadoque como sacerdotes é uma poderosa ideologia que perpassa não só o sacerdócio, mas também a monarquia judaíta do período pré-exílico. A monarquia davídica usou esse discurso em conjunto com os deuteronomistas para legitimarem seus direitos em relação a Israel Norte (II Sm 7).

Por fim, citemos mais um rolo de Qumran, A Regra da Congregação (1Q28a [1QSa]:

E esta é a regra para toda a congregação de Israel nos últimos dias, quando se reunirem [em comunidade para cami] nhar de acordo com a norma dos filhos de Sadoque, os sacerdotes, e os homens de sua aliança que se apar [taram do ca] minho do povo. Estes são os homens de seu conselho que guardaram a sua aliança em meio à impiedade para expiar [pela ter] ra.

A Regra da Congregação confirma também os filhos de Sadoque como guardadores da aliança e que se separaram do “povo e de seu caminho”. Quem é esse povo? São os apoiadores dos Hasmoneus nos séculos II e I AEC que destituíram os Oníadas sadoquitas?

A afirmação a respeito de uma linhagem pré-exílica sadoquita e dos inícios do Período Persa foi questionada por Alice Hunt (2006, p. 178-190). Segundo a pesquisadora, os sadoquitas se encontram entre os grupos no tempo de Alexandre Janeu (103-76 AEC) e teria existido próximo desse período. Ainda segundo essa teoria, esse grupo inseriu material em Ez 40-48 tardiamente em que colocava a superioridade dos sadoquitas em relação a outros grupos religiosos. A legitimação inserida nas genealogias de Crônicas e talvez em Esdras e Neemias fazem parte dessa inserção tardia. Hunt ainda defende que não houve uma linhagem sacerdotal antes do período dos Oníadas (séc. II AEC), ou seja, uma genealogia de famílias de sacerdotes somente ocorreu após os Hasmoneus.

A autora argumenta partindo de informações dos textos de Qumran para demonstrar que os sadoquitas eram grupos sectários no período dos séculos II e I AEC, que se colocavam contra o sistema político e religioso vigente hasmoneu. Os conflitos

acirrados após a revolta dos Macabeus reforçaram a procura por legitimações e a linhagem de cunho sacerdotal ganha importância nesse período.

Precisamos avaliar essas afirmações lançadas por Hunt de acordo com o que se está trabalhando em nossa pesquisa. Nos textos de Qumran que citamos aparecem os filhos de Sadoque de forma positiva e procura sim, legitimar esse grupo na comunidade.

Concordamos que os rolos analisados querem e estão inseridos em um ambiente em que os sadoquitas se autoproclamam os “guardadores da aliança” e de “separados do povo iníquo”. Porém, esse embate se dá não porque os Oníadas perderam seus cargos e influência no templo de Jerusalém, mas porque a tradição de controle do templo foi rompida e o grupo que permaneceu desde os tempos de Josias no poder foram destituídos.

No Documento de Damasco podemos ler a respeito dos filhos de Sadoque:

Como estabeleceu Deus para eles pela mão de Ezequiel, o profeta dizendo: os sacerdotes e os levitas e os filhos de Sadoque que guardaram o serviço do meu templo quando os filhos de Israel se extraviaram longe de mim, eles me oferecerão a gordura e o sangue. Os sacerdotes são os convertidos de Israel que saíram da terra de Judá; e (os levitas) são os que se uniram a eles; e os filhos de Sadoque são os eleitos de Israel, “os chamados pelo nome”, que se levantarão nos últimos tempos (Col. III, 21-Col. IV, 4).

Fica nítido que esse trecho está dialogando com Ez 44,15-16, texto este já discutido em nossa investigação. Ao contrário do que afirma Alice Hunt, o texto mencionado está retomando uma tradição já conhecida pelo autor do Documento de Damasco e que foi usada pelos sadoquitas de Ez 44 para continuar uma legitimação do controle do templo de Jerusalém que já havia no período pré-exílico desde Josias.

Segundo Hunt, um autor sadoquita inseriu suas perspectivas sobre o sacerdócio em Ez no contexto do século II AEC. Discordamos dessa premissa, pois a composição desse texto no IV século AEC de Ez 40-48 foi, para repetirmos sem receio de sermos redundantes, para restabelecer um controle do templo perdido com o exílio na Babilônia da casta sacerdotal sadoquita.

Além disso, não teria sentido a construção de uma tradição sadoquita no século II AEC se a família sacerdotal sadoquita não fosse conhecida de tempos anteriores ao período dos Oníadas no século II AEC. Uma tradição não se constrói rapidamente, é um processo de longa duração como explicamos acima.

Os textos deuteronomistas de I Sm 2, 27-36 e I Reis 1-2, como já analisamos, não são textos históricos dos tempos davídicos, mas refletem os conflitos e o projeto de centralização do culto em Jerusalém no VII século AEC no reinado de Josias. Esses textos são *vaticinium ex eventum*, ou seja, uma profecia depois dos fatos que retroprojeta nos tempos da monarquia davídica acontecimentos presentes nos tempos josiânicos.

Por fim, negar a existência de uma linhagem sadoquita no período pré-exílico da elite judaíta é desconsiderar os testemunhos que aparecem nos textos deuteronomistas citados em nossa pesquisa e nos textos de Ez e de Esdras e Neemias.

Não negamos que genealogias sacerdotais que aparecem na Bíblia Hebraica são artificiais e idealizam famílias como os sadoquitas, levitas etc. Porém, as idealizações se dão justamente porque é preciso legitimar ações no período persa e reconquistar antigos valores que existiam no período que antecede a destruição de Judá pelos babilônios. A ficção da reconstrução dessas genealogias e do passado se dá sob reflexo de um presente histórico real.

Os sadoquitas confrontavam grupos rivais já no VII século AEC e com o apoio da monarquia, vide os relatos deuteronomistas que apoiam os sadoquitas e reagem contra os elidas em I Sm 1, 27-36. Veremos que os conflitos persistem entre facções religiosas no Período Persa.

Partamos agora para discutirmos como a linhagem sadoquita foi ligada ao ancestral Arão no período da Yehud Persa.

## **2.5 Legitimação sacerdotal: a linhagem sadoquita ligada aos aronitas**

As genealogias, como temos demonstrado em nossa investigação, são construções literárias com intuito de reforçar e legitimar grupos dentro de um período de crise e reconstrução de Jerusalém no Período Persa. Da mesma forma, as linhagens sacerdotais servem para mostrar que um grupo, no caso, os sadoquitas, possuem a legitimidade para voltar a administrar e controlar a religião, o culto e o templo na Yehud persa.

Um dos personagens mais enigmáticos na Bíblia Hebraica é Arão. Este aparece como irmão de Moisés em Ex 4,10-17 e no Relato Sacerdotal (P) de Lv 9 é apontado como Sumo Sacerdote. Como já vimos ao estudarmos as camadas da Torá no capítulo

primeiro, essa afirmação contida em P está no contexto de um período entre o V e o IV séculos AEC. Portanto, podemos dizer que Arão aparece como personagem de autoridade em textos tardios como do Relato Sacerdotal, Esdras, Neemias e Crônicas.

Nosso intuito nessa parte da nossa pesquisa é investigar o personagem Arão e sua tradição e, posteriormente, verificar como e por qual motivo a linhagem de Sadoque foi ligada em textos pós-exílicos a Arão. Devemos lembrar que nos textos deuteronomistas e em Ezequiel que anteriormente estudamos nesse capítulo, Sadoque jamais é ligado ao sacerdote Arão.

Se Arão é um personagem cuja importância cresceu no período pós-exílico, podemos identificar na Bíblia Hebraica resquícios do surgimento da sua tradição? Se sim, em qual localidade? A nosso ver, existem fortes indícios de que a tradição de Arão tenha surgido no Reino de Israel Norte. Faremos um mapeamento dos textos que nos ajudam a demonstrar essa tese (cf. ALBERTZ, 1999, p. 270).

Em Jz 20, 26-28 temos uma importante informação do redator deuteronomista:

וַיַּעֲלוּ כָל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְכָל-הָעָם וַיָּבֹאוּ בֵּית-אֵל וַיִּבְכוּ וַיָּשָׁבוּ שָׁם

לִפְנֵי יְהוָה וַיִּצְוּמוּ בַיּוֹם-הַהוּא

עַד-הָעֶרֶב וַיַּעֲלוּ עֹלוֹת וַשְׁלָמִים לִפְנֵי יְהוָה:

וַיִּשְׁאָלוּ בְנֵי-יִשְׂרָאֵל בְּיְהוָה וַשָּׁם אָרוֹן בְּרִית הָאֱלֹהִים בַּיָּמִים הָהֵם:

וּפְיִנְחָם בְּוַאֲלֵעֶזֶר בֶּן-אֶהֱרֹן עִמָּדוֹ לִפְנֵי בַיָּמִים הָהֵם לֵאמֹר הַאֲוֹסֶף

עוֹד לָצֵאת לַמִּלְחָמָה

עִם-בְּנֵי-בְנֵימִן אַחֵי אִם-אֶחָדָם וַיֹּאמֶר יְהוָה עָלָיו כִּי מִחֵר אֶתְנַנְּנוּ בְיָדָךְ:

E subiram todos os filhos de Israel e todo o povo e entraram (em) Betel e choraram e sentaram-se (e ficaram) ali diante de Yahweh e jejuaram naquele dia até a tardezinha e ofertaram holocaustos e

sacrifícios diante de Yahweh e consultaram os filhos de Israel a Yahweh e ali (estava) a arca da aliança de Deus naqueles dias e Fineias, filho de Eleazar, filho de Arão (se)colocava diante dela naqueles dias; disseram: reuniremos novamente para avançar e para guerrear junto dos filhos de Benjamim meu irmão ou desistiremos? E disse Yahweh: Subam, pois amanhã os entregarei em tuas mãos.

O texto afirma que os filhos de Arão atuavam no culto naquele tempo em Betel junto à arca da aliança e apresentavam seus sacrifícios nesse santuário. Ora, essa tradição possui todos os indícios de ser verdadeira, pois o redator deuteronomista tenta justificar que a arca da aliança e os filhos de Arão estavam ali “naquele tempo”, ou seja, momentaneamente. Os deuteronomistas jamais iriam relatar que um objeto como a arca da aliança ligada posteriormente às tradições davídicas estaria em um santuário rival do Reino do Norte como Betel se essa tradição realmente não fosse verdadeira. Seria mais prudente não relatar esse acontecimento. Mas, o que vemos, é o redator justificando o motivo do objeto sagrado estar ali junto com os filhos de Arão.

Um segundo texto que liga os aronitas ao Reino de Israel Norte podemos ler em Js 24, 33:

וְאֶלְעָזָר בֶּן־אֶהֱרֹן מֵת וַיִּקְבְּרוּ אֹתוֹ בְּגִבְעַת פִּינְחָס בֶּנוֹ אֲשֶׁר נָתַן־לּוֹ

בְּהַר אֶפְרַיִם:

E Eleazar, filho de Arão morreu e sepultaram-no em Gabaá, (cidade de) Fineias, seu filho, a qual para ele (foi) dada na montanha de Efraim.

O sepultamento de Eleazar se dá em Gabaá, cidade das montanhas de Efraim. Esse texto fornece mais uma informação relacionando a tradição dos filhos de Arão com uma localidade de Israel Norte. Assim como Betel no texto anterior, Efraim é o local onde um ancestral dos aronitas faleceu e foi sepultado. Novamente devemos destacar que essa informação não seria dada pelos deuteronomistas se não houvesse realmente uma ligação dos aronitas com os lugares existentes em Israel Norte.

Outro dado interessante que fornece pistas da atuação de uma família sacerdotal aronita em Israel Norte são os nomes dos filhos de Arão que correspondem aos nomes

dos filhos de Jeroboão I. A primeira citação textual que usaremos é de I Reis 14,1 que afirma:

בַּעֲתָה הָיָא חֲלָה אֲבִיָּה בֶן־יִרְבְּעָם:

Naquele tempo adoeceu Abias, filho de Jeroboão [...].

I Reis 15, 25 relata o nome do segundo filho de Jeroboão I:

וַנָּדָב בֶן־יִרְבְּעָם מֶלֶךְ עַל־יִשְׂרָאֵל בַּשָּׁנָה שְׁתַּיִם לְאַסָּא מֶלֶךְ יְהוּדָה וַיְמָלֶךְ

עַל־יִשְׂרָאֵל שְׁנַת־יָם:

E Nadab, filho de Jeroboão reinou sobre Israel no segundo ano de Asa, rei de Judá e reinou sobre Israel dois anos.

Os dois textos testificam que os filhos de Jeroboão I se chamavam Abias e Nadab. Esses nomes são os mesmos dos filhos de Arão, conforme lemos no texto sacerdotal de Ex 28, 1 que diz:

וְאַתָּה הִקְרַב אֵלַיךָ אֶת־אַהֲרֹן אָחִיךָ וְאֶת־בָּנָיו אֲתָמוּ מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְכַהֲנֹת־

לִי אַהֲרֹן נָדָב

וְאַבְיָהוּא אֶלְעָזָר וְאִיתָמָר בְּנֵי אַהֲרֹן:

E tu do meio de ti (trará) Arão, teu irmão e seus filhos com ele do meio dos filhos de Israel para sacerdotes para mim: Arão, Nadab e Abiú, Eleazar e Itamar, filhos de Arão.

O nome Abias é uma variante do nome teofórico Abias, ambos contendo a partícula “Yahu” (Abiahu) e “Abyah” (Abiah/Abias) que podem significar “Yahweh é meu pai”. De qualquer modo, temos aqui mais que uma coincidência, ou seja, os filhos de Arão possuírem os mesmos nomes dos filhos de Jeroboão sinaliza uma tradição

verdadeira em que a família sacerdotal aronita atuou em santuários do Reino de Israel Norte.

Podemos fornecer mais um dado que fortalece nosso argumento, citando a polêmica que o escritor sacerdotal sadoquita em Lv 10, 1-2 narra sobre Nadab e Abiú e o fim da atuação desses sacerdotes:

וַיִּקְחוּ בְנֵי־אַהֲרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא אֵשׁ מִחֶתְתָּו וַיִּתְּנוּ בָהֶן אֵשׁ וַיִּשְׂימוּ

עָלֵיהֶם קִטְרֹת וַיִּקְרְבוּ לִפְנֵי

יְהוָה אֵשׁ זָרָה אֲשֶׁר לֹא צִוָּה אֲתֶם:

וַתֵּצֵא אֵשׁ מִלִּפְנֵי יְהוָה וַתֹּאכַל אוֹתָם וַיָּמָתוּ לִפְנֵי יְהוָה:

E tomei dos filhos de Arão Nadab e Abiú, cada um seu incensório e colocaram neles fogo e depositaram sobre eles incenso e apresentaram diante de Yahweh fogo esparramado que não (foi) ordenado a eles. E saiu fogo de diante de Yahweh e consumiu a eles (Yahweh) e morreram diante de Yahweh.

O texto de Lv 10,1-3 através de uma narrativa etiológica polemiza contra os filhos de Arão, Nadab e Abiú e os deslegitima dos serviços sacerdotais afirmando que eles apresentaram “fogo esparramado” diante de Yahweh e foram punidos por essa ação. Em um primeiro momento, ao que parece, a partir dos séculos V e IV AEC existiram conflitos entre antigos sacerdotes nortistas (aronitas) e sacerdotes do sul (sadoquitas).

As narrativas de Nadab e Abiú constroem um enredo em que os primeiros sacerdotes filhos de Arão não foram fiéis em dirigir o culto conforme estabelecido por Yahweh e dado por Moisés. Foi preciso eliminar os “agentes impuros” e reorganizar os sacerdotes aronitas a partir da linhagem de Eleazar e Itamar.

No período pós-exílico a partir do IV século AEC, os sadoquitas são ligados às tradições dos filhos de Arão, principalmente a Eleazar, conforme I Cr 5,29-41 afirma. A visão negativa dos filhos de Arão é transformada em visão positiva ao relatar que os sadoquitas são também filhos de Arão a partir de uma linhagem com Eleazar que, segundo

Lv 10,16-20, cumpre rigorosamente os ensinamentos de Moisés, isto é, obedeceram a Torá assim como os descendentes deles, os sadoquitas também o fazem. Além disso, os sadoquitas a partir de Eleazar fazem parte da promessa eterna de officiar como sacerdotes a partir de uma fala colocada na boca de Yahweh conforme Nm 25,10-13.

Eckart Otto (2011, p.184-186) afirma que a partir do que está mencionado em Levíticos 9, ou seja, o capítulo que mostra a instalação de Arão no serviço sacerdotal, é legítimo afirmar que os autores das tradições sacerdotais na Bíblia Hebraica são também dessa família. Os aronitas surgiram de uma cisão do sacerdócio sadoquita.

Otto explica que eram sadoquitas importantes famílias ligadas ao templo de Jerusalém, como o secretário Safã, que junto de Helcias, estavam no centro da reforma josiânica e participaram do movimento que escreveu o Deuteronômio.

Esses conflitos entre famílias sacerdotais, segundo Otto, surgiram após a queda de Jerusalém diante dos babilônios em 587 AEC. Com a destruição do templo, os sadoquitas perderam sua autonomia e o poder exercido sob legitimação da monarquia davídica. Para retomar o controle do culto, é possível dizer que foi preciso construir novos discursos que afirmassem seus privilégios em Jerusalém.

Os aronitas não afirmavam mais sua filiação a Sadoc, mas a um personagem anterior, a Aarão. Com isso, os aronitas procuravam sobrepor o domínio e a legitimidade dos sadoquitas, afirmando sua ancestralidade em Aarão, que é anterior a Sadoc. Os sadoquitas reagiram vinculando o seu escrito do Deuteronômio ao Horeb, com Moisés como intermediário da revelação de YHWH. O livro do Deuteronômio seria uma resposta legitimadora aos aronitas à pergunta: quem são autorizados a dirigir o templo de Jerusalém no período persa?

A tese de Eckart Otto é interessante, mas não explica as tradições existentes de Aarão e seus filhos ligados ao Reino do Norte e, ao mesmo tempo, apresenta fraqueza de argumentos ao não mencionar as polêmicas contra os aronitas presentes no texto de Lv 10,1-3.

Em Ex 32 temos outro testemunho que preserva antigas memórias a respeito da atuação dos aronitas em santuários do norte, principalmente em Betel. Aarão é visto nesse texto como fundador do culto do bezerro de ouro e que levou o povo ao pecado. Ora, essa narrativa seria inconcebível se realmente não existisse uma tradição pejorativa ligando os

aronitas ao culto de Betel, pois em tempos pós-exílicos, os aronitas se tornaram os sacerdotes legitimados como antecessores dos sadoquitas.

O texto de Ex 32 coloca na boca de Moisés uma crítica a Arão, mas este não é punido como o povo que adorou o bezerro. Mas, em contrapartida, a tradição preservou a culpa araônica afirmando em Ex 32, 35 que ele fez o bezerro:

וַיִּנָּף יְהוָה אֶת־הָעָם עַל אֲשֶׁר עָשׂוּ אֶת־הַעֲגֹל אֲשֶׁר עָשָׂה אֱהֲרֹן: ־ס

E castigou Yahweh o povo pelo que (havia) feito com o bezerro que fez Arão<sup>22</sup>.

Por fim, como explicar, sob o ponto de vista que estamos tratando em nossa pesquisa, que a genealogia sadoquita é construída e juntada com as dos filhos de Arão? Se os sadoquitas e os aronitas, no Período do Segundo Templo foram aglutinados em uma mesma linhagem, será preciso outra explicação para entendermos esses dois grupos sacerdotais.

Como vimos, a tradição aronita ligada a Israel Norte nos fornece a interpretação mais provável, ou seja, que os aronitas eram sacerdotes ligados aos santuários de Betel e Dã<sup>23</sup>. Mas, em um determinado momento, as tradições dessas famílias sacerdotais se tornaram unificadas. Em Ne 13,28 temos uma evidência em que um sacerdote judaíta casou-se com uma mulher da casa de Sanabalat, governador da Samaria:

וּמִבְנֵי יוּדָע בְּן־אֶלְיָשִׁיב הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל חָתָן לְסַנְבַּלֵּט הַחֹרֶגֶי

וְאַבְרִיחָהוּ מֵעֲלֵי:

<sup>22</sup> Em tempos tardios do período persa, Arão, o pai de todos os sacerdotes será lembrado como “o santo de Yahweh” conforme o Sl 106, 16. O pecado de Arão relacionado com o bezerro será explicado como perdão de Yahweh pela intercessão de Moisés (Dt 9, 20-21) (cf. GUILLAUME, 2013, p. 95- 105).

<sup>23</sup> Sacerdotes que creditavam sua origem a Moisés (mushitas) atuavam nessa região. Temos indícios a partir do texto de Jz 18, 30 em que se afirma que Jônatas, filho de Gersam (ou Gérson), filho de Moisés atuou como sacerdote em Dã. Ver a discussão sobre Os Mushitas em Pete Townshend (2017, p. 59-92).

E dos filhos de Joiada, filho de Eliasib, o sumo sacerdote, (tornara-se) genro de Sanabalat, o Horonita, e o fiz desaparecer para longe de mim.

Embora o narrador polemize com esse “casamento misto” (esse texto provavelmente reflete posições posteriores do período helenístico hasmoneu) e enxerga como algo negativo tal junção matrimonial, não restam dúvidas que essa passagem nos indica as relações amistosas entre Samaria e Yehud no período persa.

Yitzhak Magen (2007, p. 188-189) sintetiza bem o momento relacional entre samarianos e judaítas:

Sanabalat deu um passo adiante; ele não só apontou um sumo sacerdote no Monte Gerizim, neto de Eliasib, o sumo sacerdote de Jerusalém, que durante seu sacerdócio também manteve boas relações com Tobias, o escravo amonita (Ne 13: 4); ele até lhe deu sua filha no casamento, transformando assim sua progênie em sacerdotes aptos da mais impecável linhagem. Isso cumpriu as duas condições centrais para a validação e a importância do templo no Monte Gerizim: um local sagrado com uma tradição religiosa comprovada da Torá - o monte da bênção; e um sumo sacerdote da elite do sacerdócio de Jerusalém, dos descendentes de Aaron. As muitas inscrições descobertas no Monte Gerizim que contenham nomes claramente sacerdotais e o título "sacerdote" confirmam a veracidade histórica do relato em Neemias.

Além da evidência bíblica de Ne 13,28, podemos destacar documentos advindos de Elephantina que atestam boas relações já a partir IV século AEC entre Samaria e Yehud ao solicitar a ambos os governadores dessas províncias a ajuda para a reconstrução de seu templo:

Ao nosso senhor Bagothi governador de Judá, seus servos Jedaniah e seus colegas, os sacerdotes que estão na fortaleza Elephantina.

E também:

Além disso, enviamos todas as palavras em uma carta a Delaías e Selemias, filhos de Sanabalat governador de Samaria.

(TAD A4.7)<sup>24</sup>

Rainer Kessler (2009, p. 192-193) entende que pelo fato de a carta ser enviada primeiro para Judá e posteriormente para Samaria nos levaria a entender que a proeminência e liderança provincial no período seria de Jerusalém em relação a Samaria. Ao nosso ver, além de dividirem as mesmas tradições de um ancestral comum em relação ao sacerdócio e, um sadoquita ter casado com uma filha de Sanabalat conforme atesta Ne 13,28, nesse momento no IV século AEC, as províncias dividiram as mesmas tradições de textos contidos na Torá. Nesse sentido, não existe uma hierarquização entre as províncias persas de Samaria e Yehud.

Que ambas as comunidades javistas compartilharam o mesmo texto da Torá no período persa não é de estranhar. Como temos visto, tanto Samaria como Yehud aceitaram a ancestralidade sacerdotal advindo dos aronitas. Gary Knoppers (2013, p. 190-192) afirma que existiu uma aceitação mútua em que tanto sacerdotes de Jerusalém como aqueles que estavam atuando em Samaria eram de descendência aronita. O fato de que aronitas controlavam o templo de Jerusalém e o templo de Samaria facilitou o contato entre as duas comunidades no período persa. Nesse sentido, não só festas, rituais e sacrifícios puderam ser compartilhados em suas práticas, mas também a produção de um mesmo texto pelos contatos entre os escribas de Samaria e Yehud.

Portanto, podemos entender agora os motivos da junção genealógica entre sadoquitas e aronitas a partir do IV século AEC, principalmente quando aparecem em textos tardios como em I Cr 5, 27-41 ou Esd 7, 1-5; Sadoc, nelas, é visto como um grande sacerdote que foi descendente de Eleazar, filho de Arão, um sacerdote ungido para o cargo (SPARKS, 2008, p. 79-83). Dentre dos aspectos sociais que verificamos acima, a legitimação sadoquita como herdeiros das tradições aronitas autenticou sua influência não só em Jerusalém como em Samaria.

Mas, se as relações no IV século AEC entre samarianos e judeus foram amigáveis em um certo período, em Jerusalém existiram outros grupos que rivalizaram e entraram em conflitos com os sadoquitas. É o que veremos abaixo.

---

<sup>24</sup> Documentos de Elephantina traduzidos do inglês a partir da edição de: PORTEN, Bezalel; YARDENI, Ada (ed.). *Textbook of aramaic documents from Ancient Egypt (V. 1 Letters)*. Jerusalém: Einsenbraus, 1986. Ver também a carta A4.9.

## 2.6 Conflitos pelo poder: grupos de oposição aos sadoquitas

No período persa, de diversas formas, os sadoquitas procuraram legitimar sua posição de controle do templo jerusalemitano a partir de discursos construídos religiosamente e socialmente. Nossa pesquisa tem demonstrado que a religião, o passado e as organizações sociais do período (principalmente sacerdotais ligadas ao culto) estiveram em ampla disputa em Jerusalém. Por esse motivo, diversos grupos desde a Babilônia e adentrando no período persa no IV século AEC buscaram formas de fortalecer seus poderes políticos e religiosos; o caso dos sadoquitas não foi diferente.

Neste último tópico do segundo capítulo de nossa investigação, apontaremos os grupos rivais do sadoquitas que evidenciam conflitos na província da Yehud persa. É importante delimitar esses grupos e apontar os dispositivos discursivos que os sacerdotes sadoquitas usaram para deslegitimar aglomerados antagônicos e em disputas pelo controle do templo e da sociedade.

Mas, para iniciarmos nossa discussão, primeiro temos que responder a uma pergunta: Jerusalém no período persa foi uma teocracia? Começar com essa questão se torna imprescindível, pois entendermos a resposta a essa indagação nos ajudará a compreender os motivos dos conflitos entre diferentes facções em Jerusalém.

Recentemente, o livro de Sandro Gallazzi (2020) denominado “Religião e Opressão: a Teocracia Sadocita” defendeu a perspectiva de que havia uma teocracia em Jerusalém a partir do projeto de controle sacerdotal sadoquita. O livro é uma tese de 1996, e de lá para cá, como demonstraremos aqui nesse tópico, vários debates foram feitos e atualizados a respeito da premissa trabalhada pelo autor.

A obra de Gallazzi é dividida em quatro capítulos em que ele explora grupos em conflitos, marcas ideológicas que são identificadas a partir de práticas culturais. O projeto sadoquita especificamente demonstra, segundo o autor, almejar a teocracia. Por fim, Gallazzi desenvolve no capítulo final do seu livro uma hermenêutica cristã à luz do que foi discutido nos três capítulos anteriores.

Pois bem, alguns apontamentos precisam ser feitos, para dialogarmos com a tese de Gallazzi. O autor pouco se preocupa em definir o que ele entende por teocracia. Além disso, não explica a origem dos sacerdotes sadoquitas, tema de suma importância para a pesquisa do autor. Além disso, Gallazzi segue, em alguns casos, os textos bíblicos que ele usa como fonte de forma a “historicizar” passagens como se realmente aquele fato narrado aconteceu. Na verdade, as narrativas bíblicas, como temos demonstrado, podem

fornecer pistas de memórias construídas e de grupos antagônicos existentes na Yehud persa, mas devemos agir com cautela ao analisar textos da Bíblia Hebraica.

Partindo dessa premissa acima, devemos primeiramente definir o conceito de teocracia e, para irmos adiante ao tratarmos dos conflitos, sabermos até que ponto os sadoquitas tiveram poder para enfrentar outros grupos rivais. Em um estudo clássico no campo da Antropologia, David L. Webster (1976, p.812) enumera alguns usos do conceito de teocracia encontrados em estudos de sociedades primitivas. Assim ele diz:

- a. O termo tem sido aplicado virtualmente a vários estágios de todos os Estados Primitivos;
- b. O termo tem sido usado para designar um tipo de organização sociopolítica encontrado entre sociedades complexas;
- c. Tem denotado um estágio de evolução sociopolítica precedendo “Estados Seculares”;
- d. Tem sido aplicado para sociedades em vários estágios e níveis de evoluções, incluindo chefias (chiefdoms), Estados, e formas intermediárias de transformação;
- e. Tem carregado uma ampla gama de conotações sobre as estruturas hierárquicas e sociedades complexas e seu relacionamento com outros processos culturais ou instituições.

Para conceituarmos Judá no Período Persa como teocrática, teríamos que encaixar a análise desse período em uma dessas categorias apontadas por Webster. Além disso, podemos avançar na discussão apontando os estudos de Jan Assman (1996, p. 156 - 161) que aponta dois tipos de teocracias que encontramos na sociedade do Antigo Egito e que podemos comparar com Yehud: teocracia direta e teocracia representativa.

Na teocracia direta, o governo é sacerdotal e está em aberta comunicação oracular com a divindade. Existe uma legitimação em que o sacerdote, como um profeta, recebe mensagens divinas para dirigir a sociedade. Veremos que esse tema será discutido mais a frente, pois os sadoquitas investiram na deslegitimação de profetas a partir do IV século AEC. Mesmo assim, não podemos deduzir dessa premissa que a política da Yehud persa foi teocrática.

Na teocracia direta, os sacerdotes não atuam abertamente como governantes (como foi o caso dos Hasmoneus). Nesse caso, o entendimento é que o governo é divino e a posição terrena do governante permanece desocupada. Já na teocracia representativa, os sacerdotes atuam conjuntamente como governantes e representantes de Deus. Aqui,

aplicando o conceito de teocracia representativa em Judá, um sadoquita exerceria a função de governador e sacerdote.

Jeremiah W. Cataldo (2009, p.170-193) faz um amplo estudo sobre o Período Persa e a pergunta principal de sua pesquisa foi esta: Yehud foi uma teocracia? As conclusões de Cataldo sintetizamos a seguir:

a. Os textos bíblicos afirmam que Yahweh escolheu Ciro como seu servo para restabelecer a glória de um Israel construído ideologicamente (II Cr 36, 22-23; Esd 1,1-11; Ne 1,3-2-,11; Is 44,28; 45,1.13).

b. Não há evidência que demonstre que a província de Yehud foi livre do controle imperial encontrado em outras áreas do império persa. Nem os próprios textos bíblicos demonstram que a *golá* obteve tal liberdade;

c. Esdras/Neemias mostram que a *golá* tinha uma importante função no império persa, entretanto, outra comunidade adoradora de Yahweh como os samerianos (moradores da Samaria) buscaram ajudar na reconstrução do templo de Jerusalém em uma relação amistosa em que não enxerga a comunidade da *golá* como uma autoridade política independente (Esd 4,2-3);

d. Enquanto alguns textos sugerem que o Sumo Sacerdote de Jerusalém possuía o controle da província, parece claro que os autores tinham motivos ideológicos para tais afirmações. Suas intenções eram retratar uma possível sociedade, um ideal a ser alcançado após Jerusalém ser reconstruída.

e. Por fim, os reis persas apontaram representantes e autoridades imperiais nos templos de diversas localidades dominadas; não há razão para assumirmos que o que foi feito em templos na Babilônia e no Egito não tenha acontecido em Yehud.

Portanto, se teocracia foi um governo sociopolítico dominado somente por uma autoridade localizada em uma forte instituição ideológica administrativa, que controlava a economia, e toda a esfera política da sociedade, podemos afirmar a partir das premissas discutidas acima que Yehud no período persa no IV século AEC não era teocrática.

Isso justifica os conflitos entre grupos que trataremos a partir de agora. Se a província de Yehud foi dominada pelo império, podemos afirmar que controlar o templo e a política local, mesmo subordinada ao poder imperial persa, era de grande interesse de grupos locais. Podemos destacar através da análise de textos que aparecem na Bíblia Hebraica do período pós-exílico três grandes coletividades sociais em que os sadoquitas estão em conflito: profetas, levitas e anciãos. Partamos para a análise de textos deslegitimadores desses grupos.

**Grupo I – Profetas** – Textos pós-exílicos demonstram uma forte tendência a eliminar o profetismo que poderia rivalizar com a busca de autonomia religiosa dos sacerdotes; os sadoquitas requeriam para si a legitimação de serem os únicos a terem uma relação direta com Yahweh, afirmando o monopólio da interpretação da Torá. Moisés, como veremos também no terceiro capítulo de nossa pesquisa, é o personagem central para tais objetivos. Em Nm 12,6-8 afirma-se:

וַיֹּאמֶר שְׁמַעוּנָא דְבָרֵי אִם־יְהִיֶּה נְבִיאֲכֶם יְהוָה בְּמַרְאֵה אֱלֹהֵי אֲתוֹדַע  
 בְּחִלּוֹם אֲדַבֵּר־בּוֹ  
 לֹא־בֵן עֵבְדִי מִשָּׁה בְּכָל־בֵּיתִי נֶאֱמָן הוּא:  
 פֶּה אֶל־פֶּה אֲדַבֵּר־בּוֹ וּמַרְאֵה וְלֹא בְּחִידָת וּתְמִנַּת יְהוָה יִבְיט וּמִדוּעַ  
 לֹא יִרְאֶתֶם לְדַבֵּר בְּעֵבְדִי בְּמִשָּׁה:

E disse: ouça as minhas palavras! Se existe vossos profetas de Yahweh (é) na visão a ele que eu me torno conhecido. No sonho eu falo com ele. Assim não (acontece com) meu servo Moisés que em toda minha casa (está) confiada. Face a face eu falo com ele e em visão e não em enigmas; e forma de Yahweh vê ele; e por que não temes vós a palavra de meu servo Moisés?

Moisés não é como os profetas em que Yahweh aparece em sonho e lhe comunica uma palavra. Para Moisés, Yahweh aparece face a face e fala com ele (nele) em visão; somente Moisés viu a forma da divindade. Se considerarmos que os sadoquitas se enxergam como os verdadeiros herdeiros da tradição mosaica, podemos afirmar que assim como Moisés, o primeiro sacerdote que legitimou os aronitas/sadoquitas, eles adentram os santos dos santos e veem a Yahweh e transmitem sua mensagem. O profetismo, a partir de então, não é mais uma figura social importante no período sadoquita, ao menos a intenção dos sacerdotes do IV século AEC era essa.

Outro texto importante que deslegitima qualquer outra profecia e mensagem divina fora do âmbito legitimador sadoquita no pós-exílio é Dt 34,10-12<sup>25</sup> que diz:

<sup>25</sup> Esse texto de Dt 34 é um acréscimo pós-exílico no livro, fazendo parte da última camada redacional do Deuteronômio. Alguns pesquisadores sugeriram que esse trecho faria parte do relato sacerdotal. Confira a discussão em SKA (2012, p. 160-164).

וְלֹא-קָם נָבִיא עוֹד בְּיִשְׂרָאֵל כְּמֹשֶׁה אֲשֶׁר יָדָעוּ יְהוָה פָּנִים אֶל-פָּנִים:

לְכָל-הָאֲתוֹת וְהַמּוֹפְתִים אֲשֶׁר שָׁלַח יְהוָה לַעֲשׂוֹת בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם

לְפָרְעֹה וּלְכָל-עַבְדָּיו וּלְכָל-אֶרְצוֹ:

וּלְכָל הַיָּד הַחֲזָקָה וּלְכָל הַמּוֹרָא הַגָּדוֹל אֲשֶׁר עָשָׂה מִנְּשֵׂה לְעֵינַי כָּל-

יִשְׂרָאֵל:

E não surgiu profeta novamente em Israel como Moisés o qual conhecia Yahweh face a face. A todos os seus sinais e prodígios que enviou Yahweh para intervenções em terra do Egito para o Faraó e para todos os servos dele e para toda a terra dele. E para toda a mão forte e para toda ação formidável e terrível que fez Moisés para diante de todo Israel.

Por fim, a narrativa do conflito entre Mirian e Arão contra Moisés em Nm 12 nos mostra interesses ideológicos dos autores sacerdotais de Nm e a conseqüente negação da autoridade das profetisas em relação a Torá representado na figura mosaica. O texto pode conter ainda polêmicas com os aronitas já destacados aqui em nossa investigação. Em um primeiro momento, aronitas eram a partir de memórias e tradições antigas ligados ao Reino de Israel Norte e criticados pelos narradores sacerdotais sadoquitas. Posteriormente, com a junção das tradições aronitas e sadoquitas, como já vimos nesse capítulo, as genealogias de Sadoque e dos filhos de Arão foram unidas fazendo parte de uma tradição inventada que fornecia temas que facilitassem as relações entre Samaria e a Judeia no IV século AEC.

Mirian representa profetisas que provavelmente atuavam no período persa. No caso da personagem, Yahweh também se comunica diretamente a ela (Nm 12, 8) exatamente como eles queriam na sua reivindicação (OTTO, 2011, p. 75); ao questionar a Moisés, as profetisas do período do Segundo Templo estavam questionando os sadoquitas/aronitas que eram a boca de Moisés (Ex 3).

Nesses conflitos, podemos ver nos textos citados como os autores sacerdotais se legitimaram a partir da tradição construída de que eles eram os continuadores dos ensinamentos de Moisés a partir da Torá.

**Grupo II e III – Os anciãos e os levitas não sadoquitas** – Outros grupos que podemos destacar nessa fase de conflito no IV século AEC são os anciãos e os levitas. Primeiro, trataremos dos anciãos. Essa classe aparece em texto exílicos e pós-exílios com uma certa autoridade como vemos, por exemplo, Ez 14,1 que diz<sup>26</sup>:

וַיָּבֹאוּ אֵלַי אַנְשֵׁים מִזְקֵנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֵּשְׁבוּ לִפְנָי:

E vieram a mim (alguns) homens anciãos de Israel e sentaram-se à minha face.

Outros textos apontam que os anciãos possuíam lideranças e influências entre a *Golá* e tomam decisões mútuas (Esd 5,5.9; 6,7-8.14) (GERSTENBERGER, 2014, p.114). Eles são chamados também de nobres “*horim*” (Ne 2,16; 4,8.13; 5,7), anciãos dos judeus (Esd 5,5-9; 6,7-8.14) e de chefes das famílias (Esd 2,68; 4,2-3; 8,1; Ne 8,13; 11,13)<sup>27</sup>.

Nos papiros aramaicos de Elefantina tais lideranças aparecem com destaque ao lado do Sumo Sacerdote:

Além disso, [antes disso, na época em que esse mal foi feito] para nós, enviamos uma carta sobre isto. Enviamos ao nosso senhor, até mesmo a Joanã [o sumo sacerdote e seus companheiros, os sacerdotes que estão em Jerusalém] e para Ostanes, irmão de Anani e os nobres de Judá. [Eles não nos enviaram] uma única carta (TAD, A4.8, 17-18)<sup>28</sup>.

Ostanes é o representante desses nobres anciãos na carta enviada a Jerusalém ao lado de Joanã, sacerdote sadoquita.

Em Nm 16, temos uma narrativa em que esses anciãos se levantaram contra Moisés e Arão (sadoquitas) afirmando a consagração de toda a comunidade e tentavam se legitimar dizendo que Yahweh estava com eles, prerrogativa no período persa dos sadoquitas. Como temos feito com textos da Torá, nossa metodologia é ler essas narrativas retroativamente, ou seja, o conteúdo reflete o tempo do narrador e não o passado idealizado de Moisés e Arão. Vejamos o que afirma Nm 16,2-3:

<sup>26</sup> Cf. Ez 8,1; 20,1.

<sup>27</sup> Sobre esses diferentes nomes serem todos mencionados genericamente de anciãos confira a discussão em Kessler (2009, p.187-190) e Jeon (2015, p.396-397).

<sup>28</sup> Cf. TAD, A4.7, 18-19.

יִקְמוּ לִפְנֵי מֹשֶׁה וְאַנְשֵׁים מִבְּנֵי-יִשְׂרָאֵל חֲמִשִּׁים וּמֵאֲתָיִם וְנִשְׂאֵי עֵדָה  
 קִרְאֵי מוֹעֵד אַנְשֵׁי-נָשִׁים:

וַיִּקְהָלוּ עַל-מֹשֶׁה וְעַל-אַהֲרֹן וַיֹּאמְרוּ אֲלֵהֶם רַב-לָכֶם כִּי כָל-הָעֵדָה  
 כָּלָם קְדוֹשִׁים וּבְתוֹכְכֶם יְהוָה וּמִדּוּעַ תִּתְנַשְּׂאוּ עַל-קְהַל יְהוָה:

E levantaram-se diante de Moisés alguns homens dos filhos de Israel, duzentos e cinquenta chefes da assembleia chamados ao encontro, homens de renome. E reuniram-se contra Moisés e contra Arão e disseram a eles: Basta! Pois toda a assembleia, cada um deles (são) consagrados e no meio deles (está) Yahweh e por que vós exaltais sobre a assembleia de Yahweh?

Contrariando a ideologia sadoquita que justificava que eles eram os herdeiros da palavra de Yahweh tendo Moisés como intermediário, esses chefes da assembleia (anciãos) defendiam uma “democratização” da consagração e das prerrogativas de liderança da comunidade de Jerusalém no IV século AEC.

Nm 16 contém também a revolta de levitas contra Moisés e Arão. Essas duas histórias, tanto da revolta dos anciãos como a rebelião dos levitas (representados por Coré, Datã e Abiram) formavam, provavelmente duas tradições separadas que foram juntadas por um redator sacerdotal sadoquita<sup>29</sup>. Nm 16,8-11 temos a redação sadoquita que coloca na boca de Moisés as condenações aos levitas:

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל-קָרַח שְׁמַעוּ-נָא בְנֵי לֵוִי:  
 הֲמַעַט מִכֶּם כִּי-הִבְדִּיל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֶתְכֶם מֵעֵדַת יִשְׂרָאֵל לְהַקְרִיב  
 אֶתְכֶם אֵלָיו לַעֲבֹד אֶת-עֲבֹדַת מִשְׁכַּן יְהוָה וְלַעֲמֹד לִפְנֵי הָעֵדָה  
 לְשִׁרְתָּם:

<sup>29</sup> Os sadoquitas juntaram essas duas composições e legitimaram sua autoridade sobre eles em uma única resposta que lemos em Nm 16. Sobre as questões redacionais de Nm 16 ver Jeon (2015, p. 383-391).

וַיִּקְרַב אֶתְךָ וְאֶת-כָּל-אַחֶיךָ בְּנֵי-לֵוִי אֲתָךְ וּבִקְשׁוּתָם גַּם-כָּהֵנָה:  
 לָכֵן אַתָּה וְכָל-עֲדַתְךָ הַנֹּעְדִים עַל-יְהוָה וְאַהֲרֹן מֵה־הוּא כִּי תִלּוּנוּ  
 עָלָיו:

E disse Moisés a Coré: ouça agora, filhos de Levi! Muito pouco para vós, que fez separação o Deus de Israel a vós do meio da assembleia de Israel a vós para perto dele para o serviço da Habitação de Yahweh e para pôr-se diante da assembleia para administrar-lhe? E chamou a ti e a todos os teus irmãos filhos de Levi juntos e pretendeis também o sacerdócio? Por isso tu e toda a tua assembleia juntaram-se contra Yahweh e Arão; quem é ele, por que murmurais contra ele?

O castigo desses levitas e dos anciãos aparece em Nm 16, 16-35. Assim, o texto reafirma a superioridade dos aronitas/sadoquitas e relaciona o sacerdócio sadoquita à vontade de Yahweh (v. 11). Kyung-Jin Min (2004, p. 116-137) sugeriu que os governantes persas mudaram ocasionalmente o apoio a esses grupos locais em Jerusalém: de sacerdotes (538-520 AEC) para anciãos (520-515 AEC) e posteriormente para os levitas (433 AEC em diante). Na nossa visão, ao contrário, esses grupos coexistiram na mesma época sob o poder externo persa e os conflitos foram gerados por diversos motivos, tais como controle maior na sociedade em Jerusalém e no templo (JEON, 2015, p. 403).

### **Considerações finais do capítulo**

Nesta parte de nossa pesquisa fizemos um mapeamento para procurarmos responder se os sadoquitas, a partir dos textos examinados, possuíam realmente uma tradição na Bíblia Hebraica e como eles são retratados em obras de diferentes recortes temporais, como a Obra Historiográfica Deuteronomista, em Ezequiel, Esdras-Neemias e em textos de Qumran. Os resultados nos levaram a afirmação de que os sadoquitas tiveram suas narrativas postas nos tempos ideais davídicos, porém, sua tradição se inicia a partir de Josias no VII AEC, como vimos em textos que analisamos retroativamente de I Sm 2,27-36 em que se legitima a casa sadoquita nos tempos de Davi, mas, como

observamos, esse trecho possui relação com outra narrativa legitimadora de Josias, I Reis 13,1-2.

Em Ezequiel, observamos que encontramos rivalidades entre grupos exílicos a respeito da observância do culto e, como foi demonstrado, Ezequiel faz uma distinção entre levitas sadoquitas e levitas não-sadoquitas. Ezequiel legitima a função sacerdotal dos sadoquitas e polemiza com grupos rivais. Além disso, verificamos textos em Dt para vermos como os levitas sadoquitas nesses textos são construídos positivamente.

Por fim, avaliamos e levantamos a teoria de que a junção da genealogia de Sadoque a Arão em textos pós-exílicos ecoam tratados políticos amistosos entre Samaria e a Judá do IV século AEC. Arão possui sua tradição ligada ao Reino de Israel Norte e era um sacerdote conhecido em Samaria.

No período persa destacamos os confrontos existentes entre grupos que procuravam aumentar suas posições políticas e religiosas na Yehud Persa (profetas, anciãos e levitas não - sadoquitas). Os textos sadoquitas que pesquisamos fornecem informações a respeito do uso da tradição por esses sacerdotes para deslegitimar seus oponentes.

Assim, podemos caminhar para o último tema de nossa investigação. Os sadoquitas precisavam fortalecer cada vez mais seu poder em relação a outros grupos rivais no período persa. Moisés é um personagem chave para os sacerdotes sadoquitas para tais reivindicações de autoridade e legitimação. Como isso ocorreu? É o que veremos no nosso próximo capítulo.

## **Capítulo III – Moisés como representação dos sacerdotes sadoquitas**

### **Introdução**

No capítulo anterior, demonstramos que existem tradições dos sadoquitas que perpassam a Bíblia Hebraica, principalmente quando analisamos textos em que ocorrem menções aos sadoquitas. Adotamos a perspectiva de que essas tradições legitimam e colocam o surgimento do sacerdócio sadoquita nos tempos míticos de Davi, embora do ponto de vista histórico, paralelamente à reforma de Josias, o sacerdócio de Jerusalém obteve sua afirmação política e ideológica no VII século AEC.

Como Josias que foi retratado pelos deuteronomistas como um rei ideal aos moldes de Davi, Sadoque foi visto como um sacerdote fiel à casa davídica, conforme verificamos no nosso segundo capítulo no texto de I Sm 2,27-36.

No período exílico, os sadoquitas almejavam reconquistar sua autonomia sobre o culto entre os exilados e enfrentou grupos opositores, conforme comparativamente verificamos nas visões divergentes sobre as práticas culturais dos sadoquitas em Ez 44,6-19 e os grupos que aparecem em Jr 33,20-21 e Is 66,21. Essas oposições e embates pela hegemonia religiosa continuaram no IV século AEC em Jerusalém após o retorno daqueles que estavam no exílio.

Os grupos de oposição ao controle sadoquita na Yehud persa incluíam conflitos com os profetas e profetisas (Dt 34; Nm 12) e levitas que não faziam parte das famílias de sacerdotes sadoquitas (Nm16) e os anciãos (Nm 16,1-3). Portanto, os sacerdotes sadoquitas precisavam de discursos legitimadores que autenticasse sua autoridade religiosa e política em Jerusalém. Assim, os sadoquitas recorreram ao passado e construíram narrativas que reforçaram convicções sacerdotais no período persa.

A partir dessas constatações que partimos para averiguar as construções das figuras de Moisés no período persa. Por que esse personagem foi tão importante no IV século AEC para os sacerdotes sadoquitas? E como a figura mosaica ganhou diversas funções? Por quais motivos os sadoquitas mantiveram tradições não sacerdotais sobre

Moisés na Torá? Essas perguntas responderemos em nosso último capítulo de nossa pesquisa.

### **3.1 A busca pelo Moisés histórico**

Moisés é um personagem cuja documentação não favorece quando trabalhamos a partir de uma análise histórica. Na Torá, Moisés desenvolve diversos papéis permeados por milagres e narrativas fantásticas que o transformou no principal nome da Bíblia Hebraica. Várias tentativas foram feitas para descobrir quem foi Moisés por trás das tradições e memórias apresentadas nos primeiros cinco livros da Bíblia Hebraica. Faremos um resumo das principais teorias que tentaram obter os rastros históricos de Moisés.

#### **3.1.1 Moisés, um egípcio?**

Foi a partir da psicanálise e não da história que inicialmente ficou famosa a teoria de que Moisés foi um personagem histórico e egípcio. Sigmund Freud em seu livro “Moisés e o monoteísmo: compêndio de psicanálise e outros textos” afirmou que Moisés era um egípcio. Freud aproximou a figura mosaica com Akenaton (Amenófis IV) que segundo o autor reinou entre os anos de 1344-1328 AEC<sup>30</sup>.

Segundo o pai da psicanálise, Moisés levou uma das religiões do Egito, monoteísta, de Akenaton aos proto judaítas. Moisés era um alto funcionário no Egito e, com tal cargo de importância, era alinhado religiosamente e politicamente ao faraó. Desta maneira, Moisés após a morte de Akenaton almejou continuar a religião atonista de seu antigo líder.

Seu contato com outros povos, principalmente de origem asiática, aconteceu pelo fato de seu cargo de governador da fronteira o levar a ter acesso às tribos semitas que naquele período de governo de Akenaton estavam assentadas no Egito. A continuidade da religião atonista que Moisés preservou de Akenaton fez com que ele tomasse contato com semitas, mas, além disso, fizesse com que essas tribos aceitassem a nova religião advinda do Egito.

---

<sup>30</sup> As datas para esse período divergem. Nicolas Grimal (2012, p.231) propõe que o reinado de Akenaton foi de 1378-1352 AEC.

A princípio, essa nova religião era o culto ao deus único Aton, reverenciado como divindade solar no Egito. O monoteísmo levado aos primeiros semitas por Moisés teria sido acompanhado por escribas que o serviam chamados de levitas. Moisés também teria preservado um antigo costume no Egito da circuncisão e ensinado os semitas a praticarem a partir de então o rito.

Freud afirma ainda que na peregrinação do deserto Moisés teria sido morto por esses antigos semitas (que no livro ele chama de judeus anacronicamente) em uma revolta contra seu líder e, portanto, abandonando a religião de Aton.

Posteriormente, esses semitas se uniriam a outras tribos em Cades e influenciada pelo culto praticado naquela região adota a adoração a Yahweh, um Deus vulcânico. Após esses acontecimentos, as tribos semitas teriam se juntado e lutado juntas debaixo da religião de Yahweh na conquista de Canaã. As ideias religiosas monoteístas advindas de Moisés teriam sido reprimidas desde então depois da inserção de cultos a várias divindades até novamente essa memória reaparecer no período pós-exílico (FREUD, 2018, p. 38-78;85-87).

A obra de Freud e suas interpretações sobre o advento do contato das tribos semitas com o monoteísmo transformando Moisés em um precursor de uma religião monoteísta de Aton não possui nenhuma comprovação histórica. O que podemos afirmar, do ponto de vista da discussão que Freud traz em seu livro, é que o psicanalista escreve uma “ficção científica” ao invés de um trabalho acurado nas fontes existentes (ou na falta delas) do ponto de vista histórico.

O egiptólogo Jan Assmann afirma que as teses de Freud de que Moisés, um egípcio, teria sido assassinado pelos primeiros semitas contradizem a representação que os próprios textos bíblicos dizem sobre a vida de Moisés. A contradição freudiana constrói uma oposição entre ao que poderíamos conceber como “verdade histórica” e a verdade simbólica representada nos textos da Torá sobre Moisés.

Segundo ainda Assmann, isso ainda é mais paradoxal por não termos nenhuma fonte que poderíamos reconstruir e responder a pergunta de quem foi Moisés. Tudo que temos é o Moisés bíblico e algumas lendas helenísticas e judaicas de historicidade duvidosa e que não desempenham nenhum papel de interesse para Freud (ASSMANN, 2021, p.158-159).

A obra de Freud encontrou poucos adeptos no campo dos estudos da religião do Antigo Israel e de Judá, porém, recentemente, a partir das pesquisas no campo da memória cultural levou-se em conta a ideia de trauma e repressão do inconsciente coletivo dos

grupos. O elemento reprimido pode ficar no inconsciente coletivo por décadas, podendo em algum momento ressurgir na cultura.

Em outras palavras, mesmo que as explicações de Freud não contenham valor do ponto de vista de sabermos quem foi o Moisés histórico, suas percepções a respeito da memória, recordação e repressão memorial teriam fornecido ferramentas para a renovação teórica nos estudos culturais e principalmente, do papel da memória em uma sociedade. Falaremos mais adiante sobre Moisés como personagem de memória.

Freud interpretou Moisés como um egípcio e desenvolveu com imaginação essa teoria por não ter uma visão mais ampla dos documentos que analisamos da Torá sobre o personagem. Do ponto de vista da tradição existente na Torá se preservou o nome de Moisés ligado ao Egito.

O próprio nome hebraico *Moshe* possui a raiz egípcia *MSY* ou *MSW* que remete a um nome teofórico. Esta raiz na Bíblia Hebraica está abreviada e suprimiu a filiação divina que poderia estar contido no nome do personagem Moisés. A raiz *MSY* ou *MSW* aparece, por exemplo, nos nomes dos faraós ramessidas (Ramsés que significa “filho do Deus Rá”). O nome Moisés significa “filho de”, faltando a informação da sua ligação a alguma divindade.

Seria de se estranhar que a Torá e os sacerdotes sadoquitas que receberam as tradições mosaicas deixassem que o grande intermediário das leis divinas possuísse uma filiação com um Deus estrangeiro.

Sendo assim, podemos compreender o porquê não conter a informação etimológica do nome de Moisés na Torá. Mas o nome de Moisés não evidencia qualquer laço histórico e qualquer uso desse argumento para historicizar o personagem é mera especulação sem comprovação documental.

A ambientação do personagem Moisés na Bíblia Hebraica em solo egípcio é de datação tardia possivelmente existente no IV século AEC no período de dominação dos persas (LIVERANI, 2008, p. 416-417). Como veremos mais adiante em nossa pesquisa, as tradições sobre Moisés e sua memória entre grupos sacerdotais sadoquitas foram construídas e moldadas em Jerusalém nesse momento histórico.

### **3.1.2 Moisés como um alto funcionário no Egito**

Um dos maiores candidatos que foram especulados pelos historiadores e estudiosos da Bíblia Hebraica e especialmente sobre a figura de Moisés foi relacionar o personagem bíblico com um cananeu chamado Beya ou Bay.

Nos reinos de Ramsés II e III o Egito enfrenta graves problemas internos que acarreta crises de governabilidade e o crescimento de asiáticos no país. Sob a monarquia de Seth II (1200-1194 AEC) aparece Beya que servia ao faraó. Seu nome egípcio era *Ramses-kha -em -neterow* que significa “Ramsés é a manifestação dos deuses” (RÖMER, 2015, p.67).

Após a morte do faraó Seth II, o Egito se torna politicamente ainda mais problemático e Taouserét, esposa de Seth II coloca no trono apoiado por Beya o filho de Seth II com uma cananeaia chamado Siptah. Beya se torna então o tutor do faraó e chanceler na corte egípcia.

Posteriormente, com o apoio do próprio Beya, a rainha Taouserét sobe ao trono em 1188 AEC e agrava ainda mais as disputas pelo poder no Egito. Um papiro de Ramsés IV (papiro Harris I,75,2-6) é um importante documento que relata esses acontecimentos e afirma sobre Beya:

O Egito estava na rua: cada qual era sua própria lei, pois não houvera governante durante muitos anos, antes da época dos “outros”: o Egito estava dividido entre notáveis e chefes de aldeias, e cada qual exauria os próximos, ricos ou pobres. Em seguida, veio outra linhagem, durante os anos “vazios”. Iarsu<sup>31</sup>, um sírio, estava associado a ela, como notável. Como administrador, colocou todo o país sob seu domínio: um e outro estavam mancomunados para roubar as pessoas! Davam aos deuses o mesmo tratamento dispensado aos homens: as oferendas não eram mais consagradas nos santuários<sup>32</sup>.

A oposição de Beya e Taouserét é organizada em torno do futuro Faraó Sethnakht e uma guerra civil irrompe. Beya e Taouserét então constituem um exército de cananeus e apreendem ouro e prata dos egípcios<sup>33</sup>. Beya teria engajado mercenários cananeus (*apirus*) e egípcios na revolta.

O fato de que um cananeu de importância política ascendeu com poder no Antigo Egito no século XII AEC provocou tentadoras comparações entre esse personagem

---

<sup>31</sup> O nome Iarsu significa em egípcio “aquele que se fez por si próprio”, um modo de desqualificar Beya. Além disso, ao negar mencionar o nome de Beya, negava-lhe a existência póstuma que era assegurada ao simples enunciado do nome verdadeiro de uma pessoa (GRIMAL, 2012, p. 286-287).

<sup>32</sup> A tradução desse papiro para o português está em Nicolas Grimal (2012, p.286).

<sup>33</sup> Cf. a relação desse episódio com a saída do Egito relatada em Ex 12,35.

egípcio e Moisés. O livro do Êxodo também descreve Moisés como “estimado no Egito pelos servos do Faraó e pelo povo” (Ex 11,3). Além disso, conforme já mencionamos, Beya havia espoliado os egípcios levando ouro e a prata e de forma parecida Moisés havia mandado o povo a pedir o ouro e a prata na saída do Egito em conformidade com o que é narrado em Ex 12,35 (Cf. EDELMAN, 2011, p. 156157; RÖMER, 2015b, p.67-68).

Essa teoria que aproximava Beya da figura histórica de Moisés foi abandonada atualmente principalmente por conta da descoberta de um papiro que foi publicado por Pierre Grandet (2000, p. 339-345). Assim diz o documento<sup>34</sup>:

Ano 5, terceiro mês de chemu<sup>35</sup>, no dia 27. Hoje, o escriba da Tumba Paser veio anunciar: "Faraó, vida, prosperidade, saúde! Matou o grande inimigo Bay."

[O que deu (?)] Horemouia para Hay: Dois porcos, ou 2 1/2 Séniou. Uma placa de madeira, ou 1 séniou. Um rolo de papiro ou 1/2 <Séniou>. O que deu ... tr. ...

O papiro testemunha que Beya foi executado e conseqüentemente a aproximação entre esse personagem com Moisés não pode mais ser sustentada. Outras tentativas foram feitas para tentar desvendar quem foi o Moisés histórico, desde mágico, fundador de um culto até um metalúrgico egípcio que passara para o lado dos quenitas e teria forjado a serpente de bronze conforme descrita em Nm 21,4-9 (DONNER, 2006, p. 128-130).

Nas discussões levantadas sobre Moisés no Egito ocorreram erros metodológicos e teóricos dos pesquisadores ao se considerar que as narrativas sobre o personagem como aparece na Torá de alguma maneira descrevesse eventos históricos por trás dos elementos traditivos. Como veremos nesse capítulo de nossa pesquisa, sobre Moisés se construiu memórias e tradições que permaneceu em Judá em um processo de longa duração.

---

<sup>34</sup> A tradução do papiro do francês para o português é nossa.

<sup>35</sup> O calendário egípcio dividia o ano em três estações de quatro meses com 30 dias ligado ao ritmo agrícola que era determinado pelas enchentes do Nilo. A primeira estação era denominada de *Akhet*, período da inundação, a segunda estação era o da germinação e do crescimento (*Peret*) e a terceira, a da colheita, se chamava *Chemu* (Cf. GRIMAL, 2012, p. 49).

### 3.1.3 Moisés em Madiã: um evento histórico?

Segundo os relatos de Ex 2-4; 18 analisando sucintamente e sincronicamente as perícopes, os episódios afirmam que Moisés esteve por um período localizado na região de Madiã. Lá encontrou um sacerdote chamado Jetro e casado com uma de suas filhas de nome Séfora (Ex 2,15-24). Quando cuidava do rebanho do sogro, Yahweh lhe aparece em uma montanha e se apresenta como o “Deus dos Pais” e que libertaria seu povo da opressão egípcia (Ex 3,1-4,18). Moisés reluta em sua missão dada pela divindade e então Yahweh diz que Arão seria “a boca de Moisés” (Ex 4,14-17) (Cf. OTTO, 2011, p. 42).

Alguns estudiosos viram nessa passagem da estadia de Moisés em Madiã um autêntico evento na qual a tradição preservou no livro do Êxodo. Werner Schmidt, por exemplo, afirma que o casamento de Moisés com uma midianita deve ser levado em consideração ao analisarmos os capítulos 2-4. O autor afirma que poderia ser plausível de que através dos midianitas (Jetro é um sacerdote do local) Moisés poderia ter conhecido ao Deus Yahweh, conforme afirma o texto de Ex 3 (2004, p.116-117). Já outros pesquisadores como Herbert Donner, também da escola exegetica alemã e, portanto, levando em conta o texto bíblico como um documento histórico, enxerga no núcleo que cerca a narrativa de Moisés em Madiã um relato etiológico cúltico (Ex 3), mas não em toda as perícopes que perpassam Ex 2-4 (2006, p.132).

Por outro lado, George Coats diz não haver evidência de que o cerne da tradição de Moisés em Madiã seja a vocação narrada em Ex 3. Segundo o autor, o relato vocacional de Ex 3 teria sido inserido em uma estrutura que enfatizava a relação do personagem Moisés em Madiã, seu casamento com Séfora e o encontro entre Moisés e Jetro. O centro das perícopes de Ex 2-4 seria, portanto, o relacionamento entre Moisés e seu sogro Jetro (1993, p. 31).

Por fim, Thomas Römer propõe lermos os textos que narram Moisés em Madiã de Ex 2-4 com o capítulo 18, formando assim uma unidade. Römer concorda com a proposta de considerar o relato de vocação de Moisés em Madiã presente em Ex 3 como uma inserção posterior na estrutura das perícopes de Ex 2-4; 18. Para ele, o relato de Ex 3 em conjunto com Ex 18 possui duas funções básicas na estrutura do livro do Êxodo, ou seja, legitimar Moisés como proto - profeta e conectar a revelação do nome divino a Moisés ao evento da saída do povo do Egito (2015a, p. 310). A narrativa do encontro

entre Moisés e Séfora seria um gênero folclórico<sup>36</sup> e a relação com os midianitas seria mais antiga do que o relato de vocação em Ex 3 (RÖMER, 2015b, p. 72-75).

O que podemos argumentar a partir das discussões elencadas acima é que não podemos historicizar as narrativas de Moisés em Madiã. O que possuímos como indícios é insuficiente para defendermos qualquer discurso a favor de um núcleo histórico da relação Moisés/Madiã.

A Bíblia Hebraica é ambígua quando retrata Madiã. Existem textos negativos (Nm 25; 31; Jz 6-8 na história de Gideão) e textos positivos (Gn 25,2; I Cr 1,33). Fica evidente que, em vários momentos nos encontros entre grupos madianitas e judaítas, as relações nem sempre foram amistosas conforme retratam essas tradições.

O fato é que no período pós-exílico a partir do IV século AEC a figura de Moisés foi ligada à tradição da revelação de Yahweh na montanha ligada a Madiã legitimando a autoridade do personagem como profeta e libertador no livro do Êxodo.

Essa tradição foi ressignificada e foi de importância central para os sacerdotes sadoquitas que se consideravam herdeiros das revelações dadas a Moisés conforme descreve a tradição de Ex 4,14-17.

Veremos a seguir que Moisés não é um personagem histórico, mas sim de memória.

### **3.2 Moisés como um personagem de memória**

Os estudos da memória há algum tempo têm fornecido ferramentas para se discutir os textos da Bíblia Hebraica. De certa maneira, os métodos analíticos que privilegiavam os elementos puramente factuais da Bíblia serviram para que seus defensores afirmassem (nem sempre) ingenuamente que os textos bíblicos eram documentos “neutros” e que o que era narrado eram histórias que teriam realmente acontecido do modo como os autores da Torá e de outras partes da Bíblia Hebraica haviam relatado.

Esse cenário tem sido mudado ultimamente com novas abordagens e teorias vindas das diversas áreas das ciências humanas, principalmente dos estudos históricos em consonância com os estudos literários da Bíblia Hebraica.

---

<sup>36</sup> Os relatos que se referem a personagens da Bíblia Hebraica se encontrando com uma matriarca em um poço aparece em outros lugares como, por exemplo, em Gn 24; 29 (Cf. no Novo Testamento Jo 4).

A antiga dicotomia entre história e memória cada vez menos tem direcionado as pesquisas do mundo antigo e principalmente os estudos da história de Israel Norte e Judá. Portanto, as investigações a partir dos estudos da memória cultural são de extrema importância para as discussões que faremos nesse capítulo.

Mas, antes de retomarmos as figuras de Moisés na Torá e como os sadoquitas usaram desse personagem para seus projetos políticos e ideológicos no período persa, necessitamos discutir aqui o conceito de memória.

O primeiro a tratar do tema da memória coletiva em uma sociedade foi o sociólogo francês Maurice Halbwachs. O autor afirmava que a lembrança era uma reconstrução do passado com a ajuda de informações e perspectivas do presente daqueles que recordam (1990, p. 71).

Halbwachs era um estudioso da sociedade e sendo assim, sua premissa era de que a memória coletiva é dinâmica e sujeita a transformações dentro da sociedade onde o indivíduo se estabelece e se entende pertencente a um grupo. Essas memórias, por fornecerem entendimentos de noções em comum entre os indivíduos, podem promover construções coletivas de identidades em comum (HALBWACHS, 1990, p. 33-36).

Os estudos sobre a memória coletiva de Maurice Halbwachs foram levados adiante principalmente pelo egiptólogo Jan Assmann e pela sua esposa, a egiptóloga e professora de teoria literária Aleida Assmann. Um conceito de Aleida Assmann que nos fornece subsídios para entendermos o processo de construção das lembranças sobre Moisés produzida pelos sacerdotes sadoquitas é o de memória funcional.

A memória funcional se distingue em sua forma de uso em três possibilidades: legitimação, deslegitimação e distinção. Para cada um desses conceitos partiremos das discussões de Aleida Assmann (2011, p. 151-152) e avaliaremos com os conteúdos que estamos discutindo em nossa pesquisa relacionando-os principalmente com os objetivos sadoquitas ao construírem as memórias de Moisés no período persa.

**Legitimação** – A memória funcional cuja função é o de legitimar pertence ao projeto político e oficial. A dominação almejada desses grupos também se dá no campo simbólico, nas práticas e crenças da religião “oficializada” pelos sadoquitas. Os sacerdotes usaram da memória legitimadora para reforçar seu controle e, portanto, constroem relações simbólicas na qual as ações do presente são conectadas ao passado

idealizado para demonstrar continuidade. Além disso, os sadoquitas se legitimam a partir de construções de memórias e de rememoração (práticas cultuais e ensinamentos atribuídos a Moisés, por exemplo) e se colocam como os herdeiros da tradição recebida. Moisés, neste caso, é o personagem que reúne as características legitimadoras dos sadoquitas, pois a memória recebida do personagem e suas ações de um passado também construído são atualizados e rememorados no presente a partir dos interesses dos sadoquitas. Mais adiante veremos como a Torá sacerdotal constrói as figuras de Moisés no qual junta diversas características de legitimação política e ideológica necessária para os sacerdotes sadoquitas controlarem o poder religioso em Jerusalém.

**Deslegitimação** – Da mesma forma que a memória possui a função legitimadora, seu uso pelo poder pode também ser utilizado para deslegitimar os oponentes. Essa deslegitimação pode ser acarretada por diversos fatores, como, por exemplo, promover o apagamento da memória de grupos rivais e o esquecimento. Aleida Assmann chama de contrarrecordação (2011, p. 152), ou seja, o que se é recordado possui a função de destituir a força discursiva advinda de grupos rivais. No caso dos sadoquitas, as lembranças descritas na Torá sacerdotal tem como objetivo fortalecer sua política de controle da religião ligada ao templo de Jerusalém. O esquecimento de tradições ligadas a oponentes também fornece as ferramentas necessárias para a deslegitimação política e religiosa (ver Nm 12 e a tentativa de silenciar Miriam (as mulheres) como profetisas).

Nossa pesquisa em seu segundo capítulo demonstrou que textos como Ez 44, 6-9;10-16; 40,44-46 são produtos de memórias legitimadoras (positivas aos sadoquitas) como deslegitimadoras (negativas aos levitas)<sup>37</sup>. A continuação desse processo de legitimação/deslegitimação se dá também nas construções das memórias de Moisés na Torá, como veremos adiante.

**Distinção** – A memória cujo objetivo é o da distinção tem como finalidade delinear uma identidade coletiva. Ela pode ser reforçada através de ritos e festas comemorativas. Um exemplo desse tipo é a rememoração da Páscoa que está ligada a um evento fundador que é a libertação dos escravizados do Egito.

---

<sup>37</sup> Não só os textos de Ezequiel, mas toda a nosso processo de separar os textos discutidos no capítulo segundo de nossa investigação apontou a legitimação de uma tradição sacerdotal sadoquita desde tempos idealizados davidida. Esses textos elencados na segunda parte de nosso estudo são todos eles, ao nosso ver, narrativas memoriais ideológicas.

Jan Assmann (1998, p. 1-3) afirma que a distinção produz identidade e fronteiras simbólicas que separa um “nós/deles”. Dicotomias tais como verdade e mentira, crentes e não crentes, hereges e ortodoxos podem surgir dessas distinções. Consequentemente, podem ocorrer também conflitos, intolerâncias e violência.

Geralmente a memória distintiva precisa ser lembrada na cultura para permanecer simbolicamente no espaço geográfico em que surgiu. Isso se dá principalmente na forma de grandes narrativas que sustentam discursos que se deve lembrar. Na Bíblia Hebraica, para Assmann, essa grande narrativa é simbolizada no livro do Êxodo (1998, p. 4).

Moisés, para o autor, torna-se no livro do Êxodo um símbolo do que ele chama de distinção mosaica. A oposição característica da memória distintiva no livro do Êxodo se dá contra o Egito, que representa a religião equivocada em que aqueles que seguem Moisés devem se afastar. Moisés é visto por Assmann como uma figura de memória e não de história (1998, p.2). Nesse sentido, o que interessa para o autor são as representações de Moisés e como sua memória<sup>38</sup> é elaborada no Êxodo para legitimar distinção.

Em outro texto que escreveu e que foi traduzido para o português com o título “O preço do monoteísmo”, Jan Assmann afirma que o estudo da memória não está interessado na verdade histórica, mas sim, na verdade simbólica. Indaga os símbolos para perceber o que significa e do porquê foi lembrado (2021, p.158).

No caso de Moisés, os símbolos que representavam sua figura foram moldados e instrumentalizados pelos sadoquitas. Foram os sacerdotes que iniciaram o processo de distinção e legitimação em relação a outros grupos concorrentes na sociedade do IV século AEC conforme vimos no segundo capítulo de nossa pesquisa.

Essa distinção promovida pelos sadoquitas usou e instrumentalizou as figuras recordadas de Moisés em Jerusalém. Moisés não foi uma figura inventada pelos sadoquitas, mas foram estes sacerdotes que construíram Moisés como um representante das tradições sacerdotais. Moisés é uma figura mediadora de diversas memórias de séculos antes do período persa. É o que veremos a seguir.

---

<sup>38</sup> A memória é seletiva e instituições são responsáveis por “lembrar e esquecer”. Em nossa pesquisa, os sacerdotes constroem as memórias sobre Moisés ideologicamente.

### 3.2.1 Moisés como figura mediadora de memória

A Torá é um conjunto de memórias que foram guardadas, compiladas e reunidas em uma grande narrativa que vai desde o início da humanidade até a morte de Moisés no final do processo de libertação do povo do Egito. Em se tratando de Moisés, os livros de Êxodo – Deuteronômio demonstra que o personagem assume papéis e projeções que foram reunidas redacionalmente no IV século AEC em uma história contínua e linear pelos sadoquitas.

Moisés é uma figura de mediação de vários acontecimentos e transformações em Judá que ficaram marcados na cultura judaíta por longo período. Essas memórias forneceram a identidade necessária e o discurso para que os sacerdotes pudessem reunir Jerusalém debaixo de uma ideologia religiosa que era dita advinda do passado dada por Yahweh a Moisés.

Segundo Ronald Hendel (2005, p. 68-69), Moisés é mediador principalmente das seguintes memórias contidas nas narrativas da Torá:

**Estrato social** – Esse tipo de memória presente na Torá coloca Moisés como aquele que transformou um povo escravizado no Egito em pessoas livres. Essa mensagem simbólica moldou o pensamento teológico de Israel que passou a ser o povo de Yahweh.

**Etnicidade** – Moisés é um personagem de fronteira do ponto de vista étnico. Ele é um israelita que é adotado no Egito pela filha do faraó. Posteriormente, ao fugir do Egito, encontra-se nas terras de Madiã e lá tem o encontro com Yahweh. Ele se casa com Séfora, filha de Jetro, sacerdote madianita, e retorna ao Egito para libertar o povo escravizado (Ex 2-4).

**Autoridade dominante** – A libertação do Egito possui um movimento simbólico importante na memória encontrada e atribuída à função de Moisés. Os escravizados são libertos da autoridade de um rei terreno para servir a Yahweh. Moisés é associado a esses dois reis (o rei terreno e o rei divino), como filho da filha do faraó e como o escolhido de Yahweh para tirar o povo de Israel do Egito. Moisés é um agente de Yahweh e um mediador da divindade contra o faraó (Ex 5-13).

**Teologia** – Moisés se torna o mediador entre o povo de Israel e Yahweh. Ele é lembrado como aquele que falava com Yahweh face a face (Dt 34,10). Assim como em

Ex 4,16 em que é dito que Moisés será um Deus (*Elohim*) para Arão<sup>39</sup>, Moisés ganha aspectos divinos e emana a aura de Yahweh ao descer da montanha após estar diante da divindade (Ex 34,29-35).

O processo de construção das figuras de Moisés e as memórias que moldaram o personagem se deram em um processo de longa duração. Moisés foi acoplado a grandes eventos ligados ao passado, fornecendo legitimidade aos acontecimentos e a sua própria figura. Por sua vez, a memória de mediador da lei foi um dos fatores preponderantes para dar à figura mosaica a afirmação necessária para elaborações de discursos favoráveis aos sadoquitas.

### 3.3 Moisés como figura de tradição

Moisés não é somente uma figura de memória, mas também de tradição. Essas tradições a respeito de Moisés foram construídas em um processo longo, de memórias, esquecimentos e projeções de diversos grupos. Antes de retomarmos as questões sobre Moisés e sua relação com o sacerdócio sadoquita cabe aqui explicarmos de onde partimos quando falamos do conceito de tradição.

Uma das mais importantes definições do que seja tradição inventada vem do historiador Eric Hobsbawm que afirma:

Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado (2017, p. 8).

Hobsbawm demonstra que a invenção de uma tradição pode incluir práticas que são aceitas ou, como costumamos dizer em nossa pesquisa, legitimadas. Essas tradições inventadas requerem que tais práticas, mesmo sendo recentes, se conectem a algum passado geralmente idealizado e construído de acordo com as necessidades do presente.

---

<sup>39</sup> Ex 3 e a relação nesse texto de Moisés com Arão (que representa os aronitas/sadoquitas) trataremos mais adiante.

O antropólogo Pascal Boyer nos fornece uma outra definição do que seja tradição da seguinte maneira:

[...] a repetição ou reiteração da tradição implica processos complexos de aquisição, memorização e interação social que devem ser descritos e explicados (1994, p. VII).

Boyer salienta que a tradição (ele não afirma “tradição inventada”) implica uma série de processos que incluem aquisição (no caso de Moisés, das ideias que ele carrega), memória, como já trabalhamos acima e interação social, ou seja, a tradição necessita de que os grupos reajam positivamente ao que está sendo dito como advindo de um passado idealizado e reforçado tradicionalmente.

No caso de Moisés que é o objeto de nossa investigação, não temos informações disponíveis dentro da documentação, que no nosso caso, são os textos bíblicos, de que as memórias e tradições advindas do personagem mosaico tenha surgido não antes do século VII AEC<sup>40</sup>.

Moisés é relacionado a duas grandes tradições presentes na Torá, que são as narrativas do êxodo e das perícopes do Sinai.

Possivelmente, a tradição do êxodo surgiu no reino de Israel Norte (KAEFER 2015, p.64-67; TOSELI, 2016, p. 101-133; FINKELSTEIN, 2015, p.175-182).). Mais tarde foi ampliada com a inclusão de Moisés e outros temas que perpassam a Torá.

Nos textos proféticos que estão situados em Israel ou em salmos que possuem uma teologia positiva a respeito do reino nortista fala-se do êxodo sem a figura de Moisés. Essa informação é indício de que a tradição conjunta de Moisés/êxodo não teve origem no Norte e eram duas tradições distintas (SCHMID, 2013, p.110-116).

Vejamos os textos ambientados no reino de Israel Norte que datam do século VIII AEC. O primeiro deles, Amós 2, 10 que diz:

וְאֶנְכִי הָעֲלִיתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם וְאוֹלַדְךָ אֶתְכֶם בְּמִדְבָּר אַרְבַּעִים שָׁנָה

<sup>40</sup> Fora do Pentateuco Moisés aparece somente em textos tardios. Na Obra Historiográfica Deuteronomista seu nome aparece dez vezes, e em Crônicas, Esdras e Neemias vinte e uma vezes. Somente quatro textos proféticos e cinco salmos mencionam Moisés (Is 63, 11; Jr 15,1; Mq 6,4; MI 3,22; Sl 77,21; 90,1; 99,6-7; 105,25; 106,16.23.32-33).

לְרִשֵׁת אֶת-אֶרֶץ

הַמִּצְרַיִם:

E eu fiz subir a vós da terra do Egito e fiz andar a vós no deserto quarenta anos para apossardes a terra do amorreu.

Amós que é uma das fontes mais antigas que podemos acessar testemunha que foi Yahweh sem a intermediação de Moisés quem tirou Israel do Egito e acompanhou o povo no deserto por quarenta anos.

O salmo 136,10-16 possui uma tradição semelhante e diz:

לְמַפָּה מִצְרַיִם בְּכֹוֹרֵיהֶם כִּי לְעוֹלָם חֲסָדָו:  
 וַיּוֹצֵא יִשְׂרָאֵל מִתּוֹכָם כִּי לְעוֹלָם חֲסָדָו:  
 בְּיַד חֲזָקָה וּבְזֵרוּעַ נְטוּיָהּ כִּי לְעוֹלָם חֲסָדָו:  
 לְגַזֵּר יַם-סוּף לְגִזְרִים כִּי לְעוֹלָם חֲסָדָו:  
 וְהַעֲבִיר יִשְׂרָאֵל בְּתוֹכוֹ כִּי לְעוֹלָם חֲסָדָו:  
 וַיַּעַר פְּרָעֹה וַחֲיָלוּ בְיַם-סוּף כִּי לְעוֹלָם חֲסָדָו:  
 לְמוֹלִיד עָמּוֹ בַּמִּדְבָּר כִּי לְעוֹלָם חֲסָדָו:

Ao que feriu o Egito em primogênitos deles, pois para tempo longo a misericórdia dele.

E o que fez sair Israel do meio deles, pois para tempo longo a misericórdia dele.

Com mão forte e com braço estendido, pois para tempo longo a misericórdia dele.

Ao cortando o mar do junco para cortes, pois para tempo longo a misericórdia dele.

Fez atravessar Israel em meio dele, pois para tempo longo a misericórdia dele.

E arrojou o faraó e o exército dele em mar do junco, pois para longo tempo a misericórdia dele.

Para fazer andar o povo dele no deserto, pois para tempo longo a misericórdia dele.

O salmista repete como um refrão que as misericórdias de Yahweh estava com o povo e o cântico enfatiza a libertação e a derrota do faraó e seu exército sem a mediação de Moisés, ou seja, foi Yahweh quem libertou Israel e o acompanhou no deserto<sup>41</sup>.

Oseias 12,14 que também pertence ao conjunto de textos nortistas situado no VIII século AEC descreve o evento êxodo da seguinte maneira:

וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל הָעֶלְיָהּ יְהוָה אֶת־יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל נִשְׁמְרוּ:

E com anunciador fez subir Yahweh a Israel do Egito e com anunciador foi guardado.

Oseias fala de um “anunciador” que mediou a intervenção de Yahweh no Egito e com esse personagem o povo foi guardado. Diferentemente dos textos de Amos 2,10 e do salmo 136,10-16, Oseias cita um personagem mediador no êxodo.

Thomas Römer (2015a, p.307) defende a ideia de que essa figura misteriosa seja Moisés. Segundo o pesquisador, o fato de que o nome de Moisés não seja mencionado em Oseias 12,14 é pelo motivo de que o grupo profético que está por trás da composição desse trecho busca se legitimar em suas mensagens contidas no livro pela afirmação de que anunciadores (profetas) estiveram presentes desde o período do êxodo.

A afirmação de Römer e os motivos apresentados para defender a ideia de que Oseias 12,14 menciona Moisés na tradição do êxodo no reino de Israel Norte não convence. Ao nosso ver, embora a presença do profeta mediador exista no trecho de Oseias 12,14, o fato é que o nome de Moisés não é citado. Defendemos a teoria de que Moisés é um personagem construído em Judá a partir do século VII AEC. Vários indícios reforçam nossa argumentação.

---

<sup>41</sup> Na tradição do cântico de Miriam em Ex 15 Moisés também está ausente.

Em II Reis 18,4 os deuteronomistas relatam que no tempo do rei Ezequias no século VII AEC foi retirada a serpente de bronze (*nehustan*) do templo de Jerusalém. Os redatores informam que essa imagem fora construída por Moisés. Essa tradição possivelmente é verdadeira, pois atesta um evento crítico em que Moisés é ligado a um tipo de religiosidade criticada pelos deuteronomistas (Cf. WHYBRAY, 1995, p.65-66; GARBINI, 2003, p.57).

Mas, a narrativa do nascimento de Moisés é um testemunho claro de que a tradição do personagem se inicia a partir do período de influência assíria em Judá no VII século AEC, pois se assemelha com o mito do nascimento do rei Sargão que viveu no terceiro milênio AEC, mas sua memória foi mantida por Sargão II. Faremos uma breve comparação entre as duas narrativas. Vejamos primeiramente o relato de Sargão e posteriormente, logo abaixo, o relato contido no livro do Êxodo:

Eu sou Sargão, o rei forte, o rei de Acad. Minha mãe era sumo sacerdotisa; meu pai, eu não o conheço. O irmão de meu pai habita a serra. Minha mãe, uma sumo sacerdotisa, concebeu-me e deu-me à luz às escondidas. Ela me pôs num cestinho de junco. Ela calafetou minha morada com betume e abandonou-me às margens do rio que passou sobre mim. O rio me arrastou. Ele me levou até Akki, o aguadeiro. Akki, o aguadeiro, me tirou quando mergulhava seu balde. Akki, o aguadeiro, me criou como sua criança adotiva. Akki, o aguadeiro, me estabeleceu em seu trabalho no pomar. Durante meu trabalho no pomar, a deusa Ishtar enamorou-se por mim: por 55 anos, eu exerci a realeza. Eu dominei e governei os seres humanos [...]. (PRITCHARD, 1969, p.119).

Êxodo 2,1-6:

וַיֵּלֶךְ אִישׁ מִבֵּית לִגִּי וַיִּקַּח אֶת-בַּת-לִגִּי:

וַתְּהֵרָה הָאִשָּׁה וַתֵּלֶד בֶּן וַתִּרְאֵהוּ אֶתוֹ כִּי-טוֹב הוּא וַתִּצְפְּנֵהוּ שְׁלֵשָׁה יָרְחִים:

וְלֹא-יָכְלָה עוֹד הַצִּפְנֵנוֹ וַתִּקְחָה-לוֹ תַּבַּת גֹּמָא וַתַּחְמְרָהּ בַּחֲמֶר וּבַזָּפֶת וַתִּשֶׂם

בָּהּ

אֶת-הַיֶּלֶד וַתִּשֶׂם

בסוף על־שֵׁפֶת הַיָּאֵר:

וּתְמַצֵּב אֶחָתוּ מִרְחֹק לְדַעָה מֵה־יַעֲשֶׂה לּוֹ:

וּתְרַד בַּת־פְּרַעֲהַ לְרַחֵץ עַל־הַיָּאֵר וְנִעְרַתֶּיהָ הִלְכֹת עַל־גֵּד הַיָּאֵר וּתְרַא אֶת־

הַתְּבָה בְּתוֹךְ הַסֹּף

וּתְשַׁלַּח אֶת־אֲמָתָהּ וּתְקַחֶהּ:

וּתְפַתַּח וּתְרַאֶהוּ אֶת־הַיֶּלֶד וְהִנֵּה־נֹעֵר בְּכֶה וּתְחַמְּלֵ עָלָיו וּתֹאמֶר מִי־לִדִי

הָעִבְרִים זֶה:

E foi um homem de casa de Levi e tomou a filha de Levi. E concebeu a mulher e gerou um filho e viu a ele que bom (era) ele e o escondeu três meses. E não pode mais o manter escondido dele e pegou para ele cesto de papiro e o calafetou com o betume e com o piche. E pôs nele o menino e pôs no junco, junto à margem do Nilo. E se posicionou a irmã dele de distante para saber o que seria feito para ele. E desceu a filha do faraó para se lavar, junto ao Nilo e as jovens dela, as que andavam ao lado do Nilo e viu o cesto em meio do junco e enviou a serva dela, e o pegou. E abriu e viu a criança, e eis que o menino chorava e se compadeceu por ele e disse: das crianças dos hebreus este.

Ao examinarmos comparativamente os textos, percebemos que ambos mostram os personagens abandonados por suas mães, são deitados em um cesto de juncos calafetados com betume. Ambas as crianças são encontradas por acaso, criados por padrastras e madrastras e, quando adultas, terão uma grande missão por cumprir. Mas, ao mesmo tempo, a narrativa do nascimento de Moisés mostra uma inversão em relação à narrativa assíria de Sargão. O rei acadiano é de estirpe nobre e passa a viver em condições humildes e depois com o amor de Ishtar passa a governar um Estado. Já Moisés, como filho de levitas, é de origem humilde, sem-terra, e sobe para os círculos mais altos na corte egípcia. Moisés não se torna rei, mas aquele que libertará o seu povo. Moisés é o antítipo de Sargão.

O trecho de Ex 2 parte da premissa de que Moisés é desconhecido, pois não sabemos sua origem ou seu nome, o narrador explica e detalha todas as informações sobre o personagem. Entendemos que a inserção da perícopa de Ex 2,1-6 foi feita pelos sacerdotes sadoquitas no período persa para reforçar a junção das tradições Moisés/êxodo.

As tradições e memórias sobre o êxodo inicialmente de origem nortista tornou-se uma narrativa do sul principalmente a partir do exílio na Babilônia. Lá, os grupos exilados (*golá*) ressignificaram a saída do Egito transformando em uma saída da Babilônia (Is 48,20-22). A junção das tradições Moisés/êxodo se deu no período persa a partir do IV século AEC e ganhou novos contornos com a inserção das histórias das pragas no Egito (SCHMID, 2013, p.113).

Como relatamos acima, no início do relato do nascimento de Moisés no VII século AEC, a história teve como função ser uma contra narrativa ou uma contra memória ao mito da origem de Sargão. A narrativa de Sargão, rei dos acadianos do terceiro milênio foi recordada no VII século AEC pelo seu sucessor Sargão II que almejava o poder e a glória do seu antepassado homônimo.

Por meio desse mito os reis neoassírios da dinastia sargonida resolviam um problema de que nenhum monarca após Sargão havia subido ao trono como herdeiro legítimo na linha de sucessão. Além disso, reduzia a importância do princípio dinástico de legitimação dos reis em favor da incumbência divina dos deuses assírios (OTTO,2011, p.187-191). Assim, a recordação da origem dos monarcas assírios também legitima Sargão II como aquele que herda o amor de Ishtar e o poderio de seu antepassado.

No caso de Moisés, sua narrativa funciona como uma resposta à ideologia assíria. Israel Norte já havia sido destruída pelos assírios em 722 AEC e Judá sofria a intervenção e pressão do filho de Sargão II, Senaqueribe (704-681 AEC) que da mesma maneira que seus antecessores, promovia continuidade nas atividades militares e de conquistas de territórios para a Assíria.

Nesse período, Ezequias se revoltou contra a Assíria, se rendeu a Senaqueribe e passou-lhe a pagar pesados tributos. Judá perdeu boa parte de seu território. Pelo resto da vida de Ezequias e de seu filho Manassés, Judá ficou tributária da Assíria. (LIVERANI, 2008, p. 191). É nesse contexto de confronto que podemos contextualizar a reforma de Ezequias e a origem de uma ideologia antiassíria em Jerusalém.

Podemos dizer que é a partir de Ezequias que surge a figura de Moisés como um personagem antiassírio e ideologicamente moldado a partir de uma lógica de confronto ideológico contra o império da Assíria. Ao contrário de Sargão e dos reis sargonidas, Moisés não é um rei, mas aquele que é escolhido por Yahweh para libertar o povo do Egito. As contra narrativas na Torá vão perpassar outros momentos da história judaíta do período assírio, principalmente nos tempos de Manassés (687-642 AEC) e de Josias (640-609 AEC)<sup>42</sup>.

### **3.4 A Torá sacerdotal sadoquita: Moisés como sacerdote e como fundador do culto**

Nos tópicos anteriores de nossa pesquisa afirmamos que, a partir dos textos da Torá, Moisés não pode ser considerado um personagem histórico. As memórias de Moisés foram construídas a partir do VII século AEC e posteriormente diversas tradições foram construídas no qual Moisés se tornou uma figura chave de legitimação e autoridade.

Conforme tratamos no segundo capítulo de nossa investigação, no período persa, os sacerdotes sadoquitas enfrentaram outros grupos que disputavam posições prestigiadas junto ao templo de Jerusalém e com os administradores persas da província de Yehud. Os sadoquitas construíram suas próprias narrativas e se consideraram os herdeiros das tradições de Moisés. Neste tópico, veremos as construções das figuras mosaica de acordo com os sadoquitas.

A Torá sacerdotal sadoquita são relatos que denominamos de P (*Priestly*) que analisamos em nosso primeiro capítulo. Foram os sacerdotes sadoquitas os responsáveis por reunir as tradições que encontramos na Torá no período pós-exílico.

Além disso, os acréscimos chamados na pesquisa da Torá de Pós-P são da mesma escola, ou seja, embora possa haver complementaridade ou correções de elementos teológicos contidos em P, continuam o projeto sadoquita de controle do templo através de construções de tradições. Esses textos pós-sacerdotais possuem datações mais tardias que o texto base sacerdotal P e, portanto, podem ter sido acrescentados na Torá no

---

<sup>42</sup> O Deuteronômio que surge em sua primeira edição provavelmente no VII século AEC contém trechos claramente antiassírios. Quando comparamos os tratados de vassalagem de Assurbanipal (668-631 AEC) com partes do livro de Deuteronômio, a propaganda contra os assírios e sua ideologia são evidentes (Cf. Römer, 2008, p.78-79).

período tardio persa e no período helenístico inicial entre os séculos IV e III AEC (Cf. a discussão dos textos Pós-P em: SCHMID, 2016, p. 589-606).

Os sacerdotes sadoquitas construíram uma narrativa ímpar, em que forma uma narrativa que vai desde a história primeva de Gn 1 passando pelos patriarcas e pelo êxodo e com a construção do tabernáculo em Ex 25-32;35-40. No primeiro capítulo da nossa investigação também afirmamos que o relato sacerdotal básico (P) finaliza com a ascensão e legitimação teológica dos aronitas/sadoquitas em Lv 9 (Cf. RÖMER, 2021, P. 1067-1080).

Moisés foi um personagem importante para a ideologia religiosa dos sadoquitas e para seus objetivos de controlar o culto a partir do templo. Assim, será importante mostrarmos através de análise de textos sacerdotais P e Pós-P como esse processo de construção das memórias e tradições de Moisés aconteceu. O esquema de transformação de Moisés em figura sacerdotal e criador do culto se dá da seguinte maneira:

- A revelação do nome divino a Moisés em Ex; 6, 2-4.
- Arão como intérprete de Moisés. Moisés e Arão como profetas (Ex 4,14.16; 3,1-4,18)
- Moisés fundador do culto (Lv 1,1; 4,1; 6,1;8,1).
- Arão como hermeneuta da Torá (Lv 10,16-20)
- A tradição de Moisés sacerdote e Arão como seu irmão (Ex 32,30-33; Lv 11,1; 14,34; Ex 6,20; Nm 26,59).

Passemos a analisar esses episódios na Torá sacerdotal para percebermos como os aronitas/sadoquitas descrevem Moisés e retratam Arão e seus filhos como herdeiros dos ensinamentos da Torá dados a Moisés.

### **3.4.1 A revelação do nome divino a Moisés. Arão como intérprete da Torá**

Êxodo 6,2-3 faz parte do escopo sacerdotal que liga as tradições patriarcais contidas no livro de Gênesis e a narrativa da saída do Egito sob o comando de Moisés. Mas, o trecho possui uma importante função para os sadoquitas. Vejamos o texto:

וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶל-מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי יְהוָה:

וְאַתָּה אֶל-אַבְרָהָם אֶל-יִצְחָק וְאֶל-יַעֲקֹב בְּאֵל שַׁדַּי וְשְׁמִי יְהוָה לֹא נִודַעְתִּי

לָהֶם:

E falou Deus a Moisés e disse a ele: eu (sou) Yahweh. E apareci a Abraão, a Isaque e a Jacó como El Shaday, mas o meu nome Yahweh não foi conhecido para eles.

Os sacerdotes constroem um pressuposto em Ex 6,2-3 de que foi apenas com Moisés que o nome divino primeiramente foi revelado. Os sadoquitas partem da premissa de que a revelação do nome divino desde o início do mundo, passando pela época dos patriarcas e finalmente chegando no período do êxodo foi progressiva. No princípio, o Deus de Israel se revela como Elohim na criação (Gn1), posteriormente como El Shaday aos patriarcas na aliança com Abraão (Gn 17) e por fim como Yahweh a Moisés (Ex 6,2-3)<sup>43</sup>.

A ideologia da revelação do nome a Moisés cumpre uma importante função: legitimar os sadoquitas como aqueles que herdaram a exclusividade da revelação do nome de Moisés, pois são os sacerdotes que interpretam a Torá mosaica no período persa. Essa explicação fica mais evidente em um texto Pós-P<sup>44</sup> que está em Ex 4,14.16 que diz:

Verso 14

יְהוָה אֵף יְהוָה בְּמֹשֶׁה וַיֹּאמֶר הֲלֹא אֶהְיֶה אֶחֱיָךְ הַלּוֹי יִדְעֵתִי כִּי-דַבֵּר יְדַבֵּר

הוּא וְגַם הִנֵּה-הוּא

<sup>43</sup> Em outra tradição a revelação do nome divino se deu em tempos imemoriais com Enós. Cf. Gn 4,26.

<sup>44</sup> Segundo Konrad Schmid (2013, p. 113), a perícopes de Ex 3,1-4,18) é uma interpolação tardia e forma a sua narrativa pressupondo o relato sacerdotal de Ex 6.

יֵצֵא לְקִרְאָתְךָ וְרֵאֶךָ וְשָׁמַח בְּלִבּוֹ:

E se inflamou a fúria de Yahweh contra Moisés e disse: acaso não (é) Arão, teu irmão, o levita? Sei que falar falará ele e também eis que ele o que sai para o teu encontrar e te verá e se alegrará no coração dele.

Verso 16

וְדִבֶּר-הוּא לְךָ אֶל-הָעָם וְהָיָה הוּא יְהִי-לְךָ לִפֶּה וְאַתָּה תִּהְיֶה-לּוֹ לְאֱלֹהִים:

E falará ele por ti ao povo e acontecerá ele será para ti como boca e tu serás para ele como Deus.

O texto afirma que Arão será aquele que falará ao povo aquilo que Moisés deseja passar, ou seja, constrói-se a figura de Arão como intérprete da Torá de Moisés. Além disso, o texto ressalta que Moisés será para Arão como um Deus.

Ora, essa imagem cria a figura de Arão como profeta/sacerdote, pois se Moisés entrega a mensagem a seu irmão que o vê como um Deus, o paralelo com o profetismo fica evidente, principalmente quando examinamos a perícopes completa, ou seja, o relato pós sacerdotal de Ex 3,1-4,18 em que o próprio Moisés é referido na narrativa conforme um chamado profético e em paralelo com a vocação de Jeremias (OTTO, 2011 p. 42). Vejamos as vocações de ambos os personagens de acordo com Thomas Römer (2015a, p.22):

- **Envio** – Assim como Jeremias (1,7), Yahweh vocaciona Moisés para uma missão (Ex 3,10);
- **Objecção** – Em Jr 1,6 o receio do profeta é sua inexperiência para falar ao povo. Da mesma forma, Moisés se sente despreparado para falar com o faraó (quem eu sou?) (Ex 3,11).
- **Promessa de assistência** – Em ambos os chamados, tanto do profeta Jeremias como o de Moisés, Yahweh promete estar com os personagens (Ex 12,1; Jr 1,8).

- **Sinal** – Para Jeremias, Yahweh estende sua mão e toca a boca do profeta para ele transmitir as palavras da divindade (Jr 1,9). O sinal descrito para Moisés é a promessa de estar com ele e o povo e a adoração na montanha (Ex 3,11).

Ao retornarmos para Ex 4,14.16 ocorre uma inversão, o irmão de Moisés Arão que se torna o profeta e Moisés assume o papel da divindade, ou seja, de ser a origem da mensagem que Arão deve transmitir ao povo. Nessas perícopes examinadas acima vemos que os sadoquitas amarraram as tradições contidas em Ex 3,1-4,18 e Ex 6,2-3 para representar Moisés como o primeiro a receber a revelação do nome divino e formar a figura de Arão como um profeta, assim como Moisés. Ambos os papéis de Moisés e Arão serão dos sadoquitas no período persa, conhecedores do nome divino e intérpretes da Torá.

### 3.4.2 Moisés como fundador do culto

Na Torá sacerdotal sadoquita a figura de Moisés também é formada a partir da ideia de que ele foi o fundador do culto. Diversos textos sadoquitas mostram que em um primeiro momento na história dos israelitas, Yahweh dá instruções a Moisés de como deve ser praticado o culto pelo povo de Israel. Moisés é descrito como aquele que funda as práticas cultuais reproduzidas pelos sacerdotes (EDELMAN, 2011, p. 168-170). Vejamos alguns textos:

Lv 4,1-3

וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:

דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר נֹפֵשׁ כִּי־תִחַטָּא בְּשִׁגְגָה מִכֹּל מִצְוֹת יְהוָה

אֲשֶׁר לֹא תַעֲשִׂינָהּ וְעָשָׂה

מֵאַחַת מֵהֵנָּה:

אִם הִכְתִּין הַמְּשִׁים יִחַטָּא לְאַשְׁמַת הָעַם וְהִקְרִיב עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא

פֶּרַךְ בְּיַד בְּקָרָה תָּמִים

לִיהוָה לְחַטָּאת:

E falou Yahweh a Moisés dizendo: fala aos filhos de Israel dizendo: alguém que transgredir por erro involuntário contra todas as ordenanças de Yahweh que não se faz e fizer contra uma delas. Se o sacerdote, o ungido, transgredir pela culpa do povo, então apresentará pela transgressão dele que transgrediu novilho, filhote de gado graúdo íntegro a Yahweh para (sacrifício de) transgressão.

O texto afirma a mediação de Moisés para que os mandamentos a respeito do culto de Yahweh sejam cumpridos. A figura do sacerdote ungido (*mashiah*) caracteriza o projeto sadoquita de poder. Após Moisés, surgirá um sacerdote consagrado que atuará nas funções determinadas por Yahweh e ensinadas por Moisés. Essa figura emblemática pertence à ordem dos sadoquitas conforme examinamos comparativamente com o texto de Ez 45,21-22 que diz:

בְּרֵאשׁוֹן בְּאַרְבַּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם הַפֶּסַח חֹג שְׁבַע יָמִים

מִצֹּת יֵאָכְל:

וְעֹשֶׂה הַנְּשִׂיאַ בַּיּוֹם הַהוּא בְּעֵדוֹ וּבְעֵד כָּל־עַם הָאָרֶץ פֶּרַךְ חַטָּאת:

No início, nos catorze dias do mês será para vós a Páscoa, celebração das semanas de dias pães ázimos será comido. E preparará o príncipe naquele dia em favor dele e em favor de todo o povo da terra novilho de (sacrifício) de transgressão.

O sacerdote consagrado de Lv 4,1, ou na linguagem de Ez 45,21-22, o sacerdote príncipe (*nasi*'), será o responsável pelo sacrifício do povo e dele próprio. Ao construir a figura de Moisés como fundador do culto como aparece em Levítico, os sadoquitas reforçaram um discurso poderoso: o culto praticado pelos sacerdotes é uma tradição dos

tempos de Moisés e são mandamentos advindos da própria divindade. Portanto, as práticas culturais sadoquitas ganham legitimidade teológica.

Por fim, Lv 6,1-2 demonstra claramente a posição de Moisés como fundador do culto e que ensina a Arão e seus filhos como deve ser a lei do holocausto:

וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה לֵאמֹר:

צוֹ אֶת-אַהֲרֹן וְאֶת-בָּנָיו לֵאמֹר זֹאת תִּזְבַּח הָעֹלָה הִוא הָעֹלָה עַל־

מִזְבֵּחַ עַל-הַמִּזְבֵּחַ כָּל-הַלַּיְלָה

עַד-הַבֹּקֶר וְאֵשׁ הַמִּזְבֵּחַ תִּזְקַד בּוֹ:

E falou Yahweh a Moisés dizendo: Ordena a Arão e aos filhos dele dizendo: esta a lei do sacrificio queimado por inteiro aquele o sacrificio queimado por inteiro sobre a fogueira dele, sobre o altar, toda a noite até o amanhecer e o fogo do altar será afogueado nele.

O texto afirma que Moisés ensina os aronitas sobre a lei do altar e como os sacerdotes devem cuidar do fogo para mantê-lo aceso. Novamente temos uma afirmação sacerdotal que mostra que no período persa, os sadoquitas remetiam suas práticas a Yahweh mediada por Moisés. O livro do Levítico fornece as informações necessárias para percebermos como os sadoquitas remetiam à uma tradição gestada do passado suas ações no presente, a saber, no IV/III século AEC.

### 3.4.3 Arão como hermeneuta da Torá: Lv 10,16-20

Conforme analisamos no capítulo dois de nossa pesquisa, os levitas sadoquitas tinham como função ensinar a Torá ao povo de Israel (Dt 17,18-19; 31,9-13). Mas em Lv 10,16-20 é Arão que aparece como hermeneuta da Torá. Já havíamos mencionado que na construção sacerdotal sadoquita, Arão também exerce a função de intérprete dos ensinamentos de Moisés. Mas, os sacerdotes vão além, e descrevem Arão atualizando os mandamentos de Moisés dados por Yahweh.

Verifiquemos o texto de Lv 10,16-20:

וְאַתָּה שְׂעִיר הַחַטָּאת דָּרַשׁ דְּבַר־שׁ מֹשֶׁה וְהִנֵּה שָׂרָף וַיִּקְצַף עַל־אֶלְעָזָר

וְעַל־אִיתָמָר בְּנֵי אַהֲרֹן

הַנּוֹתָרִם לֵאמֹר:

מִדּוּעַ לֹא־אָכַלְתֶּם אֶת־הַחַטָּאת בַּמָּקוֹם הַקֹּדֶשׁ כִּי קֹדֶשׁ קֹדְשֵׁים הוּא

וְאַתֶּה וְנָתַן לָכֶם לְשֹׂאת

אֶת־עֲוֹן הָעֵדָה לְכַפֵּר עֲלֵיהֶם לִפְנֵי יְהוָה:

הֵן לֹא־הוּבֵא אֶת־דָּמָה אֶל־הַקֹּדֶשׁ פְּגִימָה אָכּוֹל תֹּאכְלוּ אֹתָהּ בַּקֹּדֶשׁ

כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִי:

וַיַּדְבֵּר אַהֲרֹן אֶל־מֹשֶׁה הֵן הִיּוֹם הַקָּרִיבוּ אֶת־חַטָּאתָם וְאֶת־עֲלֹתָם

לִפְנֵי יְהוָה וַתִּקְרָאנָה אֹתִי

כַּאֲלֵה וְאָכַלְתִּי חַטָּאת הַיּוֹם הַיֵּיטֵב בְּעֵינַי יְהוָה:

וַיִּשְׁמַע מֹשֶׁה וַיֵּיטֵב בְּעֵינָיו: פ

E o bode do sacrifício de transgressão buscar buscou Moisés e eis que foi incinerado. E se irou contra Eleazar E contra Itamar, os filhos de Arão os que restaram dizendo: Por que não comestes o sacrifício de transgressão em local do lugar sagrado? Porque sacralidade de sacralidades ele. E ele deu para vós para carregardes o delito da assembleia para expiardes por eles diante de Yahweh. Eis que não foi trazido o sangue dele para o lugar sagrado para dentro comer comeríeis a ele no lugar sagrado conforme ordenei. E falou Arão a Moisés: eis que hoje apresentaram o sacrifício de transgressão deles e o sacrifício

queimado por inteiro deles diante de Yahweh e aconteceram a mim como estas e comeria (sacrifício) de transgressão hoje, acaso agradaria aos olhos de Yahweh? E escutou Moisés e agradeceu aos olhos dele.

Lv 10,16-20 coloca em questão as atitudes de Arão e seus filhos nas práticas cultuais na repreensão de Moisés a Eleazar e Itamar. Mas o texto revela uma importante mudança de Arão em relação ao que Moisés ensinara como mandamento baseado em Lv 10,10-12 em que se dizia que aos sacerdotes caberia distinguir as coisas sagradas e profanas, puras e impuras. O texto de Lv 10,16-20 demonstra que a competência sacerdotal da reinterpretação dos mandamentos era também prerrogativa dos aronitas/sadoquitas.

Eckart Otto afirma que Lv 10,16-20 oferece informações sobre as práticas da interpretação das leis sobre o culto no tempo dos narradores. A resignificação e o uso hermenêutico das leis divinas na situação concreta da vida são necessárias e exige-se um diálogo de argumento e contra-argumento (2011, p.65). No caso da narrativa, o contra-argumento vem de Arão, que reinterpreta a lei do culto de acordo com a nova situação vivencial da comunidade.

Os aronitas/sadoquitas no período persa estiveram em diversas situações de conflitos e em necessidade de buscas de identidades a partir da reconstrução do templo. Uma interpretação literal e descontextualizada das leis poderia ser ineficiente em que novas situações exigissem atualização das normas da Torá.

Christophe Nihan vai além em nossa interpretação, e afirma que Lv 10,16-20 é um texto fundacional para o mito da reinterpretação exegética dos sacerdotes e inaugura o que posteriormente será chamado de interpretação midráshica da Torá (2007, p.602).

Nihan argumenta ainda que o texto demonstra uma reflexão a partir de uma prática escrita, em que o personagem Moisés rememora o que foi ensinado aos sacerdotes como mandamento (Lv 9,15-24) e então Arão contra-argumenta aplicando um recurso a sua interpretação em que uma terceira passagem (v. 19) é trazida ao debate quando as contradições entre os argumentos não podem ser resolvidas. O texto ilustra a transformação de Arão em um “mestre da lei” em consonância com os desejos de Yahweh asseverado em Lv 10,11 (2007, p.601-602).

Portanto, podemos afirmar a partir das discussões acima que Lv 10,16-20 é um texto tardio, Pós-P, pois o texto deixa claro a necessidade de reinterpretação de algumas leis promulgadas anteriormente pelos sacerdotes. Além disso, como as leis contidas no Levítico são atribuídas ao ensino de Moisés, no embate entre uma nova interpretação em relação a antiga, mostra-se que Moisés se agrada (v. 20), ou seja, os aronitas/sadoquitas continuam possuindo a legitimação da interpretação da Torá.

#### 3.4.4 A construção de Moisés como sacerdote e de Arão como seu irmão

Moisés é retratado na Torá sadoquita como sacerdote. Além de ser considerado o fundador do culto conforme averiguamos acima em nossa pesquisa, o personagem aparece praticando ritos ligados a funções sacerdotais (GUILLAUME, 2013, p. 95-96). Ex 24,4-6 diz:

וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֶת כָּל־דִּבְרֵי יְהוָה וַיִּשְׁכַּם בַּבֹּקֶר וַיָּבִין מִזִּבְחַת תַּחַת הָהָר

וַיִּשְׁתִּים עֲשָׂרָה מִצִּבָּה

לְשִׁנַּיִם עֲשָׂרָה שְׁבֻטֵי יִשְׂרָאֵל:

וַיִּשְׁלַח אֶת־נְעָרֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲלוּ עֹלֹת וַיִּזְבְּחוּ זִבְחִים שְׁלָמִים

לַיהוָה פָּרִים:

וַיִּקַּח מִשְׁהַ חֲצִי הַדָּם בְּאֵגָנֹת וַחֲצִי הַדָּם זָרַק עַל־הַמִּזְבֵּחַ:

E escreveu Moisés todas as palavras de Yahweh e madrugou pelo amanhecer e edificou um altar debaixo da montanha e doze estelas para doze tribos de Israel. E enviou os jovens dos filhos de Israel e ofertaram sacrificios e sacrificaram sacrificios comunitários, ofertas pacíficas para Yahweh novilhos. E pegou Moisés a metade do sangue e pôs nas bacias e a metade do sangue aspergiu sobre o altar.

Moisés desempenha a função de Sumo Sacerdote que ratifica a aliança com Yahweh aspergindo sangue sobre o altar. Mesmo que os conteúdos dessas práticas possam refletir uma antiga tradição anterior talvez à reforma josiânica no VII século AEC (altar debaixo da montanha, doze estelas etc.), a recepção dessa narrativa e a construção da figura mosaica como sacerdote se dá no período persa pelos sadoquitas. Outro texto que evidencia Moisés como sacerdote é Ex 32,30-33 que afirma:

וַיְהִי מִמָּחֳרָת וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־הָעָם אַתֶּם חָטֵאתֶם חַטָּאתָה גְדֹלָה וַעֲתָה

אָעֲלֶה אֶל־יְהוָה אוֹלִי

אֲכַפְּרָה בְּעֵד חַטֹּאתֵיכֶם:

וַיֵּשֶׁב מֹשֶׁה אֶל־יְהוָה וַיֹּאמֶר אֲנִי חָטָא הָעָם הַזֶּה חַטָּאתָה גְדֹלָה וַיַּעֲשׂוּ

לָהֶם אֱלֹהֵי זָהָב:

וַעֲתָה אִם־תִּשָּׂא חַטֹּאתֵם וְאִם־אֵין מִתְּנִי נָא מִסְפָּרָה אֲשֶׁר כָּתַבְתָּ:

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה מִי אֲשֶׁר חָטָא־לִי אֶמְחַנּוּ מִסְפָּרָי:

E aconteceu no dia seguinte e disse Moisés ao povo: vós transgredistes transgressão grande e agora, subirei a Yahweh, talvez expiarei em favor de vossa transgressão. E retornou Moisés a Yahweh e disse: por favor, transgrediu este povo transgressão grande e fizeram para eles deuses de ouro. E agora, se escusares a transgressão deles e se não houver, extingue-me, por favor do seu livro que escreveste. E disse Yahweh a Moisés: quem que transgrediu contra mim, o extinguirei de meu livro.

Novamente Moisés aparece como um sacerdote intercedendo pelos erros do povo que tinham fabricado o bezerro de ouro. Moisés se coloca diante de Yahweh e pede para que o povo seja perdoado. Essa prática é feita pelos sacerdotes sadoquitas no período

persa onde somente o Sumo Sacerdote pode adentrar no lugar santo, para diante de Yahweh pedir o perdão pelos erros seus e da comunidade (Lv 16; Ez 45,18-24).

Por fim, os sadoquitas construíram a tradição de que o epônimo dos sacerdotes aronitas/sadoquitas Arão fosse o irmão de Moisés. Essa relação Arão/Moisés como irmãos não aparece em textos pré-exílicos. Em Mq 6, 4 temos a afirmação de que Moisés, Arão e Miriã juntos saíram com o povo de Israel do Egito. Possivelmente, ao nosso ver, esse texto é uma interpolação pós-exílica, pois dificilmente em textos do VIII século AEC como o de Miqueias, Arão e Moisés fossem já ligados como personagens ligados ao sul Judá (contra a nossa posição ver: LEUCHTER; FARBER, 2020).

Conforme vimos no início desse capítulo de nossa pesquisa, a tradição de Moisés surgiu no VII século AEC em Judá no período assírio. Ex 2 jamais menciona que Moisés possui um irmão mais velho. A junção Moisés/Arão se deu a partir dos textos sacerdotais sadoquitas. Ex 6,20 diz:

וַיִּקַּח עַמְרָם אֶת-יֹוכָבֵד דְּתָתִי לִוִּי לְאִשָּׁה וַתֵּלֶד לּוֹ אֶת-אַהֲרֹן וְאֶת-

מִיֻשָׁה וְנִשְׂגִי תַיִי עַמְרָם שִׁבְעַ

וַיִּשְׁלֹשִׁים וּמֵאָת שָׁנָה:

E tomou Anrão a Joquebede a tia dele para ele como mulher, e gerou para ele a Arão e a Moisés e os anos das vidas de Anrão sete E trinta e cento anos (cento e trinta e sete anos).

Moisés e Arão é colocado na mesma linhagem como filhos de Anrão e Joquebede. A lista de Nm 26,59 acrescenta a informação de que Miriã também é irmã de Moisés e Arão:

וְשֵׁם אִשְׁתּוֹ עַמְרָם יֹוכָבֵד בַּת-לֵוִי אִשָּׁר יָלְדָה אֶתָּה לְלֵוִי בְּמִצְרָיִם

וַתֵּלֶד לְעֵמֶרְם אֶת־אֲרֹן

וְאֶת־מִרְיָה וְאֵת מִרְיָם אֲחֹתָם:

E o nome da mulher de Anrão Joquebede a filha de Levi que gerou ela para Levi no Egito E gerou para Anrão a Arão e a Moisés e a Miriã, a irmã deles.

No texto acima de Nm 26,59, a informação de que ambos, Moisés e Arão são levitas (sadoquitas conforme vimos em Ez 44,15) são importantes não só para ligar o epônimo dos sacerdotes a Moisés, mas reforçar a ideia de que ambos eram da mesma linhagem familiar. O ancestral dos sadoquitas era irmão do mediador da Torá, ou seja, Moisés.

Portanto, Moisés e sua figura é construída na Torá sacerdotal como fundador do culto, como sacerdote e aquele que ensina a Arão sobre as práticas culturais corretas de acordo com a vontade de Yahweh.

Além disso, Moisés é irmão de Arão que é descrito como intérprete da lei advinda de Yahweh por intermédio de Moisés e, juntamente com Moisés, originaram o culto e as práticas religiosas do antigo Israel. Os sadoquitas construíram uma ideologia poderosa para legitimar suas pretensões ao controle do templo de Jerusalém usando das memórias e tradições de Moisés no período persa.

### **Considerações finais do capítulo**

Nesse último capítulo focamos na análise da figura de Moisés. A busca pelo Moisés histórico não gerou grandes resultados principalmente por falta de documentação que poderia fornecer informações a respeito do personagem. As diversas tentativas dos estudiosos para relacionar Moisés de alguma maneira com algum evento do passado se tornou equivocada.

Moisés, portanto, foi uma figura de memória e de tradição. Como personagem de memória, foi moldado por diversos grupos em um período de longa duração. A tradição sobre Moisés surgiu a partir do VII século AEC em Judá em um período de confrontos políticos e ideológicos com os assírios. O nascimento de Moisés em Ex 2 comprova essa informação, pois a narrativa possui semelhanças temáticas com o nascimento do rei assírio Sargão.

Como figura de memória e de tradição, no período persa (IV século AEC) os sacerdotes sadoquitas construíram diversas faces para Moisés. Na Torá sacerdotal sadoquita (textos P e Pós-P) Moisés conheceu o nome divino e foi retratado como fundador do culto, sacerdote e aquele que ensinou as práticas e ritos cultuais a Arão, seu irmão.

Arão, epônimo dos aronitas/sadoquitas se tornou o irmão de Moisés somente em textos tardios de origem sacerdotal. Com isso, os sadoquitas criaram uma poderosa legitimação unindo memórias e tradições de Moisés/Arão para fortalecerem suas posições como os detentores da interpretação correta da Torá e como aqueles que estavam em continuidade com os ensinamentos de Yahweh dados a Moisés e Arão.

## **Considerações finais da pesquisa**

Nossa investigação demonstrou que a relação entre o sacerdócio sadoquita e as construções das figuras de Moisés foram importantes para a legitimação e controle no período persa de um grupo que almejou conquistar a hegemonia sobre o templo de Jerusalém.

Demonstramos em nosso primeiro capítulo que a pesquisa bíblica desde a teoria clássica de Julius Wellhausen provou que nas camadas da Torá existiram redações e composições advindos de sacerdotes.

Nosso intuito nesse capítulo inicial foi retomar a discussão sobre as composições da Torá para mostrarmos as recentes discussões sobre o tema e a posição atual que afirma a permanência do paradigma de mãos sacerdotais inseridos nos cinco primeiros livros da Bíblia Hebraica.

A Torá possui redações e composições Pré-P, P e Pós-P, ou seja, o redator sacerdotal que uniu e compilou as tradições da Torá inseriu narrativas que antecederam seus textos (Pré-p) unindo com suas próprias tradições (P) formando uma narrativa sequencial que encontramos na Torá. Posteriormente, os textos Pré-P e P tiveram acréscimos e correções (textos Pós-P).

O modelo clássico de Wellhausen sofreu mudanças drásticas a partir da década de setenta, e atualmente o modelo dos fragmentos parece ter maior aceitação. Porém, as discussões a respeito da composição da Torá ainda prevalecem sem um consenso. O que podemos afirmar, como já mencionamos, são a presença de ideologias sacerdotais em narrativas que perpassam Gn-Nm.

Em nosso segundo capítulo fizemos uma pesquisa indiciária para analisarmos os textos da Bíblia Hebraica que fornecessem indícios a respeito dos grupos sacerdotais presentes na Torá. O objetivo foi através das provas textuais nomearmos os responsáveis pelas camadas sacerdotais da Torá.

Os textos deuteronomistas, o livro de Ezequiel, Esdras, Neemias nos proporcionou entendermos que os sacerdotes sadoquitas são os compositores de partes da Torá e redatores dessa primeira parte da Bíblia Hebraica. Os sadoquitas provavelmente

tiveram sua primeira ascensão no período josiânico (VII AEC) e persistiram com autoridade religiosa até o exílio babilônico.

Os textos examinados no segundo capítulo autenticaram a existência de tradições sadoquitas em tempos pré-exílicos, pois verificamos que narrativas fundantes legitimadoras de Sadoque como epônimo da família sacerdotal sadoquita e do rei Josias aparecem em II Sm 2,27-36 e I Reis 1-2. Portanto, os textos idealizam Sadoque como o fundador do sacerdócio de Jerusalém desde os tempos davídicos.

Com a destruição de Jerusalém em 586 AEC, diversos grupos necessitavam manter sua autonomia, legitimação e identidade em terras estrangeiras. Textos como Ez 44, 6-9; 10-16; Jr 33,20-21; Is 66,21 foram analisados e apontamos a continuidade do sadoquismo no exílio, mas também, ideologias e perspectivas diferentes em relação ao culto de grupos representados nesses textos proféticos.

Esses conflitos advindos da *golá* continuou na volta desses exilados da Babilônia para Jerusalém. Demonstramos textos e fizemos uma exegese indiciária que mostram diferentes grupos em disputas com os sadoquitas pela hegemonia e controle do tempo de Jerusalém, como profetas (Dt 34,10-12; Nm 12,6-8;) anciãos e levitas (Esd 5,5-9; Ne 2,16;4,8.13, etc.) (Nm 16,2-3) e causou a necessidade de formas de legitimação dos sadoquitas.

Aparecem a partir do período do IV século AEC textos que remetem a origem de Sadoque a Arão, ou seja, os sadoquitas remetiam sua ancestralidade não mais a um sacerdote dos tempos davídicos, mas, nos tempos imemoriais de Moisés. Arão era não só o primeiro sadoquita, mas, acima de tudo, irmão de Moisés (Nm 25,10-13; I Cr 5, 29-41; Esd 7,1).

A tradição de Arão, conforme investigamos, inicia-se em Israel Norte conforme textos que interpretamos indiciariamente em Jz 20,26-28; Js 24,33 que apontam que as localidades onde os aronitas praticavam seu culto e o lugar da morte de Eleazar se encontravam em Betel e Gabaá. Além disso, os nomes dos filhos de Arão são idênticos aos nomes dos filhos de Jeroboão I (I Reis 14,1; I Reis 15,25; Ex 28,1).

A genealogia que une Sadoque/Arão é uma construção pós-exílica que possui objetivos políticos no período persa. No IV século AEC, as tradições sacerdotais da antiga Samaria capital de Israel Norte e de Jerusalém se uniram e passaram a adotar a

ancestralidade comum de Arão. Essa evidência aparece em textos bíblicos como Ne 13,28 e nos textos de Elefantina (TAD A4.7) conforme pesquisamos em nosso segundo capítulo.

A busca por formas de legitimar controle do templo e poder político em Jerusalém levou os sadoquitas a não somente construir sua origem a partir de Arão, mas avançarem para construírem um discurso de que os sadoquitas seriam os verdadeiros herdeiros dos ensinamentos de Moisés.

No nosso terceiro capítulo foi necessário, portanto, discutir as figuras de Moisés conforme a Torá sacerdotal, ou seja, as camadas narrativas em que os apontamentos que fizemos no primeiro capítulo da pesquisa levaram às evidências de que Gn-Nm possui composição e redação sadoquita.

As diversas tentativas para obter resultados a respeito da historicidade de Moisés foram negativas. As evidências não existem e, demonstramos as tentativas de ligar Moisés ao Egito ou a Madiã como infrutíferas e sem comprovação documental bíblica e extrabíblica.

Portanto, Moisés não foi um personagem de história, mas de memória e tradição. Como figura de memória, foi moldado para legitimar os sadoquitas no período persa. Como personagem de tradição, foi construído de acordo com a ideologia dos sacerdotes no IV século AEC.

As memórias sobre Moisés possuíam as funções de legitimação, distinção e deslegitimação de grupos rivais aos sadoquitas. Moisés é uma figura de mediação de diversas memórias de longa duração e, sendo assim, assumiu diversos papéis que foram importantes para que os sadoquitas pudessem reivindicar eles mesmos como herdeiros das tradições mosaicas.

A tradição de Moisés nasce em um contexto de conflito entre a Assíria e Judá no VII século AEC. O nascimento de Moisés em Ex 2,1-6 e a narrativa do rei Sargão compartilham vários temas em comum, conforme vimos no capítulo III de nossa pesquisa. Moisés é uma figura construída em Judá e suas representações tiveram acréscimos em épocas posteriores.

Na Torá sacerdotal, Moisés se torna O primeiro a conhecer o nome divino (Ex 6 P; Ex 3 Pós-P) e no contexto do relato da saída do Egito Arão (sadoquitas) se torna o

intérprete de Moisés. Essas duas narrativas servem à ideologia sadoquita, pois são eles que conhecem o nome de Yahweh e são no período persa os intérpretes da Torá.

Além disso, na Torá sacerdotal, verificamos que Moisés se torna o fundador do culto de acordo com as normas estabelecidas por Yahweh e consagra os aronitas/sadoquitas como aqueles que serão os herdeiros diretos para dirigir as práticas cultuais.

Os sadoquitas constroem discursos que reforçam a legitimação desse grupo no controle do templo de Jerusalém, pois segundo a Torá, Moisés instruiu Arão e seus filhos (sadoquitas) a organizarem e dirigirem o culto de acordo com a vontade de Yahweh. Na Torá sadoquita (textos P e Pós-P), Moisés não é somente sacerdote e fundador do culto, mas torna a figura de Arão como sacerdote oficial e ungido de Yahweh.

Arão não é somente a “boca de Moisés” (Ex 3,1-4,18) mas o atualizador da Torá conforme vimos em Lv 10,16-20. Esse texto que classificamos como Pós-P foi composto em um momento mais tardio do período persa em que era preciso atualizar preceitos da Torá. O texto é uma narrativa fundacional que reforça os aronitas/sadoquitas como hermenutas da Torá.

Os sadoquitas construíram uma imagem poderosa do ponto de vista ideológico colocando lado a lado as duas principais figuras dos tempos míticos da antiga Judá, ou seja, Moisés, fundador do culto, mediador da Torá e sacerdote e Arão, irmão de Moisés e primeiro sacerdote que recebeu todos os preceitos de acordo com Moisés e Yahweh.

Assim, podemos responder a pergunta de nossa pesquisa: Era Moisés um sacerdote sadoquita? Do ponto de vista histórico não. A figura de Moisés da Torá é uma construção e ajuntamento de diversas tradições e memórias de longa duração em Judá. Mas, do ponto de vista da tradição, os sadoquitas usaram das figuras de Moisés e o transformaram em um sacerdote e fundador do culto.

Portanto, Moisés se tornou o espelho dos sacerdotes sadoquitas em que, ao lermos na Torá sacerdotal as narrativas sobre Moisés, percebemos os reflexos e a imagem sadoquita.

## Referências

ABADIE, Philippe. **Esdras-Neemias** em: RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (orgs.). **Antigo Testamento: História, Escritura e Teologia**. São Paulo: Loyola, 2010, p.701-713.

ALBERTZ, Rainer. **Historia de la religión de Israel em Tiempos del Antiguo Testamento: de los Comienzos hasta el final de la monarquia (Vol. I)**. Madrid: Editorial Trotta, 1999.

ASSMANN, Aleida. **Espaços de recordação: formas e transformações da memória cultural**. Campinas: Editora Unicamp, 2011.

ASSMANN, Jan. **Moses, the egyptian: The memory of Egypt in Western monotheism**. London: Harvard University Press, 1998.

ASSMANN, Jan. **O preço do Monoteísmo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2021.

ASSMANN, Jan. **The mind of Egypt: history, and Meaning in the time of the Pharaohs**. New York: Metropolitan Books, 1996.

BADEN, Joel S. **The Composition of The Pentateuch: Renewing the Documentary Hypothesis**. New Haven/London: Yale University Press, 2012.

BOCCACCINI, Gabriele. **Além da hipótese Essênia: a separação dos caminhos entre Qumran e o judaísmo enóquico**. São Paulo: Paulus, 2010.

BOORER, Suzanne. **The vision of the Priestly Narrative: Its genre and hermeneutics of time**. Atlanta: SBL Press, 2016.

BOYER, Pascal. **Tradition as truth and communication: a cognitive description of traditional discourse**. Cambridge/ New York/Melbourne: Cambridge University Press, 1994.

Cardoso, Silas Klein. **Redes mágico-míticas no alvorecer de Israel: “religião” no platô de Benjamim no Ferro I-IIA (Tese de Doutorado)**. São Bernardo do Campo, 2019.

CARNEIRO, Marcelo da Silva; OTTERMAN Monika; FIGUEIREDO, Telmo José Amaral (orgs.). **Pentateuco: da formação à recepção**. São Paulo: Paulinas, 2016.

CATALDO, Jeremiah, W. **A theocratic Yehud? Issues of government in a Persian Period.** New York/London: T&T Clark, 2009.

COATS, George W. **The Moses tradition.** Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.

CROSS, Frank Moore. **Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in The History of the Religion of Israel.** London: Harvard University Press, 1997.

DETIENNE, Marcel. **A Invenção da mitologia.** RJ: Editora José Olímpio, 1992.

DONNER, Herbert. **História de Israel e dos povos vizinhos (V. 1): dos primórdios até a formação do Estado.** São Leopoldo: Sinodal, 2006).

EDELMAN, Diana et al. (eds). **Opening of the books of Moses (the book of Moses, v.1).** Sheffield/Oakvile: Equinox Publishing, 2011.

FINKELSTEIN Israel. **O reino esquecido: arqueologia e história de Israel Norte.** São Paulo: Paulus, 2015.

FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. **A Bíblia desenterrada: a nova visão arqueológica do Antigo Israel e das origens dos seus textos sagrados.** Petrópolis/RJ: Vozes, 2018.

FREUD, Sigmund. **Moisés e o monoteísmo: compêndio de psicanálise e outros textos (1937-1939).** São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

FRIED, Lisbeth S. The high places (Bamot) and the reforms of Hezekiah and Josiah: an archaeological investigation. **Journal of the American Oriental Society** 122.3 (2002).

GALLAZZI, Sandro. **Religião e opressão: a teocracia sadocita.** São Paulo: Fonte Editorial, 2020.

GARBINI, Giovanni. **Myth and history in the Bible.** New York: Sheffield Academic Press, 2003.

GERSTENBERGER, Erhard S. **Israel no tempo dos persas: séculos V e IV antes de Cristo.** São Paulo: Loyola, 2014.

GINZBURG Carlo. **Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história.** São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes.** São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GRABBE, Lester L. **Ezra-Neemiah**. London/New York: Routledge, 1998.

GRABBE, Lester L. **Were the pré-maccabean high priests zadokites?** *In*: EXUM, J. Cheryl; WILLIAMSON, H.G.M (Edited). **Reading from right to left: essays in honour of David J.A. Clines**. New York: T&T Clark International, 2003, p. 205-215.

GRANDET, Pierre. L'exécution du chancelier Bay. **Bulletin de l'Institut Français d'Archéology Orientale**, 2000, p. 339-345.

GRIMAL, Nicolas. **História do Egito Antigo**. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

GUILLAUME, Phillipe. **Exploring the memory of Aaron in late persian/early hellenistic period Yehud** in: EDELMAN, Diana V; ZVI, Ehud Ben. **Remembering biblical figures in the late persian and early hellenistic periods: social memory and imagination**. United Kingdom: Oxford University Press, 2013, p. 95-105.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Edições vértice, 1990.

HENDEL, Ronald. **Remembering Abrahan: culture, memory and history in the Hebrew Bible**. New York: Oxford University Press, 2005.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (orgs.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.

HUNT, Alice. **Missing priests: the zadokites in tradition and history**. New York: T&T Clark Publication, 2006.

JAPHET, Sara. **Composition and chronology in the book os Ezra-Neemiah** in: ESKENAZI, Tamara C; RICHARDS, Kent H. **Second Temple studies: temple comunity in the persian period**. Sheffield: JSOT Press, 1994.

JEON, Jaeyoung. The zadokites in the wilderness: the rebellion of korach (Num 16) and the zadokite redaction. **ZAW**, 2015, nº 127 (3), p. 381- 411.

KAEFER, José Ademar. **A Bíblia, a arqueologia e a história de Israel e Judá**. São Paulo: Paulus, 2015.

KESSLER, Rainer. **História social do Antigo Israel**. São Paulo: Paulinas, 2009.

KNOPPERS, Gary N. **Jews e Samaritans: the origins e history of their early relations**. Oxford/New York: Oxford University Press, 2013.

KOHN, Risa Levitt. **A new heart and a new soul: Ezekiel, the exile and the Torah.** London/New York: Sheffield Academic Press, 2002.

LATOUR, Bruno. **Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede.** Salvador/ São Paulo: Edufba/Edusc, 2012.

LEUCHTER, Mark. **The levites and the boundaries of israelite identity.** Oxford/New York: University Press, 2017.

LEVIN, Christoph. The Yahwist: The earliest editor in the Pentateuch. **Journal of Biblical Literature**, 126, n°2 (2007), p. 209-230.

LIVERANI, Mario. **Para além da Bíblia: história antiga de Israel.** São Paulo: Paulus, 2008.

LOHFINK, Norbert. **Las Tradiciones del Pentateuco en la época del exílio.** Navarra: Editorial Verbo Divino, 1999.

MAGEN, Yitzhak. **The dating of the first phase of the Samaritan Temple on Mount Gerizim in light of the archaeological evidence** in: LIPSCHITS, Oded; KNOPPERS, Gary N; ALBERTZ, Rainer. **Judah and the Judeans in the fourth century B.C.E.** Indiana: Eisenbrauns, 2007, p. 157-212.

Mark Leuchter, Zev Farber. Pre-biblical Aaron, Miriam, and Moses. **TheTorah.com** (2020). <https://thetorah.com/article/pre-biblical-aaron-miriam-and-moses>. Acesso em 15/01/2022.

MARTÍNEZ, Florentino García. **Textos de Qumran.** RJ: Vozes, 1994.

MIN, Kyung-Jin. **The levitical autorship of Ezra-Nehemiah.** London/New York: T&T Clark International, 2004.

NIHAN, Christophe. **Ezequiel** in: ROMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (orgs.). **Antigo Testamento: História, Escritura e Teologia.** São Paulo: Loyola, 2010, p.447-452.

NIHAN, Christophe. **From priestly Torah to Pentateuch: a study in the composition of the book of Leviticus.** Tubingen: Mohr Siebeck, 2007.

OLYAN, Saul. Zadok's Origins and the Tribal Politics of David. **Journal of Biblical Literature**, 101/2, 1982, p. 177-193.

OTTO, Eckart. **A lei de Moisés**. São Paulo: Loyola, 2011.

PORTEN, Bezalel; YARDENI, Ada (ed.). **Textbook of aramaic documents from Ancient Egypt (V. 1 Letters)**. Jerusalém: Einsenbraus, 1986.

PRITCHARD, James B. **Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament**. New Jersey: Princeton University Press, 1969.

RENDTORFF, Rolf. **The Problem of the process of transmission in the Pentateuch**. Sheffield: JSOT Press, 1990.

RÖMER, Thomas. **A atual discussão sobre a chamada História Deuteronomista em: CARNEIRO, Marcelo da Silva; OTTERMAN Monika; FIGUEIREDO, Telmo José Amaral (orgs.). Pentateuco: da formação à recepção**. São Paulo: Paulinas, 2016, p. 109-133.

RÖMER, Thomas. **A chamada História Deuteronomista: introdução sociológica, histórica e literária**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2008.

RÖMER, Thomas. **A formação do Pentateuco: História da pesquisa** in: ROMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (orgs). **Antigo Testamento: História, Escritura e Teologia**. São Paulo: Loyola, 2010.

RÖMER, Thomas. **How many books (teuchs): Pentateuch, Hexateuch, Deuteronomistic History, or Eneateuch?** In: DOZEMAN, Thomas B. RÖMER, Thomas; SCHMID, Konrad. **Pentateuch, Hexateuch, or Eneateuch? Identifying literary works in Genesis through Kings**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011.

RÖMER, Thomas. **Moïse em version originale: enquête sur le récit de la sortie d’Égypte (Exode 1-15)**. Montrouge/Geneve: Bayard/Labor et Fides, 2015b.

RÖMER, Thomas. Moses in: **encyclopedia of the Bible and its reception** (Vol. 19). Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2021.

RÖMER, Thomas. **The revelation of the divine name to Moses and the construction of a memory about the origins of the encounter between Yahweh and Israel** in: Thomas E. Levi et al. (eds.). **Israel’s Exodus in transdisciplinary perspective: quantitative methods in the humanities and Social Sciencies**. Switzerland: Springer International Publishing, 2015a.

RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (orgs.). **Antigo Testamento: História, Escritura e Teologia**. São Paulo: Loyola, 2010.

ROOKE, Deborah W. **Zadok heirs: the role and development of the high priesthood in Ancient Israel**. New York: Oxford University Press, 2000.

ROWLEY, H. H. Zadok and Nehustan. **Journal of Biblical Literature**, v. 58, nº2 (jun 1939), p. 113-141.

SACCHI, Paolo. **The history of the Second Temple Period**. New York/London: T&T Clark Publication, 2004.

SCHMID, Konrad. **A historical theological of the Hebrew Bible**. Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 2019.

SCHMID, Konrad. **História da literatura do Antigo Testamento: uma introdução**. São Paulo: Loyola, 2013.

SCHMID, Konrad. **Pos-Priestly additions in the Pentateuch -A survey of scholarchip** *in*: GERTZ, Jan C; LEVINSON, Bernardo M; SHILONI-ROM, Dalit; SCHMID, Konrad. **The formation of the Pentateuch: bridging the academic cultures of Europe, Israel and North America**. Tubingen: Mohr Siebeck, 2016.

SCHMID, Konrad. **The emergence and disappearance of the separation between the Pentateuch and The Deuteronomistic History in biblical studies** *in*: DOZEMAN, Thomas B. RÖMER, Thomas; SCHMID, Konrad. **Pentateuch, Hexateuch, or Eneateuch? Identifying literary works in Genesis through Kings**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011.

SCHMIDT, Werner H. **A fé do Antigo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

SCHMIDT, Werner H. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Leopoldo/RS: Sinodal, 1994.

SCHOFIELD, Alison; VANDERKAM, James C. Were the Hasmoneans Zadokites? **Journal of Biblical Literature**, 124/1, 2005, p. 73-87.

SETERS, John Van. **Historiografia no mundo antigo e as origens da história bíblica**. São Paulo: Edusp, 2008.

SETERS, John Van. **The Pentateuch: a social-Science commentary**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.

SHILONI, Dalit-Romi. **Group identities in Jeremiah: is it the persian period conflit?** *In: ZVI, Ehud Ben; EDELMAN Diana V; POLAK Frank. A palimpsest: rethoric, ideology, stylistic, and language*. New Jersey: Gorgias Press, 2009.

SKA, Jean Louis. **Introdução à leitura do Pentateuco: chaves para a interpretação dos cinco livros da Bíblia**. São Paulo: Loyola, 2003.

SKA, Jean Louis. **Tendências fundamentais na pesquisa do Pentateuco nos últimos dez anos** *in: CARNEIRO, Marcelo da Silva; OTTERMANN, Monika; FIGUEIREDO, Telmo José Amaral. Pentateuco: da formação à recepção*. São Paulo: Abib/Paulinas, 2016.

SPARKS, James T. **The chronicler's genealogies: towards an understanding of I Chronicles 1-9**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008.

TOSELI, Cecília. **O Êxodo como tradição fundante de Israel Norte (Dissertação de Mestrado)**. São Bernardo do Campo: UMESP, 2016.

TOWNSHEND, Peter. **Moses, the mushites and the rise of the levites** *in: LEUCHTER, Mark. The levites and the boundaries of israelite identity*. Oxford/New York: University Press, 2017, p. 59-92.

WEBSTER, David L. On teocracies. **American Antropologist**, New Series, Vol. 78, nº4 (dez, 1976), p. 812-828.

WHYBRAY, R. N. **Introduction to the Pentateuch**. Michigan: Willian B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, 1995.

ZENGER, Erich (Org.). **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola, 1998.



