

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE HUMANIDADES E DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

FERNANDO CANDIDO DA SILVA

UMA ALIANÇA ABOMINÁVEL E PER/VERTIDA?
ANOTAÇÕES SUBALTERNAS SOBRE O ARQUIVO
DEUTERONÔMICO

SÃO BERNARDO DO CAMPO

2011

FERNANDO CANDIDO DA SILVA

UMA ALIANÇA ABOMINÁVEL E PER/VERTIDA?
ANOTAÇÕES SUBALTERNAS SOBRE O ARQUIVO
DEUTERONÔMICO

Tese apresentada em cumprimento às exigências do curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião para obtenção do grau de Doutor.

Área de concentração: Literatura e religião no mundo bíblico.

Orientação: Prof. Dr. Milton Schwantes

SÃO BERNARDO DO CAMPO

2011

FICHA CATALOGRÁFICA

Si38a	Silva, Fernando Candido da Uma aliança abominável e per/vertida?: anotações subalternas sobre o arquivo deuterônômico / Fernando Candido da Silva -- São Bernardo do Campo, 2011. 331fl. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Faculdade de Humanidades e Direito, Programa de Pós Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo Bibliografia Orientação de: Milton Schwantes 1. Aliança (Teologia) 2. Bíblia – A.T. – Deuterônômio – Crítica e interpretação I. Título CDD 222.1506

A tese de doutorado sob o título “**Uma aliança abominável e per/vertida? Anotações subalternas sobre o arquivo deuteronomico**”, elaborada por **Fernando Candido da Silva**, foi defendida e aprovada em 14 de março de 2011, perante banca examinadora composta por **Milton Schwantes** (Presidente/UMESP), **Godelieve Mathilda Felicita Troch** (Titular/UMESP), **Ivan Esperança Rocha** (Titular/UNESP), **Paulo Roberto Garcia** (Titular/UMESP) e **Suzana Chwartz** (Titular/USP).

Prof. Dr. Milton Schwantes
Orientador e Presidente da Banca Examinadora

Prof. Dr. Jung Mo Sung
Coordenador do Programa de Pós-Graduação

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

Área de Concentração: **Literatura e Religião no Mundo Bíblico**

Linha de Pesquisa: **Estudos Histórico-Literários do Mundo Bíblico**

.

‘Não estabelecerás uma aliança junto a eles’? Agradecendo minhas coalizões e também... colisões

Primeiramente, agradeço aos responsáveis das bibliotecas que frequentei.* Coalizão fundamental: sem a cordialidade e generosidade dessas pessoas, não teria sido fácil o acesso ao material bibliográfico utilizado na tese. Outra coalizão básica a qual agradeço: os apoios financeiros do IEPG e da CAPES. Nomear minhas outras coalizões, contudo, é um tanto difícil. Estou em dívida com muita gente. Pessoas com as quais forjei coalizões e, por vezes, colisões. Agradeço, então, mesmo aos meus desencontros. Procurei aprender com todos e todas – ainda que no conflito. É que não espero amizades complacentes. O mais importante, a meu ver, é agradecer as inúmeras oportunidades de diálogo. É nesse sentido que agradeço ao meu orientador, Milton Schwantes. Sua rigorosidade exegetica temperada com a luta por libertação me ensinou que é possível ativar memórias bíblicas de esperança. Nossa coalizão, portanto, aponta para interesses comuns: estamos na mesma caminhada! Por essas sendas sedentas por transformação também não posso deixar de agradecer à Lieve Troch. Aprendi muito com a ‘querida Querida’ em todas as nossas conversas sobre teologia, feminismo e cervejaria belga. Minha coalizão com Lieve demonstra, ainda, que a polarização entre nós *versus* Europa é enganosa: precisamos urgentemente de novas alianças! Nesse espírito também agradeço aos amigos e amigas que, dentro e fora da academia, me ensinaram a viver a diferença. Por evitar os conluíus, não agradeço apenas as pessoas que gostam do que eu penso e falo. Agradeço muito aos momentos de colisão. Eis algumas pessoas que encenaram comigo – nessa jornada da existência doutoral – os valores da democracia radical: Isabel Félix, Célio Sales, Ângela Cabrera, César Borges, Glória Pratas, Sirley Antoni, Ana Fonseca, Ana Pinheiro, Andréa Sebastião, Claudia Neves, Raquel Parmegiani, Paolo Bogo, Vander Soares, Cassiane Chagas, Ronaldo Amaral, Eduardo Bonomo, Samuel Salgado, Lília Marianno, André Musskopf, César Barbato, Rodolfo Candido (o *Preto*), Adilson Candido (meu pai) e Silvana Macanhan (minha mãe). Devo agradecer também a companhia de Zeca em nossos desanuviadores passeios ao som de Sarit Hadad. Essas são apenas algumas das alianças que gostaria de arquivar por agora. Obrigado a todos e a todas por esse aprendizado existencial da comunhão na diferença.

* Em São Paulo, realizei pesquisas nas bibliotecas da UMESP, da FFLCH/USP e dos Redentoristas. Em Marília, nas bibliotecas da UNESP e da FAJOPA. Em Londrina, na biblioteca da FTSA. Em Buenos Aires, nas bibliotecas do ISEDET e da Fundación Otras Ovejas. Quanto a essa última, agradeço de coração ao Prof. Dr. Thomas Hanks: sua hospitalidade e erudição foram essenciais para minha aprendizagem *queer*.

Fé

Fé é uma palavra grande
Fé é totalmente diferente, totalmente similar

Às vezes você, às vezes eu
Às vezes isso é apenas minha imaginação
Quanto tempo você? Quanto tempo eu?
Quanto ainda experimentaremos uma solução temporária?

Fé é uma palavra grande
Fé é totalmente diferente, totalmente similar
Que você tenha fé
Fé em si mesmo para mantê-lo

Que situação estranha
Você é local ou estrangeiro
Um está completo, o segundo está completando
Seres humanos diferentes

Fé é uma palavra grande...

אמונה

אמונה מילה גדולה
אמונה כל כך שונה כל כך דומה

לפעמים אתה לפעמים אני
לפעמים זה רק בדמיוני
כמה זמן אתה כמה זמן אני
כמה עוד נעבור פתרון זמני

אמונה מילה גדולה
אמונה כל כך שונה כל כך דומה
אמונה שתהיה לך
אמונה בעצמך שתחזיק אותך

כזה מצב מוזר
אתה מקומי או זר
אחד שלם שני משלים
אנשים שונים

אמונה מילה גדולה...

Composição: Henry
Intérprete: Sarit Hadad
CD: חגיגה/Celebração (2004)

“Penso que chegamos a um momento da vida das humanidades em que o ser humano começa a aceitar a ideia de que ele mesmo está em perpétuo processo. Ele não é ser, mas sendo e que como sendo, muda. Penso que esta é uma das grandes permutações intelectuais, espirituais e mentais de nossa época que dá medo a todos nós. Todos temos medo desta ideia: um dia vamos admitir que não somos uma entidade absoluta, mas sim, um sendo mutável.”

Édouard Glissant

Resumo

O objetivo central desta pesquisa é avaliar os valores e possibilidades da “aliança” pregada no Deuteronômio. Para tanto, procuro captar a necessária tensão de qualquer tipo de aliança. Faço esse exercício, primeiramente, no próprio campo da hermenêutica. Sugiro uma leitura subalterna que agregue diferentes lutas no interior das interpretações libertárias (feminista, *queer* e pós-colonial). Nesse ínterim, forjo o trabalho do “exegeta orgânico”, a saber, aquele intérprete que articula vozes dissidentes para fazer frente às estruturas sistêmicas de subordinação. Após essa proposição teórica, avalio o Deuteronômio enquanto discursos concatenados em forma de arquivo. A principal sugestão é de que os textos deuteronômicos foram coletados ou produzidos em prol de um ideal de *berit* “aliança”. Esse ideal origina-se do material agora disposto em 4,44-26+28: um contrato comunitário atávico com Yhvh. Esse resultado é possibilitado pela crítica retórica ao texto e seus interesses propagandísticos desde o nascedouro arquivístico. Após uma comparação honesta com os tratados do Antigo Oriente Próximo, não se pode mais negar a pedagogia da obediência intrínseca ao contrato. A isso chamo, muitas vezes, de “colusão do povo santo”. A crítica retórica, entretanto, não encaminha apenas uma reificação desse ideal de *berit*, ao apontar, antes, para o debate interno da comunidade. Um contrato retórico, afinal, guarda em si, memórias silenciadas para que a propaganda se efetive. Nesse momento é que busco colisões de memórias, em especial, dentro das perícopes proibitivas do contrato. Todo o lixo deuteronômico, por assim dizer, está assinalado por duas fórmulas básicas: *ki to‘abat yhvh* “eis uma abominação para Yhvh” e *u-bi‘arta ha-ra‘ mi-qirbeka* “exterminarás o per/vertido do teu meio”. Dedico-me aos textos marcados por essas fórmulas, ao fomentar uma episódica unificação de “abomináveis” e “per/vertidos”. Avalio a luta particular de cada um/a, para então, propor uma agenda subalterna que promova a justiça social por reconhecimento e redistribuição. A “aliança abominável e per/vertida” intra-Deuteronômio apresenta uma proposta radicalmente democrática (i) em favor de uma cultura aberta ao Outro e (ii) contra estruturas autoritárias piramidais. Assinalo, portanto, que com essa dupla tática, os valores imperiais de hierarquização e subtração da “irmandade deuteronômica” são retoricamente postos em debate na comunidade.

Palavras-chave: Deuteronômio; aliança; arquivo; retórica; subalternos.

Abstract

The objective of this research is to evaluate the values and possibilities of the “alliance” preached on Deuteronomy. For that, I try to capture the necessary tension of any kind of alliance. First, I do this exercise in the field of hermeneutics suggesting an aggregate reading of different subaltern struggles within the libertarian interpretation (feminist, queer and postcolonial). Meanwhile, I forged the concept of an “organic exegete”, namely, an interpreter who articulates dissident voices to confront the systemic structures of subordination. After this theoretical proposition, I evaluate Deuteronomy as joined speeches in the form of an archive. The main suggestion is that the Deuteronomic texts were collected or produced toward an ideal of *berit* “covenant”. This ideal comes from the material that is now present in 4,44-26+28: an atavistic communitarian contract with Yhwh. This result is made possible by critical rhetoric applied to the text and its propagandistic interests from the very place of origin of the archive. After an honest comparison with the treaties of the Ancient Near East we could not longer deny the intrinsic pedagogy of obedience to the contract. I often call it the “collusion of the holy people”. However, the rhetorical criticism did not refer only to the reification of this ideal of *berit*. Rather, it points to the internal debate in the community: a rhetorical contract, after all, contains within itself silenced memories for the effectiveness of its propaganda. Therefore, I search for collisions of memories especially within the prohibitive pericopes of the contract. All Deuteronomic trash, as it were, is marked by two basic formulas: *ki to‘abat yhv*h “because it is an abomination to Yhwh” and *u-bi‘arta ha-ra‘ mi-qirbeka* “destroy the per/verted from within you”. I devote myself to the texts checked by these formulas to propose an episodic unification of “abominable” and “per/verted” ones. So, I evaluate the particularity of each struggle to encourage a subaltern agenda that promotes the social justice of recognition and redistribution. The “abominable and per/verted alliance” intra-Deuteronomy proposes a radically democratic communitarian ethos (i) in favor of an open culture to the Other and (ii) against authoritarian pyramidal structures. Therefore, I note that this dual tactics places the imperial values of hierarchy and subtraction of the “Deuteronomic brotherhood” in the community’s debate.

Keywords: Deuteronomy; alliance; archive; rhetoric; subalterns.

Resumen

El objetivo central de esta investigación es evaluar los valores y las posibilidades de la “alianza” predicada en el libro del Deuteronomio. Para tales efectos, intento captar la tensión necesaria dentro de cualquier tipo de alianza. Primero, hago este ejercicio en el campo de la hermenéutica. Sugiero una lectura subalterna que incluya las diferentes luchas al interior de las interpretaciones libertarias (feminista, *queer* y poscolonial). Mientras tanto, forjé el trabajo del “exégeta orgánico”, es decir, aquel intérprete que articula voces disidentes para hacer frente a las estructuras sistémicas de subordinación. Después de esta propuesta teórica, evalúo el Deuteronomio como una serie de discursos concatenados en forma de archivo. La principal sugerencia es que los textos deuteronomícos fueron recogidos o producidos a favor de un ideal de *berit* “alianza”. Este ideal se origina del material ahora dispuesto en 4,44-26+28: un contrato comunitario atávico con Yhvh. Este resultado es posible gracias a una crítica retórica del texto y sus intereses propagandísticos desde el lugar de nacimiento del archivo. Después de una comparación honesta con los tratados del Antiguo Cercano Oriente, ya no puede negarse la pedagogía de la obediencia intrínseca al contrato. La llamo, por veces, de “colusión del pueblo santo”. La crítica retórica, sin embargo, no nos encamina solo hacia una reificación de este ideal de *berit*, antes bien, apunta hacia un debate interno de la comunidad. Un contrato retórico, después de todo, conserva en sí memorias silenciadas para que la propaganda sea efectiva. En este punto, emprendo la búsqueda de colisiones de memorias, sobre todo, dentro de las perícopes prohibitivas del contrato. Toda la basura deuteronomíca, por así decirlo, está marcada por dos fórmulas básicas: *ki to ‘abat yhvh* “porque es una abominación para Yhvh” y *u-bi ‘arta ha-ra ‘ mi-qirbeka* “quitarás el per/vertido de en medio de ti”. Me dedico a los textos enmarcados por estas fórmulas para promover una episódica unificación de los “abominables” y “per/vertidos”. Señalo la lucha particular de cada uno/a para, de esta forma, proponer una agenda subalterna que promueva la justicia social por reconocimiento y redistribución. La “alianza abominable y per/vertida” intra-Deuteronomio presenta una propuesta radicalmente democrática (i) en favor de una cultura abierta al Otro y (ii) contra las estructuras autoritarias piramidales. Destaco, por lo tanto, que con esta doble táctica, los valores imperiales de jerarquización y sustracción de la “hermandad deuteronomíca” son retóricamente puestos en debate en la comunidad.

Palabras claves: Deuteronomio; alianza; archivo; retórica; subalternos.

Sumário

Sistema de transliteração	1
‘Ergueu-se um profeta que falou rebeldia’ Deuteronômio – libertação ou resistência?	2
1 ‘E murmurastes em vossas tendas’ O exegeta orgânico e a articulação dos subalternos	11
1.1 Da mudança paradigmática & o exegeta orgânico	12
1.1.1 Feminismo é para todas/os	20
1.1.2 <i>Queer</i> – espaço nas fronteiras	27
1.1.3 Pós-colonial – momento de crioulação	38
Conexões subalternas	48
2 ‘Ouve Israel... Yhvh firmou um <i>berit</i> ’ Condições de produção do Deuteronômio (I)	53
2.1 Da metodologia ou por que “condições de produção I e II”?	54
2.2 Deuteronômio – arquivo em sincronia	57
2.2.1 <i>’eleh ha-debarim</i> (1,1-4,43)	60
2.2.2 <i>ve-zo ’t ha-torah</i> (4,44-26+28)	68
2.2.3 <i>’eleh dibre ha-berit</i> (28,69-32,47)	85
2.2.4 <i>ve-zo ’t ha-berakah</i> (33)	94
Conexões arquivísticas	96
3 ‘Amarás a Yhvh com todo teu coração’ Condições de produção do Deuteronômio (II)	102
3.1 A situação retórica do princípio do arquivo	103
3.1.1 A disposição retórico-imperial do <i>berit</i>	104
3.1.1.1 A retórica dos tratados no Antigo Oriente Próximo	107
3.1.1.2 Dt 4,44-26+28 – um <i>seper ha-berit</i> ?	121
3.1.1.2.1 Titulação preambular (e/ou colofão?)	124
3.1.1.2.2 Prólogo histórico	128
3.1.1.2.3 Especificações	134
3.1.1.2.4 Bênçãos e maldições	142
3.1.2 A pedagogia da obediência do <i>berit</i>	146
Conexões situacionais	161
4 ‘Para que não vos ensinem abominações’ A aliança ‘abominável’ e ‘per/vertida’ dos subalternos	166
4.1 <i>berit</i> como “significante vazio” – colusão, coalizão e colisão	167
4.1.1 A colusão do ‘povo santo’ e seu ideal de <i>berit</i>	170
4.1.2 Uma coalizão ‘abominável’ e ‘per/vertida’?	183
4.1.2.1 Notas colisivas sobre as especificações <i>to ’ebah</i>	187
4.1.2.1.1 Dt 12,29-31	189
4.1.2.1.2 Dt 16,21-17,1	199

4.1.2.1.3 Dt 18,9-14	205
4.1.2.1.4 Dt 22,5	210
4.1.2.1.5 Dt 23,18-19	216
4.1.2.1.6 Dt 25,13-16	225
4.1.2.2 Notas colisivas sobre as especificações <i>bi'arta</i>	229
4.1.2.2.1 Dt 13,2-6	233
4.1.2.2.2 Dt 17,2-7	240
4.1.2.2.3 Dt 19,16-21	247
4.1.2.2.4 Dt 21,18-21	250
4.1.2.2.5 Dt 22,13-21	258
4.1.2.2.6 Dt 22,(22)23-24	268
4.1.2.2.7 Dt 24,7	277
Conexões beríticas	280
 'Lembra dos dias passados'	
Pelo arquivamento (e ativação) de memórias subalternas	291
 Referências	306

Sistema de transliteração

Opto por transliterar o hebraico. Essa opção visa à facilitação da leitura da tese. Seguindo esse princípio, faço alguns ajustes, ainda que arbitrários. Milton Schwantes, em seus cursos e orientações, sempre recomenda que se represente uma letra hebraica por apenas uma letra latina. Com isso, nunca acresço letras latinas aos sinais característicos no hebraico. Espero que o/a leitor/a entendido/a no hebraico seja, então, compreensível com minha opção em não diferenciar vocalicamente as letras e em não geminá-las. Penso na didática: quem bate o olho na transliteração deve saber, se for o caso, recompor a palavra no hebraico. Acrescentar duplicações ou diferenciações de pronúncia não parece facilitar essa reconstrução. As formas finais de algumas letras, obviamente, não alteram a proposta de transliteração.

Sigo esse critério também para os sinais massoréticos. A rigor, deveríamos diferenciar entre formas breves e longas, bem como “semivogais”. Contudo, como esses sinais não fazem parte do texto original consonantal, penso que indiferenciá-los não trará grandes problemas na recomposição do hebraico. Talvez, o maior problema esteja nas *matres lectionis*. Três consoantes podem remeter a sons vocálicos: ך, ם e ן. Nesse sistema adotado, peço a atenção tão somente para as duas últimas letras que, para além da representação da consoante latina, poderão também ser transliteradas vocalicamente: i/e (י); o/u (ו). No caso de ך, mantereí a transliteração latina, afinal “h” igualmente parece alongar vogal no português.

א	,	מ	m
ב	b	נ	n
ג	g	ס	s
ד	d	ע	'
ה	h	פ	p
ו	v	צ	s
ז	z	ק	q
ח	h	ר	r
ט	t	ש	s
י	y	ש	x
כ	k	ת	t
ל	l		

‘Levantou-se um profeta que falou rebeldia’ Deuteronômio: libertação ou resistência?

“Eis! Levantou-se no teu meio um profeta (...) Eis!
Falou rebeldia contra Yhvh, vosso deus, que vos
levastes para fora da terra do Egito” (Dt 13,2.6)

Foi difícil assumir o Deuteronômio como objeto de estudo para minha tese doutoral. Queria interpretar textos narrativos, vivos, cheios de possibilidades. Estudar um “livro de lei” não estava em meus planos iniciais. Como cheguei até aqui? Por que agora acho importante estudá-lo? Como cumprirei essa tarefa?

Em primeiro lugar, devemos admitir os resultados aparentemente animadores da grande maioria dos estudos exegeticos deuteronômicos. Parece que este livro apresenta leis humanitárias sem paralelos ou, no mínimo, mais “avançadas” do que a tradição legal que o antecede.¹ Há, pois, um gosto pelas ditas “leis sociais” do Deuteronômio, em especial por seu cuidado com as *personae miserae*. Contudo...

Quando realizamos uma leitura atenta do Deuteronômio, em sua globalidade, devemos admitir honestamente a presença de textos não tão humanitários assim. O que fazer, por exemplo, com a prática do *herem* (7,2; 20,17)? Alguém sempre dirá que tal literatura é utópica. Mas não é verdade que a destruição de povos, fato ou ficção, foi ordenada?² E mesmo que o *herem* não reflita um ato brutal genocida, ele não faz parte do *Kulturkampf* deuteronômico que regula as fronteiras e forja inescrupulosamente seu Outro?³

Comecei, então, a suspeitar dos resultados selecionados. E pensei: por que eu não entro neste jogo? Ora, o livro do Deuteronômio não é uma peça sem importância no conjunto da Bíblia Hebraica. Seu lugar canônico aponta para uma primazia teológica irradiadora: entre a Torá e os Profetas Anteriores, parece fornecer um elo. O Deuteronômio finda o Pentateuco e abre a assim chamada Obra Historiográfica Deuteronomística. Parece-me, pois, que sua

¹ Confira Moshe Weinfeld, “The Origin of Humanism in Deuteronomy”, em *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, Society of Biblical Literature, v.81, 1961, p.241-247. Ainda mais contundente é Georg Braulik que compara leis do Deuteronômio com a Declaração Universal dos Direitos Humanos em *Studien zur Theologie des Deuteronomiums*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1988, p.301-324.

² Assim, James Barr, *Biblical Faith and Natural Theology*, Oxford, Oxford University Press, 1993, p.210.

³ Veja Richard Nelson, “*herem* and the Deuteronomic Social Conscience”, em M. Vervenne e J. Lust (editores), *Deuteronomy and Deuteronomic Literature – Festschrift C.H.W. Brekelmans*, Leuven, Leuven University Press, 1997, p.39-54. Também sugiro Frank Crüsemann, “Imaginário de violência como parte da História das Origens – a lei do anátema e a ordem legal no Deuteronômio”, em Carlos Dreher e outros (organizadores), *Profecia e esperança – um tributo a Milton Schwantes*, São Leopoldo, Oikos, 2006, p.218-238.

localização aponta para uma teologia sintetizadora. Estudar o Deuteronômio se fazia agora importantíssimo como primeiro passo para a compreensão de uma das linhas teológicas mestras da Bíblia Hebraica.

Estava em uma sinuca de bico: o Deuteronômio aponta para trás e para frente. Mas aponta o que? Humanidade? Libertação? Nesse momento, pensei: ouçamos a América Latina!⁴

No geral, a exegética latino-americana tem ratificado o que se faz no Norte: o Deuteronômio é um livro humanitário. Esse resultado, contudo, é ampliado à luz de sua hermenêutica da libertação ou, como diria meu professor, do êxodo, do conflito e da esperança⁵:

“Uma das características da sociedade nova e sem classes que o Deuteronômio visa criar no povo de Israel é a própria compreensão deste povo eleito por Javé (...) Ele aplica a todo o povo o que só se refere e diz da família. Um povo assim caracterizado como uma família não pode ter classes sociais antagônicas, pois todos os israelitas são irmãos.”⁶

“Várias destas leis provavelmente constituem uma reação a práticas cotidianas, sobretudo de parte dos opressores assírios. Como *reação* a práticas imperialistas, o código busca implantar no imaginário israelita um conjunto regulador de *novas práticas*, permeadas sobretudo através do princípio da misericórdia (*hesed*) e da inclusão dos elos mais frágeis na lógica da bênção e da solidariedade.”⁷

“Dentre as diversas reações à presença dominadora dos assírios, uma foi fruto de uma ampla coalizão... Esse movimento afirmava a exclusividade da adoração de Javé e a volta à prática da solidariedade econômica como expressão da fé em Javé.”⁸

Como se observa, há mesmo um programa na exegese latino-americana. No que tange ao Deuteronômio, enfatiza-se sua luta/reação contra práticas opressoras em favor de uma (nova) economia solidária e familiar. Essa luta se efetiva por meio da ativação da memória do êxodo e da sociedade tribal pré-monárquica em aliança com Yhvh.⁹

Após o êxodo, a posse da terra em aliança com Yhvh propicia “novas práticas”: “sociedade sem classes” (Kramer), “inclusão dos elos mais frágeis” (Reimer) ou “prática da

⁴ Notem que minha interpretação bíblica é assumidamente contextual. Reconheço, nesse aspecto, minha dívida para com a tradição latino-americana de interpretação. Somente desde esse lugar minha tese possui algum sentido.

⁵ Veja Milton Schwantes, “Caminhos da Teologia Bíblica”, em *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, Vozes, n.24, 1989, p.16-19. Na mesma revista, confira também Henri de Ternay e Lúcia Weiler, “Um exercício de releitura global da Bíblia a partir do eixo do êxodo”, p.60-74.

⁶ Pedro Kramer, “O órfão e a viúva no livro do Deuteronômio”, em *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, Vozes, n.27, 1990, p.26.

⁷ Haroldo Reimer, “Inclusão e resistência – Anotações a partir do Deuteronômio”, em *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, Vozes, n.72, 2001, p.13 (grifos do autor).

⁸ Júlio Paulo Tavares Zabatiero, “Em busca de uma economia solidária – Dt 14,22-15,23: resistência popular e identidade social”, em *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, Vozes, n.84, 2004, p.9.

⁹ Confira Samuel Almada, “Aprendizado e memória para viver a comunidade – enfoques no Deuteronômio”, em *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, Vozes, n.59, 2008, p.9-19.

solidariedade econômica” (Zabatiero). Tanto faz a forma de se descrever, afinal por detrás dessas argumentações há o mesmo forte paradigma do êxodo. Está tudo muito programado: opressão/libertação; injustiça/justiça; “faraó”/israelitas. É dentro desta lógica dicotômica que surge o modelo da libertação. Deveras, sem esses binômios, a libertação passaria a não fazer sentido! Assim que a exegese latino-americana sempre tenta identificar o opressor para forjar a libertação do oprimido.

Neste modelo, a resistência se dá por meio da identidade.¹⁰ No contexto do Deuteronômio, o opressor pode ser a monarquia ou a Assíria, ou quem sabe uma combinação de ambas. O Deuteronômio, por outro lado, não é fruto desses detentores do poder opressor, ao encarnar, antes, a resistência solidária e fraternal em aliança com Yhvh. As “leis sociais” são lidas dentro deste contexto, infelizmente, sem muita suspeita.¹¹ Como não perceber, por exemplo, que a “solidariedade” mantém os *underdogs* em posição subalterna? Quem sempre recebe a bênção? Será que o dízimo ajuda no processo de humanização e autonomia, ou cria sujeitos dependentes? Não será hora de apontar a estrutura do problema e não apenas resolver sua conjuntura? Afinal, o que é essa “libertação”?

Para além dessa crítica das leituras libertadoras solidárias, resolvi radicalizar ainda mais: o que fazer como os textos não humanitários do Deuteronômio? Estaria ali também a resistência libertária? Como a exegese latino-americana encara os textos que ordenam a ‘destruição’ (*h̄rm*), o ‘extermínio’ (*b’r* piel) e a ‘abominação’ (*t’b*)? Curiosamente (ou não!), não pude encontrar grandes estudos sobre esse tema no que concerne ao Deuteronômio.¹² O enfoque sempre está nas tradições jubilares de irmandade, solidariedade e sociedade liberta da opressão. Verdadeiramente, o único artigo que se dedica explicitamente a lei do *herem* persiste nessa perspectiva hermenêutica:

“Se Javé liberta, Israel, por sua vez deve conquistar a terra, seu espaço onde viver na liberdade (...) Essa terra chamava-se Canaã, e já estava nas mãos de alguns donos (...) era preciso lutar, guerrear para ocupar a terra [...] conquistar uma terra é uma justa reivindicação.”¹³

¹⁰ Esse modelo implícito está escancarado no título de *Estudos Bíblicos*, n.84: “Pobres na Bíblia – resistência e identidade”.

¹¹ No contexto afro-norte-americano já existem sérias suspeitas quanto à defesa dos fracos. Veja, por exemplo, Harold Bennett, “Triennial Tithes and the Underdog – A Revisionist Reading of Deuteronomy 14:22-29 and 26:12-15”, em Randall Bailey (organizador), *Yet with a Steady Beat – Contemporary U.S. Afrocentric Biblical Interpretation*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2003, p.7-18.

¹² Convido, aos interessados, a consultar o excelente trabalho da Bibliografia Bíblica Latino Americana em www.metodista.br/biblica. Este projeto é dirigido por Milton Schwantes e executado por Sirley Antoni com a participação regular de alunos e alunas.

¹³ Francisco Rubeaux, “A lei do Hérêm – o campo contra a cidade”, em *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, Vozes, v.19, 1988, p.18.25.

Acredito que Rubeaux foi feliz em conectar o êxodo com a conquista, afinal esses dois eventos fazem parte da mesma moeda. A rigor, assim, não poderiam ser separados. A grande ironia é que à luz do êxodo a conquista imperial é legitimada¹⁴, afinal, a liberdade de Israel¹⁵ necessitava ser exercida em uma terra. Mas essa terra já não tinha dono? Isso não nos remete imediatamente a nossa própria história de colonização? Por que nossos “condenados da terra”¹⁶ devem se identificar com os israelitas e não com os cananeus? Comecei a ficar perturbado e desorientado com a falta de integridade para com as ambiguidades do texto bíblico: libertos, porém, imperialistas?¹⁷

Dentro da “exegética da libertação”¹⁸, Shigeyuki Nakanose talvez seja um dos poucos que reconheceram as ambiguidades do Deuteronômio:

“Olhando de perto o livro do Deuteronômio, percebemos um forte contraste: leis minuciosas que defendem a vida, a natureza (Dt 22,1-13) e leis que são nitidamente contra a vida, mandando exterminar até povos vizinhos (Dt 20,17). Temos, portanto, no mesmo livro, a tradição popular e a ideologia oficial. Esta ambiguidade exige de nós discernimento. E o grande critério de discernimento é a vida (...) a opção concreta pelos pobres e marginalizados e o estudo do texto no seu contexto histórico...”¹⁹

Contudo, a meu ver, o posicionamento de Nakanose tem dois pontos fracos: (i) quem são os pobres que optamos? (ii) para além da diacronia, o que o texto impõe por si? Confesso que é tentador abraçar as desculpas diacrônicas do autor: textos libertários em camada anterior pré-estatal e textos opressores em camada posterior (pós)estatal. Mas não haveria aqui ainda uma romantização do ideal da família?²⁰ Além disso, não seria preciso avaliar os textos como literatura para, então, localizá-los historicamente? Por fim, esse “discernimento pela vida” é

¹⁴ Assim, John Collins, “The Zeal of Phinehas – The Bible and the Legitimation of Violence”, em *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, Society of Biblical Literature, v.122, n.1, 2003, p.9.

¹⁵ Quanto necessário, distinguirei historicamente Israel do Norte e Judá. Contudo, no decorrer da tese, uso “Israel” como uma construção identitária própria ao linguajar retórico deuteronômico que visa unificar a comunidade em torno de seu projeto de aliança.

¹⁶ Expressão de Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, Nova York, Grove Press, 2004.

¹⁷ Confira as decisivas suspeitas de Robert Allen Warrior, “Canaanites, Cowboys, and Indians”, em *Union Seminary Quarterly Review*, Nova York, Union Theological Seminary, v.59, n.1-2, 2005, p.1-8.

¹⁸ Proponho um uso fluído entre “exegese” e “hermenêutica” da libertação, ao visar um questionamento da falsa dicotomia entre *exegesis* e *eisegesis*. Como ficará claro posteriormente, meu ponto de partida é que todo discurso é ideologizado. Incluo, obviamente, a academia exegética. Para algumas anotações latino-americanas quanto a essa fluidez, confira José Severino Croatto, *Hermenêutica bíblica – para una teoría de la lectura como producción de sentido*, Buenos Aires, Lumen, 1994, p.105-129.

¹⁹ “Para entender o livro do Deuteronômio – uma lei a favor da vida?”, em *Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana*, Petrópolis, Vozes, n.23, 1996, p.191.

²⁰ Felizmente posso recomendar agora alguma leitura crítica ao modelo tribal igualitário da hermenêutica latino-americana em Monika Ottermann, “Alianças com o poder opressor – não só no caso de reis humanos... Juízes 9 e a Fábula das Árvores”, em *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, Vozes, n.61/3, 2008, p.69-71.

interessante, mas precisaria ser melhor sistematizado. Por que Nakanose não fala das vidas massacradas no interior das famílias?²¹

O problema todo, então, é acreditar que o Deuteronômio é um livro libertador, ou se preferirem, um livro reativo às práticas de dominação *a priori*. Os conceitos paralelos de “escolha” (*bhr*), “aliança” (*berit*) e “povo santo” (*‘am qadox*) são lidos sob a ótica do êxodo e não da conquista. Minha tarefa, pois, é focá-los melhor desde esse outro lado da moeda. Que *ethos* essa literatura promove? Esse é o efeito cascata que a exegese latino-americana não consegue apreender: o êxodo é tão somente o pontapé para a conquista.

Sendo assim, antes de se engajar em qualquer leitura ~~Libertadora~~²², precisamos avaliar os valores que o texto literário transmite. Esse cuidado deve ser triplicado no Deuteronômio, afinal, como veremos, trata-se de um livro pedagógico por excelência. Para minha surpresa, Deuteronômio não era um livro morto de leis, mas uma espécie de “lei pregada”.²³ Portanto, seus textos estão lá para persuadir. Que palavras essa retórica deseja inculcar em ‘nossos corações e nossas almas’ (11,18)?

Não quero fugir à tarefa hermenêutica de meu continente em trabalhar conflitos e esperanças. Só penso que é preciso situar-nos em paradigmas pós-êxodo, pós-libertação, pós-aliança atávica. Apesar de repetir continuamente o motivo teológico da “saída do Egito”, a rigor, o Deuteronômio é livro que apresenta a vida no deserto às portas das conquistas de Canaã (1,1). A saída ocorreu em prol da conquista. Israel já foi ‘escolhido’ (*bhr*) e as leis devem ser praticadas na terra conquistada (12,1). Logo, o real problema é a distinção que o êxodo marca. O ideal de “povo-propriedade” (*‘am segulah*) como fraternidade é muito bonito, bem verdade. A única pergunta é: “irmão” de quem?

Como não perceber que aqui está em jogo a figuração dos estabelecidos e *outsiders*? Aquela sociodinâmica recorrente: o grupo estabelecido cerra fileiras contra os *outsiders* e os estigmatiza, de maneira geral, como pessoas de menor valor humano, afinal lhes falta a virtude humana superior – o carisma grupal distintivo – que o grupo dominante atribui a si

²¹ A “desculpa diacrônica” é utilizada nessa questão: as mulheres seriam livres em camadas mais antigas, com a defesa da família, mas acabariam controladas pela monarquia opressora. Veja “Para entender o livro do Deuteronômio...”, p.191.

²² O uso rasurado é intencional e segue o pensamento pós-moderno de revisão crítica de conceitos enredados por tramas ideológicas da modernidade. Note o sentido desse procedimento em Stuart Hall, “Quem precisa da identidade?”, em Tomaz Tadeu da Silva (organizador), *Identidade e diferença – a perspectiva dos Estudos Culturais*, Petrópolis, Vozes, 2008, p.104.

²³ Título da obra de Félix García López, *O Deuteronômio – uma lei pregada*, São Paulo, Paulinas, 1992, obviamente, ao retomar as teses de Gerhard von Rad.

mesmo.²⁴ Esse “carisma grupal distintivo” é a escolha-aliança-santidade-fraternidade de Israel (ou de alguns de lá!). Seu desdobramento está escancaradamente em textos de estigmatização e extermínio. Continuaremos a fugir deles? Inventaremos mais desculpas diacrônicas? Ora, nosso “discernimento”, afinal, é pela vida ou pela Bíblia?

Temos que recusar leituras fáceis que comprem a retórica deuteronomica. Devemos, ao invés disso, estar atentos às agendas imperiais inscritas nos textos.²⁵ Deuteronomio é realmente pura reação ao imperialismo? Será que não reinscreve seu *ethos* de algum modo? Em termos freirianos poderíamos nos perguntar: o oprimido não hospeda o opressor em si?²⁶ Essa minha suspeita será levada a cabo – a partir da crítica retórica – com a análise do formulário da aliança, bem como dos quase esquecidos textos *bi'arta* e *to'ebah*. Essas leis de estigmatização e extermínio resultam da diferenciação de Israel como “povo santo”. Como é lida essa diferenciação? Há cooperação ou, pelo contrário, hierarquizações e subalternizações? Essas questões deságuam em duas outras, mais propriamente de ordem ético-metodológica.

Primeiro: estaria propondo uma agenda anti-semita? Acho curioso esse temor no que toca ao Deuteronomio. Por que se eu aceito a versão da “escolha” de Israel e a consequente expulsão dos cananeus, não sou acusado de anti-cananeu ou anti-palestino? Para além dessa provocação, minha resposta quer ser, na verdade, mais simples: não, não estou sendo anti-semita, uma vez que minha abordagem é de um artefato cultural. Poderia fazer, se fosse o caso, a mesma leitura para textos do Alcorão, do Testamento Cristão ou de qualquer outra peça cultural. O problema é revelar como essas disputas de “estabelecimento” se dão nas mais diversas narrativas.²⁷ É claro que no caso de textos sagrados, essa revisão de narrativas ganha mais destaque por serem textos fundadores, ou melhor, Palavras de Deus. De todo modo, mais estritamente, me recuso a pensar que o problema deuteronomico dos estabelecidos e *outsiders* seja uma questão, necessariamente, de raça/etnia. A retórica pode ter se construído desse modo, mas os acusados e julgados são sujeitos que também são israelitas. Neste contexto, a questão que se impõe é: que recursos de poder permitiam uma diferenciação entre os “irmãos” e os “abomináveis” no próprio seio comunitário deuteronomico?²⁸

²⁴ Veja Norbert Elias e John Scotson, *Os estabelecidos e os outsiders*, Rio de Janeiro, Zahar, 2000, p.19-50.

²⁵ Recomendo Musa Dube, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, Saint Louis, Chalice, 2000, p.80.

²⁶ Assim Paulo Freire, *Pedagogia do oprimido*, 47ª edição, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2005, p.34.

²⁷ Confira, por exemplo, Edward Said, *Cultura e imperialismo*, São Paulo, Cia das Letras, 1995.

²⁸ Note desde já, portanto, que meu problema não é com a categoria dos estrangeiros. É comum estudos que se ocupam da dinâmica inclusão-exclusão trabalharem exclusivamente com textos que se refiram ao *ger*, ao *goy* e

Esse primeiro ponto leva a um segundo: quando nossa metodologia encaminha uma suspeita das estruturas retóricas imperiais de um texto, surpreendemo-nos com as fragmentadas resistências existentes. Não é possível identificar precisamente os grupos subalternos em rebeldia. São muitos os tipos de sujeitos perigosos – logo, abomináveis e extermináveis – sob o ponto de vista do grupo estabelecido. Note que esse método é bastante diferente daquele que inicia o trabalho com perguntas desconectadas sobre gênero, sexualidade, raça/etnia, religião... Essa segmentação leva sempre a uma desconstrução ilusória. Ao fazer essa opção hermenêutica, estaríamos ainda operando na superfície dicotômica que a retórica deuteronômica quer nos induzir. E aí é fácil, por exemplo, encaixar uma mulher no processo de “estabelecimento”: aleluia! “as mulheres lutaram lado a lado com os homens, conquistando a terra!”²⁹ O problema principal a ser desconstruído fica intacto, a saber, o “estabelecimento” via imperialismo estigmatizador.

Não quero cair nessa armadilha da “inclusão”. Temos que cavar e ir mais fundo, ao reconstruir a multiplicidade fragmentada da resistência que se sonhou silenciar. Precisamos fazer perguntas cruzadas: como um “profeta” (13,2-6), um “filho desobediente” (21,18-21) e uma “moça sem sinais de virgindade” (22,13-20) puderam ser estereotipados da mesma forma? Por que foram todos eles deslocados do *establishment*? Onde está a conexão de suas ‘per/versões’ (*ra’*) no interior da fraternidade do ‘povo santo’?

Visando a essas articulações, a tese forja o conceito de “exegeta orgânico”³⁰. Na tradição gramsciana, o *intellettuale organico* é aquele que age historicamente em favor das “classes subalternas” das quais emerge. Por “classes subalternas” podemos entrever uma ampliação dos grupos oprimidos: Gramsci opera, por assim dizer, um alargamento das fronteiras da classe operária. Portanto, penso que o *intellettuale organico* não precisa falar

ao *nokri*. Veja, por exemplo, Lília Dias Marianno, “La Ley y los ‘fuera-de-la-Ley’ – los encuentros y desencuentros entre La ley y los migrantes em el antiguo Israel”, em *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, Quito, Recu, v.63, n.2, 2009, p.45-53. Entretanto, no meu entender, esse é apenas um desdobramento específico do problema e, por si, não dá conta das hierarquias forjadas no interior do próprio grupo. Nesse sentido, o caso de Winston Parva analisado por Norbert Elias e John Scotson em *Os estabelecidos e os outsiders* é bastante exemplar.

²⁹ Tea Frigerio, “A mulher na conquista e defesa da terra”, em *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, Vozes, v.19, 1988, p.70. Confira, ainda, Nancy Cardoso Pereira, *Maria vai com as outras*, São Leopoldo, Cebi, 1997, p.33-39.

³⁰ Apesar do masculino, o conceito também pode se referir às mulheres. Ao longo da tese, não usarei um linguajar inclusivo. Reconheço, portanto, minha profunda internalização da gramática e minha dificuldade (ainda!) em criar um novo sistema de escrita. Perceberão alguns passos nesse sentido, mas reconheço sua insuficiência.

desde uma classe exclusiva, mas deve articular e canalizar a história de grupos subalternos que são, por vezes, episódicas e desagregadas, mas que ainda assim tendem à unificação.³¹

O exegeta orgânico, nesse ínterim, não busca a libertação do pobre, da mulher, do gay, do negro, etc. Antes, ele visa dar corpo a essa fragmentação, criando um movimento de resistência híbrido circunstancial, ou para ser ainda gramsciano, hegemônico.³² Penso que esses corpos hifenizados, ainda que colocados em conjunto apenas em uma virtualidade narrativa, poderão enfrentar efetivamente o processo do “estabelecimento” retoricizado pelo livro bíblico.

Observem que, de algum modo, estou na tradição da exegética latino-americana. Contudo, procuro resolver com o “exegeta orgânico” a tensão constante entre exegese do ou para o povo. Carlos Mesters, por exemplo, fala de um “método do povo” que aponta os limites da exegese histórico-crítica. Mesmo assim enfatiza que “o povo necessita de um intérprete”. Nesse ínterim, o exegeta se torna hermeneuta, ao assumir a tarefa de descobrir o sentido para o hoje.³³ O problema, contudo, é como chegar a esse sentido. Pelo método do povo? Pelo método exegetico? Uma combinação dos dois? Não há critérios?

Falar em exegeta orgânico, a meu ver, abre mais possibilidades ético-metodológicas. Em primeiro lugar, visibiliza-se o poder do intelectual no seio das lutas por transformação. O exegeta orgânico não quer copiar o método do povo e fingir que lê como ele. Nomear esse poder é imprescindível para que os resultados exegeticos sejam também avaliados sob suspeita. Em segundo lugar, o exegeta orgânico não precisa ir pelos trilhos do povo e seu método livre e associativo. Deve haver critérios estabelecidos retoricamente entre o exegeta orgânico e os grupos subalternos dos quais emerge. Por fim, a partir desses critérios, o

³¹ Confira os critérios metodológicos para uma história dos grupos subalternos em Antonio Gramsci, *Cadernos do cárcere*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002, vol.5, p.135.

³² O conceito gramsciano passa, nos últimos anos, por uma expansão e radicalização. A meu ver, a grande questão reside na lógica da articulação das forças subalternas em prol de uma democracia radical ou, em outros termos, haverá uma forma de substituir a dicotomia particular/universal? Confira o debate acerca do problema em Judith Butler, Ernesto Laclau e Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality – Contemporary Dialogues on the Left*, Londres, Verso, 2000.

³³ Confira Carlos Mesters, *Flor sem defesa – uma explicação da Bíblia a partir do povo*, Petrópolis, Vozes, 1983, p.126-128.154-158. Para uma análise do método proposto por Mesters, veja agora Isabel Aparecida Félix, *Anseio por dançar diferente – Leitura popular da bíblia na ótica da hermenêutica feminista crítica de libertação*, São Bernardo do Campo, UESP, 2010, p.13-83 (tese de doutorado).

exegeta orgânico se compromete em canalizar indignações, anseios, raivas em uma força construtiva, um saber subalterno compreensivo.³⁴

Toda essa estratégia ‘exegético-hermenêutica’ é interessante por não fornecer garantias de nada. Ao contrário: exatamente por trabalhar com a finitude e a ambiguidade é que se pode encaminhar novas possibilidades políticas, mais coerentes com nosso próprio momento histórico.³⁵ Deste modo, a *hermenêutica subalterna* operada pelo *exegeta orgânico* oferece a possibilidade da emancipação apenas em uma retoricidade deliberativa, ou em outros termos, em processos de diagnóstico e negociação dos poderes e das diferenças rumo à novas construções sócio-políticas.

Minha tese está longe, portanto, de criar mais um grupo de oprimidos híbridos que devem ser libertos, ou melhor, incluídos na fraternidade do “povo santo”. Quero apenas demonstrar que o projeto político-interpretativo do exegeta orgânico está na RESISTÊNCIA dos subalternos *ad infinitum*. Hoje, veremos um punhado de gente sendo ‘abominada’ e ‘extirpada’ por rebelar-se profeticamente contra o Deus “libertador” (cf. 13,6!). Como rearticular toda essa indignação? Haverá aqui uma proposta comunitária alternativa? Contudo, a rigor, amanhã outros grupos poderão ser alvo da lógica estigmatizadora e assassina, talvez, tal como foi Israel antes da conquista. E aí o exegeta orgânico deverá novamente voltar aos seus grupos e ouvir os novos anseios. Trata-se de uma tarefa constante de revisão retórica, para além de uma libertação holística, ao visionar processos sempre urgentes de desconstrução-reconstrução-desconstrução...

Sejam bem-vindos e bem-vindas à jornada!

³⁴ Veja a proposta de Arianne van Andel, “Da raiva à resistência”, em Isabel Aparecida Félix (organizadora), *Teologias com sabor de mangostão – ensaios em homenagem a Lieve Troch*, São Bernardo do Campo, Nhanduti, 2009, p.103-114.

³⁵ Confira Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, Londres, Verso, 2007, p.1-18. Para uma abordagem propriamente teológica, veja Robert Schreiter, *A nova catolicidade – a teologia entre o global e o local*, São Paulo, Loyola, 1998, p.1-30.

1 ‘E murmurastes em vossas tendas’

O exegeta orgânico e a articulação dos subalternos

“E não concordastes em subir e rebelastes contra a ordem de Yhvh, vosso deus. E murmurastes em vossas tendas... para onde nós subiremos?” (Dt 1,26-28)

Não seria possível iniciar a tese diretamente com um estudo exegético do livro do Deuteronômio. O leitor fatalmente sentira falta de alguns de meus pressupostos. Uma localização da tese no campo dos estudos bíblicos é o objetivo geral deste capítulo.

Primeiramente, devo demonstrar os diferentes alicerces paradigmáticos em que podemos alocar a exegética. Essa avaliação é imprescindível para a formalização do exegeta orgânico. Esse/a exegeta é aquele/a que se alinha escancaradamente às forças subalternas emergentes, em uma constante tarefa interpretativa engajada com a luta dos sujeitos subalternizados. Nesse sentido, o exegeta orgânico está sempre atento às implicações ético-políticas de sua interpretação.

Restará saber quais são essas “forças subalternas emergentes”. Nesse aspecto, me filio ainda à tradição latino-americana de interpretação libertadora. Contudo, ao mesmo tempo, reconheço a necessidade de adaptá-la, desenvolvê-la e suplementá-la em muitos pontos. Devido ao seu enredo identitário, o conceito de libertação deveria ser usado apenas sob rasura (~~libertação~~). Por fim, o segredo da alegria da “exegese orgânica” não é a libertação, mas a luta, a caminhada, a resistência.³⁶

A mudança paradigmática propõe uma abordagem hermenêutica a partir de uma localização social multifacetada. O exegeta orgânico sabe, deste modo, ultrapassar fronteiras e forjar a unidade (universal) de lutas com direções diferentes (particular).³⁷ Daí insistir em uma abordagem feminista/*queer*/pós-colonial. Apesar de serem vozes distintas, essas hermenêuticas devem ser utilizadas em conjunto para impor uma agenda exegética subalterna. Eis o tempo de nós, rebeldes, perguntar-nos: “para onde subiremos”?

³⁶ Retomo o título da obra de Lieve Troch, *Verzet is het geheim van de vreugde – fundamenteel-theologische thema's in een feministische discussie*, Zoetermeer, Boekencentrum, 1996.

³⁷ Nos campo dos estudos bíblicos há já alguma tentativa em direção a essas alianças. Penso, particularmente, na coalizão de diversas minorias étnico-raciais norte-americanas em prol de um mesmo projeto hermenêutico transformador em Randall Bailey, Tat-siong Benny Liew e Fernando Segovia (editores), *They Were All Together in One Place? Toward Minority Biblical Criticism*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2009.

1.1 Da mudança paradigmática & o exegeta orgânico

Certamente, esta tese se insere no contexto dos estudos bíblicos. Nesse sentido, bem poderia abraçar de imediato a metodologia exegética que, ao longo do tempo, desenvolveu técnicas relativamente eficazes (diacrônicas) para acessar ao texto bíblico.³⁸ Não nego sua contribuição. Todavia, acredito que é tempo de falar não do método, mas do que o subjaz. Não é mais possível macaquear a exegética sem avaliar seus pressupostos. Urge, pois, um processo de conscientização dos lugares sociais do exegeta. Sei que para alguns parece estranho tal convite, afinal estaríamos diante de um método aparentemente científico, logo, acima do bem e do mal. *Pero que sí, pero que no*, prefiro suspeitar do método.

Nesta suspeita, estão duas importantes questões que devo desenvolver: (i) os paradigmas em que se assenta a exegética e (ii) o exegeta enquanto leitor posicionado e interessado, ou se já preferirem, o exegeta orgânico. São dois itens separados & ao mesmo tempo inter-relacionados. Vejamos.

A publicação de *The Structure of Scientific Revolutions* (1972) de Thomas Kuhn possibilitou uma mudança radical no entendimento do funcionamento da ciência. Para além do estabelecimento da verdade, estaríamos lidando com paradigmas aceitos pela comunidade científica quase que como num comum acordo. A isso Kuhn chamou de ‘ciência normal’. A tendência desta ciência é a de preservar um *ethos* comum na comunidade acadêmica e, *a priori*,

“não tem como objetivo trazer à tona novas espécies de fenômeno; na verdade, aqueles que não se ajustam aos limites do paradigma frequentemente nem são vistos. Os cientistas também não estão constantemente procurando inventar novas teorias; frequentemente mostram-se intolerantes com aquelas inventadas por outros. Em vez disso, a pesquisa científica normal está dirigida para a articulação daqueles fenômenos e teorias já fornecidos pelo paradigma.”³⁹

A mudança paradigmática pode sim ocorrer, desde que haja as condições – muitas vezes, institucionais – necessárias para realizá-la. Acredito que tais indicações de Kuhn devem ser levadas a sério pelos estudiosos bíblicos. A pergunta a se fazer seria: estaremos produzindo ciência bíblica a partir de um paradigma acordado que não ousamos ultrapassar? A resposta a essa pergunta pode potencializar a transformação dos estudos bíblicos.

³⁸ Confira, por exemplo, Odette Mainville, *A Bíblia à luz da História – guia de exegese histórico-crítica*, São Paulo, Paulinas, 1999. Ainda, Cássio Murilo Dias da Silva, *Metodologia de exegese bíblica*, São Paulo, Paulinas, 2000, p.173-297.

³⁹ Thomas Kuhn, *A estrutura das revoluções científicas*, São Paulo, Perspectiva, 2009, p.44-45.

Teria algumas palavras a dizer sobre isso no que tange a exegética tal como é realizada na América Latina. A teologia da libertação impregna o discurso dos estudos bíblicos em nosso continente. Isso, necessariamente, não é algo negativo. Particularmente, me interesse muito pelos temas de opressão e libertação. Contudo, pergunto-me sobre o modo como tais estudos são elaborados. Até onde estamos dispostos/as a ir?⁴⁰ Esse é um primeiro ponto importante no que tange aos paradigmas. Está certo, entre nós, que o Êxodo foi libertador, que Israel era uma comunidade fraterna e que seu Deus ouvia o clamor dos pobres. Isso é verdade científica bíblica ou apenas um modelo, um paradigma que já não questionamos?

Novas teorias precisam surgir no campo bíblico latino-americano. Digo pesquisas bíblicas que se ocupem de outros tantos sujeitos sociais invisíveis no projeto inicial de teologia da libertação. Nesse sentido, concordo com Marcella Althaus-Reid quando afirma que

“a teologia da libertação não disponibilizou cadeiras para mulheres pobres ou para *gays* pobres – ou, pelo menos, não o fez espontaneamente. O projeto inclusivo afirmou-se mediante políticas de exclusão que determinaram a identidade dos pobres. Os pobres que eram incluídos eram concebidos como masculinos, geralmente camponeses, vagamente indígenas, cristãos e heterossexuais... Descreve-se a identidade de apenas uma minoria dos pobres. As pessoas pobres na América Latina não podem ser estereotipadas tão facilmente e incluem mulheres urbanas pobres, travestis em ruas de bairros pobres e *gays* em toda parte.”⁴¹

Na esteira dessas reflexões e para além delas, sugeriria seriamente que o modelo heurístico do Deus pelos pobres seja firmemente questionado e, conseqüentemente, também a autoridade da Bíblia em proclamar a libertação. Não estou abrindo mão do problema da libertação, mas só acho que ela necessita de uma revisão urgente. Esses questionamentos básicos quanto à definição dos sujeitos a serem libertados já encaminham, no mínimo, uma desconfiança no que tange ao jeito latino-americano de interpretar a Bíblia. Contudo, para concretizar uma mudança paradigmática é preciso mais. As respostas às minhas suspeitas estão num buraco mais embaixo.

Elisabeth Schüssler Fiorenza conseguiu, de modo muito sofisticado, transplantar as indagações de Kuhn para o campo dos estudos bíblicos. Diferentemente dele, contudo, Schüssler Fiorenza demonstra que tais paradigmas não precisam ser exatamente exclusivos.

⁴⁰ Veja as provocações de André Musskopf, “Até onde estamos dispostos(as) a ir? Carta aberta ao Fórum Social Mundial de Teologia e Libertação”, em Luiz Carlos Susin (organizador), *Teologia para outro mundo possível*, São Paulo, Paulinas, 2006, p.471-474.

⁴¹ “Demitologizando a teologia da libertação. Reflexões sobre poder, pobreza e sexualidade”, em Luiz Carlos Susin (organizador), *Teologia para outro mundo possível*, p.458.

Podem existir lado a lado, ‘não descrevendo estágios sucessivos, mas interagindo dinamicamente.’⁴² Para ela, são quatro os paradigmas existentes nos estudos bíblicos⁴³:

- 1- Paradigma revelatório-doutrinal;
- 2- Paradigma científico-positivista;
- 3- Paradigma hermenêutico-cultural;
- 4- Paradigma retórico-emancipatório.

Isso mais ou menos confere com a tentativa de Fernando Segovia em classificar os modelos em que se enquadram os estudos bíblicos. Também para o cubano-americano são quatro os paradigmas.⁴⁴ Todavia, ao contrário de Schüssler Fiorenza, Segovia trabalha com os modelos heurísticos em três estágios diferentes, estando assim mais fiel à tese de Kuhn:

1- Crítica histórica;	{ 1º estágio }
2- Crítica literária;	{ 2º estágio }
3- Crítica cultural;	
4- Estudos culturais/crítica ideológica	{ 3º estágio }

Ainda acho mais válida a proposta de Schüssler Fiorenza, uma vez que não descarta prontamente os outros modelos, ao propiciar, antes, o diálogo entre eles. Além disso, tais modelos em Schüssler envolvem os modos como se introjetaram os estudos bíblicos em nossa mente e coração. Avaliarmos tais paradigmas é mister na medida em que podemos estar aptos para a desconstrução de pré-conceitos internalizados. Deixe-me tentar explicar resumidamente tais paradigmas que estabelecem momentos de normalidade consentida na ciência exegética e, portanto, em nossa forma de ler a Bíblia.

Bíblia como Palavra de Deus. Esse aspecto é o que marca o paradigma revelatório-doutrinal. Aqui, a Bíblia tem função revelatória e, portanto, é infalível, inerrante. Entre seus métodos estão a tipologia e a alegoria – para ficar apenas no mundo cristão. Esse paradigma é ainda muito comum, em especial, em ambientes eclesiais. Todavia, seria enganoso achar que mesmo *scholars* tenham desconstruído completamente tal modelo de interpretação internalizado. Suspeito que a leitura da Bíblia como livro de libertação a qualquer custo é, em parte, resultado desse modelo hermenêutico.

⁴² Elisabeth Schüssler Fiorenza, *The Power of the Word – Scripture and the Rhetoric of Empire*, Minneapolis, Fortress, 2007, p.251.

⁴³ A autora aprofunda a questão em seu *Caminhos da sabedoria – uma introdução à interpretação bíblica feminista*, São Bernardo do Campo, Nhanduti, 2009, p.53-65.

⁴⁴ Veja Fernando Segovia, *Decolonizing Biblical Studies – a View from the Margins*, Maryknoll, Orbis Books, 2000, p.36.

Visando desbancar esse modelo heurístico surgiu o paradigma científico-positivista. Localizar os estudos bíblicos no interior das universidades fez parte do projeto iluminista em se opor ao controle das igrejas no que tange à interpretação do texto. Nesse contexto, é facilmente explicável a rejeição de todo e qualquer engajamento e, logo, sua ênfase na objetividade e neutralidade científica. Além disso, a ‘cientificidade’ se explica pelo debate no interior das humanidades em tomar para si o status de ciência análoga às ciências naturais: *Erklären* ou *Verstehen*? A exegese histórico-crítica, ainda muito pregada em nossos cursos bíblicos aqui na América Latina, faz parte de tal projeto paradigmático. Localizá-la abre nossos olhos para a suspeita de suas pretensões objetivas e neutras de ciência.

O paradigma hermenêutico-cultural, muito em voga nesses tempos pós-modernos, desbancou essa objetividade pretendida pelo paradigma científico-positivista, ao abrir caminho para uma analítica do poder. Ao invés de classificar o texto bíblico enquanto ‘revelação divina’ ou ‘janela’ para a realidade histórica, enfatiza-se aqui a multiplicidade de sentidos para o texto. Não se pode negar, nesse ínterim, a boa contribuição dos estudos literários que jogam com os signos do texto por si, abrindo-lhes para a comunidade leitora. Entretanto, vale ressaltar que a localização institucional nas universidades faz com que esses estudos ainda mantenham o caráter neutro em relação a valores. Para além da crítica histórico-positivista, os métodos do paradigma hermenêutico-cultural enfatizam a importância do leitor na fusão de horizontes com o texto. O sentido está nesta fusão! Falta ainda, contudo, uma opção ética e política neste terceiro paradigma. A multiplicidade de sentidos não é, pois, avaliada eticamente – o que fazer com interpretações concorrentes, por exemplo?

Para isso é que a professora da Harvard Divinity School forja um quarto paradigma. Notem que ela não o cria, mas o sente, o pressente. Prova disso é que antes de chamá-lo de paradigma retórico-emancipatório, chamou-o de ‘pastoral-político’, ‘libertador-cultural’, ‘retórico-ético’ e ‘retórico-político’. Não se trata de um paradigma fixo e pronto: está se construindo, se delineando. É um paradigma em movimento. De todo modo, uma coisa já se sabe:

“Este quarto paradigma não está muito interessado em provas dogmáticas, edificação espiritual, fatos científicos ou sublimação cultural. Em vez disso, pesquisa as maneiras pelas quais textos bíblicos exercem influência e poder na vida social e religiosa. Nosso compromisso de mudar estruturas e valores de desumanização impele-nos a estudar como textos bíblicos funcionam em lugares sociais e contextos religiosos específicos.”⁴⁵

⁴⁵ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Caminhos da sabedoria*, p.58-59.

Esse paradigma não tem a pretensão de esconder seu engajamento e isso o diferencia dos demais. Nesse sentido, cria-se uma postura *retórica*, quero dizer, há sim multiplicidade de sentidos, mas há também luta e persuasão dentro dessa multiplicidade. Observem que, nesse aspecto, o “emancipatório” está subordinado ao “retórico”, o que é uma proposição bastante inteligente de Schüssler. Como veremos mais adiante, a emancipação ou libertação não é nunca uma conquista a ser alcançada. Antes, trata-se de um processo constante de rebeldias e negociações. Mas aqui eu já estou fugindo do problema paradigmático e apontando para o segundo ponto na suspeita do método exegetico – o lugar social do exegeta.

O que Schüssler Fiorenza separa em dois paradigmas (‘hermenêutico-cultural’ e ‘retórico-emancipatório’) é colocado, no meu entender, sob o mesmo guarda-chuva em Segovia (‘crítica ideológica’). É importante dizer isso para que não se perca de vista a importância da crítica à exegetica enquanto ciência objetiva. Já a hermenêutica e sua ênfase no papel do leitor no processo da interpretação acabou por questionar a neutralidade do exegeta e, assim, potencializou novos lugares subalternos de enunciação.

Nesse contexto, o exegeta deixa facilmente sua posição neutra de cientista, para se tornar um leitor

“sempre posicionado e interessado; social e historicamente condicionado e incapaz de transcender essas condições, não somente no que tange à classe sócio-econômica, mas também no que se refere aos muitos outros fatores que formam a identidade humana.”⁴⁶

Essa nova posição do exegeta permite um duplo acontecimento interpretativo. O primeiro é esse dos novos lugares de enunciação. Contudo, como já fica claro, se são novos, quer dizer que há/houve antigos lugares. Em termos gramscianos poderíamos mais ou menos equiparar essa diferenciação com as noções de *intellettuale tradizionale* e *intellettuale organico*.⁴⁷ Não se trata de uma diferenciação científica, mas funcional. Ambos estão enraizados em grupos sociais, com a diferença que os segundos – os orgânicos – atuam historicamente em razão dos interesses das classes das quais emergem. A rigor, portanto, não deveríamos falar que o exegeta é apenas um leitor. Há potencialidade para mais! Não será possível falar em exegeta orgânico?

⁴⁶ Fernando Segovia, *Decolonizing Biblical Studies*, p.30.

⁴⁷ Confira as notas realizadas por Gramsci sobre os “intelectuais” em seus *Cadernos do cárcere*, 1999, vol.2, p.15-42. Para uma aplicação da teoria bourdiana dos campos, em prol de uma possível crítica contemporânea da articulação dos intelectuais e suas classes, confira (não sem suspeitas) José Luis Bendicho Beired, “A função social dos intelectuais”, em Alberto Aggio (organizador), *Gramsci – a vitalidade de um pensamento*, São Paulo, Editora Unesp, 1998, p.121-132.

Nesse novo jeito de pensar, todo discurso é ideologizado e, assim, está despido de seu caráter acético. O problema é que o exegeta tradicional não abre mão de seu discurso científico “normal” que visa à manutenção do *status quo*. De todo modo, não há escapatória: o/a exegeta orgânico/a, ao canalizar a rebeldia subalterna e recompor fragmentos de recusa da ordem, sempre acabará por desmascarar a pretensa “objetividade”.

Não quero ser ingênuo nesse quesito. Enquanto exegeta orgânico, não estou interessado em uma mera inclusão de vozes vindas das margens. Trata-se, antes, de um debate em que todos/as nós estamos inseridos/as. Não é uma questão de anexar subalternos, mas de realmente transformar a agenda dos estudos bíblicos. Se todo exegeta é um leitor de carne e osso – independentemente de seu posicionamento político – as interpretações serão inúmeras, uma vez que cada carne e cada osso são diferentes. Isso pode resultar, sem dúvida, na criação de discursos assumidamente racistas, machistas, heterossexistas. Ou não: eis a força do processo retórico!

O debate encaminha, nesse novo paradigma com sujeitos de carne e osso, uma revisão dos poderes: *potentia* ou *potestas*?⁴⁸ É possível ouvir a voz do Outro/a subalternizado/a e nos tornarmos conscientes do poder que exercemos na relação?⁴⁹ Deixo-me persuadir por sua retórica em prol da transformação e uso meu lugar privilegiado de poder para cooperar em sua luta? Tudo isso é possível, para além de uma libertação fantasmagórica a ser conquistada a qualquer custo. Estamos aqui mais próximo do dia-a-dia e dos passos apaixonados que os sujeitos estão dispostos a dar.⁵⁰

Minha própria práxis de interpretação passa por todo esse processo de desconstrução “diária”. Também tenho meus lugares de poder. Conheço bem minhas cumplicidades. Em muitos momentos, necessariamente, não necessitaria estar ao lado dos subalternos. Minha brancura, minha classe social, minha graduação acadêmica são todos lugares que precisam ser revistos em minha organicidade. Será possível, afinal, canalizar minha fragmentada subalternidade com outros movimentos de rebeldia? Ou melhor: será possível manter a política de identidade que lê a realidade desde uma só perspectiva dolorida? Creio que um

⁴⁸ Para as diferenças no que tange ao uso do poder veja rapidamente Elisabeth Schüssler Fiorenza, *The Power of the Word*, p.56-59. Lá poderão encontrar mais indicações bibliográficas pós-foucaultianas.

⁴⁹ Porque não deixar-se indagar pela ética do *hineni* almejada por Levinas? Confira as implicações dessa atitude para os estudos bíblicos em Tamara Cohn Eskenazi, “Facing the Text as Other – Some Implications of Levinas’s Work for Biblical Studies”, em Tamara Cohn Eskenazi, Gary Phillips e David Jobling (editores), *Levinas and Biblical Studies*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2003, p.1-16.

⁵⁰ Indico a coletânea de ensaios organizada por Lieve Troch em *Passos com paixão – uma teologia do dia-a-dia*, São Bernardo do Campo, Nhanduti, 2007.

deslocamento para uma *política de localização* pode ser mais útil para a articulação de uma frente única de subalternos. Não há uma identidade definidora; antes, em cada momento, identidades diferentes afloram. Fica a questão, portanto, de como negociar e unir forças rebeldes aparentemente desconexas. Efetivamente, a grande questão é como “associar sem afinidade ou conversar sem consenso.”⁵¹

Para essa negociação, optei por uma mistura de movimentos rebeldes: feminista, *queer* e pós-colonial. A meu ver, a junção desses fragmentos poderá encaminhar vigorosamente uma hermenêutica subalterna. Estou sempre usando o conceito de subalterno e é óbvio que, mais uma vez, estou em dívida com Antonio Gramsci: meu deslocamento hermenêutico de política da identidade para política de localização encaminha uma ampliação do que se entende por grupos oprimidos. Minha tese não está comprometida com a libertação dos pobres e nem de nenhum grupo identitário “minoritário”. Devo, pois, ser coerente com minha opção em dissolver dicotomias. Com esta tarefa em mente, o que seria um ato hermenêutico totalmente revolucionário? Devemos admitir que mesmo identidades em busca de emancipação carregam em si contradições ou, se preferirem, algo de forças opressivas.⁵² Com esses apontamentos, prefiro seguir um caminho diferente, ao alargar nossa hermenêutica latino-americana para além das revoluções/libertações dicotômicas. É preciso reconhecer que, no mínimo, urge a necessidade de ler outros marxismos.⁵³ Quero dizer: deixar de lado o grande tema da libertação nos incita a visionar novos projetos históricos.⁵⁴

Por exemplo, o marxismo de Gramsci, *grosso modo*, tentou forjar a união de tipos concretamente distintos de luta no contexto italiano dividido entre Norte e Sul.⁵⁵ Neste cenário é que se encontra seu conceito de “grupos subalternos”. Está muito claro para mim as grandes possibilidades desse conceito de ‘subalterno’.⁵⁶ Com ele, não se fecha a fronteira do grupo

⁵¹ Randall Bailey, Tat-siong Benny Liew e Fernando Segovia, “Toward Minority Biblical Criticism – Framework, Contours, Dynamics”, em *They Were All Together in One Place?*, p.17.

⁵² A dinâmica do oprimido que hospeda o opressor já foi demonstrada por Paulo Freire, *Pedagogia do oprimido*, p.32-49. Mais recentemente, as contradições da busca pela emancipação foram demonstradas por Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, p.1-19.

⁵³ Poderíamos chamar o pensamento de Gramsci, por exemplo, de “marxismo aberto”? Não é mero acaso Gramsci estar ainda entre nós. Confira alguns de usos contemporâneos em Giorgio Baratta, *Le rose e i Quaderni – Saggio sul pensiero di Antonio Gramsci*, Roma, Gamberetti, 2000, p.223-246.

⁵⁴ Assim, por exemplo, Ivan Petrella, “Teología de la liberación, capitalismo y democracia – hacia un nuevo proyecto histórico”, em *Cuadernos de Teología*, Buenos Aires, Isedet, v.19, 2000, p.213-230.

⁵⁵ Confira Marcos Del Roio, “Gramsci e a emancipação do subalterno”, em *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, Editora da UFPR, v.29, 2007, p.63-78.

⁵⁶ Veja o interessante ensaio de Stuart Hall, *Da diáspora – identidades e mediações culturais*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2009, p.276-316. Também: Lidia Curti, “Percorsi di subalternità – Gramsci, Said, Spivak”, em Iain Chambers (organizador), *Esercizi di potere – Gramsci, Said e il postcoloniale*, Roma, Meltemi, 2006, p.17-26.

oprimido e, portanto, a luta por libertação não deverá ter contornos identitários: “há em Gramsci uma ampliação do ângulo de visão, o que permite captar melhor a heterogeneidade social dos subalternos.”⁵⁷ Bem verdade que Gramsci não abordou o assunto exatamente desta forma. Contudo, em seu contexto contraditório, ele conseguiu re-significar Marx para não deixar morrer a resistência. Nosso contexto atual global deveria ressuscitar esse espírito gramsciano de ‘alargamento’ das subjetividades oprimidas.

Assim sendo, quando penso em uma hermenêutica feminista *queer* pós-colonial estou sendo, de certo modo, fiel à Gramsci. Enquanto exegeta orgânico, proponho que fiquemos especialmente atentos às rebeldias capazes de lidar com particularidades e que, ao mesmo tempo, promovem a articulação dos sujeitos em direção a um objetivo político comum, tal como em uma “frente única de grupos subalternos” ou, talvez em outros termos, um “bloco hegemônico”.⁵⁸

Gostaria muito de passar diretamente a essa minha proposição hermenêutica, contudo, antes de prosseguir, preciso aclarar um ponto. Estaria sendo excessivamente teórico para uma simples tese exegética? Ora, não é possível fazer uma tese como a minha sem trabalhar pressupostos teóricos, posto que teoria, nesse caso, não está desvinculada da práxis. Como diria Homi Bhabha: “os domínios olímpicos do que é erroneamente rotulado como ‘teoria pura’ são tidos como eternamente isolados das exigências e tragédias históricas dos condenados da terra. Será preciso sempre polarizar para polemizar?”⁵⁹

Insisto: por que persistir em segmentar o conhecimento? Teorias não fazem parte do mundo real? Existe uma distinção pré-dada entre teoria, política e cultura? Qual a noção de teoria que proponho? Quando penso em referencial teórico não penso meramente em *theoria* como gosta de fazer a academia despolitizada. Afinal, como teorizar enquanto gay?⁶⁰ Para nós que experimentamos a subordinação, teoria vale somente enquanto *phronesis* e *praxis*. Assim que as ‘teorias’ esboçadas a seguir refletem meus próprios anseios provindos da experiência

⁵⁷ Isabel Monal, “Gramsci, a sociedade civil e os grupos subalternos”, em Carlos Nelson Coutinho e Andréa de Paula Teixeira (organizadores), *Ler Gramsci, entender a realidade*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003, p.197.

⁵⁸ Realizei esse exercício interpretativo quanto ao texto de Is 56,1-8: eunucos e filhos do estrangeiro souberam ultrapassar a fronteira do particular, ao caminharem em direção à conexão de suas lutas por transformação sócio-religiosa. Confira Fernando Candido, “Minha casa será casa de oração para todos os povos – repensando fronteiras na hermenêutica bíblica queer”, em *Mandrágora*, São Bernardo do Campo, Metodista, n.16, 2010, p.91-104.

⁵⁹ *O local da cultura*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2007, p.43.

⁶⁰ Importantes *insights* em Judith Butler, “Imitation and Gender Insubordination”, em Diana Fuss (editora), *Inside/Out – Lesbian theories, Gay theories*, Nova York, Routledge, 1991, p.13-17.

concreta da subalternização. Sem elas, não haveria potencial transformador em minha exegética orgânica. Por fim, é essa voz dos movimentos subalternos que deverá encaminhar a agenda interpretativa. Ouçamo-la.

1.1.1 Feminismo é para todas/os

Nunca pensei que eu mesmo pudesse ser feminista, afinal ‘feminismo’ parecia coisa de mulher. Quando a gente é criança não aprende feminismo na escola. E se alguma mulher surge com essa conversa, logo é chamada de mal-amada, solteirona ou até quem sabe, lésbica. Esse é o senso-comum: feministas são mulheres que impulsionaram a derrocada da ‘harmoniosa’ vida familiar, ao recusarem seus papéis pré-estabelecidos como mãe e esposa. Como poderia eu ser feminista? O que quero demonstrar aqui é esse equívoco conceitual no que tange ao feminismo. Em parte e *grosso modo*, a primeira onda do feminismo pode ter encaminhado por si tais acusações. Talvez tenha se dado de bandeja para homens temerosos em perder seus poderes e privilégios. Uniu-se a fome com a vontade de comer! Explico melhor.

Essas categorizações simplistas do que é feminismo provém da luta igualmente simplificada – dicotômica – de mulheres contra homens. Não se pode negar o berço branco, ocidental e capitalista do feminismo. Muitas das primeiras companheiras eram mulheres brancas de classe privilegiada que almejavam as posições de poder masculino no interior do capital. Esse programa do movimento surtiu na agenda feminista que ainda vemos em boa parte do mundo acadêmico. Duas categorias básicas persistem: ‘mulher’ e ‘gênero’. Em certa medida, verifico que são intercambiáveis.

A boa intenção de “apreender o passado legítimo das mulheres, introduzindo-as definitivamente na história”⁶¹ foi a agenda de boa parte da historiografia feminista. Não é preciso explicitar seu caráter essencialmente essencialista: “mulher” não é uma categoria a ser problematizada. Está aí porque está. Vítima do silêncio das fontes patriarcais, era preciso resgatar tais mulheres – fossem grandes mulheres ou apenas mulheres em luta pela sobrevivência no cotidiano. Esse projeto foi levado a cabo também nos estudos bíblicos

⁶¹ Mary del Priore, “História das mulheres”, em Marcos de Freitas (organizador), *Historiografia brasileira em perspectiva*, São Paulo, Contexto, 2001, p.217.

feministas. Elisabeth Cady Stanton e sua *The Women's Bible* poderiam ser citadas aqui como modelo dessa forma de entender o feminismo na analítica bíblica. Afinal, seu objetivo era “revisar somente aqueles textos e capítulos que diretamente se referiam às mulheres.”⁶²

O legado de Cady Stanton está por aí e, mesmo em nosso continente, abundam livros e artigos que falam de “mulheres na Bíblia”. Por isso é importante reconhecer os limites dessa abordagem que, contextualizada, perde sua força hermenêutica na contemporaneidade. Não há como negar, por exemplo, que tal visão essencialista da “mulher” acabou por mascarar outras assimetrias de poder: raça e classe jamais foram pontos a serem questionados nessa interpretação de ‘mulher’.⁶³ Será que “gênero” – enquanto categoria útil de análise⁶⁴ – ajuda mais nesse processo?

De certo modo, estudar a construção social das categorias de masculino e feminino ajuda a minimizar o essencialismo do conceito de “mulher”. Portanto, entendo sim gênero como categoria útil. É um projeto interessante ver como homens e mulheres são fabricados/as sócio-culturalmente. Contudo, reside aí ainda um perigo – o dualismo. Afinal, o que é homem e mulher? Há uma base minimamente biológica que garante construções sócio-culturais a partir da genitália? A categoria gênero não é desestabilizada, por exemplo, quando se sabe que durante muito tempo predominou a ideia de um único sexo?⁶⁵ Ou ainda quando se insere transexuais nesse caldeirão? Descrever os papéis de gênero não acaba apenas por reificá-los?

É claro que explicitar construções ajuda no processo de desconstrução das mesmas. Seria preciso, no entanto, aclarar outras construções sociais em jogo nessa história de gênero. O “gênero” desconstrói apenas alguma assimetria de poder, bastante localizável. Ainda são as mesmas mulheres brancas ocidentais que forjam essa categoria. É um mito acreditar que o processo de socialização envolve apenas o gênero. Em termos de exegética feminista, é bem verdade que o problema ampliou-se e a agenda ultrapassou a tarefa de resgatar mulheres nos tempos bíblicos. Por isso é possível Nancy Cardoso dizer:

“é preciso que esta abordagem considere as relações de poder e as estruturas sociais e literárias de modo dinâmico para que não se caia numa perspectiva vitimizadora das mulheres... As mulheres também

⁶² Elisabeth Cady Stanton, *The Women's Bible*, Ann Arbor, Northeastern University Press, 1993, p.5.

⁶³ Veja Elisabeth Schüssler Fiorenza, “Transforming the Legacy of The Woman's Bible”, em Elisabeth Schüssler Fiorenza (editora), *Searching the Scriptures – A Feminist Introduction*, Nova York, Crossroad, 1995, p.1–24.

⁶⁴ Refiro-me à Joan Scott, “Gênero: uma categoria útil de análise histórica”, em *Educação e Realidade*, Porto Alegre, Editora UFRGS, v.16, n.2, 1990, p.5-22.

⁶⁵ Veja Thomas Laqueur, *Inventando o sexo – corpo e gênero dos gregos a Freud*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2001.

exercem poder, muitas vezes de resistência e sobrevivência... Podem também ser co-participantes de sua própria subordinação.”⁶⁶

Entretanto, mesmo rechaçando a vitimização, uma hermenêutica pautada no gênero acaba sempre por manter a unidade do discurso. Esse é o grande problema, se pensarmos em termos pós-modernos de indeterminação, fragmentação, diferença e heterogeneidade.⁶⁷ E se quiserem nem preciso caminhar pela pós-modernidade. No interior do próprio movimento feminista há vozes dissonantes que questionam essa centralidade do gênero enquanto categoria analítica e, ao invés disso, priorizam as diferenças entre mulheres.

Desenvolverei esse ponto ciente dos riscos. É evidente que sempre podem dizer: mais um homem querendo confundir a luta, tirar-lhe o objetivo! Essa é uma acusação certa⁶⁸ da qual, aliás, já provei. Por isso não me assusto. Dou graças que essa postura não é unânime. Fiquei muito feliz, por exemplo, quando li que “feministas são feitas/os, não nascidas/os” e que, portanto, tornar-se feminista envolve escolha e ação.⁶⁹ Nesta proposta me sinto acolhido. Prefiro falar a partir dela: nesse feminismo, homens são “camaradas”.⁷⁰

Há aqui um gancho direto com a problematização de gênero como categoria útil-única de análise. Cito bell hooks:

“A insistência em um movimento feminista “somente para mulheres” e uma postura virulenta anti-homem reflete o background racial e de classe das participantes. Mulheres brancas burguesas, especialmente feministas radicais, são invejosas e nervosas por homens brancos privilegiados negar a elas partes iguais no privilégio de classe... Elas não querem reconhecer que mulheres brancas burguesas, embora sempre vitimizadas pelo sexismo, possuem mais poder e privilégio, são menos suscetíveis a serem exploradas ou oprimidas do que homens não-brancos, pobres e sem educação.”⁷¹

Como se vê, as assimetrias de poder estão bem além da mera dicotomia dos gêneros. Não se trata, pois, de homens versus mulheres ou masculino versus feminino. Esse é um jogo que mulheres brancas burguesas desejam preservar visando à sua ascensão no capital. Sendo assim, um estudo feminista que se ocupe de assimetrias de poder, subordinação de sujeitos e

⁶⁶ “Editorial”, em *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, Vozes, v.25, n.3, 1996, p.8.

⁶⁷ Avalie Bila Sorj, “O feminismo na encruzilhada da modernidade e da pós-modernidade”, em Albertina de Oliveira Costa e Cristina Bruschini (organizadoras), *Uma questão de gênero*, Rio de Janeiro/São Paulo, Rosa dos Tempos/Fundação Carlos Chagas, 1992, p.15-23.

⁶⁸ Fico angustiado, por exemplo, com a controvérsia de Janice Raymond com as transexuais feministas. Se transexuais são acusadas de homens infiltrados no movimento de mulheres, que dizer de um “homem gay feminista”? Veja seu livro *The Transsexual Empire – the Making of the She-Male*, Boston, Beacon Press, 1979.

⁶⁹ Assim, bell hooks, *Feminism is for Everybody – Passionate Politics*, Cambridge, South End Press, 2000, p.7.

⁷⁰ Veja bell hooks, *Feminist Theory – From Margin to Center*, 2ª edição, Cambridge, South End Press, 2000, p.68-83.

⁷¹ *Feminist Theory*, p.68-69.

busca por autonomia, não deveria focar somente no gênero.⁷² A opressão de mulheres sobre homens, de mulheres sobre mulheres, de homens sobre homens, de homens sobre mulheres envolve, sem dúvida, posições de classe social, raça, etnia, sexualidade, geração, nacionalidade, religiosidade, para ficar em apenas algumas categorias. Ousaria dizer, nesse contexto, que estudar gênero não garante por si um posicionamento feminista por parte da/o intelectual.

Ciente dessa realidade múltipla e multiplicativa da opressão, urge uma nova epistemologia que dê conta de tal complexidade visando à sua desconstrução. A ansiedade por esse feminismo de arrojada arquitetura pode ser observada, por exemplo, no trabalho de Gloria Anzaldúa. Sua busca incessante por uma *consciência mestiça* é uma busca pelo desenraizamento do pensamento dualista.⁷³ A mestiça aprendeu a viver na ambiguidade, a ter uma personalidade plural e, assim, opera de modo igualmente diversificado. Temos que ouvir bem o clamor dessa mestiçagem como *nova forma de pensamento* (e não mero tema de estudo). É a experiência de mulher, chicana, lésbica que faz com que Anzaldúa escreva com tamanha intensidade criativa. Para ela, o feminismo não pode ser apenas um espaço de luta para mulheres que almejam paridade de gênero. Afinal, mulheres de fronteiras

Não são nem *hispana índia negra española*
 ni *gabacha*, eres *mestiza*, *mulata*, meia-raça
 apanhadas no fogo cruzado entre os campos
 enquanto carrega todas as cinco raças em suas costas
 sem saber para que lado voltar-se
 (...)

 Para sobreviver às fronteiras
 você deve viver *sin fronteras*
 ser uma encruzilhada.⁷⁴

A poesia de Anzaldúa clareia o aspecto multifacetado das identidades. Identidades são encruzilhadas! Diante desse feminismo mestiço de fronteiras que complexifica a realidade da opressão, seria no mínimo vergonhoso não se perguntar: como persistir em avaliar os textos bíblicos separando os discursos de opressão sobre gênero, raça/etnia, classe, sexualidade, colonialismo? Como não levar em conta que pessoas sob múltipla opressão possuem

⁷² Para as limitações dos estudos de gênero em perspectiva feminista veja também as reflexões de Rosi Braidotti, “What’s Wrong with Gender?”, em Fokkelien van Dijk-Hemmes e Athalya Brenner (editoras), *Reflections on Theology and Gender*, Kampen, Kok Pharos, 1994, p.49-70.

⁷³ Confirma *Borderlands/La Frontera – the New Mestiza*, 3ª edição, São Francisco, Aunt Lute Books, 2007, p.99-113.

⁷⁴ Trecho da poesia “To live in the Borderlands means you”, em *Borderlands/La Frontera*, p.216-217.

múltiplas identidades e que, portanto, é fundamental interpretar a Bíblia de um modo multidimensional?⁷⁵

No âmbito da hermenêutica feminista já há pessoas que desenvolvem tal analítica para além da essência da “mulher” e da dicotomia do “gênero” que servem bem apenas aos interesses de classe, raça e sexualidade de mulheres comprometidas com o imperialismo ocidental e o capitalismo transnacional. Em resposta a esse feminismo vendido, surge agora o que bell hooks chama de “feminismo global” que busca descolonizar sua perspectiva.⁷⁶ Não quero antecipar a leitura pós-colonial da Bíblia, mas nesse ponto é impossível não cruzar as políticas. Há uma porção de feministas que já fizeram tais conexões entre estudos pós-coloniais e interpretação bíblica feminista.

O interesse pelas interconexões entre patriarcado e império está bastante em voga nesses tempos. O debate é mesmo intenso. Para Kwok Pui-lan, “a exploração dos interstícios das diferentes formas de exploração sob a sombra do império constitui o emocionante projeto feminista pós-colonial.”⁷⁷ De modo concreto, isso leva à indagações mais complexas do que a mera busca pela igualdade de gênero. Gênero é, neste contexto, mais um elemento que potencializa as opressões no interior das relações de dominação imperial. Cito um exemplo interpretativo concreto.

Em sua hermenêutica do livro de Rute, Musa Dube não se baseia apenas em um lugar social “ferido”. Quero dizer: Dube não se restringe a uma leitura de gênero. Ela aprofunda a hermenêutica de Rute quando elabora seu “método de adivinhação”.⁷⁸ A partir de seu contexto africano, a prática da adivinhação é um importante mecanismo de leitura das relações sociais. Nunca há um cânon fechado e fixo, o que já ajuda a problematizar o ideal de autoridade. Na adivinhação há, pois, uma reciprocidade entre o adivinho e seu consultor. Esse método descolonizado encaminha a leitura de Dube para o problema das relações internacionais no livro de Rute. Como uma consultora ciente da história de seu país e seu continente, Dube sabe que não basta indagar sobre relações de gênero, classe, raça, idade. É preciso mais, afinal, essas facetas sempre são afetadas, para não dizer controladas, pelas relações internacionais imperiais e coloniais.

⁷⁵ Veja Kwok Pui-lan, “Racism and Ethnocentrism in Feminist Biblical Interpretation”, em Elisabeth Schüssler Fiorenza (editora), *Searching the Scriptures*, p.111-112.

⁷⁶ *Feminism is for Everybody*, p.44-47.

⁷⁷ *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*, Louisville, Westminster/John Knox Press, 2005, p.81.

⁷⁸ Veja Musa Dube, “Divining Ruth for International Relations”, em Musa Dube (editora), *Other Ways of Reading – African Women and the Bible*, Atlanta/Genebra, SBL/WCC, 2001, p.179-195.

Com essas perguntas em mente, a consultora do adivinho chamada Musa Dube recebe a resposta: “... o comprometimento de Rute para com Naomi tem mais o tom de uma relação de escravo-senhor do que de uma expressão mútua de amor entre mulheres ou duas amigas. Isso, desafortunadamente, conota a relação entre Judá e Moabe” (p.192). Ao invés de prontamente ler positivamente Rute e encaminhar sua libertação, Dube reconhece a relação ‘doentia’ entre os países. É tal relação de subordinação que temos no texto, o que sugere uma outra pergunta a se fazer: como transformar a situação de mulheres afetadas pelas relações internacionais ‘doentias’?

São as perguntas de Dube que encaminham uma resposta fascinantemente criativa. Seu feminismo descolonizado reconhece o caráter multiplicativo da opressão sob a realidade do império global. Essas conexões me interessam muito. Neste ínterim, a pergunta é mais ampla e complexa: como homens, mulheres e crianças são subalternizados por interesses políticos e econômicos nacionais e internacionais? Onde ficam neste fogo cruzado de disputa por poder imperial/territorial? Como se nota, uma leitura feminista descolonizada encara a realidade concreta das relações coloniais de subordinação, ao invés de romantizar modelos bíblicos positivos de sucesso e libertação.⁷⁹

É importante dizer, contudo, que a realidade do império é mais do que simplesmente paralela ao patriarcado. Esse ponto é levantado vigorosamente por Schüssler Fiorenza em debate com colegas feministas pós-coloniais. Vale a pena ressaltar esse aspecto já que em nosso contexto latino-americano parece igualmente comum ver o império e o patriarcado de mãos dadas, mas sendo ainda entidades diferentes.⁸⁰ Para Schüssler Fiorenza,

“esse método de ‘adição’ concebe a opressão de mulh*res não como um sistema de dominação interligado, multiplicativo e todo-abrangente, mas como estruturas separadas paralelas de dominação. Listar opressões paralelas ou falar de uma ‘opressão de sistema dual (patriarcado e capitalismo ou patriarcado e colonialismo) oculta a interestruturação piramidal e multiplicativa de estruturas de dominação que colocam mulh*res de diferentes status sociais em posições diferentes.”⁸¹

Ressalto, primeiramente, seu conceito de *wo/men*, traduzido aqui como mulh*res. Neste conceito não há nada de essencialista, mas algo mais abrangente: *wo/men* vale tanto para mulheres como para homens subalternizados. Esse conceito faz jus à proposta de

⁷⁹ Ótimas críticas ao modelo romantizado do sucesso de mulheres em Tinyiko Maluleke, “African ‘Ruths’, Ruthless Africas – Reflections of an African Mordecai”, em Musa Dube (editora), *Other Ways of Reading*, p.244-245.

⁸⁰ Veja Nancy Cardoso Pereira, “Sin contar las mujeres y los niños – cuando el patriarcado y el imperio se dan la mano”, em *Alternativas – Revista de Análisis y Reflexión Teológica*, Manágua, Padres Dominicos, v.7, n.16/17, 2000, p.29-38.

⁸¹ *Caminhos da sabedoria*, p.136.

Schüssler Fiorenza em desestabilizar a dicotomia do gênero e enfatizar as diferenças. Além disso, também aponta para a pergunta-chave sobre opressões inter-estruturadas e não simplesmente adicionadas.

O alcance de tal indagação é muito frutífero, uma vez que o império passa a potencializar o *ethos* de submissão e sujeição de sujeitos. Mais do que um ponto focado, “império” é o pano de fundo para as relações de opressão piramidal. É isso que o conceito forjado de *kyriarcado*, por fim, expressa. Não se trata de um conceito a-histórico e monolítico, afinal funciona muito bem como modelo de análise sistêmica complexa.⁸² O *kyriarcado* substitui o conceito de patriarcado, dinamizando-o. Não se trata apenas da dominação do ‘pai’, mas do ‘senhor’. Com esse conceito, os sistemas de dominação são entendidos em seu jogo de superioridade e inferioridade em diversas facetas (raça, sexualidade, gênero, classe, religião) interligadas.

Elisabeth Schüssler Fiorenza diferentemente, por exemplo, de Kwok Pui-lan, Musa Dube e também Nancy Cardoso, não paraleliza as opressões, mas as interconecta piramidalmente. Esta leitura está mais atenta ao feminismo de fronteira que expõe as identidades múltiplas dos sujeitos. Perguntar-se como essa multiplicidade da identidade é utilizada para subalternizar sujeitos em diferentes facetas da vida é uma pergunta feminista urgente. Ao mesmo tempo, interconectar as lutas desses sujeitos subalternos pode ser uma saída imaginativa interessante na criação de espaços radicalmente democráticos.

Efetivamente, pensado assim, o feminismo passa a ser para todas/os. Não é apenas uma questão de mulheres. É muito mais! Trata-se de um trabalho conjunto que visa à criação de uma nova cultura e uma nova história que explique o mundo e nossa participação nele: “a política feminista deseja findar com a dominação para libertar-nos para ser quem somos – para viver vidas onde nós amemos a justiça, onde nós possamos viver em paz. Feminismo é para todo mundo.”⁸³

Essa teoria feminista será um dos pontos estruturadores da tese. A suspeita para com os textos bíblicos não é apenas sobre como mulheres são oprimidas por homens. Antes, é preciso perguntar-se como textos bíblicos posicionam os sujeitos, muitas vezes coisificando-os. É esse feminismo que nos encaminhará para uma analítica da complexidade da opressão nos textos bíblicos que se utilizam da diferença para hierarquizar e subalternizar o Outro. Ao

⁸² Para mais informações sobre o *kyriarcado*, veja *Caminhos da sabedoria*, p.135-143.

⁸³ bell hooks, *Feminism is for Everybody*, p.118.

mesmo tempo, é esse mesmo feminismo que forjará uma nova cultura mestiça que potencializa a transformação das relações humanas, rumo à diferença em sua radicalidade.

1.1.2 *Queer* – espaço nas fronteiras

Uma outra corrente teórico-política importante para esta tese é a que se declara *queer*. *A priori*, parece que o foco está em questões de sexualidade. Efetivamente, a teoria *queer* fornece instrumental profícuo para tal empreendimento. Contudo, penso que ela extrapola essa temática. Para compreender do que se trata é preciso, ainda que brevemente, traçar sua genealogia, por vezes, oculta.

É possível situar a teoria *queer* em duas agendas imbricadas, a saber, as atividades político-acadêmicas de feministas e de homens gays, em especial, no que tange às políticas de identidade. A discussão feminista já foi realizada acima, com a diferença que aqui talvez o item sexualidade apareça como ponto nodal. Verdade seja dita: textos como os de Judith Butler não tinham a intenção de fundar uma nova teoria. A autora deixa claro que seu *Gender Trouble* visava ao debate e crítica de uma ‘sutil pretensão heterossexual’ no interior da teoria feminista. Neste aspecto é que surge um novo braço, por assim dizer, do feminismo. As interconexões entre gênero e sexualidade são enfatizadas como o problema a se investigar:

“Qual é a ligação entre gênero e sexualidade que eu procuro ressaltar? Certamente, não quero afirmar que formas de prática sexual produzem determinados gêneros, mas somente que sob condições de heterossexualidade normativa, o policiamento de gênero é utilizado, por vezes, como um modo de assegurar a heterossexualidade.”⁸⁴

O *insight* de Butler é importante: ao separar sexualidade de gênero, a própria heterossexualidade deve ser questionada, ou em outros termos, sua ‘originalidade’ deve ser exposta em sua ilusoriedade. Na verdade, é a performance compulsória do gênero, por meio de repetições que acabam por se naturalizar no corpo, que garante tal policiamento heterossexual. Agir fora de sintonia com as normas heterossexuais acarreta em ostracismo, punição e violência. Reconhecer isso abriu espaço para o questionamento da ‘matriz

⁸⁴ Judith Butler, *Gender Trouble – Feminism and the Subversion of Identity*, Nova York, Routledge, 1999, p.xii.

heterossexual’ dos gêneros e da sexualidade, bem como das possibilidades de prazeres transgressivos que surgem exatamente dessas proibições.⁸⁵

Essa agenda de Butler, mas também de outras feministas como Teresa de Lauretis e Eve Sedgwick, estava preocupada em manter a especificidade da experiência lésbica no interior das categorias ‘mulher’ e ‘homossexual’.⁸⁶ Esse aspecto nos remete imediatamente às contestações das lutas baseadas na política de identidade, não muito distante do que já discuti em relação às mulheres de cor e suas definições de feminismo.

Muitas discussões no que tange à homossexualidade remetem ainda hoje à ideia de inclusão. Há algo de semelhante ao movimento de mulheres: homossexuais formam uma comunidade de pessoas oprimidas por razões sexuais, logo, é necessária sua libertação das garras dos heterossexuais. Note que a luta é para lá de dicotômica! Nesse jogo, o discurso foi e é em grande medida assimilacionista, quero dizer, o desejo por ser aceito ou minimamente tolerado acaba por não questionar as pautas da luta que invisibilizam as diferenças. A teoria *queer* avança na discussão deste problema.

Ao invés de manter o modelo de vítima que precisa ser resgatada-incluída ou, ainda, de celebrar a unidade do movimento gay e seu orgulho, o *queer* suspeita estranhamente, exoticamente, esquisitamente. Muitos utilizam *queer* como termo guarda-chuva para a sopa de letrinhas do movimento de lésbicas, gays, bissexuais, transexuais e transgêneros (LGBTT). Mas talvez esse uso seja equivocado, afinal tende a fazer aquilo que mais se suspeita – a assimilação, a generalização, a uniformização.

A tradução para o português como “esquisito”, “estranho”, “fora do lugar” é melhor porque encaminha o pensamento para fora da matriz heterossexual dualista. Todavia, ainda não faz jus ao seu uso no contexto da língua inglesa: a depreciação de sujeitos não-heterossexuais e seu uso empoderador por esses sujeitos. Então, talvez, seja melhor não traduzir e usar *queer* assim mesmo em inglês. Importante é entender *queer* como uma estratégia, uma atitude de contestação aos regimes do normal heterossexual e, por extensão, de sua lógica dicotômica.

Ai reside o potencial de desestabilização e desconstrução do pensamento *queer*. Não se trata somente de uma luta por inclusão – até aqui é preciso suspeitar! Também não se

⁸⁵ Confira, por exemplo, Judith Butler, “Imitation and Gender Insubordination”, p.23-24.

⁸⁶ Veja William Turner, *A Genealogy of Queer Theory*, Filadélfia, Temple University Press, 2000, p.5.

compra prontamente a ideia de um orgulho gay monolítico. A suspeita é profunda, é da matriz, da raiz (hetero)normativa. Nesse ínterim, o foco muda: como se fundam os mitos normativos? Como abalar seus alicerces? Que corpos me ajudam nessa tarefa transgressora? Note que, neste contexto, a homossexualidade sai de seu lugar usual de objeto da análise e o problema passa a estar nos sistemas binários e hierárquicos do qual a heteronormatividade e sua consequente homofobia são braços imprescindíveis.

É importante acentuar, contudo, que a agenda *queer* não trata necessariamente apenas de sexualidade. Desconfio nesse aspecto, por exemplo, da ausência de Gloria Anzaldúa como uma das pessoas a dar forma ao *queer* enquanto categoria de contestação. Como Butler, ela igualmente problematizou a universalidade da identidade gay e lésbica, bem como as oposições binárias homossexual versus heterossexual. Todavia, Anzaldúa precisaria ser reconsiderada na medida em que insere raça/etnia em suas provocações. É claro que Butler aponta para a importância da raça na performatividade dos gêneros, ao lembrar que ‘essas categorias sempre trabalham como *background* uma da outra’ e, portanto, ‘a sexualização das normas do gênero racial devem ser lidas por múltiplas lentes.’⁸⁷ Contudo, tais questões já eram apontadas consistentemente em 1987 por Anzaldúa e seus estudos de fronteira.

Na esteira dessa genealogia oculta, pensaria em re-definir os estudos *queer* como estudos de fronteiras:

“Fronteiras são criadas para definir os lugares que são seguros e inseguros, para distinguir *nós deles*. Uma fronteira é uma linha divisória, uma faixa estreita ao longo de uma borda íngreme. Uma fronteira é um local vago e indeterminado criada pelo resíduo emocional de uma fronteira não-natural. É um estado constante de transição. O interdito e o proibido são seus habitantes. *Los atravesados* vivem aqui: o sarcástico, o perverso, o *queer*, o problemático, o cruzado, o mulato, o mestiço, o meio morto; em suma, aqueles que cruzam, passam ou atravessam os confins do ‘normal’.”⁸⁸

A partir deste ramo, seria possível entender *queer* não somente no que se refere a questões de sexo, sexualidade e gênero. Antes, é bem possível utilizá-lo como categoria que abre espaço para *los atravesados*. O pensamento de fronteira é obviamente binário e excludente: aqui estamos nós, lá estão eles/as. Lá é deserto, espaço perigoso que não se pode ultrapassar. Quem são os ‘anormais’ que habitam esse deserto?

Repensar a teoria *queer* a partir deste uso que faz Anzaldúa abre ainda mais possibilidades para explorar seu caráter pós-identitário. Não se trata apenas de trabalhar a sexualidade e o gênero de sujeitos ‘esquisitos’. Aqui também reside, bem verdade, a força da

⁸⁷ *Gender Trouble*, p.xvi.

⁸⁸ Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera*, p.25.

teoria *queer* que não se esquece que culturas gays e lésbicas necessariamente não resistem à cultura heteronormativa. As interrogações quanto à fluidez bissexual ou transgênero são, deusas, importantes para desestabilizar oposições binárias mesmo no interior do movimento gay. Entretanto, é preciso mais. Aposto em uma teoria *queer* abrangente que não deixa escapar normatividades de raça, etnia, classe, religião. Quero ver tudo isso misturado com sexualidade: como essas categorias são misturadas, por vezes propositalmente, na criação das fronteiras?

Nesse aspecto, resalto mais um *insight* de Anzaldúa:

“*Queer* é usado como um falso guarda-chuva unificador em que todos os ‘*queers*’ de todas as raças, etnicidades e classes são empurrados para debaixo. Às vezes, nós precisamos desse guarda-chuva para solidificar nossas fileiras contra estranhos. Todavia, mesmo quando nós procuramos abrigo debaixo dele, não podemos nos esquecer que ele homogeneiza, apaga nossas diferenças.”⁸⁹

Ora tal constatação em prol da diferença deveria estar muito clara para nós *queers*. Lamentavelmente, contudo, muito da atividade político-acadêmica *queer* enfatizou somente a sexualidade, gerando críticas agudas, em especial, de desenvolver um projeto anti-feminista, centrado no masculino e insensível à questões raciais.⁹⁰ Para se fazer jus ao potencial desestabilizador da teoria, faço agora algumas considerações mais concretas no que tange a essa interseccionalidade das identidades.

Júlio Assis Simões e Isadora Lins França realizaram um estudo etnográfico muito revelador sobre o assunto.⁹¹ Verdade seja dita, revelador ao público fora da comunidade gay paulistana, afinal estas informações fazem parte do cotidiano da comunidade. Uma volta, à noite, na Praça da República (incluindo a Avenida Vieira de Carvalho e o Largo do Arouche) demonstrará que a comunidade gay é, na verdade, bastante multifacetada. Deveria falar, assim, de “comunidades gays”! A sexualidade não garante uma análise crítica dessas variadas facetas. Para entender o que ali ocorre é preciso recorrer ao gênero, classe, raça/etnia e mesmo geração. As clivagens entrecruzam, pois, variadas características identitárias. É evidente, por exemplo, a forte diferença de classe social no interior da comunidade gay: o público da região

⁸⁹ “To(o) queer the writer: loca, escrita y chicana”, em Betsy Warland (editora), *InVersions – Writing by Dykes, Queers and Lesbians*, Vancouver, Press Gang, 1991, p.250.

⁹⁰ Veja, por exemplo, os apontamentos de Nikki Sullivan, *A Critical Introduction to Queer Theory*, Nova York, New York University Press, 2007, p.48.

⁹¹ Júlio Assis Simões e Isadora Lins França, “Do ‘gueto’ ao mercado”, em James Green & Ronaldo Trindade (organizadores), *Homossexualismo em São Paulo e outros escritos*, São Paulo, Editora Unesp, 2005, p.309-336.

da Paulista-Jardins ‘se vale de termos como *bichas quá-quá* para designar jovens homossexuais pobres, escandalosos e efeminados.’⁹²

Mas, ao invés de continuar a descrever etnograficamente a complexidade da comunidade, gostaria de aclará-la com uma experiência pessoal de transgressão de fronteiras. É que antes de dar qualquer passo preciso abaixar minhas próprias calças! Assim eu aprendi: um estudo *queer* não pode se esquivar de iniciar suas reflexões com histórias pessoais/sexuais do(a) pesquisador(a).⁹³

Em 2008 um amigo italiano hospedou-se em minha casa em suas férias. Conhecer o mundo gay brasileiro/paulistano era sua intenção. Curiosamente (ou não) sua atenção voltou-se para homens gays afro-brasileiros. Não é de se estranhar tal interesse, afinal muitos filmes pornográficos gays veiculam nossa sexualidade à raça e etnia. Bastaria pensar nos clássicos filmes produzidos por Kristen Bjorn como *Carnaval in Rio* e *Paradise Plantation* ou em tantos outros títulos disponíveis na internet (*Bananas from Brazil*, *Capoeira*, *Rio Sex*, *Weekend in Brazil...*). O sucesso destas produções não está no ato sexual em si, mas no senso de alteridade criado pelos filmes.⁹⁴ De fato, assistir filmes pornográficos e conversar sobre fantasias sexuais com meu amigo italiano fez com que eu entendesse as ligações entre prazer sexual, poder e colonialidade. A questão não é apenas ser ou não ser gay, mas ser gay brasileiro ou europeu, gay branco ou negro e assim por diante. Nesse sentido, tenho ainda uma outra experiência pessoal de fronteira.

Já havia frequentado bares na área da República. Entretanto, nunca ouvira falar de um Samba Gay. Foi meu amigo italiano ‘desbravador’ que encontrou o lugar. Acompanhando-o em tal passeio, eis que me deparo com a comunidade afro-gay em seu gueto. Neste momento, talvez pela primeira vez, me dei conta da questão racial no Brasil e como ela se relaciona com a sexualidade. Nossas boates e bares gays são guetos para homossexuais brancos? Sempre tive a impressão (!) de ver negros frequentando esses bares e boates. Então, por que um gueto

⁹² Assim, Júlio Assis Simões e Isadora Lins França, “Do ‘gueto’ ao mercado”, p.321. Segundo *Aurélia – a dicionária da língua afiada*, São Paulo, Editora da Bispa, 2006: “bicha quá-quá-quá” é a “bicha que não tem classe, não sabe se comportar nos locais públicos” (p.31).

⁹³ Veja Marcella Althaus-Reid, “Queer I Stand – Lifting the Skirts of God”, em Marcella Althaus-Reid e Lisa Isherwood (editoras), *The Sexual Theologian – Essays on Sex, God, and Politics*, Londres, T&T Clark, 2004, p.99-109.

⁹⁴ Assim, Clare N. Westcott, “Alterity and Construction of National Identity in Three Kristen Bjorn films”, em Todd G. Morrison (editor), *Eclectic views on Gay Male Pornography – Pornucopia*, Binghamton, Haworth Press, 2004, p.189-196.

como aquele? Confesso que fiquei surpreso e incomodado com a situação: não sabia sambar, não sabia beber, não sabia me relacionar naquele local com apenas meia dúzia de brancos.

Efetivamente, minha cor branca foi totalmente exposta e, assim, minha invisibilidade como branco desapareceu. A questão é que até aquele momento não havia me dado conta de que raça também é um problema meu. Sempre enfatizei análises no eixo da sexualidade, uma vez que este aspecto de minha identidade me faz ver o mundo de um jeito *queer* (será?). Entretanto, foi no Samba Gay no Largo do Arouche que percebi que a realidade da opressão é múltipla e multiplicativa. Nesse jogo eu mesmo posso ser opressor! Esta é uma auto-análise em que o cruzamento de fronteiras é primordial. Reconhecer que determinados ‘privilégios’ nos tornam ‘normais’, ‘universais’ e, assim, ‘invisíveis’ é crucial para uma análise que leva a sério a realidade da dominação e da opressão. Portanto, raça também é um problema meu, afinal possuo o ‘privilégio da invisibilidade’. Em outros termos, eu sou apenas *gay*. Não é preciso dizer a cor de minha pele, pois neste sistema, ‘branco’ é o ‘universal’.⁹⁵

É a experiência que dá cor-po⁹⁶ à minha subjetividade que me faz reconhecer os limites das análises que se restringem a uma política da identidade. Não basta ler com olhos de gay! Entendem agora por que é tão importante iniciar os argumentos abaixando as calças? A experiência ajuda a demonstrar que a política de identidade possui a tendência de protestar apenas contra as dores e não contra os privilégios.⁹⁷ Exemplifico isso com o que já disse acima: na comunidade gay paulistana (se é que ainda posso usar o singular) o protesto é contra a homofobia, mas não necessariamente contra o racismo, o sexismo, o classicismo... Muito pelo contrário, por vezes, a própria comunidade reinscreve esses valores da dita cultura hegemônica. Nesse contexto de discurso moderado por parte da comunidade é que a metrópole pode tornar-se *friendly*, afinal é fácil tolerar homossexuais brancos de classe-média torrando dinheiro em restaurantes, bares e boates.

Pensar *queer* envolve, pois, o debate com múltiplos lugares normatizadores. Pensar *queer* é pensar na fronteira, olhando para lá e para cá, ao observar como são construídas normatividades em sua interseccionalidade e, ao mesmo tempo, como são criadas estratégias

⁹⁵ Confira Michael S. Kimmel, “Introduction – Toward a Pedagogy of the Oppressor”, em Michael S. Kimmel e Abby L. Ferber (organizadores), *Privilege – A Reader*, Boulder, Westview, 2003, p.01-10.

⁹⁶ Para o uso de “cor-po” como categoria para uma política de localização múltipla, confira Lieve Troch e Fernando Candido da Silva, “Apresentação: cor-po e coloração – reflexões na área de gênero e religião”, em *Mandrágora*, São Bernardo do Campo, Metodista, v.16, 2010, p.1-3.

⁹⁷ Avalie a abordagem de Mary Ann Tolbert, “Reading for liberation”, em Fernando Segovia e Mary Ann Tolbert (editores), *Reading from this Place – Social Location and Biblical Interpretation in the United States*, Minneapolis, Fortress, 1995, vol.01, p.263-276.

de sobrevivência que desafiam aos regimes do ‘normal’, do legítimo. Como os estudos bíblicos lidaram com esta proposta teórica ‘esquisita’?

Primeiramente é preciso dizer que muitos dos estudos se concentraram (e ainda se concentram) na temática de “Bíblia e homossexualidade”. De uma certa forma, vejo legitimidade nesse tipo de abordagem, muito embora reconheça igualmente sua ingenuidade teórica. Sempre irão dizer: o mundo da igreja usa a Bíblia em prejuízo de pessoas não-heterossexuais, logo é preciso contextualizar, em especial, os ‘textos de terror’, neutralizando-os, por assim dizer.

Muita pesquisa foi feita em torno de textos como Lv 18,22; 20,13 ou ainda Gn 19 e Jz 19. Isso para ficar apenas na Bíblia Hebraica. É inegável que esses textos foram utilizados para condenar homossexuais e propagandear homofobia. Por isso, trata-se de um trabalho válido. Necessariamente, pois, não entendo que tudo é ruim, mas que tudo pode ser perigoso.⁹⁸ Daí sugerir um passo adiante. Exemplifico com um trecho da conclusão de uma dissertação de mestrado defendida nesta universidade:

“No trabalho da desconstrução do conceito de homossexualidade de Levítico 18,22 e 20,13, pode-se concluir que os versos proíbem algo que não é o relacionamento homoafetivo e nem tão pouco o relacionamento homoerótico moderno. A ilustração apresentada no último capítulo revela o nível de proibição a que os versos referem-se. Portanto, está proibido o relacionamento homossexual apenas com sexo anal, qualquer tipo de relação que não contenha sexo anal, como a homoafetividade, não é mencionada nos versos. Também, está proibido qualquer tipo de relacionamento que seja violento. No Antigo Oriente era violento o sexo anal por si só, independente da força aplicada ao ato, como em tempos atuais esse tipo de violência não se aplica, então, até mesmo o sexo anal, sem essa violência, ou protegido com camisinha, é permitido. Levando em consideração a preservação da família pela preservação do *status* masculino, isso também não se aplica hoje, pois não existe nenhum tipo de degradação masculina no ato sexual anal entre homens. Também, não existe a necessidade de procriação como existia anteriormente.”⁹⁹

Cito essa dissertação por agregar resultados geralmente aceitos em uma leitura afirmativa gay. Os resultados obtidos, como se vê, não são ruins por si, mas são efetivamente perigosos. Metodologicamente, seu questionamento sobre homossexualidade não problematiza a heteronormatividade subjacente aos textos. Sendo assim, todo o problema recai em questões muito superficiais do texto. O que se ganha, afinal, ao dizer que “está proibido o relacionamento homossexual apenas com sexo anal”? Não entendo também a questão da violência associada ao sexo anal. Utilizar camisinha garante um sexo não-

⁹⁸ Confira essa suspeita de Michel Foucault, “On the Genealogy of Ethics – An Overview of Work in Progress”, em Paul Rabinow (editor), *Ethics – Subjectivity and Truth, The Essential Works of Michel Foucault 1954-1984*, Nova York, The New York Press, 1997, vol.1, p.256.

⁹⁹ Dallmer Palmeira Rodrigues de Assis, *A homossexualidade desconstruída em Levítico 18,22 e 20,13*, São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2006, p.135-136 (dissertação de mestrado).

violento? É preciso uma leitura mais agressiva: desde uma perspectiva *queer*, deveríamos reavaliar a questão desde outras formas criativas de desejo como, por exemplo, o sado-masiquismo.¹⁰⁰ Para completar, Dallmer de Assis não sonha em problematizar a ideia de família e procriação nos textos. Existia a necessidade de procriação no passado israelita, logo, o texto se legitima?

Meu grande problema com essas interpretações é que elas tendem a preservar a autoridade do texto bíblico. Eu leio assim a boa intenção em demonstrar que os textos não tratam de homossexualidade tal como a concebemos hoje. Há uma separação nítida entre texto e interpretações posteriores responsáveis pela desvirtuação do texto. Interpretar deste jeito cria uma batalha em torno da Bíblia, como se lá estivesse a resposta efetiva para o que devemos fazer.¹⁰¹ Todavia, buscar historicamente a explicação da proibição em Levítico não ajuda no funcionamento contextual do texto bíblico. Acredito que essa reconstrução histórica compra o jogo do sagrado heteronormativo – a Bíblia e as instituições heterossexuais saem intactas na interpretação!

Quero dar mais um passo crítico. Lá pelas tantas, a referida dissertação declara: “a homossexualidade abominável para a comunidade judaica tem sentido quando é colocada diante de um ato religiosamente horrendo diante do povo e de seu Deus.”¹⁰² O contexto de tal afirmativa é a explicação de *toe'bah* “abominação”. Note que há uma ligação entre homossexualidade e ato religiosamente horrendo. Essa é uma interpretação típica de leituras em favor de relacionamentos do mesmo sexo, quero dizer, de leituras identitárias. Nesta interpretação, a (homo)sexualidade é enfatizada no contexto de atividades cúlticas ou de prostituição sagrada e, obviamente, que o povo de Israel e seu deus não toleram tais práticas dos povos vizinhos.¹⁰³ Incrivelmente, em nenhum momento se questiona a condenação de grupos étnicos com base na sexualidade! A apologia gay não dá conta de avaliar a complexidade da trama em torno de racialização do sexo e da sexualização da raça. Efetivamente, a pergunta ‘o que a Bíblia diz sobre homossexualidade’ atende aos interesses heteronormativos que objetifica a homossexualidade como seu Outro.

¹⁰⁰ Veja Nikki Sullivan, *A Critical Introduction to Queer Theory*, p.151-167.

¹⁰¹ Confira os apelos de Deryn Guest, “Battling for the Bible – Academy, Church and the Gay Agenda”, em *Theology & Sexuality*, Londres, Sage Publications, n.15, 2001, p.66-93.

¹⁰² Dallmer Palmeira Rodrigues de Assis, *A homossexualidade desconstruída em Levítico 18,22 e 20,13*, p.109.

¹⁰³ Indico o estudo brilhante de Ken Stone, “The Hermeneutics of Abomination – On Gay Men, Canaanites, and Biblical Interpretation”, em *Biblical Theology Bulletin*, South Orange, Seton Hall University, v.27, n.2, 1997, p.36-41.

Para além desta analítica, há hoje uma forte tendência em se posicionar a homossexualidade no lugar de sujeito de análise. Uma nova pergunta surge: ‘o que homossexuais dizem sobre a Bíblia’?¹⁰⁴ Essa pergunta abre novos caminhos, afinal, leitores situados produziram sentidos diversificados aos textos. Louvo tal proposta que rompe com a lógica da matriz heterossexual em delimitar seu Outro. Contudo, há aqui ainda um sério problema metodológico. Se a instabilidade dos sujeitos não se refere apenas à sua sexualidade, é possível falar, por exemplo, de um lugar social gay de interpretação? Quero demonstrar os problemas de leituras pretensamente *queer* que enfatizam apenas a sexualidade, ao explorar especialmente os métodos propostos por Mona West¹⁰⁵ e Timothy Koch¹⁰⁶. Acho que trabalhando essas duas metodologias específicas minha proposta subalterna ficará ainda mais clara. Começemos, pois, pela primeira.

Baseando-se em estudos que enfatizam a importância do lugar social na hermenêutica bíblica, Mona West constrói sua metodologia a partir dos *Queer Americans*. West chama a atenção para a ausência desta comunidade interpretativa no *The New Interpreter's Bible*, ao lado de afro-americanos, hispano-americanos, nativo-americanos, asiático-americanos e mulheres. Como lésbica, pastora e biblista, Mona West não se esquece do grupo *queer* igualmente marginalizado. Para mim, este é o principal problema de sua metodologia. Por mais que se lembre de Elias Farajaje-Jones e sua ideia de *queers in intersection*¹⁰⁷, West forja um grupo oprimido apenas em termos de sexualidade e, assim, não explora a real intersecção de sujeitos *queer* nas comunidades afro, hispânica, asiática e nativa dos EUA. Curiosamente, “mulheres” e “queers” são sujeitos que aparecem desconectadas/os das demais categorias étnico-raciais. Eis o problema de privilégio e invisibilidade: para Mona West, *queers* são somente brancos e norte-americanos?

Já a proposta de abordagem homoerótica ao texto bíblico (*cruising*) de Koch parece ser mais criativa e apresenta uma vantagem: a autoridade passa a estar em nossos corpos, em nossas experiências e não no texto bíblico. Na proposta de West, ainda “a Bíblia é nossa amiga”. Em Koch, a Bíblia não precisa ser salva e muito menos salvar-nos. Essa metodologia faz com que os textos não sejam normativos para a vida e para a ética. Penso que esse olhar

¹⁰⁴ Veja as diferentes estratégias de leitura resumidas por Ken Stone, “O que acontece quando ‘gays’ lêem a Bíblia?”, em *Concilium*, Petrópolis, Vozes, v.294, n.1, 2002, p.82-91.

¹⁰⁵ “Reading the Bible as Queer Americans – Social Location and the Hebrew Scriptures”, *Theology & Sexuality*, Londres, Sage Publications, n.10, 1999, p.28-42.

¹⁰⁶ “Cruising as Methodology – Homoeroticism and the Scriptures”, em Ken Stone (editor), *Queer Commentary and the Hebrew Bible*, Cleveland, Pilgrim Press, 2001, p.169-180.

¹⁰⁷ Veja, por exemplo, “Fluid Desire – Race, HIV/AIDS, and Bisexual Politics”, em Naomi Tucker (editora), *Bisexual Politics – Theories, Queries, and Visions*, Binghamton, Haworth Press, 1995, p.119-131.

metodológico é louvável em um paradigma que visa à transformação, à autonomia e ao bem-estar das pessoas. Todavia, Koch não transgride uma importante fronteira em sua proposta. No prefácio ao ensaio metodológico, diz: “eu sou um homem gay... e eu escrevo desde a minha experiência.” Note que Koch não fala de sua experiência de raça/etnia, religiosidade, nacionalidade, classe. Pontua apenas o aspecto oprimido de sua identidade – a sexualidade. As outras facetas são invisíveis, afinal são ‘universais’. Portanto, a metodologia de West e Koch parece partilhar do mesmo defeito.¹⁰⁸

Esses dois métodos demonstram a fragilidade das teologias e hermenêuticas *queer* que ainda pensam exclusivamente em termos identitários/contextuais. No atual período de globalização em que vivemos, o contextual está desterritorializado, hiperdiferenciado e hibridizado.¹⁰⁹ Assim que uma hermenêutica bíblica que se ocupe das relações assimétricas de poder deveria se situar num horizonte pós-contextual/pós-identitário. Afinal, como aponta corretamente Silvia Schroer, falar exclusivamente em termos de pluralismo e contextualidade pode ainda mascarar desigualdades¹¹⁰, talvez melhor dizendo, diferenças.

Penso, pois, que nossa agenda *queer* precisa englobar tal questão, afinal não somos apenas gays, lésbicas, bissexuais, travestis, transgêneros. No cotidiano, raça/etnia, classe, gênero, nação, geração... também definem as relações de poder e dominação. Tenho a impressão que um projeto *queer* verdadeiramente pós-identitário possui o potencial de não se deixar cooptar, uma vez que avalia a rede de opressão em perspectiva complexa. Como *queers*, creio que devemos estar preparados para sempre transgredir fronteiras e criar conexões que ‘não ignorem diferenças de poder e que, ao mesmo tempo, trabalhem em prol da transformação’.¹¹¹

Se não estivermos preparados para realizar tais conexões seremos definitivamente cooptados e, então, gays deverão escrever sobre gays; lésbicas deverão escrever sobre lésbicas; negros deverão escrever sobre negros; latinos deverão escrever sobre latinos, como se nada disso estivesse interconectado na vida real... ou como se não pudesse haver diálogo entre esses grupos! A academia teológica nos prenderá na ‘caixinha antropológica’,

¹⁰⁸ É interessante observar que Ken Stone reconhece a ausência de raça e etnia no comentário *queer* organizado por ele. Reconhece igualmente que explorar essas questões é uma aspiração para futuros comentários *queer* da Bíblia Hebraica. Veja *Queer Commentary and the Hebrew Bible*, p.21-22.

¹⁰⁹ Assim, Robert Schreier, *A nova catolicidade*, p.29-30.

¹¹⁰ “We Will Know Each Other by Our Fruits – Feminist Exegesis and the Hermeneutics of Liberation”, em Silvia Schroer e Sophia Bietenhard (editoras), *Feminist Interpretation of the Bible and the Hermeneutics of Liberation*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2004, p.03-05.

¹¹¹ Lieve Troch, “Exercícios em maravilhar-se – fronteiras e transgressões de fronteiras na teologia feminista”, em *Passos com paixão – uma teologia do dia-a-dia*, p.41.

permitindo nossas falas enquanto (i) meros ‘emissários’ da causa *queer*, (ii) ‘espelhos’ em que ainda importa o dominador ou ainda (iii) ‘*insiders* autênticos’, com o risco de que uma única voz englobe toda a complexidade do grupo.¹¹² Escapar dessa caixa antropológica envolve lutar por uma mudança radical nas relações sociais e não apenas para ser incluído no *shopping center* da diversidade. A grande questão, pois, não é reverenciar exoticamente a diversidade, mas enfatizar as diferenças entre os sujeitos.

Assim sendo, se uma teologia *queer* é uma teologia das margens que deseja continuar às margens¹¹³, é preciso desenvolver um projeto hermenêutico que recuse a cooptação. Uma hermenêutica *queer* desafiará constantemente, para além da sexualidade, os regimes do normal que excluem e aprisionam. Suspeitará *ad infinitum*! Aí está a graça de um projeto ‘esquisito’: resistir à assimilação. Nesse ínterim, o processo de leitura *queer* deveria envolver em sua lógica desconstrutiva¹¹⁴:

- 1) Um diagnóstico dos elementos que estão em oposição ao pensamento heterossexual estruturado de modo binário e hierárquico;
- 2) Uma inversão e dispersão do pensamento heterossexual a partir dessas experiências perturbadoras;
- 3) Uma avaliação de como o diferente é construído, de como se dá seu silenciamento. Mais do que o porquê, como?¹¹⁵

Penso, pois, que a teoria *queer* ajuda a problematizar (i) as primeiras leituras sobre homossexualidade na Bíblia, bem como (ii) interpretações identitárias gays que visam à anexação ao normativo heterossexual em um lugar autorizado. Isso porque a teoria propicia indagações mais provocativas que rompem com a lógica binária e hierárquica de normatividades.

Acredito ainda que nessa proposta hermenêutica a própria Bíblia passa a ser lida com mais criticidade. Não se busca salvação nela ou dela. Reconhece-se que a “Palavra é poderosa e poderosamente perigosa”, o que encaminha a brilhante questão de Mary Ann Tolbert: como lésbicas, gays, bissexuais, transgêneros, nós realmente queremos ter de volta a palavra? E se

¹¹² Explore melhor o problema em Uma Narayan, *Dislocating Cultures – Identities, Traditions, and Third World Feminism*, Londres, Routledge, 1997, p.121-157.

¹¹³ Assim, Marcella Althaus-Reid e Lisa Isherwood, “Thinking Theology and Queer Theory”, *Feminist Theology*, Londres, Sage Publications, v.15, n.3, 2007, p.304.

¹¹⁴ Confira Marcella Althaus-Reid, *The Queer God*, Londres, Routledge, 2003, p.80.

¹¹⁵ Esse novo foco de ‘como’ e não ‘porquê’ foi desenvolvido por Toni Morrison, “Unspeakable Things Unspoken – The Afro-American Presence in American Literature”, *Michigan Quarterly Review*, Michigan, University of Michigan, v.28, n.1, 1989, p.12.

queremos, que ‘palavra’ é essa que nós queremos ‘ter de volta’?¹¹⁶ Observe que não há um *a priori* que legitima a Bíblia como instrumento de libertação. De fato, não se pode negar a cumplicidade da Bíblia com regimes de violência e morte. Logo, é o *funcionamento* dos textos que é preciso ser colocado em xeque.¹¹⁷

Por fim, transformar os textos bíblicos em ‘esquisitos’ – desconstruindo normatividades e reconstruindo transgressões – intima a Bíblia a sair do armário e mostrar suas caras e teologias para além de formações identitárias singulares. Engajo-me, assim, em uma reflexão diaspórica, exilado pelas fronteiras da heteronormatividade. As perguntas mais candentes aqui são: como ainda há essa fronteira que nos separa deles? Como fomos exilados? Como as diferenças foram lidas? Há luta para a criação de pontes ou mesmo para o fim da fronteira? Eis algumas interrogações assumidamente ‘esquisitas’ que devem ser feitas aos textos bíblicos durante o processo hermenêutico.

1.1.3 Pós-colonial – momento de crioulização

Sempre que chegava à universidade, perguntava-me: qual o sentido de um doutoramento na metrópole? Cresci no interior e por lá me formei. Nunca tive que encarar a realidade nua e crua da diferença de forma tão concreta e avassaladora tal como presenciei em São Paulo, quero dizer, a agitação e a mistura de cheiros e gente da capital, sempre com consequências desastrosas para uns em detrimento de outros.¹¹⁸ Vivenciar espaços tão díspares quanto à favela em que lecionei e a poderosa Avenida Paulista me fez perceber que o aqui e lá convivem lado a lado. É tudo muito fluído, hibridizado, confuso! Demorei a sistematizar essa minha suspeita: sim, fazer um doutorado na metrópole potencializa uma leitura contraditória da vida. Quero dizer: a busca por coerências bem organizadas no pensamento, na escrita, na comunidade já não poderia se alicerçar no dia-a-dia da cidade cosmopolita. Essa é a marca de nosso momento pós-colonial.

¹¹⁶ “What Word Shall We Take Back?”, em Robert Goss e Mona West (editores), *Take Back the Word*, Cleveland, Pilgrim Press, 2000, p.vii; xi.

¹¹⁷ Nesse sentido, avalie minha proposta de funcionamento (ou não) de textos proféticos para o movimento *queer* em “Por un mesías queer – ausencias y encaminamientos proféticos”, em Juan Marco Vaggione (editor), *Diversidad sexual y religión*, Córdoba, Católicas por el Derecho a Decidir, 2008, p.128-138.

¹¹⁸ Confira Lieve Troch, “Metropolen en ‘vrouwensteden’ – Over de noodzaak de consequenties van de urbanisatie te doordenken”, em *Michsjol*, Eindhoven, Skandalon, v.16, n.2, 2007, p.26-27.

Talvez haja aqui uma confusão de ordem cronológica: não se refere o pós-colonial ao momento imediatamente posterior ao processo de colonização e descolonização do século XIX? O que tem a ver o Brasil e, mais especificamente, uma de suas grandes cidades, com esse momento histórico? Na verdade, há alguma discussão quanto à questão de ‘quando foi o pós-colonial’¹¹⁹. Não se trata, pois, de um assunto fechado. Walter Mignolo, por exemplo, tende a avaliar a questão em termos de histórias locais que se projetam enquanto projetos globais. Nesse sentido, alerta que “a expansão ocidental posterior ao século 16 não foi apenas econômica e religiosa, mas também a expansão de formas hegemônicas de conhecimento que moldaram a própria concepção de economia e religião.”¹²⁰

A partir disso, é perfeitamente possível pensar pós-colonialmente em uma sociedade tal como a nossa. A rigor, o Brasil enquanto nação surge do processo de independência da metrópole portuguesa. É evidente que há singularidades em relação ao processo de descolonização do século XIX. Bastaria pensar, por exemplo, que aqui os povos nativos foram quase totalmente exterminados, africanos experimentaram sua diáspora e brancos europeus é que ocuparam da terra. Entretanto, é possível averiguar um certo *continuum* nas expansões coloniais europeias do século XVI até o século XIX. Nesse contexto, as primeiras missões cristãs, os padrões de civilização secular e até mesmo a globalização poderiam ser lidas como um projeto global/imperial eurocêntrico que visava suplantar – com sua própria história local – outras histórias locais.

Pensar nesses termos de “histórias locais” abre portas para além da dicotomia colonizador/colonizado e, ainda, para além da cronologia. O que se passa a averiguar são (i) as especificidades de cada história local, bem como (ii) os resultados inesperados dos encontros dessas muitas histórias locais, em especial, se articuladas em torno de um projeto imperial. Neste contexto, parece-me que não se pode mais concluir ingenuamente que o subdesenvolvimento de países como o nosso se deve exclusivamente a experiência colonial.¹²¹

A suspeita da diferença colonial que hierarquiza e subalterniza o conhecimento deve persistir, todavia, hoje tal suspeita não deve ser mais simplista, afinal, a contraposição “é também a contraposição entre o Sul do Sul e o Norte do Sul e entre o Sul do Norte e o Norte

¹¹⁹ Assim intitula-se um dos capítulos de Stuart Hall, *Da diáspora*, p.95-120.

¹²⁰ Walter Mignolo, *Histórias locais / Projetos globais – colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2003, p.48.

¹²¹ Tal tradição interpretativa da herança colonial brasileira é devedora, em parte, de Caio Prado Júnior, *Formação do Brasil contemporâneo*, São Paulo, Brasiliense, 1976.

do Norte.”¹²² É o que falava, por exemplo, quanto às clivagens no interior da metrópole paulistana. De fato, as grandes cidades do mundo parecem ensaiar a realidade pós-colonial e, nesse ínterim, outras questões deveriam ser consideradas, tais como novas dependências com o mundo desenvolvido capitalista, as poderosas elites locais que administram os efeitos contraditórios do subdesenvolvimento e, por fim, a internalização dos valores coloniais na própria sociedade independente. Essas suspeitas ultrapassam o jogo fácil do opressor e oprimido muito bem localizáveis geograficamente.

Sei que tal postura incomoda a alguns, trazendo-os certa nostalgia de políticas bem definidas de oposições binárias entre bonzinhos versus malvados. Por agora, contudo, argumento que não fixar posições políticas não envolve, necessariamente, abrir mão de escolhas éticas em processo deliberativo. Trata-se, antes, de encarar sem medo a nova realidade global de nosso mundo pós-colonial. Ao invés de trabalhar com idealismos políticos pré-fabricados, é preciso fazer uma opção pela *negociação* que possibilita a articulação de elementos “antagônicos e oposicionais sem a racionalidade redentora da superação dialética ou da transcendência.”¹²³

Nesse ínterim, falar em momento pós-colonial envolve mais do que uma mera temática cronológica, ao conotar igualmente um engajamento epistemológico fluído que emerge das contradições surgidas dos encontros de histórias locais em condições coloniais e imperiais. Note, portanto, que não entendo “império” como uma realidade do passado. Antes, “império” é um conceito flexível que, mesmo modificando-se no tempo e na história, mantém uma lógica de subalternização do Outro. Nesse sentido, seria correto dizer que, conceitualmente, o “império” é um regime sem limites temporais.¹²⁴

Na esteira dessas reflexões, é urgente perceber que a realidade do império e seu discurso colonial afeta as produções de todas as culturas envolvidas no processo. Sendo assim, afirmaria com Stuart Hall que

“o termo [pós-colonial] se refere ao processo geral de descolonização que, tal como a própria colonização, marcou com igual intensidade as sociedades colonizadas e as colonizadoras (de formas distintas, é claro). Daí a subversão do antigo binarismo colonizador/colonizado na nova conjuntura. De fato, uma das principais contribuições do termo ‘pós-colonial’ tem sido dirigir nossa atenção para o fato de que a colonização nunca foi algo externo às sociedades das metrópoles imperiais. Sempre esteve

¹²² Boaventura de Sousa Santos, *A gramática do tempo – para uma nova cultura política*, São Paulo, Cortez, 2006, p. 41.

¹²³ Homi Bhabha, *O local da cultura*, p.52.

¹²⁴ Confira Michael Hardt e Antonio Negri, *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, p.xiv-xv.

profundamente inscrita nelas – da mesma forma como se tornou indelevelmente inscrita nas culturas dos colonizados.”¹²⁵

A grande questão, pois, é se perguntar como funcionam as culturas após o encontro, ou se preferirem, o choque, com outras formas culturais. É um processo intelectual que não ignora, assim, a diferença colonial. Com isso, ao invés de organizar o mundo dicotomicamente, passa-se a suspeitar das dicotomias no seio da própria epistemologia. Estou falando, então, não mais de cronologia e da era dos Impérios, mas de uma lógica desconstrutora subjacente ao pensamento advindo pós-era dos Impérios. Alguém poderia chamar isso de gnose liminar¹²⁶. Prefiro chamar, com Édouard Glissant, de pensamentos de rastro/resíduo. Para compreender esse conceito glissantino é preciso relacioná-lo a outros conceitos igualmente estruturadores de seu pensamento. Verdade seja dita: Glissant é acusado de se referir demasiadamente ao Caribe, extrapolando o que lá ocorre para o resto do mundo. Em defesa de Glissant, penso que explorar a realidade das Américas pode ser uma chave hermenêutica importante para o pensamento pós-colonial. Creio que as Américas – como as metrópoles – são, por excelência, laboratórios desse nosso momento histórico.

Para o martinicano, há três espécies de Américas¹²⁷:

- 1) *Meso-América*: a América dos povos autóctones;
- 2) *Euro-América*: a América dos que chegaram da Europa e preservaram no novo continente seus usos e costumes;
- 3) *Neo-América*: a América da criouliização.

Essas três Américas não estão separadas, mas em convívio, choques e conflitos. Glissant chamará a atenção para a Neo-América como o algo inesperado desse encontro. Só é possível compreender o pensamento de rastro/resíduo a partir desse “encontro de elementos culturais vindos de horizontes absolutamente diversos e que realmente se criouliizam, realmente se imbricam e se confundem um no outro para dar nascimento a algo absolutamente imprevisível, absolutamente novo – a realidade crioula.”¹²⁸ É preciso reconhecer, ainda, que enquanto o migrante europeu traz consigo suas tradições em parte preservadas, os povos ameríndios foram praticamente dizimados e os africanos descem dos navios negreiros como

¹²⁵ *Da diáspora*, p.109-110.

¹²⁶ “... a gnose liminar é a razão subalterna lutando para colocar em primeiro plano a força e a criatividade de saberes subalternizados durante um longo processo de colonização do planeta que foi, simultaneamente, o processo através do qual se construíram a modernidade e a razão moderna”. Assim, Walter D. Mignolo, *Histórias locais / Projetos globais*, p.36.

¹²⁷ Édouard Glissant, *Introdução a uma poética da diversidade*, Juiz de Fora, Editora UFJF, 2005, p.15-16.

¹²⁸ Édouard Glissant, *Introdução a uma poética da diversidade*, p.17-18.

‘migrantes nus’, despojados de sua língua e outros tantos elementos da vida cotidiana. É precisamente aqui que entra o conceito de rastro/resíduo no processo de criouliização.

A criação do imprevisível se dá a partir desses pensamentos de rastro/resíduo na medida em que surge a partir da memória daquilo que já não mais existe. Eis uma nova configuração cultural! Diferentemente dos “pensamentos de sistema ou sistemas de pensamento”, o pensamento de rastro/resíduo é o novo que se abre para o mundo e, por isso mesmo, consegue propor a *Relação* entre as culturas. Apesar de Glissant utilizar conceitos próprios à realidade das Américas, é perfeitamente possível expandir tais experimentos. Por fim, o mundo se criouliiza:

“Hoje, as culturas do mundo colocadas em contato umas como as outras de maneira fulminante e absolutamente consciente transformam-se, permutando entre si, através de choques irremissíveis, de guerras impiedosas, mas também através de avanços de consciência e de esperança que nos permitem dizer – sem ser utópico e mesmo sendo-o – que as humanidades de hoje estão abandonando dificilmente algo em que se obstinavam há muito tempo – a crença de que a identidade de um ser só é válida e reconhecível se for exclusiva, diferente da identidade de todos os outros seres possíveis.”¹²⁹

No pensamento glissantino, a criouliização é um processo bem-vindo que abre espaço para a *Relação* e não para o fechamento das culturas. Muito importante, nesse aspecto, é sua classificação de dois tipos de culturas: atávicas e compósitas. Para tanto, Glissant parte das definições de raiz única e rizoma de Deleuze e Guatarri. Enquanto a raiz única mata a sua volta, o rizoma é a raiz que vai ao encontro de outras raízes. Essa é a base de sua distinção entre culturas atávicas e culturas compósitas. Culturas atávicas pregam a identidade como raiz única que exclui o Outro, enquanto que culturas compósitas resultam do encontro de raízes, a saber, a criouliização. Essa tensão é a marca do pensamento glissantino e abarca certamente o momento pós-colonial:

“Essa proposta significa sair da identidade raiz única e entrar na verdade da criouliização do mundo. Penso que será necessário nos aproximarmos do pensamento do rastro/resíduo, de um não-sistema de pensamento que não seja nem dominador, nem sistemático, nem imponente, mas talvez um não-sistema intuitivo, frágil e ambíguo de pensamento, que convenha melhor à extraordinária complexidade e a extraordinária dimensão de multiplicidade do mundo no qual vivemos. Atravessada e sustentada pelo rastro/resíduo, a paisagem deixa de ser um cenário conveniente e torna-se uma personagem do drama da *Relação*.”¹³⁰

Demorei um pouco mais nos conceitos glissantinos porque acredito em seu potencial hermenêutico pós-colonial. A partir da experiência das Américas é possível abstrair a pergunta: o que acontece quando culturas se relacionam? Na verdade, mais do que isso: como potencializar a *Relação* das culturas, rechaçando tendências atávicas? Ou ainda, pensando

¹²⁹ Édouard Glissant, *Introdução a uma poética da diversidade*, p.18.

¹³⁰ Édouard Glissant, *Introdução a uma poética da diversidade*, p.29-30.

agora com Bhabha: como abrir caminho para uma cultura *internacional*, sendo o “inter” exatamente o entre-lugar híbrido das culturas?¹³¹

A perspectiva pós-colonial nos ajuda a pensar diferente, para além dos limites estabelecidos pelas dicotomias. O jogo do Eu e do Outro é o alvo da suspeita, não o que se busca construir. Assim sendo, o pensamento crioula-se, hibridiza-se,¹³² a partir de rastros/resíduos. Forja-se uma nova realidade cultural e política capaz de explorar a Relação (Glissant) ou um Terceiro Espaço (Bhabha), forçando-nos a emergir como os Outros de nós mesmos.

O discurso colonial que sustenta práticas imperiais me parece essencialmente partir da ideia de raiz única. É essa base que precisamos combater a partir do rizoma. O discurso pós-colonial é que nos ajuda a repensar tais embates. Todavia, é preciso ir além do campo cultural. Muita crítica tem sido feita aos estudos pós-coloniais por se restringirem demasiadamente à esfera da cultura, do discurso e da literatura. Portanto, é preciso igualmente caminhar em direção a uma nova lógica política que abarque a Relação ou, se preferirem, o aspecto radicalmente plural de nossas sociedades.

Não estou falando aqui sobre um mero multiculturalismo exótico ou de diversidade de culturas que devem ser respeitadas. Essa perspectiva liberal simplesmente mascara as desigualdades e, assim, “a fealdade moral da privação é miraculosamente reencarnada na beleza estética da diversidade cultural.”¹³³ Verdadeiramente, não podemos negar que a colonização e a globalização tiveram como consequência a proliferação subalterna da diferença. Notem: diferença, não diversidade! Neste contexto, um novo pensamento político pós-colonial deve levar a sério a questão: “como poderão ser reconhecidos o particular e o universal ou as pretensões da diferença e da igualdade?”¹³⁴ Esse é o espinho na carne quando se fala em multiculturalismo. Como abarcar as diferenças sem, todavia, homogeneizá-las? Como tratar tais questões para além do mero respeito e tolerância com o Outro? Como resgatar a referência à justiça social e distributiva nas demandas por reconhecimento? Como alocar as lutas dos subalternos, para além da cultura, no âmbito político?

¹³¹ Homi Bhabha, *O local da cultura*, p.69.

¹³² Não irei me dedicar à multiplicidade de conceitos propostos e suas ênfases próprias. Talvez seja justo não se limitar a um conceito, ao explorar o potencial de cada um. De todo modo, opto por crioulação por ser uma experiência americana própria que lança luz ao momento pós-colonial global. Se tiver interesse, confira rapidamente uma avaliação dos diversos conceitos utilizados em Peter Burke, *Hibridismo cultural*, São Leopoldo, Unisinos, 2006, p.39-63.

¹³³ Zygmunt Bauman, *Comunidade – a busca por segurança no mundo atual*, Rio de Janeiro, Zahar, 2003, p.98.

¹³⁴ Stuart Hall, *Da diáspora*, p.82.

Insisto nos conceitos da Relação, do pensamento rastro/resíduo, do rizoma, da cultura compósita e da criouliização de Édouard Glissant. Esses conceitos operados juntos podem criar essa nova lógica política cosmopolita que não deixa de questionar: “como ser si mesmo sem fechar-se ao outro e como abrir-se ao outro sem perder-se a si mesmo?”¹³⁵ O problema não está no encontro das raízes, mas na tendência em se matar tudo o que está em sua volta. Em outras palavras diria: o problema não é o particular e o universal existirem juntos, afinal esse paradoxo parece ser exatamente a pré-condição de uma democracia radical.¹³⁶ Então, a busca pela criouliização pode ser a resposta, posto que não ficamos nem aqui nem lá. Não se trata de mero diálogo e respeito, mas antes, da criação de um espaço novo e justo que mantenha seu caráter pluralístico universal em negociação com as diferenças particulares rumo à integração.

Uma pesquisa bíblica que leve em conta essa lógica pós-colonial não pode deixar de lado tais inquietações. Deveria persistir em desconstruir textos de raiz única, propondo, antes, a reconstrução das Relações e das criouliizações que se tentam demonizar nesses textos. Sendo assim, o problema passa a estar não nas diferenças em si, mas em como elas são construídas, hierarquizadas e subalternizadas. Efetivamente, no campo dos estudos bíblicos já estão sendo feitas algumas pesquisas com esse tom.¹³⁷

Fernando Segovia é um dos *scholars* que aponta para a importância da inserção do momento pós-colonial nos estudos bíblicos. Para ele, a realidade do império deve ser vista como uma realidade onipresente no mundo. Essa é uma premissa fundamental em sua análise dos textos antigos e das interpretações. Como já foi bem enfatizado, o discurso colonial que sustenta o império se utiliza de oposições binárias para construir o Outro a ser conquistado. Oposições recorrentes são centro/margem, civilizado/incivilizado, avançado/primitivo, culto/bárbaro e desenvolvido/não-desenvolvido. Nesse processo, Segovia lê o texto bíblico fiel ao pensamento pós-colonial: como tais oposições afetam as produções – literariamente, inclusive – das culturas envolvidas? Tal indagação é feita em Segovia (i) nos próprios textos antigos, quero dizer, como a literatura bíblica é afetada pelos muitos

¹³⁵ Édouard Glissant, *Introdução a uma poética da diversidade*, p.28.

¹³⁶ Confira Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, p.34-35.

¹³⁷ É evidente que reconheço algumas convergências entre a hermenêutica da libertação latino-americana e a hermenêutica pós-colonial. Contudo, não posso me esquecer das diferenças, sobretudo, quando a hermenêutica da libertação (i) homogeneiza categorias identitárias, (ii) se fecha para a pluralidade religiosa e (iii) investe em um incessante biblicismo. Confira a trajetória e o cruzamento de ambas em Rasiah Sugirtharajah, *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p.103-123.

imperialismos do mundo vétero-oriental, mas também (ii) nas interpretações dos textos que estão sob o contexto do imperialismo ocidental.¹³⁸

Verdade seja dita, essa é a tônica nesse novo campo de estudo da Bíblia. Não se trata apenas de uma nova indagação exegética. Nesta perspectiva, também os usos e abusos da Bíblia no discurso colonial são levados a sério. Para enfatizar a importância dessa dupla analítica que avalia os impérios no passado bíblico e no presente, bastaria citar a célebre frase atribuída a Desmond Tutu: “quando os missionários vieram para a África, eles possuíam a Bíblia e nós possuíamos a terra. Eles disseram: ‘Vamos orar’. Nós fechamos os olhos. Quando os abrimos, nós possuíamos a Bíblia e eles possuíam a terra.”¹³⁹ Não há como negar, pois, a cumplicidade do texto bíblico com os discursos coloniais ao longo da história. Ou não é verdade que a ‘Bíblia tornou-se um símbolo da expansão europeia’?¹⁴⁰

Nesse aspecto, muito trabalho está sendo realizado para um processo de descolonização da Bíblia. Interpretações exegéticas são questionadas a partir da pergunta da posição do exegeta: de onde fala? Para quem fala? Serve aos interesses de quem? Contudo, mais do que as interpretações, as próprias traduções são alvo da crítica pós-colonial. Cito, por exemplo, dois ensaios do livro organizado por Musa Dube, *Other Ways of Reading*.

Dora Mbuwayesango¹⁴¹ e Gomand S. Ntloedibe-Kuswani¹⁴² estão em afinidade, apesar de tratarem de contextos diferentes (Zimbabwe e Botswana, respectivamente): as traduções do texto bíblico para as línguas locais deram apoio ao processo de colonização. Mas mais do que isso: acabaram por cooptar aspectos potencialmente libertadores e reforçar aspectos opressores das próprias culturas colonizadas. O grande tema tratado nos artigos é a tentativa de traduzir Yhvh para nomes de deuses locais (Mwari e Modimo, respectivamente). Neste contexto, por lidarmos com subordinação de culturas, Gomand sugere uma teoria de tradução livre do primado da língua-fonte, afinal, a língua-receptora também não deveria ser alvo de violência. Ambos os ensaios apontam para uma gama de possibilidades para Mwari e Modimo que a figura do Yhvh bíblico não dá conta de abarcar. Como se vê, a avaliação dos

¹³⁸ Veja Fernando Segovia, *Decolonizing Biblical Studies*, p.126.

¹³⁹ Tal afirmativa evidencia que as missões e a exploração colonial representam dois lados da moeda imperial. Confira Jeffrey Cox, *The British Missionary Enterprise since 1700*, Nova York, Routledge, 2008, p.04.

¹⁴⁰ Rasiah Sugirtharajah, *The Bible and the Third World – Precolonial, Colonial and Postcolonial Encounters*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p.01.

¹⁴¹ “How Local Divine Powers Were Suppressed – A Case of Mwari of the Shona”, em Musa Dube (organizadora), *Other Ways of Reading*, p.63-77.

¹⁴² “Translating the Divine – The Case of Modimo in the Setswana Bible”, em Musa Dube (organizadora), *Other Ways of Reading*, p.78-97.

textos em que se baseiam as interpretações no continente africano é mister em um contexto pós-colonial que visa à exposição das estratégias colonizadoras em todas as suas nuances.

Quanto aos conteúdos dos textos bíblicos, novos *insights* surgem desde uma perspectiva descolonizadora. O livro do Êxodo e a própria história do povo de Israel como povo eleito e liberto por Yhvh passa a ser questionado.¹⁴³ Afinal, como se pergunta Regina Schwartz

“Sim, e quanto os cananeus? E os amorritas, moabitas, hititas? Enquanto as narrativas bíblicas esboçam a criação, coesão e calamidades que abatem um povo a mando de seu Deus, o que acontece com todos os outros povos e seus deuses? Por muito tempo observando a Bíblia colocada a serviço do que eu não posso desculpar – aversão aos negros, judeus, gays, mulheres, “pagãos” e o pobre – eu começo agora a ver alguma cumplicidade: a Bíblia sempre conta a história de um povo que herda às custas de alguém... Através da disseminação da Bíblia na cultura ocidental, suas narrativas tornaram-se o fundamento de um entendimento dominante de identidade étnica, religiosa e nacional, definidos negativamente contra outros.”¹⁴⁴

Observe, assim, que em perspectiva pós-colonial, os textos bíblicos não aparecem necessariamente como libertadores. Fico pensando ainda na brilhante exposição de Schüssler Fiorenza quanto à linguagem imperial do livro de Revelação. Contra as leituras libertadoras simplistas que leem o Apocalipse como resistência ao império romano, Schüssler Fiorenza vai mais a fundo na crítica e chama a atenção para o “processo de reinscrição da linguagem do império que transfere os atributos do poder romano para D**s, o cordeiro e seus seguidores.”¹⁴⁵

Na esteira desses estudos bíblicos pós-coloniais, é imperativo reconhecer o legado violento do texto bíblico no passado e no presente.¹⁴⁶ Obviamente, isso não dispensa a luta interpretativa por descolonização e transformação. Apenas aguça a sensibilidade hermenêutica nos fazendo reconhecer os limites libertadores dos textos e das interpretações. Se, como dizia Fernando Segovia, a realidade do império é onipresente, é preciso suspeitar minimamente dos contornos das narrativas bíblicas que nasceram no seio de relações imperiais e coloniais. Nosso momento pós-colonial ajuda, assim, a desvendar os projetos imperiais inscritos nos próprios textos bíblicos. Essa é a chave que explica a pergunta “e quanto o cananeu?”. Descolonizar o texto bíblico é mesmo tarefa urgente, afinal desvendar os

¹⁴³ É importante suspeitar seriamente das construções teológicas da libertação que excluem a possibilidade de uma perspectiva cananeia na narrativa do Êxodo. Veja, por exemplo, Robert Warrior, “Canaanites, Cowboys, and Indians”.

¹⁴⁴ *The Curse of Cain – The Violent Legacy of Monotheism*, Chicago, University of Chicago Press, 1997, p.ix-x.

¹⁴⁵ *The Power of the Word*, p.143.

¹⁴⁶ Kwok Pui-lan, *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*, p.121.

processos de hierarquização e subalternização do Outro no discurso bíblico é abrir espaço para esse Outro que, por fim, também constitui o texto, a cultura, a sociedade.

Para desvelar essas construções retórico-literárias dos textos bíblicos que justificam o imperialismo e seus valores coloniais, Musa Dube levanta quatro questões de suspeita muito pertinentes, a saber¹⁴⁷:

- 1- O texto tem uma postura clara contra o imperialismo político de seu tempo?
- 2- O texto encoraja a viagem para terras distantes e inabitadas e, se assim o faz, como o justifica?
- 3- Como o texto constrói a diferença: há um diálogo e interdependência mútua ou condenação e substituição de tudo que é estrangeiro?
- 4- O texto utiliza representações de gênero para construir relações de subordinação e dominação?

Tais questões nos encaminham para uma avaliação do *ethos* imperial presente nos textos bíblicos. Chamo a atenção, especialmente, para as duas últimas suspeitas. O que interessa aqui é como se constrói as diferenças e quais categorias são utilizadas para tanto. Nesse aspecto, acrescentaria ao gênero, categorias como raça, etnia, sexualidade, religião. Essas suspeitas pós-coloniais são importantes na medida em que considera o potencial e os limites da literatura bíblica – de raiz única à rizoma.

De todo modo, uma premissa fundamental é de que o Outro está sempre lá lutando para ser reconhecido na “igualdade da diferença”. Seguindo Glissant diria que é preciso abrir-se a esse Outro, entrar na Relação e instigar culturas compósitas por meio de pensamentos de rastro/resíduo. Em conjunto com tal hermenêutica, podemos dismantelar o atavismo de muitos textos bíblicos, ao permitir que as raízes se encontrem, se integrem. Desconstrução! Reconstrução! Descolonizar é resistir aos textos e interpretações que se utilizam de sistemas de pensamento que fecham fronteiras em prejuízo de muitas pessoas. Entrar na Relação nada mais é, então, do que criar pontes, misturas, híbridos e crioulizações. Meu convite final é que os estudos bíblicos se politizem, (i) ao evidenciarem o espaço da Relação dos crioulos bíblicos e (ii) ao não comprarem tão rapidamente o discurso colonial que – por meio de diversos marcadores – os estereotipam, hierarquizam, subalternizam e, por fim, os excluem.

¹⁴⁷ Assim, Musa Dube, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, p.57.

Conexões subalternas

Mais do que o uso de uma corrente teórica pronta e acabada como guia hermenêutico, optei por utilizar, em conjunto, três propostas teórico-políticas. Contudo, não quero utilizá-las paralelizadas. O conceito de “subalterno” é que acaba por interconectá-las. Essa tarefa é bastante salutar, pois rompe com a lógica que separa e aliena as lutas contra as opressões. Estaríamos caminhando, pois, rumo a uma unidade dos grupos oprimidos, ainda que produzida artificialmente. Essa é a grande tarefa do exegeta orgânico: recompor fragmentos de rebeldia e canalizá-los em um conjunto retórico. Vale ressaltar a artificialidade e a retórica para que não percamos de vista as relações de força – as diferenças – existentes mesmo no interior dessa unidade.

De modo geral, é bastante claro que me afasto de grande parte da produção hermenêutica latino-americana da libertação. A rigor, o tema da libertação só pode ser trabalhado sob rasura, pois está muito enredado pela trama identitária dicotômica. Ao falar em ~~libertação~~, pois, assinalo ainda uma possibilidade de leitura, desde que problematizada. A maioria dos que se dedicam à libertação acabam por trabalhar de modo essencialista (pobre, mulher, gay, índio...) e, assim, reforçam os discursos binários de exclusão. Bem verdade que para forjar a ideia de comunidade oprimida, um certo “essencialismo estratégico” pode ser útil em seu ‘interesse político visivelmente escrupuloso’.¹⁴⁸ Contudo, esse não deveria passar de um momento em sua fase de empoderamento, afinal, “as identidades podem estar gritando para serem ouvidas em sua dispersão.”¹⁴⁹

Assim sendo, a questão que me incomoda nas políticas de identidade (e suas hermenêuticas subsequentes) é se tal toque de essencialismo ainda é interessante como base para nossos questionamentos subalternos dos sistemas de pensamento ou pensamento de sistemas. Por isso, preferi abrir mão de um discurso identitário-libertador, ao substituir o “ou” pela potencialidade e pela possibilidade canalizadora de um “e”. Explico.¹⁵⁰

¹⁴⁸ Conceito forjado por Gayatri Spivak, *In Other Worlds – Essays in Cultural Politics*, Londres, Routledge, 1988, p.205.

¹⁴⁹ Carolyn D’Cruz, *Identity Politics in Deconstruction – Calculating with the Incalculable*, Hampshire, Ashgate, 2008, p.19.

¹⁵⁰ Confira Stuart Hall, *Da diáspora*, p.326-327.

Em uma política de identidade o “ou” é a chave hermenêutica. Sou oprimido *ou* opressor. Sou homossexual *ou* heterossexual. Sou mulher *ou* homem. Sou branco *ou* negro. Sou brasileiro *ou* argentino. Sou católico *ou* protestante. Sou israelense *ou* palestino. Sou israelita *ou* cananeu. Sou israelita *ou* assírio. Note que o discurso funciona sempre na lógica da oposição binária que cria uma diferença naturalizada e, por vezes, des-historicizada. Além do mais, o “ou” não avança qualquer negociação, mas interrompe-a, ao reforçar fronteiras. Parece-me que a luta que essencializa compra esse jogo imposto pela parte beneficiada do “ou”.

Ao invés de prosseguir com o “ou”, seria melhor ler com “e”, em uma lógica de acoplamento. Sou oprimido *e* opressor. Sou homossexual *e* heterossexual. Sou branco *e* negro. Sou brasileiro *e* argentino. Sou católico *e* protestante. Sou israelense *e* palestino. Sou israelita *e* cananeu. Sou israelita *e* assírio. Essa chave hermenêutica fica na fronteira, ao forjar uma unidade nas crioulizações. Essa fala na fronteira, a meu ver, perturba a ordem estabelecida e, portanto, pode desconstruí-la com mais vigor. Isso porque demonstra que as fronteiras são inventadas e o cá/lá é apenas uma construção arbitrária. Poderia chamar essa hermenêutica de mestiça (Anzáldua), bissexual (Althaus-Reid) ou crioula (Glissant). Tanto faz. A lógica é a mesma. É preciso misturar para confundir as pretensões dicotômicas universalizantes. O problema é que textos bíblicos e seus leitores nem sempre estão interessados nessa ‘impertinente’ mistura.¹⁵¹

Com isso não estou dizendo que não existem diferenças nas misturas. Muito pelo contrário: a diferença deve ser a base para um novo discurso de transformação via retórica. Os corpos hifenizados não chegam a ocultar as diferenças, afinal, tais processos de hibridização ocorrem entre identidades situadas assimetricamente em relação ao poder.¹⁵² Portanto, investigar como se dá o processo de diferenciação é interessante desde uma dupla metodologia: como alguns se utilizam da diferença para fixar identidades (“ou”) e, ao mesmo tempo, como outros extrapolam a diferença para confundir identidades (“e”). Esse jogo

¹⁵¹ Fico realmente espantado com a limitação de nossa exegética brasileira que não soube reconhecer a condição pós-colonial ímpar do Brasil e, portanto, suas ricas possibilidades hermenêuticas crioulas. Para uma revisão de nossa situação veja, por exemplo, Russel Hamilton, “European Transplants, Amerindian In-Laws, African Settlers, Brazilian Creoles – A Unique Colonial and Postcolonial Condition in Latin America”, em Mabel Moraña e outros (editores), *Coloniality at Large – Latin America and the Postcolonial Debate*, Durham, Duke University Press, 2008, p.113-129.

¹⁵² Assim, Tomaz Tadeu da Silva, “A produção social da identidade e da diferença”, em Tomaz Tadeu da Silva (organizador), *Identidade e diferença*, p.87.

hermenêutico é interessante uma vez que problematiza a identidade e a diferença, não aceitando seus limites impostos.

Observe ainda que trabalho em termos de diferença e não de diversidade. No meu entender, diversidade é a consequência da luta com contornos identitários. Em perspectiva liberal, celebra-se o “ou” sem problematizá-lo, ao manter de modo velado a distinção subalternizadora de nós e eles. O conceito de diversidade tenta apenas tolerar seu Outro exótico. Engajo-me, antes, em uma problematização da diversidade, ao avaliar os processos de diferenciação. O Outro não é um dado, é uma construção. Nesse ínterim, minhas perguntas são: como se dá essa construção? Onde estão os espaços crioulos que desmoronam essa parede retórica? Diferentes sentam juntos à mesa?

Uma hermenêutica feminista *queer* pós-colonial tudo junto & ao mesmo tempo sinaliza os apontamentos feitos acima. Defendo que é perfeitamente possível fazer conexões neste campo, pois todas as três teorias possuem – tal como descrevi – um engajamento político-cultural fundamentado em um *ethos* pós-identitário. Falar em feminismo não é falar simplesmente em mulher ou homem. Falar em *queer* não é falar simplesmente em homossexualidade ou heterossexualidade. Falar em pós-colonial não é falar simplesmente em colonizado ou colonizador. As três teorias tratam exatamente de questionar essas barreiras com atos hermenêuticos visionários. Após a rebeldia, não cessamos de nos perguntar: “Para onde nós subiremos?” (Dt 1,28). Ouvindo as três correntes teórico-políticas, parece-me que não queremos mais ler desde um lugar universal, mas sim desde múltiplos lugares particulares hibridizados!

Nesse sentido, talvez, o grande desafio desconstrutivo seja aquele pontuado por Kwok Pui-lan¹⁵³: explorar as diferentes formas de opressão sob a sombra do império. Ou talvez ainda trabalhar com o conceito de *kyriarcado* forjado por Elisabeth Schüssler Fiorenza¹⁵⁴ que avalia a rede de opressão de forma múltipla e multiplicativa. Também ler com Ken Stone¹⁵⁵ e Randall Bailey¹⁵⁶ a construção do Outro em termos de religião, etnia, sexualidade e gênero. Igualmente, há um desafio enorme no âmbito reconstrutivo que talvez seja aquele do projeto de “crítica bíblica minoritária” ocupada em garantir espaço para todas as vozes no interior

¹⁵³ *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*, p.81.

¹⁵⁴ *Caminhos da sabedoria*, p.135-143.

¹⁵⁵ “The hermeneutics of Abomination...”, p.38.

¹⁵⁶ “They’re Nothing but Incestuous Bastards – The Polemical Use of Sex and Sexuality in Hebrew Canon Narratives”, em Fernando Segovia e Mary Ann Tolbert, (editors), *Reading From this Place*, p.121-138.

comunitário.¹⁵⁷ Ou ainda, e quase o mesmo, a aplicação sistematizada da *ekklesia of wo/men* – conceito de Elisabeth Schüssler Fiorenza que encaminha a democracia radical como contrapartida ao *ethos* do kyriarcado.¹⁵⁸ Todos esses projetos (desconstrutivos/reconstrutivos) partilham da mesma luta “descolonizadora do espírito” que consiste em rejeitar classificações simplistas/dualistas no âmbito político, social, econômico, religioso e cultural.¹⁵⁹

Conectar essas lutas é ação política impertinente, pois perturba a ordem. Vai mais a fundo nas estruturas de opressão. Diferentemente da política de identidade, não se aceita o jogo dualista excludente e subalternizador. Questiona-se, então, a matriz do jogo em sua natureza imperialista e colonial. Ao articular as três teorias forjo um “terceiro espaço” teórico canalizador capaz de avaliar os discursos coloniais que operam em torno do conceito de rigidez na construção da alteridade. Nossa lanterna hermenêutica subalterna clareia devidamente o *modo de representação dessa alteridade*, ao desvelar o momento do discurso colonial como um “discurso crucial para a ligação de uma série de diferenças e discriminações que embasam as práticas discursivas e políticas da hierarquização racial e cultural.”¹⁶⁰

Trata-se de um projeto exegético indecentemente excitante desconstruir os discursos retórico-fetichistas nos textos bíblicos que constroem a identidade comunitária estereotipando seu Outro. A lógica do fetiche é interessante para abrir caminhos metodológicos de ausência/presença desse Outro constitutivo da identidade. Em outros termos: o Outro não está lá, mas deveras aqui mesmo entre nós! Eis a fantasia no discurso retórico colonial. Os textos bíblicos, em minha metodologia, não são fontes históricas, mas criações imaginativas que respondem a problemas pré-textuais. Ou se preferem: o texto bíblico é uma ideologia da ideologia, na medida em que rearticula retoricamente discursos ideológicos já existentes.¹⁶¹ A partir desse método, é perfeitamente possível ler o texto em sua fantasia do Outro em termos de sexualidade, raça, etnia e religião. Por fim, o estereótipo funciona como fobia e fetiche: ao

¹⁵⁷ Randall Bailey, Tat-siong Benny Liew e Fernando Segovia, “Toward Minority Biblical Criticism – Framework, Contours, Dynamics”, em *They Were All Together in One Place?*, p.25.

¹⁵⁸ Veja, entre outros, seu mais recente *The Power of the Word*, p.69-109. A acusação leviana de que o conceito de Schüssler Fiorenza remete ainda ao âmbito da igreja só pode ser resultado de uma leitura desatenta. A “igreja das mulh*res” é um conceito altamente político e reflete o atual debate sobre a democracia radical. Compare o esforço de Schüssler, por exemplo, com o de Stuart Hall que igualmente deseja criar um “espaço genuinamente heterogêneo” em seu *Da diáspora*, p.82-83. Isso para não citar as propostas do argentino Ernesto Laclau.

¹⁵⁹ O termo “descolonização do espírito” é proposta pelo Prêmio Nobel Amartya Sen. Confira “Editorial – ‘Nós’ e ‘os outros’ – à guisa de introdução”, em *Concilium*, Petrópolis, Vozes, v.324, n.1, 2008, p.11-12.

¹⁶⁰ Homi Bhabha, *O local da cultura*, p.107.

¹⁶¹ Confira Gale Yee, *Poor Banished Children of Eve – Women as Evil in the Hebrew Bible*, Minneapolis, Fortress, 2003, p.19.

mesmo tempo em que se nega o Outro, precisa-se dele para se constituir. Sempre o recalcado...

Em síntese, diria que ao articular as teorias feminista, *queer* e pós-colonial, encaminho novos espaços a serem explorados. Novas categorias entram na analítica da retórica bíblica a partir da crítica dos discursos coloniais, tais como fantasia, estereótipo e fetiche.¹⁶² Sendo assim, minha urgente agenda envolve dois aspectos: (i) dismantelar as construções binárias entre estabelecidos e *outsiders* que servem bem aos interesses imperialistas e coloniais, em todos os seus usos e conexões raciais, sexuais, étnicas e religiosas; (ii) propor um engajamento – ainda que virtual – desses sujeitos hifenizados (ou multiplamente localizados), ao desfragmentar e rearticular a rebeldia anti-imperial.

Ler o texto bíblico com esse caleidoscópio subalterno nos ajudará a desvendar como as diferenças são reforçadas em prol da subalternização de sujeitos e do sectarismo. Além do mais, também estaremos aptos para abrir caminhos assumidamente crioulos que rejeitam os dualismos imperiais e se abrem para a justiça da Relação. Em metáfora glissantina, por fim, diria que meu projeto hermenêutico subalterno deseja cortar raízes únicas e plantar rizomas nos jardins bíblicos.

¹⁶² Para esse aspecto do discurso colonial, veja Homi Bhabha, *O local da cultura*, p.105-128.

2 ‘Ouve Israel... Yhvh firmou um *berit*’ Condições de produção do Deuteronômio (I)

*“Ouve Israel as prescrições e os decretos que eu falo aos vossos ouvidos hoje. E as ensinareis e guardareis em cumpri-las. Yhvh nosso deus firmou conosco um berit...”
(Dt 5,1-2)*

Após o capítulo que localiza os pressupostos ideológicos da tese, podemos passar a trabalhar mais propriamente o livro do Deuteronômio. Contudo, ainda acho que não é boa ideia cumprir a agenda subalterna imediatamente. O exegeta orgânico interpretará o texto em razão dos interesses dos subalternos. Mas como poderá fazê-lo se não se apossar, antes, do texto bíblico? Para que os processos de desconstrução e reconstrução sejam verdadeiramente propositivos, não podemos fugir à tarefa de conhecer profundamente a forma do Deuteronômio. Assim sendo, esse capítulo possui uma proposta bastante clara, a saber, fornecer subsídios ao exegeta orgânico. Nessa primeira parte das condições de produção do Deuteronômio (I) serão priorizadas argumentações formais a todo o livro. Posteriormente, mais subsídios serão fornecidos, em especial no que tange à situação retórica dessa literatura.

Nesta abordagem sincrônica, a argumentação principal é que o Deuteronômio é uma espécie de arquivo organizado em quatro ‘gavetas etiquetadas’. Dentro desse arquivo, veremos que há material literário de espécies diversas que, no entanto, estão arquivados em função do formulário da aliança e da parenética. Por fim, o grande objetivo dessa avaliação literária do arquivo-retórico é verificar o que o texto impõe por si. Essa tarefa é salutar, na medida em que a crítica ético-política do exegeta orgânico necessita de demonstração.

Como se nota, uma avaliação formal do texto é imprescindível, mesmo para uma interpretação subalterna. Trata-se, pois, de honestidade intelectual para com o livro bíblico. Além do mais, as ideologias de um texto não precisam ser acessadas somente em seus conteúdos. A forma articula, em si, relações sócio-históricas e, assim, “quanto maior a intimidade com as obras e sua força, mais claro o erro do conteudismo simples, e mais estrito o veto à consideração independente das matérias, apartadas de sua especificação formal.”¹⁶³

¹⁶³ Roberto Schwarz, *Sequências brasileiras – ensaios*, São Paulo, Cia das Letras, 1999, p.29.

2.1 Da metodologia ou por que “condições de produção I e II”?

Esse capítulo é apenas a primeira parte do subsídio para o exegeta orgânico. Ele deverá ser desdobrado no próximo capítulo. Aí está a razão para a numeração I e II. Mas por que, afinal, eu preferi manter a nomenclatura para esses dois capítulos da tese? Uma reflexão quanto à forma e ao lugar retórico-discursivo do Deuteronômio é importante não apenas para seguir o beabá exegetico (até porque o sigo esquisitamente!). Nesse caso, estou de acordo que os conteúdos podem ser alcançados de uma forma mais rigorosa desde uma avaliação das condições de produção dos textos – o que me remete à literatura inserida no mundo social.¹⁶⁴ Além do mais, a própria seleção do *corpus* a ser estudado depende, em parte, desta análise acurada. Observe, então, que o exegeta orgânico pode perfeitamente transitar nos paradigmas acordados pelos estudiosos bíblicos, desde que em última instância não negligencie os interesses retórico-emancipatórios dos subalternos.

Quando falo em forma, em oposição a conteúdo, penso em um estudo dos aspectos que configuram a peculiar personalidade do Deuteronômio.¹⁶⁵ Será nosso primeiro encontro com o livro bíblico e, como diz o ditado, “a primeira impressão é a que fica”. Um texto passa essa primeira impressão por meio de formulações literárias. Efetivamente, esse é o veículo que possibilita sua leitura. Quero dizer: o texto em si fornece as convenções linguísticas e estilísticas para sua leitura. Note, contudo, que por agora não entrarei no funcionamento literário de perícopes particulares. Reservo tal tarefa para o último capítulo. Sendo assim, a tarefa é uma apresentação do livro em sua linguagem, estilo, divisões e unidade para, somente então, impor-lhe uma agenda subalterna.

Essa abordagem é importantíssima se visamos a uma exegese pragmática indutiva que rechaça a imposição de esquemas pré-estabelecidos genéricos aos textos bíblicos.¹⁶⁶ Os conteúdos estão construídos literariamente e, assim, seria melhor articulá-los com precisão. Nesse ínterim, como diz Robert Alter, “prefiro insistir na ideia de uma fusão completa de uma

¹⁶⁴ Confira Milton Schwantes, “A origem social dos textos”, em *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, Vozes, v.16, 1988, p.31-37.

¹⁶⁵ Veja, Horácio Simian-Yofre, “Diacronia – os métodos histórico-críticos” em Horácio Simian-Yofre (coordenador), *Metodologia do Antigo Testamento*, São Paulo, Loyola, 2000, p.94.

¹⁶⁶ Assim, Jean Louis Ska, “Sincronia – a análise narrativa”, em Horácio Simian-Yofre, *Metodologia do Antigo Testamento*, p.126.

arte literária com um modo teológico, moral ou histórico-filosófico de ver o mundo, sendo que a plena percepção do segundo depende do pleno entendimento da primeira.”¹⁶⁷

Se essa ‘fusão completa’ for realizada, não vejo necessidade de separar rigidamente a literatura da história e da sociedade. Por isso mantive a mesma nomenclatura de “condições de produção” desdobrada em I e II. Deveríamos, nesse aspecto, ouvir com mais atenção o que já nos dizia Antonio Candido:

“Quando fazemos uma análise desse tipo, podemos dizer que levamos em conta o elemento social, não exteriormente, como referência que permite identificar, na matéria do livro, a expressão de uma certa época ou de uma sociedade determinada; nem como enquadramento, que permite situá-lo historicamente; mas como fator da própria construção artística, estudado no nível explicativo e não ilustrativo.”¹⁶⁸

A partir dessa assertiva, o debate metodológico entre exegese histórico-crítica e exegese literária poderia, por fim, chegar a algum consenso. Efetivamente, há algum tempo aposto em um trabalho exegético que avalie conjuntamente a sincronia e a diacronia, ao elucidar as condições de produção dos textos literários bíblicos.¹⁶⁹ Para mim, textos não deveriam ser considerados como fonte de algo além de si mesmo, mas tampouco como um universo fechado em si mesmo. Antes, é a interação do ‘além’ e do ‘em si mesmo’ que deveria ser priorizado. A isso podemos chamar talvez de crítica retórica ou, ainda e talvez, análise do discurso.¹⁷⁰ Diria, pois, que o

“... o texto não reflete, simplesmente, o contexto. O interno e o externo passam a ser mais do que um simples complemento um do outro, isso porque a linguagem, enquanto discurso materializado no texto, não é desvinculada de suas condições de produção. Muito pelo contrário, é essa condição que caracteriza o discurso, o constitui.”¹⁷¹

É nesse sentido que apontarei, nas condições de produção II, para a importância da localização retórica do livro do Deuteronômio, ao menos, de seu “princípio organizacional”. Não é possível esquecer, desde essa perspectiva, que a literatura possui um modo de produção linguístico concreto. Mesmo que produzido para deleite literato, textos são produzidos (i) por

¹⁶⁷ *A arte da narrativa bíblica*, São Paulo, Companhia das Letras, 2007, p.38.

¹⁶⁸ Antonio Candido, *Literatura e sociedade – estudos de teoria e história literária*, 8ª edição, São Paulo, T.A. Queiroz, 2000, p.7.

¹⁶⁹ Confira, por exemplo, Fernando Candido, “A abordagem historiográfica das narrativas patriarcais bíblicas”, em *Clássica*, Belo Horizonte, Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos, v.19, n.2, 2006, p.284-297.

¹⁷⁰ A avaliação dos textos em sua discursividade e retoricidade opera a importante fusão entre o campo de estudos da língua e da sociedade. Confira as possibilidades de tal metodologia, por exemplo, em Maria do Rosário Gregolin, “A análise do discurso – conceitos e aplicações”, em *Alfa – Revista de Linguística*, São Paulo, Editora Unesp, v.39, 1995, p.13-21. Veja também Jean-Marie Klinkenberg, “Prefácio”, em Lineide Salvador Mosca (organizadora), *Retóricas de ontem e hoje*, São Paulo, Humanitas, 2004, p.11-15. Note, então, a proximidade – ainda que com alguma divergência de objetivo – da “análise do discurso” e da “crítica retórica”.

¹⁷¹ Fernando Candido da Silva, “A literatura profética bíblica como documentação histórica”, em *Phoënix*, Rio de Janeiro, Mauad, n.12, 2006, p.133.

alguém (ii) para um outro alguém (iii) que possa compreendê-lo. O signo não pode ser compreendido fora deste modo de produção¹⁷², ou se já preferem, desta situação retórica¹⁷³.

Portanto, minha localização na parte II não cumprirá um papel meramente contextual iluminador de conteúdos. De fato, a história não está além do livro, mas está presente discursivamente nele mesmo. Neste momento, as questões a serem realizadas devem ser: por quem o discurso é produzido? Para quem? Como e por quê? Tal postura metodológica remete, inevitavelmente, às situações retóricas que criaram os textos bíblicos, ou como deixa ainda mais claro Gale Yee, nos encaminha ‘ao exame da natureza dos problemas pré-textuais à luz de suas soluções textuais.’¹⁷⁴

Fica evidente, pois, meu grande problema de condição de produção: a linguagem como instrumento de poder ou, quem fala, a quem e como. Por fim, essa minha obsessão metodológica é que facilitará uma avaliação das aspirações retóricas deuteronomicas “ao poder de construir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão de mundo e, deste modo, a ação sobre o mundo, portanto, o mundo.”¹⁷⁵

Creio que com essas linhas introdutórias consegui explicar o título desse capítulo e do seguinte, bem como seus objetivos e métodos: ao falar em ‘condições de produção’ do Deuterônomo, posso transitar entre a exegese literária e a exegese histórico-crítica, hibridizando-as e abrindo espaço para uma séria articulação das formas literárias com as situações histórico-sociais que fomentaram a redação do livro.

Acredito, nesse ínterim, no potencial da crítica retórica. Esse espaço híbrido entre literatura e sociedade é perfeitamente captado por tal método.¹⁷⁶ Além do mais, preciso salientar que não foi sem um propósito que a escolhi: para uma agenda subalterna, essa metodologia pode ser bastante eficaz. Afinal, a retórica não encaminha deliberação? Note,

¹⁷² Assim, Pierre Bourdieu, “A economia das trocas linguísticas”, em Renato Ortiz (organizador), *Pierre Bourdieu*, São Paulo, Ática, 1983, p.159.

¹⁷³ Confira Lloyd Bitzer, “The Rhetorical Situation”, em *Philosophy & Rhetoric*, Pennsylvania State University Press, State College, v.1, 1968, p.1-14.

¹⁷⁴ *Poor Banished Children of Eve*, p.25.

¹⁷⁵ Pierre Bourdieu, *O poder simbólico*, Lisboa, Difel, 1989, p.14. Note, portanto, que a retórica sempre visa a uma alteração da realidade e, nesse aspecto, deve ser vista sob a ótica da persuasão. Assim Lloyd Bitzer, “The Rhetorical Situation”, p.4.

¹⁷⁶ A crítica retórica parece exatamente abarcar ambas as esferas (diacronia e sincronia). Veja, por exemplo, Martin Kessler, “A Methodological Setting for Rhetorical Criticism”, em David Clines, David Gunn e Alan Hauser (organizadores), *Art and Meaning – Rhetoric in Biblical Literature*, Sheffield, JSOT Press, 1982, p.9.

pois, que uma mudança paradigmática exige, igualmente, uma mudança metodológica.¹⁷⁷ Se estou interessado na transformação via negociação, devo acessar o texto de modo dialógico, ocupado com suas argumentações e contra-argumentações.

Sendo assim, esse capítulo e o próximo procuram desvendar a lógica argumentativa do livro do Deuteronômio. Somente assim podemos fazer uma avaliação ético-comunitária de suas potencialidades e limites, além de abrir espaço – caso seja necessário – para uma pedagogia alternativa. De todo modo, nesse “condições de produção I” utilizarei abordagens literárias que não necessariamente se restringem à retórica clássica e à *nouvelle rhétorique*.¹⁷⁸ Tentarei somar as contribuições da narratologia com os estudos dos tipos de argumentação.¹⁷⁹ Já em “condições de produção II” devo afunilar a lógica essencial do Deuteronômio, em especial, propondo a ela uma situação retórica mais ou menos precisa. Façamo-lo!

2.2 Deuteronômio – arquivo em sincronia

É uma interessante tarefa ler trabalhos exegéticos sobre o Deuteronômio e, no mesmo momento, ler o livro bíblico em si. A exegética – digo, histórico-crítica – tratou de sublinhar as diferentes camadas da obra, ao fragmentar sua sequência narrativa. Também procurou, a partir desta diacronia do texto, hipotetizar datações e intenções mais originais que outras. Preciso confessar: sempre que lia a exegese histórico-crítica, antes do texto bíblico, tinha a impressão de que já não poderia mais captar seus conteúdos. Ficava cada vez mais e mais perdido e, por isso, achei que fosse crucial ler primeiro o Deuteronômio.

¹⁷⁷ Veja Rebecca Chopp, “A Rhetorical Paradigm for Pedagogy”, em Fernando Segovia e Mary Ann Tolbert (editores), *Teaching the Bible – The Discourses and Politics of Biblical Pedagogy*, Maryknoll, Orbis Books, 1998, p.299-309.

¹⁷⁸ Penso aqui na adaptação de tratados sobre retórica como o de Aristóteles e Cícero por Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca, *Tratado da argumentação – a nova retórica*, São Paulo, Martins Fontes, 1996. As cinco “faculdades” da retórica (*inventio, dispositio, elocutio, memoria e pronuntiatio*) passam a ser avaliadas em termos de situação retórica convidativa a um foco na audiência. Para as “faculdades”, confira qualquer edição de Cícero, *De Inventione* I, 9.

¹⁷⁹ A crítica retórica bíblica, como disciplina, parece ter como *background* quatro componentes: retórica clássica, teoria literária, estudo literário da Bíblia e crítica das formas. Assim, Phyllis Tribble, *Rhetorical Criticism – Context, Method, and the Book of Jonah*, Minneapolis, Augsburg Press, 1994, p.5-23. Isso justifica, em parte, o uso da narratologia. Quanto aos tipos de argumentação, me refiro, ao *ethos, pathos* e *logos* tal como descrito em Aristóteles, *Retórica*, I, 2, 1356a: “as provas de persuasão fornecidas pelo discurso são de três espécies: umas residem no caráter moral do orador; outras, no modo como se dispõe o ouvinte; e outras, no próprio discurso, pelo que este demonstra ou parece demonstrar” (*Retórica*, trad. Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2005, p.96).

Observe que estou chamando a atenção, na realidade, para importantes questões de metodologia. Afinal, qual o verdadeiro objeto da exegese da Bíblia Hebraica? Como diz Rolf Rendtorff, “é a história por trás do texto que tentamos investigar de forma tão acurada quanto possível ou são os próprios textos cujas declarações tentamos apreender e entender?”¹⁸⁰ Nesse sentido, não seria imprescindível compreender este livro bíblico, antes de tudo, como um trabalho de arte literária?¹⁸¹ O livro possui um arranjo bastante coerente que viabiliza sua leitura. Seguirei aqui essa minha metodologia de acesso que prioriza os próprios textos e não uma interpretação histórica que depende de decisões prévias. Tenho interesse, por agora, em resgatar a “simplicidade, fluência e lucidez”¹⁸² do discurso deuteronomico em detrimento do hermético debate exegético. Assim seja!

*
* * *

'eleh ha-debarim 'axer diber moxeh. Assim começa o livro em 1,1. Seria razoável afirmar que essa frase funciona tal como um título ou cabeçalho para o livro. Quem lê o Deuteronômio deve entendê-lo, pois, como ‘palavras de Moisés’. É assim que o livro se apresenta. Trata-se, portanto, de *discursos*. Bem verdade que no interior do livro há ainda outros gêneros, a saber, poemas e narrativas. Na verdade, esses dois últimos estão sempre dentro da boca de Moisés, quero dizer então, do discurso. Logo, é possível dizer que a unidade literária do livro é garantida, fundamentalmente, pelos discursos de Moisés ao povo de Israel. A isso nos remete também outros cabeçalhos no interior do livro.

Parece que 1,1 fornece a chave de leitura para todo o livro. Talvez assim o seja, afinal o título da obra em hebraico segue esse cabeçalho.¹⁸³ Entretanto, o Deuteronômio é uma peça literária que parece se dividir em blocos. Chamaria essa divisão, mais propriamente, de “gavetas com etiquetas”, sendo as “etiquetas” representadas pela marcação de títulos ou cabeçalhos – para além de 1,1 – em 4,44, 28,69 e 33,1.¹⁸⁴

¹⁸⁰ A “*fórmula da aliança*”, São Paulo, Loyola, 2004, p.13.

¹⁸¹ Verifique esta ênfase nas dimensões estéticas deuteronomicas, por exemplo, em Duane Christensen, “Form and Structure in Deuteronomy 1-11”, em Norbert Lohfink (editor), *Das Deuteronomium – Entstehung, Gestalt und Botschaft*, Leuven, Leuven University Press, 1985, p.135-144.

¹⁸² Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and Deuteronomistic School*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1992, p.1.

¹⁸³ “Deuteronômio” provém da tradução grega de Dt 17,18. O título hebraico é “Estas são as palavras”.

¹⁸⁴ Avalie esta proposta em Norbert Lohfink, *Lectures in Deuteronomy*, Roma, Pontifício Instituto Bíblico, 1968, p.7-10. Também em Georg Braulik, “O livro do Deuteronômio”, em Erich Zenger (organizador), *Introdução ao Antigo Testamento*, São Paulo, Paulinas, 2003, p.98. Ainda: Félix García López, *O Pentateuco*, São Paulo, Ave-Maria, 2004, p.240-241. No que tange às observações literárias, opto muitas vezes por seguir as sugestões desses exegetas católicos que estudam assiduamente as técnicas literárias do Deuteronômio. Para esse projeto sincrônico, ainda que discorde das escolhas hermenêuticas, sugiro também Pedro Kramer, *Origem e legislação do Deuteronômio – programa de uma sociedade sem empobrecidos e excluídos*, São Paulo, Paulinas, 2006.

1,1) *'eleh ha-debarim...*

4,44) *ve-zo 't ha-torah...*

28,69) *'eleh dibre ha-berit...*

33,1) *ve-zo 't ha-berakah...*

A presença de quatro etiquetas pode indicar que 1,1 não é título para toda a obra, sendo antes apenas para o primeiro discurso de Moisés em 1,6-4,40. De todo modo, o interessante é aqui observar o padrão repetido nesses cabeçalhos. É esse padrão que os caracteriza como as possíveis etiquetas das quatro gavetas do arquivo deuterônômico.

O primeiro elemento modelar a ser verificado é o uso constante de pronomes demonstrativos, a saber, *'eleh* e *zo 't*. É a partir desses pronomes que se evidenciam, então, o tipo de gênero literário a ser seguido em cada gaveta: *debarim*, *torah*, *dibre berit* e *berakah*, respectivamente, “palavras”, “lei/instrução”, “palavras de aliança” e “bênção”. Após essa especificação, todos os títulos encaminham o agente (Moisés) e o recipiente (Israel) dos discursos. Por fim, mas não menos importante para se evidenciar o padrão e singularidade desses cabeçalhos, vale notar que sempre há, entre os títulos e os discursos, uma introdução em estilo narrativo que deseja mais ou menos localizá-los.

Os cabeçalhos apontam, então, para o aspecto arquivístico do Deuterônômio. Há materiais de diversos tipos que, contudo, na sincronia podem ser lidos perfeitamente em conjunto. Ao invés de separar esses materiais, prefiro seguir a lógica do arquivo e lê-los tal como o arquivista os dispõe. Acredito que aqui temos pistas formais importantes para nossa posterior hermenêutica subalterna. Portanto, identificadas as quatro gavetas, passo a expor a estruturação de cada uma delas.

Ressalto a importância desse trabalho literário para o exegeta orgânico. A meu ver, uma análise literária é o primeiro passo para uma boa fusão de horizontes do texto com seus leitores subalternos. É por meio desta analítica que poderemos estar a par das convenções que governam o Deuterônômio. De posse dessas convenções, uma leitura subalterna será capaz de

pelejar com os próprios termos bíblicos, ao propor uma desconstrução profunda da retórica deuteronomica.¹⁸⁵

Bem verdade que, em termos metodológicos, as abordagens literárias não são unívocas. Nesse sentido, procuro ser um camaleão metodológico: como cada gaveta pertence a um gênero literário e, mesmo em seu interior, há mais de um gênero, será preciso adaptar a metodologia à concretude do texto. Uma crítica retórica cabe bem em textos narrativos com toque parenético. Contudo, outra metodologia pode ser mais eficaz, quando o objeto é a “lei/instrução” deuteronomica. De todo modo, no geral, tento apreender a funcionalidade das gavetas dentro do arquivo com uma pergunta básica: o que esse texto faz aqui? Ou ainda: como esse texto contribui com o processo de arquivamento?

2.2.1 *'eleh ha-debarim (1,1-4,43)*

Esta primeira gaveta trata de nos apresentar ‘palavras’ de Moisés. Contudo, antes de assim fazê-lo, nos localiza no tempo e no espaço (1,1-5). Desde aqui já é possível observar a sutileza literária de Deuterônomo. A introdução a esse primeiro capítulo da obra encaminha uma composição arquivística consciente. Vislumbra-se, pois, a potencialidade artística de todo o livro. Estou me referindo, mais propriamente, à estrutura concêntrica de 1,1-5. Observemo-la:

v.1a	A	Palavras
v.1b	B	Agência de Moisés
v.1c-2	C	Localização geográfica
v.3a	D	Localização temporal
v.3b	E	Agência de Moisés sob auspícios de Yhvh
v.4	D	Localização temporal
v.5a	C	Localização geográfica
v.5b	B	Agência de Moisés
v.5b	A	<i>torah</i>

¹⁸⁵ Veja algum apontamento quanto à conexão de abordagens literárias e desconstrutivistas em David Jasper, “Literary Readings of the Bible”, em John Barton, *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p.28-30.

Essa é introdução ao conjunto de 1,1-4,40, pois somente em 4,44 aparecerá novo cabeçalho.¹⁸⁶ Logo, espera-se nesse conjunto uma coletânea de ‘palavras’. Contudo, parece-me que a estrutura concêntrica é programática também para todo o livro. Não me refiro aqui apenas à localização espacial e temporal. Esses dados parecem ser moldura que enquadra os eventos que serão recapitulados pelo discurso mosaico. Chamo a atenção, antes, para o centro e as extremidades da estrutura. Parece, assim, que a forma de 1,1-5 por si aponta para o programa deuterônômico. A arte vai propondo a teologia: Moisés atua segundo as ordens de Yhvh; suas palavras estão concatenadas com essas ordens; suas palavras são *torah*! Desde agora já se pode observar, portanto, que estratégias literárias garantem a autoridade de Moisés.¹⁸⁷

Após localizar os discursos e autorizar Moisés como agente discursivo de Yhvh, a primeira gaveta do Deuterônômio (1,1-4,40) apresenta uma nova pasta que recapitula os eventos ocorridos no período de peregrinação do povo no deserto após a partida do Horeb¹⁸⁸. Ao falar em ‘recapitulação’, penso no livro bíblico anterior em termos canônicos, afinal, os impasses narrados por Moisés já se encontram de modo mais completo no livro de Números. Logo, em Dt 1,1-4,40 temos tão somente um resumo de tais acontecimentos. Para demonstrar a lógica narrativa desse resumo histórico de modo mais acurado é preciso trabalhar com seu óbvio desenvolvimento em duas grandes partes: 1,6-3,29 e 4,1-40.

Em 1,6-3,39 há alguns elementos formais que marcam a unidade. O primeiro deles é a enunciação das viagens. Todo o conjunto deve seguir os imperativos de 1,7: “Virai-vos e parti!” Efetivamente, 1,6-3,39 é um conjunto literário de andanças. Para isso apontam 1,19; 2,1; 2,8a; 2,8b; 2,13b; 3,1; 3,29. É notável observar, aliás, que os radicais utilizados no conjunto correspondem, em sua maioria, aos mesmos imperados em 1,7, a saber, *pnh* e *ns*. O caso modelar é 2,1 que os emprega em conjunto na primeira pessoa do plural: Yhvh manda e o povo faz tal como no imperativo. Valeria notar que as conquistas efetivas só se iniciam na narrativa a partir desse 2,1. De fato, a forma por si já nos ajuda a identificar tais conteúdos.

Ressalto, porém, que o Deuterônômio não é marcado apenas pela repetição. Há neste livro uma variedade linguística notável. Talvez, por isso, já se tenha classificado sua

¹⁸⁶ É muito claro que 4,41-43 não pertence ao conjunto, afinal, não o segue nem na forma, nem no conteúdo.

¹⁸⁷ Confira, para mais estratégias, Robert Polzin, “Deuterônômio”, em Robert Alter e Frank Kermode (organizadores), *Guia literário da Bíblia*, São Paulo, Editora Unesp, 1997, p.105-114.

¹⁸⁸ Horeb é o termo usado no Deuterônômio para designar o Sinai.

linguagem e estilo de ‘barroco’.¹⁸⁹ No caso desse elemento estrutural das viagens, outros radicais são ainda utilizados. A ideia de viagem é mantida, mas Deuteronômio não economiza no vocabulário. Daí o emprego igualmente importante de *br* “cruzar” (2,8a e 2,13b) indicando movimento e, por fim, *yxb* “habitar” (3,29), fechando o conjunto com o fim das viagens em um estado de permanência.

É preciso reconhecer ainda que algumas execuções obedecem a comandos mais imediatos. 1,7 funcionaria, nesse ínterim, como um comando geral. Todavia, em alguns dos novos movimentos, a narrativa cria sub-comandos. Em um olhar mais atento, poderíamos observar um esquema de imperativo-execução em 1,6-8 e 1,19; 1,40 e 2,1; 2,2-7 e 2,8; 2,13a e 2,13b; 2,24-25 e 2,26-37. Essa técnica literária sutil é importante uma vez que acentua a ação divina na história. Por fim, é com esta forma, em conjunto com a do comprimento de oráculos com vitórias em 2,31-37 e 3,2-11, que a literatura autoriza as ‘palavras de Moisés’. Afinal, os imperativos de Yhvh não se concretizam nessas palavras?

Para amarrar a unidade formal de 1,6-3,29 faltam ainda dois importantes apontamentos. O primeiro é o marcador temporal *ba’et ha-hiu’* “naquele tempo” em 1,9.16.18; 2,34; 3,4.8.12.18.21.23. Essa fórmula utilizada de forma constante indica a amarração do conjunto. Além deste elemento, o diálogo ajuda a delinear o fluxo da narrativa. Bem verdade que a narrativa se desenrola dentro do grande discurso de Moisés. Mas há dentro desse discurso outros discursos. Moisés fala, Yhvh fala, o povo fala! Na maioria das vezes, as vozes de Yhvh e Moisés podem ser equiparadas, como aponta o programa inicial de 1,1-5. Também o uso constante da primeira pessoa do plural iguala Moisés e o povo. Há, porém, alguma discordância de perspectiva em 1,20-31; 1,37-45 e 3,23-28. No geral, os diálogos são entre Yhvh/Moisés e o povo. Exceção é 3,23-28 em que Yhvh e Moisés dialogam. De todo modo, fica claro que o conjunto é também marcado pela “narração-via-diálogo”¹⁹⁰.

Após avaliar as técnicas literárias que amarram 1,6-3,29, passo prontamente a expor sua lógica narrativa. É em 1,6-3,29 que se encontra a recapitulação propriamente dita. O drama da conquista da terra se desenrola em cinco movimentos muito nítidos a partir da fala de Yhvh por meio de Moisés: “Olhai, eu coloquei diante de vós a terra; entrai e tomai posse da terra” (v.8). Yhvh oferece a terra e incentiva sua conquista. É ainda no Horeb que o povo

¹⁸⁹ Veja, entre outros, Timothy Lenchak, “Choose Life!” – A Rhetorical-Critical Investigation of Deuteronomy 28,69-30,20, Roma, Pontifício Instituto Bíblico, 1993, p.05.

¹⁹⁰ Robert Alter, *A arte da narrativa bíblica*, p.111.

passa a ser organizado para tal feito (1,9-18). Esse é o primeiro movimento no interior de 1,6-3,29.

Logo em seguida temos a partida efetiva do Horeb rumo à ‘tomada de posse’ da terra concedida. Contudo, o texto não se desenrola sem uma complicação. Há, pois, tropeços no enredo. O objetivo final colocado no v.8 não é alcançado tão facilmente. Disso trata todo o conjunto de 1,19-46, tendo como ponto nodal o v.26: “... e rebelastes contra boca de Yhvh, vosso Deus”. Por fim, é o ato de obstinação e rebelião (*mrh*) que encaminha o drama (cf. também o v.43!). Tudo seria perfeito se o que sai da boca de Yhvh, ou melhor, de seu agente autorizado Moisés, fosse seguido à risca. A conquista seria tal como sonhada não fosse ‘a geração perversa’ (v.35: *ha-dor ha-ra*). A longa estada em Cades passa a ser, neste contexto literário, responsabilidade desse grupo ‘rebelde’ e ‘perverso’ que não seguiu as ‘palavras de Moisés’.

Já o terceiro movimento enfatiza uma mudança (2,1-3,17). Há mesmo uma nova tomada de direção (cf. *pnh* em 2,1). Aqui é trabalhada a geografia da conquista da Transjordânia. Qual terra pode, afinal, ser conquistada? Dentre os argumentos para a não ocupação de Seir e Ar, destacam-se questões de parentesco. Contudo, o que igualmente complica a situação é a presença da geração mencionada em 1,35. Efetivamente, a lógica narrativa só pode conceber a conquista após o fim desta geração. Por isso, antes de as conquistas serem incitadas em 2,24 é preciso fechar o ciclo da ‘geração perversa’ em 2,13-16. As conquistas efetivas passam a ser descritas somente em 2,26-3,17. Não é mero acaso que tais narrativas abrem-se após 2,25, afinal, aqui está construída literariamente a invencibilidade dos israelitas frente aos povos a serem conquistados. Por fim, como constava nesse *script* do v.25, a Transjordânia é ocupada (2,26-3,11) e partilhada entre as tribos (3,12-17).

Parece que 3,18-22 continua a questão da conquista, mas ao mesmo tempo modifica-lhe o foco. Trata-se, pois, de novos horizontes de invasão “no outro lado do Jordão”: eis nosso quarto movimento! Ao que tudo indica, é preciso ainda de mais terra para assentar a todos. A partilha em 3,12-17 pode não ter contemplado a todos: os que combatem, os donos de gado, são os beneficiados mais imediatamente.¹⁹¹ Por isso a explicação da invasão da Cisjordânia é

¹⁹¹ Teríamos aqui alguma memória da crise do tribalismo em direção à monarquia? Para a evidente relação entre boi e monarquia veja Milton Schwantes, *As monarquias do Antigo Israel – Um roteiro de pesquisa histórica e arqueológica*, São Paulo/São Leopoldo, Paulinas/Cebi, 2006, p.40.

oferecida em termos de conquista da terra em prol do descanso (cf. *nvh* hifil I no v.20) para todos.

Por fim, o quinto e último movimento de 1,6-3,29 aborda a iminente morte de Moisés. Seria correto dizer que 3,23-28 desenvolve mais propriamente 1,37-38: Moisés deve ser sucedido por Josué na liderança dos israelitas. Mais uma vez, ainda que implicitamente (“por vossa causa” em 3,26), a geração do deserto é responsabilizada. A história aqui se abre para o futuro: novas conquistas, nova geração, novo líder!

Efetivamente, 3,23-28 é uma peça-chave no discurso narrativo, ao encaminhar com urgência o longo discurso que concluirá a primeira gaveta do Deuteronomio. Mas não só. Talvez Martin Noth estivesse mesmo certo ao classificar Dt 1-3(4), não como um discurso introdutório para a lei deuteronomica, mas como introdução da Obra Historiográfica Deuteronomística.¹⁹² Se assim for, 3,23-28 é a peça da narrativa que melhor aponta para o livro de Josué. De todo modo, agora é hora de nos voltarmos para a segunda parte dessa gaveta etiquetada como *'eleh ha-debarim*. 3,23-28(29) é mediador de 1,6-3,22 e 4,1-40, ao trabalhar o passado e encaminhar para o futuro. De fato, essa é a tensão literária do capítulo 4. Se até o momento a narrativa aborda eventos passados, a partir daqui passamos a ter direcionamentos para o futuro.

Em termos formais, um outro conjunto abre-se em 4,1-40. Há, pois, marcadores que evidenciam a distinção em relação a 1,6-3,29. Contudo, por mais que sejam distintos, 1,6-3,29 e 4,1-40 estão unidos pela conjunção *ve-‘atah* “e agora”. Isso é muito significativo, uma vez que tal conjunção não é usada em inícios de discursos. Antes, funciona dentro do discurso como um *Wendepunkt*.¹⁹³ Sendo assim, *ve-‘atah* liga os dois blocos com propriedade. Nesse ínterim, seria mais correto dizer que *ve-‘atah* causa uma mudança literária, ao deixar para trás a narrativa e encaminhar sua conclusão prática. Além desta conjunção, aponto para uma ligação entre os conjuntos de ordem temática, a saber, a iminente morte de Moisés. De fato,

¹⁹² Veja Martin Noth, “O deuteronomista”, em *Revista Bíblica Brasileira*, Fortaleza, 1993, ano 10, n. esp., p.35-36 (edição original: *Überlieferungsgeschichtliche Studien – Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, Halle, Max Niemeyer, 1943).

¹⁹³ Confira Hendrik Antonie Brongers, “Bemerkungen zum Gebrauch des adverbialen *w^e‘attah* im alten Testament”, em *Vetus Testamentum*, Leiden, Brill, v.15, n.3, 1965, p.298.

quem lê 4,21-22 depende de 1,37 e 3,23-28! Pois bem, verificada a unidade de 1,6-4,40, é momento de avaliar a singularidade formal de 4,1-40.¹⁹⁴

Em primeiro lugar, vale a pena notar a linguagem e os motivos que aparecem com regularidade. A outorga da terra é constantemente trabalhada a partir de fórmulas que se estruturam, basicamente, sob três radicais: *ntn* “conceder” (v.1.21.38.40), *br* “cruzar” (v.14.21.22.26) e *bv*’ “entrar” (v.1.5.21.38). Em conexão com esta fórmula está o uso de *svh piel* “ordenar” nos v.2.5.13.14.23.40. A fórmula da entrega da terra está, assim, relacionada à obediência aos comandos de Yhvh/Moisés. Outros dois motivos importantes que se repetem são (i) a teofania de Yhvh no Horeb nos v. 12.15.33 e (ii) a libertação do Egito nos v.20.34.37.

O vocabulário utilizado é igualmente importante para se compreender a uniformidade de 4,1-40. Alguns vocábulos são insistentemente empregados, ao funcionar como palavras-chave para o conjunto: “filhos” (v.9.10.25.40); “viver” e “vida” (v.1, 4, 9, 10, 33); “dias” (v.9.10.26.30.32.40); “herança” (v.20.21.38); “alma”¹⁹⁵ e “coração” (v.9.15.29.39); “olhos” (v.3.6.9.19.25.34). Esses vocábulos apontam ainda para o estilo de 4,1-40. O conjunto é altamente retórico e possui uma ‘extraordinária capacidade barroca de expansão e contração’¹⁹⁶ em torno desses vocábulos, bem como dos motivos apontados acima. Vejamos, nesse sentido, como o texto se desenrola em três grandes partes (v.1-8; v.9-31; v.32-40) e em pequenos movimentos internos a essas mesmas partes.

Não estamos mais em terrenos da história. 4,1-40, ainda que contenham lembranças, as utilizam em prol da argumentação retórica. A introdução ao conjunto (4,1-8) deixa isso muito evidente. Essa primeira parte introdutória, na verdade, se bifurca: v.1-4 e v.5-8. A estrutura de ambas são semelhantes, ao começarem com parêneses: Israel deve ‘ouvir’ (v.1) e ‘ver’ (v.5). Trata-se, pois, de um apelo aos sentidos. Os dois imperativos possuem o mesmo objeto, a saber, *huqim* “prescrições” e *mixpaṭim* “decretos” que foram ‘ensinados’ (*lmd*) por Moisés. Tanto no v.1 quanto no v.5, a observância das “prescrições e decretos” é condição para a posse da terra. Contudo, a ‘introdução bifurcada’ não argumenta em prol da

¹⁹⁴ Sigo, em parte, Andrew Mayes, “Deuteronomy 4 and the Literary Criticism of Deuteronomy”, em *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, Society of Biblical Literature, v.100, n.1, 1981, p.24-30.

¹⁹⁵ Termo utilizado no hebraico é *nepex*. A tradução poderia ainda ser “pessoa”, “ser”, “individualidade”, “desejo”, “estado de ânimo”. Confira Nelson Kirst e outros (organizadores), *Dicionário hebraico-português e aramaico-português*, 20ª edição, Petrópolis/São Leopoldo, Vozes/Sinodal, 2007, 159.

¹⁹⁶ Avalie Casper Jeremiah Labuschagne, “Divine Speech in Deuteronomy”, em Norbert Lohfink (editor), *Das Deuteronomium*, p.120.

observância apenas utilizando o *ethos* e o *pathos*. Bem verdade, as parenêses (v.1 e 5) abarcam a credibilidade de Moisés que ‘ensina conforme Yhvh’ e apela para a emoção sensitiva (‘ouvir’ e ‘ver’) e prática (‘entrar na terra’). Mas não é igualmente verdade que o restante da introdução abre espaço para o *logos*?

Os v.2-4 e v.6-8 possuem um apelo racional para a obediência. De modo indutivo, apresentam-se particularidades que encaminham uma conclusão geral. Nos v.2-4, demonstra-se que aqueles que não observaram os mandamentos (*misvot*) foram ‘eliminados’ (*xmd* hifil), enquanto que aqueles (vós!) ‘achegados’ (*dabeq*) permaneceram vivos. A lógica apresenta, desta maneira, as leis de Moisés/Yhvh como vida. Já os v.6-8 acentuam (cf. *ki* nos v.6.7) uma outra razão para a observância: a sabedoria que distinguirá Israel dos povos vizinhos. Haverá um reconhecimento dos povos vizinhos quanto à ação de Yhvh para com Israel. É mais uma vez a argumentação lógica que persuade a observância das “prescrições e decretos”, contudo, agora em termos de sabedoria e alteridade.

Realizada essa introdução, temos o bloco central de exortação (4,9-31). Mais uma vez, é possível observar três seções distintas introduzidas pareneticamente com *xmr* nifal “guardar-se” no imperativo (v.9.15.23). A rigor, deveria mencionar o emprego de *xmr* em pessoas diferentes (*Numeruswechsel*). Contudo, não tirarei desse dado conclusões diacrônicas precipitadas¹⁹⁷, até porque “a mudança de número coincide só raramente com tensões no que tange ao conteúdo do texto.”¹⁹⁸ Pode ser, então, que a mudança de número seja explicada em termos retóricos, a saber, uma mudança proposital na relação orador-ouvinte(s). Tratar-se-ia, não de uma questão de redação, mas de enfoque, de ênfase, de estilo. Nesse aspecto, o uso da segunda pessoa do singular no v.9 poderia bem endereçar a Israel, tal como um corpo coeso. Diferente é a intenção nos v.15 e v.23 em que a “coleção de indivíduos” é exortada.¹⁹⁹

Para além deste problema de *Numeruswechsel*, gostaria de enfatizar o desenrolar da exortação. Na primeira parte (v.9-14), a didática envolve os ‘olhos’, o ‘coração’ e a história. A teofania no Horeb possui tons pedagógicos. É no Horeb que se ‘declara’ (*ngd* hifil) a aliança (*berit*) e tudo que daí decorre, a saber, a observância das “prescrições e decretos”.

¹⁹⁷ Confira, por exemplo, o uso desse critério para distinção redacional em Caetano Minette de Tillesse, “Section ‘Tu’ et sections ‘Vous’ dans le Deutéronome”, em *Vetus Testamentum*, Leiden, Brill, v.12, n.1, 1962, p.29-87.

¹⁹⁸ Rolf Rendtorff, *Introduzione all’Antico Testamento – Storia, vita sociale e letteratura d’Israele in epoca biblica*, Torino, Claudiana, 2001, p.209.

¹⁹⁹ Assim Timothy Lenchak, “Choose Life!”, p.12-16. Veja também Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and Deuteronomistic School*, p.305.

A segunda parte (v.15-19) trata de afunilar as consequências da aliança, ao enfatizar um comando. A proibição de imagens visa a não destruição de Israel (v.16). Contudo, a proibição não é simplesmente dada. É também argumentada com o forte motivo teológico da ‘tomada’ (*lqh*) do Egito e a transformação de Israel em ‘*am nahalah*’ “povo-herança”. Parece-me que aqui, 4,5-8 encontram seu auge: Israel como povo ‘tomado’ por Yhvh distingui-se dos outros povos, exatamente pela observância de seus mandamentos.²⁰⁰

Há, contudo, sempre o perigo de não se atravessar para a terra da herança (v.21-22). Esses versículos de transição encaminham a última parte da exortação (v.23-31). Não se pode ‘esquecer’ (*xkh*) da aliança. Para tanto, o discurso faz questão de pregar um aviso de lembrete para futuras desobediências. Há, todavia, equilíbrio: ameaças de exílio (v.25-28) são temperadas como possibilidade de reconciliação (v.29-31).

Após a introdução e a exortação, o grande discurso retórico chega a seu fim com uma peroração. Trata-se de uma conclusão emocionante dos principais argumentos arrolados até aqui. Seu esquema apresenta uma retórica modelar. O v.32 quebra com a exortação anterior, ao interpelar incisivamente sua audiência. De forma enérgica, faz questões retóricas que visam à diferenciação da experiência histórica de Israel com Yhvh. Como resposta, mais perguntas são dadas como prova de que Israel vivencia uma situação *sui generis* (v.33-34). A primeira conclusão se encontra no v.35 após um enfático *ki*: “Yhvh, ele é deus”. Mais respostas são dadas ao v.32: v.36-38 apresentam as ações de Yhvh em prol de Israel, tecendo uma segunda conclusão no v.39 após um outro *ki*: “Yhvh, ele é deus”. Vale lembrar que, nessas ações de Yhvh, está visivelmente recuperada a saída do Egito (cf. v.20). A peroração finda, por fim, tal como a introdução começa o discurso. Quero dizer: em estilo parenético (v.40). A diferença é que a dupla *huqim* e *mixpatim* é substituída por *huqim* e *misvot*. Mas talvez essa substituição seja proposital para se fazer justiça ao resumo do todo, ao contemplar mais elementos possíveis. Efetivamente, os v.32-40 encerram 4,1-40 com grande propriedade retórica, ao sintetizar as ações de Yhvh para com Israel (v.32-39) no intuito de persuadir a observância dos mandamentos (v.40).

A disposição literária dos textos no interior dessa primeira gaveta é bastante límpida. Há formalidades conectivas de todo o conjunto. Mesmo a exortação (4,1-40) posterior à narrativa (1,6-3,29) está bem amarrada com a conjunção *ve-’atah*. Não verifico dificuldades no desenrolar literário dos textos: as narrativas estão em uma ordem espaço-temporal perfeita,

²⁰⁰ Quanto ao conceito de ‘povo de sua herança’, veja agora Rolf Rendtorff, *A “fórmula da aliança”*, p.31-32.

facilitando a reconstrução de sua fábula. O tempo e o espaço se constroem a partir da narração de cada viagem, cada conquista, cada partilha. Já a exortação está muito bem finalizada em termos retóricos: as argumentações seguem, para além do emocional, um fio condutor mais do que lógico!

Em síntese, essa gaveta do arquivo deuterônômico é modelar: os episódios estão amarrados temporalmente com as “andanças” e a exortação aparece claramente como conclusão prática da narrativa.

2.2.2 *ve-zo't ha-torah* (4,44-26+28)

Diferentemente da gaveta anterior, essa não deveria apresentar narrativas, afinal sua etiqueta a rotula como *ha-torah 'axer sam moxeh* “a lei/instrução que Moisés erigiu”. Essa introdução trata ainda de desdobrar o conceito de *torah*: *ha-'edot ve-ha-huqim ve-ha-mixpaṭim* (v.45). A fórmula “prescrições e decretos” já fora utilizada em 4,1. Contudo, parece que é nesta gaveta que a fórmula ganhará relevância. Daí a introdução enfatizá-la. Em toda a gaveta, *huqim ve-mixpaṭim* sistematizará o conjunto, ao abrir e fechar suas duas grandes seções em 5,1; 11,32 e 12,1; 26,16.

O cabeçalho/etiqueta aponta, assim, para a unidade de ambas as seções dentro da gaveta. Esse segundo discurso de Moisés apresentará as “prescrições e decretos”. Entretanto, antes de assim o fazê-lo, os versículos iniciais após o cabeçalho, tal como em 1,1-5, tratam de contextualizar o evento: 4,46-49 retomam, por assim dizer, toda a saga de 1,1-3,29.

Seguindo o marcador *huqim ve-mixpaṭim* é válido trabalhar a sincronia do texto em duas seções, a saber, 5,1-11,32 e 12,1-26,19. Essa é a próxima tarefa. Restará ainda 27-28. Quanto a esses, talvez seja melhor ensaiar uma abordagem apenas a 28. Para uma exposição literária fluída desse segundo discurso de Moisés é preciso omitir 27.²⁰¹ A primeira gaveta (1,6-4-40) não apresentava interrupções no discurso. Penso que tal lógica deve ser mantida para *ve-zo't ha-torah*. Efetivamente, 5,1-26,19 apresentam as “prescrições e decretos” pronunciados por Moisés de modo ininterrupto, enquanto que 27 é construído diferentemente.

²⁰¹ Veja Norbert Lohfink, *Lectures in Deuteronomy*, p.18. Para possíveis divergências de tradições, confira Gerhard von Rad, *Deuteronomio – traduzione e commento*, Brescia, Paideia, 1979, p.182-184.

Aqui, Moisés não fala sozinho (v.1.9) e as falas são sempre introduzidas por um narrador (v.1.9.11). Além disso, o próprio uso de *kol mišvot* em 26,18 encaminha rapidamente para a mesma expressão em 28,1. Assim sendo, a seguir passo à exposição dos materiais – omitindo o capítulo 27 – da segunda gaveta de nosso arquivo, a partir de suas duas pastas internas e possível conclusão: 5,1-11,32+12,1-26,19+ 28. Como se nota pela própria extensão, este é o coração do livro do Deuterônomo: eis a principal gaveta!

Por mais insuficiente que seja falar em termos de seções parenéticas e seções histórico-narrativas, talvez tal divisão seja válida para fins didáticos. Certamente há parênese nas seções narrativas. E também é certo que a parênese se baseia nas narrativas históricas.²⁰² Tal fluidez é observável nessa primeira seção de 5-11. Penso, por exemplo, em 5,1 e 9,7. Por mais que introduzam seções histórico-narrativas, abrem-se de modo parenético exemplar (*xema' yisra'el*). De todo modo, o grande enfoque após 5,1 e 9,7 é a história da aliança no Horeb e seus descaminhos. Com isso, 5-11 passam a apresentar uma estrutura interna bastante semelhante a 1,6-4,40. Estou me referindo, mais precisamente, à relação entre história e sermão. Nessa nossa gaveta, esta relação está duplicada em 5,1-31+5,32-9,6 e 9,7-10,11+10,12-11,32.

No primeiro conjunto a aliança é estabelecida. Mas não só ela. É visada principalmente a história da mediação desta aliança: “eu estava entre Yhvh e vós” (5,5). É desde essa posição de mediador que Moisés passa a recitar o decálogo (5,6-21). Ainda após o decálogo o tema da mediação é abordado (5,23-31). Quanto aos dez mandamentos, é bastante explícita a primazia da primeira lei, não só por ocupar a posição introdutória, mas também por sua extensão. Após um *ki*, Yhvh se auto-intitula um deus “ciumento” (*qana'*). Aí está, pois, a ênfase! Todo o conjunto, incluindo a seção parenética, abordará as implicações desse ‘ciúmes’ (cf. 6,15!) que, em parte, está anotada já nos v.9-10: castigo (*pqd*) e amor (*'sh hešed*). Diria, assim, que o conjunto de 5,32-9,6 é um desenvolvimento homilético de 5,6-10! Nisso incluo, evidentemente, a máxima de 6,4-5.

É preciso ainda estabelecer a identidade do decálogo. As palavras são escritas (*ktb*) sobre dois tabletes de pedras. Detalhe: *ve-lo' yašap* “e não acrescentou” (5,22). Aparentemente, pois, a aliança estabelecida no Horeb contava apenas com as leis escritas nos tabletes. Mesmo as obrigações concernentes à aliança parecem apontar para o decálogo. É

²⁰² Confira Félix García López, “Analyse littéraire de Deutéronome V-XI”, em *Revue Biblique*, Paris, Gabalda, n.85, 1978, p.05-49. Note que no primeiro ‘capítulo’, 4,1-40 estão ligados à narrativa que os antecede, especialmente por *ve-'atah*!

preciso ‘guardar’ (*xmr*) aquilo que Yhvh ‘ordenou’ (*svh*) (5,32-33). Note que não há clareza quanto ao objeto a ser ‘guardado’. No contexto literário imediato isso remete ao decálogo. Resta aqui, portanto, o problema de como o decálogo se articulará posteriormente com o código deuterônômico (12-26). Talvez a solução literária esteja nos versículos imediatamente anterior e posterior a v.32-33: “mandamentos, prescrições e decretos” (cf. 12,1; 26,17!). Nesse ínterim, 5,32-33 e suas imediações, além de servirem como suave transição entre narrativa e sermão, ainda sugerem relações entre decálogo e código.

As diversas exortações em 5,32-9,6 apontam para o devir punitivo ou amoroso de Yhvh. Contudo, esse apelo só é utilizado de modo mais sistemático em 7,12-15 e 8,19-20. No decorrer da exortação, saltam aos olhos o motivo da saída da “casa da escravidão” egípcia (6,12.21-22; 7,8.18-19; 8,14, cf. 5,6), da promessa aos pais (6,10.23; 7,12-13; 8,1.18; 9,5) e, quase como que em um movimento retórico natural, o da ‘eleição’ (*bhr*) de Israel como “povo santo” (*‘am qadox*) e “povo propriedade” (*‘am segulah*). Esse clímax retórico encontra-se em 7,6, ao ser introduzido por um enfático “eis!” (*ki*)²⁰³, bem como em 7,7-8, com a indicação da ‘afeição’ (*hxq*), da ‘eleição’ (*bhr*) e do “amor” (*‘ahabah*) de Yhvh por Israel. Todas essas questões são levantadas na homilia visando a um movimento retórico de obediência aos ‘mandamentos, prescrições e decretos’ estabelecidos no decálogo por meio de Moisés.

Após o decálogo e as exortações para sua observação, sobretudo ao primeiro mandamento, passa-se a mais uma narrativa histórica em 9,7-10,11. Se a primeira parte narrativa aponta para o decálogo e a promessa do povo em ‘ouvi-lo e executá-lo’ (5,27), essa segunda narrativa aborda os descaminhos da aliança. Pelo visto, a complicação é sempre essencial para o enredo!²⁰⁴ O objetivo imediato em (re)contar essa história (cf. 1,19-46) está no sermão posterior. Indicativo evidente é o imperativo “lembra-te!” em 9,7. A história é narrada com objetivos retórico-pedagógicos.

9,7-10,11 parecem ser, na verdade, narrativas de irritações. É ‘provocada a ira’ (*qsp*) de Yhvh que constantemente ‘indigna-se’ (*‘np hitpael*) com o não cumprimento da aliança (9,7-8.19-20.22). Ainda que sejam acentuadas as rebeliões (cf. o rico vocabulário em 9,27: *qexi*, *rexa’* e *hata’t*), a narrativa aborda sinteticamente os motivos teológicos do povo-

²⁰³ O *ki* tem como motivo todo o conjunto anterior dos v.1-5, ao apresentar a conclusão lógica da lei da separação: Israel é um povo diferente, à parte. Assim, Félix García López, “Un peuple consacré – analyse critique de Deutéronome VII”, em *Vetus Testamentum*, Leiden, Brill, v.32, n.4, 1982, p.444.

²⁰⁴ Para essa questão veja Jean Louis Ska, “*Our Father Have Told Us*” – *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, Roma, Pontificio Instituto Bíblico, 2000, p.25-27. Lembre-se, ainda, que também a primeira gaveta apresenta complicações no desenvolvimento da narrativa.

herança, da saída do Egito e da promessa aos pais (9,26-27), tal como na seção parenética anterior.

Essas narrativas de irritações apresentam ligações também com 5,1-31, em especial, no que tange aos tabletes. Contudo, se na primeira narrativa a relação entre aliança e os tabletes era mais indireta, aqui se torna evidente com *luhot ha-berit* (9,15). Além disso, novos tabletes são feitos, tais como os primeiros (10,1-11). Trata-se, a despeito de sua obstinação, de uma nova oportunidade para Israel.

A partir dessa experiência de tropeço e oportunidade ou, em termos de enredo narrativo, complicação e resolução, o discurso volta-se para mais uma exortação (10,12-11,32). A técnica utilizada é a mesma de 4,1: *ve-‘atah*. Essa conjunção liga com excelência a história e o sermão. A exortação busca uma atitude de obediência embasada na história, ou como diz o texto, “eis, vossos olhos viram toda grande obra que Yhvh realizou, então observareis todo o mandamento...” (11,7-8). No geral, essa última exortação, antes do início do código, reproduz os motivos do ‘amor’ e da ‘escolha’ (cf. 10,15) e da saída do Egito, acrescentando-lhe, todavia, os feitos no período do deserto (11,1-7).

Há que se reconhecer, em todo esse conjunto de 5-11, duas estruturas paralelas em 5,1-9,6 e 9,7-11,32. Em ambas, a correlação entre história e sermão está claramente mediada por frases parenéticas (5,32; 10,12). Aliás, mesmo as narrativas históricas são introduzidas pareneticamente (5,1; 9,7). Sendo assim, a divisão em seções histórico-narrativas e seções paranéticas serve realmente apenas para efeitos didáticos da exposição do material. Na verdade, “a parênese, diretamente ou indiretamente, também influencia a história, assim como, ao contrário, as peças propriamente parenéticas recordam continuamente os acontecimentos passados.”²⁰⁵ Assim que 5-11 funcionam bem como uma introdução parenética ao código deuterônômico.

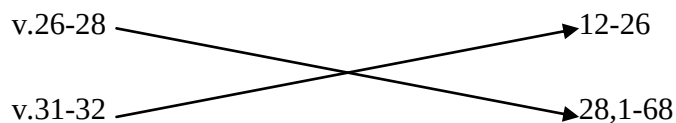
Vale ainda ressaltar que tanto 5,1-9,6 quanto 9,7-11,32 possuem textos de bênção e maldição (7,12-15+8,19-20; 11,13-17+11,22-25). Se esse modo organizacional (prólogo histórico, exortação, bênção e maldição) for levado a sério, poderíamos classificar os blocos como documentos de aliança. Também 1-4 já foi assim classificado.²⁰⁶ Mas há ali algumas

²⁰⁵ Rudolf Smend, *La formazione dell'Antico Testamento*, Brescia, Paideia, 1993, p.96.

²⁰⁶ Klaus Baltzer, *Das Bundesformular*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1960.

peças que não encaixam.²⁰⁷ Talvez para essa segunda gaveta – coração do Deuteronômio – tal estruturação funcione melhor. Ressalto, portanto, que esta hipótese de documento da aliança é interessante não apenas para o interior de 5-11, mas para toda a gaveta: 5-11 (prólogo histórico-parenético); 12-26 (estipulações particulares); 28 (bênçãos e maldições). Se assim for, o interior de 5-11 antecipa, como que em pequenos movimentos, a ampla estrutura formular de aliança da gaveta *ve-zo 't ha-torah*.

Até aqui se percebe uma organização arquivística bem articulada. Todavia, o ápice de sua organização está, em minha opinião, nas amarrações de suas seções, ou melhor, de suas pastas. Explico: 12-26 e 28 estão introduzidos por 11,26-28.31-32.²⁰⁸ Estamos mesmo diante de uma obra de arte literária! Deuteronômio, em especial essa sua segunda gaveta, está longe de ser um arquivo bagunçado. Foi, deveras, muito pensado antes de ser redigido. Mesmo quem inseriu 27 soube reconhecer esse lugar introdutório de 11,26-28.31-32. Por isso acrescentou-lhe os v.29-30. Estes introduzem 27 (cf. 27,4.12). Excluindo, portanto, os v.29-30, temos uma bela introdução quiástica ao material que se segue:



Penso que para ler os próximos blocos, então, devemos seguir essa orientação introdutória. Estaremos, nas próximas descrições, diante de (i) “prescrições e decretos” a serem cumpridos e diante de (ii) “benção e maldição” relacionadas à obediência aos “mandamentos”.

12,1 confirma 11,31-32: ao longo de 12-26 serão apresentados “prescrições e decretos” a serem ‘guardados’ (*xmr*) para ‘execução’ (*‘sh*) na terra concedida por Yhvh. Parece, assim, que tais leis/instruções são válidas apenas no território de Israel. Não se tratam de leis universais. Antes, são instruções específicas de um grupo, de um povo, de uma comunidade. Esse dado não chega a surpreender, se levarmos em conta o prólogo histórico-parenético de 5-11 e suas narrativas e homilias de aliança, escolha e separação de Israel dos povos vizinhos.

²⁰⁷ Confira as críticas de Dennis McCarthy, *Treaty and Covenant – A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*, 2ª edição, Roma, Pontifício Instituto Bíblico, 1981, p.188, nota 1.

²⁰⁸ Veja Norbert Lohfink, *Lectures in Deuteronomy*, p.24.

A seção legal *strictu sensu* se inicia em 12,1 e finda em 26,16. Há nesses dois textos o marcador *huqim ve-mixpaṭim* que deverão ser ‘guardados para execução’. Contudo, diferentemente do resto da gaveta, essa seção não apresenta um desenvolvimento retórico natural. Antes, as histórias encaminhavam o sermão. Agora, temos um punhado de leis/instruções ordenadas de modo muito complexo com alguns toques parenéticos. A primeira vista, realmente, os textos nem parecem estar ordenados!²⁰⁹ Mesmo a forma não é homogênea. Não é assim, tal como um código de Hammurabi, uniformemente casuístico.²¹⁰ Em 12-26, formulações jurídicas na forma casuística e apodítica estão misturadas. Assim que, algumas vezes se estabelecem consequências legais a partir de casos, noutras vezes, a consequência é obtida na linha de princípios, antes de se recorrer a casos.²¹¹ Deste modo, a estruturação de 12-26 não parece estar baseada nessas formas.²¹²

Para compreender o funcionamento literário de 12-26 é preciso recorrer, primeiramente, às particularidades do direito no mundo vétero-oriental. A busca pela organização legal deuteronomica exige perguntas específicas. Penso, por exemplo, nos estudos de sistematização do código de Hammurabi. Petschow²¹³ demonstrou que as técnicas vétero-orientais de codificação são bastante diversas de nossas concepções modernas embasadas no direito romano. Em primeiro lugar, a divisão do material se orienta mais ou menos de acordo com suas esferas de atuação. O principal é o assunto a ser tratado pelas leis. Assuntos próximos são codificados juntos. Internamente a essa organização, encontram-se tão somente alguns princípios verificáveis, tais como a cronologia, a importância dos casos a partir das pessoas e objetos envolvidos e a justaposição de casos opostos.

Assim sendo, as leis são organizadas sob temas. Contudo, também aqui não é possível compreender a codificação se o fenômeno da atração não for levado em conta. Por vezes, uma lei parece sair do tema central. Isso acontece devido à associação de ideias ou palavras-chave. Após essa digressão, entretanto, a codificação retornará ao tema central. Além disso, a passagem de um tema para um outro tema está realizada por meio de casos de fronteira que

²⁰⁹ Assim pensa Roland de Vaux, *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, São Paulo, Paulus/Teológica, 2003, p.177.

²¹⁰ No Código de Hammurabi as leis são sempre introduzidas por *summa* “se”. Confira Martha Roth (organizadora), *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 1997, p.72.

²¹¹ Para as formas na esfera do direito, avalie rapidamente Rolf Rendtorff, *Introduzione all’Antico Testamento*, p.127-133.

²¹² Contra, portanto, a sistematização proposta por Marvin Sweeney, *King Josiah of Judah – The Lost Messiah of Israel*, Nova York, Oxford University Press, 2001, p.147-148.

²¹³ “Zur Systematik und Gesetztechnik im Codex Hammurabi”, em *Zeitschrift für Assyriologie*, Berlim, Walter de Gruyter, n.57, 1965, p.146-172.

remeterão a ambos os temas. É a partir dessas observações babilônicas que podemos ensaiar uma sistemática em 12-26.

Em primeiro lugar, a própria fórmula *huqim ve-mixpaṭim* pode ser utilizada como chave de sistematização. Seu uso insistente pode querer marcar, na realidade, uma divisão operativa em torno do código no que tange não às formas, mas aos assuntos abordados. Efetivamente, a fórmula divide o corpo de leis em dois assuntos! Friedrich Horst sistematizou essa divisão em termos de “direito privilegiado de Yhvh” (*Privilegrecht Jahwes*) e “direito civil” (*Zivilrecht*), respectivamente *huqim* (12-18) e *mixpaṭim* (19-25).²¹⁴ A partir desta tese, a conexão do código com o decálogo era quase que espontânea, afinal, 5,1 também insiste na fórmula “prescrições e decretos”.

Essa tarefa é coerente se observarmos que o decálogo e o código pertencem à mesma gaveta, ou seja, a uma mesma unidade literária. Uma olhada nos textos revelará que as duas divisões básicas do código estão igualmente presentes no decálogo. Neste último, há um grupo de mandamentos que se referem às ‘ordens de Yhvh’ (5,6-16) e um outro grupo que regula a vida na comunidade (5,17-21). Essa constatação é que levou, por fim, a estudos organizacionais do código deuterônômico a partir do decálogo.²¹⁵

Em comparação com a codificação vétero-oriental, creio que esta abordagem é válida na medida em que apresenta – a partir do decálogo – os temas a serem desenvolvidos pelo código. Porém, se essa opção for tomada, é preciso ser fiel ao modelo vétero-oriental que garante certa mobilidade na codificação a partir do princípio da atração. Por essas e outras²¹⁶ é que apresentarei, a seguir, apenas a sistematização proposta por Georg Braulik. Deixo de lado, então, o artigo de Stephen Kaufman, especialmente, por sua rigidez: “a ordem das leis individuais do decálogo é seguida em pormenor... a atual ordem é trabalho de um compilador original.”²¹⁷

²¹⁴ *Das Privilegrecht Jahwes – Rechtsgeschichtliche Untersuchungen zum Deuteronomium*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1930.

²¹⁵ Confirma Stephen Kaufman, “The Structure of the Deuteronomic Law”, em *Maarav*, Rolling Hills Estates, Western Academic Press, n.1/2, 1978/1979, p.105-158; Georg Braulik, “Die Abfolge der Gesetze in Deuteronomium 12-26 und der Dekalog”, em Norbert Lohfink (organizador), *Das Deuteronomium*, p.252-272. Ambos citam também “a inédita e praticamente inacessível” (Braulik, p.256; Kaufman, p.112) dissertação de Hermann Schulz, *Das Todesrecht im Alten Testament*, Marburg, 1966. No Brasil, as hipóteses de Braulik são divulgadas principalmente por Pedro Kramer, *Origem e legislação do Deuterônômio*.

²¹⁶ Veja as críticas de Georg Braulik, “Die Abfolge der Gesetze...”, p.257.

²¹⁷ Stephen Kaufman, “The Structure of the Deuteronomic Law”, p.112. Note que no decorrer do artigo, entretanto, o autor reconhece a necessidade de concessões à sua dureza metodológica: “Here and there one

Ao contrário de Kaufman, Braulik reconhece que a estrutura de 12-26 só pode assumir o decálogo em sua composição e disposição em termos amplos ou grosseiros. Chega a afirmar, em especial quanto a 12-18, uma correspondência vaga e geral ao decálogo.²¹⁸ Essa leitura, obviamente em dívida com os estudos de Petschow, acaba por sistematizar 12,2-25,16 (*sic*) de modo parcialmente operativo. Prova disso é sua tentativa de encaixar algumas leis em ‘áreas de transição’ (*Übergangsbereich*), ao possibilitar digressões. Repassemos aqui sua organização²¹⁹:

A) 12-18	B) 19-25
1º mandamento: 12,2-13,19	5º mandamento: 19,1-21,23
2º mandamento: 14,1-21	6º mandamento: 22,13-23,15
3º mandamento: 14,22-16,17	7º mandamento: (23,16-26) 24,6-7
4º mandamento: 16,18-18,22	8º mandamento: 24,8-25,4
	9º/10º mandamento: 25,5-16

Observe que nesse esquema há áreas de transição entre o 5º e 6º mandamentos e entre o 6º e 7º mandamentos. Mais precisamente, Braulik classifica 22,1-12 e 23,16-24,5 como esses textos de transição. As leis relacionadas ao 5º mandamento tratam do tema da preservação da vida. Já as que seguem o 6º mandamento abordam temas associados com o estupro e a família. Nesse ínterim, 22,1-12 funcionam como transição temática, em especial, ao apresentarem textos relacionados ao bloco anterior (22,5) e posterior (22,8). O mesmo se dá com 23,16-24,5. As leis relacionadas ao 7º mandamento tratam do assunto da propriedade. Como sair do campo sexual do 6º mandamento e suas leis complementares no código e passar para o assunto da propriedade? 23,16-24,5 misturam os dois campos, ao concretizar a transição de modo quiástico em 23,16-17 (propriedade) e 24,5 (sexualidade).

encounters laws whose connections with commandment under whose rubric they appear cannot readily be demonstrated by the method of direct inner-connection...” (p.115).

²¹⁸ “Die Abfolge der Gesetze...”, p.259.

²¹⁹ “Die Abfolge der Gesetze...”, p.259-260. Note que a relação com o decálogo obedece à lógica das duas divisões proposta por Friedrich Horst, *Das Privilegrecht Jahwes*. Também é importante salientar a opção de Braulik no que tange a escolha das ‘Dez Palavras’ (4,13; 10,14) no interior de 5,6-21: v.6-10; v.11; v.12-15; v.16; v.17; v.18; v.19; v.20; v.21a; v.21b.

Sendo assim, cada bloco do código funciona como lei complementar ao decálogo que serve, por fim, como princípio norteador ou, se preferirem, assuntos a serem desenvolvidos. Os textos que não se encaixam nesses princípios são lidos em sua função de ligamento dos blocos. Essa tese que usa o decálogo para sistematizar o código deuteronomico é interessante na medida em que não foge ao próprio livro bíblico para demonstrar o modo de codificação. Contudo, as teses de Braulik são problemáticas em alguns pontos.

O primeiro deles é a ausência de “áreas de transição” entre os demais blocos, para além do 5º ao 7º mandamentos. Mas, talvez, essa ausência esteja baseada na diacronia dos textos, quero dizer, na falta de textos que sirvam – na sincronia – de transição. O segundo ponto, entretanto, não pode arranjar desculpas diacrônicas, uma vez que ataca o coração da tese de Braulik. É certo que a “associação” sempre poderá ser utilizada como pretexto para forçar textos do código a entrar em sintonia com o tema correspondente do decálogo. Logo, temos que pensar em uma lógica diferente. É preciso fazer perguntas cruzadas para demonstrar a fraqueza das argumentações de Braulik: por que 19,15-21 não está sob o comando do 8º mandamento? Porque 21,18-21 não está em sintonia com o 4º mandamento?²²⁰ Essas questões apontam para a arbitrariedade da seleção dos blocos no código em relação ao decálogo.

Se verificados de perto, podemos perceber que os assuntos propostos pelo decálogo nem sempre se encontram verdadeiramente no código. Qual a real relação, por exemplo, do 2º mandamento com 14,1-21? Braulik utiliza o argumento da diferenciação ritual de Israel em relação aos outros povos.²²¹ Mais uma vez é preciso desconstruir a hipótese com pergunta cruzada: por que 16,21-17,1, por exemplo, não se situa nesse contexto? Sendo assim, o coração da tese de Braulik, a saber, o uso do decálogo como princípio estrutural literário para todo o código, apresenta muitas lacunas. Por fim, sua própria observação de uma ‘correspondência vaga e geral’ não é levada a sério, uma vez que força muitos textos para dentro da ‘grade ampla ou grosseira do Decálogo’.

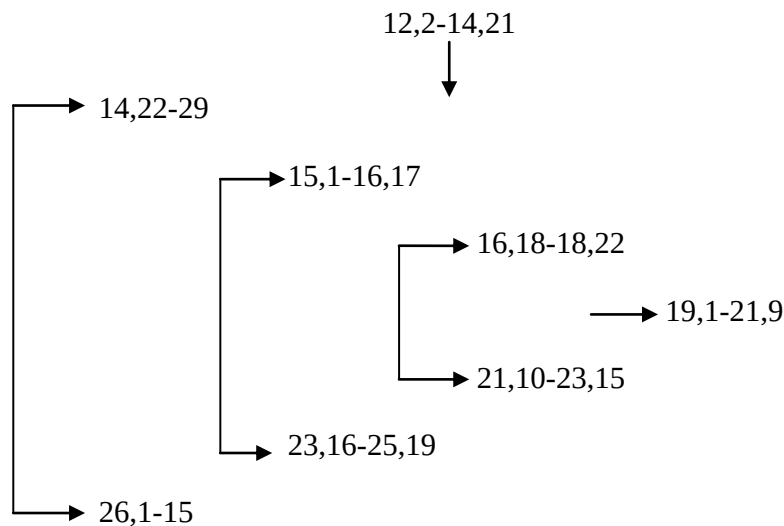
Apesar das críticas, gostaria de salientar a importância de alguns dos resultados de Braulik. Acredito que possuímos uma grande lição em seu *Übergangsbereich* e suas tentativas de apreender as leis sob o “fenômeno da atração”. Esse princípio codificador ajuda a salientar a proximidade de leis que, *a priori*, parecem estar desconectadas. Gostaria de

²²⁰ Assim, Frank Crüsemann, *A Torá – teologia e história social da lei do Antigo Testamento*, Petrópolis, Vozes, 2002, p.290.

²²¹ “Die Abfolge der Gesetze...”, p.259.

explorar mais essa questão partindo do próprio código, sem necessariamente subordiná-lo ao decálogo.

O próprio Braulik admite um ‘senso estilístico’ na composição dos grupos de leis.²²² Seria preciso avaliar esse senso associado com o princípio da atração. Admito, pois, que as leis estão reguladas sob temas. Essa postura encaminha uma praticidade para a posterior avaliação dos conteúdos. Mas apenas isso não basta. A organização do código também possui princípios literários que correlacionam esses temas. Frank Crüsemann apresenta, nesse sentido, algumas observações passíveis de serem sistematizadas com certa simetria de molduras em direção a um centro:²²³



12,2-14,21 apresentam propriamente o *Privilegrecht Jahwes* e parecem compor uma espécie de introdução programática ao código em seu conjunto.²²⁴ 12,2-28 tratam do lugar escolhido por Yhvh para a recepção de ofertas. Essa primeira parte específica, então, o local aceitável para os ritos. Diferente é o assunto de 13,2-19+14,1-21. Aqui, o tema são as “abominações” (cf. 13,15; 14,3) incongruentes para com o “povo santo” (cf. 14,2.21, sempre introduzido por *ki*). Nesse contexto, 12,29-13,1 estariam em um *Übergangsbereich*, ao proibir rituais estrangeiros. O texto aponta, assim, para o que precede (rituais) e para o que sucede (abominação).

Acredito que a primazia literária de *Privilegrecht Jahwes* evidencia sua intenção para com o resto do código. As expressões ‘*am qadox*’ e ‘*am segulah*’ (14,2) não mais aparecerão.

²²² “Die Abfolge der Gesetze...”, p.258.

²²³ Confira *A Torá*, p.290-291. Observe que Crüsemann oferece apenas pistas de sistematização. Restam, no detalhe, muitas lacunas a serem preenchidas. Em muitos casos, retomo os estudos de codificação mesopotâmica e, mesmo, os *insights* de Georg Braulik.

²²⁴ Veja Haroldo Reimer, “Inclusão e resistência”, p.13.

Recorrer-se-á a ela apenas no final do código (26,19). Predominará, portanto, o conceito de *to'ebah*. Eis o programa do 'direito privilegiado de Yhvh' para com o *Zivilrecht*: Yhvh 'escolheu' seu "lugar" (cf. o uso de *bhr* e *maqom* em 12,5.11.14.21.26) e 'escolheu' seu povo. A 'santidade' do povo está justamente nesta escolha.²²⁵ Sendo assim, a regulamentação comunitária deve corresponder a essa 'escolha'. O *Zivilrecht* subentende as noções de "povo santo" e "povo propriedade" e cria, a partir delas, as prescrições do que é e o que não é "abominação". Para além dessa ligação entre os dois "direitos", é preciso agora reconhecer o senso estilístico de 14,22-26,15 já apontado no diagrama mais acima. Passo a descrevê-lo.

O primeiro aspecto desenvolvido concêntricamente é a oferta (14,22-29 e 26,1-15). Que estes devem ser lidos em parceria é evidente, não apenas pelo assunto compartilhado, mas também por suas conclusões paralelas de benção (14,29 e 26,15). Parece que, como na codificação vétero-oriental, as ofertas estão descritas em termos cronológicos (14,22.28; 26,1.12). Efetivamente, não há grandes problemas para se verificar essas relações. Como primeira moldura do *Zivilrecht*, o assunto apresenta correspondências efetivas com o *Privilegrecht Jahwes*. 14,22-29 estão ainda mais relacionados com o que lhes precede, afinal, pertencem a uma zona de fronteira. Esse lugar literário específico explica o porquê da oferta ser feita no "lugar" (*maqom*) que Yhvh "escolheu" (*bhr*).

O segundo bloco (15,1-16,17 e 23,16-25,19) prioriza leis sociais. A introdução a cada seção é equivalente (15,1 e 23,16), ao apresentar a questão da escravidão. Isso lhes fornece certa unidade. Contudo, é muito óbvio que as festividades estão reguladas por uma lógica cronológica, o que a destoa do restante do grupo. Talvez a exceção seja 15,1-6 que igualmente apresentam uma organização cronológica. Explico essas diferenças em relação à sistematização a partir de duas argumentações distintas: 15,1-6 situam-se em uma "área de transição" e, por isso, continuam naturalmente a organização cronológica dos textos das ofertas. Já as festividades, a rigor, poderiam formar uma unidade de assunto separado. Contudo, aparecem aqui no contexto das leis sociais por meio do princípio da atração. O problema social da escravidão e da remissão remete inevitavelmente à própria história de libertação do Egito a ser celebrada nas festas (16,1.12).

O terceiro desenvolvimento concêntrico mais ao meio é, em minha opinião, o mais sugestivo. Braulik, ao propor a leitura de 16,18-18,22 à luz do 4º mandamento, ainda que não intencionalmente, abriu brechas para uma articulação das esferas públicas e privadas. O

²²⁵ Assim, Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, p.226.

“honrar pai e mãe” do decálogo se desdobraria no código em termos de autoridades de Israel.²²⁶ Acredito, todavia, que a relação concêntrica de 16,18-18,22 e 21,10-23,15 sugira a ligação do público com o privado de modo mais contundente.

Não temos, como nos outros casos, uma conclusão ou uma introdução paralela a ambos os conjuntos. Apenas a segunda seção – 21,10-23,15 – apresenta uma moldura clara referente a situações de guerra (21,10-14; 23,10-15). Talvez o motivo seja mais uma vez a “área de transição” em que se encontram 21,10-14 e, portanto, sua função de ligação entre o que antecede (guerra) e o que se segue (família). 23,10-15 estariam, contudo, posicionados ao fim visando ao fechamento do ciclo. Já 16,18-18,22 abrem espaço para digressões associativas: inicia-se com tribunais locais (16,18-20), seguido de práticas religiosas odiosas para Yhvh (16,21-17,1). 17,2-7 parecem somar as duas questões anteriores, ao abordar desvios religiosos a serem julgados nesses tribunais. As digressões passam, então, a sistematizar a cadeia hierárquica das instituições de Israel: tribunal central (17,8-13), realeza (17,14-20), sacerdócio (18,1-9) e profecia (18,9-21). Acredito que essa associação de hierarquias na macro-estrutura do estado (16,18-18,22) reflète-se na micro-estrutura da família (21,10-23,15), tendo por intermediação exatamente os tribunais locais: não é por acaso que tanto o caso de 17,1-7, quanto os de 21,18-21, 22,13-21 e 22,23-27, sejam julgados nas portas das cidades! Há, pois, interconexões associativas na sistematização concêntrica dos direitos “público” e “privado”.

Chegamos, por fim, ao miolo do código deuterônômico. Seguindo essa sistematização concêntrica dos assuntos, os três blocos anteriores funcionam tal como molduras para 19,1-21,9. O problema a ser resolvido é qual o tema que correlaciona os textos no interior de 19,1-21,9. Crüsemann é categórico: “ele trata da preservação da vida.”²²⁷ Neste aspecto, está em sintonia com Braulik.²²⁸ Afasto-me agora de ambos, ao sugerir um outro assunto para 19,1-21,9.

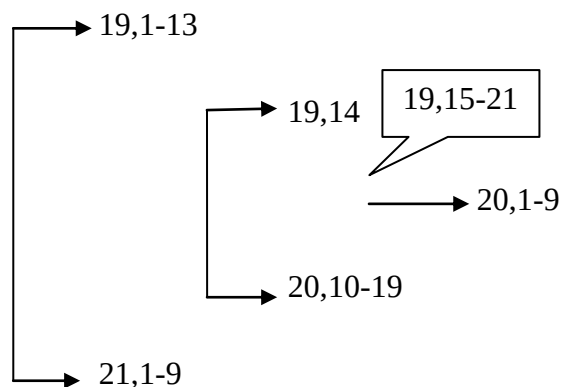
Uma leitura mais atenta desse bloco central demonstrará que o real problema não é a vida ou a morte, mas a “terra”. Não apenas “terra”, mas sua ‘doação’ por Yhvh e a consequente “posse” pelo povo de Israel. Se assim for, o centro do código aponta bem para

²²⁶ Georg Braulik, “Die Abfolge der Gesetze...”, p.259.

²²⁷ A *Torá*, p.291. Observe que Haroldo Reimer (“Inclusão e resistência...”) segue a sugestão de Crüsemann, seu orientador de doutorado.

²²⁸ O autor classifica 19,1-21,23, sob o 5º mandamento, como lei(s) de *Leben bewahren*. É interessante notar que Braulik admite “digressões” no conjunto. Confira “Die Abfolge der Gesetze...”, p.260.

sua introdução em 12,1. Diria que esse assunto é desenvolvido de modo quase formular, não fosse a variedade de vocábulos utilizada para designar “terra”: *'eres*, *nahalah*, *gebul*, *'adamah*, *sadeh*. Apesar de algumas variações, esses vocábulos sempre estão associados à *yrx* “tomar posse” e *ntn* “dar, conceder” (19,1-3.10.14; 20,16; 21,1=12,1!). Esse é, pois, o aspecto que estrutura literariamente todo o conjunto, excetuando-se 19,15-21+20,1-9. Contudo, mesmo essa ausência pode ser explicada também em termos simétricos e digressivos. Esse miolo do código segue, então, o mesmo sistema das molduras:



19,1-13 e 21,1-9 possuem correspondências temáticas óbvias. Ambos tratam de ‘homicídios’ em três casos: aquele que mata ‘sem saber’ (19,4), o que assim o faz intencionalmente (19,11) e quando não se sabe quem matou (21,1). Entretanto, para além do tema, há ligações formais nas introduções e conclusões. Ambas as introduções são marcadas pela fórmula “Yhvh teu Deus te concede” (19,1-3 e 21,1). Já as conclusões apresentam a fórmula *bi’arta* com o mesmo objeto a ser ‘exterminado’, a saber, o “sangue inocente”.

Já 19,14 e 20,10-20 aparentemente possuem uma ligação a partir da tese da terra como “herança” (cf. 20,16). Fora isso, necessariamente não precisariam ser lidos em conjunto. A não ser que, tal como na codificação babilônica, os conjuntos estejam em necessária contraposição no que tange à *nahalah*. Se assim for, estaríamos diante do confronto de um caso e um caso-oposto.²²⁹ Em 19,14 a ‘herança’ não deve ter a fronteira deslocada (*svg* hifil). Trata-se, assim, de uma lei de camarada (*rea*!) que funciona apenas para a herança já possuída pelo povo de Israel. Bem diferente é o texto de 20,10-20. Já o v.10 nos alerta: “eis! Aproximastes de uma cidade para guerrear...”. A *nahalah* é entregue por Yhvh por meio de conquista. Portanto, estamos diante de duas ‘heranças’: uma fixa a ser mantida e uma móvel ainda a ser ‘cercada’ (cf. *svr* em 20,19).

²²⁹ Confira H. Petschow, “Zur Systematik und Gesetztechnik...”, p.170-171.

20,1-9: eis o coração do coração do coração! Explico: se 12-26 são o coração do Deuterônômio e 19,1-21,9 são o coração de seu código, 20,1-9 é o conjunto que mantém toda essa estrutura pulsante. Aqui aparece o motivo da saída do Egito (v.1) e o único *xema' yisra'el* (v.2) de todo o código. Não me parece que esses dados sejam insignificantes. Antes, parecem encaminhar a centralidade de 20,1-9 dentro do código. Em relação ao conjunto de 19,1-21,9, bem verdade que 20,1-9 deixam de abordar claramente a questão da terra. Mas esse tema está explícito nas molduras e, portanto, não haveria necessidade de mais uma vez mencioná-lo. Esse centro, na verdade, sintetiza as molduras em seus movimentos centrípetos e centrífugos em prol da posse e manutenção da terra.

Nas molduras, temos lições de camaradagem em situações limites que visam à organização social do povo de Israel, bem como lições de guerra que objetivam à conquista de mais “herança”. Não é isso, afinal, que fazem 20,1-9? Em primeiro lugar, o texto funciona tal como um convite de guerra – feito por sacerdotes (v.2) e escribas (v.5.8-9) – para todo o povo. Mas esse convite é organizado e respeita os ritmos da comunidade (v.5-7). Definitivamente, os movimentos das molduras estão brilhantemente presentes no centro: é preciso guerrear para conquistar terras, mas também é preciso respeitar a vida na terra já possuída.

Todas essas reflexões poderiam ser argumentadas a partir do fenômeno da atração. Utilizaria, mais uma vez, Petschow ou Braulik em nota de rodapé e faria justiça a minha sistematização de 19,1-21,9. Todavia, para findar, tenho duas pedras no sapato que gostaria de esclarecer literariamente. As pedras são: (i) o que fazer com 19,15-21? (ii) ‘Homicídios’ podem ser mesmo associados com a conquista e manutenção da ‘herança’?

Que 19,15-21 estão associados às leis anteriores é evidente pela conclusão “e teu olho não tenha pena” (v.13 e v.21). Esse texto deve ter sido inserido apenas após o v.14 em uma tentativa associativa jurídica. Tanto os ‘homicídios’ quanto o ‘deslocamento da fronteira’ deveriam ser julgados. Isso requereria testemunhas. A associação é bastante óbvia: era preciso, no contexto de “todo delito e todo pecado” (v.15) apresentar as regras dos julgamentos. Essa expressão do v.15 pode facilmente nos remeter para as agressões corporais e territoriais anteriores, respectivamente em 19,1-13 e 19,14. Deste modo, 19,15-21 fogem da sistematização concêntrica, mas podem ser explicados como digressão lógica ao que lhe precede.

A relação entre homicídio e terra deve ser associativa. Que os antigos faziam esta conexão está muito claro nas introduções aos casos de homicídio: ambas falam da terra que Yhvh concede (19,1-3; 21,1). Entretanto, a meu ver, essa associação ganha mais precisão literária em 21,7-9. Deveras, o “sangue inocente” possui relações profundas com o povo de Israel. A morte de uma pessoa aponta para a morte de todo o povo e, por isso, é preciso expiar e pedir reconciliação com Yhvh. A associação entre “sangue inocente” e “povo” se faz por meio de *qereb* (v.8): o povo de Israel é visto como um “corpo” e, assim, tudo está interconectado.²³⁰ A posse da terra, da herança, só pode se concretizar mediante a organização do mundo social. A morte do irmão e do camarada é, nesse ínterim, o caso extremo a ser evitado. Portanto, o tema da ‘preservação da vida’ que aqui é importante, só faz sentido no conjunto central de 19,1-21,9 se estiver subordinado ao assunto de *Landeroberung*.²³¹

Dediquei-me bastante nesses 12,2-26,15 emoldurados por *huqim ve-mixpatim* (12,1; 26,16). É que esses textos não apresentam uma sequência narrativa clara. Muitas lacunas surgem em uma leitura pouco atenta aos modos de codificação vétero-oriental. A demora foi necessária para que pudéssemos apreender os detalhes da sistematização. Não queria forçar os textos para dentro de um sistema pronto e acabado. Era preciso, antes, explicar o porquê as leis estão onde estão.

A descoberta de assuntos em comum, bem como de digressões, associações e áreas de transição, foi imprescindível para uma leitura sincrônica honesta. Igualmente relevante foi insistir no senso estilístico por detrás da codificação: as leis estão desenvolvidas concentricamente e, assim, apontam para um centro estruturador. Também a primeira parte – o direito privilegiado de Yhvh – estrutura o código. Com essa sistematização, o *Zilvirecht* deve ser sempre lido em consonância com a conquista da terra (19,1-21,9) e as ‘escolhas’ de Yhvh (12,2-14,21). É no começo e no centro do código que estão, por assim dizer, os princípios norteadores de todas as outras leis. De todo modo, cada bloco concêntrico trata de assuntos independentes e, portanto, é preciso ler cada lei também segundo essa estrutura de temas.

²³⁰ Confira Jacob Milgrom e Susan Ratray, כָּרֶב, em G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren e Heinz-Josef Fabry (editores), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 2004, v.13, p.150.

²³¹ Note que essa minha sistematização do código parece corroborar formalmente a tese de Norbert Lohfink quanto a uma “história originária de conquista” (DtrL). Para o exegeta, DtrL abarcaria os livros de Deuteronômio e Josué. Confira seu “Kerygmata des Deuteronomistischen Geschichtswerks”, em Jörg Jeremias e Lothar Perlitt (editores), *Die Botschaft und die Boten – Festschrift für Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1981, p.87-100.

<i>Privilegrecht Jahwes</i>	<i>Zivilrecht</i>
12,2-28: ‘escolha do lugar’	14,22-29+26,1-15: ofertas
12,29-14,21: ‘escolha do povo’	15,1-16,17+23,16-25,19: leis sociais
	16,18-18,22+21,10-23,15: hierarquias
	19,1-21,9: conquista da terra

O código chega ao seu fim em 26,16. Lá está o marcador “prescrições e decretos”. O conjunto do capítulo 28,1-68 apresenta uma outra fórmula marcadora. Penso que 26,17-19 reconhece essa mudança e está ali propositalmente, tal como em uma transição.²³² A primeira delas é o uso mais constante de *mišvah* no plural. O vocábulo estrutura todo o capítulo 28: aparece sozinho para o anúncio das bênçãos (v.1.13) e, em conjunto com *huqah*, nas maldições (v.15.45). Isso difere de 12-26 e seus *huqim ve-mixpaṭim*. 26,17-19, situados na fronteira, hibridizam a fórmula no v.17: a palavra “mandamentos” aparece entre “prescrições e decretos”. O v.18, diferentemente, não aponta mais para a seção anterior. Não apresenta, assim, hibridismos formulares. Antes, aponta diretamente para 28,1, ao utilizar a mesma expressão: *kol-mišvotayv*.

Há ainda outros sinais que efetivam 26,17-10 como texto de transição dentro da gaveta, ao apontar principalmente para frente. A expressão *xm‘ be-qol* (v.17) se refere às introduções das bênçãos (28,1-2) e das maldições (28,15). A temática de “exaltar Israel” (v.19) aparece em 28,1 basicamente com a mesma forma. E, por fim, a questão do “povo santo” – estabelecida no *Privilegrecht Jahwes* – reaparece e encaminha 28,9. Sendo assim, 28,1-68 está em perfeita conexão com 12,1-26,16 por meio de 26,17-19! Esse dado nem deveria nos surpreender, afinal já 11,26-28.31-32 conectavam os conjuntos em uma introdução quiástica. Reconhecida mais uma vez a unidade de *ve-zo’t ha-torah*, passo à forma de 28.

28,1-68 seguem exatamente a ordem proposta por sua introdução em 11,26. Sendo assim, primeiro apresentam as bênçãos e depois as maldições. A condição para a efetivação de ambas apresenta-se no ‘ouvir a voz’ de Yhvh prefigurada em 26,17. Não há mesmo muito a dizer sobre 28,1-68, afinal não fogem aos seus enunciados.

²³² Assim também Norbert Lohfink, *Lectures in Deuteronomy*, p.20-21.

As bênções estão nos v.1-14. São claramente condicionais, como aponta o *'im* do v.1. Efetivamente, o texto se estrutura por condicionais introduzidas por *ki* (v.2.9.13) e sempre como conclusão de bênções. A mesma estrutura é verificável nos v.15-46: a primeira condicional é introduzida por *'im* (v.15) e a segunda aparece após um *ki* em função conclusiva para com as maldições (v.45). Temos aqui, deveras, uma estrutura paralela: bênção e maldições são condicionais e sempre estão primeiramente introduzidas por *'im* e, depois, por *ki*.

Como se vê, por não seguir essa forma, as outras maldições não devem fazer parte desse conjunto. Bem verdade que as maldições dos v.47-68 também apresentam uma estrutura condicional. Entretanto, essa estrutura é diferente (ainda que exemplar): o v.47 inicia a condição com *tahat* e não com *'im*. Essa última aparecerá no desenvolvimento do texto no v.58. Por fim, a última condicional surge no v.62, ao encaminhar o fim do texto do mesmo modo de seu início, ou seja, com mais um uso de *tahat*. Portanto, ainda que os v.47-68 possam ser lidos em um conjunto temático de maldição com v.15-46, penso que haveríamos de separá-los, para além da diacronia, por razões estilísticas.

Por fim, possuímos uma seção literária muito bem montada em 28,1-13+15-46: primeiro, bênção; depois, maldição. E no meio (v.14)? Eis uma parênese ao gosto deuterônômico! O v.14 desenvolve-se quase que espontaneamente da condição do v.13 e, ao mesmo tempo, encaminha a condição do v.15. A parênese desenrola retoricamente o “quando ouvires”, mas também apresenta a possibilidade do “se não ouvires”, ao concretizar o sentido do desvio para a direita ou para a esquerda com a adoração de outros deuses.²³³ Assim que o v.14 é uma exortação que liga muito propriamente as bênções e as maldições.

Encerra-se, deste modo, uma unidade a qual chamo de gaveta do arquivo. Insisto nessa classificação porque cada novo discurso de Moisés é inaugurado por um cabeçalho, tal como uma etiqueta. Além do mais, ainda que cada gaveta possua, em seu interior, quebras formais e temáticas, sempre há textos de ligação das ‘pastas’. Em 4,44-26,19+28,1-68 encontram-se uma introdução geral em 4,44-49 e encaminhamentos introdutórios em 11,26-28.31-31 e 26,17-19. Essas amarrações comprovam que, apesar da diversidade de cada seção, *ve-zo 't ha-torah* é uma gaveta, quero dizer, uma parte constituinte do arquivo deuterônômico.

²³³ A concretização do desvio se dá por meio de dois verbos (*hlk* e *'bd*) prefixados pela preposição *le*.

2.2.3 *'eleh dibre ha-berit* (28,69-32,47)

Temos uma nova etiqueta em 28,69. Logo, o que o segue deve ser diferente do que o antecede. Se antes o arquivo apresentou “narrativas” (1,1) e “lei/instrução” (4,44), agora deverá trabalhar mais propriamente a “aliança” (*berit*), ou melhor, suas “palavras”. Ainda que von Rad fique surpreso com essa nova aliança em Moab²³⁴, é fato que literariamente essa gaveta (28,69-32,53) se diferencia já em sua introdução (cf. *milbad*) da aliança no Horeb apresentada anteriormente.

Estabelecer relações entre todos esses capítulos não é tarefa fácil. Tenho a impressão que aqui a diacronia se impõe. Mesmo assim, não entrarei em questões de autoria e datação. Persisto na sincronia, ao tentar compreender como blocos díspares puderam ser colocados em uma mesma gaveta etiquetada. Para uma tal avaliação, primeiramente, é necessária uma leitura de cada bloco em sua relativa autonomia. Assim que é perceptível uma divisão entre 29,1-30,20 e 31,1-32,47. Trabalharei com essa bifurcação. Deixo de lado 32,48-52, bem como mais tarde deixarei o 34, por serem inserções que não fazem sentido dentro da narrativa: tratam-se, certamente, de enxertos posteriores à edição do arquivo em quatro gavetas que visam, na verdade, à integração do Deuteronomio ao conjunto do Pentateuco.²³⁵

O primeiro bloco forma uma unidade retórica completa²³⁶: Moisés começa a falar em 29,1 e só para quando uma nova introdução narrativa se apresenta em 31,1. Contudo, ao mesmo tempo, é possível observar marcadores que distinguem essas falas. O mais óbvio talvez seja o *Numeruswechsel*: enquanto todo o conjunto de 29,1-20 está estruturado pelo pronome *'atem* (v.1.9.15), 30,1-10 utilizam formulações no singular. Sendo assim, são peças que podem ser lidas separadamente. Acho que vale a pena, portanto, um duplo esforço nesse primeiro bloco. Primeiro, entender a peculiaridade de cada peça, para então, juntá-las na retórica mosaica. Parece que mais uma vez a chave literária para se compreender a forma de 29,1-20+21-28 é o formulário da aliança. O primeiro *'atem* inaugura elementos histórico-narrativos. A saída do Egito e a perambulação no deserto são contadas (v.1-7) e, a rigor, se

²³⁴ *Deuteronomio*, p.198.

²³⁵ Confira, mais recentemente, Ludwig Schmidt, “P in Deuteronomium 34”, em *Vetus Testamentum*, Leiden, Brill, v.59, 2009, p.475-494; Thomas Römer e Marc Brettler, “Deuteronomy 34 and the case for a Persian Hexateuch”, em *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, Society of Biblical Literature, v.119, n.3, 2000, p.401-419.

²³⁶ Confira Takaaki Haraguchi, “A Rhetorical Analysis of Deuteronomy 29-30”, em *Asia Journal of Theology*, Bangalore, North East Asia Association of Theological Schools, v.15, n.1, 2001, p.25.

configuram em uma recapitulação dos eventos narrados já na gaveta das ‘palavras’ do Deuteronômio.

O v.8 é uma transição parenética que sai da narrativa para adentrar nas obrigações dos envolvidos na aliança. Portanto, o segundo *'atem* no v.9 abre coerentemente o juramento (*'alah*) da aliança. A expressão máxima desse pacto firmado (v.11.13) está alocada no v.12. Aqui se esclarece as duas partes da aliança, ou seja, o ser-povo para Yhvh e o ser-Yhvh para o povo. Por fim, as pontas dessa peça (v.9-10.14) concretizam os sujeitos que fazem aliança com Yhvh. Sem medo de errar, diria que esse segundo ato do tratado possui uma estrutura concêntrica modelar:

v.9-10	A	sujeitos da aliança
v.11	B	<i>berit</i> e <i>'alah</i> ‘firmados’ (<i>krt</i>)
v.12	C	máxima da aliança
v.13	B	<i>berit</i> e <i>'alah</i> ‘firmados’ (<i>krt</i>)
v.14	A	sujeitos da aliança

Mais um *'atem* aparece no v.15, ao marcar novamente uma virada no texto. E desta vez o “vós” está associado a um *ki*! Devemos, pois, reconhecer a urgência desta última parte do formulário.²³⁷ Apresentada a história e o firmamento da aliança, resta saber as obrigações advindas e os resultados do não cumprimento. Esse é o papel dos v.15-20. Está claro que a obrigação recai mais sobre o “vós” do que sobre Yhvh. A partir da aliança, é preciso que os sujeitos de “vós” (v.17) não se ‘desviem’ de Yhvh ‘para servir’ outros deuses. Essa é a obrigação fundamental. Curiosamente, quanto às consequências de cumpri-la ou não, o formulário encaminha as bênçãos apenas de modo indireto.

Parece-me que a parte da benção, tão comum nos formulários vétero-orientais²³⁸, está apenas subentendida no v.18 com o uso do vocábulo *raveh* “saciado”, “irrigado”. Entendo, portanto, a difícil expressão *lema'an sepot ha-ravah 'et-ha-seme'ah* como o indivíduo que

²³⁷ Contra Anneli Aejmelaeus, “Function and Interpretation of *ki* in Biblical Hebrew”, em *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, Society of Biblical Literature, v.105, n.2, 1986, p.195.

²³⁸ Note que tratados hititas associam bênçãos e maldições. Já os neo-assírios focam nas maldições. Confira Jacques Briand, René Lebrun e Émile Puech (organizadores), *Tratados e juramentos no Antigo Oriente Próximo*, São Paulo, Paulus, 1998, p.19; 70.

espera ser abençoado por tabela.²³⁹ Há aqui um sentido indireto de comunidade abençoada em detrimento do indivíduo que não cumpre a obrigação fundamental. Assim sendo, predomina a maldição (v.19-20).

Os v.21-28, de certo modo, continuam com o tema da maldição com um leve gosto de ameaça parenética. Entretanto, falta-lhes o marcador *'atem* comum ao conjunto anterior. Além disso, os v.18-20 endereçam maldições para o indivíduo, enquanto que os v.21-28 trabalham com as noções de “geração posterior” e “vossos filhos”. Mesmo com esse endereço da maldição divergente, é possível ler os v.21-28 em sintonia com o que lhe antecede. Em primeiro lugar, o vocábulo *berit* reaparece (v.24). Ainda mais importante, contudo, são as conexões entre o v.19 e o v.26. A estrutura é efetivamente a mesma:

v.19: ...*ye'xan 'ap yhv**h*... ***ba-'ix ha-hu' ve-rabsah bo kol-ha-'alah ha-ketubah ba-seper ha-zeh***

v.26: *va-yihar-'ap yhv**h* ***ba-'ares ha-hiu' le-habi'...*** ***kol-ha-qelalah ha-ketubah ba-seper ha-zeh***

Note que a sentença é quase formular. A meu ver, verbos e substantivos são modificados em função da estilística, afinal, os objetos do nariz com ‘fumaça’ (v.19) ou ‘esquentado’ (v.26) de Yhvh não são os mesmos (respectivamente, *'ix* e *'eres*). Além do mais, a opção por *qelalah* – em detrimento de *'alah* – poderia ser justificada a partir de tentativas de ligação com o conjunto que se segue após 30,1. Sendo assim, ainda que haja traços compostos em 29,1-28, quem os formatou teve boa sensibilidade na costura literária.

Resta-nos agora 30,1-20. De fato, o uso de “maldição” em 29,26 pode apontar para 30,1. Todavia, se assim o for, devemos admitir: essa ligação é fraca! Quando se lê 30,1-20, logo nos vem o sabor de 28,1-67.²⁴⁰

O tema da benção e maldição oferecida por Yhvh, tal como é introduzida em 30,1, acompanha melhor as introduções de 28,2.15. Mas talvez a melhor conexão esteja na expressão *xm' be-qol*: utilizada em 28,1.15.45 é retomada em 30,2.8.10.20 e está ausente em 29. Ainda mais significativa é avaliar 30,10 e 28,45 em comunhão: ambos apresentam basicamente a mesma sentença, ao complementar o ‘ouvir a voz’ com “guardar mandamentos

²³⁹ Estou, assim, de acordo com a interpretação de Alexander Rofé, “The Covenant in the Land of Moab (Dt 28,69-30,20)”, em Norbert Lohfink (organizador) *Das Deuteronomium*, p.313.

²⁴⁰ Especificamente quanto ao conjunto de 30,1-10, veja Hans Walter Wolff, “O querigma da Obra Histórico-Deuteronomista”, em Walter Brueggemann e Hans Walter Wolff, *O dinamismo das tradições do Antigo Testamento*, São Paulo, Paulinas, 1984, p.112-117.

e decretos”. Uma outra expressão compartilhada está em 28,11 e 30,9, na referência às bênçãos de Yhvh. Com tudo isso, é mesmo válido afirmar que “30,1-10 pressupõe sem sombra de dúvida o 28, todo ele.”²⁴¹

É preciso observar que, na verdade, 30,1-20 abordam o tema da bênção e maldição em termos de conclusão. Quem transferiu 30,1-20, ou mais especificamente 30,1-10, para depois de 29,21-27 tinha consciência do que fazia.²⁴² O consolo deveria vir após toda maldição, inclusive aquela concretizada (cf. “conforme este dia” em 29,27!). A chave dessa observação está em *xvb* “voltar”, “regressar”.

30,1-10 priorizam a conversão. Se há maldição (28, 15-68) e ruína (29,21-27) é possível “restaurar”. Todo esse conjunto está estruturado por *xvb* e até mesmo Yhvh “volta” (v.3.9). Certo assim que é a ‘dupla volta’ – de Yhvh e do povo – que garante o consolo em tempos de maldição. O conjunto apresenta um estilo claro e direto, sendo incisivo quanto ao modo de ‘voltar’: ‘ouvindo a voz’ (v.2.8). O movimento retórico se intensifica no v.10, ao desdobrar cada sentença. Observe, portanto, que as ações de ‘ouvir’ e ‘voltar’ (introduzidas por *ki*) dependem da observância dos mandamentos: eis! ouças... para guardar... eis! voltas...

É difícil dizer se os v.11-20 seriam o desdobramento desse brilhante consolo. A linguagem é realmente outra e o grande tema da ‘volta’ não mais aparece. De todo modo, mesmo com essa discrepância temática, os v.11-14 se encaixam com v.1-10, especialmente pela presença de *ki*, no começo (v.11) e no final (v.14), o que pode remeter ao v.10. Além do mais, ao final de ambos os conjuntos é utilizado o vocábulo *lebab* “coração”, ao apontar para uma ligação retórica emotiva (cf. também v.1.2.6). Sendo assim, diria que os v.11-14 completam bem os v.1-10, ainda que na diacronia sejam diferenciados. Há pontos formais suficientes para essa conexão e, em termos retóricos, os v.11-14 exortam à prática (‘*sh* nos v.12.13.14!) dos mandamentos utilizando o *logos* (v.11-13) e o *pathos* (v.14).²⁴³ Trata-se, pois, de um complemento retórico-parenético para o anterior consolo da ‘volta’.

Continuaria essas mesmas reflexões para os v.15-20. Formalmente, esses versículos estão unidos com o que lhes antecede. “Que hoje te ordeno” (v.16) é formular e está presente nas peças anteriores (v.2.8.11). O “coração” mais uma vez aparece (v.17). Também “benção e

²⁴¹ Hans Walter Wolff, “O querigma da Obra Histórico-Deuteronomista”, p.113.

²⁴² Confira Alexander Rofé, “The Covenant in the Land of Moab...”, p.312.

²⁴³ Reavalie a forma de 4,1-40. Talvez não seja possível separar assim a lógica da emoção. O v.14 também faz parte do *logos*, ao apresentar o desenvolvimento do que antecede: a lei está perto, logo é possível cumpri-la. Veja, assim, Timothy Lenchak, “Choose Life!”, p.200.

maldição” estão presentes (v.19). Além do *xm’ be-qol* no v.20. Como se nota, nos v.15-20 há marcadores que apontam para 30,1-10+11-14. Contudo, o que chama a atenção é o desenrolar retórico do tema da bênção e maldição. Nesse aspecto, os v.15-20 continuam os v.11-14!

Bem verdade que, a rigor, os v.15-20 apontam para o formulário da aliança: bênção e maldição são invocadas na frente de testemunhas (v.19). Todavia, a meu ver, esse formulário serve de base para a retórica que visa dar continuidade sincrônica ao ‘ouvir a voz’. Só que diferentemente dos v.1-10, o resultado do ‘ouvir’ não é a ‘volta’, mas a “vida” ou “morte”. O tema da “bênção e maldição” é, assim, desenvolvido em termos retórico-emocionais. É fácil perceber como essa dicotomia²⁴⁴ principal se abre em outras – além de vida/morte, bom/mal, multiplicar/perecer – visando ao apelo imperado já no v.15 (*r’h* imperativo).

Com tudo isso, é certo que 30,1-10 falam de consolo. Entretanto, falta-lhes exortação.²⁴⁵ O gosto deuteronomico pelo estilo parenético é, então, suprido pelos v.11-14+15-20. Esses dois pequenos conjuntos, no atual contexto literário, promovem efetivamente um desenvolvimento retórico da ‘prática’ (v.8.14), da ‘observação’ (v.10.16) e do ‘ouvir a voz’ (v.2.8.10.20) de Yhvh por meio dos mandamentos.

Até este momento tentei promover algumas conexões difíceis: 29,1-20+21-28 e 30,1-10+11-14+15-20. Seria possível ainda mais? Quero dizer: é lícito ler 29-30 em conjunto? Se excluirmos 30,1-10, temos uma sintonia viável. Fora essa peça, todas as outras estão ligadas mais ou menos ao formulário da aliança. Mesmo a ligação entre 29,28 e 30,11-14 é harmônica. Há nos dois textos uma melodia sapiencial entimêmica, ao apresentar justificativas relativamente abertas para a ‘prática’ das ‘palavras’. Teríamos, então, uma estrutura formular plausível:

- 28,69: dedicatória que sublinha iniciativa de Yhvh;
- 29,1-8: histórico das situações anteriores que conduzem à aliança;
- 29, 9-14: juramento da aliança;
- 29,15-27: obrigação fundamental e maldições;
- 28,28+30,11-14: parênese explicativa;
- 30,15-20: bênção e maldição + lista de testemunhas.

²⁴⁴ Trata-se de um estilo empregado constantemente visando à argumentação. Veja, entre outros, 29,28 (estar oculto/ser exposto) e 30,12-13 (céu/mar).

²⁴⁵ Veja Gehard Von Rad, *Deuteronomio*, p.202.

Nesse contexto literário formular, 30,1-10 ficariam realmente de fora. Não há – no formulário da aliança – textos de ‘volta’ após a maldição. Mesmo assim, sua inserção aqui ainda é compreensível. A etiqueta (28,29) não diz que somente o *berit* seria apresentado nessa gaveta. Leiamos bem: *’eleh **dibre** ha-berit*. Seria de se esperar que ‘palavras’ estivessem presentes. Estou falando de narrativas da aliança, ou seja, qualquer temática ligada à aliança poderia ser incorporada sob esse título. Portanto, é justo que alguma parte da gaveta se dedique ao formulário e, outra parte, a essas narrativas. Nesse ínterim, o conjunto de 30,1-10 está em afinidade com a etiqueta como que uma ‘palavra’ que diz respeito à ‘aliança’: a maldição pode ser ‘revertida’ (xvb)! 30,1-10 é, pois, uma ‘palavra’ que alonga as possibilidades do formulário.

E o que dizer de 31-32? Gerhard von Rad acredita que se existe um cabeçalho em 28,69, este deve introduzir apenas 29-30.²⁴⁶ Isso poderia ser confirmado, primeiramente, pela divergência de 31 quanto ao resto de nossa suposta gaveta: 31 não apresenta apenas uma única unidade retórica, mas várias falas. Contudo, acredito que é possível ler 31-32 após 28,69²⁴⁷, especialmente se aceitamos que a gaveta oferece uma gama de “narrativas da aliança”. Desta maneira, não deveríamos de antemão excluir 31. Até porque se assim o fizermos, o 32 também deve dizer adeus a gaveta. Quiçá, igualmente, toda a primeira gaveta das ‘palavras’ deveria ser riscada do Deuteronômio! Que tanto 31,1-13 quanto 1-4 introduzem a Obra Histórica Deuteronomística parece certo.²⁴⁸ Todavia, isso não quer dizer que não possuam seu lugar no livro do Deuteronômio. Tal como fiz em 1-4, aqui é preciso um esforço para se amarrar o bloco que pode ser entendido, por fim, como ‘palavras’ acerca da ‘aliança’.

De fato, o vocábulo *berit* aparece no decorrer de 31. Os v.16.20 referem-se à aliança ‘quebrada’ (*pr* hifil). Já os v.9.25-26 falam da “arca da aliança”. Há também ‘testemunhas’ que remetem ao formulário da aliança: a expressão no v.28 é idêntica a 30,19 (cf. o uso de *vd* hifil) e, além de céus e terra, o cântico (v.19) e o livro da lei (v.26) servem de testemunho. Portanto, ainda que não apresente o formulário propriamente dito, 31-32 funcionam bem dentro deste contexto. Vejamos como isso acontece literariamente.

²⁴⁶ *Deuteronomio*, p.197.

²⁴⁷ Confira, por exemplo, Norbert Lohfink, “Der Bundesschluß im Land Moab – Redaktionsgeschichtliches zu Dtn 28,69–32,47”, em *Biblische Zeitschrift*, Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh, n.6, 1962, p.32-56.

²⁴⁸ Considere, novamente, Martin Noth, *O deuteronomista*, p.35-38.

Verdade seja dita: diferentemente das primeiras narrativas (1-3), 31,1-30 estão longe de aproximar *sjužet* e fábula.²⁴⁹ Sendo assim, se na primeira gaveta, a disposição da narrativa encaminha bem a reconstrução do leitor em termos lógicos e cronológicos, 31,1-30 não a facilita. Isso porque, aparentemente, a peça desenvolve duas histórias alternadas sem claras referências espaciais e temporais. Mesmo assim, acredito que é possível avaliar o texto em termos de sua sequência narrativa (*Erzählfolge*). Não acredito que a resposta esteja necessariamente em argumentos diacrônicos que segmentam a narrativa em termos de fontes distintas e redundâncias. Já está relativamente demonstrado – especialmente com o estudo da técnica de *Wiederaufnahme* – que é perfeitamente possível a narração de eventos sincrônicos ou mesmo anacrônicos em conjunto.²⁵⁰ Seria esse o caso de 31,1-30?

Efetivamente, há repetições no decorrer de 31,1-30: *hzq ve- 'mš* (v.6.7.23), *ktb moxeh* (v.9.22.24) e *'ad tumam* (v.24.30). Todavia, não me parece que esses apontem para recomeços, ao demarcar a alternância das narrativas.²⁵¹ Antes, são marcadores formais importantes que garantem a unidade do conjunto. De fato, as duas narrativas precisam ser lidas em conjunto. De todo modo, a técnica narrativa sincrônica da dupla narrativa não está em *Wiederaufnahme*. Devemos buscá-la em outro lugar.

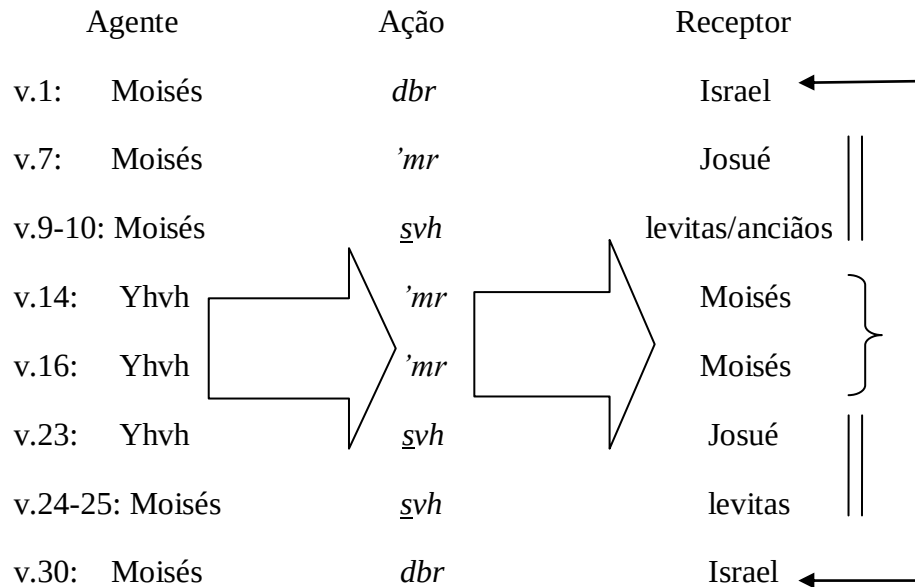
O texto desenvolve as narrativas por meio de discursos. Antes de cada fala, todavia, temos introduções. Cada introdução, então, apresenta o alvo da fala, ou seja, seu endereço. Mas não só! São também apresentados os agentes da fala, bem como as ações de fala. Esta é, a meu ver, a técnica que sustenta a engrenagem das narrativas. Vejamos as introduções aos discursos:²⁵²

²⁴⁹ Para esta distinção da análise narrativa, veja Jean Louis Ska, “*Our Father Have Told Us*”, p.5-6.

²⁵⁰ Muitas vezes essa técnica foi utilizada em prol da exegética diacrônica. Contudo, é perfeitamente possível utilizá-la em benefício da análise narrativa. Veja, por exemplo, Burke Long, “Framing Repetitions in Biblical Historiography”, em *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, Society of Biblical Literature, v.106, n.3, 1987, p.385-399. Há também aqueles que argumentam em favor de duas espécies de repetição (secundária e original). Nesse caso, o contexto literário determinaria se *Wiederaufnahme* aponta para a diacronia ou sincronia. Para esse último, veja Moshe Anbar, “La ‘reprise’”, em *Vetus Testamentum*, Leiden, Brill, v.38, n.4, 1988, p.385-398.

²⁵¹ Confira Brian Britt, “Deuteronomy 31-32 as a Textual Memorial”, em *Biblical Interpretation*, Leiden, Brill, v.8, n.4, 2000, p.363.

²⁵² Baseio-me na proposta de Jean-Pierre Sonnet, *The Book within the book – Writing in Deuteronomy*, Leiden, Brill, 1997, p.166.



Temos algumas vantagens nessa estruturação. A primeira delas é que o conjunto de 32,1-43 se conecta completamente ao que lhe antecede. Essa conexão é justa, afinal, temas do cântico são trabalhados e, sua apresentação se dá efetivamente, em 31,16-22.²⁵³ Essa peça de 31,16-22 se encontra no centro da narrativa, juntamente com os v.14-15. Em ambas o processo é o mesmo: Yhvh fala para Moisés. Antes e depois desse *Kompositionszentrum* aparece uma estruturação semelhante: Josué e os levitas constituem-se como receptores do discurso. Por fim, quase como uma moldura, há falas de Moisés para Israel.

Note, assim, que as introduções encaminham as diferentes narrativas alternadamente:

31,1-6 Moldura (A)	31,7-8 Comissão de Josué (A)	31,9-13 Lei na orelha (B)	31,14-15 Comissão de Josué (A)	31,16-22 Cântico na boca (B)	31,23 Comissão de Josué (A)	31,24-29 Lei na orelha (B)	31,30- 32,43 Moldura (B)
				32,44-47 Harmonização (A+B)			

Estamos, pois, diante de duas narrativas entrelaçadas em um único enredo. Apesar de serem duas, tanto A quanto B caminham em perfeita sincronia. Há molduras para ambas as narrativas, bem como sua harmonização em 32,44-47. A primeira moldura encaminha a narrativa da comissão de Josué, enquanto que a última, conclui o tema da “Lei-Cântico-Lei”. Em 32,44-47 apresenta-se a harmonia das duas narrativas, bem como de *torah* e *xirah*. A

²⁵³ Nesse estudo abro mão de analisar o poema de 32,1-43, ao preferir conectá-lo com 31. Isso não significa, contudo, que o texto poético, por si, não seja passível de uma análise literária independente. Quanto ao histórico da pesquisa em 32,1-43 veja, por exemplo, Paul Sanders, *The Provenance of Deuteronomy 32*, Leiden, Brill, 1996, p.1-98.

travessia do Jordão que será realizada sob o comando de Josué depende das ‘palavras testemunhadas’ (‘*vd* hífil). O problema está na identificação de tais ‘palavras’! Afinal, alguém pode dizer que o cântico é o testemunho (31,19). Mas não é verdade que também a lei o é (31,26)? A harmonia, por fim, correlaciona ambos com expressão semelhante: *kol-dibre ha-xirah* (v.44) e *kol-dibre ha-torah* (v.46).

As molduras e a harmonia impõem, então, uma leitura das narrativas como em um tabuleiro de xadrez. Que a narrativa A aborda a comissão de Josué é certo. Contudo, sempre haverá alguém para dizer que B não é de todo harmonizado. Afinal, o que tem a ver o cântico com a lei? Penso que 32,44.46 resolvem o problema, ao correlacionar os textos. Outros elementos, contudo, são igualmente encontrados no interior da narrativa B. O primeiro deles é a questão da ‘escrita’. Trata-se de um conjunto harmônico desde esse ponto de vista: tanto a lei (v.9.24) quanto o cântico (v.22) são escritos. A outra questão é a pedagogia que, penso eu, é propositalmente diversa: a lei é para a orelha (v.11.28), enquanto que o cântico é para a boca (v.19.21). Há, pois, uma relação: cântico e lei são escritos com fins pedagógicos. A centralidade do cântico, em relação à narrativa B, pode ser explicada pelo longo texto que virá em 32,1-43.²⁵⁴

A essa altura, vale a pena perguntar: por que A e B estão narrados em sincronia alternada? A resposta, a meu ver, está nas introduções aos discursos. Do centro para as pontas, a proposta do acoplamento torna-se evidente. Moisés sai de cena (v.14: *mvt*; v.16: *xkb*), mas antes deve seguir comandos de Yhvh, a saber, ‘chamar’ (*qr* imperativo) Josué (v.15) e ‘escrever’ (*ktb* imperativo) o cântico (v.19). A morte/descanso de Moisés endereça – estruturalmente – à Josué e aos levitas. De fato, com a aliança realizada, Moisés pode ser substituído: Josué entrará na terra com o povo (v.7.23) e os levitas serão os guardiões e comunicadores da lei e da aliança (v.11.26). Tratam-se, assim, de narrativas de sucessão coerentemente engrenadas.

Chegamos ao fim de nossa terceira gaveta do Deuteronômio. Argumentei que a etiqueta ‘palavras de aliança’ poderia incluir em seu corpo, não apenas o formulário da aliança, mas também narrativas que abarcassem o tema. Tentei mais ou menos demonstrar

²⁵⁴ Observe que em 31,30 e 32,44 o cântico é pronunciado para as ‘orelhas’, em detrimento do procedimento pedagógico almejado por 31,19.21. Esse aspecto pode mais uma vez correlacionar lei e cântico ou ser apenas uma questão do tempo da narrativa: o cântico é falado pela primeira vez, logo ainda deve ser aprendido pela boca.

que 30,1-10 e 31-32 poderiam ser encaixados na gaveta como essas narrativas acerca da aliança. Quanto a isso, porém, tenho ainda mais uma argumentação.

Lembram-se da surpresa de Gerhard von Rad quanto à aliança de Moab? Diz o renomado exegeta alemão: “é muito surpreendente achar aqui a concepção de uma aliança feita na terra de Moab que é explicitamente distinta, como um evento de tipo especial, da aliança feita no Sinai. Em lugar nenhum no Antigo Testamento isso é mencionado.”²⁵⁵ Dessa estranheza de von Rad é possível corroborar a perfeita inserção de 30,1-10+31-32 nessa gaveta do arquivo deuterônômico.

A aliança em Moab é algo novo, até inesperado. Todo o Deuterônômio (para não falar em toda a Bíblia Hebraica!) fala em aliança no Sinai/Horeb. Penso que esse cabeçalho é bastante propositivo: trata-se, propriamente, de um alargamento da aliança no Horeb. Não é isso que fazem, afinal, o convite à conversão (30,1-10) e as narrativas acopladas de sucessão de Moisés (31-32)? Estaríamos aqui diante de narrativas acerca de novos tempos, novas autoridades, nova aliança! Por fim, a novidade de Moab serve muito bem como cabeçalho às narrativas pós-Horeb.

2.2.4 *ve-zo't ha-berakah* (33)

Eis a última gaveta do Deuterônômio. Sua etiqueta já anuncia: trata-se de uma gaveta recheada de textos de bênçãos. Podemos remetê-la, portanto, ao ideário da aliança. Bem verdade que para ser rigoroso quanto ao formulário, é preciso notar que lhe falta uma seção de maldição. Acredito que quem assim o fez tinha um propósito. Encerrar o Deuterônômio com bênçãos equivale à efetivação da observância da aliança e suas instruções.²⁵⁶ Nesse aspecto, na bênção a Levi, o texto não chega a esconder as relações entre a “aliança”, “decretos” e “lei” (31,10).

²⁵⁵ *Deuteronomio*, p.198.

²⁵⁶ 34 não faz parte dessa edição que dividiu o livro do Deuterônômio em quatro ‘capítulos’. Certamente é posterior, ao visar à inserção do livro no conjunto do Pentateuco.

Não é preciso dizer muito sobre a forma do texto, afinal sua poesia está muito bem estruturada. Após a etiquetagem da gaveta (v.1), há um começo, um meio e um fim: introdução (v.2-5); bênçãos (v.6-25); epílogo (v.26-29).

A poesia se introduz com um resumo narrativo dos feitos de Yhvh. Parece que visa a uma contextualização das bênçãos, mais propriamente com a “propriedade” (*moraxah*) da assembleia de Jacó (v.4). Sendo assim, o problema parece ser a questão da posse. Daí o gosto militar das bênçãos.

Após essa introdução, a bênção à Rúben é feita diretamente. Nesse aspecto, ela se diferencia do caráter formular de cada bênção.²⁵⁷ Nisso deveríamos acrescentar também a bênção à Judá, que não se inicia com *le*+nome da tribo+ *'mr*. Exceções mencionadas, a poesia segue com essa fórmula no começo de cada bênção.

Por fim, do mesmo jeito que se adentra nas bênçãos, sai-se delas em direção ao epílogo. Não existe ali uma frase de introdução tal como esperaríamos. Antes do epílogo seria razoável uma frase sintetizadora das bênçãos anteriores. A poesia, portanto, não demarca bem as fronteiras de seu meio, quero dizer, das bênçãos. Inicia-se e finaliza-se sem rodeios, tal como se irradiasse por todo o conjunto.

O epílogo dá continuidade ao gosto militar das bênçãos. Parece mesmo querer sintetizá-las. Ao lado de Yhvh, Israel pode ‘eliminar’ seus inimigos (v.27), ‘habitar em segurança’ (v.28) e, por fim, tornar-se um ‘*am noxa*’ (v.29). Tudo isso é possível devido à incomparabilidade do Deus de Jesurun (cf. v.5). Vemos aqui um desenvolvimento retórico na poesia. O epílogo resume as bênçãos em termos de argumentação lógica, ao propor seus dois principais aspectos. Vejamos essa estrutura retórico-poética do epílogo:

v.26: ninguém é como Deus de Jerusun (‘*ezer* + *ga'avah*)

v.27: expulsa inimigo

v.28: Israel habita em segurança

v.29: quem é como Israel? (‘*ezer* + *ga'avah*)

A bênção de Yhvh está no centro da poesia, ou seja, na destruição do inimigo e na habitação segura. Retoma-se aqui o modelo centrífugo e centrípeto da organização

²⁵⁷ Veja Norbert Lohfink, *Lectures in Deuteronomy*, p.32-33.

comunitária. A partir daí, a retórica poética avança nos motivos de tais bênçãos: Israel é um povo que é auxiliado (*'ezer*) e, por isso, vitorioso (*ga'avah*). A última argumentação do *'am noxa'* é, assim, desenvolvida belamente pela poesia: *yx'* nifal denota tanto “ser auxiliado” como “ser vitorioso”. Essa duplicidade do vocábulo, a meu ver, é propositiva, afinal, a poesia a desdobra no v.29, bem como no v.26. Retoricamente, pois, as bênçãos são concluídas e perspectivadas: a vitória vem por meio da ajuda; a vitória é poder expulsar o inimigo e habitar seguramente.

Conexões arquivísticas

Foi um percurso longo, mas necessário. Sempre me lembrava aqui das palavras de meu professor: “é preciso ter paciência para andar em meio às palavras e aos significados, para ver que portas podem abrir.”²⁵⁸ Não poderia abrir mão desta abordagem literária, afinal, uma hermenêutica subalterna do Deuteronômio precisa estar atenta aos encaminhamentos do próprio texto para que a desconstrução seja da raiz. Acredito, portanto, no potencial da exegese literária para com leituras retórico-emancipatórias. Evidentemente que se trata de um primeiro passo: não avançamos ainda nos paradigmas dos estudos bíblicos. Por enquanto, quis apenas ouvir a voz deuteronômica, tal como ela parece falar para nós.

Resisti, para tanto, ao imperante método diacrônico. Isso não significa, obviamente, que o Deuteronômio seja um livro de uma só sentada em termos de sua escritura. Mas não o seria quando o assunto é sua leitura? Priorizei esse argumento: o livro está pronto para lermos. Leiamos! O que foi verificado nesse processo?

Em primeiro lugar, o Deuteronômio apresenta quatro evidentes etiquetas que o dividem em quatro diferentes gavetas arquivísticas. Cada gaveta se apresenta como discurso de Moisés e trabalha seus conteúdos a partir de formas diversas: palavras, lei, palavras de aliança e bênção. Basicamente, os discursos mosaicos mesclam, então, materiais narrativos, legais e parenéticos.

²⁵⁸ Milton Schwantes, *Da vocação à provocação – estudos e interpretações em Isaías 6-9 no contexto literário de Isaías 1-12*, São Leopoldo, Oikos, 2008, p.7.

Ao ler o Deuteronômio, pois, ficamos em uma constante aflição. Afinal, estamos diante de que gênero? Discurso? Narrativa? Código legal? Documento de aliança? Uma coisa é certa: são grandes discursos. Dentro dessas falas, encontramos esses materiais entrecruzados. As narrativas são desenvolvidas na boca de Moisés e, por vezes, acompanhadas de exortações (1-4; 5-11; 30,1-20; 31-32). Em 12-26, o discurso oferece-nos uma gama de prescrições razoavelmente explicadas, enquanto que 28+29,1-28+33 nos remetem ao formulário da aliança. Entendem agora o porquê não uniformizei os métodos literários? Cada gênero solicita uma abordagem distinta. Acho que Norbert Lohfink tinha mesmo razão quando classificou o Deuteronômio como uma espécie de arquivo.²⁵⁹ Temos aqui uma coleção de materiais que exigem métodos específicos para sua leitura.

Para a análise das narrativas optei por uma metodologia atenta à *Erzählfolge*, em especial no que se refere à ordem do enredo e da temporalidade. Todavia, apenas essa abordagem não seria suficiente. Como as narrativas estão dentro de discursos e, na maioria das vezes, se relacionam com parêneses, achei por bem valer-me igualmente de algumas sugestões da crítica retórica. Verdadeiramente, as narrativas estão em função de discursos homiléticos e, portanto, são igualmente persuasivas. Diferente metodologia apliquei ao material legal. Para compreender o sistema de codificação deuteronômico, foi necessário situá-lo no contexto da sistemática vétero-oriental, bem como acrescentar-lhe um toque retórico-mnemônico de senso estilístico por composições simétricas. O mesmo processo ocorreu com a avaliação do formulário da aliança, ou seja, foi preciso lê-lo em consonância com os formulários vétero-orientais e, ao mesmo tempo, prestar atenção ao seu estilo próprio dentro do Deuteronômio.

Será, então, que a ideia de arquivo não aponta para a diacronia como método mais eficaz? Meu percurso até aqui foi pouco promissor? Absolutamente. Por mais que os textos sejam de gêneros diversos, eles estão bem ordenados, até mesmo concatenados. As etiquetas impõem-lhes o diálogo: trata-se de um “todo indivisível, cujas partes se ordenam umas às outras e em que o conjunto é indispensável para que seja compreendida qualquer das peculiaridades.”²⁶⁰ Resta-nos saber, nesse ínterim, qual a base dessa ordenação e concatenação arquivística. Quero dizer: qual o princípio organizacional do livro em quatro gavetas?

²⁵⁹ *Lectures in Deuteronomy*, p.7.

²⁶⁰ Gerhard von Rad, *Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo, Aste, 1973, vol.1, p.224.

Efetivamente, pela substância, o Deuteronômio é lei.²⁶¹ Contudo, essa lei, no contexto linguístico do livro, é interpretada em função do formulário da aliança. A gaveta da ‘lei’/‘instrução’ propriamente dita (5-26+28) vincula a observância dos “mandamentos, prescrições e decretos” ao conceito de *berit* (5,3; 7,12; 8,18; 9,11.15; 17,2). Isso para ficar apenas no aspecto mais imediato, pois é óbvio que o formulário da aliança envolve outros aspectos.²⁶² A ‘escolha’ (*bhr*) de Israel e suas consequências teológicas certamente fazem parte do formulário. Portanto, haveríamos que perceber igualmente as conexões da lei com o motivo do ‘povo santo’/‘povo propriedade’ (7,6; 14,2.21; 26,19-19; 28,9), bem como a saída do Egito. Além disso, ainda que originariamente pudessem remeter à estrutura de um código legal, 28,1-68 funcionam muito bem na sincronia como conclusão do formulário da aliança.²⁶³

Assim sendo, a lei não é simplesmente lei. Dentro do arquivo, há uma retórica da lei – como apontam os gostos simétricos e a parenética – que visa ao detalhamento das determinações para esse povo em contrato com Yhvh por meio da ‘escolha’. A lei é, deste modo, “pregada” em prol do formulário da aliança. Talvez o melhor texto para essa constatação seja a introdução ao decálogo. Verifica-se em 5,1-3 a pregação (*xema’ yisra’el*) das “prescrições e decretos” (v.1) em função da aliança firmada (v.2-3). Portanto, a meu ver, a re-significação da lei nos termos da aliança está, deveras, imposta em uma abordagem literária. Não se trata de um pressuposto, mas de um resultado da sequência narrativa e retórica do arquivo deuteronômico.

Nesse ínterim, alguns dirão que “o Deuteronômio nada mais é que um artístico mosaico de pregação múltiplas sobre os mais variados assuntos, a síntese de uma vastíssima atividade de pregação.”²⁶⁴ Outros preferirão argumentar em favor de ‘sucessivas elaborações e retoques’, ao enfatizar uma estrutura inicial de código legislativo e uma posterior organização em forma de tratado.²⁶⁵ Não quero descartar a importância do aspecto legal e muito menos da pregação. Mas prefiro ainda pensar que o princípio de arquivamento está na aliança. Em favor desta minha leitura diria aos primeiros que o “arquivo deuteronômico de aliança” deve ter sido retoricamente estilizado com formas simétricas e parêneses tendo em vista necessidades pedagógicas. Aos segundos, preferiria perguntar: o que fazer com as leis

²⁶¹ Assim, Georg Braulik, “O livro do Deuteronômio”, p.98.

²⁶² Veja, mais recentemente, Rolf Rendtorff, *A “fórmula da aliança”*, p.62-66.

²⁶³ Faça uma rápida comparação de 28,1-68 com o epílogo do Código de Hammurabi, bem como com o formulário de bênção/maldição nos tratados de vassalagem hitita. No capítulo seguinte da tese, priorizarei as relações com os tratados vétero-orientais.

²⁶⁴ Gerhard von Rad, *Teologia do Antigo Testamento*, p.223.

²⁶⁵ Assim, Félix García López, *O Deuteronômio – uma lei pregada*, p.23.

que tratam da diferenciação de Israel? Não estão elas diretamente vinculadas à ideia de eleição? Arranjaremos desculpas diacrônicas?

Além dessas argumentações, não deveríamos negar o fato de que, no interior do livro, sempre verificamos movimentos em direção ao formulário. Demonstrei pequenos movimentos incompletos em 5,1-9,6; 9,7-11,32 e 29,1-20+30,15-20. Além disso, argumento em prol de um “médio” movimento em 4,44-26+28: aqui as amarrações do material narrativo-parenético e legal em direção ao formulário já se encontrariam de modo mais bem acabado. A meu ver, essas sutilezas “pequenas e médias” foram definitivamente percebidas pelo arquivista das quatro gavetas, caso contrário não tentaria forjar todo o livro nesses mesmos termos:

“Palavra”: ‘capítulo’ histórico-narrativo;

“Lei”: obrigações fundamentais;

“Palavra de aliança”: juramentos;

“Bênção”: bênçãos por respeito ao contrato.

Ainda que essa divisão não dê conta da multiplicidade de textos²⁶⁶, é preciso admitir: eis uma boa tentativa! Ao menos ela utiliza um princípio organizacional intrínseco aos materiais do arquivo. Quem editou – ou melhor, “arquivou” – o livro em quatro gavetas primou o formulário da aliança. Não é por acaso que os cabeçalhos introduzem hipotéticos materiais formulares. À luz dos pequenos e médios movimentos, todo o livro passa a se configurar como um contrato entre Yhvh e Israel.

A forma arquivística do Deuteronômio aponta, portanto, para uma leitura de seus discursos legais e narrativos em função do formulário da aliança. A pregação de cada material deveria remeter, por fim, à lógica da “escolha” de Israel por Yhvh. Os materiais foram dispostos seguindo este princípio geral. É claro que cada material possui sua especificidade que deve ser levada em conta quando da avaliação de conteúdos. O que proponho – com base na forma sincrônica – é que essas especificidades sejam iluminadas pelo conceito de aliança. A partir desta verificação literária é que inicio a efetivação de minha hermenêutica subalterna do Deuteronômio.

²⁶⁶ Assim, Félix García López, *O Pentateuco*, p.241.

Ao unir os dois pontos que defendi até o momento – (i) por uma hermenêutica subalterna e (ii) pela primazia da aliança no “arquivo-retórico” deuteronomico – dois questionamentos básicos devem ser rigorosamente encaminhados:

- 1) Como o formulário da aliança chegou a comandar os demais materiais do arquivo?
- 2) Qual o efeito do princípio da aliança no processo de arquivamento?

Essas duas questões são fruto de suspeitas quanto à própria ideia de arquivo. A primeira se refere mais propriamente àquilo que permitiu o arquivamento, a saber, o formulário da aliança. Não quero aqui adorar ao ídolo da tribo dos historiadores: a obsessão das origens.²⁶⁷ São outros os meus motivos para avaliar o nascedouro do arquivo no formulário. Jacques Derrida nos adverte quanto à dupla designação da etimologia do “arquivo”: *arkhê* remete, ao mesmo tempo, para o *começo* e para o *comando*. Em outros termos, temos em todo arquivo um *princípio histórico* e um *princípio nomológico*.²⁶⁸

Sendo assim, o arquivista deuteronomico deveria sofrer de um “mal de arquivo” no sentido de desejar lembrar o começo e decifrar o comando. Somente desse modo talvez pudéssemos falar que o arquivo deuteronomico é “lei”: uma interpretação histórica particular ganha status privilegiado de verdade. Para além de *arkhê*, portanto, *arkheîon*! O problema todo reside na própria seleção/produção do material arquivado. A questão, em si, não é a narração das origens da comunidade em aliança com Yhvh, ou seja, seus pressupostos. Mas quem assim o faz, como e porquê. Não podemos deixar de pensar, portanto, que o material deuteronomico em formato de arquivo pode possuir cumplicidades autoritativas. É imprescindível desvelar esses interesses arcônticos inerentes ao processo arquivístico se desejamos encaminhar, para além deles, elementos dissipadores.

Devemos nos lembrar, assim, que todo arquivo é seleção. A história é contada – nesses discursos concatenados – a partir de algum interesse retórico. Portanto, já na organização literária do livro podemos aguardar a presença da voz e, ao mesmo tempo, do silêncio. Isso é um efeito, na verdade, da própria *consignação* que “tende a coordenar um único *corpus* em

²⁶⁷ Para o problema historiográfico de se medir tudo a partir do começo, veja Marc Bloch, *Apologia da história ou o ofício do historiador*, Rio de Janeiro, Zahar, 2001, p.56-60.

²⁶⁸ Confira essa dupla etimologia de “arquivo” em Jacques Derrida, *Mal de arquivo – uma impressão freudiana*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2001, p.11-16.

um sistema ou uma sincronia na qual todos os elementos articulam a unidade de uma configuração ideal.”²⁶⁹

Sendo assim, diferentemente do que parece a primeira vista, o arquivo deuterônômico não guarda a memória da comunidade, mas a produz. Para tanto, houve um critério: o formulário da aliança. Perguntar-se quanto ao efeito desse critério ajudará a reconhecer quais memórias o arquivo abriga em si e quais ele tanto deseja esquecer. Somente após um estudo desse duplo princípio histórico-nomológico é que realmente poderemos avaliar o secreto e o heterogêneo no interior do arquivo.

Para chegar nesse ponto reconstrutivo subalterno é preciso partir agora para uma avaliação da situação retórica do princípio organizacional do arquivo. Acredito que para desconstruir profundamente a origem e o comando fornecidos pelo arquivo é preciso atingi-lo no coração. O problema está, então, em sua origem autorizada: quais os objetivos retóricos do arquivamento? Qual a proposta comunitária da origem contratual? O que se deseja, em contrapartida, desautorizar? Suspeito que a resposta a essas questões está na chave organizacional das quatro gavetas, a saber, o *berit*. Todo o material arquivado circula ao redor desse contrato. Portanto, é ele que necessita de uma urgente revisão.

²⁶⁹ Jacques Derrida, *Mal de arquivo*, p.14.

3 ‘Amarás a Yhvh com todo teu coração’ Condições de produção do Deuteronômio (II)

“Amarás a Yhvh teu deus com todo teu coração, com toda tua vontade e com toda a tua força. E estas palavras que eu te ordeno hoje estejam sobre teu coração. E as repetirá para teus filhos...” (Dt 6,5-6)

Esse capítulo se revelará um óbvio desdobramento do anterior. Tenho a pretensão apenas de afunilar o problema literário do arquivo deuteronômico. Se estiver correto em minhas suposições, o arquivo possui como princípio organizacional o formulário da aliança presente no coração do livro. Ai está sua doença! Para curar o arquivo, por assim dizer, é preciso desmontar a lógica desse princípio organizacional.

Sendo assim, para realizar uma exegese subalterna coerente, não basta acreditar que a rebeldia está no positivismo do texto. É preciso suspeitar do que temos frente aos olhos, afinal a seleção arquivística não acontece espontaneamente. Além do mais, como diria Musa Dube: “muitos leitores e leituras que estão comprometidas com a luta pela libertação do oprimido continuarão a inscrever as agendas do imperialismo, a menos que comecem a reconhecer que o imperialismo é penetrante e persistente.”²⁷⁰

Essa é a tarefa urgente desse capítulo da tese. Uma leitura do *berit* proposto no coração deuteronômico em comparação com textos eminentemente imperiais do Antigo Oriente Próximo revelará as causas da doença do arquivo. A retórica da obediência é a chave de leitura para 4,44-26+28. Essa suspeita é fundamental para encaminhar uma real luta por transformação. Somente após essa avaliação podemos, efetivamente, ouvir as vozes rebeldes silenciadas pelo arquivamento arcôntico.

Notem ainda que a situação retórica que proponho para o texto não é meramente contextual. O rendimento literário deuteronômico é um desdobramento do próprio mundo e, assim, o elemento sócio-histórico age internamente e ativamente no próprio texto. Especialmente com a criação de um hipertexto vétero-oriental, desejo aclarar o posicionamento imperial da lógica organizacional do arquivo, ao visar, por fim, a suspeita e a desmontagem de sua retórica.

²⁷⁰ *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, p.80.

3.1 A situação retórica do princípio do arquivo

Este capítulo da tese é, por assim dizer, um desdobramento do anterior. Desejo ‘localizar’ mais precisamente o coração do arquivo deuteronomico, ao potencializar outras possibilidades investigativas no restante do material organizado a partir do formulário da aliança. Para tanto, aposto no potencial da crítica retórica aplicada às formas. É que a literatura não surge no vácuo. Contudo, tampouco, é mero reflexo de um contexto histórico. A literatura também quer produzir história! Parece-me que é exatamente essa tensão que deve ser captada aqui: o discurso retórico é chamado à existência pela situação.²⁷¹

Meu foco estará no texto enquanto discurso argumentativo de um “orador” para uma “audiência”. A base de todo o livro do Deuteronomio não é um documento histórico que nos fornece dados. Antes, é um trabalho literário bem amarrado com propósitos específicos de persuasão em prol de um projeto sócio-político. Espero criar uma situação retórica a partir do próprio texto e em comparação com a literatura do Antigo Oriente. Não seguirei a ordem exata das “faculdades” da retórica. Vale apenas verificar como o material (*inventio*) está organizado (*dispositio*) e estilizado (*elocutio*) em função da pedagogia da audiência por meio de repetições (*memoria*) visando a uma apresentação oral (*pronunciatio*). A última faculdade talvez seja a mais difícil de ser agora captada, dada a cristalização textual do discurso.

De todo modo, para romper com a reificação da oratória, ao fazer jus à agenda subalterna, é preciso ainda qualificar a situação retórica. Ou em termos mais subalternos: é preciso suspeitar! O que se deseja, por fim, com a persuasão? A proposta da retórica serve aos interesses de quem? Com quais agendas a própria organização formal do material é cúmplice?

Bem verdade que já há muita pesquisa sobre questões localizacionais do Deuteronomio. Poderia começar, por exemplo, com a exposição da clássica tese de Wilhelm M. L. de Wette que associa 2Rs 22-23 com o Deuteronomio.²⁷² Efetivamente, acredito que há boas razões para tal conexão que, contudo, devem ser demonstradas a partir do livro do Deuteronomio (e não fora dele!). Por fim, começar com historiografia e não com próprio texto

²⁷¹ A crítica retórica não se preocupa apenas com o senso artístico da obra. Esse é apenas um primeiro passo para avaliar os interesses persuasivos da ‘situação’. Para o sentido dessa ‘situalização’ da retórica veja Lloyd Bitzer, “The Rhetorical Situation”, p.5-6.

²⁷² *Dissertatio critica, qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum, alius cuiusdam recentioris auctoris opus esse monstratur*, Jena, 1805.

poderia nos remeter para uma analítica da construção artística no nível social apenas como ilustração e não explicação. Priorizando a situação retórica, tentarei esboçar uma desconstrução/reconstrução embasada na obra artística por si.

3.1.1 A disposição retórico-imperial do *berit*

Quem busca a situação retórica do Deuterônômio não pode abrir mão da forma imposta por quem arquivou o livro. Os cabeçalhos refletem uma opção organizacional muito clara, a saber, o que chamamos até aqui, para seguir a terminologia exegética, de “formulário da aliança”. Demonstrei no capítulo anterior, contudo, que o material disposto não é nada uniforme. E mesmo o formulário, por vezes, não chega a se apresentar de forma consistente. É no miolo do Deuterônômio (4,44-26+28) que temos mais exatamente essa configuração.

Ora, essa tensão só pode ser explicada diacronicamente. Quem arquivou os materiais soube reconhecer o antigo formulário. E o manteve, acrescentando-lhe outros tantos textos que necessariamente não faziam parte do miolo. Estou me referindo, mais propriamente, aos conjuntos de 1-3(4)+29-32+33. A meu ver, também 27 entraria aqui.

Esses textos assinalados fogem à regra do formulário *strictu senso*. Não é difícil notar que a primeira gaveta do arquivo (1-3+4,1-40) apresenta uma narrativa acompanhada de exortação ao seu final que visa ao estabelecimento de dois paradigmas de interpretação histórica: o da infidelidade e o da fidelidade à aliança com Yhvh. Já a terceira gaveta (28,69-32,47) é uma miscelânea de narrativas introduzidas por um texto em formato de tratado de aliança (29,1-28). A última gaveta (33) é uma poesia que remete apenas à benção do formulário, enquanto nosso “solto” 27 parece oferecer a cerimônia em que a aliança é realizada. A hipótese que levanto é que todo esse material foi adicionado ao *corpus* da segunda gaveta por razões de complementaridade ou, se preferem, desdobramento. Ou ainda: puro e simples arquivamento.

Essa hipótese é corroborada, de alguma forma, pelas já clássicas suposições de Martin Noth. Em algum momento do VI século a.C., o livro do Deuterônômio passou a ser a introdução do que agora chamamos de Obra Historiográfica Deuteronomística. Pressupõe-se

que todo o conjunto histórico de Josué-2Reis teria seu começo no Deuteronômio.²⁷³ Efetivamente, é difícil distinguir agora as camadas mais antigas (deuteronômicas) dessa proposta ‘deuteronômística’. Isso porque a teologia histórica oferecida por esse(s) redatore(s) nada mais é do que uma releitura sucessiva desses elementos antigos do livro do Deuteronômio.²⁷⁴ Não quero adentrar propriamente no debate acerca dessa Obra Historiográfica Deuteronômística, mas no geral, é possível chegar ao consenso de que materiais antigos foram arquivados e avaliados sob a ótica da obediência (ou não!) à aliança com Yhvh.²⁷⁵ Esse paradigma visível em todo o conjunto de Josué-Reis está, deveras, estabelecido no livro do Deuteronômio.

O grupo ou a pessoa responsável por tal trabalho monumental agiu igualmente sobre o Deuteronômio, etiquetando-lhe segundo o formulário da aliança. Atribuo, logo, o trabalho de arquivamento ao grupo/indivíduo deuteronômístico no VI século a.C. Foi durante esse processo, a meu ver, que 1-3(4)+27+29-32+33 foram inseridos no Deuteronômio.

Primeiramente, em grande parte, o livro de Josué é profundamente dependente desses textos para garantir sua narrativa. É em 1-3 e 31-32 que Josué é empossado como líder do grupo responsável pela conquista (compare, por exemplo, Dt 31,7.23 e Js 1,6!).²⁷⁶ Já 4,1-40 é um conjunto obviamente exílico (cf. v.25-31!), ainda que seja uma hermenêutica de 5-11 e, por isso, agora os antecipa.²⁷⁷ O tom exortativo da volta (*xub*) de 30,1-10 também se encaixa perfeitamente em tempos exílicos²⁷⁸, enquanto que as bênçãos no 32 poderiam corresponder ao tom positivo do final da Obra Historiográfica Deuteronômística (cf. 2Rs 25,27-30)²⁷⁹: ‘*am noxa*’ não é o termo usado no decorrer do Deuteronômio e encaminha, melhor do que ‘*am qadox* e ‘*am segulah*, as expectativas exílicas de vitória sobre os acontecimentos catastróficos daquele século.

²⁷³ Martin Noth, *O deuteronomista*, p.33-41.

²⁷⁴ Veja Norbert Lohfink, “Kerygmata des Deuteromistischen Geschichtswerks”, p.89.

²⁷⁵ As muitas teorias pós-Noth não chegam a alterar essa tese principal quanto à ideologia deuteronômística. Na verdade, o principal debate gira em torno da datação e da autoria da tal Obra. De todo modo, ao menos um núcleo de editoração exílica é mantida pelas “escolas” de Cross e Smend. Veja os questionamentos lançados à Noth por Frank Moore Cross, “The Themes of the Book of Kings and the Structure of the Deuteronomistic History”, em *Canaanite Myth and Hebrew Epic – Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, p.274-289 e Rudolf Smend, “Das Gesetz und die Völker”, em Hans Walter Wolff, *Probleme biblischer Theologie – Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag*, Munique, Kaiser, 1971, p.494-509.

²⁷⁶ Confira Norbert Lohfink, *Lectures in Deuteronomy*, p.74-88.

²⁷⁷ Veja Norbert Lohfink, *Ascolta, Israele – Eseggi di testi del Deuteronomio*, Brescia, Paideia, 1968, p.99.

²⁷⁸ Assim, Hans Walter Wolff, “O quermagma da Obra Histórico-Deuteronômista”, p.112-117.

²⁷⁹ Confira Milton Schwantes, *Sofrimento e esperança no exílio*, São Leopoldo, Oikos, 2007, p.37-38.

Diferentemente, 27 pode ser muito bem um texto antigo²⁸⁰ coletado pelos deuteronomistas e alocado na segunda gaveta do arquivo, sendo inclusive introduzido em 11,29-30, por razões evidentes: tratar-se-ia do ritual realizado após a aliança estabelecida (26,17-19!).²⁸¹ Igualmente, a meu ver, é antigo o 29, ainda que possua possíveis adições exílicas (v.21-28). O formulário da aliança é seguido a risca e está em perfeita sintonia com a introdução da terceira gaveta do Deuterônomo: “palavras de aliança”. Tudo o que é narrado posteriormente ao 29 deveria ser, assim, remetido a ele, ou melhor, ao ‘firmamento’ da aliança sob juramento.

Passei rapidamente sobre esses textos para demonstrar, na verdade, o que eles nos acabam por indicar. São textos antigos e recentes acoplados visando a apenas um objetivo: complementar *ve-zo’t ha-torah* para inserir-lhe no conjunto de Josué-Reis. Quem arquivou textos antigos ligados à noção de aliança (27+29), fornecendo-lhes sentido a partir de novos textos (1-3+4+30+31-32+33) sabia muito bem o que estava fazendo. Quero dizer: havia em sua cabeça um critério que não é de todo indiscernível. Sua hermenêutica da aliança é, por assim dizer, intra-bíblica. Esse processo “exegético” já não é novidade para mais ninguém.²⁸² O livro do Deuterônomo não foi, então, editado por pura invenção do período exílico, a mercê dos ideais teológicos daqueles tempos desastrosos para a história de Israel. Penso que houve de fato um critério que pode ser reconhecido *grosso modo* em 4,44-26+28.²⁸³

Faço agora, portanto, uma opção: estudar essa origem da origem, ou seja, o princípio organizacional de todo o arquivo deuteronomico. Não se trata de demérito de textos posteriores. Houve um tempo em que a exegética gostava de se ocupar apenas dos textos mais antigos. Parece que ali estava a “verdade histórica”.²⁸⁴ Meu esforço, contudo, não se alinha a essa vertente metodológica. Meu exercício visa, na verdade, a uma desconstrução do norte editorial deuteronomico. Como exegeta subalterno, suspeito que seja mesmo crucial desestabilizar o coração do livro! O resto é consequência.

²⁸⁰ Confira Jean L’Hour, “L’Alliance de Sichem”, em *Revue Biblique*, Paris, Gabalda, v.69, 1962, p.5-36;161-184;350-368.

²⁸¹ Não remete também 27 para o conjunto da Obra Historiográfica Deuteronomística? Veja, por exemplo, Js 8,30-35.

²⁸² Confira, por exemplo, Michael Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford, Oxford University Press, 1985.

²⁸³ É claro que devemos esperar a mão do(s) deuteronomista(s) também nesse conjunto. Procurarei estar atento à distinção de textos mais propriamente deuteronomicos de deuteronomísticos.

²⁸⁴ Para um questionamento dessa obsessão exegética pelas “fontes originais”, ainda que se refira particularmente ao *corpus* profético, indico Ferdinand Deist, “The Prophets – Are We Heading for a Paradigm Switch?”, em Volkmar Fritz e outros (editores), *Prophet und Prophetenbuch – Festschrift für Otto Kaiser zum 65. Geburtstag*, Berlim, de Gruyter, 1989, p.1-18.

Sejam textos antigos ou recentes, todos estão agora formatados sob uma perspectiva. Logo, o problema não está nos textos em si, mas antes, no formato que possibilitou tal seleção. Parece-me que somente desmontando a lógica do arquivo deuteronomico conseguiremos, de fato, desconstruir eficazmente seus textos. Caso contrário, estaremos brincando na superfície do problema. Os textos que agora lemos no Deuteronomio não estão lá por mero acaso. É, pois, o que gera o “mal de arquivo” no(s) editor(es) deuteronomista(s) que deve ser incisivamente averiguado, ou em outros termos, a partir do que se guarda toda essa memória textual? Para seguir esse raciocínio penso que devo deixar as demais gavetas do arquivo do Deuteronomio. A resposta do critério organizacional está em *ve-zo't ha-torah* (4,44-26+28). Passo a me dedicar somente a essa gaveta. Espero que compreendam essa minha escolha, afinal é ela que viabiliza de modo mais contundente minha proposta exegética subalterna.

Já expus devidamente no capítulo anterior da tese a sequência literária de 4,44-26+28. Temos cá – sempre na boca de Moisés – (i) narrativas históricas com um gosto exortativo (parênese), (ii) prescrições e decretos, (iii) bênçãos e maldições. Atribui essa dinâmica literária a um suposto “formulário da aliança”. É hora agora de efetivar essa proposta à luz, em especial, do contexto vétero-oriental da Bíblia Hebraica. Com essa comparação, talvez, apreenderemos as estruturas comuns e também a singularidade do Deuteronomio em relação ao mundo sócio-literário do Antigo Oriente Próximo. De fato, o próprio conceito de “formulário da aliança” é devedor de evidências extra e intra-bíblicas, a saber, a estrutura dos tratados de vassalagem vétero-orientais e o emprego do vocábulo *berit*. São, portanto, essas duas instâncias que necessitam ser investigadas para uma melhor localização retórica de *ve-zo't ha-torah*.

3.1.1.1 A retórica dos tratados no Antigo Oriente Próximo

O mundo do Antigo Oriente Próximo estava longe de ser um mundo de isolamento. Havia contatos regulares entre seus povos que deveriam ser, assim, sistematizados. Os tratados possuem uma função e lugar nessa estrutura sócio-política de contato. Para ser mais exato, os tratados serviam bem a um duplo interesse: regular as fronteiras e expandi-las. Não

seria incorreto afirmar, pois, que tais documentos possuem uma essência imperial não só nos conteúdos, mas também na forma.

Esses dados gerais se comprovam na avaliação da documentação existente. Há dois conjuntos de tratados: uns são provenientes do II milênio e, outros, do I milênio a.C. Os primeiros são tratados do reino de Hatti (séculos XIV-XIII), já os segundos são tratados arameus e assírios (séculos VIII-VII). Textos ainda mais antigos poderiam ser aqui lembrados, contudo, são por demais fragmentados e, a rigor, não chegam a esboçar uma estrutura literária de tratado. Os “contratos” achados, por exemplo, em Mari e Alalakh parecem ser mais “projetos de tratados”. Sendo assim, o que temos hoje a disposição são mesmo esses dois modelos literários: hitita e assiro-arameu. Quais as diferenças básicas dos dois modelos? Qual modelo serviria melhor para a comparação com nosso documento deuteronomico?

Entre os hititas, os tratados funcionam para estabelecer dois tipos básicos de relações: regular o interior do império e proteger suas fronteiras. Nesse sentido, a forma é adaptada ao conteúdo: um tratado estabelecido com um reino menor do círculo político hitita é diferente de um feito com um grande reino vizinho como, por exemplo, o Egito.

Nesse último caso, a introdução ao tratado sempre trata de marcar a posição de igualdade entre os dois soberanos, uma vez que a estipulação quer garantir “relações de paz e fraternidade” entre ambos. Tanto a versão egípcia quanto a versão babilônica do tratado entre Hattusili III e Ramsés II (1270 a.C.) deixam evidente essa intenção do tratado. Vejamos o preâmbulo em suas duas versões²⁸⁵:

“Tratado que Reamasesa, mai-Amana, o grande rei, o rei (do país do Egito, firmou em uma placa de prata) com Hattusili, o grande rei, o rei do país do Hatti, afim de estabelecer uma boa paz e uma boa fraternidade entre eles para sempre. Assim (fala) Reamasesa, mai-Amana, o grande rei, o rei do país do Egito, o herói de todos os países, filho de Min-mua-rea, o grande rei, o rei do país do Egito, o herói, tio de Min-pakta-rea, o grande rei, o rei do país do Egito, o herói, a Hattusili, filho de Mursili, o grande rei, o rei do país hitita, o herói, tio de Suppiluliuma, o grande rei, o rei do país hitita, o herói. Olha, estabeleci agora uma boa fraternidade e uma boa paz entre nós para sempre, a fim de estabelecer, assim, uma boa paz e uma boa fraternidade entre o país do Egito e o país hitita para sempre.” (versão babilônica)

“O tratado que fez o grande príncipe do Hatti, Hattusili, filho de Mursili, o grande príncipe do Hatti, o forte, neto de Suppiluliuma, o grande príncipe do Hatti, o forte, em uma placa de prata, para User-maat-Re, Setep-en-Re, o grande soberano do Egito, o forte, filho de Men-maat-Re, o grande Soberano do Egito, o forte, neto de Men-pehti-Re, o grande Soberano do Egito, o forte, (este tratado) é um bom

²⁸⁵ Sigo René Lebrun, “Os tratados hititas”, em *Tratados e juramentos no Antigo Oriente Próximo*, p.56-57; 63. Se preferir, consulte James Pritchard (editor), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, 2ª edição, Princeton, Princeton University Press, 1955, p.199-203.

tratado de paz e de fraternidade, que fundamenta uma boa paz entre nós para sempre e que fundamenta uma boa fraternidade entre nós para sempre.” (versão egípcia).

Bem diferente é a forma e o conteúdo de tratamento aos reinos menores. Já a titulação apresenta apenas o rei hitita. É evidente aqui a diferença de poder no que tange ao estabelecimento do tratado. Estamos longe de uma paridade no contrato (*ishiu*)! Isso, obviamente, se reflete nas obrigações vassálicas ao rei hitita, responsável pela proteção de seu círculo de influência imperial. Ainda que devêssemos classificar, a rigor, esses tratados de internacionais, penso que são mais propriamente “domésticos”, uma vez que visam regular o interior do império hitita. Se um pequeno reino vassálico deve obediência e assistência ao rei de Hatti, esse por sua vez é quem o protegerá e garantirá suas fronteiras:

“Meu pai Hattusili deu também Sarmana, a cidade, Pantarwanta e Maḫrimma com o território cultivado, as pradarias (e) as pastagens de carneiros, o pasto inteiro, o *liki* inteiro. (Eu) também, “meu Sol”, Tudhaliya, o grande rei, eu lho dei. Que nenhuma outra pessoa se aproxime do sal de Sarmana! (...) E se Kurunta, rei do país de Tarḫuntassa, faz, por sua vez, um *kuwappala*, meu pai Hattusili, o grande rei, lhe concedeu tal direito. (Eu) também, “meu Sol”, Tudhaliya, o grande rei, lhe concedi o direito, e que tenha ele, pois, o direito!”²⁸⁶

Seja qual for a *inventio* do tratado, é possível perceber que se desenrolam a partir de um arranjo comum. Ainda que a forma – do preâmbulo, por exemplo – se adapte aos conteúdos ‘internacionais’ ou ‘domésticos’, ela não foge à regra. Os tratados firmados pelos hititas no II milênio possuem, pois, basicamente a mesma *dispositio*:

- Titulação;
- Prólogo histórico;
- Especificações;
- Lista de deuses-testemunhas;
- Maldição e bênção.

Se a titulação exprime a relação de força existente nos tratados, é possível dizer que o prólogo histórico é que trata de explicá-la. A história não está nesses textos como que uma peça isolada das demais partes. Antes, ela serve ao propósito de esmiuçar retoricamente os *motivos* do tratado e suas especificações. É claro que também a lista de deuses, bem como as maldições-bênções, servem para coagir a parte não-proponente a aceitar as estipulações. Mas a história coage de outro jeito: “a história era uma espécie de conto preventivo para alertar e edificar o leitor.”²⁸⁷ A constante exortação da generosidade e magnanimidade do rei hitita, bem como atos de rebeldia e fidelidade por parte dos vassallos no passado, servia bem aos

²⁸⁶ René Lebrun, “Os tratados hititas”, p.39-40.

²⁸⁷ Dennis McCarthy, *Treaty and Covenant*, p.145.

interesses da parte proponente do tratado em garantir – via *pathos* e *logos* – seu direito em controlar os pequenos reinos vizinhos ou estabelecer a paz (como no tratado com o Egito).

A meu ver, o prólogo histórico da versão hitita do tratado de Mursili II com Tuppi-Teshub de Amurru é modelar para essa verificação²⁸⁸:

“Arizu, teu avô, foi o servido de meu pai. Quando o rei de Nuhashshe [e o rei de Kinza] vieram a tornar-se inimigos, Aziru não se tornou um inimigo; [...] e assim como meu pai combatia sem cessar os inimigos, também Aziru protegeu precisamente a meu pai, e meu pai protegeu Aziru e seu país: meu pai não tramou nenhuma maldade contra Aziru, e Aziru não aborreceu meu pai de modo algum. Aziru pagou regularmente o tributo que lhe fora imposto (...) [Quando] meu pai se tornou deus, instalei-me no trono de meu pai. Aziru se comportou a meu respeito da mesma maneira que se comportara diante de meu pai.”

“Quanto teu pai morreu, eu, [seguindo a palavra de teu pai,] não te rejeitei. Visto que, diante de mim, teu pai recomendou teu nome (?) e o *huiduwal*, por esta razão cuidei de ti. Caíste doente e, embora estivesse enfermo, eu, “Meu Sol”, te instalei no trono do teu pai e te submeti ao juramento [diante de...] teus irmãos e do país de Amurru.”

Percebe-se aqui uma forte motivação para o aceite e cumprimento do tratado por parte de Tuppi-Teshub. Trata-se, na verdade, da renovação de um contrato e, por isso mesmo, caracteriza-se pela apelação ao sentimento e à razão. O avô de Tuppi-Teshub foi um vassalo exemplar, mas também os reis hititas não tramaram “maldade” contra ele. O exemplo do passado explica os motivos da renovação do contrato. Além disso, Tuppi-Teshub – pelo que consta no texto – só conseguiu ser entronado graças à ajuda de Mursili II: a generosidade do rei em “cuidar de ti” produz um senso de gratidão e fidelidade. Se assim for, verifico dois temas cruciais no prólogo histórico dos tratados hititas, a saber:

- a fidelidade dos antepassados;
- a generosidade do rei.²⁸⁹

Os tratados hititas desenvolveram, portanto, com certa excelência, uma disposição coercitiva para o cumprimento do que é, de fato, essencial para um tratado. Independentemente do parceiro a ser estabelecido, um tratado sempre terá estipulações! Aqui reside seu foco. Os outros itens são, por assim dizer, complementos argumentativos dessas exigências tratativas.

Mais propriamente quanto a essa razão de ser do tratado, é possível dizer que as “estipulações” seguem igualmente uma estrutura. Verdadeiramente, há uma série de obrigações estipuladas que variam, mais ou menos, caso a caso. Contudo, para além dessas,

²⁸⁸ René Lebrun, “Os tratados hititas”, p.22-23. Ou *Ancient Near Eastern Texts...*, p.203-205.

²⁸⁹ Veja também o tratado entre Hattusili III e Bentesina de Amurru em René Lebrun, “Os tratados hititas”, p.35.

sempre pode ser encontrada uma “declaração de princípio” (*Grundsatzerklärung*).²⁹⁰ Assim, antes das especificações *strictu sensu* à Tuppi-Teshub, o tratado reza: “protege os divinos juramentos do rei e a mão do rei, então eu te protegerei”. Igualmente, as especificações do tratado com Ramsés II possuem seu princípio na declaração de que “é um bom tratado de paz e fraternidade”.

Em ambos os casos, ainda que o conteúdo seja diverso, a forma é a mesma. Todas as estipulações específicas são como que desdobramentos de uma única estipulação central. Vejamos como isso funciona mais concretamente nos casos citados acima:

A) Tratado de Mursili II com Tuppi-Teshub

“Protege os divinos juramentos do rei... eu te protegerei” (§ 5) – *Grundsatzerklärung*

“sê uma força militar auxiliar” (§ 9) “rei hitita te enviará... socorro” (§ 10) “Tuppi-Teshub dará sempre de comer e beber” (às tropas) (§ 11) ‘capturar e restituir deportados/fugitivos’ (§ 12,15, 16) ‘realizar trabalhos que o rei hitita estipular’ (§ 13) ‘acolhida a refugiados políticos’ (§ 14)	}	Estipulações específicas

B) Tratado entre Hattusili III e Ramsés II (versão egípcia)

“é um bom tratado de paz e fraternidade” – *Grundsatzerklärung*

‘Hattusili e Ramsés nunca devem atacar um ao outro’ ‘ajuda militar mútua em caso de golpes externos ou internos’ ‘captura e restituição mútua de fugitivos’	}	Estipulações específicas

O material disponível aponta definitivamente para uma estrutura, ou se preferirem, para uma fórmula contratual. Os conteúdos – ainda que diversificados – estão, portanto, esquematizados do mesmo modo. Por fim, nesse aspecto, não poderia deixar de mencionar que “maldições-bênçãos” estão sempre dispostas nessa ordem, ao caracterizar ainda mais a disposição persuasiva dos tratados hititas do II milênio.

Os tratados do I milênio parecem possuir um outro formato. Refiro-me aqui, especialmente, aos textos neo-assírios. Bem verdade que o endereçamento dos tratados parecem se assemelhar aos hititas. Aparentemente, há alguma divisão que poderíamos chamar de “internacional” e “doméstica”. A classificação, contudo, não remete imediatamente aos

²⁹⁰ Assim Klaus Baltzer, *Das Bundesformular*, apud Jean L’Hour, *La morale de l’Alliance*, Paris, Gabalda, 1966, p.53-82.

mesmos princípios dos tratados hititas. Isso se deve pela própria organização sócio-política distinta dos dois ‘impérios’.

Sem dúvida, a máquina imperial assíria era mais implacável e alcançou limites que Hatti, no II milênio, não pudera atingir. Efetivamente, não temos hoje tratados assírios em completa paridade com outros reinos. E, particularmente, acho difícil que possam ser encontrados, afinal “durante o período neo-assírio, nenhum partido ou poder era equivalente ao da Assíria.”²⁹¹ A própria titulação real assíria explicita essa relação soberba dos assírios em relação aos demais povos do Antigo Oriente: “rei do mundo, rei da assíria”.²⁹² Sendo assim, o caráter “internacional” dos tratados não equivale à equidade apresentada nos tratados hititas. Trata-se, antes, de um real tratado de vassalagem.

Os textos “domésticos”, por sua vez, tratam da sustentabilidade do império, ao enfatizar questões de lealdade em tempos de sucessão ao trono. A lógica é basicamente a mesma, portanto, dos tratados “domésticos” hititas: regular o interior do império. Contudo, a complexa política expansionista assíria tratou, por vezes, de anexar definitivamente estados vassalos ao império, classificando-os de “províncias” (*pahatu*).²⁹³ Os tratados domésticos, a rigor, deveriam valer também para esses territórios mais distantes do centro imperial de Nínive que já não gozavam de autonomia.

De todo modo, essas categorias “internacional” e “doméstica” deveriam ser lidas sob certa fluidez no tocante à documentação neo-assíria disponível. Mesmo estados vassalos – ou seja, não províncias – eram alvos de conteúdos propriamente domésticos como esse da sucessão ao trono. Pelo visto, os diferentes estágios de dominação impostos pelos assírios não faziam grande diferença quando o assunto era manter a ordem imperial. Em outros termos: para a burocracia, o mundo era a Assíria! A partir dessa mentalidade, como distinguir o internacional do doméstico? Efetivamente, essa categorização – ainda que didática – é bastante desatenta aos próprios textos, afinal, “doméstico” ou “internacional”, não são os tratados neo-assírios sempre definidos pelo mesmo vocábulo, a saber, *adê*?²⁹⁴

²⁹¹ Morton Cogan, *Imperialism and Religion – Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E.*, Missoula, Scholars Press, 1974, p.43.

²⁹² Para a evolução do título de “grande rei”, confira Abraham Malamat, *Mari and the Bible*, Leiden, Brill, 1998, p.192-218.

²⁹³ Confira, por exemplo, Herbert Donner, *História de Israel e dos povos vizinhos*, São Leopoldo/Petrópolis, Sinodal/Vozes, 2000, vol.2, p.342-343.

²⁹⁴ Assim, Simo Parpola, “Neo-Assyrian Treaties from the Royal Archives of Nineveh”, em *Journal of Cuneiform Studies*, Boston, American Schools of Oriental Research, v.39, n.2, 1987, p.180.

Essas verificações nos levam ao contexto retórico diferenciado dos tratados hititas e neo-assírios. É de se esperar, portanto, que isso teve influências sob a forma dos tratados. Para tanto, vejamos como se configuram os de origem assíria do I milênio.

Quando se lê os tratados neo-assírios disponíveis em comparação com os hititas, o primeiro aspecto diferenciador que se pode notar é a ausência do prólogo histórico. Não há ali uma tentativa de justificar as relações vassálicas por meio da história. Igualmente as bênçãos, ao final do tratado, estão completamente ausentes. Efetivamente, a forma do tratado é modificada pelo novo contexto imperial: “... o imperador assírio, que se enxergava como o rei do mundo, parece ter sentido que seria tanto desnecessário quanto humilhante justificar sua demanda por lealdade, ao referir-se a atos de bondade em benefício ao vassalo, a maneira dos reis hititas.”²⁹⁵

Nesse ínterim, os componentes da retórica neo-assíria priorizarão a coerção via terrorismo. Já a titulação trata de aclarar o poderio do proponente do tratado. Penso aqui, especificamente, nos famosos tratados de vassalagem de Assarhaddon:

“Tratado de Assarhaddon, rei do mundo, rei da Assíria, filho de Senaqueribe, igualmente rei do mundo, rei da Assíria, com Humbaresh, chefe do território de Nahshimarti, com seus filhos, seus netos (...) todos aqueles sobre os quais Assarhaddon, rei da Assíria, exercer realza e senhorio (...)”²⁹⁶

É preciso observar dois pontos. O primeiro deles é a distinção da titulação do proponente (“rei do mundo, rei da Assíria”) e do recipiente (“chefe do território”) do tratado. O segundo é a extensão do contrato: não apenas Humbaresh está sob o tratado, mas todos de seu território. Essa é uma premissa fundamental para o desenvolvimento dos conteúdos das especificações do tratado.

Como já foi dito, é difícil estabelecer os limites precisos quanto às especificações concernentes ao âmbito internacional e doméstico. Algumas demandas internacionais estão claras como, por exemplo,

- ajuda ao exército assírio: tratado de Assur-nirari V com Mati-ilu de Arpad;
- definição de fronteiras (territoriais/marítimas): tratado de Assarhaddon com Baal de Tiro.

Contudo, no geral, a ênfase das estipulações de todos os tratados é, por assim dizer, “doméstica”. Uma rápida olhada nas inscrições assírias reforça essa constatação. É nessa documentação que poderíamos encontrar – de modo enviesado – as exigências dos tratados.

²⁹⁵ Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and Deuteronomist School*, p.68.

²⁹⁶ *Tratados e juramento do Antigo Oriente Próximo*, p.78-79.

Temos cá inúmeros relatos de violações de *adu*: o conteúdo do que foi violado indica o que se foi exigido.²⁹⁷ Notem que as violações estão sempre relacionadas com a primazia da lealdade para com o rei e seus dignitários:

- Rebelião ou remoção de oficiais locais leais à Assíria;
- Conspiração e promoção de insurreição;
- Ataque armado contra território assírio e seus estados vassalos;
- Afiliação com coalizão inimiga;
- Retenção de tributos e presentes;
- Desobediência às ordens reais e não envio de saudações;
- Desdém para com favores reais prévios.²⁹⁸

Essas violações dos *adê* exigidos pelos assírios apontam – uma a uma – que o almejado era a lealdade absoluta à estrutura imperial. Com isso, podemos dizer que se, a rigor, todo tratado envolve obediência e lealdade, são os tratados neo-assírios que tratam de evidenciar sua premência. As estipulações giram em torno da lealdade de modo obsessivo. Diria, então, que a lealdade funciona como princípio norteador para as demais estipulações.

Isso está muito claro, sobretudo, nos tratados de Assarhaddon. Exemplificarei esse elemento em um texto modelar que, agora, está perfeitamente reconstruído. Trata-se de um documento preservado em oito exemplares com a ligeira modificação dos nomes dos vassalos. A comparação desses diversos exemplares possibilitou a edição desse longo tratado (680 linhas!) de Assarhaddon com Humbareh (672 a.C.). É claro que alguém sempre salientará a natureza peculiar desse tratado. Meu contra-argumento é que aqui está, na verdade, a essência da ideologia e da retórica “diplomática” assíria. Bem verdade que este texto, bem como outros imediatamente posteriores²⁹⁹, refletem uma crise na sucessão dinástica assíria. Esse é o específico desses tratados: ser leal ao sucessor escolhido por Assarhaddon, a saber, Assurbanipal. De todo modo, esse específico é apenas um desdobramento da ideologia central de lealdade que podemos verificar já sob Assur-nirari V (754 a.C.):

“se nossa morte não for vossa morte, se nossa vida não for como vossa vida, se não procurardes proteger Assur-nirari, de seus filhos e de seus maiores como a vossa própria vida...”³⁰⁰

²⁹⁷ Sigo a tabela oferecida por Morton Cogan, *Imperialism and Religion*, p.122-125.

²⁹⁸ Essa violação nos remete a uma exigência de reconhecimento dos “favores” assírios. A meu ver, isso não reflete, necessariamente, uma retórica justificadora do tratado *a la* II milênio. Tratar-se-ia, antes, de um método de afirmação e manutenção da lealdade do vassalo que deveria, então, constantemente reconhecer a importância da Assíria na resolução de problemas locais.

²⁹⁹ Refiro-me ao tratado da rainha Zakutu de 669 a.C. Veja-o em Simo Parpola, “Neo-Assyrian Treaties from the Royal Archives of Nineveh”, p.165-167.

³⁰⁰ *Tratados e juramento do Antigo Oriente Próximo*, p.73.

Como se nota, a lealdade ao rei assírio também implica os seus partidários. Isso definitivamente está no mesmo raio retórico do tratado de Assarhaddon com Humbareh. Vejamos prontamente, então, como as estipulações estão articuladas nesse documento exemplar:

“Amarás Assurbanipal (...) como a ti mesmo” – *Grundsatzklärung*

“Tu o protegerás” “Dá-lhe lealmente bons conselhos” “Não o destituirás” “Não mudarás nem deturparás a palavra” “Não te revoltarás” “Manterás lealdade absoluta” “Se ouvires uma palavra má (...) virás relatá-lo” “Não o entregarás nas mãos do inimigo” “Não farás juramento com ninguém” “Não te mancomunarás com alguém que poderia revoltar-se” “Escutarás tudo o que ele diz” “Não convocarás assembleia para demandar outro para rei” “Ajudarás (...) a manter a posse do trono” “Falarás dele aos teus filhos e netos” “Não revogarás este juramento” “Guardarás esta placa de tratado”		Estipulações específicas

Todas as estipulações específicas são como que desdobramentos de “amarás Assurbanipal”. Essa formulação aparece no centro das exigências, o que lhe garante formalmente sua primazia irradiadora. Note que as estipulações específicas desenvolvem o princípio em eixos positivos e negativos. Em outros termos, tratam de aclarar o que está e o que não está envolvido em ‘amar Assurbanipal’. Se, de um lado, é preciso demonstrar lealdade a Assurbanipal, ao protegê-lo, escutá-lo e propagandizá-lo, de outro lado, a lealdade exige o controle de qualquer rebelião. São como que os dois lados de uma mesma moeda!

É digna de nota a brilhante formulação de todas essas exigências. Efetivamente, trata-se de um texto fortemente retórico que endereça subjetivamente à sua audiência:

“Enquanto te mantiveres no vínculo deste juramento, não prestarás juramento somente com seus lábios, mas o prestarás de todo coração.”³⁰¹

A lealdade ao rei assírio e às estruturas do império constitui o próprio espírito das exigências dos tratados neo-assírios. Há que se reconhecer aqui os novos tempos do I milênio.

³⁰¹ *Tratados e juramento do Antigo Oriente Próximo*, p.88.

O império assírio soube utilizar muito bem a pedagogia, para além da força bélica.³⁰² Seus tratados estavam à disposição nos templos vassálicos³⁰³ e deveriam ser continuamente ensinados³⁰⁴, ao garantir eficazmente a internalização de um *ethos* de obediência em seus súditos. Como se percebe, diferentemente dos hititas, a Assíria não queria apenas organizar o império e suas fronteiras com os tratados. A burocracia assíria foi mais longe, ao estabelecer o princípio fundamental da lealdade em termos propagandísticos.³⁰⁵

Que as rebeliões existiam é evidente pela própria ênfase retórica ao problema. Daí que para garantir a eficácia da propaganda pedagógica tratativa era necessário um amplo desenvolvimento das maldições. Essa disposição não é gratuita: era preciso assegurar a obediência de modo contundente. Na esteira da ausência de uma razoável explicação histórica é que desabrocham as maldições. De fato, nesse quesito, em comparação com os tratados neo-assírios, a produção de Hatti é, no mínimo, singela. Com grande ênfase nas maldições, a retórica dos tratados assírios abarca a razão (*logos*) e a autoridade (*ethos*), para além da intimação ao coração (*pathos*).

A autoridade reside muito claramente na parte proponente do tratado, a saber, o imperador assírio. Contudo, o imperador acumula para si ainda mais poder e autoridade na medida em que estabelece o tratado diante de testemunhas divinas pró-Assur. As maldições, ao final do documento, possuem essa importante função. Os deuses e as deusas citadas aparecem como reforço autoritativo da retórica de lealdade das estipulações que lhes antecedem. É importante salientar ainda que mesmo deuses dos vassalos são citados na seção das maldições, o que pode remeter ao motivo do abandono das divindades locais em prol do poderoso império assírio.³⁰⁶ Se assim for, a autoridade está garantida ao rei assírio de todos os lados.

³⁰² Apesar de privilegiar a força da retórica, reconheço que os impérios dependem, muitas vezes, de sua concretização militar. Para os interessados nessa questão, para além de meus estudos discursivo-argumentativos, sugiro, por exemplo, Israel Eph'al, "On Warfare and Military Control in the Ancient Near Eastern Empires – A Research Outline", em Hayim Tadmor e Moshe Weinfeld (editores), *History, Historiography and Interpretation – Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*, Leiden/Jerusalém, Brill/Magnes/Hebrew University, 1983, p.88-106.

³⁰³ Assim reza o tratado de Assarhaddon com Humbareh: "Guardarás esta placa de tratado, que está selada com o selo de Assur, rei dos deuses, e (a) colocarás em tua presença como teu próprio deus..." (*Tratados e juramentos do Antigo Oriente Próximo*, p.89).

³⁰⁴ Veja *Tratados e juramento do Antigo Oriente Próximo*, p.86; 88.

³⁰⁵ Para a íntima conexão entre pedagogia e propaganda na retórica assíria, confira Ronald Katz, *The Structure of Ancient Arguments – Rhetoric and its Near Eastern Origin*, Nova York, Shapolsky, p.63.

³⁰⁶ Para esse motivo, veja Morton Cogan, *Imperialism and Religion*, p.9-21. Verifique o tratado de Assarhaddon com Baal de Tiro e sua citação de deuses siro-fenícios, em *Tratados e juramentos do Antigo Oriente Próximo*, p.77-78.

Será, então, esta a razão pela qual a seção da maldição se desenvolveu tão brilhantemente nos tratados neo-assírios? Talvez sim. Mas também sua função racional não deveria ser aqui deixada de lado. As maldições advindas dos deuses não são meramente metafóricas. Pelo contrário: são muito reais! Elas oferecem descrições muito concretas do que pode ocorrer com aquele que ousa quebrar o tratado com o imperador. É preciso imaginar o pânico causado na audiência por maldições que descrevem, de certo modo, o potencial bélico assírio:

“Que Ishtar, a senhora da guerra, quebre seu arco, no mais acirrado da batalha, e faça-o dobrar-se como um cativo, aos pés de seu inimigo.”³⁰⁷

“Que Melqart e Eshmun entreguem vosso país à destruição e vosso povo à deportação; que eles vos desenraizem de vosso país e vos retirem o alimento de vossa boca, as vestes de vossos corpos e o óleo para vossa unção. Que Astartéia quebre vosso arco no mais aceso do combate e que vos deiteis por terra aos pés de vosso inimigo (...)”³⁰⁸

“Que todos os grandes deuses do céu e da terra, que habitam o universo e que são nomeados nesta placa, te firam, te olhem com cólera, te arranquem do mundo dos vivos (...) que, debaixo de teus próprios olhos, cães e porcos arranquem as mamas de tuas jovens mulheres e o pênis de teus jovens homens, aqui e ali, nas praças de Assur; que a terra não receba vossos cadáveres, mas que tua sepultura seja no ventre de um cão ou de um porco!”³⁰⁹

É certo que ao ler/ouvir maldições como essas em placas fixadas nos templos, a audiência do tratado deveria ser acometida por um medo. Contudo, a meu ver, esse medo seria consequência de sua razão. Essas maldições remetem às práticas assírias de guerra, anexação e deportação.³¹⁰ Sendo assim, as maldições nos tratados neo-assírios cumprem a tarefa crucial de coerção via lógica de autoridade e terror.

Pois bem, resta-nos a pergunta: a *dispositio* dos tratados neo-assírios é paralela aos hititas? Certamente não. A estrutura dos tratados do I milênio não apresenta o prólogo histórico e as bênçãos. Portanto, se divide mais propriamente em:

- Titulação;
- Especificações;
- Lista de deuses-testemunhas;
- Maldição.

Como foi demonstrada, essa divergência estrutural se deve às situações retóricas diferenciadas dos formulários. História e bênção não parecem ser cruciais na diplomacia do I

³⁰⁷ Tratado de Assarhaddon para ascensão ao trono, em *Tratados e juramentos do Antigo Oriente Próximo*, p.76.

³⁰⁸ Tratado de Assarhaddon com Baal de Tiro, em *Tratados e juramentos do Antigo Oriente Próximo*, p.77-78.

³⁰⁹ Tratado de Assarhaddon com Humbareh, em *Tratados e juramentos do Antigo Oriente Próximo*, p.91.

³¹⁰ Para uma visualização das práticas bélicas assírias confira o baixo-relevo do palácio de Assurbanipal em Nínive em James Pritchard (editor), *The Ancient Near East in Pictures relating to the Old Testament*, Princeton, Princeton University Press, 1954, p.51, figura 167.

milênio em que a ‘Assíria é o mundo’. Não haveria motivo para justificar ou explicar o tratado. Muito menos apontar para vantagens (bênção) no cumprimento do trato. A retórica assíria simplesmente especifica e exige. Seriam, então, duas tradições argumentativas imperiais completamente diferenciadas? É possível ainda falar em uma “estrutura de tratado de vassalagem vétero-oriental”?

Verdadeiramente, é difícil estabelecer rigorosamente uma estrutura por dois milênios, sobretudo devido à escassez de material documental. Além do mais, o primeiro tratado neo-assírio está quase quatro séculos distante do último hitita! Estamos aqui lidando mais propriamente, portanto, com um problema de natureza documental. Uma coisa, contudo, é certa: o material descoberto é apenas a ponta do iceberg. É evidente que o mundo do Antigo Oriente produziu mais documentos tratativos. Para citar apenas alguns exemplos: temos hoje tão somente quatorze tratados neo-assírios sobreviventes. Aqui há, no mínimo, uma incongruência com as quarenta e sete referências a tratados em outros documentos neo-assírios.³¹¹ O mundo siro-palestino conhecia igualmente esta tradição: basta pensar no tratado de Assarhaddon com Baal de Tiro e as referências bíblicas em 1Rs 15,18-20; 20,31-34 e 2Rs 16,7-9.

Portanto, se de um lado podemos explicar as divergências entre a estrutura hitita e assíria pela diferença dos contextos imperiais, por outro lado, não podemos demonstrar rigorosamente o processo de desenvolvimento da tradição devido a uma lacuna nos documentos históricos. A ampla referência à tradição tratativa nos encaminha, contudo, para a suspeita de que entre hititas e assírios há, na verdade, um desdobramento e não uma mudança fundamental.³¹² Os próprios conteúdos – advindos de novas situações retóricas – exigiam, por fim, uma adaptação formal dos tratados.

Acredito, pois, que é ainda possível falar em “estrutura de tratado de vassalagem”, desde que não percamos de vista essa fluidez da literatura. O jeito do tratado não é, de modo algum, rígido. É preciso ficar atento, assim, à dinâmica da literatura, em especial em sua função retórica, no mundo social. Talvez, a chave para compreender essas possibilidades

³¹¹ Veja os apêndices de Simo Parpola, “Neo-Assyrian Treaties from the Royal Archives of Nineveh”, p.184-186.

³¹² Assim, Dennis McCarthy, *Treaty and Covenant*, p.152.

adaptativas da literatura tratativa no mundo vétero-oriental esteja no *corpus* aramaico de Sefire e seus tratados de Bar-Ga'yah de KTK e Mati'el de Arpad (século VIII).³¹³

Sob a sombra do império assírio, os tratados inscritos em três estelas se assemelham muito com a tradição neo-assíria. Nesse aspecto, é fácil verificar, por exemplo, a ausência de um prólogo histórico³¹⁴ e de cláusulas de proteção ao vassalo³¹⁵. Entretanto, ao mesmo tempo, não deixam de apresentar certa adaptação local. Faço referência não só ao estilo e aos conteúdos das especificações, mas principalmente, à presença de bênçãos complementares às maldições. Como explicar essa presença à luz do dominante modelo de tratado neo-assírio com sua lacuna de bênçãos?

É certo, pois, que estamos diante de resquícios da antiga tradição hitita. Isso serve, no mínimo, para demonstrar que o formulário não estava morto. Sua estrutura é, deveras, maleável. Mesmo em relação à seção de maldições e bênçãos há disparidades entre o modelo hitita e o que lemos nas estelas de Sefire. Nesta última documentação, a estrutura está visivelmente modificada: por vezes, as bênçãos antecedem as maldições – o que contraria igualmente o modelo hitita:

“Ao que guardará as palavras que estão nesta inscrição, que os deuses preservem do mal seus dias e sua casa!

E àquele que não guardar as palavras da inscrição que está nesta estela e disser: “eu não vou cortar palavras” ou “vou mudar o que é bom” ou “vou trocar o que é mal” no dia em que agir assim, que os deuses derrubem esse homem e sua casa e tudo que ela contém, e que ponham em desordem seu juízo e que sua linhagem não herde nem um nome!”³¹⁶

Acredito que os tratados de Bar-Ga'yah com Mati'el são peças fundamentais nesse quebra-cabeça. Essas inscrições lançam alguma luz sobre o problema da ligação entre os modelos de tratados hititas (II milênio) e neo-assírios (I milênio), ao hibridizar ambas as tradições. Talvez esteja aqui o elo que faltava, para que possamos compreender que o “formulário da aliança” não é uma forma literária rígida.

A rigor, portanto, não deveríamos fixar a estrutura dos tratados de vassalagem vétero-orientais. Devemos estar, antes, atentos ao novo. Mais do que isso: devemos buscar o novo

³¹³ Esquivo-me do debate acerca da identificação de Bar-Ga'yah de KTK. Por agora, o importante é apenas demonstrar a possibilidade de adaptação da estrutura dos tratados. Aos interessados na questão, indico Joseph Fitzmyer, *The Aramaic Inscriptions of Sefire*, Roma, Pontifício Instituto Bíblico, 1995, p.167-174.

³¹⁴ Confira Joseph Fitzmyer, *The Aramaic Inscriptions of Sefire*, p.163.

³¹⁵ Observação importante em F. Charles Fensham, “Clauses of Protection in Hittite Vassal-Treaties and the Old Testament”, em *Vetus Testamentum*, Leiden, Brill, v.13, n.2, 1963, p.141.

³¹⁶ Estela I, face C, linhas 13-25. Confira também Estela III, linhas 29-30. Tradução em português disponível em Émile Puech, “Os tratados arameus de Sfiré”, em *Tratados e juramentos do Antigo Oriente Próximo*, p. 114; 123.

em cada nova situação retórica. Só assim faremos jus a real vivacidade da literatura. É evidente que não estou aqui negando a forma dos tratados. Só desejo evitar extremismos que fogem ao próprio material documental disponível. Se quisermos uma forma, é preciso encontrá-la na diversidade dos textos! Daí que proponho forjar um modelo a partir do cruzamento dos tratados hititas e neo-assírios, tal como se operou nas estelas de Sefire. Notem que não estou inovando, afinal, já na antiguidade síria realizaram esse cruzamento de modo muito natural.

Com essa tarefa, tenho em mente a pergunta: qual modelo serviria melhor para a comparação com nosso documento deuteronômico? Respondo, após esse percurso: nem um, nem outro; antes, os dois! Sendo assim, Dt 4,44-26+28 só poderá ser classificado como um “tratado” se, formalmente, afiliar-se ao modelo hitita, ou assírio, ou a uma combinação dos dois. Consequentemente, não poderá se esquivar de uma *dispositio* que contenha ao menos alguns dos seguintes elementos:

- Titulação preambular;
- Prólogo histórico (com ênfase na fidelidade de antepassados e generosidade do soberano);
- Especificações (com *Grundsatzklärung*);
- Lista de deuses-testemunhas;
- Maldição e bênção.

Será que podemos encontrar uma tal estrutura, ainda que com modificações, em Dt 4,44-26+28? Por fim, haveria cá um documento de tratado? Se há, de qual tradição se aproxima? Ou, antes, esse documento hibridiza as tradições tratativas, tal como faz as inscrições de Sefire? Poderíamos, por fim, localizar retoricamente esse nosso documento a partir de suas conexões com os tratados vétero-orientais? Passemos prontamente a responder essas perguntas.

3.1.1.2 Dt 4,44-26+28 – um *seper ha-berit*?³¹⁷

A construção da retórica se inicia pela descoberta dos materiais/idéias favoráveis para a ocasião e, somente depois disso, passa à estruturação e escolhas de palavras adequadas objetivando a persuasão. No meu entender, para captar o tom retórico de um texto, precisamos (re)fazer esse processo invertidamente. Penso que a partir do discurso cristalizado vale, primeiramente, uma abordagem da *elocutio* e, na sequência, da *dispositio*. São essas formalidades que, por fim, garantirão aos materiais (*inventio*) um caráter argumentativo.

Se assim realmente for, antes de averiguar a presença da estrutura de tratado no *corpus* bíblico, prefiro começar com a terminologia utilizada em *ve-zo't ha-torah*. Os documentos vétero-orientais possuem termos específicos que encaminham o tratado: *ishul* (hitita), *adu* (neo-assírio) e *'dy* (aramaico). É sempre debatido precisar com exatidão o significado de cada vocábulo, mas basicamente podemos dizer que todos estão no mesmo campo semântico de “vínculo”, “colocar junto” ou “unir”. Assim sendo, “contrato”, “tratado”, “aliança”, “juramento de lealdade” são todas, nesse contexto, traduções plausíveis.³¹⁸ Há terminologia semelhante em 4,44-26+28? Certamente!

Já no início do documento pode-se encontrar o vocábulo *'edut* (no plural em 4,45) que corresponde perfeitamente aos termos empregados nos documentos aramaicos e neo-assírios. É curioso notar, inclusive, que seu uso constante no plural está amplamente atestado na literatura tratativa vétero-oriental.³¹⁹ Note, ainda, que *'edot* aparece associado à *huqim*, *mixpatim* e *misvot*. Esses vocábulos indicam o conteúdo próprio do documento que foi ‘ordenado’ (*svh piel* em 6,17.20) ou ‘pronunciado’ (*dbar* em 4,45). Nesse contexto, traduzir *'edot* por “estipulações” faz mais sentido, ao encaminhar a razão de ser de um tratado, ou melhor, as obrigações dispostas no contrato. E quando digo aqui ‘disposta’ quero mesmo dizer ‘escrita’, afinal, *'edut* igualmente remete a um “memorial”, a um “documento”.³²⁰

³¹⁷ É evidente que ao falar em *seper ha-berit* estou aludindo à 2Rs 23,2.21. Chamo a atenção, contudo, que o real objetivo desse uso de *seper* é apontar, em especial, para as funções arquivísticas e didáticas do princípio organizacional deuteronomico em 4,44-26+28. Veja, para esse emprego de *seper*, Bernard Jackson, “Ideia de lei e a administração legal – enfoque semiótico”, em Ronald Clements (organizador), *O mundo do Antigo Israel – perspectivas sociológicas, antropológicas e políticas*, São Paulo, Paulus, 1995, p.189-191.

³¹⁸ Confira Moshe Weinfeld, בְּרִית, em *Theological Dictionary of the Old Testament*, 1974, v.2, p.255-256; Simo Parpola, “Neo-Assyrian Treaties from the Royal Archives of Nineveh”, p.180-183;

³¹⁹ Assim, Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and Deuteronomistic School*, p.65.

³²⁰ Confira Pierre Buis, *La notion d'Alliance dans l'Ancien Testament*, Paris, Cerf, 1976, p.33.

Portanto, desde sua introdução, o *corpus* bíblico se auto-revela como um “documento de estipulações”.

Entretanto, há ainda outros vocábulos no interior do *corpus* que parecem exprimir essa disposição do documento. Faço referência, em especial, à *berit*. Efetivamente, “estipulações”, “prescrições”, “decretos” e “mandamentos” só podem ser ‘ordenados’ caso haja um contexto sócio-linguístico favorável. A meu ver, *berit* – e seus desdobramentos semânticos – é que fornece essa base para a ordenação de “estipulações” dentro de 4,44-26+28.

A etimologia de *berit* é muito debatida.³²¹ Vale a pena citar aqui duas opções: a raiz *brh* II³²² ou o *biritu* acádico³²³? A primeira tentativa traduzirá *berit* por “determinação”, “obrigação”, pois a faz derivar de “ver, designar, escolher, determinar”. Já a segunda, ao buscar a etimologia do vocábulo no acádico “fita/grilhões”, fará *berit* denotar “vínculo”, “união” (*Band-Bund!*). Por mais que, particularmente, me incline para a segunda derivação, ainda acredito que o sentido de uma palavra deve ser buscado em seu funcionamento. Devemos, pois, avaliar o funcionamento de *berit* nas frases em que aparece. Isso será determinante para uma boa compreensão de seu sentido. A meu ver, portanto, uma escolha etimológica não afeta necessariamente o sentido empregado do vocábulo. Posso estar sendo ingênuo, mas qual a real distância entre ‘obrigar’ e ‘aprisionar’? Aqui, a importância da etimologia está em uma primeira suspeita quanto à ideia de “aliança” como um acordo equilibrado entre duas partes. Por fim, uma ou outra etimologia, parece apontar que em *berit* há relações de poder! Vejamos esse problema no funcionamento do vocábulo em nosso *corpus*:

“Yhvh nosso deus firmou (*krt*) conosco (*'im*) um *berit* no Horeb. Não foi aos (*'et*) nossos pais que firmou (*krt*) Yhvh este *berit*. Eis, a (*'et*) nós! Nós, esses aqui hoje, todos nós vivos” (5,2-3)

“... Não firmarás (*krt*) para (*le*) eles um *berit* e não favorecerás (*hnn*) a eles” (7,2)

“E saberás, eis! Yhvh teu deus, ele é deus, o deus fiel que guarda (*xmr*) o *berit* e o amor (*hesed*) para (*le*) os que amam (*'hb*) e para (*le*) os que guardam (*xmr*) seus mandamentos para (*le*) mil gerações” (7,9)

“Por ouvirdes estes decretos e os guardardes (*xmr*) e os executardes (*'sh*), então guardará (*xmr*) Yhvh deus para (*le*) vós o *berit* e o amor (*hesed*) que jurou (*xb'*) para (*le*) vossos pais” (7,12)

³²¹ Veja, por exemplo, Dennis McCarthy, *Treaty and Covenant*, p.16-24; Moshe Weinfeld, בְּרִית, p.253-255; Ernst Kutsch, בְּרִית, em Ernst Jenni e Claus Westermann (editores), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, Madri, Cristiandad, 1978, vol.1, col. 491-493; Oswald Loretz, “בְּרִית – Band-Bund”, em *Vetus Testamentum*, Leiden, Brill, v.16, n.2, 1966, p.239-241.

³²² Assim, Ernst Kutsch, בְּרִית, col.493.

³²³ Assim, Moshe Weinfeld, בְּרִית, p.255.

“Lembra-te de Yhvh teu deus. Eis! Ele concede (*ntn*) para vós força para executar com propriedade afim de sustentar (*qym*) seu *berit* que jurou (*xb*) para (*le*) teus pais, como neste dia” (8,18)

“... um homem ou uma mulher que execute (*'sh*) perversidade aos olhos de Yhvh teu deus para cruzar (*'br*) seu *berit*” (17,2)

É claro que já de saída seria fácil reconhecer as diferentes posições em torno do *berit*: Yhvh pode ser equiparado aos seres humanos? Essa relação poderia ser, afinal, igualitária? Os tratados vétero-orientais, com exceção dos acordos entre Hatti e o Egito, possuem majoritariamente características vassálicas. Seria de esperar, pois, que igualmente o *berit* seja um elo proposto por alguém mais forte.

Esse elemento não deixa de estar evidenciado linguisticamente no conjunto de 4,44-26+28. O único texto que apresenta um *berit* entre seres humanos é 7,2. Trata-se de uma ordenação para que Israel não firme contratos com os povos vizinhos. O ideal vassálico do *berit* se apresenta aqui em toda sua força com o uso da preposição *le*. Nesse ínterim, o ‘firmamento’ do *berit* é, na verdade, uma imposição.³²⁴ Vale ressaltar, ainda nesse texto, a questão do ‘favorecimento’ que vem a reboque do *berit*. Também esse elemento expressa a relação de poder no interior do ‘contrato’. Há íntima conexão, pois, entre ‘firmar *berit*’ e ‘agraciar’, nada muito distante do esquema vétero-oriental em que o ‘imperador’ deveria garantir – em troca da realização vassálica das estipulações – a estabilidade da parte inferior no tratado.³²⁵

Note que em três dos textos em que *berit* está em funcionamento, o vocábulo está relacionado a um verbo referente à Yhvh e a um objeto indicado por *le*:

hu' ha-'elohim ha-'el ha-ne'eman xomer ha-berit (...) *le-'ohabayin u-le-xomere* (7,9)

ve-xamar yhvh 'eloheyka le-ka 'et-ha-berit (7,12)

ki hu' ha-noten (...) *le-ma'an haqim 'et-berito 'axer-nixba' le-'aboteyka* (8,18)

As ações de ‘guardar’, ‘sustentar’ e ‘jurar’ o *berit* são todas iniciativas de Yhvh. Em 8,18, o *berit* é mesmo ‘dele’ (cf. o possessivo!). Está muito claro, portanto, que Yhvh é o proponente do contrato. Sejam “os que amam e guardam”, o “vós” ou os “teus pais”³²⁶, todos

³²⁴ Veja Moshe Weinfeld, בריית, p.256.

³²⁵ Confira Dennis McCarthy, *Treaty and Covenant*, p.127-128.

³²⁶ Não há aqui a necessidade de adentrar ao debate acerca da identificação dos “pais”. Seja no passado ou no presente, é importante observar apenas que Yhvh é o proponente do *berit*. Aos interessados na identidade dos “pais” no Deuteronômio, confira as diferentes posições de Thomas Römer, *Israels Väter – Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der Deuteronomistischen Tradition*, Fribourg/Göttingen,

são, por assim dizer, recipientes do contrato. Em outros termos, esses últimos são, nas frases, os objetos das ações de Yhvh em relação ao *berit*.

17,2 igualmente determina o “contrato” como sendo de Yhvh (*berito*) e nos ensina que o *berit* estabelece limites. Estou lendo, obviamente, no viés do texto: ‘cruzar’ o “contrato dele” indica que tal contrato possui especificações que deveriam ser estritamente executadas.

5,2-3 fogem à regra, ao indicar os destinatários do *berit* com a preposição ‘*im* ou apenas marcando-os com ‘*et*. De todo modo, quem ‘firma’ o “contrato” é ainda Yhvh; “nós” e “nossos pais” são objetos da oração. Além do mais, argumentar que somente *le* é indicativo de relação de poder no *berit* pode ser um equívoco, afinal mesmo ‘*im* – que parece introduzir na maioria dos casos o parceiro de uma iniciativa da parte inferior – “pode ser empregada para a situação reversa.”³²⁷

Esses textos que empregam explicitamente *berit* já nos adiantam que o vocábulo não é o único termo que garante o caráter tratativo de 4,44-26+28. O campo semântico de *berit* é amplo e abarca claramente, nesses textos, o ‘juramento’ e o “amor”. Esses são, por assim dizer, dois campos complementares do *berit*, a saber, a obrigação e o entendimento do “contrato”.³²⁸

No primeiro campo, o da obrigação, 4,44-26+28 empregam uma série de palavras que indicam o conteúdo do documento. Os vocábulos aclaram, assim, as obrigações, bem como seu processo de escritura: de um lado, *huqim* “prescrições”, *mixpaṭim* “decretos”, *mišvot* “mandamentos”, *torah* “lei/instrução”, *debarim* “palavras”, *qol* “voz” e, por outro lado, ‘*edot* “documento de estipulações”, *luhot* “tábuas”, ‘*aron* “arca”, *seper* “documento”. Já o ‘juramento’ (*xb* ‘nifal), situado no mesmo campo, formaliza publicamente a obrigação do “contrato” pelas duas partes.³²⁹

O “amor” está igualmente no campo semântico de *berit*. É difícil questionar tal aproximação já bem fundamentada desde o célebre artigo de William Moran.³³⁰ “Amor”,

Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht, 1990 e Norbert Lohfink, *Die Väter Israel im Deuteronomium – Zu einem Buch von Thomas Römer*, Fribourg, Universitätsverlag, 1991.

³²⁷ Assim Pierre Buis, *La notion d’Alliance...*, p.27.

³²⁸ Assim Moshe Weinfeld, בְּרִית, p.256-257. Veja também Pierre Buis, *La notion d’Alliance...*, p.32-34.

³²⁹ Israel ‘jura’ em 6,13.23 e Yhvh aparece ‘jurando’ aos antepassados em 7,8.12.18. Isso nos remete mais ao motivo de renovação do tratado. Além disso, há passagens que, apesar de não utilizarem *xb*, parecem possuir um *Sitz im Leben* no juramento público. Refiro-me a 5,23-30 e 26,17-19 que utilizam ‘*mr* “dizer”.

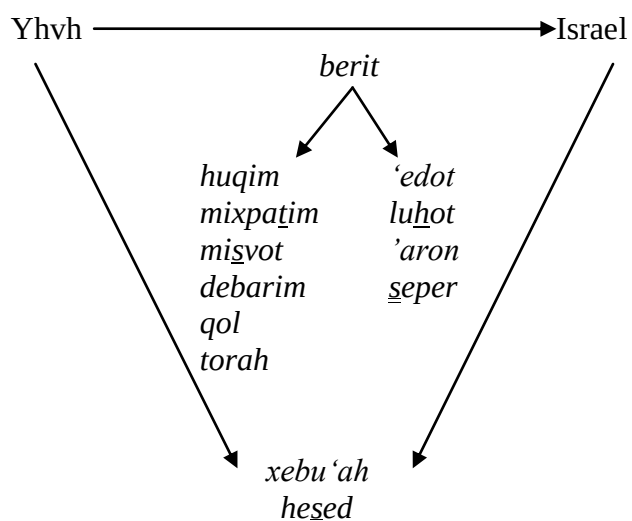
³³⁰ “The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy”, em *The Catholic Biblical Quarterly*, Washington, Catholic Biblical Association of America, v.25, n.1, 1963, p.77-87.

nesse contexto, designa lealdade e obediência para com o tratado. Essa interpretação está testificada, como inclusive já observamos, na exigência fundamental do tratado de Assarhaddon com Humbaresh. Tal como em nosso documento bíblico (6,5!), lá também é preciso ‘amar’ o soberano. A diferença, talvez, esteja no fato de que também Yhvh ‘ama’ (7,7-16). Para ser mais exato, o contrato só existe por conta da lealdade/amor de Yhvh para com os antepassados. À luz dos tratados do II milênio, esse dado parece ser mais uma justificativa retórica para a lealdade/amor exigida em tempos de um novo juramento do contrato. De todo modo, ‘amar’ envolve ser leal, logo, reconhecer a legitimidade do acordo. Para além dos testemunhos vétero-orientais, nosso próprio documento bíblico trata de correlacionar a obediência às estipulações do contrato com o ‘amor’ por Yhvh:

“Eis! Se guardardes (*xmr*) cuidadosamente todo esse mandamento (*mišvah*) que eu vos ordeno para executá-los (*‘sh*), para amar (*‘hb*) a Yhvh vosso deus, para andar (*hlk*) em todos os seus caminhos e para apegar-se (*dbq*) a ele...” (11,22)

Observem que ‘guardar’ o ‘mandamento’ está desdobrado em mais quatro ações inerentes aos ‘guardar’: ‘executar’, ‘amar’, ‘andar’ e ‘apegar’. Todas essas ações envolvem a lealdade e a prática da estipulação (*mišvah*) do contrato. Sendo assim, efetivamente, “amar a Yhvh” faz parte de uma linguagem tratativa e não meramente sentimental.

Com todos esses vocábulos operados sistematicamente em 4,44-26+28, temos razões legítimas para averiguar sua suposta estrutura de tratado, bem como as relações com os tratados vétero-orientais. Por agora, portanto, basta dizer que o vocabulário de nosso *corpus* encaminha uma situação retórica baseada na existência de um ‘contrato’ ‘escrito’ repleto de ‘estipulações’ sugeridas por Yhvh ‘para’ o povo de Israel que são ‘juramentadas’ e ‘compreendidas’ por ambas as partes. Eis uma tentativa de sistematização dessa situação a partir do campo da *elocutio*:



4,44-26+28 formariam, então, um tratado de vassalagem *a la* Antigo Oriente Próximo?³³¹ O vocabulário encaminha uma resposta afirmativa. Contudo, é preciso investigar melhor sua estrutura (*dispositio*) em cotejamento com a tradição vétero-oriental.

3.1.1.2.1 Titulação preambular (e/ou colofão?)

Vimos que, hititas ou neo-assírios, os tratados sempre apresentam os sujeitos em contrato. Esse preâmbulo não deve ser confundido com o prólogo histórico comum nos tratados hititas. Nesse contexto, 4,44-49 não parecem se conformar com a forma de um preâmbulo. A tentativa de Dennis McCarthy em classificar esse conjunto como uma *mise en scène* existente em função da transformação do tratado em discurso não me parece satisfatória³³², afinal tratados não se tornam discursos; são discursos, como a crítica retórica demonstra muito bem. Se é assim, uma tal encenação deveria ser comum nos textos vétero-orientais. Infelizmente, todavia, não foi o que pude observar. Lá vemos tão somente a identificação das partes do tratado.

Se fixar-nos apenas nesse problema da identidade do proponente e do recipiente do tratado, podemos rapidamente remeter a 4,44-45:

“Esta é a lei que erigiu Moisés diante dos filhos de Israel. Essas são as estipulações e prescrições e decretos que falou Moisés para os filhos de Israel...”

Alguém sempre dirá: mas o proponente não é Yhvh? O que faz Moisés nesse lugar? Ora, não é verdade que é Moisés quem apreende e ensina as estipulações (5,31)? O texto bíblico não possui fantasias, afinal, reconhece que uma divindade só poderia firmar um contrato mediante um ser humano. Nesse aspecto, nós é que ainda somos ingênuos em não avaliar a realidade sociológica de um contrato com a divindade. Nesse aspecto, não podemos negar que tudo o que se estabelece está *mediado*! Moisés é apenas a figura literária que aqui representa esse meio-de-campo, mas como veremos mais tarde, é óbvio que o grupo que

³³¹ Uma comparação honesta entre a aliança na Bíblia Hebraica e os tratados do Antigo Oriente não pode esconder a natureza imperial desses últimos. Nesse sentido, façam um rápido exercício de suspeita em torno da hermenêutica latino-americana: porque Darío Barolín preferiu enfatizar a mutualidade mascaradora das assimetrias contratuais? Que efeito essa ênfase tem em sua leitura da aliança bíblica? Confira seu “Libertação e aliança – o lugar narrativo da aliança do Sinai (Ex 19-24)”, em *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, Vozes, n.61, 2008, p.37-51.

³³² Dennis McCarthy, *Treaty and Covenant*, p.186.

produziu o documento se ocupará do papel de proponente do tratado. Em outros termos: Moisés representa esse grupo idealizador do *berit* entre “Yhvh” e os “filhos de Israel”. Esse último grupo é, evidentemente, o objeto do tratado: trata-se do povo de Israel, da comunidade em geral.

Mas o que fazer então com os v.45b-49? Seriam adições posteriores? O texto assemelha-se a 1,1-5 e parece mesmo resumir os feitos de 1-3. Mas não são todos estes também ligados aos relatos de Números? 4,45b-49 sintetizam 1-3 ou 1-3 expandem 4,45b-49? Quem veio primeiro – o ovo ou a galinha? Particularmente, não acho frutífero tentar retalhar o texto bíblico, atribuindo-lhe mil datações. Tenho a sensação de que, por vezes, isso é mais um problema de (pré)conceitos metodológicos do que dos textos em si. Então, repito: se não quero jogar fora prontamente os v.45b-49, o que fazer com eles?

É comum encontrar colofões na tradição escriturística do Antigo Oriente Próximo. Verdadeiramente, até mesmo alguns tratados os possuem. Em uma rápida olhada podemos verificar que tais colofões aparecem sempre ao final dos textos e procuram ‘assiná-los’. O objetivo do colofão é fornecer, *grosso modo*, informações de localização do texto. Daí ser possível perceber certa correlação entre as informações do preâmbulo e as do colofão. Vejamos esses dois elementos, por exemplo, em um dos tratados de vassalagem de Assarhaddon³³³:

Preâmbulo: “Tratado de Assarhaddon, rei do mundo, rei da Assíria, filho de Senaqueribe (...) com Humbaresh (...)

Colofão: “No dia 18 do mês de Iyyar, sob o epônimo de Nabubelu-usur (...) Tratado que concluiu Assarhaddon, rei da Assíria, em favor de Assurbanipal, o grande príncipe herdeiro designado da Assíria (...)

Notem que enquanto o preâmbulo introduz os sujeitos, o colofão sintetiza os assuntos e localiza o tratado.³³⁴ Sendo assim, o colofão apresenta linhas-sumárias do texto que o antecede, incluindo o próprio preâmbulo. No caso citado, a síntese retoma a própria titulação e posição de ao menos uma parte do tratado.

Mas a posição do colofão não é sempre ao final dos documentos, tal como um pós-escrito?³³⁵ Na Bíblia Hebraica – mais comumente nos Profetas e nos Salmos – tais títulos

³³³ *Tratados e juramentos do Antigo Oriente Próximo*, p.78; 97.

³³⁴ Para as contribuições do estudo dos colofões na exegética, veja Michael Fishbane, “Biblical Colophons, Textual Criticism and Legal Analogies”, em *The Catholic Biblical Quarterly*, Washington, Catholic Biblical Association of America, v.42, n.4, 1980, p.438-449.

³³⁵ Confira a discussão de Bruce Waltke, “Superscripts, Postscripts or Both”, em *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, Society of Biblical Literature, v.110, n.4, 1991, p.583-596.

sintetizadores aparecem no início dos textos. Alguns argumentam, com certa propriedade, que esses atuais sobrescritos foram um dia colofões simplesmente transpostos, posteriormente, por decisão editorial.³³⁶ Se assim o for, penso que parte de 4,44-49 esteve, em algum momento, ao final do documento. A atual junção do preâmbulo com o colofão não parece ter sido tarefa editorial muito difícil, afinal, ambos possuem certa similitude informativa. Em 4,44-49 o que seria, então, propriamente esse colofão?

À luz do próprio material tratativo vétero-oriental, é plausível supor que esse hipotético colofão se encontra agora nos v.45-49. Em primeiro lugar, a ligação de 4,44 com 5,1a ocorre de modo muito espontâneo. Nos tratados hititas, a titulação é apresentada em conjunto com a introdução da fala do soberano.³³⁷ Nosso preâmbulo também trata de apresentar as partes do tratado e introduzir a fala do soberano, ou melhor, seu mediador. O fluxo do texto é contínuo: Moisés erige a lei, convoca Israel e fala.

O v.45 que, *a priori*, poderia remeter a esse preâmbulo serve melhor, se atentarmos bem, de introdução à localização do documento nos v.46-49. Efetivamente, a frase “são essas as estipulações e prescrições e decretos” funciona bem como linha-sumária de todo o documento. Como um bom colofão, os v.46-49 repetem igualmente o preâmbulo e encaminham, por fim, o tempo (“quando saíram do Egito”) e o espaço (“do outro lado do Jordão”).

3.1.1.2.2 Prólogo histórico

Devemos aqui pensar no modelo hitita, afinal não há essa seção formular nos textos neo-assírios. Vimos que nos textos do II milênio, a história é útil para a estrutura tratativa: é na história que se induz a parte inferior do contrato a aceitar suas estipulações. Nos textos hititas, essa retórica se move em dois níveis, a saber, os antecedentes do contrato com antepassados e a bondade do rei. Será que podemos encontrar esses motivos em 5,1-11,32?

Não me parece que esse conjunto tenha sido escrito em uma única ocasião. O próprio decálogo (5,6-21), a meu ver, seria um acréscimo exílico deuteronomístico que mais ou

³³⁶ Haim Gevaryahu, “Biblical Colophons”, em John Emerton (editor), *Congress Volume – Edinburgh, 1974*, Leiden, Brill, 1975, p.42-59.

³³⁷ Confira René Lebrun, “Os tratados hititas”, p.21; 31; 37; 50.

menos tenta agora sintetizar as especificações de 12-26. Georg Braulik aponta isso muito bem, embora necessariamente não haja necessidade de encontrar o desdobramento das ‘dez leis’ no código deuterônômico. Como já dito no capítulo anterior, o decálogo aponta para uma divisão mais ampla entre *Privilegrecht Jahwes* e *Zivilrecht*.³³⁸ Se assim for, poderíamos afirmar que o decálogo não faz parte de nosso hipotético ‘prólogo histórico’.

Ora, mas não é verdade que ao menos 6,4-25 necessita do ‘primeiro mandamento’ (5,6-10)? Esse é o problema em se jogar coisas fora do texto: trata-se de um todo muito bem amarrado e, ao mexer na estrutura, acabamos por abalar o edifício! É bem aceito que 6,4-5 fazia parte da primeira edição do Deuterônômio. Mais do que isso, Thomas Römer chega a declarar que aí se encontrava o início desse Deuterônômio-original.³³⁹ Se assim for, há boas razões para mantermos o ‘primeiro mandamento’ como parte integrante do prólogo histórico.

A titulação esclarece as duas partes do contrato e abre a fala de Moisés. Esta fala poderia bem se restringir a 5,1b-10. Note a fluidez entre titulação e prólogo. Ainda faltava na titulação a apresentação do proponente em si, não apenas do mediador do contrato. Daí a necessidade de 5,4-10. Curioso é ainda perceber a ênfase de que o contrato é feito ‘conosco’ e não com os pais (5,1b-3). A meu ver, isso encaminha invertidamente os conteúdos de 5-11. É preciso alertar que a história que será contada serve, na verdade, aos propósitos presentes. Portanto, o prólogo histórico teria seus começos em 5,1b-10 com uma atualização da história (“não com nossos pais... Eis! Conosco”) e uma auto-apresentação de Yhvh.³⁴⁰ Em ambos os casos, estamos claramente diante de introduções motivadoras para o cumprimento do contrato.

Com essa introdução ausente do decálogo, é necessário supor que nosso documento contratual remete sempre ao conjunto seguinte de 12-26. Quero dizer: a constante referência aos “mandamentos”, “estipulações” “prescrições” e “decretos”, bem como à “voz” e às “palavras” devem referir-se ao código deuterônômico em sua forma contratual originária. Já as referências às “dez palavras” escritas em “tábuas” e colocadas na “arca da aliança” seriam mais tardios, pois se referem – no contexto de 5-11 – mais precisamente ao decálogo. Eu diria que literariamente são, pois, inseparáveis. Se estiver correto, portanto, os textos que remetem

³³⁸ Veja Eckart Otto, “Aspects of Legal Reforms and Reformulations in Ancient Cuneiform and Israelite Law”, em Bernard Levinson (editor), *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law – Revision, Interpolation and Development*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994, p.189, nota 95.

³³⁹ *Dal Deuteronomio ai libri dei Re – Introduzione storica, letteraria e sociologica*, Torino, Claudiana, 2007, p.77.

³⁴⁰ Confira Norbert Lohfink, *Ascola, Israele*, p.61-63.

propriamente ao vocabulário do decálogo não deveriam fazer parte do prólogo histórico original. Excluiria, pois, junto com 5,11-22, os textos de 9,7-21 e 10,1-11. Uma leitura corrida, sem esses textos, demonstrará que efetivamente sua ausência não chega a alterar o fluxo retórico. Vejamos isso rapidamente.

Yhvh se auto-apresenta com tons hierofânicos em 5,4-10. Sua fala se dá na montanha no meio do fogo. Após a apresentação, a narrativa prossegue facilmente nos v.23-31: *va-yehi* “e aconteceu”. A magnificência (*kabod*) e a grandeza (*godel*) de Yhvh se expressam pela voz que vem do fogo. Essa exaltação de Yhvh tem por objetivo incitar a observação das estipulações pela parte inferior no contrato (cf. v.26-27, introduzidos por *ki*!). Não é por acaso que, então, Yhvh pode declarar que o que dizem é um ‘bom comportamento’ (*yṭb* hifil).

Excluir 9,7-21 de nosso *seper ha-berit* também não altera a estrutura do edifício. O prólogo histórico ainda se mantém literária e tematicamente. O texto de 9,1-6 acentua, mais uma vez, a generosidade de Yhvh. A concessão da terra é de um lado, gratuidade e, de outro lado, fidelidade à promessa ao juramento feito aos pais. Afinal, o povo tem “cerviz dura” (v.6). Esses motivos estão bem desenvolvidos nos v.23-29. Muito melhor, aliás, do que nos v.7-22!³⁴¹ Notem, por exemplo, que nesse último conjunto citado, não há referências à magnitude de Yhvh e aos antecedentes do contrato. Os v.23-29, pelo contrário, apresentam uma correlação perfeita com os v.1-6: a ‘cerviz dura’ está, por assim dizer, explicada nos v.23-24. Yhvh concede a terra, mas há rebeldia, há recusa em ouvir sua voz. Por outro lado, Moisés pode apelar exatamente para os itens explorados nos v.1-6. As ações grandiosas e bondosas de Yhvh para com Israel no passado é que devem prevalecer na memória do contrato: “eles são teu povo e tua propriedade” surge por conta das ações de Yhvh e não por Israel (v.29). Isso não expressa, afinal, a natureza vassálica da maioria dos contratos vétero-orientais? Aquela história que já vimos: um soberano que ‘propõe’ um tratado para alguém inferior...

Após ler 9,23-29 deveríamos passar imediatamente para 10,12-22. O *ve-‘atah* que introduz esse último conjunto obviamente quer relacioná-lo com algo que o precede. O que tem a ver o pedido de Yhvh em 10,12-22 com a narrativa da arca da aliança e a separação dos levitas em 10,1-11? A meu ver, nada! As ações grandiosas de Yhvh e os antecedentes do contrato com os pais é que encaminham a demanda do v.12. Aliás, isso fica muito claro no

³⁴¹ Unir o v.22 ao que lhe antecede faz mais sentido, em especial, pelo uso comum de *qsp* hifil, ausente nos v.23-29.

próprio desenvolvimento narrativo: deve-se obedecer ao contrato por duas razões básicas: (i) Yhvh ‘amou’ os pais e ‘escolheu’ sua descendência (v.15); (ii) Yhvh é magnânimo em suas ações para com Israel (v.17-22).

Não é difícil, logo, perceber o fluxo narrativo de 9,1-6+9,23-29+10,12-22. Talvez a técnica narrativa aqui empregada pelo editor responsável pelos acréscimos de 9,7-22+10,1-11 seja a mesma do 31. Sua tentativa, ao trabalhar a anacronia, é garantir seu sucesso editorial, ou seja, a perfeita combinação das histórias. Todavia, a costura é ainda perceptível e passível de ser desfeita. Essa tarefa é importante em nossa tentativa de apreender o prólogo histórico do documento contratual original do Deuteronômio.

Ora, até aqui preferi dizer o que não poderia fazer parte do prólogo e, em contrapartida, esbocei já alguns dos textos que poderiam perfeitamente compô-lo. O que fazer com o que nos resta, a saber, 5,32-8,20+11? Não quero contradizer o que já disse no capítulo anterior. Em perspectiva puramente sincrônica, não podemos negar a ligação formal de 9,1-6 com os textos precedentes. O que isso quer dizer para nosso prólogo histórico? Afinal, não acabei de estabelecer relações entre esse texto e o que lhe sucede? Talvez, estejamos mesmo nos movendo dentro de um todo coerente que visa enaltecer a Yhvh e suas ações para que o contrato possa se efetivar. Verifiquemos esse trabalho retórico monumental também em 5,32-8,20+11.

Após a aceitação do povo em ouvir a majestosa voz de Yhvh (5,1b-10+5,23-30), temos basicamente dois grupos de textos introduzidos por *xmr* 2ª pessoa do plural (5,32 e 8,1) e mais um conjunto breve, tal como uma conclusão, também iniciado por *xmr* 2ª pessoa do plural (11,8). Está evidente o propósito de cada seção: incentivar a obediência ao contrato. Cada qual é introduzido pelo mesmo motivo: conquistar e viver na terra (5,33; 8,1; 11,8-9). Contudo, as seções não se limitam a essa motivação. Os juramentos de Yhvh aos pais e sua agência magnífica na história de Israel são motivos que encaminham para o juramento e agência de Deus no contrato do presente e quiçá do futuro. Vejamos a presença desses elementos nas duas seções (I: 5,32-7,25; II: 8,1-9,6+9,23-29+10,12-11,7) e na conclusão (III: 11,8-32):

Juramento aos pais I: 6,10.23; 7,8.12.13 II: 8,1.18; 9,5.27; 10,15.22 III: 11,9.21	Resgate do Egito I: 6,12.21-22; 7,8.18-19 II: 8,14; 9,26; 11,3-4 III: 11,10
Outorga e conquista da terra I: 6,1.3.10.18-19; 7,1.16.19.22-24 II: 8,7-10; 9,3 III: 11,8.10-12.23-25	Pedagogia I: 6,7-8.20-21 II: 11,2 III: 11,19

Devemos admitir que esse isolamento dos textos serve apenas para uma visualização didática. A retórica do prólogo histórico está tão bem amarrada que é correto dizer que uma *inventio* depende da outra. Efetivamente, é o juramento aos pais que leva a Yhvh libertar o povo do Egito (passado). Ao mesmo tempo, essas ações ensaiam a decisiva colaboração de Yhvh no processo imperial de conquista e vida na ‘terra boa’ (presente). Essas duas instâncias, por fim, precisam ser ensinadas aos filhos (futuro).

Não há como negar que estamos, então, diante de um prólogo histórico com funcionalidade retórica evidente no interior do contrato. O conjunto de 5-11, *grosso modo*, tem um caráter motivacional dentro do formulário. Isso está atestado no modelo hitita de tratado.³⁴² Há, porém, no texto deuteronomico algo a mais. Todo o esquema descrito possibilita a criação de uma categoria: “povo-santo” e “povo-propriedade” (7,6) ou, ainda, “teu povo, tua herança” (9,29). Todos esses termos são paralelos: no contrato, Israel ‘pertence’³⁴³ à Yhvh e, por isso, deve se diferenciar dos demais povos. Essa diferença se concretizará, por fim, na observação das estipulações.

Bem verdade que as estipulações aparecem no próximo item do formulário. Contudo, se avaliarmos, por exemplo, o tratado entre Hattusili III e Benteshina de Amurru, veremos que o prólogo histórico pode conter o “ponto forte” do tratado. Nesse caso hitita, o tratado serve para a manutenção da descendência de Benteshina na realeza de Amurru. Esse é o objetivo do tratado. No caso deuteronomico, não custa fazermos o mesmo exercício. Se o prólogo visa à motivação, é perfeitamente possível que possua o “ponto forte” que condiciona o contrato. Em outros termos, há *Grundsatzklärung* em 5-11?

³⁴² Confirma Dennis McCarthy, *Treaty and Covenant*, p.170.

³⁴³ *segulah* como ‘propriedade’ está atestado no ugarítico também em contextos vassálicos. Confirma *Tratados e juramentos no Antigo Oriente Próximo*, p.126-127.

Responderia afirmativamente. Norbert Lohfink acredita que 5-11 capta bem essa tensão oriunda do formulário, a saber, entre uma ordem principal (*Hauptgebot*) e ordens particulares (*Einzelgebote*).³⁴⁴ Se assim for, as narrativas históricas motivacionais encaminham o que o exegeta jesuíta chama de “mandamento principal”, ou o que prefiro chamar de “declaração de princípio”. Mas o que seria ele no contexto de 5-11?

A auto-apresentação de Yhvh anuncia a declaração de princípio do contrato. Yhvh é ciumento e apenas duas atitudes são possíveis diante do acordo: “odiar” (*sn'*) ou “amar”/“guardar” (*'hb/xmr*) os mandamentos (5,9-10). Isso nos remete ao estilo neo-assírio de tratado, ainda que lá se ausente o prólogo histórico. As especificações dependem de uma atitude: cumpri-las ou não. Dois lados de uma mesma moeda! Esse princípio está narrativamente desenvolvido em todo o conjunto de 5-11. Os responsáveis pelo prólogo perceberam muito bem que a história, melhor do que uma mera imposição, explicaria as razões da “declaração de princípio”. Por isso, agora, vemos todos esses materiais emaranhados em 5-11. De fato, isso já é possível entrever na auto-apresentação de Yhvh que acentua o tema da libertação do Egito (5,6). Sendo assim, a exigência principal, bem como as específicas (12-26) no conjunto do *seper*, estão devidamente historicizadas. Cada imagem oferecida possui um funcionamento exato dentro do discurso retórico do contrato e sua exigência pelo “amor”.

5-11 apresentam múltiplas formulações para essa estipulação geral de “amar” e “guardar”: 6,5-6.13; 8,6; 10,12-13; 11,1. Igualmente os vocábulos “mandamentos”, “prescrições”, “decretos” e “palavras” regidos pelos verbos “observar” (*xmr*) e/ou “cumprir/agir” (*'sh*) são desdobramentos do princípio do “amar”.³⁴⁵ Talvez o texto que melhor explicita essa relação entre o princípio do “amar” e o “observar” as estipulações específicas seja 11,1: “e amarás a Yhvh teu deus e guardarás o que deve ser guardado: prescrições, decretos e mandamentos, todos os dias”.

A tensão entre o ponto forte do tratado e as especificações por vir está muito evidente (cf. também 11,22!). Contudo, o que me chama a atenção é a proximidade de nosso *Hauptgebot* deuteronomico com o do tratado de Assarhaddon. Tenho a impressão que temos aqui uma *dispositio* hitita com uma *inventio* assíria! Os tratados hititas estão longe dos objetivos subalternizadores escancarados dos tratados neo-assírios. Vimos que uma

³⁴⁴ Confira Norbert Lohfink, *Das Hauptgebot – Eine Untersuchung literarischer Einleitungstragen zu Dtn 5-11*, Roma, Pontificio Instituto Bíblico, 1963, p.111.

³⁴⁵ Assim Jean L'Hour, *La morale de l'Alliance*, p.61.

“declaração de princípio” embasada na dupla face “amor/rebeldia” é uma construção retórica fundamental para a manutenção do império assírio. Seria mera coincidência nosso *seper* utilizar o mesmo recurso?

Particularmente, acredito que não. Mas esse é apenas um primeiro indício do lugar do contrato entre Yhvh/Moisés e o povo de Israel. Acentuo, pois, que para questões de localização é interessante avaliar os *objetivos* da forma e do estilo dentro do emaranhado retórico. Não há razões para crermos que um prólogo histórico não pudesse existir em tratados do I milênio. Que os próprios assírios, conheciam o recurso literário do prólogo histórico está atestado nos anais da realeza.³⁴⁶ A razão para que não haja essa estrutura nos tratados neo-assírios já foi devidamente hipotetizada. Mas como imaginar o objetivo da plena obediência em configurações imperiais do II milênio? É preciso estarmos atentos, então, às possibilidades de adaptação.

Pois bem, 5-11 formam o prólogo de nosso *seper ha-berit*, ao motivar o cumprimento das exigências do tratado. Além do mais, aclaram o espírito do contrato: amar ou odiar, ser leal ou rebelde aos termos acordados. Esse princípio é por demais equivalente ao dos tratados de vassalagem de Assarhaddon e, mais do que a organização, aponta para correlações de objetivos da retórica.

3.1.1.2.3 Especificações

No contexto retórico do contrato, 12-26 corresponderiam bem às especificações. Em outros termos, seria possível dizer que esse conjunto de textos encarna o princípio estipulado em 5-11: fidelidade/infidelidade para com Yhvh. Dentro do formulário do tratado, 12-26 aparecem exatamente entre o prólogo histórico (5-11) e as bênçãos-maldições (28). Formalmente, pois, ocupam o lugar das obrigações.

Contudo, bem verdade, que há uma discrepância entre o que vemos no *seper* e nos tratados: 12-26 formam um *corpus* legal. Trata-se, pois, de uma diferença de substância, afinal, os tratados vétero-orientais não são imposições legais sobre aspectos diversos da vida.

³⁴⁶ O recurso da história é utilizado, por exemplo, por Assarhaddon e sua disputa pela sucessão ao trono. Confira *Ancient Near Eastern Texts...*, p.289-290. Veja também Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and Deuteronomistic School*, p.68-69.

Não é por acaso, portanto, que muitos dos estudiosos do Deuteronômio se ocuparão de questões de legislação. Será, então, que essa discrepância derruba a hipótese de um *seper haberit*? Certamente não.

Quem lê apenas 12-26 pode mesmo pensar em um código legal. Para ser honesto, mesmo o prólogo e o epílogo poderiam fazer parte de um código. Não é essa a estrutura que vemos nos textos legais mesopotâmicos? Para não citar apenas o célebre código de Hammurabi, já o código de Lipit-Ishtar está estruturado desse modo. Esse dado, a meu ver, enriquece ainda mais a questão da localização retórica de nosso *seper*.

Esses códigos legais do período páleo-babilônico nos deixam entrever um *Sitz im Leben* bastante claro. Reza o começo do epílogo do código de Lipit-Ishtar: “verdadeiramente de acordo com a palavra verdadeira de Utu, eu proporcionei Suméria e Acad a agarrar a verdadeira justiça.”³⁴⁷ A mesma ideia está presente no epílogo do texto hammurabiano: “As leis da justiça (...) pelas quais proporcionei a terra a tomar o caminho correto.”³⁴⁸ A ênfase na “justiça” – também nos prólogos de cada coleção – aclara a relação entre codificação e reformas sociais. Não seria incorreto afirmar, nesse ínterim, que os códigos legais vétero-orientais encontram seu *Sitz im Leben* nos atos de *misarum*.³⁴⁹

Isso mais ajuda do que nos atrapalha em termos de datação e localização retórica de 4,44-26+28. Não vejo dificuldades em correlacionar lei e tratado. Efetivamente, são dois gêneros distintos, mas que estruturalmente podem ser facilmente ligados. Não seria descabido supor, pois, que antes de se caracterizar como um ‘contrato’, o *seper* contivesse algum material legal.³⁵⁰ Se assim for, deveríamos remontar sua redação em tempos de “justiça” ou, melhor, reformas. Para um bom conhecedor das narrativas do livro dos Reis, saltam aos olhos duas figuras: Ezequias e Josias. Para além da boa avaliação dos deuteronômistas (2Rs 18,1-8+22,1-2)³⁵¹, gostaria de salientar os testemunhos proféticos desses VIII e VII século. Para Isaías, Ezequias firmava seu trono sobre “decreto e justiça” (Is 9,6). Para Jeremias, Joaquim diferenciava-se de seu pai Josias, pois este último reinava com “decreto e justiça” (Jr 22,15).

³⁴⁷ *Ancient Near Eastern Texts...*, p.161.

³⁴⁸ *Ancient Near Eastern Texts...*, p.177.

³⁴⁹ Para o *misarum*, veja Emanuel Bouzon, *Ensaio babilônico – sociedade, economia e cultura na Babilônia pré-cristã*, Porto Alegre, Edipucrs, 1998, p.63-90. Mas, sobretudo, Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and Deuteronomistic School*, p.148-149.

³⁵⁰ Assim, por exemplo, Georg Braulik, “O livro do Deuteronômio”, p.105.

³⁵¹ Confira o uso da mesma terminologia: “e fez o reto (*yxr*) aos olhos de Yhvh”.

Não seria a ‘codificação’ deuteronomica, logo, fruto desse período histórico de ‘decretos e justiça’?

O *Zivilrecht*, especialmente em 15,1-16,17+23,16-25,19, parece ser um ato de *misarum a la* babilônica que visa à correção dos efeitos nefastos da desordem social. Além do mais, é bem sabido que o Deuteronomio revisa o código mais antigo presente em Ex 20,22-23,19.³⁵² O que quero dizer com isso? Que o ‘código deuteronomico’ é fruto de revisão de tradições.³⁵³ Novos tempos precisavam de novas ‘leis’! Os tempos críticos dos séculos VIII-VII exigiam que os reis judaítas repensassem seu mundo: império assírio, taxaões, migrações.³⁵⁴ Os atos de anistia e cuidado com os miseráveis cabem perfeitamente nesse momento histórico.

Como se vê, todo esse construto afunila ainda mais a localização retórica e, de quebra, uma datação mais ou menos específica. Se antes poderíamos imaginar – com a declaração de princípio devedora da retórica neo-assíria – um vago I milênio, agora podemos concretizar séculos. Além do mais, o lugar sociológico passa a se desvelar: códigos são produzidos em escolas de escribas associados à corte.³⁵⁵

Tudo isso é importante para a localização, mas ainda não explica o esforço retórico em transformar algum conjunto legal em especificações de um contrato. Ou melhor, será que as leis podem ser lidas como ‘especificações’? Que a transposição pudesse ser feita é perfeitamente possível, tanto em termos formais quanto ideológicos: (i) a estrutura dos códigos é semelhante à dos tratados; (ii) uma lei promulgada sempre é um contrato, ainda que tácito, entre a corte e seus súditos. De todo modo, preciso demonstrar – no interior de 12-26 –

³⁵² Até mesmo Frank Crüsemann e Eckart Otto podem concordar nesse ponto! Confira Frank Crüsemann, *A Torá*, p.284-287 e Eckart Otto, “Aspects of Legal Reforms...”, p.192-196.

³⁵³ Esse é o motivo de não me ocupar, no decorrer da tese, em como o Deuteronomio desenvolve ideias presentes já no Êxodo. Estou preocupado com o caráter híbrido do livro em si: tradições ‘locais’ são renovadas em função dos novos tempos ‘globais’. Para essa autonomia do Deuteronomio, sobretudo, ideológica, confira Moshe Weinfeld, *Deuteronomy 1-11*, Nova York, Doubleday, 1991, p.19-20.

³⁵⁴ Não é minha intenção repassar informações contextuais amplamente divulgadas por bibliografia especializada. Para os problemas dos séculos VIII-VII em Judá, em especial, em decorrência dos efeitos do imperialismo assírio – como as taxaões e a migração de israelitas do norte após a queda de Samaria – veja Herbert Donner, *História de Israel...*, p.331-407 e Mario Liverani, *Para além da Bíblia – história antiga de Israel*, São Paulo, Loyola/Paulus, 2008, p.185-230, ambos com ampla bibliografia. Uma leitura de estudos exegéticos de Isaías e Miqueias pode ser igualmente de grande ajuda.

³⁵⁵ É evidente que reconheço o papel dos “portões” nas comunidades rurais como *Sitz im Leben* de muitos textos, em especial casuísticos. Contudo, a elaboração de leis em códigos – no contexto do Antigo Oriente – só pode ter como lugar as cidades e suas escolas de escribas. Confira essa dinâmica em Eckart Otto, “Town and Rural Countryside in Ancient Israelite Law – Reception and Redaction in Cuneiform and Israelite Law”, em *Journal for the Study of the Old Testament*, Sheffield, Sheffield Academic Press, v.57, 1993, p.3-22.

que as leis são dependentes da forma tratativa e, sobretudo, da “declaração de princípio” proposta pelo prólogo.

Uma leitura atenta do código deuteronomico e dos códigos páleo-babilônicos³⁵⁶ demonstra uma diferença substancial em ambos. No que tange aos últimos

“... o prólogo histórico e o epílogo ... estabelecem um contexto político para as composições, ao relacionar a série de leis com o papel do rei como o guardião divinamente autorizado e administrador da justiça. O elevado estilo literário e a linguagem do prólogo e epílogo contrastam com o estilo legal árido e contratual das leis ...”³⁵⁷

Nos códigos legais, pois, as leis não estão diretamente associadas às molduras. A meu ver, essa é a pista principal para uma leitura do atual conjunto de 12-26 como especificações de um contrato e não meramente como leis.³⁵⁸ Diferentemente dos textos legais vétero-orientais, o ‘código’ deuteronomico está perfeitamente associado às molduras, quero dizer, ao prólogo histórico e à seção de bênçãos e maldições. A aridez legal está retoricamente transmutada para dentro do tratado. Não é por acaso, por exemplo, seu uso constante de *xm’ qol*, expressão fundamental que estrutura toda a relação contratual.³⁵⁹

Nosso ‘código’ faz parte integral do *seper ha-berit*, ao apresentar ligações diretas com o prólogo e o epílogo.³⁶⁰ Literariamente, motivações são adicionadas às leis objetivando a dupla face do princípio “amar/odiar a Yhvh”. As argumentações centrais em 12-26 são a saída do Egito³⁶¹ e a outorga/conquista da terra³⁶². Isso relaciona firmemente 5-11 e 12-26, ao desdobrar uma porção de outros fatores motivacionais (como, por exemplo, bênçãos)³⁶³. Contudo, para além dos conteúdos, o mais importante é perceber a técnica que acresce motivações às leis para que, assim, passem a funcionar – no interior da retórica contratual – como estipulações específicas.³⁶⁴

³⁵⁶ Ainda que cronologicamente distantes, a comparação é justa: os códigos mesopotâmicos revelam uma estrutura comum trabalhadas por gerações de escribas em mais de mil anos.

³⁵⁷ Martha Roth (organizadora), *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, p.2.

³⁵⁸ Devemos nos lembrar ainda da função homilética do texto, como veremos no próximo subitem deste capítulo da tese. Também esse estilo diferencia o Deuteronomio dos códigos legais vétero-orientais. Por agora, confira Ernst Wilson Nicholson, *Deuteronomy and Tradition*, Filadélfia, Fortress, 1967, p.46.

³⁵⁹ Prólogo: 5,23-31; 9,23 (cf. também 6,4; 9,1). Especificações: 13,19; 15,5; 18,16; 26,7.14.17 (cf. também 20,3). Epílogo: 28,1-2.15. A expressão “ouvir a voz” foi reconhecida em sua importância pelo(s) deuteronomista(s), afinal ele(s) a desenvolve(m) em sua teologia da conversão (*xub*) em 30,1-10.

³⁶⁰ Confira Pierre Buis e Jacques Leclercq, *Le Deutéronome*, Paris, Gabalda, 1963, p.98.

³⁶¹ 13,6.11; 15,15; 16,1.3.12; 17,16; 20,1; 23,5; 24,9.18.22; 25,17; 26,8.

³⁶² 12,9-10.29; 17,14; 18,9; 19,1-3.10.14; 20,13.16; 21,1.10.23; 25,15.19, 26,1-3.9.

³⁶³ A bênção é uma forte motivação para o cumprimento da lei. Não é por acaso, portanto, que Haroldo Reimer pôde escrever seu artigo “Inclusão e resistência” baseado na correlação entre solidariedade e bênçãos.

³⁶⁴ Confira Jean L’Hour, *La morale de l’Alliance*, p.63-65.

O constante uso de *ki* “eis” e *lema’an* “para que” estabelece motivações para as leis que, prontamente, remetem ao temário do prólogo e seu princípio, bem como às bênçãos-maldições. Há inúmeros casos, dos quais cito apenas alguns:

“Não o comerás para que (*lema’an*) seja bom para ti e para teu filho depois de ti. Eis! (*ki*) Fazes o reto aos olhos de Yhvh.” (12,25)

“... não vos corteis e não coloqueis uma calva entre vossos olhos por um morto. Eis! (*ki*) Povo santo tu és para Yhvh teu deus...” (14,1-2)

“Guarda o mês de abib e faz páscoa para Yhvh teu deus. Eis! (*ki*) Em uma noite de abib te fez sair Yhvh teu deus do Egito de noite” (16,1)

“Busca justiça e justiça para que (*lema’an*) vivas e possuas a terra que Yhvh teu deus concede a ti” (16,20)

“Se saíres para guerra contra teus inimigos (...) não temais a eles. Eis! (*ki*) Yhvh teu deus está contigo que te fez subir da terra do Egito” (20,1)

Como se nota, as leis estão aqui motivadas. Há um propósito para se cumpri-las. As preposições podem aparecer em conjunto (cf. 16,3; 18,5) ou separadamente. De uma forma ou de outra, encaminham a razão de ser das especificações: o amor e as ações de Yhvh no interior do contrato. O cumprimento das leis como ‘estipulações’ do tratado visam, pois, a um objetivo (com o uso de *lema’an*)³⁶⁵ ou a uma boa fundamentação (com o uso de *ki*)³⁶⁶. Isso é definitivamente muito diferente do que acontece nos códigos estritamente legais que o fazem apenas frouxamente a partir das molduras (prólogo e epílogo).

Há ainda uma outra formulação motivacional importante no interior do ‘código’. Como vimos, o ‘amor’ a Yhvh implica necessariamente o silenciar da rebeldia. Mais uma vez, o motivo não se encontra na legislação vétero-oriental, mas no gênero contratual. Nesse aspecto, os tratados de vassalagem de Assarhaddon são os exemplos vétero-orientais mais vívidos que podemos encontrar. Portanto, se de um lado a retórica da lei passa pelo nível da obediência (em termos de fundamentação e objetivo), deveríamos esperar que igualmente a desobediência fosse um fator de motivação.

Diversas leis estão agora motivadas, por assim dizer, em termos negativos.³⁶⁷ Leis aqui e acolá se encerram com *ki to’abat yhvh* “eis! abominação para Yhvh”.³⁶⁸ Já outro conjunto está assinado pela fórmula *u-bi’arta ha-ra’ mi-qirbeka* “exterminarás o per/vertido

³⁶⁵ 14,23.29; 16,20; 17,19; 20,18; 22,7; 23,21; 24,19.

³⁶⁶ 12,28; 13,19; 14,21; 15,6.10; 16,12.15; 19,9; 20,1; 21,9.23; 23,6; 24,18.

³⁶⁷ Para o funcionamento das fórmulas *ki to’abat yhvh* e *u-bi’arta ha-ra’ mi-qirbeka* como motivação das leis, veja Angelo Penna, *Deuteronomio*, Torino, Marietti, 1976, p.7.

³⁶⁸ 16,21-17,1; 18,9-12; 22,5; 23,18-19; 25,13-19.

do teu meio”.³⁶⁹ Está devidamente demonstrado que ambos podem ser lidos como dois conjuntos distintos que agora, contudo, estão costurados em 12-26.³⁷⁰ É difícil saber se as fórmulas fazem parte da antiguidade dos textos ou são, antes, criações deuteronomicas. Contudo, uma coisa é certa: no atual contexto do contrato, as fórmulas motivam uma atenção para com o reverso da declaração de princípio: a deslealdade para com Yhvh. É por isso que Jean L’Hour pode afirmar: “ambas as proposições são estranhamente similares à de estipulações fundamentais.”³⁷¹ Estamos, portanto, diante de leis transformadas em especificação contratual.

Sendo assim, 12-26 são leis que funcionam como especificações. O modo como estão dispostas no *seper* aponta bem essa sua nova roupagem retórica. Talvez a própria mistura da casuística com a apodítica seja reflexo dessa transmutação. Códigos legais vétero-orientais se baseiam em casos e, por isso, durante muito tempo, pensou-se que a formulação apodítica era própria de Israel ao representar, no âmbito judiciário, a voz de uma autoridade máxima.³⁷² Contudo, agora sabemos que a apodítica cabe melhor no âmbito retórico-pedagógico o que, obviamente, também assegura a relação de poder no interior dos textos.³⁷³ A apodítica revela, pois, um interesse em prevenir alterações no mundo social estabelecido. Ora, os próprios tratados de Assarhaddon possuem essas duas esferas³⁷⁴:

“Não te mancomunarás com alguém que poderia revoltar-se contra Assurbanipal...”

Se alguém te implica em um complô, seja um dos teus irmãos, de seus tios, de suas relações (...) não obedecerás e não falarás mal (...)

Como se vê, por vezes, a estipulação pode ser simplesmente proibitiva (apodítica) ou estar embasada na casuística (“se alguém...”). Portanto, a meu ver, por mais que a diacronia possa apontar para fontes legais distintas, o *seper* – no estágio em que me interessa – acentua o caráter retórico-pedagógico das leis. Caso a caso, é preciso avaliar a extensão dessa nova roupagem tratativa de leis pré-deuteronomicas.

³⁶⁹ 13,2-6; 17,2-7; 21,18-21; 22,13-21; 22,22; 22,23-27; 24,7. Explicarei, em outro momento, minha tradução de *ra* ‘por “per/vertido”’.

³⁷⁰ Confira Jean L’Hour, “Une législation criminelle dans le Deutéronome”, em *Biblica*, Roma, Pontifício Instituto Bíblico, v.44, n.1, 1963, p.1-28 e do mesmo autor “Les interdis to‘eba dans le Deutéronome”, em *Revue Biblique*, Paris, Gabalda, v.71, 1964, p.481-503.

³⁷¹ *La morale de l’Alliance*, p.64.

³⁷² Essa é a suposição clássica de Albrecht Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, Leipzig, Hirzel, 1934.

³⁷³ Veja, por exemplo, Erhard Gerstenberger, *Wesen und Herkunft des apodiktischen Rechts*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag 1965.

³⁷⁴ *Tratados e juramentos do Antigo Oriente Próximo*, p.83;87.

Se estiver correto em todas essas suposições é possível classificar, agora, dois tipos básicos de leis-especificações tendo como base a “declaração de princípio”: (i) leis que enfatizam a organização da comunidade que ‘ama’ a Yhvh e (ii) leis que abordam a supressão da rebeldia para com esse ‘amor’. Nada muito diferente do que encontramos nos tratados assírios que enfatizam ações *propositivas* e *proibitivas* em relação ao ‘amar’.

Esses dois conjuntos de leis relacionadas à declaração de princípio estão pulverizados no interior de cada bloco de interesse. Para além da possibilidade ordenativa a partir do decálogo, fruto do deuteronomista exílico, é possível manter o senso estilístico apontado nas “condições de produção I”. Essas simetrias talvez sejam provenientes das mãos que articularam codificação e contrato. Ainda podemos entrever, nesse aspecto, o *Gattung* legislativo com sabor retórico-estilístico.³⁷⁵ Esse híbrido deve ter sido fruto do transplante das “leis” em “especificações” no interior do contrato. Além disso, como demonstrarei em seção subsequente, o “código” possui claro interesse retórico-homilético (*pronunciatio*) e mnemônico (*memoria*), no qual a estruturação simétrica cai muito bem. Por agora, então, vejamos como cada bloco simétrico ordena as leis motivadas em termos de “lealdade” e (contra) “rebeldia” ao contrato³⁷⁶:

<i>Privilegrecht Jahwes</i>

- A) 12,2-14,21 – proposições cúlticas
 *12,2-28: lealdade
 *12,29-13,1: rebeldia
 *13,2-19: rebeldia
 *14,1-21: lealdade

<i>Zivilrecht</i>

- A) 14,22-29+26,1-15 – ofertas
 *Toda a moldura: lealdade

- B) 15,1-16,17+23,16-25,19 – mundo sócio-econômico
 *15,1-16,17: lealdade
 *23,16.20-26+24,5-6.8-22+25,1-12: lealdade
 *23,18-19+24,1-4.7+25,13-19: rebeldia

³⁷⁵ Para esse resultado é de fundamental importância complementar a crítica das formas com a crítica retórica. Veja a proposta do então presidente da Society of Biblical Literature (1968), James Muilenburg, “Form Criticism and Beyond”, em Harold W. Attridge e James C. VanderKam (editores), *Presidential Voices – the Society of Biblical Literature in the twentieth century*, Atlanta, SBL, 2006, p.119-137.

³⁷⁶ Tikva Frymer-Kensky prefere falar em motivações de “recompensa” e de “punição”. Veja seu “Deuteronomy”, em Carol Newsom e Sharon Ringe (editoras), *The Women’s Bible Commentary*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1992, p.52.

C) 16,18-18,22+21,10-23,15 – hierarquias macro e micro-cósmicas

*16,18-20+17,14-18,8: lealdade

*16,21-17,13+18,9-22: rebeldia

*21,10-17,22-23+22,1-4.6-12.25-29+23,1-15: lealdade

*21,18-21+22,5.13-24: rebeldia

D) 19,1-21,9 – centro das especificações (terra: conquista e organização)

*19,1-14+20,1-20: lealdade

*19,15-21: rebeldia

O procedimento que adoto para essa organização é bastante simples e possui um alcance retórico-sociológico significativo que deverá ser analisado no último capítulo da tese. Minhas classificações de ‘lealdade’ e ‘rebeldia’ seguem o campo da *elocutio* dentro das formulações motivacionais. Os textos de lealdade se fundamentam ou objetivam o ‘amor’ a Yhvh. São sempre enfatizados vocábulos como *tob* “bom”, *yaxar* “reto”, *yare* “temor”, *berakah* “bênção”, *nahalah* “herança”, *’ahab* “amor” e radicais como *’sh* “executar”, *xmr* “guardar”, *lmd* “aprender”, *yr* “temer”, *zkr* “lembrar”, *yrx* “possuir”, *hyh* “viver”. Isso encaminha a razão de ser dos conteúdos propostos pelas leis. No âmbito da lealdade, as leis são estipuladas para que a comunidade se organize em torno do contrato. Em última instância, quando da ausência do marcador motivacional, sigo essa premissa no conteúdo: o texto fala de práticas estabelecidas ou *outsiders* ao grupo proponente do tratado (cf., por exemplo, 21,10-17)? Como são designados os membros da comunidade: *’ah* “irmão” (22,2), *rea* “camarada” (19,14; 23,25-26)?

Diferente são os textos de rebeldia. Eles estão claramente indicados pelas fórmulas *ki to’abat yhvh* e *u-bi’arta ha-ra’ mi-qirbeka*. Não há nesses textos nenhuma bênção, herança, amor ou atitude ‘reta’ entre ‘irmãos’. Muito menos vemos sujeitos que executam ou guardam o contrato. Há algum ‘temor’, mas da parte da comunidade (*qereb!*) que aprende com a estigmatização modelar. Efetivamente, é outro o campo semântico desses textos no interior do ‘código estipulatório’. Para além de “abominável” (*to’ebah*) e “pervertido” (*ra’*), aponto *sarah* “rebeldia”, *zadon* “atrevimento”, *nebalah* “estupidez”, *’br* “ultrapassar”, *srr*, “ser obstinado”, *mrh* “ser teimoso”, *znh* “prostituir”, *xkb* “coabitar”, *sn* “odiar”, *yrx* hifil “desapossar”, *ht* “fazer pecar”, *rgm/sql*, “apedrejar”, *mvt* “morrer”.

Há alguém que poderá derrubar esses marcadores motivacionais ao sugerir 19,13 e 21,9. Não está também ali a fórmula *bi’arta*? Ora, o que deve ser exterminado nesses textos não é a ‘per/versão’, mas o ‘derramamento de sangue inocente’. Além do mais, a fórmula está complementada por *tob* e *yaxar*, termos próprios da motivação de fidelidade. Argumento,

pois, que se há a mesma fórmula aqui, ela funciona em termos de organização social interna daqueles que aceitam o contrato. Portanto, nesse contexto, não chega a assinalar qualquer ato rebelde.

Em síntese, as leis do ‘código’ funcionam no *seper* como um desdobramento duplo do *Hauptgebot*. “Amar” a Yhvh implica em uma série de ações, insisto, *propositivas* e *proibitivas*. Em outros termos, 12-26 esboçam o sentido prático do que é e o que não é ser leal a Yhvh na retórica do contrato. Por fim, acredito que essa chave de leitura pode ser bastante eficaz na exegese dos textos “legais” particulares, em especial, para o exegeta orgânico ocupado em articular vozes que não aceitaram os argumentos oferecidos.

3.1.1.2.4 Bênçãos e maldições

Antes de se iniciar o epílogo de bênçãos e maldições, temos em 26,16-19 um texto chave que explica a natureza do documento. Além do mais, aqui temos a ligação do prólogo e das estipulações com o epílogo. O vocabulário desse pequeno texto acaba, pois, por unir todo o *seper*: “prescrições”, “decretos”, “mandamentos”, “ouvir a voz”, “povo-propriedade” e “povo santo” são expressões recorrentes em todo o conjunto.

26,16-19 apresentam o acordo de ambos os lados do contrato: Yhvh é deus do povo e, portanto, esse último deve cumprir as exigências do tratado (v.17). Em contrapartida, Yhvh toma o povo para si e o distingue dos outros povos (v.18). Trata-se de um acordo bilateral. De todo modo, é óbvio que ainda assim não há equidade na relação contratual: sempre o povo é que deverá “guardar os mandamentos”.

Só após essas declarações mútuas é que podemos passar para as bênçãos e maldições. São duas opções frente ao cumprimento do acordo realizado. Isso está muito evidentemente proposto nas introduções de ambos:

ve-hayah 'im xamo 'a tixema' be-qol yhvh (28,1)

ve-hayah 'im-lo' tixema' be-qol yhvh (28,15)

O ato de escutar ou não a voz de Yhvh articula as bênçãos-maldições, no geral, ao conjunto do documento contratual e, no específico, à 26,17 e sua suave transição entre

especificações e epílogo. Essa transição é justa, se pensarmos, sobretudo, no modelo hitita. Talvez esse seja o modelo propagandeado na síria-palestina, ou será mero acaso nosso *seper* e os tratados de Sefire conterem bênçãos, além de maldições? Como já vimos, os tratados neo-assírios abdicam das bênçãos por razões ideológicas. Mas no mundo periférico ao império, as bênçãos são usadas e, ainda mais, invertidas em relação às maldições. Não sei se um dia saberemos os motivos concretos para tal postura frente ao formulário. O que me importa é perceber – com os testemunhos de Sefire – que era perfeitamente possível um uso esquisito do formulário hitita em pleno I milênio. Assim fazem 28,1-36.

Particularmente, acredito que os v.47-67 são tardios. Não me refiro precisamente ao conteúdo que menciona destruição e deportação. A rigor, esse elemento também cabe dentro das práticas assírias. Basta verificar os já tão citados tratados de vassalagem de Assarhaddon: “que teus filhos não tenham a posseção de tua casa, mas que algum inimigo estrangeiro reparta teus bens.”³⁷⁷ Esse motivo pode ser, pois, pré-exílico e, por isso mesmo, mantenho 28,32-28. Se excludo os v.46-67 são por motivos estilísticos já aclarados no capítulo anterior da tese.

Temos dois conjuntos modelares: v.1-13+v.15-46.³⁷⁸ Certo que há certa assimetria, mas isso pode ser resultado da divulgação tratativa neo-assíria de maldições. A mesma assimetria está presente na documentação aramaica de Sefire. Vejam, então, que na avaliação de bênçãos-maldições, insisto na comparação com os tratados e não com os códigos vétero-orientais. A razão é simples: bênçãos-maldições se referem às relações estabelecidas no contrato (26,16-19) e não à preservação do documento, como é comum nos epílogos dos códigos.³⁷⁹ De todo modo, como veremos, a comparação das maldições deuteronomicas e neo-assírias revela dados surpreendentes demais para serem mera casualidade.

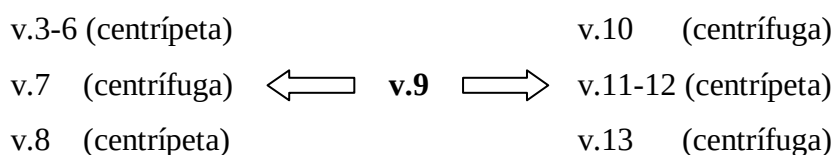
A bênção é determinada pela lealdade ao contrato. A principal bênção se refere ao cumprimento da declaração de Yhvh em 26,18-19. A expressão é basicamente a mesma: “Yhvh te colocará no alto sobre todos os povos” (26,19 e 28,1). Esse é o acordo básico do contrato: o povo cumpre as estipulações e, então, Yhvh os enaltecerá. 28,3-13 simplesmente esclarecem o sentido desse ato de ‘colocar no alto’.

³⁷⁷ *Tratados e juramentos no Antigo Oriente Próximo*, p.89-90.

³⁷⁸ Lembre-se que o v.14 é uma parêntese articuladora das bênçãos e maldições. Veja capítulo anterior da tese.

³⁷⁹ Confira os epílogos dos códigos de Lipit-Ishtar e Hammurabi. Veja Dennis McCarthy, *Treaty and Covenant*, p.181-182.

A dinâmica das bênçãos se aproxima do coração das estipulações. Afirmar que 20,1-9 possuem um movimento centrípeta e centrífuga em relação à terra. Seu lugar estratégico no código deve postular aquilo que é mais essencial para a vida social em torno do contrato: manter a terra (vida produtiva) e conquistar mais terra (guerra). Em minha perspectiva, as bênçãos correspondem perfeitamente a essa dinâmica com sua centralidade no v.9. Todas as bênçãos circulam em torno desse centro que repete a bilateralidade do acordo: Yhvh jura (*xb' nifal*) que seu povo é santo (*'am qadox*) desde que (*ki!*) observem os mandamentos. Disso dependem bênçãos centrípetas e centrífugas, por assim dizer:



O *seper* prega, pois, o pleno sucesso do povo de Israel. Haverá condições favoráveis para a manutenção da terra, bem como para a conquista de mais terra. No mais, o problema central passa a ser a terra. A relação com o centro do código não me parece coincidência. A guerra (20,1-2) e a vida produtiva (20,5-7)³⁸⁰, o que eu chamo de movimentos centrífuga e centrípeta, respectivamente, são exatamente as áreas a serem abençoadas por Yhvh.

Diferente disso é a seção de maldição. Bem verdade que os v.15-19 apresentam a negativa idêntica dos v.1-6. Mas o resto do texto não pode ser organizado tal como fiz com as bênçãos. Temos cá uma lógica diferente que, em parte, não pode ser explicada internamente. Moshe Weinfeld é um dos que demonstram a dependência direta das maldições deuterônômicas dos tratados de vassalagem de Assarhaddon.³⁸¹ Essa comparação é eficaz em 28,23.26-35.

O 'céu de bronze' e a 'terra de ferro' do v.23 encontram paralelo nesses tratados neo-assírios: "que eles tornem teu solo como o ferro para que nada possa nele germinar! Assim como a chuva não cai de um céu de bronze..."³⁸² Contudo, isso ainda não é suficiente para demonstrar reais dependências. Esses podem ser simplesmente temas comuns que circulavam

³⁸⁰ A vida produtiva não parece excluir a cidade. As perguntas dos oficiais em 20,5-7 cabem perfeitamente no contexto citadino e, especialmente, 28,3 esclarece a questão ao falar em bênçãos tanto para *'ir* "cidade" quanto para *sadeh* "campo". Confira também a maldição para ambos em 28,15.

³⁸¹ "Traces of Assyrian Treaty Formulae in Deuteronomy", em *Biblica*, Roma, Pontifício Instituto Bíblico, v.46, 1965, p.417-427. Confira também Dennis McCarthy, *Treaty and Covenant*, p.173-176.

³⁸² *Tratados e juramentos no Antigo Oriente Próximo*, p.93.

na literatura de maldições do Antigo Oriente. Mas como explicar a exata hierarquia dos v.27-29 e os tratados de Assarhaddon? Rezam esses últimos:

“Que Sin, esplendor do céu e da terra, te revista de lepra (...) Que Shmash, luz dos céus e da terra, não te julgue com justiça. Que te retire a visão. Gires em círculos na escuridão!”³⁸³

Weinfeld argumenta que não há outra explicação para a ordenação do texto bíblico que não esteja na hierarquia do panteão assírio:

“a peculiar associação das maldições de lepra e cegueira judicial em 28,27-29 não pode ser satisfatoriamente explicada a menos que assumamos que o emparelhamento desses conceitos – que é compreensível apenas à luz da religião mesopotâmica – tenha sido literalmente transcrito de uma cópia tratativa mesopotâmica para o livro do Deuteronômio.”³⁸⁴

Além disso, ainda que não siga a ordem precisa, estão muito próximas no Deuteronômio as maldições do cadáver como alimento para animais (v.26) e da pilhagem, violação de mulheres e escravização de crianças (v.30-33), o que reflete as maldições de Ninurta e Vênus nos tratados de Assarhaddon.³⁸⁵ Essas duas maldições seguem, nos textos assírios, as maldições emparelhadas de Sin e Shamash. Por fim, os v.34-35 fecham quiaisticamente o conjunto, ao retomar de modo invertido, as maldições de cegueira-lepra.

Portanto, o conjunto de 28,26-35 não pode ser explicado independentemente do cotejamento com as maldições de Assarhaddon. A proximidade e, mesmo a hierarquia das maldições, encontram resposta apenas nesses tratados do I milênio. Esse é um aspecto fundamental para corroborar os indícios até aqui levantados para a datação e a localização da retórica imperial. Se as maldições assírias funcionam como uma espécie de *Vorlage* para o que vemos agora no Deuteronômio³⁸⁶, devemos supor que quem as escreveu conhecia bem a tradição de maldição dos tratados do império. Isso mais uma vez, nos encaminha não só para um vago I milênio, mas para o período em que o império assírio exerceu influência decisiva na Palestina: séculos VIII-VII.

É possível pensar em termos mais concretos nesse “alguém que conhecia” os textos neo-assírios? Ora, a prática assíria era de instalar placas de tratados nos templos vassálicos. Portanto, é de se esperar que o escritor dos v.26-35 tivesse acesso a algum templo contendo um tratado para que pudesse ter a inspiração da cópia. Estamos, pois, diante de mãos

³⁸³ *Tratados e juramentos do Antigo Oriente Próximo*, p.89.

³⁸⁴ “Traces of Assyrian Treaty...”, p.422-423.

³⁸⁵ *Tratados e juramentos do Antigo Oriente Próximo*, p.89-90.

³⁸⁶ Verifique essa tese já em R. Frankena, “The Vassal-Treaties of Esarhaddon and the Dating of Deuteronomy”, em *Oudtestamentische Studiën*, Leiden, Brill, v.14, 1965, p.145.

burocratas do complexo templário-palaciano. Particularmente, acho muito difícil que nosso *seper*, com toda sua roupagem retórico-tratativa, tenha sido redigido em algum lugar fora dali.

E o restante das maldições? São também fruto de inteligentes copistas? A meu ver, são mais um desenvolvimento desse núcleo neo-assírio central (cf. v.21-25.41.36-37), bem como uma inversão das bênçãos anteriores (v.16-20.43-44). O restante das maldições (v.38-40.42) possuem um sabor local – como deixam entrever os produtos típicos da Síria-Palestina – e refletem uma tradição não muito distante daquela encontra em Sefire:

“E que, por sete anos, toda sorte de insetos devore!
E que, por sete anos, passe a traça por toda a superfície do país!
E que a erva não brote,
de sorte que não se veja verdura
e que sua vegetação não prolifere!”³⁸⁷

Devemos admitir, portanto, o profundo conhecimento tratativo seja de quem for a responsabilidade pela seção de bênção-maldição. O uso de uma fonte assíria não impediu adaptações locais que, a meu ver, servem bem para propósitos retóricos. Ouvir bênção e maldição com sabor da terra deveria causar muito mais impacto na audiência. E aqui começam suspeitas mais profundas: por mais que a fonte seja assíria, a propaganda não é desse império. A adaptação sugere nova localização: nem Sin, nem Shamash, nem Ninurta, nem Vênus. Sim, apenas Yhvh amaldiçoa!

Como se nota, começamos a nos endereçar à retórica imperial inscrita em nosso *seper*. Podemos suspeitar, desde a forma, que 4,44-26+28 é um contrato que deseja inculcar valores de obediência nos sujeitos que o recebem. Nada muito diferente da técnica neo-assíria. Vejamos se a suspeita é plausível, em especial, ao avaliar as razões desse processo de reinscrição do *ethos* imperial.

3.1.2 A pedagogia da obediência do *berit*

Os tratados vétero-orientais estão longe de serem textos áridos. Não é difícil perceber a alta retoricidade empregada. Nos textos do II milênio, o prólogo histórico usa o *pathos* e o *logos* para convencer o recipiente da real necessidade contratual. Os textos neo-assírios, por

³⁸⁷ Estela I – Face A, 27-29, em Émile Puech, “Os tratados arameus de Sfiré”, p.107-108.

sua vez, parecem enfatizar o *pathos*, ainda que seja difícil separá-lo do entendimento racional do recipiente: o tratado é forjado em termos de amedrontamento (maldição dos deuses) muito concreto! Isso tudo, obviamente, está estruturado pela autoridade de quem propõe o contrato (*ethos*).

Uma tal organização retórica do discurso tratativo deve ter uma explicação vivencial plausível: os textos estão moldados para a oratória. É difícil agora precisar o que vem primeiro – oral ou escrito? Particularmente, não acho esse empreendimento muito promissor.³⁸⁸ Uma coisa é certa: estamos diante de textos argumentativos que devem ser falados.³⁸⁹ Nos tratados neo-assírios, por exemplo, é regularmente empregado o *Numeruswechsel*. Buscaríamos também cá a diacronia do material? Não vejo razão para tanto, afinal, o assiriólogo Simo Parpola evidencia bem a causa da mudança que, afinal, ‘indica que o texto foi feito para apresentação oral’.³⁹⁰

Temos ainda alguma evidência extra para essa questão do estabelecimento do contrato como ato público. Reza lá pelas tantas o tratado de Assur-nirari V com Mati-ilu de Arpad:

“Esta cabeça não é a cabeça de um cordeiro de primavera; é a cabeça de Mati-ilu, é a cabeça de seus filhos, de seus maiores e do povo de seu país. Se Mati-ilu devesse agir contra este tratado, então, do mesmo modo que a cabeça deste cordeiro foi cortada e seu jarrete colocado em sua boca, [...] a cabeça de Mati-ilu será cortada...”³⁹¹

Está muito claro que o contrato era estabelecido mediante um ritual. O ato em sua oralidade está ainda preservado nesse texto. Onde estaria essa cabeça que foi cortada? Isso é ameaça concretizada no público. Em outros termos: é retórica encarnada no ritual! Mas esse não é o ponto a ser desenvolvido. Trata-se apenas de uma evidência.

O principal é notar como os tratados são materiais pedagógicos e propagandísticos por excelência. Essa característica é visível no material hitita, contudo, ganhará mais relevância na produção da Assíria. O império neo-assírio, por sua ampla extensão, precisava de uma ideologia mais poderosa para sua manutenção. A retórica hitita objetiva questões muito específicas. A retórica neo-assíria é diferente: ela quer a alma e o coração. Tudo gira em torno da lealdade ao imperador. A rigor, então, os tratados de vassalagem neo-assírios (*adu*)

³⁸⁸ Reconhecer a oralidade é importante, mas a crítica bíblica acontece, efetivamente, sobre um texto escrito. Portanto, meu objetivo é uma avaliação de como a retórica é construída no texto. Nesse aspecto metodológico, sigo Martin Kessler, “A Methodological Setting for Rhetorical Criticism”, p.3.

³⁸⁹ Confira, por exemplo, James Watts, “Public Readings and Pentateuchal Law”, em *Vetus Testamentum*, Leiden, Brill, 1995, v.45, n.4, p.540-557.

³⁹⁰ “Neo-Assyrian Treaties...”, p.173.

³⁹¹ *Tratados e juramentos do Antigo Oriente Próximo*, p.71-72.

poderiam ser sub-classificados de “juramentos de lealdade”. Vejo aqui a encarnação do *ethos* imperial. Inculcar nos sujeitos colonizados valores de lealdade (e, logo, anti-rebelião!) à autoridade imperial é a tarefa principal da pedagogia assíria.

Não irei repassar novamente como se dá essa construção propagandística no interior dos tratados neo-assírios. Para efeito de encaminhamentos posteriores ao *seper ha-berit*, basta lembrar-nos da retórica de internalização (“mas o prestarás de todo o coração”) a partir de sensibilidades (“escutarás tudo que ele diz”), bem como a especificação contratual educacional (“ensiná-lo-ás a teus filhos”). A estilização retórica do contrato de lealdade para fins imperiais é evidente. Não basta impor; é preciso persuadir, sobretudo, dada a ausência de um prólogo.

A reconstrução de nosso *seper* é devedora da *elocutio* e da *dispositio* dos tratados vétero-orientais. Essas amarrações literárias não são gratuitas, uma vez que visam, em última – ou primeira? – instância, à persuasão da audiência em prol de sua *inventio*. Algumas reflexões a esse respeito já estão em parte anotadas no capítulo anterior da tese. Mas é preciso aprofundar mais a técnica no interior de 4,44-26+28. Façamo-lo.

Em primeiro lugar, valeria a pena perguntar se a própria forma do contrato já não reflete um ato retórico.³⁹² As três partes do tratado são interdependentes e funcionam como estratégia literária persuasiva. O prólogo histórico e a sanção divina maximizam o cumprimento das exigências estipuladas. Em outros termos, as narrativas e bênçãos-maldições trazem a razão e a emoção para a lei. A forma em si, pois, encaminha a persuasão do recipiente: a composição é estratégica.

Nessa altura do campeonato, alguém pode se perguntar se essa estratégia literária não reflete, na verdade, um ato público de leitura. Acho essa possibilidade muito provável. Não é por acaso que Gerhard von Rad trabalha com a hipótese de que o Deuterônomo é “a síntese de uma vastíssima atividade de pregação.”³⁹³ Ainda que discorde de suas suposições, não posso negar que a pregação é um elemento visível no texto: a simetria do código reflete uma coerência interna em prol da pregação e, especialmente, da *memoria*. Igualmente, a mudança de “tu” para “vós” pode ser uma estratégia estilística para captar a atenção da audiência.³⁹⁴

³⁹² Assim, James Watts, “Rhetorical Strategy in the Composition of the Pentateuch”, em *Journal for the Study of the Old Testament*, Sheffield, Sheffield Academic Press, v.68, 1995, p.3-22.

³⁹³ *Teologia do Antigo Testamento*, vol.1, p.223.

³⁹⁴ Essa avaliação parte do texto em si e não de suposições diacrônicas. Em parte é corroborada pela documentação exta-bíblica. Norbert Lohfink anotou um contraste nos usos dentro do Deuterônomo: o plural está

Contudo, uma das mais importantes pistas para a hipótese de retórica pública é o “esquema parenético” do *seper*.³⁹⁵

A declaração de princípio ou, se preferirem, o mandamento principal de nosso documento contratual é “amar a Yhvh”. Já vimos que esse ‘amor’ é, na verdade, a expressão da fidelidade máxima às obrigações especificadas. ‘Amar’ é, nesse contexto, o equivalente a “guardar” e “cumprir” os mandamentos. É esse aspecto central que se exorta repetidamente no documento.³⁹⁶ O “esquema parenético” visa à admoestação constante do recipiente para que não se esqueça do principal. A repetição exortativa tem, portanto, feição de oratória que visa ao processo mnemônico.

Mas a pedagogia-propaganda não utiliza apenas da repetição. Os conteúdos são adaptados à *pronunciatio*, daí o endereçamento das sensibilidades: *xema’ yisra’el* (5,1; 6,3-4; 9,1; 20,3) é uma expressão correlata ao amplo uso de *xm’ be-qol*. O texto é endereçado, como se nota, aos ouvidos! Não temos aqui um indício de sua leitura pública? Bem verdade que “voz”, no campo semântico do documento, se refere a todo o conjunto de especificações e, portanto, “ouvir” é mais um modo de dizer “obedecer”. Mas, ao mesmo tempo, é esse vocábulo preciso que abre espaço para a retórica na orelha. O documento ainda mantém o caráter de pregação para os ouvidos de alguém. Entretanto, não só a sensibilidade auditiva é utilizada na retórica do *seper*. Também a visão é um elemento importante para caráter pedagógico e público de nosso contrato, como atesta o uso de *r’h* “ver” e de *‘ayin* “olhos” (6,22; 7,18; 10,21; 11,7).³⁹⁷

É curioso perceber como um texto não se limita a apenas um gênero literário. Esperar que assim o fosse depende, na realidade, de hipóteses que sempre transcendem a concretude do texto.³⁹⁸ Uma certa mistura de gêneros não deve ser encarada como um problema, mas como uma opção lógica do(s) argumentador(es). Um documento como o nosso que já

mais associado à história, enquanto que o singular, à parenética. Confira seu *Das Hauptgebot*, p.239-258. Quanto a quem se referiria cada uso, reveja Timothy Lenchak, “*Choose Life!*”, p.12-16. Note que Pierre Buis e Jacques Leclercq explicam a questão como técnica de discursos orais. Confira *Le Deutéronome*, p.9.

³⁹⁵ Veja Norbert Lohfink, *Das Hauptgebot*, p.90-97.

³⁹⁶ 5,1.29.31.32; 6,1.2.3.17.24.25; 7,11; 8,1.6.11; 10,13; 11,1; 11,8.18-21.32; 13,1.5; 15,4; 16,12; 17,19; 26,16; 28,14.

³⁹⁷ Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and Deuteronomistic School*, p.176.

³⁹⁸ Para essa questão, verifique David Gunn, *The Story of King David – Genre and Interpretation*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1982, p.19-34.

misturava lei e tratado, agora parece fornecer pistas de seu molde didático. Desde esse aspecto formal híbrido, portanto, é possível entrever o tom retórico&autoritário do contrato.³⁹⁹

Bem verdade que encontramos nos tratados de Assarhaddon o mandamento de “escutar”. Mas o sabor de nosso texto está mais próximo da literatura sapiencial do que da tratativa. Se é que as duas instâncias podem realmente ser separadas, ao invés de paralelizadas. Lembro aqui, por exemplo, de alguns trechos da instrução do vizir egípcio Ptah-Hotep:

“Se um filho aceita o que o pai diz, nenhum projeto seu aborta. Aquele que tu instruístes como teu filho obediente (...) Como para o idiota que não ouve, ele não pode fazer nada (...) Um filho obediente é um seguidor de Horus. Ele irá bem com ele quando ouvir (...)”⁴⁰⁰

É evidente que o convite a ‘ouvir a voz’ remete, em nosso contrato, ao *Grundsatzklärung*. Entretanto, mais do que isso, implica uma pedagogia do recipiente que deverá internalizar os valores do contrato! Segundo o testemunho egípcio, ‘ouvir’ é receber instrução do pai para a vida prática. Não é isso que está atestado igualmente em 5,1 (“ouve Israel as prescrições e decretos que eu digo em vossas orelhas hoje e *aprendereis* elas...”)?

Não é nada difícil, então, notar que estamos diante de uma pregação que deve ser ouvida para ser ‘aprendida-ensinada’ (*lmd*). Mais do que aprendida, eu diria, eficazmente interiorizada para que jamais ‘esquecida’ (6,12, *xkh*).⁴⁰¹ Nesse aspecto, será mero acaso a continuada referência ao “coração”?⁴⁰² O pedido de Assarhaddon para que o juramento seja com o coração, e não apenas com os lábios, aponta para esse enraizamento do *ethos* imperial que estou apontando. Afinal, não é o coração “o lugar da razão e do entendimento, dos planos secretos, da reflexão e da decisão”?⁴⁰³ Não é sem propósito, assim sendo, que o coração seja o alvo da retórica. Na mentalidade vétero-oriental, é no coração que se inculcaria, de fato, os valores ensinados na propaganda.

Acredito que essa função pedagógica do *seper* está expressa ainda no vocábulo *torah* (17,18!). É comum sua tradução por “lei”, o que é justificável tendo em vista o caráter parcialmente legislativo do material. Mas não é verdade que *torah* pode significar também

³⁹⁹ Para uma “ideia social da forma” – contra àqueles que enfatizam sua auto-suficiência artística – confira Roberto Schwarz, *Sequências brasileiras*, p.29-32.

⁴⁰⁰ *Ancient Near Eastern Texts...*, p.414.

⁴⁰¹ Verifique ainda a construção antitética do ‘esquecer’, ou seja, ‘lembrar’ (*zkr*). Essa é uma estratégia retórica pedagógica fácil de ser apreendida. Compare, no interior do prólogo, 6,12 e 8,18, por exemplo.

⁴⁰² 5,29; 6,6; 7,17; 8,2.5.14.17; 9,4; 10,16; 11,13.16.18; 18,21.

⁴⁰³ Silvia Schroer e Thomas Staubli, *Simbolismo do corpo na Bíblia*, São Paulo, Paulinas, 2003, p.62.

“instrução”?⁴⁰⁴ Não é preciso repetir as teses de Moshe Weinfeld. Basta lembrar-nos de sua importante comparação entre o Deuteronômio e os livros sapienciais.⁴⁰⁵ Para o problema da identificação da *torah*, vale a pena a comparação, por exemplo, com Pr 3,1: “meu filho, não te esqueça (*xkh*) da minha instrução (*torah*) e teu coração preserve (*n̄sr*) meus mandamentos (*misvot*).”

Como não perceber o mesmo gosto na boca quando lemos esse texto e partes de nosso documento? Notem que até mesmo “mandamento” é vocábulo utilizado em contexto pedagógico. Efetivamente, estamos longe de um simples *corpus* legal. O contrato é pura educação das orelhas e do coração. Essa adaptação talvez nem tenha sido tão difícil, afinal, o material apodítico reflete, em parte, a instrução no âmbito familiar.⁴⁰⁶ Parece, pois, que o material legal – propriamente casuístico – é o único a estar mais forçosamente adaptado ao documento contratual (*berit*) pedagogizado (*torah*).

Todo esse processo educativo pode estar marcado no texto pelas muitas referências às festas. Não nego o caráter eminentemente econômico dessas festividades. Concordo com Shigeyuki Nakanose que nesses tempos pré-exílicos houve uma tentativa vigorosa de extrair o excedente dos agricultores⁴⁰⁷: a centralização do culto é um importante indício para essa enérgica administração desde o ‘lugar escolhido’ (*maqom* + *bhr*: 12,26; 14,23-25; 16,2.6-7.16; 26,2). Todavia, não há razões suficientes para argumentar que nesses momentos de festa ocorria apenas a entrega do excedente. Muito mais está em jogo, afinal, é uma oportunidade única de se agrupar toda a comunidade. O texto não economiza: todos e todas “do teu meio” (cf. 16,11.14) devem ‘estar alegres’ (*smh*, também em 26,11) perante Yhvh. Particularmente, acredito que devemos ler essa ‘alegria’ também em termos de retórica. Se estiver correto em relação à extração do excedente, por que pressupor que os participantes estavam realmente ‘alegres’?⁴⁰⁸ Isso soa mais como propaganda de incentivo à visita do ‘lugar escolhido’.⁴⁰⁹

⁴⁰⁴ Confirma Gerhard Liedke e C. Petersen, מורה, em *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, vol.2, 1985, col.1294.

⁴⁰⁵ *Deuteronomy and Deuteronomistic School*, p.244-281.

⁴⁰⁶ Tese de Erhard Gerstenberger, *Wesen und Herkunft des apodiktischen Rechts*. Veja também o seu *Teologias no Antiguo Testamento – pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antiguo Testamento*, São Leopoldo, Sinodal/Cebi, 2007, p.80-97.

⁴⁰⁷ *Josiah's Passover – Sociology and the Liberating Bible*, Maryknoll, Orbis Books, 1993, p.50.

⁴⁰⁸ Esse é o resultado que a metodologia de Pedro Kramer encaminha. Para ficar apenas com essa exegese latino-americana, veja seu *Origem e legislação do Deuteronômio*, p.90.

⁴⁰⁹ O tributarismo era a prática econômica por excelência das monarquias vétero-orientais, incluindo a de Israel e Judá. Que razões legítimas temos para imaginar que no I milênio tudo era diferente, tal como numa “festa fraternal”? Para a questão do estado tributário, veja Milton Schwantes, *As monarquias do Antiguo Israel*, p.49-51.

De todo modo, essa visita incentivada era fundamental para que se reunisse o alvo da retórica, quero dizer, as orelhas e os corações dos sujeitos da comunidade. Tudo é muito bem amarrado: a entrega das ofertas depende da escuta e do aceite da argumentação contratual. Ora, por que entregar o excedente se não assino o contrato? Não é por acaso, pois, que as festas enfatizam os materiais retoricizados no contrato, sobretudo, o resgate do Egito (16,1-8.12; 26,4-8). Esse é o grande motivo da festa e do contrato que necessita urgentemente ser internalizado visando a uma contrapartida (econômico-positiva) dos sujeitos que ouvem a história de libertação.

Reconhecer as ações de Yhvh, em benefício dos pais e do próprio recipiente, é a garantia mor de internalização para que se entregue devidamente o excedente. Texto modelar é 26,5-10: Israel deve fazer um pronunciamento em que reconhece às ações de libertação (v.5b-8) e doação da terra (v.9) por meio de Yhvh. E por conta disso (v.10: *ve-‘atah hineh!*) deve entregar suas primícias. Como não reconhecer que isso é propaganda em prol dos chupins imperiais? A entrega das ofertas em festividades era, efetivamente, o momento mais propício para que a comunidade aceitasse o contrato, ao dizer, tal como sonha o(s) argumentador(es): “ouvi a voz de Yhvh meu deus, ao fazer conforme tudo o que me comandaste” (26,14b).

Como se observa, as duas instâncias básicas – contrato e didática – se baseiam em relações de poder. O ato persuasivo se fundamenta na autoridade do proponente: Moisés/Yhvh. Em termos didáticos, esse proponente está representado pela ‘voz’ que deve ser escutada pelo povo de Israel. Mas, afinal, quem seriam mais concretamente os proponentes? Será possível encarnar a ‘voz’? Essa encarnação me parece importante, afinal, a eficácia da propaganda⁴¹⁰ deve ter razões políticas concretas. Ou a parenética não possui, afinal, um lugar social?⁴¹¹

Particularmente, meu método não parece encaminhar a história. Ao menos a história parcamente entendida como “contexto”. É evidente que uma crítica retórica reconhece que a literatura argumentativa é a ponta do iceberg, ao apresentar a solução textual para problemas

⁴¹⁰ A educação é, por assim dizer, circular. Yhvh educa ao povo (8,5) que, ao mesmo tempo, deve educar seus filhos (6,20-25 e 11,18-21). Essa estratégia de propaganda e pedagogia é igualmente usada nos textos neo-assírios. Essa circularidade educativa garante, pois, a eficácia da internalização da obediência nos sujeitos, afinal ‘a doutrina dos costumes bons e corretos começa no âmbito da família, onde se encontram suas raízes mais profundas e mais significativas’ (Erhard Gerstenberger, *Teologias no Antigo Testamento*, p.80).

⁴¹¹ Veja Leo Perdue, “The Social Character of Paraenesis and Paraenetic Literature”, em *Semeia*, Atlanta, Society of Biblical Literature, n.50, 1990, p.5-39.

pré-textuais. É esse caminho historiográfico que prefiro percorrer. Portanto, não custa repetir, não tenho a menor intenção de forjar um “contexto” para o *seper* que não seja, antes de tudo, retórico-situacional. Nesse sentido, como historiador que se entende, primeiramente, como um leitor ativo, posso tão somente fazer o documento funcionar dentro de um hipertexto vétero-oriental. Essa tarefa sim é importante se visamos a uma politização da crítica cultural.

A comparação com os tratados encaminha uma correlação mais exata com os materiais neo-assírios. A forma correspondente ao modelo hitita não implica em uma datação longínqua. Como explicar tantos paralelos entre nosso *seper* e os tratados de Assarhaddon? É mais fácil pressupor que o modelo hitita persistiu até o I milênio na Palestina do que colocar os conteúdos próprios ao *seper* no II milênio! A declaração de princípio – “amar a Yhvh” – e as maldições de 28,23.26-35 nos fazem admitir a dependência dos motivos neo-assírios. A esses dois paralelos, ainda acrescentaria a preocupação didático-propagandística e o desdobramento negativo do “amar”, a saber, o controle da rebeldia. A retórica dos tratados de Assarhaddon está, sem sombra de dúvida, presente em 4,44-26+28.

Clicando nesse link, abrimos um universo de possibilidades. Há uma gama de discussão se o documento foi forjado sob Josias ou, se de fato, já existira antes dele. Há muitos exegetas que estabelecerão relações entre o documento e a teologia profética do Norte de Israel (Oseias), o que possibilita uma datação sob Ezequias e seus tempos de crescimento populacional devido às migrações após a queda de Samaria.⁴¹² A descoberta do documento em Josias seria justa se pensamos no reinado anterior de Manassés: um rei “per/vertido” (*ra’* em 2Rs 21,2!) que não aceitava o contrato.⁴¹³ Podemos ficar com um desses lugares precisos ou apreender o movimento de pique-esconde do documento. Para uma crítica retórica, pouco importa.

Se alguém me perguntar que hipótese adotaria, responderia: Josias.⁴¹⁴ Meu professor diz que, entre 640-609 a.C., temos “o último respiro de autonomia e autodeterminação antes da catástrofe.”⁴¹⁵ Talvez aí esteja o lugar propício para uma re-organização social baseada em um contrato que unifica os grupos no interior de Judá em prol dos interesses da elite

⁴¹² Para o crescimento de Jerusalém nos tempos de Ezequias, confira Magen Broshi, “La population de l’ancienne Jérusalem”, em *Revue Biblique*, Paris, Gabalda, n.1, 1975, p.8;9;13.

⁴¹³ Poderia enumerar muitos estudos. Recomendo os comentários ao livro do Deuteronômio, em especial, Moshe Weinfeld, *Deuteronomy 1-11*. Do mesmo autor, ainda, “The Emergence of Deuteronomic Movement – The Historical Antecedents”, em Norbert Lohfink (editor), *Das Deuteronomium*, p.76-98.

⁴¹⁴ Confira as fortes argumentações de R. Frankena, “The Vassal-Treaties of Esarhaddon...”, p.152-154.

⁴¹⁵ Milton Schwantes, *Breve história de Israel*, São Leopoldo, Oikos, 2008, p.49.

jerosolimitana.⁴¹⁶ Mas tudo isso depende, sobretudo, da leitura de uma historiografia altamente retórica. A história de Josias (2Rs 22-23) é um relato que depende da lógica contratual deuteronomica.⁴¹⁷ O mesmo vale para as narrativas de Ezequias (18,1-19,19.35-37+20) e Manassés (21,1-18). Voltaremos à questão do ovo e da galinha? Assumo, então, uma postura um pouco impaciente em relação à escrita da história de Israel⁴¹⁸: continuaremos a escrever história repetindo as narrativas? Ou na melhor das hipóteses: tentaremos ainda distinguir textos mais antigos (confiáveis) de textos mais recentes (ideológicos)?

Não vou, portanto, defender nenhuma dessas hipóteses específicas. Até porque entendo os textos da Obra Historiográfica Deuteronomística como desdobramentos arquivísticos do princípio organizacional estabelecido em nosso *seper*.⁴¹⁹ O aspecto principal não está no reinado X ou Y, mas na sombra que a Assíria fazia em Judá entre os séculos VIII-VII. Esse é o link fundamental para se explicar o motivo sócio-político do ato retórico estabelecido em 4,44-26+28.

É sob Salmanssar III (858-824) e Adad-nirari III (810-783) que temos os primórdios dos empreendimentos assírios na Palestina e, em especial, em Israel. Contudo, bem verdade, foi com Tiglat-pileser III (744-727) que as expedições deixaram de ser episódicas. Diria que a região siro-palestinese passou a ser, a partir de então, alvo sistemático do império neo-assírio. Na Bíblia Hebraica, contamos com os testemunhos ‘históricos’ e, sobretudo,

⁴¹⁶ Penso, por exemplo, no convincente trabalho de Shigeyuki Nakanose, *Josiah's Passover*. Veja também Rainer Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, Louisville, Westminster/John Knox Press, 1994, vol.1, p.195-231.

⁴¹⁷ A “descoberta do livro” relatada em Reis pode ser, muito bem, um artifício retórico-literário do texto. Seria, pois, interessante uma análise de 2Reis 22-23 como um “mito de fundação” que utiliza o motivo da “descoberta” para a efetivação da narrativa. Veja em Thomas Römer, *Dal Deuteronomio ai libri dei Re*, p.51-57, o uso do mesmo motivo em inscrições régias mesopotâmicas. Há também abundante uso do motivo no mundo greco-romano, o que reforça a hipótese do artifício retórico. Confira, nesse aspecto, Katherine Stott, “Finding the Lost Book of Law – Re-reading the Story of the ‘Book of Law’ (Deuteronomy-2Kings) in Light of Classical Literature”, em *Journal for the Study for the Old Testament*, Londres, Sage, vol.30, n.2, 2005, p.153-169.

⁴¹⁸ O problema é como reconstruir a história sem atentar para o caráter retórico dos textos que dispomos como documentação. A possibilidade da escrita da história existe desde que reconheçamos a natureza literária e retórica dos textos bíblicos. Veja, sobretudo, Giovanni Garbini, *History and Ideology in Ancient Israel*, Nova York, Crossroad, 1988. Particularmente, aprecio a escola italiana, ao representar em certa medida um ‘meio termo’ às polarizações fáceis entre maximalistas e minimalistas. Confira, nesse aspecto, a estratégia historiográfica adotada por Mario Liverani, *Para além da Bíblia*. Indico também – quanto à polarização metodológica – o ensaio de Lester Grabbe, “Some Recent Issues in the Study of the History of Israel”, em *Proceedings of the British Academy*, Londres, The British Academy, v.143, 2007, p.57-67.

⁴¹⁹ Não muito distante disso, afirma Milton Schwantes quando à Obra Historiográfica Deuteronomista: “A Obra começa com o Deuterônomo. Este livro prega a *torah*, a orientação (...) a orientação é o prisma, sob o que se vê a história do reinado, nesta nossa Obra” (*Sofrimento e esperança no exílio*, p.30).

proféticos.⁴²⁰ Há ainda ampla evidência documental propagandística desse processo de imperialização nos anais da realeza neo-assíria.⁴²¹ Não é o caso de repassar os acontecimentos desse conturbado período. Uma coisa apenas é certa: a história de Israel e Judá, nesses séculos do I milênio, estava à mercê dos interesses imperiais da Assíria.

Nesse ínterim, a pergunta urgente a ser feita é: será a retórica do *seper* um efeito do imperialismo? É certo que em contextos como este, a produção de ambos os envolvidos (colonizador e colonizado) são afetadas.⁴²² Seria um projeto interessante avaliar como a própria Assíria se modifica no contato com os outros povos. Não há como negar que a política de anexação e deportação, por exemplo, encaminhou uma reconfiguração na identidade neo-assíria:

“Entre 830 e 640 a.C., um número estimado de 4,5 milhões de pessoas de todas as partes do império foram removidas de seus lares e passaram a ser estabelecidas em outro lugar, sobretudo, no coração assírio e seus grandes centros urbanos. Essas deportações devem ter possuído, originalmente, objetivos puramente políticos e econômicos, entretanto, nesse meio tempo, acabaram por ter consequências muito mais extensas em nível linguístico, social e cultural.”⁴²³

O uso do aramaico como língua franca dentro do império é um exemplo evidente do que estou falando. O próprio termo *adu* é proveniente do aramaico. De todo modo, essa não é a tese a ser desenvolvida. Por agora, me ocupo da outra ponta do cordão imperial: o colonizado.

O processo de assimilação e integração ao império deveria ser diferente para estados vassalos e províncias. Há uma enorme discussão historiográfica a esse respeito.⁴²⁴ Particularmente, acredito que imposições identitárias propriamente ditas, em especial, religiosas, não ocorriam em estados vassalos. Ao contrário, as províncias são chamadas de

⁴²⁰ Além dos livros dos Reis, consulte Oseias, Miqueias e o Proto-Isaías. Para esses dois últimos profetas indico minha dissertação de mestrado *Conflitos proféticos – a posição da profecia no campo religioso judaíta no século VIII a.C.*, Assis, Unesp, 2006, p.80-131.

⁴²¹ Confira *Ancient Near Eastern Texts...*, p.276-284.

⁴²² Assim, Fernando Segovia, *Decolonizing Biblical Studies*, p.126.

⁴²³ Simo Parpola, “National and Ethnic Identity in the Neo-Assyrian Empire and Assyrian Identity in the Post-Empire Times”, em *Journal of Assyrian Academic Studies*, Skokie, Assyrian Academic Society, v.18, n.2, 2004, p.9.

⁴²⁴ De um lado, temos a posição assumida por muitos exegetas de que a Assíria impunha seu sistema religioso a todos os tipos de “colonizados”. Essa perspectiva está embasada em Albert Olmstead, *History of Assyria*, Chicago, University of Chicago Press, 1923 e, mais recentemente, em Hermann Spieckermann, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982. De outro lado, há uma suspeita quanto a essa suposição, baseada nas diferentes formas de ‘colonização’ adotadas pelos assírios. Para esses últimos, veja Morton Cogan, *Imperialism and Religion* e John McKay, *Religion in Judah under the Assyrians, 732-609 BC*, Londres, SCM Press, 1973. Morton Cogan escreveu seu livro antes da publicação de Spieckermann e, por isso, produziu posteriormente um artigo polemizando com *Juda unter Assur*. Confira seu “Judah under Assyrian Hegemony – A Reexamination of Imperialism and Religion”, em *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, SBL, v.112, n.3, 1993, p.403-414.

“terra de Assur” e seus cidadãos classificados de *Assuraye*.⁴²⁵ Parece, portanto, que as províncias estão amplamente integradas à identidade imperial o que conota, obviamente, as mesmíssimas obrigações de um cidadão assírio “original”. Incluiria aqui questões de culto. Esse seria o caso, por exemplo, de Samaria (2Rs 17,6+textos de Sargão II)⁴²⁶. Após sua completa anexação (722) é possível verificar uma diluição da identidade israelita em direção a uma identidade pluralística, contudo, ao mesmo tempo uniformizada pela “adequada conduta” (*inu*) assíria.⁴²⁷

Diferente é o caso de Judá que nunca chegou a ser completamente anexado ao império na forma de província. Como estado vassalo, portanto, Judá pôde manter/desenvolver sua identidade. Havia, pois, espaços para rebeldia. Isso não significa, contudo, que não houvesse intercâmbios. E aqui não há como negar a diferença de poder entre Assíria e Judá! Esse aspecto nos leva a indagar até que ponto a identidade em Judá poderia ser forjada independentemente do império. É nessa situação retórica que precisamos compreender o *seper ha-berit*.

Em primeiro lugar, devemos determinar a ideologia que dá corpo às práticas imperiais neo-assírias. Morton Cogan oferece o motivo do abandono divino e, logo, do reconhecimento da superioridade de Assur por parte da divindade local.⁴²⁸ Trata-se, pois, de uma batalha entre deuses “nacionais”. Contudo, talvez o mais interessante artifício utilizado pelo império seja o do consenso do deus local devido ao desgosto com seu próprio povo. O relato de 2Rs 18,17-36 aclara bem esse último motivo. Não é sem a autoridade da divindade local – Yhvh – que os assírios ensaiam o ataque a Jerusalém (v.25!). Essa narrativa parece refletir, de fato, a ideologia imperial assíria. Há um caso paralelo em uma inscrição de Assarhaddon, em que a divindade “nacional” babilônica – Marduk – é quem autoriza a destruição:

“... a ira se apoderou de Marduk, senhor dos deuses, que tomou decisões desfavoráveis, de devastação do país e destruição de seu povo (...) setenta anos como medida da desolação, tinha escrito; mas depois o misericordioso Marduk, cuja ira dura um momento, o dominou e determinou sua retomada depois de onze anos.”⁴²⁹

Esse recurso ideológico teve um efeito profundo na mente dos ‘colonizados’. Há um jogo identitário explícito aqui: o vassalo é definido em termos de divindade ‘perdedora’ ou

⁴²⁵ Assim, Simo Parpola, “National and Ethnic Identity in the Neo-Assyrian Empire...”, p.13-14.

⁴²⁶ Veja a queda de Samaria em inscrições, anais e prismas produzidos sob os auspícios de Sargão II em *Ancient Near Eastern Texts...*, p.284-287.

⁴²⁷ Para o sentido de *inu*, veja Morton Cogan, *Imperialism and Religion*, p.50-51.

⁴²⁸ Assim o seu *Imperialism and Religion*, p.9-21.

⁴²⁹ Apud Mario Liverani, *Para além da Bíblia*, p.206.

‘legitimadora’ dos assírios. Não é mero acaso, no meu entender, que a contrapartida retórica seja, no caso bíblico, um fortalecimento na confiança em Yhvh. Deuteronômio é apenas uma peça do quebra-cabeça. Já a tradição isaianica nos deixa entrever esse jogo, especialmente, em 10,5-19.24-34.⁴³⁰ Isaías desdobra, por assim dizer, a ideologia neo-assíria: se Yhvh usa o império para o castigo, haverá também de ‘remover a carga’ (v.27). Precisamos admitir, nesse ínterim, que a resistência ao império assírio não soube virar o tabuleiro. Não foram as peças, afinal, dispostas pelo imperador?

Esse ponto é fundamental para se compreender as ênfases retóricas deuteronômicas. As ações grandiosas de Yhvh, a exclusividade na adoração e, enfim, o próprio contrato joga com a lógica imperial neo-assíria.⁴³¹ É uma demonstração de que Yhvh é confiável e não abandona seu povo. Não é sem razão que nasce, nesse momento, as expressões “povo santo” e “povo propriedade” relacionadas à “escolha” (logo, não abandono).

Os jogos identitários presos na dicotomia é uma estrutura facilmente observável, como demonstrei no primeiro capítulo da tese. Exemplifico novamente: gays aceitam o lugar estabelecido pela dicotomia (homossexual x heterossexual) e proclamam seu “orgulho”. A mesma lógica está presente em lutas libertárias de negros, mulheres, indígenas... Diria, então, que a “parada do orgulho de Yhvh” cristalizada no *seper* nada mais é do que uma resposta comprometida com a dicotomia oferecida pelo império: povo/deus ‘perdedor’ e povo/deus ‘vencedor’. É nesse estereótipo imperial que reside o segundo ponto do fluxo ideológico entre colonizador e colonizado: a mímica ou ‘quase o mesmo, mas não exatamente’.⁴³²

Esse problema é crucial para uma hermenêutica crítica do Deuteronômio. Infelizmente, a maioria dos estudiosos não consegue avançar aqui. Não é apenas na América Latina que o Deuteronômio é visto simplesmente como resistência ou reação ao império.⁴³³ Penso, por exemplo, no estudo pretensamente descolonizador do período josiânico de Uriah Kim.⁴³⁴ Ou talvez na tentativa “pós-colonial” de David Carr em atribuir um papel

⁴³⁰ Confira Milton Schwantes, *Da vocação à provocação*, p.22-24. Também Joseph Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1996, p.105.

⁴³¹ Assim também Mark Smith, *O memorial de Deus – história, memória e a experiência do divino no Antigo Israel*, São Paulo, Paulus, 2006, p.175.

⁴³² Veja Homi Bhabha, *O local da cultura*, p.103-138.

⁴³³ Além de Haroldo Reimer, “Inclusão e resistência” e Júlio Paulo Tavares Zabatiero, “Em busca de uma economia solidária”, veja Norbert Lohfink, “Culture Shock and Theology – A Discussion of Theology as a Cultural and a Sociological Phenomenon Based on the Example of a Deuteronomistic Law”, em *Biblical Theology Bulletin*, South Orange, Seton Hall University, v.7, n.1, 1977, p.12-22.

⁴³⁴ *Decolonizing Josiah – Toward a Postcolonial Reading of the Deuteronomistic History*, Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2005, p.182-243.

revolucionário ao Deuteronômio, ainda que na forma de adaptação e inversão do *ethos* imperial neo-assírio.⁴³⁵ Não vejo problema algum na resistência “híbrida” proposta por esses autores. Mas por que ninguém questiona o modo como ela acontece?

Por exemplo, a meu ver, Kim está correto quando diz que Judá, dentro do império, é um dos Outros da Assíria. Está correto também quando diz que essa experiência liminar intensifica a formação identitária de Judá. Mas como não perceber que a identidade forjada – ou se preferem, recuperada nas memórias esquecidas do arquivo deuteronômico – está presa no fetiche e estereótipo assírio e, portanto, não pode fazer mais do que uma mímica grotesca? A mesmíssima pergunta caberia à interpretação de Carr: o que é o híbrido que esse autor defende? Essa adaptação retórica é uma criouliização verdadeiramente imprevisível? Ora, aceitar o lugar do Outro e resistir desde aí é uma proposta hermenêutica realmente válida para nossos tempos pós-coloniais abertos para a Relação?

O grave problema é não ceder espaço para a possibilidade da mímica. É evidente que a mímica não precisa esconder o rosto atrás de máscaras e pode, até mesmo, desafiar a autoridade imperial. Mas não está aí, igualmente, a raiz do desajustamento do colonizado? Em tudo isso, uma coisa é certa: a retórica, ainda que produzida desde a liminaridade, não é independente das forças imperiais. Centro ou margem: ninguém está fora do império. Esse é o problema da resistência deuteronômica: há rostos judaítas e desafios ao império, mas as máscaras são assírias! A “parada do orgulho de Yhvh” é um aspecto dessa dinâmica devedora da estereotipação ou da fixação da representação identitária. Contudo, talvez, o mais impressionante seja a cópia do modelo do tratado e sua retórica imperial de subalternização. Judá, em sua luta desajustada por emancipação, acabou por reinscrever em 4,44-26+28 o *ethos* imperial assírio.

A Assíria criou o *adu* para preservar as estruturas imperiais. Temos exemplos de contratos internacionais e domésticos, havendo inclusive certa fusão de ambas as instâncias. Os tratados de Assarhaddon e o tratado da rainha Zakutu, por exemplo, estão desejosos, sobretudo, em assegurar a estabilidade da realeza. Mas, para isso, dependem de um certo “acordo” intra-império. Essa é a situação retórica desses tratados. Não consigo ler o *seper* de modo muito diferente. Sua propaganda pela lealdade e anti-rebeldia para com Yhvh é um acordo “doméstico” que assegura a ordem identitária forjada. Alguém pode celebrar essa

⁴³⁵ *An Introduction to the Old Testament – Sacred Texts and Imperial Contexts of the Hebrew Bible*, West Sussex, Blackwell, 2010, p.138-142.

resistência. Da minha parte, prefiro avaliar suas perigosas implicações ou, quem é o Outro do Outro?

Esse é o problema da mímica: o efeito cascata! O lugar retórico de 4,44-26+28 é o debate com o império e tudo o que nele está implicado: obediência e supressão da rebelião. Não é sem importância, portanto, a escolha e a combinação dos gêneros literários. Uma mescla de contrato com lei garante a autoridade que é, por fim, propagandizada pela parenética. Não vejo nenhum ensinamento realmente subversivo em todo o documento contratual. O que se deseja internalizar nos sujeitos ouvintes-leitores é a manutenção da ordem e da autoridade. Nesse sentido, poderia classificar o *seper* – em sua tentativa de rebeldia mímica – no máximo, de “cópia crítica”.⁴³⁶ De todo modo, essa suspeita deve ser levada a cabo nos conteúdos do texto no próximo capítulo da tese.

Se estiver correto em todas essas hipóteses, quem seria a encarnação da Voz do documento? Quem forja a identidade deuteronomica no jogo marcado pelo império? A quem interessa a pedagogia da obediência? Essas questões são fundamentais para compreender a situação retórica – e sociológica – do princípio organizacional de todo o Deuteronomio. A arrumação do arquivo se baseou na estrutura do contrato que definitivamente atendia aos interesses de alguns grupos no interior da sociedade dos séculos VIII-VII. Aclarar esses interesses potencializa uma suspeita do princípio organizacional e, por extensão, de todo o arquivo.

Se o lugar retórico está na reação ao imperialismo assírio, é cabível pressupor que a produção literária esteja alocada no ambiente que recebe diretamente toda sua propaganda imperial. Estou me referindo, obviamente, ao complexo templário-palaciano jerosolimitano. Não é difícil perceber na retórica de 4,44-26+28 a “mão invisível” de escribas⁴³⁷ e a pregação de sacerdotes⁴³⁸/profetas⁴³⁹ sob os auspícios da realeza instruída à moda do Antigo Oriente⁴⁴⁰.

⁴³⁶ Confira Claudia Camp, “Paraenesis – A Feminist Response”, em *Semeia*, Atlanta, Society of Biblical Literature, n.50, 1990, p.244-250.

⁴³⁷ Tese de Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and Deuteronomistic School*, especialmente p.8-9; p.177-178.

⁴³⁸ Tese de Gerhard von Rad, *Studies in Deuteronomy*, Londres, SCM Press, 1953, p.66-69. Note, contudo, que o exegeta alemão pensa em levitas do norte, enquanto atribuo o ato de pregação a sacerdotes jerosolimitanos associados à burocracia palatina.

⁴³⁹ Tese de Milton Schwantes, *Sofrimento e esperança...*, p.32. Meu professor fala em “profeta como Moisés”. Uma leitura atenta de 18,9-22 aclarará que essa terminologia retira a autoridade do profeta e a passa para o contrato (v.20!). Não há possibilidades de “profecia autônoma”. Para esse conceito de autonomia do profeta, em detrimento de uma “dependência” no período monárquico, confira ainda Cristiano Grottanelli, *Kings and Prophets – Monarchic Power, Inspired Leadership and Sacred Text in Biblical Narrative*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p.120.

É desde aí que a história do arquivo se inicia: já suas bases estão, então, assentadas nos arcontes! Com essa perspectiva, não me parece mais possível imaginar os materiais arquivados como simples reflexo do que ocorreu na história de Israel. Vejam a importância de uma tal abordagem⁴⁴¹: desvendar o começo (*arkhé*) e o comando (*arkheion*) do arquivo deuteronômico e sua lógica organizacional anuncia uma hermenêutica centrada para além de positivities.

O material que temos cá nada mais é do que uma proposta para a realidade que, por fim, se tornou o que poderíamos chamar de “memória deuteronômica”. Obviamente que essa retórica memorável, em si, já é história. Um projeto que deseja ser efetivado mediante propaganda e pedagogia está enraizado na luta com outros projetos. Uma pergunta ainda persiste: qual o efeito do princípio da aliança no processo de arquivamento? Suspeito subalternamente da linguagem de justiça e fraternidade empregada no interior do documento. No interior da lógica imperial, essa linguagem prova tão somente a eficácia da retórica. Nesse ínterim, interessam agora, dentro do questionamento do efeito do princípio, duas novas perguntas, sobretudo, no interior das especificações contratuais (12-26) que encarnam o *Hauptgebot* da obediência/desobediência:

- 1) Qual projeto sócio-histórico é apresentado retoricamente pelo *seper*?
- 2) Há algum projeto alternativo, silenciado&possibilitado pela retórica do *seper*?

Essas questões são fortemente possibilitadas pela crítica retórica. É a partir dela que podemos visualizar o texto como projeto em debate e, portanto, nada exclusivo. Na realidade, a lógica da supressão da rebeldia, nos encoraja ainda mais a avaliar outros projetos, pedagogias e memórias. Não podemos, então, nos restringir ao(s) argumentador(es) do texto. É urgente estudá-lo desde uma perspectiva dialógica.

Será possível encontrar, nesse debate intra-*seper*, diferentes reações ao império? A cumplicidade com os valores imperiais está definitivamente presente em 4,44-26+28, ainda

⁴⁴⁰ Deve-se comparar honestamente 17,14-20 com textos egípcios de instrução da realeza. É possível que o texto tenha acréscimos exílicos, em especial, os v.16-17 que aludem ao Salomão da Obra Historiográfica Deuteronomística. No geral, contudo, o texto apresenta a conduta a ser aprendida pelo rei, um *primus inter pares*. Aqui também é plausível uma suspeita da retórica deuteronômica. Para os textos egípcios, veja *Ancient Near Eastern Texts...*, p.412-425. Moshe Weinfeld aclara a questão com um exemplo retirado da biblioteca de Assurbanipal. Veja seu *Deuteronomy 1-11*, p.56. Ressalto, ainda, que no contexto do *seper*, o motivo da educação (*lmd*) é recorrente, fazendo jus a essa possibilidade interpretativa.

⁴⁴¹ Remeto, novamente, à proposta desconstrutiva de Jacques Derrida em seu *Mal de arquivo*.

que em uma anti-linguagem⁴⁴². Aí está a função da crítica retórica para uma hermenêutica subalterna: encaminhar a suspeita e a desconstrução do princípio atávico imperial inscrito no texto e, ao mesmo tempo, possibilitá-lo a uma abertura para a Relação em espaços abominavelmente inexplorados.

Conexões situacionais

O percurso feito até aqui parece encaminhar algumas sugestões importantes para a interpretação do livro do Deuteronômio. Argumentei, em primeiro lugar, que o estado atual do livro reflete, principalmente, um esforço de concatená-lo aos livros subsequentes (a tão conhecida Obra Historiográfica Deuteronômica).⁴⁴³ Agora, o Deuteronômio é um arquivo. Contudo, como todo bom arquivo, precisa de um fio condutor. Resolvi buscá-lo. Minha hipótese é de que o(s) deuteronomista(s) do exílio tinha(m) em mãos um documento contratual e o utilizara(m) como o princípio do arquivo. Não avancei a hipótese para os livros de Josué-Reis, mas é perfeitamente cabível supor que mesmo a história é narrada desde esse princípio do contrato entre Yhvh e Israel.

Não é por acaso que Lothar Perlitt acredita que o *berit* é uma criação teológica propriamente deuteronômico-deuteronômica.⁴⁴⁴ Essa tese, ainda que discutível, só pode funcionar a partir da tensão do *Grundsatzklärung* contratual na historiografia deuteronômica. Não sei se o *berit*, em outros textos vétero-testamentários, provêm realmente de mãos deuteronomistas.⁴⁴⁵ Uma coisa apenas é certa: no conjunto de Deuteronômio-Reis, o contrato é efetivamente a argumentação estrutural e estruturante. Portanto, recriar o *seper ha-berit* e sua retórica abrem portas para a pesquisa desconstrutiva dos arquivos da “historiografia”. Mas, enfim, essa seria uma outra tese. Por agora, quero tão

⁴⁴² Precisamos admitir, pois, que dentro do texto bíblico há lutas que, de um lado, reinscrevem o império em uma anti-linguagem e, por outro lado, apresentam uma visão radicalmente nova em uma linguagem alternativa. Veja, assim, Elisabeth Schüssler Fiorenza, *The Power of the Word*, p.147.

⁴⁴³ Textos conectivos com o Pentateuco existem, mas me parecem menos frequentes (cf. 32,48-52 e 34).

⁴⁴⁴ *Bundestheologie im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1969.

⁴⁴⁵ Para uma avaliação desse fenômeno do “pan-deuteronomismo” na exegética veja a coletânea de Linda Scheering e Steven McKenzie (editores), *Those Elusive Deuteronomists – The Phenomenon of Pan-Deuteronomism*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999.

somente decifrar e medicar o “mal do arquivo” deuteronomico em seu princípio organizacional – o *berit*.

Procurei demonstrar o caráter unitário da retórica do *seper*. Mesmo o código deuteronomico não pode ser lido fora do eixo do contrato. O próprio campo semântico de 4,44-26+28 garante, em parte, tal unidade. Mas também uma avaliação do funcionamento dos textos dentro da tradição contratual vétero-oriental é vital para se reconhecer o documento como um organismo retórico. Cada seção cumpre um papel fundamental dentro do contrato. Talvez, nisso tudo, o aspecto mais interessante a ser levado às últimas consequências exegéticas subalternas seja a “declaração de princípio” do documento: “amar a Yhvh”. O contrato exige lealdade e, portanto, ao mesmo tempo, um rechaço da rebeldia. Em última instância, a dicotomia bênção-maldição se explica dentro desse exato contexto do *Hauptgebot*. Contudo, a tarefa mais audaz está na classificação das “leis-especificações” a partir dessa dupla faceta do princípio. Não me parece que exegetas tradicionais tenham se preocupado com atos rebeldes no interior do Deuteronomio. Recriar um *seper ha-berit* a partir da tradição tratativa vétero-oriental é uma estratégia fundamental para aqueles que se ocupam da rebeldia à retórica imperial. Somente com essa reconstrução é possível demonstrar o aprisionamento dos corpos e os ataques histéricos contra rebeliões por parte dos impérios e, ao mesmo tempo, abrir caminho para vozes dissidentes.

Meu exercício não quer negar a realidade pré-deuteronomica e deuteronomística de muitos textos agora conservados em 4,44-26+28. Minha estratégia metodológica, contudo, buscou avaliar o meio: como textos antigos foram usados para compor um contrato entre o povo de Israel e Yhvh que mais tarde, em tempos exílicos, será a base para uma vasta produção literária? Notem, assim, que textos pré-deuteronomicos foram coletados e adaptados à estrutura do formulário contratual e que textos deuteronomísticos posteriores simplesmente desenvolveram o contrato.⁴⁴⁶ O estágio literário que chamo “deuteronomico” é, a meu ver, o que deve realmente ser esmiuçado. Sua real cumplicidade com a retórica imperial dos tratados de vassalagem estava por ser estudado.⁴⁴⁷ Após um estudo da retórica tratativa, não me parece

⁴⁴⁶ Para uma cronologia da produção e revisão literária do Deuteronomio veja Norbert Lohfink, *Ascolta, Israele*, p.26. Seguindo esse autor, situo minha análise no nível de “ampliação pré-exílica do Deuteronomio como código de aliança e como texto litúrgico.” Apesar de alguns entenderem essa ampliação já como uma etapa deuteronomística (Lohfink fala em um DtrL!), insisto em chamá-la de deuteronomica.

⁴⁴⁷ É óbvia minha dívida para com estudos anteriores. Chamo a atenção, contudo, que esses estudiosos (McCarthy, Weinfeld, L’Hour, Baltzer, Lohfink, Buis...) não chegaram a avaliar a situação retórica completa do texto e, portanto, não ousaram proclamar a lógica imperial do Deuteronomio. Consequentemente, nem precisaria dizer, vozes subalternas jamais foram ouvidas.

mais razoável ingenuamente afirmar que “o livro do Deuteronômio é para ser entendido como um instrumento de resistência contra o autoritarismo assírio, talvez influenciado por formas assírias de documentos tratativos.”⁴⁴⁸ Como é possível resistir usando a arma do império? Ou nos termos mais afirmativos de Audre Lorde: “as ferramentas do mestre jamais dismantlarão a casa do mestre; elas podem nos permitir vencê-lo temporariamente em seu próprio jogo, mas elas jamais vão nos permitir gerar uma mudança genuína.”⁴⁴⁹

Assim sendo, para um exegeta orgânico, classificar 4,44-26+28 como documento contratual deve ter profundas implicações hermenêuticas.⁴⁵⁰ Mais importante do que datar precisamente o *seper* é reconhecer sua perigosa natureza intrinsecamente imperial. A comparação honesta com os tratados de Assarhaddon, por exemplo, implica em uma reavaliação radical da retórica do *seper* e, por extensão, de todos os materiais do arquivo deuteronômico.

Ouvir ou não ouvir a Voz? Eis a questão! Minha opção exegética subalterna deseja ouvir a Voz com suspeita. Não podemos nos esquecer que o império é sagaz e que os textos querem se fazer vivos nas mentes. Por meio de pedagogia e propaganda, todo o esquema do contrato é sistematicamente introjetado nos sujeitos. Ao visar a uma desintoxicação das mentes e o alvorecer da rebeldia, foi necessária a desconstrução dos métodos de propaganda. Está muito evidente que o documento contratual não era texto de escrivãzinha e biblioteca. Era texto lido para ser ouvido (cf. o uso de *xema'*) e interiorizado (cf. o uso de *lebab*).

A grande questão é desvendar a situação retórica desse esquema parenético. Tratar-se-ia de uma educação subversiva? Em um primeiro momento, poderíamos pensar que sim, afinal, o *seper* parece ser uma produção rebelde ao império assírio. Estabelecer um contrato com o deus “nacional” era uma forma retórica (tenho dúvidas se efetivamente política) de forjar uma coesão identitária frente à sua contrapartida humilhante oferecida pelos assírios. Eu diria esquisitamente: o *seper* é a concretização de uma “parada do orgulho de Yhvh”.

⁴⁴⁸ Walter Brueggemann, “Ecumenism as the Shared Practice of a Particular Identity”, em *Word & World*, Saint Paul, Luther Seminary, v.18, n.2, 1998, p.126.

⁴⁴⁹ “The Master’s Tools Will Never Dismantle the Master’s House: Comments at ‘The Personal and the Political’ Panel (Second Sex Conference, October 29, 1979),” em Cherríe Moraga e Gloria Anzaldúa (editoras), *This Bridge Called My Back – Writings by Radical Women of Color*, Nova York, Kitchen Table, 1983, p.99.

⁴⁵⁰ Curiosamente, ou não, meus resultados são bastante diversos de colegas igualmente envolvidos em leituras emancipatórias. Afinal, não avaliar a reinscrição do império na retórica deuteronômica faz parte de um compromisso paradigmático tácito em ler a Bíblia apenas como texto de libertação?

O problema, contudo, foi comprar a regra do jogo. Esse processo de reação ao império não fez mais do que produzir judaítas com máscaras assírias. A “prova” máxima que posso oferecer é o uso da *dispositio* e *elocutio* contratual, em especial, a cópia da ênfase dos tratados neo-assírios: “amar” o imperador. O contrato estipula e introjeta nos sujeitos a obediência máxima aos princípios de Yhvh. Também aqui não há razão para ingenuidades dogmáticas: literariamente, Yhvh é mediado por Moisés o que aponta, sociologicamente, para um grupo terreno capaz de administrar a relação “vassálica”. Além do mais, apesar de não me ater muito aos conteúdos, está claro que todo o contrato circula em torno da propaganda da guerra. Disso trata o coração do livro (20,1-9) e, assim, é mais uma “prova” de que as margens fazem, por vezes, mímicas grotescas dos centros imperiais. O ideal de um Yhvh que guerreia a frente dos seus contra os ‘inimigos’ não difere em nada das narrativas de conquista do Antigo Oriente Próximo.⁴⁵¹ Vejam: eu não tenho problemas em admitir esse intercâmbio de ideologias imperiais. O problema é que muitos colegas param na interpretação subversiva do Deuterônômio. Mas será que aí reside a real subversão?⁴⁵²

Em todo esse percurso, não poderia apontar para outro lugar de produção do texto que não fosse o complexo templário-palaciano. Penso que a obra deve ter saído de mãos de escribas, o que é justificável se pensarmos nas funções desse *métier* no Antigo Oriente. Entretanto, essa localização não basta. É visível ainda no texto sua ocupação com a *memoria* e a *pronunciatio*. Essas “faculdades” da retórica deveriam estar mais propriamente sob o controle do sacerdócio (20,2) e de profetas dependentes da corte (18,18). Nesse ínterim, não seria insensato supor que o rei era o *paitrocinador* de toda essa produção retórica.⁴⁵³ Eis o grande o debate sobre 17,14-20: será que há realmente limitações no poder da realeza? Da minha parte, ainda prefiro empreender uma crítica retórica e comparativa do texto. A busca por uma diferenciação de Israel entre os povos vizinhos não é tarefa histórica e literária, mas

⁴⁵¹ Não me importa se as ‘conquistas’ foram efetivadas. Fato é que a ideologia está retoricamente apresentada o que conota sua situação de mímica do império e da violência. Confira Thomas Römer, *Dal Deuteronomio ai libri dei Re*, p.82; Norbert Lohfink, *Violencia y pacifismo en el Antiguo Testamento*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 1990, p.63-72. Recomendo, sobretudo, a leitura de Harold Washington sobre 20,1-20 em “Lest He Die in the Battle and Another Man Take Her – Violence and the Construction of Gender in the Laws of Deuteronomy 20-22”, em Victor Matthews e outros (editores), *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, Londres, T&T Clark, 2004, p.195-202.

⁴⁵² Se for necessário, retome as questões levantadas no primeiro capítulo da tese, em especial, da seção 1.4. Afinal, quais indícios encaminham o caráter imperial de uma construção literária?

⁴⁵³ Note que faço uma opção de ‘localização múltipla’ conscientemente, dada a impossibilidade de fixação em apenas um único grupo responsável. Assim também Jeffrey Tigay, *The JPS Torah Commentary – Deuteronomy*, Filadélfia, The Jewish Publication Society, 1996, p.xxii: “precisely who was responsible for these developments is difficult to determine. Deuteronomy reflects views and interests of various groups in ancient Israelite society, but it is impossible to confidently identify any single one of them as its author(s).”

essencialmente um anseio teológico-dogmático pelo *proprium* do “povo de Deus”.⁴⁵⁴ Na Antiguidade Oriental – e não só lá!⁴⁵⁵ – reis passavam por um processo educativo. Possuir uma cópia da “instrução” (17,18) pode indicar apenas que o rei deveria estar ciente do projeto do “orgulho de Yhvh”. De qualquer modo, é verdade que o Deuteronômio sistematiza em seu projeto uma estratificação dos poderes. Isso representa uma certa novidade na literatura do Antigo Oriente. Contudo, para uma leitura subalterna não importa se o rei tinha mais ou menos poder. Efetivamente, ele está lá.⁴⁵⁶ Além do mais, dividir poder, especialmente jurídico, não deixa de fortalecer a política de centralização proposta pelo *seper*, uma vez que garante a eficácia de um “vigiar e punir” mais de perto os corpos rebeldes.⁴⁵⁷

Uma exegese subalterna não pode parar, portanto, no positivismo do texto. Isso é uma questão básica de natureza documental: nosso *seper* não é, na verdade, a cristalização de um ato retórico? Um documento que reinscreve o *ethos* imperial neo-assírio e seu ideal conquistador pode, afinal, ser alvo de celebração libertária? Poderemos simplesmente descrever a identidade forjada por Judá em um processo constante de reificação? Não neguemos nossos resultados retórico-subalternos: a estrutura do texto em si é perigosa! Ou sua ferramenta rebelde não é ainda imperial? É preciso, portanto, cavar ainda mais o *seper* na busca de possibilidades de rebeldia. Para tanto, acredito na potencialidade de uma análise da contrapartida ao documento, a saber, as vozes silenciadas e, ao mesmo tempo, possibilitadas pelo processo retórico de argumentação pró-obediência ao contrato. Suspeito que nos textos *proibitivos*, especialmente, podemos ter uma outra resposta à dupla situação imperial dos séculos VIII-VII. Imaginemos, pois, uma linguagem alternativa à retórica imperial neo-assíria e deuteronômica.

⁴⁵⁴ Essa premissa metodológica está perfeitamente disposta em Herbert Donner, *História de Israel e dos povos vizinhos*, vol.1, p.17-18.

⁴⁵⁵ Para a presença do gênero no mundo clássico, consulte Manuel Schulte, *Speculum regis – Studien zur Fürstenspiegel-Literatur in der griechisch-römischen Antike*, Münster, Lit, 2001.

⁴⁵⁶ Bernard Levinson demonstra as discrepâncias entre a utopia deuteronômica e a atuação da realeza na Obra *Historiográfica Deuteronômica*. Infelizmente, contudo, o autor não quebra a dicotomia (utopia x realidade), o que seria plenamente viável a partir da análise retórica. Veja sua contribuição em “The Reconceptualization of Kingship in Deuteronomy and the Deuteronomic History’s Transformation of Torah”, em *Vetus Testamentum*, Leiden, Brill, v.51, n.4, 2001, p.511-534.

⁴⁵⁷ Verifique as suspeitas de Naomi Steinberg, “The Deuteronomic Law Code and the Politics of State Centralization”, em Norman Gottwald e Richard Horsley (editores), *The Bible and Liberation – Political and Social Hermeneutics*, Maryknoll, Orbis Books, 1993, p.365-375.

4 ‘Para que não vos ensinem abominações’ A aliança ‘abominável’ e ‘per/vertida’ dos subalternos

“Eis! Proscreverá a eles (...) para que não vos ensinem a fazer conforme todas as abominações que eles faziam para seus deuses: pecaríeis contra Yhvh vosso deus” (Dt 20,17-18)

O arquivo deuteronomico está com febre. Sua doença reside na coletânea autorizada dos textos: estamos diante de materiais arquivados em função do contrato de Yhvh. A crítica retórica a 4,44-26+28 procurou demonstrar sua natureza intrinsecamente imperial. As outras gavetas do arquivo também devem seguir essa lógica. Mas eu ainda quero medicar a febre⁴⁵⁸ a partir do princípio organizacional seguido pelo(s) arquivista(s).

Nesse sentido, admito que é importante, contudo, insuficiente, parar na retórica do contrato. Essa é apenas uma primeira análise que visa a desmascarar o texto. Ao tirar a máscara, entretanto, podemos ver mais. Não apenas o rosto do Imperador surge. Igualmente, podemos vislumbrar a resistência. Não fiquemos, pois, na simples celebração e reificação do contrato imperial. Tomemos o *berit* como um “significante vazio” para que possamos preenchê-lo de modo alternativo. Eis meu convite para esse capítulo: desenterrar situações contra-retóricas. Trata-se de um caminho sem volta ou a retórica não pressupõe o debate? A medicação da febre está, pois, em uma ardente paixão arquivística subalterna que revisa o trabalho dos arcontes bíblicos. Em meu próprio mal de arquivo, portanto, desejo trazer a tona Outras vozes a serem arquivadas no interior de 4,44-26+28.⁴⁵⁹

Notem que somente após a desconstrução, caminho em direção a uma reconstrução da rebeldia. A libertação não está garantida no texto em si. Somente com um processo de descolonização das mentes e dos textos é que podemos encontrar esses espaços de esperança e conflito. Então, cavemos o texto em busca de memórias alternativas para além da retórica fundante (*arkhê*) e autorizada (*arkheîon*) da comunidade sob os auspícios de Yhvh. Esse exercício, por fim, é fundamental para uma pedagogia conscientizadora não apenas de possíveis coalizões, mas sobretudo, de necessárias e urgentes colisões intra-*berit*.

⁴⁵⁸ Realmente compartilho a opinião de que a disciplina histórica é uma “ciência dos remédios”. Veja, nesse sentido, a releitura da *Wirkliche Historie* nietzscheana por Michel Foucault, *Microfísica do poder*, 27ª edição, Rio de Janeiro, Graal, 2008, p.26-30.

⁴⁵⁹ Para a conotação de “mal de arquivo” como “arder de paixão”, veja ainda Jacques Derrida, *Mal de arquivo*, p.118.

4.1 *berit* como “significante vazio” – colusão, coalizão e colisão

Não estou aqui para negar que o Deuteronômio é fruto de rebeldia contra o imperialismo. Meu questionamento é outro: como esse processo acontece retórico-narrativamente? Espero que já tenham percebido, mas não tenho razões suficientes para acreditar que uma vida na liminaridade está isenta dos valores opressores. A margem ainda está definida pelo centro. Logo, é sempre possível a rebeldia ser cooptada, ou melhor, é de se suspeitar que os rebeldes façam uma mímica, ao comprar o jogo tal como foi disposto no tabuleiro pelo império.

A ideia de um contrato não é, em si, ruim. Mas como foucaultianamente insisto, é perigosa.⁴⁶⁰ Acho fundamental que os sujeitos se organizem para fazer frente aos sistemas de dominação. O *berit* deuteronômico é uma dessas tentativas. Eu mesmo falo em termos de “frente única de subalternos”. Isso poderia ser, em termos bíblicos, um *berit*. Não seria incorreto dizer, pois, que a “hegemonia” é uma espécie de *berit*, afinal, trata-se sempre de sujeitos que aceitam se aglutinar – ainda que episodicamente – por uma causa específica.

Entretanto, o ponto que quero defender é que todo *berit*, aliança, contrato, hegemonia, frente única (chamem do que quiser) possuem pressupostos. Efetivamente, alianças são feitas por pessoas que são diferentes (particular) e que, ao mesmo tempo, possuem uma consciência similar (universal) que as impelem em direção a certas ações em conjunto. Isso, contudo, não significa que alianças sejam simplesmente coalizões. A tensão entre o particular e o universal encaminha necessariamente momentos de colusão e colisão em toda e qualquer aliança.⁴⁶¹

Uma exegese orgânica do Deuteronômio necessita dessa dinâmica da “aliança”. É minha tarefa avaliar a proposta do livro bíblico e perceber, sobretudo, se ela é minimamente viável a todos. Minha pergunta jamais é, portanto, “em benefício de quem”. Antes, sempre penso: “essa aliança prejudica alguém?”. Com essa última preocupação, escancaro o problema da justiça social (não de mero multiculturalismo!) no seio das colisões deuteronômicas e, nesse ínterim, “a única estratégia disponível para realizar o postulado da sociedade justa é a eliminação dos impedimentos à distribuição equitativa das oportunidades uma a uma, à

⁴⁶⁰ Michel Foucault, “On the Genealogy of Ethics...”, p.256.

⁴⁶¹ Assim, Gloria Anzaldúa, “Bridge, Drawbridge, Sandbar or Island – Lesbians-of-Color *Haciendo Alianzas*”, em Peter Nardi e Beth Schneider (editores), *Social Perspectives in Lesbian and Gay Studies – A Reader*, Londres, Routledge, 1998, p.529-530.

medida que se revelam e são trazidas à atenção pública graças à articulação, manifestação e esforço das sucessivas demandas por reconhecimento.”⁴⁶²

Entendem agora porque preciso abrir espaço para uma analítica de colusões e colisões? Geralmente, a consciência coletiva da coalizão é uma imposição. A cultura dominante é que sempre trata de generalizar os sujeitos. Parece-me, contudo, que é possível subvertermos essa classificação, desde que ela “sirva como uma base para a íntima conexão entre o pessoal e o coletivo em um trabalho de solidariedade e em alianças entre diferenças.”⁴⁶³ Notem que a coalizão deve ser vista sob suspeita: jamais podemos cristalizá-las, pois isso apaga as diferenças. Essa cristalização é o que poderíamos chamar de colusão: trata-se da tentativa de uniformizar/universalizar a comunidade e silenciar as vozes dissidentes/particulares. O exegeta orgânico, então, deve se perguntar: qual o preço da universalização? Nesse momento é que a colisão joga um papel fundamental. É preciso caçar as vozes rebeldes, ainda que elas sejam a rebeldia da rebeldia em busca dos direitos associados de reconhecimento e redistribuição.

Esse problema está por ser investigado no Deuteronômio. Na esmagadora maioria das vezes e na melhor das hipóteses, os exegetas tradicionais pensam que o contrato com Yhvh é fruto de uma coalizão para estabelecer uma identidade resistente ao império assírio. Se eu seguisse esse caminho, poderia assumir que o contrato deuteronômico é, em si, uma hegemonia. Até aqui tudo bem. Todavia, os exegetas tradicionais esquecem de avaliar se dentro da própria comunidade em que o contrato foi forjado houve, de fato, um uníssono amém em relação à Voz. A razão é simples: a exegese tradicional está interessada em harmonizar e estabilizar os textos arquivados no Deuteronômio em prol de uma “comunidade imaginada”⁴⁶⁴. Aí mora o perigo: afinal, para além da pura descrição sociológica e sua reificação, qual a lógica por detrás dessa possível hegemonia deuteronômica? Como ela trabalha a tensão do particular com o universal? A proposta berítico-deuteronômica é realmente justa no reconhecimento da diferença no interior comunitário? Percebem meu objetivo dissipador da “verdade” do texto? Minha pergunta jamais é pela estabilidade do arquivo e de sua comunidade, mas pelas discontinuidades que os atravessam.⁴⁶⁵

⁴⁶² Zygmunt Bauman, *Comunidade...*, p.73.

⁴⁶³ Gloria Anzaldúa, “Bridge, Drawbridge, Sandbar or Island...”, p.529.

⁴⁶⁴ Para esse importante conceito desestabilizador das construções “nacionais”, veja Stuart Hall, *A identidade cultural na pós-modernidade*, 11ª edição, Rio de Janeiro, DP&A, 2006, p.47-65.

⁴⁶⁵ Esse meu interesse arqueológico é devedor de Michel Foucault, *Microfísica do poder*, p.34-35.

Como se vê a dinâmica da aliança (entre colusão, coalizão e colisão) é fundamental para uma hermenêutica subalterna do Deuteronômio. Assim sendo, tudo depende de como cá entendemos o conceito de “comunidade” ou ainda, talvez, “bloco hegemônico”. A essa altura, já devem ter percebido que estou pensando o *berit* em termos sociais: o contrato com Yhvh é, no meu entender, uma forma de organizar os sujeitos comunitariamente em prol de um projeto social.⁴⁶⁶ Entretanto, nesse quesito, não creio que seja ainda possível caracterizar “comunidade em aliança” apenas em termos de comunalidade. Se partisse dessa definição, estaria traindo minha opção teórico-política pós-identitária, ao forçar os membros da comunidade a escolher uma identidade singular universal e, portanto, a suprimir as diferenças que, afinal, podem ser perigosas para esse sentido estático de unidade.

Fico pensando, nesse aspecto, no que já li a respeito de Dt 23,2-9. Para mim, está muito claro que este texto modelar reforça as diferenças e, a partir daí, exclui e determina quem pode e quem não pode participar da *qahal yhvh*. O mais sensato, em uma hermenêutica subalterna pró-libertação, seria avaliar como esse processo de exclusão ocorreu e se houve conflito por reconhecimento no processo. Entretanto, essa investigação depende do conceito por detrás de “comunidade” e de *berit*. Se o exegeta louvar a comunidade na lógica identitária, poderá tão somente proclamar que “as exclusões não são desclassificação nem discriminação, mas de respeito pelas diferentes opções religiosas.”⁴⁶⁷ Será ainda viável realizar interpretações como essa? Ao menos que estejamos maquiando a face imperial do texto, eu digo que não.

Então, permitam-me oferecer-vos uma proposta alternativa: a comunidade deve ser o lugar da expressão da diferença por excelência, e não o lugar da mesmice.⁴⁶⁸ O corolário dessa proposta é que a hegemonia deve transformar o “universal” em um “significante vazio” que sempre permite o “particular” se encarnar a partir do debate.⁴⁶⁹ Se assim o fizermos, será impossível coincidir eternamente o universal com apenas um particular. Sempre haverá algum resíduo particular não eliminável. Em termos deuteronômicos, se insistirmos apenas na

⁴⁶⁶ Quanto à essa questão, note que não estou distante do que diz Horst Dietrich Preuss: “the relationship of the Israelite ethos to YHWH is at the same time the relationship to the community” (*Old Testament Theology*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1996, vol.2, p.193). Obviamente, que meus resultados subalternos serão diversos dos de Preuss que, ao contrário de minha tese, argumenta em favor da ‘comunidade que deseja se preservar’. Para além de Preuss, uma perspectiva crítica da “identidade” de Israel forjada pela “aliança” pode ser avaliada em Regina Schwartz, *The Curse of Cain*, p.15-38.

⁴⁶⁷ Pedro Kramer, *Origem e legislação do Deuteronômio...*, p.160.

⁴⁶⁸ Confira Nikki Sullivan, *A Critical Introduction to Queer Theory*, p.136-150.

⁴⁶⁹ Confira essa lógica política oferecida por Ernesto Laclau, “Identity and Hegemony – The Role of Universality in the Constitution of Political Logics”, em *Contingency, Hegemony, Universality*, p.56-57. Ainda seu *Emancipation(s)*, p.36-46.

identidade berítica proposta pelo texto em sua universalidade, descobriremos sempre o óbvio: a exclusão dos que não se encaixam. Pura celebração da comunidade imaginada pelo texto! Eu prefiro, então, fazer do *berit* um “significante vazio”. Haverá outras propostas particulares para essa aliança? É essa preocupação fundamental que não me faz nunca esquecer os três movimentos no interior do *berit* deuterônômico: coalizão, colusão e colisão.

Não irei reificar (ou seja, adaptar para o consumo) um conluio que se compromete com valores atávico-sectários e reinscreve o império em sua promoção da “libertação”. Prefiro buscar o debate e avaliar as propostas ocultas pelo processo de arquivamento dos textos no Deuterônômio. Não estou garantindo que essa proposta alternativa será isenta de conflitos. Pelo contrário, esse seria o ideal. De qualquer modo, somente com uma analítica do debate intra-*berit* é que conseguiremos criar um real processo de conscientização em prol do diagnóstico e da transformação dos valores ‘universais’ da comunidade deuterônômica.

Percebam, portanto, que a escolha do método adotado pela tese foi extremamente consciente e proposital. Situar retoricamente o texto possibilita imaginar os problemas pré-textuais que ele visa resolver: o debate com a retórica imperial assíria é apenas uma delas. A partir desse debate externo é que os ideais comunitários internos foram forjados. Aqui residi o problema: estariam todos de acordo com o *berit* deuterônômico? Qual sua proposta? Há contraproposta?

É preciso estar atento a todos esses elementos, em especial, ao meu princípio hermenêutico fundamental: abrir-se para a Relação. É a partir desse critério elegido que passo a demonstrar a diferença das propostas beríticas em 4,44-26+28. Meu objetivo central: curar a febre do princípio organizacional do arquivo, ao inserir o Outro (oculto?) que também o constitui. Suspeito, por fim, que a particularidade desse Outro poderá preencher o “significante vazio” do *berit* com uma lógica diversa. Vejamos...

4.1.1 A colusão do ‘povo santo’ e seu ideal de *berit*

Sei que para alguns parece forte a palavra “colusão”, mas ela é justa desde o ponto de vista da retoricidade do contrato. Muitos gostam de imaginar que o Deuterônômio, ao menos seu coração, é um código legal. É claro que essa opção explicativa é sintomática dos anseios

hermenêuticos tradicionais (digo, não orgânicos). Como código, pareceria que toda a comunidade é regulada pelo contrato. Não haveria, portanto, motivos para rebeldia, pois se trataria de uma lei promulgada útil para todos e todas. Nesse contexto, por exemplo, não é raro ver interpretações positivas das leis proibitivas! O fechamento das fronteiras e o aprisionamento dos corpos, em toda sua força legal, são sempre muito bem-vindos na cabeça dos exegetas tradicionais.

Ao contrário disso, recuso-me a imaginar o texto deuterônômico como lei. Ele é uma “lei pregada”, uma retórica da lei, um projeto de lei que se está querendo introjetar nos sujeitos.⁴⁷⁰ É claro que mesmo a legislação não é unânime e, ainda que promulgada, sempre haverá os fora da lei. Se esse fosse o caso, ainda assim encontraria espaço para rebeldes com causa. Efetivamente, há hoje uma gama de estudos no campo do direito e das humanidades que analisam o papel ideológico das prescrições legais em manter sistemas de dominação e subordinação.⁴⁷¹ Seria uma boa alternativa para as leituras que dissimulam a opressão no interior das “leis” deuterônômicas. Contudo, ainda prefiro optar pela retoricidade.

Em primeiro lugar, tenho meus próprios motivos ideológicos, a saber, não empoderar um simples projeto histórico (particular) como verdade legal e sociológica (universal). Em segundo lugar, como destaquei nos capítulos anteriores, tenho razões propriamente literárias: é muito difícil imaginar um código legal que necessite de tantas explicações. Basta uma comparação honesta com os códigos vétero-orientais para aclarar o que estou dizendo. Verdadeiramente, 12-26 estão integrados no conjunto do contrato e devem ser lidos a partir desse exato contexto literário: 12-26 não são leis, mas antes, as especificações do *berit*. Talvez, em outros termos, estamos ainda diante de “instruções” desejosas de se tornarem “leis”.⁴⁷²

⁴⁷⁰ O debate acerca da natureza do Deuterônômio é árduo: ele é uma constituição ou uma homilia? No Brasil, o trabalho de Frank Crüsemann teve grande aceitação, talvez, em parte, pela divulgação de seu aluno, Haroldo Reimer. Uma nova possibilidade seria a de substituir os resultados de Crüsemann pelos mais minuciosos trabalhos de Rudolf Otto. Contudo, esse último também avalia o Deuterônômio em função da codificação. Para além desses autores, advirto-vos que há outras possibilidades investigativas. Parece-me uma boa solução pensar em termos de uma “homilia de constituição”, ou seja, o “código” em funcionalidade retórica. Talvez, simplesmente, como “instrução”. Sugiro uma avaliação da tensão entre norma e realidade proposta por Rainer Kessler, *História social do Antigo Israel*, São Paulo, Paulinas, 2009, p.40-41.

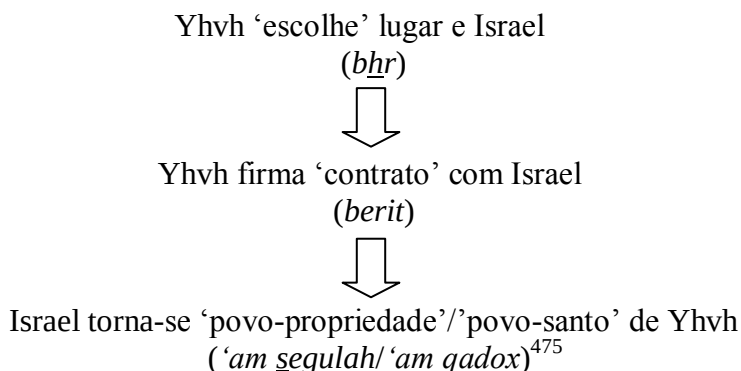
⁴⁷¹ Confira, por exemplo, Steven Vago, *Law and Society*, Upper Saddle River, Prentice Hall, 2006. Uma série de artigos que promovem uma suspeita crítica das leis, sobretudo, a partir da ótica étnico/racial podem ser consultados em Richard Delgado e Jean Stefancic (editores), *Critical Race Theory – the Cutting Edge*, Filadélfia, Temple University Press, 2000.

⁴⁷² Esse processo de transmutação foi longo e parece que a *torah* foi identificada como lei apenas a partir do período helenístico. Para meus propósitos retóricos, assumo definitivamente a tese de que a “Torah began not as

Entendem por que digo, então, colusão? Um texto como esse de 4,44-26+28 não seria produzido não fosse sua tentativa de inculcar determinados valores comunitários nos sujeitos. Estamos longe de ouvir toda a comunidade em aliança. O que temos diante de nós é a voz de um grupo – os (pré)arcontes arquivistas – e seu ideal de aliança. Colusão é isso: conluio ou conchavo de uns poucos com o intuito de iludir um terceiro. Esse terceiro é o alvo da retórica: os ouvintes daquele momento e, mesmo nós, leitores contemporâneos. Vejamos um pouco dessa retórica ilusionista deuteronomica. Façam comigo um esforço de suspeita e, por favor, não comprem tão rapidamente a propaganda – imperial – do texto em transformar uma “histórica local” em um “projeto global”.⁴⁷³ Retomemos um pouco o processo.

Minha hipótese é de que o contrato deuteronomico é uma resposta à retórica imperial assíria e seu argumento de que Yhvh teria abandonado o povo de Israel. Por isso chamei o contrato de Parada do Orgulho de Yhvh. Temos aqui uma resposta presa na demanda. É a partir desse contexto específico que a tese da ‘escolha’ de Yhvh se intensifica. A contra-argumentação deuteronomica se articula para fechar fronteiras. Para fazer frente à Assíria, acabam por aceitar a identidade imposta a eles, obviamente, invertendo o valor. Ao invés de ‘povo abandonado’ por Yhvh, temos agora um esquema de ‘povo eleito’.

Como já deve estar claro, minha hipótese suspeita se há nesta tradição forjada do ‘povo eleito’ uma real subversão. Os exegetas tradicionais conseguiram chegar apenas nesse nível de explicação. Da minha parte, prefiro dizer que temos nesse jogo identitário, mais propriamente, uma inversão que reinscreve o império. A comunidade possui agora um novo Imperador⁴⁷⁴:



legislation but as moral teaching of scribes” (Anne Fitzpatrick-McKinley, *The Transformation of Torah from Scribal Advice to Law*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999, p.21).

⁴⁷³ Refiro-me conscientemente o título de Walter Mignolo, *Histórias locais / Projetos globais*.

⁴⁷⁴ Thomas Römer admite isso, mas não avança na suspeita (por razões de localização paradigmática?): “nel Deuteronomio, YHWH viene ad assumere la posizione del re assirio” (*Dal Deuteronomio ai libri dei Re*, p.76).

⁴⁷⁵ É importante notar que esses conceitos são altamente ideológicos e que a “santidade deuteronomica” não é simplesmente cúlta. É uma questão de identidade do grupo que se vê como “eleito”, logo, diferenciado.

Essa é a construção retórica básica do *berit* deuteronomico. Ela não é um pressuposto de toda a comunidade: temos cá, antes, a invenção de uma tradição que visa à unidade da comunidade imaginada. Não fosse assim, não haveria a necessidade de se enfatizar o *xama' be-qol* ou *xema' yisra'el* e tantos outros recursos parenéticos. Eis uma tentativa de internalizar nos sujeitos esse projeto de comunidade, a saber, um “povo santo” possível mediante *behira/berit*. A meu ver, esse projeto do conluio trata de apagar a *pluralidade* em prol da *unidade* da vida comunitária. Esse aspecto corresponde a inversão imperial que vos falava. Não é isso que nos diz claramente 12,8: “não fareis conforme tudo o que nós fizemos aqui hoje: cada cidadão (fazendo) tudo o que é correto aos seus olhos”?

Nesse ideal de *berit* há definitivamente uma troca: de seis por meia dúzia! Todos deverão agir (*'sh*) em conformidade com o projeto ou, como diz o ditado, “escreveu, não leu, o pau comeu”. Ora, reside aqui um problema fundamental: como fazer com que os sujeitos aceitem esses termos do contrato? Que técnica de persuasão utilizar? Verdadeiramente, para que os sujeitos de Israel se vissem coletivamente como “povo-propriedade” em contrato com Yhvh era preciso (re)forçar, primeiramente, uma memória coletiva. Daí os temas recorrentes, em especial em 5-11, da promessa aos pais e da libertação do Egito. Essas são as ênfases mais óbvias que criam um sentido de comunalidade universal (artificial) nos sujeitos. Trata-se de uma narrativa para a (n)ação que deve ser sempre (re)contada a fim de ‘conectar as vidas cotidianas com um destino pré-existente.’⁴⁷⁶

Entretanto, o uso de categorias familiares também não deveria ser desconsiderado na persuasão pró-unidade comunitária. Zygmunt Bauman argumenta que a comunidade, em seu funcionamento, deve ser vista como um lugar confortável: “é como um teto sob o qual nos abrigamos da chuva pesada.”⁴⁷⁷ O contrato deuteronomico sabe muito disso: o “povo-propriedade” é uma proposta de lugar seguro para os indivíduos. É preciso considerar, portanto, os processos de socialização: mesmo que a “casa do pai” não seja uma unidade emocional, é lá que os sujeitos são primeiramente socializados. Apelar para essa metáfora é, de certo modo, garantia de eficácia da propaganda. Em outros termos, Israel como “povo-santo” é uma expansão da “casa do pai”!

Confira Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and Deuteronomistic School*, p.226-232. Observe também a expansão deuteronomística quase natural dessa ideologia em 33,29 com a expressão *'am noxa'*.

⁴⁷⁶ Stuart Hall, *A identidade cultural...*, p.52.

⁴⁷⁷ *Comunidade...*, p.7.

Em primeiro lugar, a linguagem nos encaminha para tal dedução. A retórica endereçada às orelhas e ao coração enfatiza os laços dos indivíduos de modo quase natural. Temos a sensação de que não se trata de uma construção arbitrária e provisória. Não é mero acaso que alguns exegetas, aceitando a retórica, dirão que “a liturgia integrou fraternal e sororalmente todos os israelitas, independente de classe social, de raça e da condição de gênero.”⁴⁷⁸

Concordo com Pedro Kramer que o processo de integração ocorre na liturgia. Já disse que as festividades são os momentos propícios para se fazer propaganda e internalizar valores nos sujeitos, afinal é o momento da reunião de todos: é lá que o contrato deveria ser lido. Desde esse lugar o processo pedagógico se inicia (6,4-6; 8,5-6), para então, prosseguir em cada casa de Israel (6,6-7; 11,18-21). Penso que para uma avaliação dessa integração artificial é preciso ler, primeiramente, os textos que chamei de propositivos. São essas especificações contratuais que constroem mais propriamente a unidade da comunidade da aliança. Vejamos alguns exemplos:

“não oprimirá seu camarada (*rea*) e seu irmão (*‘ah*)...” (15,2)

“Se foi vendido para ti teu irmão, hebreu ou hebreia...” (15,12)

“Estabelecerás sobre vós um rei que escolheu Yhvh teu deus, a um entre os teus irmãos...” (17,15)

“Não moverás a fronteira do teu camarada...” (19,14)

“Não verás o boi do teu irmão ou a ovelha dele extraviados e ficarás indiferente a eles: os conduzirá de volta para teu irmão. Mas se não estiver perto teu irmão de ti e não o conhece...” (22,1-2)

“Se se encontra um homem que sequestrou um dos seus irmãos dos filhos de Israel...” (24,7)

“Se emprestas ao teu camarada...” (24,10)

É, sobretudo, por meio dos vocábulos “irmão” e “camarada” que se forja a unidade da comunidade. Como membros da grande família do “povo santo” cada qual deve colaborar para a manutenção da estrutura. É aí, curiosamente, que reside a brecha na retórica deuteronomica. Já os textos propositivos não conseguem esconder as assimetrias hierárquicas. Valeria perguntar: quem são verdadeiramente os “irmãos” e os “camaradas”? Ou talvez ainda, e novamente, quem é o “tu” e o “vós” que a retórica deseja atingir?

Parece-me certo pensar que a construção falseia a identificação do “tu” e do “vós” e, portanto, também do “irmão” e do “camarada”. A rigor, todos e todas fazem parte do contrato

⁴⁷⁸ Pedro Kramer, *Origem e legislação do Deuteronomio...*, p.90.

e são, assim sendo, “escolhidos” de Yhvh. Todos parecem, então, se beneficiar da memória da libertação egípcia. Contudo, como manter essa simetria se mesmo na “casa do pai” ela não existe efetivamente? Em que segmento social a memória libertadora realmente se efetiva? Precisamos ligar definitivamente esses movimentos retóricos.

Assumo a tese de que as leis do Deuteronômio não alteram em nada a estrutura hierárquica familiar e, portanto, estão ocupadas em manter sua ordem, integridade e continuidade.⁴⁷⁹ Se assim for, a própria metáfora dos “irmãos” é que me possibilita pensar as clivagens do “povo-propriedade”. O conjunto de especificações que articulei em função da mnemônica e classifiquei como “hierarquias macro e micro-cósmicas” (16,18-18,22+21,10-23,15) nos evidencia que havia estratificações entre os “irmãos”. Há uma clara hierarquia que permeia todos os âmbitos da vida social. A propaganda da camaradagem, logo, não consegue esconder a realidade de subordinação. Demonstrarei melhor essas hierarquias familiares quando da exegética da retórica da exterminação. Por agora, basta que suspeitemos dos motivos da metáfora familiar. Para que ela serve?

Ora, o objetivo da retórica é a pedagogia do “amor”. Já aclarei esse aspecto em comparação com os tratados imperiais do Antigo Oriente. Contudo, não avancei na possibilidade de que a metáfora igualmente indicaria a relação entre pai e filho.⁴⁸⁰ É verdade, pois, que é possível fazer essa leitura para o Deuteronômio (cf. 8,5; 14,1). Mas eu não penso que isso mude as coisas. Pelo contrário, apenas reforça a retórica da subordinação.⁴⁸¹ Meu ponto é: utilizar imagens da “casa do pai” serve para inculcar ainda mais nos sujeitos uma obediência à estrutura proposta pelo conchavo do “povo-santo”. Não é mero acaso, então, a ligação estilístico-mnemônica do macro e micro-cosmo. Há uma gama de cumplicidades autoritativas nesses textos. Parece haver alguma hierarquia entre as próprias posições de autoridade, como por exemplo, entre o pai, a mãe e os anciãos (cf. 21,18-21; 22,13-21). Mas não me atreverei, por agora, a estabelecer uma pirâmide.⁴⁸² Basta que desmoronemos a construção do mundo encantado do “povo santo”.

⁴⁷⁹ Assim, Carolyn Pressler, *The View of Women Found in the Deuteronomic Family Laws*, Berlim, de Gruyter, 1993, p.111.

⁴⁸⁰ Confira Dennis McCarthy, “Notes on the Love of God in Deuteronomy and the Father-Son Relationship Between Yahweh and Israel”, em *The Catholic Biblical Quarterly*, Washington, Catholic Biblical Association of America, 1965, v.27, p.144-147.

⁴⁸¹ Para essa cumplicidade do “amor” hierárquico na família e no ideal de aliança da Bíblia Hebraica, confira Susan Ackerman, “The Personal is Political – Covenantal and Affectionate Love (‘aheb, ‘ahabah) in the Hebrew Bible”, em *Vetus Testamentum*, Leiden, Brill, v.52, n.4, 2002, p.437-458.

⁴⁸² Farei uma proposta de pirâmide e a utilizarei mais regularmente apenas na análise dos textos *bi’arta*.

Essa é a primeira ponta do novelo para desfazer a comunidade uníssona e perfeita em torno do lugar exclusivíssimo de Yhvh. Há uma segunda, por exemplo, nos textos propositivos de 15,1-16,17+23,16+24,10-22. Se alguns “irmãos” desejam possuir autoridade, certo é que outros não poderão tê-la: manda quem pode, obedece quem tem juízo? Veja que falo em “autoridade” e não “poder”, pois é preciso reconhecer que todos possuem poderes, ainda que informais.⁴⁸³ É minha tarefa, inclusive, sempre lembrar aos injustiçados de seus poderes. Mas isso, por vezes, é difícil, uma vez que a retórica da subordinação aloca as decisões na mão das pretendidas autoridades. Sim, quanto ao Deuteronômio estou mesmo me referindo aos “condenados da terra”: os pobres, os órfãos, as viúvas, os estrangeiros.

Já disse na introdução da tese que a exegética latino-americana se encanta com as “leis sociais”. A proteção dos mais fracos é sempre muito celebrada. Permitam-me, contudo, fazer o advogado do diabo. Atos de remissão e “piquenique religioso”⁴⁸⁴ são realmente libertadores? A libertação egípcia chegou aos pobres, aos órfãos, às viúvas e aos estrangeiros? Ou ela serve apenas para iludi-los com promessas de libertação? Quem é sociologicamente o “tu” retórico que é constantemente abençoado (cf. 14,29; 15,4.10.12.18; 16,15; 24,19)?

Admitamos, no mínimo, a função provisória dos atos “misericordiosos” deuteronômicos. E, para além disso, indaguemo-nos: como funciona a proposta de inclusão do conluio do “povo santo”?⁴⁸⁵ Francamente, por que Emanuel Bouzon pode afirmar que o ‘*misarum* não transformava a estrutura social e nem alterava a ordem econômica vigente, ao corrigi-la, apenas, de maneira imediata e superficial’⁴⁸⁶ e nós, biblistas latino-americanos, jamais somos autorizados a dizer o mesmo quanto à *xemitah* (15,1)? O que indica o fato de a remissão acontecer sempre a cada sete anos? Na melhor das hipóteses temos aqui tentativas de solucionar os efeitos e não propriamente as causas do empobrecimento dos sujeitos.⁴⁸⁷ Logo, é preciso honestidade intelectual para assumir nossos acordos paradigmáticos (dogmáticos). Somente assim, novas interpretações poderão surgir.

⁴⁸³ Para essa distinção veja Gale Yee, *Poor Banished Children of Eve*, p.48-53.

⁴⁸⁴ Expressão de Haroldo Reimer quanto ao texto de 14,22-29. Veja seu “Sobre economia no antigo Israel e no espelho de textos da Bíblia Hebraica”, em Ivoni Richter Reimer (organizadora), *Economia no mundo bíblico*, São Leopoldo, Cebi/Sinodal, 2006, p.28.

⁴⁸⁵ Convido aos exegetas latino-americanos para que (re)leiam Paulo Freire que já dizia: “a ‘ordem’ social injusta é a fonte geradora, permanente, desta ‘generosidade’ que se nutre da morte, do desalento e da miséria” (*Pedagogia do oprimido*, p.33).

⁴⁸⁶ *Ensaio babilônicos*, p.89-90.

⁴⁸⁷ Confira Deryn Guest, “Deuteronomy”, em Deryn Guest e outros (editores), *The Queer Bible Commentary*, Londres, SCM Press, 2006, p.128.

Confesso: é muito acalentador ler o texto de 15,4. Lá parece haver um verdadeiro projeto de inclusão econômica (não necessariamente cultural, sexual, étnica...!). Mas por que não ler também o v.5? Ou ainda mais, o v.11? O projeto de inclusão econômica acontece “somente” (*raq!*) se a Voz for ouvida/obedecida. Isso é pura retórica para as orelhas e o coração. A realidade da vida não está nessa propaganda, mas encontra toda sua força em 15,11: “Eis! (*ki*) não cessará de haver pobres no meio da terra.” Essa tensão é que necessita ser recuperada se quisermos refletir sobre as contradições e os limites dos projetos mais bem intencionados.⁴⁸⁸

Ainda como advogado do diabo, devo lembrar do dito popular: “de boa intenção o inferno está cheio.” Eu acho que reside aqui uma sabedoria de suspeita maravilhosa. Há ainda uma outra: “quando a esmola é demais, o santo desconfia.” Essas duas frases, comuns em nossa cultura, aguçam a sensibilidade em relação à retórica da misericórdia. Por que as especificações propositivas não conseguem esconder as clivagens dentro dos “irmãos”? Ou ainda melhor: será que não era mesmo fundamental distinguir o “tu” que cuida, protege e é abençoado das pobres vítimas ou vítimas pobres? É urgente desconfiarmos da retórica do texto em cuidar e proteger os mais fracos, posto que ela trabalha em prol da manutenção do *status quo*. Não há nada de libertação nesse discurso deuteronomico de tutela. Pelo contrário,

“a responsabilidade do poderoso é, no idioma familiar, motivada não apenas pelo senso de obrigação, mas também pelo de preocupação e afeição. Portanto, inerente à divisão entre fraco e poderoso é a unidade da feição e preocupação mútua. Os termos chaves dessa legitimação lógica da desigualdade são dependência e responsabilidade, incorporada dentro de uma ordem moral.”⁴⁸⁹

Reconheçamos, então, o papel designado aos miseráveis deuteronomicos: eles estão lá para que a bênção continue para o “povo santo” dos “camaradas” (cf. 14,29; 15,18; 16,15; 24,19). Não há o mínimo de empoderamento dos sujeitos miseráveis. Efetivamente, eles estão à mercê do “tu”. Aqui devo concordar com Haroldo Reimer. Por mais que retoricamente o “tu” seja um esforço de unificar Israel como recipiente da retórica contratual, na realidade sociológica do texto ele dever ser o *pater familias*, “o chefe da unidade familiar de produção e reprodução e, como tal, proprietário livre de terras.”⁴⁹⁰ São essas autoridades do micro-cosmo

⁴⁸⁸ Mesmo Jean-Marie Carrière que acredita ter no Deuteronomio uma “escolha da vida”, reconhece essa tensão entre utopia e realidade. Confira seu *O livro do Deuteronomio – escolher a vida*, São Paulo, Loyola, 2005, p.56.

⁴⁸⁹ Gale Yee, *Poor Banished Children of Eve*, p.40.

⁴⁹⁰ “Sobre economia no antigo Israel...”, p.29. Haroldo Reimer segue, mais uma vez, seu professor. Veja Frank Crüsemann, *A Torá*, p.308-309.

que precisam internalizar o projeto a fim de que realmente possa ser concretizado. Por fim, é esse “tu” que administraria a ideologia no cotidiano.⁴⁹¹

O restante dos sujeitos presentes nas festividades (14,29; 26,12-15) também ouvem a Voz e, ao ouvi-la, são simplesmente intimados a aceitarem suas posições de *underdogs*. Uma leitura sem suspeita da retórica da misericórdia manterá a trilogia *ger*, *yatom* e *'almanah* como sujeitos dependentes. Como não perceber que a argumentação persiste em manter a hierarquia com sabor de infantilização? Criar vítimas e enquadrá-las como sujeitos fracos que precisam ser sempre socorridos é uma técnica sutil e dissimulada de se legitimar injustiças baseadas em assimetrias sociais.⁴⁹² Mesmo a entrada do “estrangeiro” que poderia ser vista como opção pela pluralidade não deve ganhar tons muito otimistas, afinal o *ger* é apenas um tipo de “estrangeiro”. O *nokri* (15,3; 17,15) e o *goy* (12,2; 12,29-30; 15,6; 18,14) não são bem vistos pelo conluio do “povo santo”. Pura questão de assinar ou não o contrato. Ou melhor: de se sujeitar à posição de vítima, afinal “o estrangeiro não pode aplicar a lei, ele é dependente do israelita em fazer cumprir a lei.”⁴⁹³

Todas essas suspeitas dos conteúdos do contrato não deveriam espantar os que leram bem o capítulo anterior da tese: o que esperar de um tratado com o Imperador? Subordinação e obediência são os pontos fortes do contrato. Esse é o preço a se pagar pelo ideal de uma aliança homogênea (12,8!). Até aqui propus uma avaliação, especialmente, das especificações propositivas. Foi preciso algum esforço para captar as assimetrias dentro da propaganda do “povo santo”. O ideal de “irmandade” não se mantém se perspectivarmos os objetivos da retórica. Por fim, o próprio uso da metáfora familiar encaminha sua derrocada.

Pedro Kramer pensa que ‘um povo assim caracterizado como uma família não pode ter classes sociais antagônicas, pois todos os israelitas são irmãos.’⁴⁹⁴ Pura ilusão e romantismo! É impressionante observar a engenhosidade da retórica deuteronômica que até hoje consegue atingir recipientes de modo preciso. Minha lógica é outra: mais simples e realista. Uma

⁴⁹¹ Observe que não me restrinjo ao poder estatal, afinal, estou ciente de que “nada mudará na sociedade se os mecanismos de poder que funcionam fora, abaixo, ao lado dos aparelhos de Estado a um nível muito mais elementar, cotidiano, não forem modificados” (Michel Foucault, *Microfísica do poder*, p.149-150).

⁴⁹² É imprescindível para essa perspectiva o estudo de Harold Bennett, “Triennial Tithes and the Underdog...”. Esse artigo é uma espécie de síntese de seu estudo mais amplo do assunto em *Injustice Made Legal – Deuteronomic Law and the Plight of Widows, Strangers and Orphans in Ancient Israel*, Grand Rapids, Eerdmans, 2002.

⁴⁹³ Christiana van Houten, *The Alien in Israelite Law*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1991, p.97.

⁴⁹⁴ “O órfão e a viúva no livro do Deuteronômio”, p.26.

“clássica” *bet 'ab* no Antigo Israel era hierarquizada⁴⁹⁵, logo, o projeto deuteronomico é hierarquizado. A partir disso, é preciso reconhecer a necessidade do sistema em criar vítimas: “proteger” é a justificativa populista perfeita para o exercício da *potestas* sem o ‘infortúnio’ de colisões rebeldes.

Não é que eu não possa imaginar uma rebelião da trilogia em favor de uma efetiva redistribuição. A posição equivalente atribuída a eles e elas pela argumentação da colusão pode muito bem criar um sentido de coletividade entre esses sujeitos diferentemente posicionados. Como seria trabalhado esse ideal comunitário da vítima econômica é uma outra questão. Mas fato é que, ao menos nesses termos, não encontro grande material literário para desabrochar minha imaginação. Da maneira em que estão alocados na retórica deuteronomica, não sobra muito espaço – e ficaria muito feliz se alguém dissesse o contrário – para canalizar hipotéticas rebeldias organizadas. Pode ser realmente que esses sujeitos, ao aceitarem as migalhas do “piquenique”, não conseguiram captar seus lugares subalternizados a fim de se articularem com precisão. Fosse o contrário, a retórica do “povo santo” teria dado um jeito de massacrá-los discursivamente.

Como exegeta subalterno, o que me resta propor para o *ger*, o *yatom* e a *'almanah* é a resistência informal.⁴⁹⁶ De modo algum ela é menos importante em relação à resistência articulada. Acontece simplesmente que ela é mais difícil de ser captada, pois acontece no cotidiano de modo muito sutil. Não se trata de um protesto direto contra as ideologias imperantes e suas normatividades, mas antes, de pequenas ações como fofoca, lentidão no trabalho, pequenos furtos... ataques que poderiam ser classificados como “armas dos fracos”⁴⁹⁷. É, pois, a própria natureza dessa luta que nos impossibilita hoje (talvez!) a articulação de suas vozes rebeldes. Será esse, então, o fim da exegética orgânica de 4,44-26+28? De modo algum.

O ideal do “santo” *berit* foi forjado, por assim dizer, em duas frentes. A primeira é essa que acabei de descrever: mascarar e regular as assimetrias em prol da unidade dos

⁴⁹⁵ Veja, por exemplo, Joseph Blenkinsopp, “The Family in First Temple Israel”, em Leo Perdue e outros, *Families in Ancient Israel*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1997, p.66-78. Quando digo uma “clássica *bet 'ab*” abro possibilidades para formas alternativas de famílias no Antigo Israel (e também na contemporaneidade!). Confira, nesse aspecto, a importante coletânea de Robert Goss e Amy Adams S. Strongheart (editores), *Our Families, Our Values – Snapshots of Queer Kinship*, Binghamton, Haworth Press, 1997.

⁴⁹⁶ Um trabalho viável seria ler o problema intertextualmente: há resistência da trilogia em outros textos bíblicos? Como ela acontece?

⁴⁹⁷ Assim James Scott, *Weapons of the Weak – Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, Yale University Press, 1985.

“camaradas”. A outra é seu desdobramento lógico: uma tentativa histórica de excluir àqueles e àquelas que não se sujeitaram às posições reguladas. Não seria incorreto dizer, nesse ínterim, que a retórica da aliança deuteronomica é, deveras, um discurso colonial não aberto para a Relação (cf. 7,2!). Ironicamente, entretanto, é exatamente o ato de interromper a Relação que a possibilita em uma exegética orgânica. Os jogos de exclusão atendem à necessidade das formações identitárias em se definir em relação ao que lhes faltam: “toda identidade é fundada sobre uma exclusão.”⁴⁹⁸ Então, o “povo santo” só pode existir se houver, nele próprio, uma “ausência” retoricamente construída. São os textos proibitivos, mais propriamente, que nos oferecem esse segundo momento do projeto identitário do “povo santo” e nos abrem espaço para a voz de seu Outro ausente&presente.

Já vimos que é da natureza do império massacrar rebeliões. Essa era, por exemplo, uma prática assíria comum: na menor tentativa de coalizões rebeldes, o Imperador intervinha de modo contundente.⁴⁹⁹ Entretanto, é preciso notar que a supressão da rebelião precedia as práticas militares assírias. Os tratados de vassalagem de Assarhaddon nos trazem exemplos vívidos e exaustivos da retórica anti-rebelião. A propaganda imperial tratava, portanto, de dismantlar as sublevações em sua fonte, a saber, o coração.

Essa retórica imperial assíria anti-rebelião estava longe de ser mera especulação. Frankena diz: “não há dúvida de que a maioria das estipulações baseava-se em eventos reais e que uma grande quantidade de experiência humana reside atrás dessas cláusulas.”⁵⁰⁰ Efetivamente, os textos bíblicos e assírios atestam muitas histórias de coalizões rebeldes ao império. Eu proponho que façamos essa mesma leitura *histórica e retórica* para as especificações contratuais proibitivas deuteronomicas.

Ora, 4,44-26+28 é um contrato que tenta garantir a unidade do “povo santo” e, para tanto, possui uma grande quantidade de retórica demarcadora das fronteiras (o que são em relação ao que não são). A meu ver, a reinscrição do *ethos* imperial ganha toda sua força nesses textos proibitivos, ao retoricamente silenciar formações subalternas. O exegeta orgânico não deve apenas descrever essa retórica da exclusão. Antes, necessita de um bom trabalho de decodificação, afinal, os textos que evitam a colisão são exatamente os que nos proporcionam a colisão! Meu ponto é que o ideal berítico da “eleição” desejou apagar uma Outra proposta retórica ainda audível ao exegeta orgânico. Temos, então, uma boa

⁴⁹⁸ Stuart Hall, *Da diáspora*, p.81.

⁴⁹⁹ Se for o caso, reavalie Herbert Donner, *História de Israel e dos povos vizinhos*, vol.2, p.342-343.

⁵⁰⁰ “The Vassal-Treaties of Esarhaddon...”, p.128.

possibilidade de preencher o “significante vazio” do *berit* com uma particularidade diferente dessa que nos é autorizada pelo arquivo deuteronomico.

Vejam, portanto, que não entendo os textos assinalados pelas fórmulas *ki to‘abat yhv* e *u-bi‘arta ha-ra‘ mi-qirbeka* como codificação legal e, tampouco, como pura elucubração fantástica. Ainda prefiro acreditar que essas cláusulas contratuais guardam a memória de uma experiência humana de resistência. Fique bastante claro que falo em termos de “resistência” em relação ao projeto que, por fim, foi arquivado no contrato imperial deuteronomico. Reconhecer essa natureza peculiar do texto literário é fundamental para encaminhar uma exegese orgânica. Se eu ficasse com a hipótese do código legal, estaria autorizando o ideal berítico universal do “povo-propriedade” como realidade (e não propaganda de um particular). Por outro lado, permanecer em uma análise da persuasão deuteronomica me encaminharia para sua reificação e, então, mais uma vez autorizaria o ideal comunitário homogêneo à custa da exterminação da diferença.

Essa minha perspectiva difere razoavelmente das propostas exegéticas feitas até então para os textos *to‘ebah* e *bi‘arta*. Estou me referindo, em especial, aos dois célebres artigos de Jean L’Hour.⁵⁰¹ Talvez por pura ignorância, eu desconheça outros trabalhos pormenorizados quanto a esses textos deuterônicos.⁵⁰² Sei, por exemplo, que Rosario Pius Merendino, em um curso no Pontifício Instituto Bíblico de Roma, propôs que as coleções foram editadas sob Ezequias e trilhou um caminho diacrônico paralelo à L’Hour.⁵⁰³ Para além de qualquer hipótese localizacional, crucial é perceber que esses textos estão efetivamente conectados e se espalham dentro dos diversos temas tratados em 12-26.

Assim sendo, o resgate desses estudos é importante para ligar os textos *to‘ebah* e *bi‘arta* dentro do Deuteronomio. Mas, por favor, paremos por aqui. A busca desses padres católicos era pelo estado primitivo de hipotéticos conjuntos legais pré-deuterônicos. Isso reflete, simplesmente, uma ânsia histórico-crítica. Ora, uma coisa é admitir que ‘os dois grupos revelam um cuidado estilístico particular... e que não é difícil encontrar um

⁵⁰¹ “Une législation criminelle dans le Deutéronome”, 1963 e “Les interdis to‘eba dans le Deutéronome”, 1964.

⁵⁰² Introduções ao Antigo Testamento ainda continuam a sugerir os estudos de Jean L’Hour para o problema desses textos. Veja, por exemplo, Rudolf Smend, *La formazione dell’Antico Testamento*, p.107.

⁵⁰³ Tomei nota desse curso realizado em 1970 por meio de sua citação em Mario Cimosi, “Una riforma politico-religiosa effimera – Giosia”, em *Parole di Vita*, Padova, Associazione Biblica Italiana, v.23, n.3, 1978, p.23. Rosario Pius Merendino demonstrou a existência de diferentes fontes legais no interior de 12-26, incluindo as de “abominação” e “exterminio”, em seu *Das deuteronomische Gesetz – eine literarkritische, gattungs- und überlieferungsgeschichtliche Untersuchung zu Dt 12-26*, Bonn, Hanstein, 1969.

denominador comum, ao menos genérico, em seu conteúdo.⁵⁰⁴ Outra é imaginar que esse aspecto deve ser lido apenas na diacronia. As “assinaturas formulares” ao final de cada lei-especificação servem aos interesses contratuais sincrônicos de 4,44-26+28 em regular e proibir determinadas ações para blindar o conluio do “povo-propriedade”. Logo, eu entendo a conexão desses textos não em termos de um estágio pré-deuteronômico, mas como uma redação proposital da retórica deuteronômica!⁵⁰⁵ Trata-se de um trabalho meticuloso – para minha felicidade – da retórica deuteronômica em formatar e estigmatizar resistências particulares.

Por tudo isso é que insisto em falar, não em mera codificação, mas em experiências humanas de resistência por detrás desses textos. Ao fazer essa leitura, abro o texto bíblico para seu “exterior constitutivo”⁵⁰⁶. Meu projeto subalterno objetiva viabilizar uma (re)articulação dos sujeitos alocados como “abjetos” na retórica deuteronômica em função da homogeneidade do “povo-propriedade”. Esse processo investigativo ainda nos oferecerá um bônus, a saber, o tolhimento de sua pretensa autoridade. Não preciso discutir o que é autoridade. Basta apenas lembrar-nos do que ela não é: ‘a autoridade é incompatível com a persuasão, a qual pressupõe igualdade e opera mediante um processo de argumentação. Onde se utilizam argumentos, a autoridade é colocada em suspenso.’⁵⁰⁷

Coloquemos, pois, o ideal de comunidade “eleita” em suspenso. Desautorizemos o conluio do “povo-santo” e suas “instruções” via debate e negociação. Passemos a uma exegese orgânica dos textos deuteronômicos que argumentam pelo fim da rebeldia. Suspeito que a fobia e o fetiche do Outro deve ter seus motivos. Para além de delinear seus próprios projetos ideológicos, o conluio “santo” deve ter reconhecido a força e o perigo da contra-retórica subalterna. Se assim for, por que também nós não ouviríamos essas vozes (*xama’ be-qol!*) em colisão?

⁵⁰⁴ Angelo Penna, *Deuteronomio*, p.7.

⁵⁰⁵ Essa questão já foi refletida, por exemplo, por Horst Dietrich Preuss, הויעבה, em *Theological Dictionary of the Old Testament*, 2006, vol. 15, p.595 e Andrew Mayes, *Deuteronomy*, Londres, Marshall, Morgan & Scott Publishers, 1979, p.51-52.

⁵⁰⁶ Confira Judith Butler, *Bodies that Matter – On the Discursive Limits of “Sex”*, Londres, Routledge, 1993, p.8.

⁵⁰⁷ Hannah Arendt, *Entre o passado e o futuro*, 6ª edição, São Paulo, Perspectiva, 2009, p.129.

4.1.2 Uma coalizão ‘abominável’ e ‘per/vertida’?

Chegamos, por fim, na última etapa da exegese orgânica. Primeiramente, foi preciso reconhecer as características literárias do Deuteronômio: como ele se apresenta? Percebemos que o livro é uma espécie de arquivo que produz a memória da comunidade em aliança com Yhvh desde um ponto de vista autorizado. Após isso, optei por avaliar apenas seu princípio organizacional: 4,44-26+28 é o contrato que impulsionou todo o trabalho de arquivamento. A partir daí, empreendi uma jornada de suspeita: quais valores estão entranhados nessa produção literária? Cheguei à conclusão de que o contrato com Yhvh é uma simples inversão dos conteúdos tratativos imperiais do Antigo Oriente, em especial, do período neo-assírio. O negar do sistema imperial assírio, paradoxalmente, esconde uma secreta dependência do mesmo. Mesmo que em uma anti-linguagem, o *berit* deuteronômico possui um *ethos* imperial.

Com tudo isso, no item anterior, eu simplesmente desnudei o caráter hierárquico e excludente da retórica da eleição do “povo-propriedade”/“povo-santo”. Passamos agora a reconhecer o ideal de aliança pregada pelo deuteronômio apenas como uma particularidade desejosa da universalidade. Isso nos abre outras portas: a despeito do processo de arquivamento doentio, é ainda possível rearticular Outras vozes particulares no interior do contrato. Órfãos, viúvas e estrangeiros podem ter se conscientizado de seus lugares subalternos e dependentes, mas não sei se é possível recuperar suas lutas. Eles não são jamais empoderados no texto: sempre há um “irmão”, um “camarada”, um “tu”, um “vós” para falar por eles.

Muito diferente, felizmente, são os textos que tentam criar os *outsiders* do projeto dos “irmãos”. Notem que penso em termos de “criação”, posto que não considero esses sujeitos como realmente excluídos. Essa é a construção retórica da colusão do “povo santo”. Para mim, esses pretensos *outsiders* eram a pedra no sapato da propaganda deuteronômica. Daí a retórica da diferenciação e exclusão. Eu suspeito, então, que as leis pregadas (não promulgadas!) guardam em si uma memória alternativa de *berit*. Uma leitura tradicional dos textos assinalados pelas fórmulas *ki to‘abat yhvh* e *u-bi‘arta ha-ra‘ mi-qirbeka* não perceberá que reside aí uma episódica coalizão. Cabe ao exegeta orgânico a tarefa de articular (episodicamente) essa rebeldia. Eis algumas pistas a serem seguidas.

Uma coalizão, como uma frente política antagônica ao discurso dominante, necessita de um objetivo comum. Meu interesse não é ignorar as diferenças, porque se assim o fizesse estaria propondo mais uma outra forma de colusão. Isso só inverteria o problema e, assim, não mudaria a regra do jogo. Por fim, estaria propondo um movimento hermenêutico semelhante ao que fiz em relação ao imperialismo assírio e o imperialismo deuteronomico. De todo modo, eu não tenho mesmo motivos literários suficientes para amalgamar os rebeldes por completo. Mas ainda assim, eu posso ressaltar um ponto comum em todos esses sujeitos diferentes.

Percebam, portanto, que são dois os movimentos interpretativos necessários nessa tarefa de concretizar a coalizão “abominável” e “per/vertida” em colisão retórica com o conluio do “povo santo”. O primeiro deles é utilizar estrategicamente a própria classificação deuteronomica. Os sujeitos (multifacetados e inclassificáveis) são alocados em um lugar comum: o da ‘abominação’ (*to‘ebah*) e o da ‘per/versão’ (*ra’*) a ser ‘exterminada’ (*b’r piel*). Por mais que isso seja perigosamente homogeneizador, esses lugares comuns possibilitam a criação de uma consciência coletiva nos sujeitos demarcados. Foi, portanto, a própria retórica do “povo santo” que acabou por conectar esses sujeitos. Não fossem as duas fórmulas de demarcação, eles e elas nem precisariam entrar em diálogo. Contudo, foram forçados a pensar em termos coletivos. Bastaria agora utilizar criativamente essa posição comum e, ainda assim, preservar suas demandas particulares.

Foi no contexto de compartilhar objetivos políticos que ‘abomináveis’ e ‘per/vertidos’ acabaram por fomentar, no meu entender, uma verdadeira pedagogia alternativa. Por mais que os materiais arquivados não contenham hoje claramente essa contra-retórica, ela ainda está presente, por exemplo, em 18,20: “para que não vos ensinem (*lmd!*) a fazer todas as abominações que fazem...”

Efetivamente, os sujeitos ‘abomináveis’ e ‘per/vertidos’ souberam se articular e oferecer uma contra-oferta educativa. Não fosse esse o caso, que razões haveria para a criação do contrato de 4,44-26+28? O conluio do “povo-propriedade” estava realmente longe de ser unanimidade, daí a necessidade de assentar sua proposta de *berit*. Mas, afinal, o que me garante que a proposta dos ‘abomináveis’ e ‘per/vertidos’ era efetivamente alternativa? Já vimos que um lugar de “víptima”⁵⁰⁸ não oferece, por si, essa garantia.

⁵⁰⁸ No *bajubá*, a língua utilizada pela comunidade LBGTBT brasileira, “víptima” é a “bicha que sofre do mal da víptimização, isto é, quer ser vip em todo e qualquer lugar” (*Aurélia – a dicionária da língua afiada*, p.134).

Vejam bem: só há o risco de reinscrever o jogo em sua inversão quando não se dá o segundo passo no movimento interpretativo, a saber, o de escancarar as diferenças no interior da comunidade e abri-las para a negociação. Ou, retomando minha já longínqua metáfora glissantina, cortar raízes únicas e plantar rizomas nos jardins bíblicos. Se eu ficasse apenas no lugar comum oferecido aos sujeitos ‘abomináveis’ e ‘per/vertidos’ no Deuteronômio, eu estaria mais uma vez em busca da libertação não rasurada. Em outros termos, estaria criando mais uma porção de pessoas a serem incluídas no sistema. Então, eu não posso ficar apenas nesse tratamento generalizado deuteronômico. Ele é apenas o ponto de partida para o exegeta orgânico empoderar hegemonias rebeldes que trataram de revisar os termos assentados no *berit* do “povo santo”.

Verdadeiramente, não me parece mais viável negar que houve uma porção de pessoas que não assinaram o contrato com Yhvh tal como está disposto no Deuteronômio autorizado. Ao invés disso, esses sujeitos preferiram forjar uma outra coalizão para fazer frente ao ‘santíssimo’ conluio. A partir dessas hipóteses subalternas, as perguntas a serem feitas, no decorrer da exegese de cada texto, são: quem são esses sujeitos? Qual a particularidade e a universalidade de suas propostas beríticas? Trata-se realmente de um *berit* alternativo à proposta imperial dos “camaradas”?

Antes de partir para esse estudo, preciso apenas aclarar minha opção metodológica “pericopética” de acesso às vozes rebeldes. Há muito tempo meu professor insiste que “a perícope é memória popular”.⁵⁰⁹ Também acredito (mais ou menos) nisso. No meu caso, procurar por vozes subalternas no amplo conjunto contratual de 4,44-26+28 pode não ser muito frutífero, afinal, trata-se de um todo muito bem concatenado que, agora, impõe uma única Voz.

Diferente são as perícopes. São nessas pequenas unidades literárias que temos alguma chance de vislumbrar *espaços de conflito*. Como se vê, ao dizer isso, eu me distancio um pouco de meu professor. Não creio que a ‘perícope é memória popular’. Antes, penso que ela *contém colisões de memórias*!⁵¹⁰ Essa minha perspectiva é, em parte, devedora da própria

Essa palavra me faz pensar nos perigos da vitimização de grupos identitários que desejam chamar a atenção dos grupos dominantes e, assim, acabam presos na lógica oferecida a eles.

⁵⁰⁹ Milton Schwantes, “Interpretação de Gn 12-25 no contexto da elaboração de uma hermenêutica do Pentateuco”, em *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, Vozes, n.1, 1987, p.36.

⁵¹⁰ Minha abordagem da memória se afasta largamente, portanto, da proposta de Maurice Halbwachs que privilegia a estabilidade e não os conflitos em torno do arquivamento ou monumentalização da memória. Confira seu *A memória coletiva*, São Paulo, Vértice, 1990. Para uma crítica à Halbwachs com pertinentes exemplificações, vale a consulta de Michael Pollak, “Memória, esquecimento, silêncio”, em *Estudos Históricos*,

ideia de arquivo em sincronia. Não acredito que é possível passar imediatamente da perícope ao seu *Sitz im Leben*. Antes desse exercício é fundamental uma avaliação de seu *Sitz in der Literatur*.⁵¹¹ É preciso reconhecer, portanto, que o processo de arquivamento – com sua toponomologia e consignação⁵¹² – afeta o conteúdo da memória.

Se eu acreditasse que a perícope reflete automaticamente a memória popular, simplesmente reinscreveria o *ethos* imperial das “leis” deuteronomicas de abominação e extermínio da per/versão. Pouco importaria se esses textos são familiares, clânicos ou estatais: em todos os níveis constato uma cumplicidade opressora. Por isso acho mais eficaz compreender o atual abrigo das perícopes no interior do contrato. Como já aclarei, mais precisamente quanto aos capítulos 12-26, cada perícope se situa propositivamente ou proibitivamente em relação ao “amar” a Yhvh. Ciente dessa localização literária, posso agora ensaiar o debate em cada caso: que memórias “abomináveis” e “per/versas” cada perícope guarda em si?

Sabemos que os gêneros literários brotam de situações particulares e cumprem uma função na vida comunitária.⁵¹³ Muitos podem pensar, logo, que 12-26 encontram seu *Sitz im Leben* nos tribunais de justiça. Mas procurarei demonstrar que a preocupação fundamental desses textos – apodícticos e casuísticos – é com a catequese da comunidade e a propaganda dos ideais beríticos do “povo santo”. Ao localizar os gêneros nesse processo pedagógico, abro conscientemente o espaço para um *Sitz im Leben* correlato: a polêmica. Se desejamos buscar memórias subversivas não podemos nos contentar com os lugares imediatos das perícopes. É preciso aguçar a imaginação para ir além de suas funções arquivísticas.

Notem, então, que mantenho o postulado de meu professor: é na perícope que a memória subversiva se encontra. Contudo, ao mesmo tempo, devo complementá-lo: o acesso a essa memória subversiva jamais acontece de modo direto, uma vez que a perícope também é

Rio de Janeiro, Cpdoc/FGV, v.2, n.3, 1989, p.3-15. Para àqueles que ainda leem os textos bíblicos como fontes diretas e positivistas do passado de Israel – não como uma memória/amnésia produzida – sugiro agora Mark Smith, *O memorial de Deus*, p.181-226.

⁵¹¹ Já fiz essa observação quanto à proposta de Milton Schwantes em meu artigo “A abordagem historiográfica das narrativas patriarcais bíblicas”, p. 287.

⁵¹² Estou me referindo ao lugar e ao poder daqueles que forjaram um *corpus* homogêneo para o arquivo. Confira Jacques Derrida, *Mal de arquivo*, p.13-14.

⁵¹³ Essa é uma assertiva exegética clássica. Não me faço de rogado: utilizo estratégias de leitura histórico-crítica, reconhecendo seus acordos (tácitos) paradigmáticos. Isso me conduz a uma resignificação da estratégia: não me interessa hipotetizar etapas diacrônicas, ou seja, estágios primitivos dos textos. Prefiro apresentar a “situação vivencial” a partir da própria disposição literária das perícopes no interior do contrato.

cúmplice de seu contexto literário mais amplo.⁵¹⁴ A meu ver, somente avaliando essa tensão poderemos re-lembrar as particularidades de sujeitos que não aceitaram a proposta universalizante do *berit* deuteronomico.

4.1.2.1 Notas colisivas sobre as especificações *to‘ebah*

Diversos textos estão ‘assinados’ do mesmo modo em 12-26. Não penso que isso seja reflexo de um *corpus* documental incorporado pelo(s) autore(s) do contrato. Antes, acredito que é resultado de sua própria caneta. A estratégia do contrato ainda é, pois, perceptível: amalgamar atos “abomináveis”. Como relacionar essas ações é tarefa exegética. Uma coisa é certa: a fórmula exige que esses textos sejam lidos em conjunto.

Todos os textos assinalados pela fórmula *ki to‘abat yhvh* são marcados pelo gênero apodítico. Tratam-se, pois, de preceitos e proibições categóricas. Um problema recorrente é qual “situação vivencial” se depreende desse gênero. Como já disse no capítulo anterior da tese, estudos mais antigos entendiam a apodítica dentro da tradição jurídica. Na mente desses exegetas, a apodítica seria uma espécie de princípio no qual a casuística se encarnaria. Mas hoje podemos pensar diferente, ao relacionar esse gênero com a tradição sapiencial.⁵¹⁵

A apodítica revela-nos, portanto, um *Sitz im Leben* pedagógico. Bem verdade que parece haver cá sempre uma voz autoritária que diz o que pode e o que não pode. Em outros termos, a função comunitária do gênero apodítico é o ensino (hierárquico!) de regras de vida e de comportamento. Entretanto, a prática pedagógica exige que pensemos em termos retóricos. Não acredito que a autoridade pretendida realmente silenciou o debate. Não é mero acaso esses textos possuírem ainda convenções literárias que nos oferecem pistas de sua leitura pública. Para uma exegese orgânica, não basta comprar a Voz do texto. É preciso imaginar o debate. Reconheçamos, pois, que nossos textos apodíticos não visam à ordem jurídica por si, mas à prevenção de alteração da ordem mediante a educação. Daí não resultar – da proibição

⁵¹⁴ Confira, nesse sentido, os desenvolvimentos nos estudos da parataxe arcaica em John van Seters, *Em busca da história – historiografia no mundo antigo e as origens da história bíblica*, São Paulo, Edusp, 2008, p.49-71.

⁵¹⁵ Especialmente, após as verificações de Erhard Gerstenberger, *Wesen und Herkunft des apodiktischen Rechts*. Já Jean L’Hour admitia: “plus probablement, sagesse et droit sont ici indissociables...” (“Les interdis *to‘eba* dans le Deutéronome”, p.485).

– nenhuma consequência propriamente legal.⁵¹⁶ Essa perspectiva está em completa afinidade com minha proposta ao “código deuterônômico”. No interior do contrato, 12-26 não são leis. São, antes, instruções ou se preferem, especificações. Esses textos expõem práticas que contradizem o ideal de *berit* do conluio do “povo santo”, a saber, a “escolha” do lugar e do povo por Yhvh. É muito lógico, nesse sentido, cada um dos textos apodícticos apresentarem a motivação *ki to ‘abat yhvh*.

A pedagogia da obediência do contrato se encarna no vocábulo *to ‘ebah*.⁵¹⁷ Traduzo-o como “abominação”. Mas outras traduções seriam possíveis: a palavra remete a algo “detestável” que chega a ser “ofensivo”. A motivação (*ki*) para a internalização efetiva da apodítica, então, apresenta práticas que ferem a Yhvh, ou melhor, seu contrato imperial. Verdadeiramente, no Deuterônômio, *to ‘ebah* “não apenas protege a pureza do culto, mas também proíbe conduta que seja eticamente incompatível para com Yhvh e seu povo.”⁵¹⁸

É claro que um exegeta orgânico, com sua agenda subalterna, não pode aceitar essa “verdade” do texto. Ele o lê na contramão! Se *to ‘ebah* ‘designa o que está fora da norma, o impuro, a inconformidade com os costumes’⁵¹⁹, é aí que devemos nos debruçar. Primeiramente, de um ponto de vista desconstrutivo, é válido compreender que esses textos são propagandas de fronteiras que universalizam um projeto histórico. Depois, com uma atitude reconstrutiva, precisamos usar esses textos reguladores como experiências perturbadoras que potencializam a dissipação da propaganda na busca pela justiça do reconhecimento e redistribuição no interior comunitário. Ou não é verdade que *to ‘ebah* ‘aparece necessariamente como perigo ou inquietação’?⁵²⁰

Ofereço-vos uma lógica ‘esquisita’: um diagnóstico do que é oposicional ao discurso dominante necessita dos termos denegridores desse discurso. É no estigma hierarquizador e excludente que ainda podemos visualizar o “exterior constitutivo”. Nesse ínterim, o *‘am qadox* nada mais é do que um segundo ato de *to ‘ebah* (14-2-3!). Como diria Mary Douglas, a “santidade” exige uma totalidade, unidade, integridade, perfeição.⁵²¹ É evidente que essa

⁵¹⁶ Confira Rolf Rendtorff, *Introduzione all’Antico Testamento*, p.132.

⁵¹⁷ *to ‘ebah* é usado 21 vezes em Provérbios. Isso parece atestar sua importância na tradição sapiencial.

⁵¹⁸ Horst Dietrich Preuss, *הַיֵּבָה*, p.596.

⁵¹⁹ Assim Thomas Römer e Louise Bonjour, *L’omosessualità nella Bibbia e nell’Antico Vicino Oriente*, Torino, Claudiana, 2007, p.42.

⁵²⁰ Erhard Gerstenberger, *הַיֵּבָה*, em *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, vol.2, col.1319.

⁵²¹ “The Abominations of Leviticus”, em Charles Carter e Carol Meyers (editores), *Community, Identity and Ideology – Social Science Approach to the Hebrew Bible*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1996, p.130.

totalidade só se constrói com a definição do diferente. Por isso eu falo de segundo ato: para existir contrato com Yhvh, o “povo-propriedade” necessita de uma alteridade.

Minha proposta de leitura para esses textos, contudo, não envolve ficar apenas em uma descrição sociológica de representação da alteridade. Eu quero, por assim dizer, encarnar a alteridade. A construção retórico-discursiva do “povo-propriedade” deseja apagar a memória de outros projetos de *berit*. Não podemos deixar que isso aconteça: estaríamos aceitando passivamente à lógica imperial e colonial propagandizada por esses textos.

Assumo, pois, minha indecência exegética. Muitos exegetas preferem a retórica do texto e adoram limpar a comunidade em aliança exclusiva com Yhvh. Os “abomináveis” são sempre varridos para debaixo do tapete, como se fossem uma contrapartida despudorada e exterior (não constitutivo) ao blindado “povo santo”. Diferentemente, se assumimos o “abominável” como alteridade necessária, é urgente engajar-se em uma interpretação que traga de volta suas vozes para o interior comunitário. Não irei aceitar a autoridade da apodítica. Minha metodologia e teoria subalternas me encaminham para o texto de outra forma: a “abominação” que se tenta demarcar é exatamente a rebeldia que deve ser recuperada.

Com essas questões em mente, passemos a algumas notas exegéticas em função da agenda subalterna e sua busca do secreto e do heterogêneo nos textos. Notem que, para tanto, primei por traduções literais ao texto hebraico. Espero que essa opção mais ajude do que atrapalhe meu exercício subalterno. Passemos à tarefa.

4.1.2.1.1 Dt 12,29-31

²⁹Eis! Removerá Yhvh teu deus os povos os quais tu vais para lá para desalojá-los diante de tua face e os desalojareis e habitareis em suas terras.

³⁰Guarda-te afim de que não sejas enlaçado do mesmo modo que eles depois de sua eliminação diante de tua face e para que não pesquises sobre seus deuses dizendo: “como adoram estes povos os seus deuses? Agirei da mesma forma também eu.” ^{31a}Não agirás assim para Yhvh teu deus.

^{31b}*Eis toda abominação de Yhvh* que odeia, agiram para seus deuses, ^{31c}eis, até mesmo seus filhos e suas filhas queimaram com fogo para seus deuses.

Já sabemos que essa perícopes está em um *Übergangsbereich*. Portanto, literariamente, ela está ligada tanto ao que lhe precede (12,2-28), quanto ao que lhe sucede (13,2-14,21) no *Privilegrecht Jahwes*. Penso que 13,1 não faz parte da perícopes. Esse pequeno texto “solto” visa ao fechamento da primeira seção da “escolha do lugar” por Yhvh e a instituição de seus rituais aceitáveis: trata-se de um incentivo para que a ‘palavra ordenada’ seja aplicada: *xmr+le+ ‘sh*.

Se assim for, apesar de 12,29-31 remeterem também às práticas não condizentes ao “povo santo” em 13,2-14,21, devem estar mesmo relacionados à questão dos rituais e do lugar escolhidos por Yhvh. Isso é o que nos impõe 13,1 que encerra a sessão e inclui nossa perícopes dentro dela. Portanto, o *Sitz in der Literatur* condiciona a interpretação da perícopes.

O conjunto se inicia (12,2-4) e se finda (12,29-31) com textos muito semelhantes tanto na forma quanto no conteúdo. A questão de ambos é o ‘não agir assim’ (*lo’ ‘sh ken*) tal como os “povos” que serão ‘desalojados’ (*yrx*). O miolo da seção, muito maior, é o que se deseja destacar em todo o conjunto. 12,5 inaugura efetivamente novos conteúdos com seu uso de *ki-im*. Essa partícula modifica, por assim dizer, o tom da negação do “não agir assim”. Então, 12,5-28 apresentam-se como a antítese das pontas, ao propor um “agir assim”.

A lógica do conjunto, a partir de sua forma, é bastante simples: como os sujeitos devem proceder e como não devem proceder em questões de adoração. Que isso não é realidade, mas propaganda está muito claro em 13,1. A ‘palavra’ é ‘ordem’ que deve ser internalizada para, somente então, ser cumprida. Notem que *‘sh* “agir”, “executar”, como é recorrente no Deuteronômio, é precedido por *xmr* “guardar”, “vigiar”. Entendo que a ação proposta pelo conluio de Yhvh não está sendo executada. Se estivesse, por que tanto ‘cuidado’ e ‘vigília’ (12,13.19.30)? Por que, ainda, a ênfase parenética para que os sujeitos ‘escutem’ (12,28)?

Nesse ínterim, uma exegética orgânica deseja perguntar: podemos ainda ouvir as vozes dos subalternos? Não quero reificar a ‘palavra ordenada’. Eu quero a rebeldia a ela! Para tanto, eu fico agora com os dois textos que se ocupam com o “não agir assim”.

12,2-4 incentivam a ‘destruição’ (*‘bd*) dos lugares de ‘adoração’ (*‘bd*) dos ‘povos desalojados’. É curioso que esses lugares sejam nomeados como o lugar de Yhvh. Quero dizer: ambos os lugares são *maqom*! Isso abre possibilidades para resignificar positivamente também os cultos dos ‘povos desalojados’ que estão descritos no v.3: “altares”, *masebah*,

'*axerah* e imagens de deuses. De todo modo, não me parece que esse texto tenha mais possibilidades rebeldes. A ideologia imperial de conquista está aqui por demais arraigada. O que quero dizer com isso?

Ora, já vimos que todo o esquema ideológico do contrato ("escolha"-“aliança”-“povo santo”) é uma contrapartida ao discurso humilhante do império assírio. Entretanto, essa contrapartida não conseguiu forjar um discurso novo, ou seja, isento de mímica. O *ethos* imperial estava na cabeça do “povo santo”. Para vencer a batalha retórica contra os assírios era preciso tão somente uma inversão do jogo: Yhvh, eis o novo imperador! Isso não é, de modo algum, um ato retórico inconsequente. Um dos óbvios desdobramentos desse *ethos* imperial é a ideologia da conquista e do extermínio.⁵²² Aqui reside a lógica dos ‘povos desalojados’ e, para dizer a verdade, do próprio coração deuterônômico em prol da guerra (20,1-9).

O problema todo, portanto, é o artifício retórico de construir um Outro (*goy*!) diferente a ser conquistado. Como todo bom império, o Deuterônômio se engaja em uma diferenciação mortífera. Desculpem-me, mas eu realmente não sei quem são esses “povos”. E para dizer a verdade, pouco me importa. Não tenho essa vontade de história positivista. O problema, no meu entender, é discursivo e, portanto, ideológico. Na utopia da conquista e da posse efetiva da terra, em uma subversão da realidade imperialista assíria, o “povo santo” forjou – como os próprios assírios fizeram com Judá – lugares subalternizadores para os *goyim*. Na retórica, portanto, qualquer troca positiva com o Outro era, no mínimo, desnecessária. Contudo, como já vimos, nem a poderosa Assíria ficou isenta de hibridismos culturais. Por que imaginar que o projeto deuterônômico conseguiu efetivar essa empreitada?

Em todo esse esquema, a perícope de 12,2-4 é um pequeno fragmento retórico que busca suprimir a cultura do Outro a ser ‘colonizado’. Entretanto, eu quero mais. Não me dou por satisfeito em aclarar essa perigosa retórica e, ao mesmo tempo, nomear práticas subalternas apagadas. Estamos apenas visualizando a ponta do iceberg. Tanta vontade de ‘destruição’ (12,2) e ‘demolição’ (12,3) só pode existir se o Outro ainda não foi completamente dizimado. Aquela história do “exterior constitutivo”... Suspeito que nossa perícope “abominável” é ainda mais crucial para revelar discursos alternativos e propositivos em relação a esse exterior. Isso porque 12,29-31 não é simplesmente um convite à destruição

⁵²² Lamento que Norbert Lohfink não tenha chegado a avaliar a reinscrição do império no próprio Deuterônômio. Ele chega muito perto disso, mas não leva às últimas consequências seus preciosos resultados em *Violencia y pacifismo en el Antiguo Testamento*, p.63-72.

da cultura dos “povos”. Isso é 12,2-4 quem faz. Nossa perícopes está formalmente ligada a esse texto, todavia, ao mesmo tempo, o expande em direção da estigmatização. E aí, já sabemos: o que nos revela a fobia e o fetiche?

Parece-me que a perícopes se divide em três ‘parágrafos’ (v.29; v.30-31a; 31b-c). O marcador evidente é o *ki* no v.29 e no v.31b. Estariam aí o primeiro e o último ‘parágrafos’. O ‘parágrafo’ do meio seria marcado pela frase parenética “guarda-te”. A meu ver residiria aí o ponto alto da mensagem.

Entretanto, alguém ainda poderia sugerir uma nova divisão no v.31c, afinal, lá há um novo *ki*. Realmente isso é uma realidade estranha em termos literários. Esse último *ki* é como uma surpresa. Parece, portanto, mais um adendo. Se correlacionarmos seriamente 12,2-4 e 12,29-31 seria de se esperar uma estrutura semelhante. Efetivamente, isso acontece ao final dos textos:

lo'-ta 'asun ken la-yhvh 'eloheykem (v.4)

lo'-ta 'aseh ken la-yhvh 'eloheyka (v.31a)

A diferença está apenas no endereçamento das pessoas (v.4: “vós”; v.31a: “tu”). Retoricamente, trabalhar com a segunda pessoa do singular (masculino) deve ter um efeito de maior massificação.⁵²³ Se assim for, esse uso em 12,29-31 apenas corrobora sua urgência de padronização. Para além dessa estilística retórica, é fundamental notar que o texto é o mesmo. Logo, constato em ambas as perícopes algum fechamento paralelo. Mas não é isso que acontece. Um novo ‘parágrafo’ surge imediatamente, como que um carimbo motivacional: *ki kol-to 'abat yhvh*.

Esse fechamento poderia ser esperado. Muitas perícopes de 12-26 estão acrescidas de motivações. Portanto, essa frase seria coerente dentro da lógica do contrato, não fosse sua deformação da fórmula com o uso de *kol*. Prefiro não enveredar por caminhos retalhadores do texto. Poderia, por exemplo, argumentar que esse *kol* é uma inserção posterior e que também o é o v.31c. Nesse sentido, reconheçamos que a frase sobre a ‘queima’ dos filhos e filhas não faz muito sentido para a unidade. Aliás, tampouco fará em 18,10. Isso cheira mais à tinta deuteronomística, como se depreende do uso do mesmo motivo em 2Rs 23,10 e Jr 32,35.

⁵²³ Se for o caso, confira novamente Veja Timothy Lenchak, “Choose Life!”, p.12-16 e Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and Deuteronomistic School*, p.305.

Com tudo isso, se eu gostasse de retalhar, nossa perícope teria originalmente, no interior do contrato, apenas três parágrafos, sendo o último constituído da simples frase *ki to 'abat yhvh*. Mas como eu não gosto muito dessa técnica açougueira, serei fiel ao texto tal como ele está. Em primeiro lugar, a deformação do *kol* é, em algum sentido, plausível. Essa será a única vez que a fórmula *ki to 'abat yhvh* aparecerá no *Privilegrecht Jahwes*. Falei no primeiro capítulo da tese que esse “direito privilegiado de Yhvh” estrutura todo o conjunto de 12-26. Os textos “civis” sempre estão ligados com as “escolhas” de Yhvh. Sendo assim, acrescentar *kol* na fórmula lhe garante uma conotação de “totalidade”. Em outros termos: estaríamos diante da abominação das abominações! A fórmula sem o *kol*, recorrente nos demais textos a serem analisados, simplesmente marcaria desdobramentos dessa abominação-mor.

Quanto à ‘queima’, honestamente, prefiro pensar que é mesmo um adendo retórico deuteronomístico. De qualquer forma não me esquivarei de imaginar uma interpretação. Só não quero garantir a esse v.31c o espaço de um novo ‘parágrafo’. Sua lógica de adendo lhe proporciona um lugar menor dentro da perícope, tal como um desenvolvimento ou uma especificação de uma das práticas que Yhvh ‘odeia’. Esclarecidas essas perspectivas da divisão do texto, passo à interpretação a partir dessas sub-unidades ou ‘parágrafos’ que propus.

O primeiro ‘parágrafo’ (v.29) apresenta, mais propriamente, a ideologia imperial-atávica do conluio do “povo-propriedade”. Yhvh não os abandonara tal como diria o assírio! Pelo contrário: é Yhvh quem ‘remove’ e ‘desaloja’ para que os em aliança com ele ‘habitem’. Será que preciso despir essa propaganda? Não está claro que ela é de natureza imperial vétero-oriental? Vamos lá...

Há ‘povos’ que possuem uma terra. Os que estão sob os auspícios de Yhvh vão em direção a ela. Yhvh ‘toma posse’ (*yrx*) e tira esses ‘povos’ de suas próprias terras para que os seus ‘vivam’ lá. Por mais que nossa perícope não contenha o vocábulo *ntn* “conceder” é claro que ele também está aqui implicado: *yxb* pressupõe *ntn*! Efetivamente, a ‘concessão’ e a ‘habitação’ ocorrem às custas da apropriação territorial de outros. Enxergam agora a máscara assíria do povo em aliança com Yhvh?

Ora, mas esse mesmo parágrafo abre outras possibilidades imaginativas. A tradução de *bv* por “entrar”, “sobrevir” ou “suceder” não é unânime. Com essa tradução parece que os

“povos” são realmente uma realidade externa na qual o grupo de Yhvh caminha em direção (cf. o uso do advérbio de lugar *xamah*) para conquistar. E se, ao invés disso, optássemos por traduzir *bv* por “coabitar” ou “relacionar-se”? Isso nos obrigaria a pensar em termos de convivência! Acredito que essa é a realidade do texto, para além da utopia imperial. Afinal, os ‘povos’ estão aqui ou acolá?

Esse é o problema que o segundo ‘parágrafo’ quer resolver. Na verdade, temos aqui uma parênese dependente do primeiro ‘parágrafo’, ao funcionar como sua conclusão prática.⁵²⁴ Permitam-me: que conclusão mais estapafúrdia! Se os ‘povos’ foram ‘removidos’ e ‘desalojados’, como é possível exortar aos novos colonos: “não sejas enlaçado do mesmo modo que eles depois de sua eliminação”? Não há lógica alguma aqui, então, ela não me parece uma interpretação viável. O cuidado exortado não é relativo aos ‘povos’. O problema não está lá fora. Essa é uma falseação do texto.⁵²⁵ Se realmente o perigo fosse o externo (já eliminado), por que insistir no “guarda-te”?

Minha primeira solução é a tradução de *bv*. O “tu” não está ‘indo’, mas está se ‘relacionando’. A abominação *is the girl next door*. Será, então, que os ‘povos’ estão vivendo em conjunto com o ‘povo eleito’? Serão os ‘povos’ a abominação? Não me parece que essa seja a real questão.

Ainda no segundo ‘parágrafo’ há um desdobramento da parênese. Temos nesse ‘parágrafo’ duas frases interconectadas por um *vav*. A segunda frase explica, no meu entender, o sentido do “não seja enlaçado”. O “tu” está em pleno processo de ‘pesquisa’! Essa é a abominação para o conluio do “povo santo”.

drx significa “tirar informações”, “procurar”, “examinar”, “inquirir”, “indagar”, “ansiar”. Esse procedimento não respeita fronteiras e, por isso, no processo de pesquisa surge a brilhante indagação: “como adoram estes povos os seus deuses?” O texto apresenta, então, duas realidades: a da retórica que se deseja propagandear e, ao mesmo tempo, o que ela tanto tenta massacrar. O “tu” não vê o menor problema em aprender com a cultura alheia. Ele não precisa da ideologia do Yhvh ‘conquistador’. Eis a abertura para a Relação!

⁵²⁴ Confira Andrew Mayes, *Deuteronomy*, p.230-231.

⁵²⁵ Quanto a isso, Erhard Gerstenberger aclara: “esses juízos depreciativos de alguém de fora não têm nada a ver com os padrões culturais ou morais dos vizinhos. Do ponto de vista psicológico, trata-se de projeções daquilo que um povo ou um grupo rejeita como desprezível em si mesmo e busca eliminar impondo-o ao ‘outro’. Isso se aplica a todos os juízos depreciativos do Antigo Testamento sobre a primitiva população cananeia e os povos vizinhos de cada época” (*Teologias no Antigo Testamento*, p.320).

Após a indagação, o “tu” se coloca agora plenamente como “eu” (*'ani*): “agirei da mesma forma também eu”. O processo de massificação da retórica (“tu” = “Israel”) não se mantém frente aos sujeitos particulares. Nesse aspecto, é significativo o uso de *'sh* na primeira pessoa. É preciso reconhecer um grande empoderamento nesse uso de “executar”, “intervir” ou “realizar” por parte de *'ani*. Notem, ainda, que *'sh* não é precedido por *xmr*. O “tu” que vira “eu” não precisa precaver-se para atuar. Ele não precisa das recomendações do “guarda-te”. Transita de lá para cá sem medo de se arriscar e, por fim, parece cooperar intensamente para a criação de uma “comunidade humana de base”⁵²⁶. Isso é mais do que um simples diálogo interreligioso. Entendo que é uma verdadeira tradução cultural que não respeita o ideal coeso e estanque de identidades dialogantes. Não temos aqui um ideal de respeito ou mera tolerância; é de pura e fantástica simbiose.

É evidente que essa postura do “tu” que virou “eu” incomodava ao conluio do “povo santo”. Seu projeto identitário berítico não abre qualquer possibilidade para crioulizações advindas da Relação. Como era possível que no interior comunitário houvesse gente que preferisse aprender com os *goyim*? Efetivamente, para o conluio, essa prática de abertura era inadmissível. Daí, logo após a surpreendente ação do “eu” e para arrematar o parágrafo, surgir a proibição: “não agirás assim para Yhvh teu deus” (v.31a) É irônica a escapada da retórica que reconhece a ação (*'sh*) do “tu”, ainda que negativando-a. Verdadeiramente, a apodítica não chega a alcançar a realidade. Ela apenas expressa histericamente o anseio de domesticar os sujeitos indomesticáveis. Eu a parafrasearia do seguinte modo: “parem de agir assim! Parem de se abrir aos *goyim*!” Todavia, apenas admoestar não basta. É preciso mais: essa é a última cartada do terceiro ‘parágrafo’.

Em primeiro lugar, o último ‘parágrafo’ tenta estereotipar as práticas de Relação como “abominação”. Melhor: como “A” abominação (*kol-to 'abat yhvh!*). Eu irei acreditar nessa retórica propositalmente: os processos de hibridização conscientemente operados por alguns da comunidade devem ter perturbado bastante os projetos do conluio. Com essa ‘agência’ particular, outra proposta para o *berit*, enquanto “significante vazio”, foi articulada. O atavismo tão caro ao *berit* deuteronômico não faria mais sentido dentro dessa proposta de aprender como os “povos”. Trata-se, verdadeiramente, de uma desestabilização estrutural do sistema de pensamento deuteronômico, ao atingir-lhe o coração. Talvez, por isso, essa prática de ‘pesquisa’ tenha sido classificada de “abominação total” e aquilo que Yhvh é ‘incapaz de

⁵²⁶ Termo de Aloysius Pieris, *Viver e arriscar – estudos interreligiosos comparativos a partir de uma perspectiva asiática*, São Bernardo do Campo, Nhanduti, 2008, p.18-19.

tolerar' (*sn*'). Aqui não devemos nos esquecer que *sn*' é exatamente o oposto daquilo que o contrato deseja inculcar nos sujeitos, a saber, *'hb* "amar". Portanto, não é incorreto dizer que *sn*' aponta para uma rebeldia à lealdade e obediência para com Yhvh.⁵²⁷

Ciente dessa periculosidade contra-retórica de 'deslealdade' é que o texto foi devidamente completado (v.31c). Era preciso demonstrar quão odiosa era essa "abominação total". Não foi por acaso que a retórica utilizou um caso (aparentemente) extremo: 'queimar' filhos e filhas para os deuses. O recipiente da retórica deveria ser sensivelmente tocado por essa argumentação: é isso mesmo que eu quero aprender? É para isso que estamos abrindo a comunidade? Será que a tradução cultural dos 'abomináveis' é um trabalho seguro para nossa cultura?

Nesse ponto – se é que não em todos – eu discordo radicalmente de muitos dos comentaristas tradicionais. É que a maioria deles entende essa prática como realidade, fato, história que aconteceu.⁵²⁸ Ainda que seja assim, o que significa realmente 'queimar' filhos e filhas para os deuses? Será que algum dia saberemos? Por que queremos tanto saber? Qual a política de interpretação adotada?

Não vou aqui repetir os argumentos muito bem colocados por Saul Olyan.⁵²⁹ Basta lembrar-vos de que, no que tange ao sacrifício humano em Israel, há uma "confusão deliberada". A maior delas é que nenhum deus Molek realmente existiu: *molek* seria o termo técnico de sacrifício para o próprio Yhvh. Sendo assim, não é mais razoável explicar a 'queimada' de crianças nos termos de sacrifício humano. A real questão é a polêmica. Por que é tão difícil para exegetas tradicionais admitirem essa função retórica do sacrifício realizado pelo Outro?

Acho sempre conveniente lembrar que estamos diante de práticas de interpretação. Eu não acredito em uma escrita histórica do que realmente aconteceu. Por essas e outras é que optei pela crítica retórica como método. Não nego minha posição de intérprete engajado. Antes isso acontecesse também com meus colegas tradicionais. A pretensão de cientificidade é um engodo. A grande massa de pesquisadores da Bíblia Hebraica são crentes no texto como

⁵²⁷ Confira, nesse sentido, a breve nota de Norbert Lohfink, "Hate and Love in Osee 9,15", em *Catholic Biblical Quarterly*, v.25, n.4, Washington, Catholic Biblical Association of America, 1963, p.417.

⁵²⁸ Veja, por exemplo, Andrew Mayes, *Deuteronomy*, p.231; Angelo Penna, *Deuteronomio*, p.156; Pierre Buis e Jacques Leclercq, *Le Deutéronome*, p.109.

⁵²⁹ Confira Saul Olyan, *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel*, Atlanta, Scholars Press, 1988, p.11-13. O autor retoma as teses de Otto Eissfeldt, *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch*, Halle, Niemeyer, 1935. Veja ainda Morton Cogan, *Imperialism and Religion*, p.76-79.

Palavra de Deus.⁵³⁰ Por isso é que nunca leem desde outro ponto de vista. Basta-lhes a verdade bíblica. Isso é o que venho chamando até aqui de ‘comprar a retórica do texto’.

Nessa ilusão interpretativa é fundamental que Israel se mantenha como “povo santo” em detrimento de Outros “abomináveis”. Fornecerei um exemplo caricato do que estou dizendo:

“... os cananeus, com sua adoração de natureza orgiástica, seu culto de fertilidade na forma de símbolos de serpentes e nudez sensual, e sua mitologia grosseira, foram substituídos por Israel com sua simplicidade pastoral e pureza de vida, seu sublime monoteísmo e severo código ético.”⁵³¹

É claro que Albright é o extremo que poderia citar. Todos já sabemos das falácias de sua escola. Contudo, seria um equívoco imaginar que essa leitura do texto bíblico não impera também em outras “escolas”.⁵³² Como se nota, não é possível sugerir uma interpretação para o problema da ‘queimada’ sem uma reflexão sobre os lugares de interpretação. Aliás, eu ousa alargar a questão para todo o *corpus to’ebah* que, na maioria das vezes, é entendido como uma reação específica contra práticas ‘idolátricas’ cananeias.⁵³³

É realmente notável perceber a força da retórica deuteronomica. Como um texto programático, o Deuterônomo cria categorias que predispoem os leitores/ouvintes a enxergarem a realidade exatamente como o(s) argumentador(es) deseja(m).⁵³⁴ A tentativa do conluio do “povo santo” foi a de expurgar a concorrência do interior comunitário e, para tanto, ele veicula a tese de que a “abominação” está lá fora e que esta não deve contaminar aqui dentro. A construção é tão bem feita que até hoje os *scholars* aceitam essa perspectiva! Esse é, a meu ver, o principal problema na interpretação: a combinação (inconsciente?) da retórica bíblica e da retórica dos estudos bíblicos.⁵³⁵ Urge um novo posicionamento frente aos textos: as estereotipações funcionam literariamente como parte de uma agenda de desacreditamento em função da sanção da opressão.⁵³⁶

⁵³⁰ Reveja meu primeiro capítulo da tese. Contudo, se não se interessar em desmascaramentos hermenêuticos, recomendo a crítica “científica” de Giovanni Garbini, *History and Ideology in Ancient Israel*, p.2-3.

⁵³¹ William Foxwell Albright, *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore, John Hopkins Press, 1957, p.281.

⁵³² Confira Hans Walter Wolff, *Hosea – A Commentary on the Book of the Prophet Hosea*, Filadélfia, Fortress Press, 1974, p.14.

⁵³³ Esse é, por fim, o resultado de Jean L’Hour: “en face d’une civilisation cananéenne insidieuse, le Yahvisme affirme son originalité et sa volonté d’indépendance à coups d’interdits à la fois juridiques, religieux et moraux, s’adressant à toute la communauté” (“Les interdits to’eba dans le Deutéronome”, p.503).

⁵³⁴ Meir Sternberg chama essa técnica de “efeito de primazia”. Confira seu *Expositional Modes and Temporal Ordering in Fiction*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1979, p.93-96.

⁵³⁵ Veja Ken Stone, *Sex, Honor, and Power in the Deuteronomistic History*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996, p.12-13;

⁵³⁶ Assim, Randall Bailey, “They’re Nothing but Incestuous Bastards...”, p.124.

Com tudo isso em mente, prefiro desconfiar da ‘queima’ de filhos e filhas para os deuses. Isso me soa como pura polêmica contra àqueles que realizam a tradução cultural. A retórica quer desvalidar esse trabalho, ao demonstrar que os “povos” não possuem muita coisa boa para ensinar. Notem que o debate, então, não é com os “povos”. Para o texto, esses já foram ‘desalojados’. A ‘ação’ da qual é preciso ‘guardar-se’ é a da ‘pesquisa’. Isso é “toda abominação para Yhvh”.

Eu já disse que não me interessa muito descobrir quem são esses “povos”. Particularmente, não acredito que sejam os “cananeus”. O texto não fala nada disso. Essa é uma pressuposição baseada na narrativa deuteronomíco-deuteronomística. Entretanto, a narrativa não é um dado histórico por si, ao refletir, antes, sua condição de produção imperial. Nesse ínterim, se me fosse exigido identificar os “povos”, eu estaria mais convencido por Andrew Mayes que salienta o *background* assírio da produção.⁵³⁷ Alguém, então, poderia razoavelmente indagar: é justo propor uma tradução cultural frente à Assíria? Como não avaliar as relações de poder interna aos processos de hibridização?

De fato, eu vejo um problema aqui. Por mais que já tenha aclarado que a Assíria não impunha sua cultura aos súditos (ao menos não nos estados vassalos), reconheço a assimetria nessas relações. O fator chave, em tudo isso, é o efeito do império: eu arriscaria a dizer, sem medo de anacronismos, que o império assírio proporcionou uma primeira ‘globalização’: campanhas militares e troca de populações criaram verdadeiras realidades ‘diaspóricas’. Esse é o motivo concreto das trocas culturais incessantes desse período histórico.⁵³⁸ A Assíria possibilitou tais trocas. Nesse ínterim, dizer que “a dominação assíria desarrumou os padrões culturais locais”⁵³⁹ é uma coisa. Outra coisa é perguntar: o que fazer com essa realidade desarrumada? O conluio do “povo santo” preferiu uma criação fictícia do retorno às origens, obviamente, para legitimar sua propaganda. Mas, francamente, eu não creio que combater a tendência homogeneizadora do império com mais homogeneização seja uma resposta eficaz. Já vimos que isso reinscreve uma cadeia de subalternizações. Ora, a realidade ‘diaspórica’ é um dado que possibilita novas formações culturais. Esse é um efeito inesperado do império que joga contra seu próprio *ethos*. Suspeito, assim, que a ‘pesquisa’ dos ‘abomináveis’ não envolve uma assimilação e integração ao império. Muito pelo contrário, essa *intelligentzia*

⁵³⁷ Andrew Mayes, *Deuteronomy*, p.231.

⁵³⁸ Em termos de historiografia deuteronomística estou pensando, mais precisamente, nos reinados de Acáz e Manassés. Veja as teses independentes de Morton Cogan, *Imperialism and Religion* e John Mckay, *Religion in Judah under the Assyrians*.

⁵³⁹ Morton Cogan, *Imperialism and Religion*, p.91-92.

hibridizante aproveita a chance ímpar para criar uma verdadeira “comunidade cosmopolita” em um projeto multicultural.⁵⁴⁰ Isso, por fim, desbanca a ideologia massificadora assíria e deuterônômica.

Eis a questão central para minha hermenêutica subalterna: defenderemos a comunidade bíblica no sonho de uma totalidade-mundo ou na realidade do caos-mundo que não permite mais o universal generalizante?⁵⁴¹ São essas duas possibilidades retóricas que temos no Deuteronômio. O período assírio ofereceu uma experiência de caos-mundo para o antigo Israel. Houve gente que desejou explorar essa possibilidade concreta, não visando à perda da identidade, mas à sua resignificação. Por outro lado, a retórica deuterônômica inflama um discurso de totalidade-mundo que rejeita a Relação e prega a pureza atávica.⁵⁴² São dois efeitos, pois, da realidade desordenada daqueles tempos assírios.

Por último, eu gostaria apenas de salientar a importância dessa tradução cultural ‘abominável’. Ela é a abominação-mor porque desestrutura o ideal berítico do “povo santo”. Temos cá uma outra forma de imaginar a “aliança”. Penso que essa pode ser a base da contra-retórica “abominável”: a abertura ao diferente. Também aqui, portanto, eu vejo uma primazia ‘esquisita’ do *Privilegrecht Jahwes* sobre o *Zivilrecht*. Os atos ‘abomináveis’ da seção ‘civil’ devem funcionar como desdobramentos dessa política rizomática maior.

Relembremos e arquivemos!

4.1.2.1.2 Dt 16,21-17,1

²¹Não fincarás para ti *'axerah* de qualquer árvore ao lado do altar de Yhvh teu deus que farás para ti.

²²E não erguerás para ti *masebah* a qual odeia Yhvh teu deus.

^{1a}E não sacrificarás para Yhvh teu deus um boi e uma ovelha que tenha nele uma mácula (ou) qualquer coisa per/vertida.

^{1b}*Eis uma abominação para Yhvh teu deus!*

⁵⁴⁰ Para esses efeitos contraditórios da globalização veja Stuart Hall, *Da diáspora*, p.49-94.

⁵⁴¹ Essa é a questão que Édouard Glissant impõe ao poeta inserido na comunidade. Veja sua *Introdução a uma poética da diversidade*, p.46-47.

⁵⁴² Frank Crüsemann diz que “a luta pela pureza e unidade é, ao mesmo tempo, a luta por vida e futuro” (“Imaginário de violência...”, p.232). Obviamente que essa interpretação não se atenta para o alto preço da pureza e, muito menos, ousa imaginar formas alternativas de luta por vida.

Nossa perícope ocupa um lugar literário aparentemente estranho, pois trata especificamente de questões culturais. Poderia, assim, estar perfeitamente alocada no “direito privilegiado de Yhvh”, obviamente, naqueles termos do ‘não agir assim’ (12,4.31). O que fazem então 16,21-17,1 na seção das macro-hierarquias?

Esse seu lugar literário se explica pela hipótese da digressão associativa: 16,21-17,1 fornecem o devido elo entre 16,18-20 e 17,2-7. Na primeira perícope temos a instituição de tribunais locais. Na última, o julgamento de um caso per/vertido (17,2) e abominável (17,4). É nossa perícope que media esses dois assuntos, como se preparasse o terreno para os desvios religiosos que serão julgados.

O próprio *Sitz in der Literatur*, então, fornece um sentido para 16,21-17,1: são desvios religiosos que se relacionam com ‘autoridades julgadoras’. Se houve mesmo julgamento é uma outra questão. Como já disse várias vezes, essas leis são retóricas e, portanto, também a institucionalização de autoridades é apenas uma tentativa de efetivar a propaganda do ‘vigiar e punir’.

Tudo isso, contudo, é especulação localizacional. É claro que parece ser uma especulação boa, afinal 17,1 antecipa o uso conjunto de *ra’* e *to’ebah* de 17,2.4. De todo modo, é preciso admitir que a perícope em si não fala de julgamentos e autoridades. Ela simplesmente proíbe três ações e se conclui com a fórmula *ki to’abat yhvh*. Mas, afinal, essas três proibições chegariam a formar uma perícope?

Não lhes resta muito espaço: 16,21-17,1 estão, por assim dizer, impressados entre duas perícopes facilmente reconhecíveis. Essas proibições não possuem condições literárias suficientes para se ligarem ao que lhes antecede e sucedem. Ou são lidas separadamente ou lidas conjuntamente. Opto pelo conjunto ‘pericopético’.

Em primeiro lugar, está claro que há uma divisão interna: 16,21-22+17,1. Isso é verificável pela temática abordada, mas também pelas duas diferentes conclusões: “o qual Yhvh odeia” e “eis uma abominação para Yhvh”. Contudo, em 12,31 já percebemos que é possível ligar a “abominação” ao “ódio”. Um é dependente do outro: há *to’ebah* porque há *sn’* e há *sn’* porque há *to’ebah*! Portanto, não me parece que o v.22b seja um final para os v.21-22, mas uma antecipação da “abominação” de 17,1. Literariamente, pois, é viável ler as três proibições com uma unidade autônoma.

Para a análise da perícopa, parece-me interessante dividi-la não em duas partes, mas em quatro ‘parágrafos’ (v.21; v.22; v.1a; v.1b).⁵⁴³ Cada proibição deve ser lida, primeiramente, como atos independentes. Somente depois é que devemos conectá-las como ‘abominação’ que Yhvh é ‘incapaz de tolerar’. Não custa repetir: minha intenção exegética não é de pura descrição do texto, mas de sua subversão. Eu desejo lê-lo no revés, voltando-o contra ele mesmo.

16,21 começa logo com um enfático “não”. Em termos retóricos, isso me exige pensar em termos de “sim”. A ‘ordem’ do povo santo é para que cessem as ‘plantações’ de *’axerah*. O uso desse verbo complica nosso esclarecimento em torno do que seria essa *’axerah*.⁵⁴⁴ A primeira vista, poderíamos pensar que se trata de uma árvore comum. Entretanto, essa explicação não se mantém se seguimos o texto: o restante do ‘parágrafo’ sabe muito bem diferenciar *’axerah* de uma árvore de verdade (‘*es*’). Por isso optei por uma outra possibilidade tradutiva de *nt’*: “fincar”. *’axerah* não era uma árvore plantada, mas algum objeto (de qualquer ‘*es*’) fincado.⁵⁴⁵

Se assim for, é bastante razoável interpretar *’axerah* em 16,21 não como a deusa Axerah propriamente, mas sua representação, possivelmente uma árvore estilizada que simboliza sua característica de *Dea Nutrix*.⁵⁴⁶ Sabemos hoje que a condenação da adoração dessa deusa é fruto da polêmica deuteronomico-deuteronomística. O silêncio perturbador de outras vertentes bíblico-teológicas demonstra que o culto a Axerah não era um real problema para muitos em Israel. Além do mais, preciosas informações iconográficas e epigráficas garantem essa complexidade na religiosidade do povo bíblico.⁵⁴⁷

⁵⁴³ Confira a hipotética reconstrução pré-deuteronomica de 16,21-17,1 proposta por Gerhard von Rad, *Deuteronomio*, p.129. Não se preocupe com a diacronia, tão somente observe sua divisão do texto.

⁵⁴⁴ Veja Saul Olyan, *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel*, p.2, nota 6.

⁵⁴⁵ Contra Othmar Keel que prefere entender de modo literal o verbo *nt’*. Veja seu *Goddesses and Trees, New Moon and Yahweh – Ancient Near Eastern Art and the Hebrew Bible*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998, p.54.

⁵⁴⁶ Confira o artigo de Monika Ottermann, “Vida e prazer em abundância – a deusa Árvore”, em *Mandrágora*, São Bernardo do Campo, Metodista, n.11, 2006, p.40-56. Note, contudo, que ao invés de “deusa Árvore”, Othmar Keel sugere que falemos, para a área do Antigo Oriente, em termos de “deusa da terra, da vida vegetal, da sexualidade e da prosperidade” (*Goddesses and Trees, New Moon and Yahweh*, p.48).

⁵⁴⁷ Já existe uma enorme quantidade de bibliografia a respeito. Indico, tão somente, duas revisões do problema: Meindert Dijkstra, “I Have Blessed You by YHWH of Samaria and his Asherah – Texts within Religious Elements from the Soil Archive of Ancient Israel”, em Bob Becking e outros (organizadores), *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2001, p.17-44; Judith Hadley, “Yahweh and ‘His Asherah’ – Archaeological and Textual Evidence for the Cult of the Goddess”, em Walter Dietrich e Martin Klopfenstein (organizadores), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, Göttingen/Freiburg, Vandenhoeck und Ruprecht/ Universitätsverlag, 1994, p.235-268.

Não vou produzir uma tese sobre a deusa Axerah. Só gostaria de repassar algumas ideias para aprofundar o debate entre “abomináveis” e “povo santo”. É que eu não vejo muita vantagem em celebrar rapidamente a diversidade religiosa. Mesmo a cultura material não chega a ocultar os efeitos de diferença. Ou não é verdade que noventa por cento dos nomes pessoais em documentos epigráficos do período estão constituídos por “el” ou “yvh”?⁵⁴⁸ Para ir ainda mais longe, por que a relativa lacuna – em comparação com os povos vizinhos – de inscrições hebraicas? Isso é pura questão de sorte ou azar ou, por si, constitui um problema histórico de *damnatio memoriae*?⁵⁴⁹ Então, por favor, paremos de gritar “aleluia” em torno de Axerah. A questão a ser posta em uma exegese orgânica é: onde está o conflito?⁵⁵⁰

Quanto à nossa perícopa, exegetas tradicionais farão um esforço em classificar essa complexidade conflitiva como deturpação da santidade da aliança a partir da contaminação cananea.⁵⁵¹ Além do mais, como expressa Andrew Mayes quanto à *'axerah*: “ela representa o princípio feminino de fertilidade no culto e (...) parece nunca ter sido um elemento aceito na adoração israelita.”⁵⁵² Vejam bem o que acontece nessa interpretação: um dado retórico (particular) é tomado como verdade (universal) para todos e todas da comunidade.

Nem preciso mais argumentar: esses resultados são devedores de metodologias inadequadas e ultrapassadas que insistem na fidelidade cega ao texto retórico. Mas eu argumento: o Outro nunca é realmente o Outro, mas o próprio *self*. Canaã é, pois, Israel! A existência de “abomináveis” adoradores de Axerah não pode mais ser esquecida. A apodítica de 16,21 é apenas uma pequena amostra retórica que deve ser complementada – sem glorificações – a partir da cultura material.

Fato é, portanto, que a proposta imperial do “povo-propriedade” não poderia admitir negociações. É interessante perceber aqui mais uma vez o papel preponderante do “caos-mundo” possibilitado pela Assíria. A exigência de fidelidade máxima ao imperador foi reforçada pela retórica deuteronomica: Yvh é um deus ‘ciumento’ e não permite trocas culturais. Entretanto, ao mesmo tempo, o período assírio fomentou antigas tradições locais

⁵⁴⁸ Confira, por exemplo, Marjo Korpel, “Asherah Outside Israel”, em *Only One God?*, p.146.

⁵⁴⁹ Assim, Giovanni Garbini, *History and Ideology in Ancient Israel*, p.17-18.

⁵⁵⁰ Suspeito, portanto, de resultados que visam à anexação de Axerah ao *ma(i)nstream*. Estudos orientados exclusivamente pela categoria “gênero” parecem caminhar, lamentavelmente, para essa leitura. Confira, por exemplo, Ana Luisa Alves Cordeiro, *Recuperando o imaginário da Deusa – estudo sobre a divindade Aserá no Antigo Israel*, Goiânia, Universidade Católica de Goiás, 2009 (dissertação de mestrado).

⁵⁵¹ Assim Pierre Buis e Jacques Leclercq, *Le Deutéronome*, p.129.

⁵⁵² *Deuteronomy*, p.184.

com novos motivos.⁵⁵³ É nesse momento, por exemplo, que Axerah parece ter encontrado grande força, como se depreende da popularidade das “figurinas de pilares”.⁵⁵⁴ A velha representação da árvore estilizada ganha novos contornos antropomórficos. Trata-se de uma verdadeira representação híbrida judaíta que, ainda assim, garante a posição da deusa como aquela que gera vida.

Essa função vivificante de Axerah deve explicar o restante da frase de nosso ‘parágrafo’. A representação da deusa está sendo ‘fincada’ ao lado de Yhvh em um altar. Notem que não se trata do altar ‘escolhido por Yhvh’. Algum comentarista pensará, portanto, que estamos em camadas pré-deuteronômicas.⁵⁵⁵ É que para os tradicionais não há a menor chance de altares particulares terem existido junto às determinações do contrato com Yhvh. Percebam, então, que essas hipóteses diacrônicas são perigosas: elas autorizam o texto como verdade e alocam as perturbações para debaixo de um felpudo tapete.

Da minha parte, prefiro acreditar que altares particulares existiam. E nesses altares, todas as possibilidades eram bem-vindas. Uma *axerah* ao lado de Yhvh demonstra a insuficiência de pesquisas dicotomizantes. Era claro para os “abomináveis” que essa junção fazia sentido. Por que separar Yhvh de sua consorte? Como haveria aí fertilidade?

Essa interpretação se impõe para nosso segundo ‘parágrafo’. O “povo-santo” propõe, por assim dizer, um deus castrado: Yhvh ‘odeia’ sua *masebah*! Eu poderia fazer uma interpretação definitivamente *queer* para esse texto, afinal, todos os exegetas admitem que a *masebah* simboliza falicamente a divindade masculina. É irônico eu hoje poder maliciosamente perguntar: por que Yhvh não precisa de esposa? Qual a razão de tanta ‘rejeição’? Entretanto, eu prefiro enveredar por outras sendas: o “ódio” aponta para uma prática de rebeldia contrária ao “amar”.

⁵⁵³ Confira Othmar Keel e Christoph Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole – Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, Freiburg, Herder, 1993, p.322-361.

⁵⁵⁴ Veja a discussão de Karel Vriezen, “Archaeological Traces of Cult in Ancient Israel”, em *Only One God?*, p.45-80. Observe que esse motivo é efetivamente uma novidade desses tempos da Idade do Ferro. As figurinas não apresentavam o formato de pilar na Idade do Bronze, conforme consta no catálogo de Ora Negbi, *Canaanite Gods in Metal – An Archaeological Study of Ancient Syro-Palestinian Figurines*, Tel Aviv, Tel Aviv University Institute of Archaeology, 1976.

⁵⁵⁵ Assim Andrew Mayes, *Deuteronomy*, p.265. Também Gerhard von Rad, *Deuteronomio*, p.129.

Ligando os dois ‘parágrafos’ não é difícil perceber que a *masebah* representa Yhvh. Como perguntaria Silvia Schroer: ‘o que é o desumano nessa religiosidade?’⁵⁵⁶ Por que o conluio preferiu castrar Yhvh? A castração do falo de Yhvh representa, acima de tudo, a castração da cultura impossibilitada de se renovar via traduções e negociações. A prática dos ‘abomináveis’ em juntar *axerah* e *masebah* em um mesmo altar simboliza mais do que questões de fertilidade (heterossexual?) próprias das religiões vétero-orientais. O exegeta orgânico sabe reconhecer que aqui temos a cultura em toda sua esplendida dinâmica crioula... um ‘fértil’ pensamento de rastro/resíduo! Essa é a real razão do ‘ódio’, a saber, a prática subalterna rebelde à homogeneização ‘amorosa’ deuteronomica.

Por fim, mas não por último, o terceiro ‘parágrafo’ fala de sacrifícios. É razoavelmente lógico imaginar que tais sacrifícios ocorriam no altar descrito anteriormente. Não fosse assim, a retórica do texto não teria usado o termo *ra’* que marcará, como veremos, práticas contraditórias aos projetos deuteronomicos. Como se vê, não acredito que *ra’* indique simplesmente um problema físico do “boi ou da ovelha”. Esse vocábulo é, acima de tudo, um conceito de fronteira dentro da teologia deuteronomica.

A partir de *ra’* é preciso traduzir *mum* como “mancha”, “mácula”. Aqui abrimos um duplo sentido: moral e físico.⁵⁵⁷ Na primeira conotação, a retórica está rechaçando qualquer oferta que seja híbrida ou compartilhada. O sacrifício vale apenas se for do jeito estipulado pelo contrato (12,13-28). Entretanto, se eu caminhar para o sentido físico e optar pela tradução de “defeito” ou “lesão” abro brechas para uma outra interpretação: Yhvh Imperador é exigentíssimo!

Ora, mas isso todos nós já sabemos. O conluio do “povo-propriedade” representa a voz de um grupo elitista sem o menor pudor em extorquir as classes subalternas. Será que os ‘abomináveis’ se deixaram levar por tal retórica? Talvez não. Se o texto, com o uso de *ra’*, está classificando as ofertas ‘abomináveis’, tenho razões legítimas para imaginar que esses, em seus altares híbridos, ofereciam “bois e ovelhas” defeituosos. Onde está a exigência aqui? Como é bom reconhecer nas práticas de adoração ‘abomináveis’ uma preocupação com a dignidade da vida. Quem é que necessita de comida: seres humanos ou divindades? Quem se servirá, por fim, dos sacrifícios ‘perfeitos’? Na exegética da América Latina, essa atitude soa

⁵⁵⁶ “A caminho para uma reconstrução feminista da história de Israel”, em Luise Schottroff, Silvia Schroer e Marie-Theres Wacker, *Exegese feminista – resultados de pesquisas bíblicas a partir da perspectiva de mulheres*, São Leopoldo/São Paulo, Sinodal/Cebi/Aste, 2008, p.149.

⁵⁵⁷ *Dicionário hebraico-português e aramaico-português*, p.118.

como profecia.⁵⁵⁸ Pedro Kramer nos lembra que em nossas terras o Deuteronômio não é um livro bem querido por conta de sua centralização.⁵⁵⁹ Talvez, eu diria para Kramer, porque ainda não ousamos ouvir suas reais vozes proféticas...

Após os três ‘parágrafos’ verificamos a conclusão da perícopes em um último ‘parágrafo’ formular: *ki to‘abat yhvh*. Todas as três proibições/ações são, portanto, “abomináveis”. Ao invés de comprar o texto, é preciso enxergar o debate. Essas práticas são ‘abomináveis’ e ‘odiosas’ porque ferem o ideal de *berit* do “povo santo”. Ao contrário destes, houve gente que se aproveitou da ‘globalização’ assíria e hibridizou sua cultura local. Axerah foi retomada e ‘fincada’ ao lado de Yhvh. Não houve para os “abomináveis” uma castração cultural, mas antes, sua fertilização. Altares foram construídos, para além daquele que o conluio exigia peregrinação. E nesses altares “abomináveis” a exigência da oferta foi diminuída. Que proposta alternativa de *berit*...

Relembremos e arquivemos!

4.1.2.1.3 Dt 18,9-14

^{9a}Eis! Tu vais na terra que Yhvh teu deus concede para ti.

^{9b}Não aprendas a agir conforme as abominações daqueles povos.

¹⁰Não seja achado em ti alguém quem faça passar seu filho ou sua filha pelo fogo, quem pratique adivinhação, quem faça aparecer e quem pratique presságio e quem pratique feitiçaria ¹¹e quem pratique encantamentos e interrogue espírito de um falecido e vidente e quem indaga aos mortos.

¹²*Eis uma abominação para Yhvh*: todo agente dessas e devido a essas abominações, Yhvh teu deus os desalojará diante de tua face: ¹³completo será com Yhvh teu deus.

¹⁴Eis! Esses povos que tu desalojarás ouvem os que fazem aparecer e adivinhos. E tu: não permitiu para ti da mesma forma Yhvh teu deus.

Assumo que 18,9-14 formam uma perícopes.⁵⁶⁰ Ela não está desintonizada com seu contexto literário. Muito pelo contrário: os v.9-14 abrem eficazmente os v.15-22. Essa segunda perícopes visa à instituição de apenas uma única Voz dentro da comunidade. Apenas o profeta que fala segundo essa Voz pode ser escutado (v.19-20). Nossa perícopes introduz essa

⁵⁵⁸ A exegese de Amós, por exemplo, soube reconhecer sua luta contra os sistemas de opressão templário-palaciano. Veja Milton Schwantes, *A terra não pode suportar suas palavras – reflexão e estudo sobre Amós*, São Paulo, Paulinas, 2004. Por que os “abomináveis” deuteronômicos não podem, na América Latina, serem considerados igualmente como agentes proféticos?

⁵⁵⁹ *Origem e legislação do Deuteronômio*, p.88.

⁵⁶⁰ Confira Gerhard von Rad, *Deuteronomio*, p.136.

instituição às avessas. Há uma multiplicidade de vozes e intermediários que, entretanto, logo deverão sair de cena em prol do Profeta.

Esse contexto aclara de modo contundente o sentido de 18,9-14. Não é nada difícil, pois, explicá-la. Passemos a essa tarefa. Mas não a façamos de modo desordenado. Procuremos seguir os próprios encaminhamentos do texto. Verifico suas divisões internas em cinco ‘parágrafos’ (v.9a; v.9b; v.10-11; v.12-13; v.14). Vejamos como as ideias vão sendo concatenadas retoricamente e contra-retoricamente.

O primeiro ‘parágrafo’ é a tentativa de justificar a apodítica. Yhvh ‘concede’ (*ntn*) a terra e, então, o “tu” ‘vai’. Não irei retomar o caráter ideológico imperial dessa ‘ida’ em direção à terra doada. Basta que lembremo-nos que um império nunca é apenas homogeneizador. Ele também possibilita a troca, o diálogo, a Relação. Verifico sempre esse aspecto no uso do verbo *bv*. O problema para o “povo-santo” não está em ‘entrar’, mas no que acontece após essa ‘entrada’. *bv* também é, não custa lembrar, “coabitar” ou “relacionar-se”. Então, o conluio sabe bem dos perigos de sua ideologia imperial: como evitar o ‘relacionamento’?

A apodítica ordena desesperadamente o fim de qualquer processo pedagógico de Relação. Para os argumentadores do texto, o ‘entrar’ não pode culminar em ‘aprender para agir’ (*lmd l-‘sh*), afinal, os *goyim* só cometem ‘abominações’. Notem que a classificação está em toda parte: qualquer um pode ser ‘abominável’ desde que se abra ao Outro. Toda essa propaganda deve ser lida no reverso. Efetivamente, a ‘entrada’ permitiu a Relação. Esse é o debate intra-perícope. Aprenderemos para agir? Aprenderemos o que?

A resposta a essa pergunta está no terceiro ‘parágrafo’. Então, esse ‘parágrafo’ é um perfeito desdobramento do anterior. A retórica é arrolada de maneira muito precisa. Precisamos reconhecer essa qualidade do texto que, afinal, é propaganda. Que ‘abominação’ dos povos não pode ser aprendida? Os v.10-11 são bastante pontuais. Parece ser um ‘parágrafo’ longo, mas na verdade ele não possui um desenvolvimento de pensamento como que narrativo. O ‘parágrafo’ é longo porque se constitui, na verdade, como uma lista! Após a brevíssima apresentação (“não seja achado em ti”), alguns profissionais passam a ser rememorados.

Obviamente que a grande intenção é a de catequizar o “tu”. Espera-se que Israel, como um todo, crie um policiamento em torno dessa prática pedagógica em relação aos *goyim*.

Entretanto, penso que devemos ler o uso de *mš'* nifal “ser apanhado”, “ser surpreendido” de modo contrário. Cada um dos profissionais elencados foram ‘achados’! Notem, ‘achados’ não entre os povos, mas “em ti” (*be-ka*). Quando a retórica contra a Relação se levanta, suspeitem: deve ser tarde demais. Não haveria motivo de se fazer uma lista como essa caso todos esses sujeitos fossem hipotéticos. Essas vozes alternativas estavam lá na comunidade em pleno debate e não deviam aceitar a propaganda da única Voz. Se tivessem aceitado, simplesmente teriam sumido de cena sob a sombra do Profeta. Entretanto, estão todos aí no texto, resistentes e ensinando-nos como proceder em uma comunidade com múltiplas vozes. Afinal, quem são esses sujeitos?

A lista começa com a ‘queima de filhos e filhas’. Esse elemento não combina em nada com o resto da lista e certamente é um acréscimo posterior. Digo isso não apenas em termos de conteúdo, mas também de estilo. Toda a lista funciona com apresentações diretas das categorias sempre ligadas por um *vav*. Então, me recuso a pensar no sujeito que ‘queima filhos e filhas’ como um dos ‘abomináveis’ ‘achados em ti’. Esse elemento é retórica pura, enxertada para denegrir – ainda mais – a ação ‘abominável’. Retome, nesse sentido, meus comentários à 12,31.

Portanto, a meu ver, são oito as vozes disponíveis diferentemente para a comunidade:

- aquele que pratica adivinhação (*qsm* particípio+*qešamim*);
- aquele que faz aparecer (*nn* piel particípio);
- aquele que pratica presságio (*nhx* piel particípio);
- aquele que pratica feitiçaria (*kxf* piel particípio);
- aquele que pratica encantamento (*hbr* qal particípio+*heber*);
- o necromante (*x'l* qal particípio+*'ob*);
- o vidente (*yide'oni*);
- aquele que indaga aos mortos (*drx* qal particípio+*mvt* qal particípio plural).

Fiz questão de nomear um por um por razões de justiça histórica aos sujeitos subalternizados pela retórica deuteronomica. Esses sujeitos sempre foram desprestigiados em favor do Profeta. Honestamente, não irei tentar classificar cada tipo de profissional.⁵⁶¹ Pode realmente ser que muitas técnicas tenham sido ‘aprendidas’ com os ‘povos’ em contato com Israel/Judá no período assírio. Contudo, penso que o mais importante é notar a pluralidade de vozes. Não tenho interesse em precisar o que é próprio de Israel e o que é de fora. Fiquemos

⁵⁶¹ Esse trabalho de diferenciação das técnicas já foi feito por Ann Jeffers, *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria*, Leiden, Brill, 1995, p.25-124.

com o hibridismo. Traçar genealogias, nesse sentido⁵⁶², pode ser perigoso, pois serviria à lógica subalternizadora e excludente.⁵⁶³

O fundamental é que percebam a histeria deuteronomica em relação às “artes que permitem um discurso analógico.”⁵⁶⁴ Não creio que seja mero acaso o rechaço de práticas que se utilizam do método “dedutivo”. O discurso desses sujeitos era muito mais livre e estava baseado, sobretudo, em observações do cotidiano. Isso difere da lógica “intuitiva” do profeta que depende do que ouve. Além do mais e, talvez, principalmente, a profecia impõe autoridade, enquanto que a adivinhação pressupõe certa reciprocidade entre o agente e seu consultor. Se assim for, a profecia poderia servir bem aos interesses deuteronomicos de Voz autoritária, ao contrário das Outras vozes divinatórias que propunham redes de poder relativamente acentradas.

Notem que estou me referindo propriamente ao Profeta controlado. É difícil pensar que mesmo a profecia em Israel, com sua natureza autoritária, se conformava à utopia deuteronomica.⁵⁶⁵ Não tenho motivos suficientes para pensar que a profecia era unívoca (cf. 18,19-21) e, assim sendo, igualmente ‘profetas abomináveis’ devem ter existido e poderiam ser encaixados na listagem. O que desejo enfatizar, com essas notas, é a multiplicidade das vozes na proposta berítica ‘abominável’, independentemente se dedutiva ou intuitiva.

Essa multiplicidade está garantida pela própria forma de listagem: os casos explicitados na lista não conseguem ser homogeneizados. Pelo contrário, a lista leva-nos para experiências específicas de diversos sujeitos. Digo mais: ‘é necessário perceber o significado

⁵⁶² Estou me referindo à genealogia como uma “busca afirmativa pelas origens”. Essa ação é que deve, por si, ser objeto de investigação, tal como propõe o projeto genealógico foucaultiano que criticamente avalia como uma situação histórica contingente chega a se tornar ‘necessária’ e ‘normal’. O resultado será outro: não a reificação do ‘normal’ pelo passado, mas a abertura do passado e do presente para formações alternativas. Confira seu *Microfísica do poder*, p.15-37.

⁵⁶³ É assustadora, por exemplo, a atribuição étnica que Abraham Malamat faz aos diferentes tipos de técnicas divinatórias em Mari: a profecia (indutiva) seria um elemento próprio ao mundo semítico do oeste, enquanto que a adivinhação (dedutiva), uma técnica mesopotâmica. Isso terá implicações importantes como, por exemplo, o ideal de “consciência da missão” de um profeta, em detrimento a um adivinho. Confira seu *Mari and the Bible*, p.60-61. Até que ponto, então, a ‘profecia’ em Mari não é utilizada em prol de uma genealogia distintiva dos profetas de Israel?

⁵⁶⁴ Ronald Katz, *The Structure of Ancient Arguments...*, p.105.

⁵⁶⁵ Seria um projeto interessante, nesse aspecto, avaliar as contradições entre os livros proféticos e a propaganda deuteronomica. A editoração deuteronomico-deuteronomística do *corpus* profético revela suas tentativas de enquadramento (confira Joseph Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel*, p.164-165). Portanto, é de se suspeitar que mesmo os “profetas canônicos” não agiam conforme 18,15-22. Minha dissertação de mestrado, por exemplo, demonstrou que as disputas proféticas (sem retoques editoriais) giravam em torno de outros problemas que não a Voz. Confira *Conflitos proféticos...*, p.14-19.132-134.

organizativo inerente à listagem.⁵⁶⁶ Esses sujeitos foram alocados juntos por alguma razão, não por mera sorte. É razoável imaginar uma organização desses diferentes ‘abomináveis’ para fazer frente à retórica da autoridade do Profeta. Daí serem agora tão especificamente ‘listados’.

O quarto ‘parágrafo’ não chega a esconder essa ‘frente única divinatória’. A fórmula “eis uma abominação para Yhvh” trata de marcá-los com uma consciência coletiva. Entretanto, o que me chama a atenção é o que aparece após a fórmula: *kol ’oseh ’eleh*. O uso do particípio de *’sh* aponta que a ‘abominação’ para a colusão do “povo santo” não reside nas práticas divinatórias em si, mas naqueles que praticam a ‘ação’, ou seja, o ‘agente’. Essa frase que complementa a fórmula remete imediatamente a cada agente da lista.⁵⁶⁷

Esse ‘parágrafo’ possui ainda uma frase conectada por *vav*. A lista se referia ao próprio Israel (*be-ka*) e, portanto, os ‘agentes abomináveis’ pertenciam à comunidade. No entanto, essa última frase do quarto ‘parágrafo’ parece retomar o v.9: o desalojamento ‘deles’ ocorrerá por conta ‘destas abominações’. Entretanto, se não estabelecermos essa conexão com o v.9 é difícil precisar a quem se refere *’otam*: aos “povos” ou aos “agentes” listados? A expressão “essas abominações” certamente remete à lista. Se assim for, o “eles” a serem desalojados seriam os “agentes”. Quanta confusão! Em minha perspectiva, ela não é acaso: a confusão dos “agentes” com os “povos” nessa frase aponta para o efetivo processo de aprendizado ou tradução cultural existente na comunidade.

Esse debate retórico se impõe definitivamente com o restante da frase: “completo será com Yhvh teu deus.” *tamim* denota “inteiro”, “intacto” ou, ainda, “perfeito”. Não haveria motivos de se enfatizar essa ‘inteireza’ se ela já existisse. A totalidade é uma construção, pois, que se alimenta da diferença. Daí a tentativa retórica de se dicotomizar as relações entre Israel e os *goyim*: Israel ‘ouve’ o profeta que deus levanta (18,15), enquanto os “povos” ‘ouvem’ adivinhos (18,14).

Pura invenção homilética. O intercâmbio cultural já havia sido realizado. Os ‘abomináveis’ não viam o menor problema em se servir da cultura alheia: técnicas divinatórias dedutivas pareciam mesmo menos hierárquicas, então, por que não tentar? Enquanto alguns burlavam o sistema imperial produzindo mestiçagem, outros reinscreviam o

⁵⁶⁶ Milton Schwantes, *A terra não pode suportar suas palavras*, p.173.

⁵⁶⁷ Assim, Jean L’Hour, “Les interdis to’eba dans le Deutéronome”, p.493.

império. Essa reinscrição está brilhantemente colocada ao final de nosso último ‘parágrafo’: Yhvh não ‘permite’ trocas!

Curioso perceber que o radical usado é *ntn* que sempre estou traduzindo por ‘conceder’ quando relacionado ao temário da conquista da terra. Eis o alto preço do Imperador: ao ‘conceder’ a terra, ele pode ou não ‘permitir’/‘conceder’ outras coisas... estamos dispostos a pagar o preço? Os ‘abomináveis’, a meu ver, não pagaram e preferiram estabelecer uma lógica berítica aberta ao aprendizado e à negociação de seus múltiplos lugares no interior comunitário.

Relembremos e arquivemos!

4.1.2.1.4 Dt 22,5

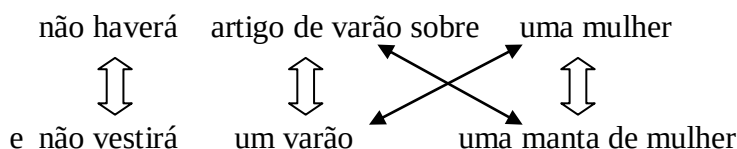
Não haverá artigo de varão sobre uma mulher.
E não vestirá um varão uma manta de mulher.
Eis uma abominação para Yhvh teu deus: todo agente dessas.

O contexto literário dessa perícopes, no interior do contrato, é o das hierarquias micro-cósmicas. Ao mesmo tempo, então, ela liga-se diretamente ao mundo macro. Classifiquei-a como texto de rebeldia no interior dessa estrutura. Se assim for, estamos diante de uma apodítica que deseja evitar alguma ação ‘abominável’ desestruturadora de hierarquias. Explico melhor.

Braulik preferiu abordar 22,5, em seu contexto imediato de 22,1-12, como lei de transição entre blocos que se ocupam da vida (19,1-21,23) e da família (22,13-23,15). Nesse ínterim, remeteu 22,5 ao *Leben bewahren*.⁵⁶⁸ Acredito que essa perspectiva é insatisfatória porque o texto, efetivamente, poderia caber em qualquer um dos temários. O real problema de 22,1-12 é com misturas impossíveis, ou seja, com hierarquias! Somente nesse sentido de preservação do *status quo* é que o ‘cuidado com a vida’ poderia ser utilizado. Em outros termos, para que a estrutura hierárquica seja garantida é preciso que cada qual esteja em seu devido lugar (22,9-12). Esse *Sitz in der Literatur* encaminha, pois, um sentido razoavelmente claro para 22,5: eis uma rebeldia em relação à preservação da vida hierarquizada.

⁵⁶⁸ “Die Abfolge der Gesetze...”, p.259-260.

O desenvolvimento interno da perícopes é, por assim dizer, modelar. Dividiria o texto em três ‘parágrafos’ apenas para perceber como suas ideias são arroladas. Mas é preciso reconhecer que os ‘parágrafos’ são tão bem amarrados que poderiam ser um só. A simetria entre as duas proibições é perfeita no hebraico e mesmo a tradução nos deixa entrevê-la:



Os dois ‘parágrafos’ seguem a mesma sequência, ao priorizar o varão (e seus pertences) após os verbos. Contudo, ao mesmo tempo, formam um quiasmo exemplar com as duplas “artigo de varão”/“manta de mulher” e “varão”/“mulher”. Podemos ler o texto a partir das duas lógicas. De todo modo, é evidente que o “varão” é priorizado. Literariamente, pois, percebermos que o problema está no macho.⁵⁶⁹

O próprio uso de *geber* (“varão”, “homem forte”) arremata o problema da centralidade do macho: os argumentadores poderiam utilizar simplesmente *’ix* que é o masculino equivalente óbvio de *’ixah*.⁵⁷⁰ Mas não o fazem. Portanto, a escolha de *geber* não deve ter sido aleatória: trata-se de uma propaganda que visa, sobretudo, à preservação da ordem hierárquica de homens fortes (*geber*) sobre mulheres (*’ixah*) e mesmo outros homens (*’ix*).

Entretanto, a despeito de todas essas pistas literárias, exegetas tradicionais tediosamente leem as apodíticas de 22,5 como ‘práticas pertencentes às religiões cananeias, estando relacionadas à prostituição sagrada.’⁵⁷¹ A principal argumentação para essa interpretação é o uso de *to’ebah* como termo que assinala um “tabu cultural que ameaça a pureza da fé em Yhvh.”⁵⁷² Será que essa argumentação se mantém frente à própria documentação? *to’ebah* demarca fronteiras dentro do projeto deuterônômico, o que certamente engloba outras esferas da vida, para além do culto.⁵⁷³ Além do mais, ao não se atentar para a primazia do macho no texto, exegetas tradicionais reinscreverão a ansiedade masculina em não cruzar fronteiras de gênero. A mulher que ‘toma’ (*hyh*) para si o artigo

⁵⁶⁹ Esse aspecto já está devidamente esclarecido por Athalya Brenner, *The Intercourse of Knowledge – On Gendering Desire and ‘Sexuality’ in the Hebrew Bible*, Leiden, Brill, 1997, p.144-145.

⁵⁷⁰ Confira Harold Torger Vedeler, “Reconstructing Meaning in Deuteronomy 22:5 – Gender, Society, and Transvestitism in Israel and the Ancient Near East”, em *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, Society of Biblical Literature, v.127, n.3, 2008, p.471-473.

⁵⁷¹ Pierre Buis e Jacques Leclercq, *Le Deutéronome*, p.151.

⁵⁷² Gerhard von Rad, *Deuteronomio*, p.157.

⁵⁷³ Se necessário, reveja Horst Dietrich Preuss, *תועבה*, p.596.

masculino (*keli-geber*) jamais será ouvida. As interpretações sempre girarão em torno do macho (*geber*) com manta de mulher (*simlat 'ixah*).

Estou me referindo à questão do travestismo, tal como é colocada majoritariamente na exegética de 22,5. É possível que mesmo sujeitos *queers* priorizem essa interpretação e eu não nego sua utilidade imediata em perturbar a ordem heteronormativa.⁵⁷⁴ Contudo, eu acredito que esse texto pode render perturbações muito mais profundas, desde que foquemos tanto no homem quanto na mulher que rompem as normas. Sendo assim, acho um tanto superficial caminhar por trilhos comparativos culturais. Buscar por uma identidade travesti no mundo mesopotâmico (*assinu* e *kurgarru*) e encaminhá-la para 22,5 pode render a esses sujeitos inclassificáveis não mais do que “um papel reconhecido na mitologia e no culto (...) um papel aceitável na sociedade.”⁵⁷⁵ Desculpem-me, mas já sabem que tenho problemas com a assimilação ao *mainstream*. Proponho, assim, que fiquemos com a rebeldia dos sujeitos.

O primeiro ‘parágrafo’ acentua o cuidado que o conluio do “povo santo” possui com as coisas dos “homens fortes”. O que é próprio ao *geber*, a mulher não pode ‘ter’. O uso de *hyh* amplia as possibilidades: não se trata apenas de mera questão de travestimento. Esse verbo faz jus ao que se segue: *keli-geber*. *keli* não é simplesmente algo para vestir.⁵⁷⁶ Sua tradução pode ser “vaso”, “equipamento”, ornamento” e até “armas”. Definitivamente, não precisamos compreender esse ‘parágrafo’ em termos culturais. Notem, pois, que a real questão – apontada desde a forma – é a de preservar, na retórica propagandística, a posição hierárquica de alguns homens dentro do *berit*.

Ora, a propaganda berítica do “povo santo” deseja se instalar e, para isso, necessita de forte apoio. Não me parece mero acaso, portanto, o poder patriarcal sair ileso no discurso. A proposta deuteronômica quer mudar quase tudo na comunidade: cultura, religião, economia. Contudo, o poder do “pai”, jamais! Essa mensagem deve ter animado os corações dos recipientes machos: esse não seria, por fim, um bom motivo para não colidir com a colusão? Marcella Althaus-Reid chama isso de “aliança patriarcal básica”: ‘formas díspares de culturas patriarcais encontram elementos suficientes em comum para alcançar um acordo mútuo (...) a opressão das mulheres continua sendo o foco da solidariedade e reciprocidade entre

⁵⁷⁴ Confira as possibilidades da hermenêutica *queer* proposta por Deryn Guest, “Deuteronomy”, p.133-136.

⁵⁷⁵ Thomas Römer e Louise Bonjour, *L'omosessualità nella Bibbia e nell'Antico Vicino Oriente*, p.20.

⁵⁷⁶ Veja Andrew Mayes, *Deuteronomy*, p.307. Infelizmente, mesmo reconhecendo a complexidade do vocábulo, Mayes também acentuará a travestilidade masculina em sua interpretação de 22,5.

conquistadores e conquistados.⁵⁷⁷ E eu acrescentaria: a opressão de determinados homens também.

Insisto, todavia, para que leiamos a apodítica em seu revés. Não quero reificar essa retórica fronteiriça hierarquizadora de homens fortes e seus subalternos. É preciso fazer justiça, primeiramente, àquelas que ousaram ‘possuir’ um *keli-geber*. Talvez, somente nesse sentido seja ainda útil interpretar nossa perícopes a partir das travestilidades, a saber, na expressão dos gêneros para além dos fáceis binarismos.⁵⁷⁸ Essa mulher que ‘tem’ um ‘artigo’ masculino, portanto, se engaja plenamente no que hoje chamaríamos de uma política de *gender-bender*. A despeito da propaganda, a mulher não respeita seu papel de gênero. Ela cruza os limites. Não sei se ela faz isso usando um ornamento masculino. Particularmente, prefiro manter a ambiguidade do termo *keli* para que ampliemos o leque de possibilidades desestabilizadoras.

O segundo ‘parágrafo’ igualmente nos deixa entrever um sujeito que cruza os limites do gênero. É claro que aqui as possibilidades diminuem. Os termos são muito mais específicos: “vestir” (*lhx*) e “manta de mulher” (*simlat 'ixah*). Com isso podemos confirmar que o texto saiu da cabeça de um macho, afinal, não parece haver coisas muito interessantes no mundo das mulheres para que homens se interessem por elas. O foco está mesmo no ‘utensílio’ masculino do primeiro ‘parágrafo’. Isso pode significar, simplesmente, o profundo desconhecimento dos “homens fortes” em relação ao separado mundo das mulheres⁵⁷⁹. Portanto, temos que ser mais ousados na interpretação se desejarmos ver também o homem como um cruzador de fronteiras do gênero. Não me basta imaginar o macho com roupa de mulher. Isso me soa como inversão caricata. Ajuda? Ajuda! Mas não é o suficiente para minha agenda subalterna.

Para minha proposta, entendo que seja necessário resignificar antropológico-politicamente a “manta”. Harry Hoffner, em parte, já fez esse trabalho.⁵⁸⁰ Digo em parte porque o autor atentou-se apenas para questões de proteção da potência sexual masculina na preservação de seus símbolos. Faltou a Hoffner um olhar antropológico mais acurado que pudesse eficazmente equiparar *simlah* à *keli*. Para essa equiparação, deveríamos nos lembrar,

⁵⁷⁷ *La teologia indecente – perversiones teológicas em sexo, género y política*, Barcelona, Bellaterra, 2005, p.29.

⁵⁷⁸ Confira, por exemplo, Larissa Pelúcio, *Abjeção e desejo – uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de aids*, São Paulo, Annablume/Fapesp, 2009, p.44.

⁵⁷⁹ Sobre isso veja agora Gale Yee, *Poor Banished Children of Eve*, p.53-58.

⁵⁸⁰ “Symbols for Masculinity and Femininity – Their Use in Ancient Near Eastern Sympathetic Magic Rituals”, em *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, Society of Biblical Literature, v.85, n.3, 1966, p.332-334.

por exemplo, do clássico estudo de Pierre Clastres sobre o significado do “arco” e do “cesto” entre os guayaki: “cada um desses instrumentos é, de fato, o meio, o signo e o resumo de dois ‘estilos’ de existência, ambos opostos e cuidadosamente separados... o arco, única arma dos caçadores, é uma ferramenta exclusivamente masculina e o cesto, é o mesmo para as mulheres, sendo usado por elas: os homens caçam, as mulheres usam.”⁵⁸¹

Se partirmos desse significado de objetos na divisão dos papéis sociais de sexo-gênero, uma outra interpretação surge para 22,5. A questão não é de mera ‘vestimenta’ do homem ou da proteção de seu símbolo. O segundo ‘parágrafo’ deve acompanhar o primeiro. *keli* acrescido de *geber* deixa muito claro que o objeto está relacionado à posição social masculina, logo *simlah* acrescido de *ixah* também deve ter a mesma conotação. Sendo assim, *keli* e *simlah* resumiriam, como que em símbolos, os papéis do homem e da mulher no interior comunitário. Daí o texto se apresentar como um tabu: possuir um emblema do sexo oposto seria uma transgressão da ordem social do grupo. Dizer isso, contudo, é ainda pura descrição da visão berítica do “povo-santo”. Uma outra estratégia interpretativa é urgente: as proibições revelam que houve gente que ousou transgredir a ordem. Sempre há, então, um *point d’échappatoire*.⁵⁸²

Não imagino que estamos diante de uma anormalidade normalizada. Seria muito cômodo criar agora um espaço de exceção que confirma a regra.⁵⁸³ Quero dizer: interpretar o texto como simples inversões de gênero não desmantela a lógica dualista do gênero. Por isso eu sugeri que acessemos a travestilidade do texto não em termos identitários, mas em seu real sentido político desestabilizador. De todo modo, não é mesmo essa estabilização da anormalidade que nos indica o último ‘parágrafo’ formular. A abominação para Yhvh, como em 18,12, é *kol ‘oseh ’eleh*: o problema está na pessoa que age. Portanto, a apodítica esconde, em si, sujeitos que forneciam – cada qual a seu modo, mas ainda assim da mesma forma – um escandaloso ponto de contato entre os papéis definidos e separados por meio dos símbolos

⁵⁸¹ *La société contre l’État – recherches d’anthropologie politique*, Paris, Éditions de Minuit, 1974, p.92.

⁵⁸² Isso é verificável no estudo de Pierre Clastres, *La société contre l’État*, p.93-96.

⁵⁸³ Entre os guayaki estudados por Clastres, Krembégi representaria essa exceção que simplesmente preserva a ordem: como homossexual, ele deve viver entre as mulheres e os cestos. Um outro exemplo que posso fornecer é a atitude rabínica para com a *aylonit* e o *saris*: “it is a ‘necessary irritant’ that ultimately serves to consolidate and stabilize the two-gender system.” (Judith Plaskow, “Dismantling the Gender Binary within Judaism – the Challenge of Transgender to Compulsory Heterosexuality”, em Marvin Ellison e Judith Plaskow, *Heterosexism in Contemporary World Religion – Problem and Prospect*, Cleveland, Pilgrim Press, 2007, p.29.)

keli e simlah.⁵⁸⁴ A ação desses sujeitos é impertinente exatamente por persistirem em residir em uma *border zone*.⁵⁸⁵

Essas questões nos levam, no mínimo, a questionar o mito da família bíblica e da divisão sexual do trabalho.⁵⁸⁶ Na realidade concreta, para além do tabu propagandizado para/pelo o *geber*, é viável pensar que alguns homens usassem ‘manta de mulher’ e que algumas mulheres possuíssem ‘artigo de varão’. Afinal, já não sabemos que os gêneros e seus papéis são uma ficção? Por que persistir em descrever e reificar o gênero, ao invés de desconstruí-lo a partir desses sujeitos *queers*?

Ouvir a voz desses ‘abomináveis’ é, portanto, abrir espaço para outras possibilidades de existência. O problema é que sempre desejamos colocar os sujeitos em caixas pré-fabricadas. Os elementos dissipadores acabam por ser domesticados na exegética tradicional em prol de uma imagem coerente do texto. Eu quero dizer: é mais fácil para esses exegetas inventarem uma travesti cananeia infiltrada em Israel do que admitir que homens e mulheres bíblicos levavam vidas para além dos padrões (hetero)normativos. Nesse mesmo sentido, faz-se necessário reavaliar as leituras libertadoras que tão somente invertem os valores da exegese tradicional: a existência de travestis em Israel necessariamente não chega a abalar a normatividade. Ou não podemos sempre criar para elas um lugar de *alteridade*?

Com tudo isso em mente, mantenho minha interpretação nas fronteiras. Essa gente ‘abominável’, rebelde aos símbolos propostos pelo/para o *geber* em prol da manutenção da hierarquia, propôs uma especificidade interessante para o *berit*: abaixo à “aliança patriarcal básica”! Para além da categoria gênero, viva a Relação... também entre homens e mulheres.

Relembremos e arquivemos!

⁵⁸⁴ Na antropologia de Clastres, esse fenômeno está representado pelo viúvo Chachubutawachugi: mesmo sem o arco, ele não é classificado como uma “mulher”. Não é mero acaso que transporta seu cesto de modo diferente das mulheres e de Krembégi. Chachubutawachugi é um fator de desordem, pois não se encaixa em nenhum dos papéis. Confira *La société contre l'État*, p.69.

⁵⁸⁵ Confira as sugestões interpretativas de Nikki Sullivan para o filme *Boys Don't Cry* (1999) em seu *A Critical Introduction to Queer Theory*, p.113-116. Sugiro que assistam ao filme e se deixem perturbar pelos “elementos incongruentes” da/do personagem Brandon.

⁵⁸⁶ Não seria incorreto afirmar, pois, que para além da norma propagandeada, a realidade econômica agrária exigia um trabalho em conjunto de homens e mulheres. Assim, também, Rainer Kessler, *História social do Antigo Israel*, p.69.

4.1.2.1.5 Dt 23,18-19

^{18a} Não haverá consagrada das filhas de Israel.

^{18b} e não haverá consagrado dos filhos de Israel.

^{19a} Não farás entrar presente de prostituta
e recompensa de um cão na casa de Yhvh teu Deus em relação a qualquer voto.

^{19b} *Eis uma abominação para Yhvh teu Deus: os dois em conjunto.*

Essa perícope possui um lugar muito preciso no interior das especificações contratuais. Em minha organização estilístico-mnemônica ela se situa entre os textos que se referem ao mundo sócio-econômico. Para ser ainda mais exato, ela se refere a algum ato rebelde a essa organização sócio-econômica do contrato. Essa localização literária é que deve, em minha perspectiva, garantir o primeiro sentido para a perícope.

O problema, contudo, é como explicar questões do sagrado (*qdx!*) com a economia e a sociedade. O contexto imediato de 23,18-19 complica a situação. Os v.16-17 que lhe antecedem dizem respeito à escravidão; os v.20-21 que lhe prosseguem falam de empréstimos. Não é acaso, portanto, que Braulik opte por classificar todo o conjunto de 23,16-24,5 como *Übergangsbereich* entre questões de família/sexualidade (22,13-23,15) e propriedade (24,6-7).⁵⁸⁷ Mas essa tentativa de compreender a complexidade do texto ainda não explica a questão do sagrado. Mantenho, então, minha classificação de “mundo sócio-religioso” que poderá abranger de modo mais contundente as esferas da família/sexualidade e da economia em relação a esse sagrado.

Quando se trata dessas combinações, somada à leitura reificadora do contrato, a exegese tradicional não consegue ser nada criativa. A primeira alternativa é comprar a polarização retórica entre as religiosidades de Israel e “Canaã”: “a perícope trata de um fenômeno religioso (...) extremamente perigoso ao Antigo Israel: a prostituição sagrada, profundamente radicada no culto de fertilidade.”⁵⁸⁸ Na melhor das hipóteses, os tradicionais reconhecerão que a prostituição cúltica é mera especulação, afinal não há indícios extra-bíblicos suficientes para uma tal afirmação.⁵⁸⁹ Mesmo assim, contudo, alguém afirmará:

⁵⁸⁷ “Die Abfolge der Gesetze...”, p.259-260.

⁵⁸⁸ Gerhard von Rad, *Deuteronomio*, p.164.

⁵⁸⁹ Recuso-me a debater com aqueles que sugerem clássicos como Heródoto, Estrabão ou Luciano como documentação favorável à existência da “prostituição sagrada” no Antigo Israel. Esses documentos – distantes temporal e geograficamente – não podem sequer serem cogitados em um procedimento historiográfico arrazoado

“pode-se dizer com certeza somente que esses ‘consagrados’ representam um culto estrangeiro.”⁵⁹⁰

De todo modo, essas interpretações ainda não chegam a explicar os pontos sócio-econômicos da perícopes em seu contexto literário. Um dos que propõem uma interpretação conectiva dos pontos é Pedro Kramer (seguindo a lógica de Braulik!). Para o biblista brasileiro, o que se proíbe em 23,18-19 é o uso de dinheiro ganho de modo ilícito pelo israelita através da prostituição sagrada. Assim, “Dt 23,18 proíbe terminantemente a prostituição sagrada entre os israelitas, pois a fé em Yhvh como o Deus libertador e promotor da fraternidade/irmandade não tolera, em hipótese nenhuma, a exploração sexual de alguém.”⁵⁹¹ Como se vê, a lógica da “prostituição sagrada” permanece intacta e, portanto, em termos sócio-econômicos, trata-se de algo, por assim dizer, “impuro”.

Não seguirei nenhuma dessas lógicas. Prefiro ainda avaliar a natureza retórica do texto. 23,18-19 não apresentam um retrato da realidade, mas interesses propagandísticos. Se ficasse apenas na superfície discursiva, poderia simplesmente coletar a imagem dos subalternos refletida no espelho. Foi essa imagem que os exegetas tradicionais quiseram enxergar. O que temos nessas interpretações tradicionais, a meu ver, é fetiche sobre fetiche! A “prostituição sagrada” não está no texto. Ela foi inventada – a partir dos elementos retóricos deuterônômicos – para preencher uma das salas, como diz Meindert Dijkstra, do “museu das curiosidades dos estudos do Antigo Testamento.”⁵⁹² Desculpem-me, mas como eu não sou curador desse museu, devo ensaiar uma interpretação alternativa.

A perícopes pode ser dividida em quatro partes ou ‘parágrafos’ (v.18a; v.18b; v.19a; v.19b).⁵⁹³ Entre todos eles há uma perfeita correlação. Para dizer bem a verdade, os dois primeiros ‘parágrafos’ apresentam a mesmíssima estrutura com apenas uma rápida mudança no alvo da apodítica. É como se fosse um ‘dois em um’. Já o terceiro ‘parágrafo’ é diferente e parece sugerir uma relação quiástica com os sujeitos dos ‘parágrafos anteriores’ (*qedexah*/“presente de prostituta” e *qadex*/“recompensa de um cão”). Por fim, a última parte está constituída pelo carimbo formular da abominação acrescida de uma novidade: *gam-*

para a interpretação de 23,18-19, afinal, eles mesmos deveriam ser alvo de suspeitas quanto à construção da alteridade. Por outro lado, note que não há referências claras sobre “prostituição sagrada” nos documentos vétero-orientais. Para uma demitologização da *qedexah* e do *qadex* confira, por exemplo, Joan Goodnick Westenholz, “Tamar, qēdēšā, qadištu, and Sacred Prostitution in Mesopotamia”, em *Harvard Theological Review*, Cambridge, Harvard Divinity School, v.82, n.3, 1989, p.245-265.

⁵⁹⁰ Helmer Ringgren, שְׁקִדָּה III, em *Theological Dictionary of the Old Testament*, 2003, vol.12, p.543.

⁵⁹¹ *Origem e legislação do Deuterônômio*, p.163.

⁵⁹² “Women and Religion in the Old Testament”, em *Only One God?*, p.177.

⁵⁹³ Assim também Jean L’Hour, “Les interdits to‘eba dans Le Deutéronome”, p.495.

xenehem. Essa frase demonstra que estamos diante de dois problemas. Pode ser que a divisão se refira à (i) *qedexah/qadex* e (ii) “presente prostituta”/“recompensa de um cão”. Entretanto, dada a conexão estilística, ainda é possível que os “dois em conjunto” sejam (i) *qedexah*/prostituta e (ii) *qadex*/cão. Deixo, por agora, o problema em aberto, para que exploremos todas as possibilidades dessa ambiguidade.

O primeiro ‘parágrafo’ e o segundo são correlatos. Assim sendo, não precisam ser interpretados separadamente. A dinâmica literária é, pois, a mesma. Não poderá ‘haver’ (*hyh*) *qedexah* e *qadex* em Israel. O uso de *bat* “filha” e *ben* “filho” se refere, sem dúvida, ao sexo desses sujeitos: “filhas de Israel” poderia se tornar *qedexah* e “filhos de Israel” poderiam se tornar *qadex*. Nesse sentido, estranho muito que a exegética trate de classificar esses sujeitos como pertencentes a cultos estrangeiros. Mesmo Tikva Frymer-Kensky que esvazia o sentido dos termos em função da “prostituição sagrada”, persiste em afirmar que “eles são certamente funcionários pagãos.”⁵⁹⁴ Pagão em relação a quem, afinal?

Ora, é preciso ler os textos para além da propaganda. Tenho dúvidas, por exemplo, se a *qedexah* e o *qadex* não serviam também a Yhvh ou na historiografia deuteronomística esses sujeitos não aparecem em seu templo (2Rs 23,7)? Alguém poderá argumentar que esses sujeitos sempre aparecem associados ao culto de Axerah (1Rs 14,23-24; 15,12-13; 2Rs 23,7). O que isso nos revela? Que são adoradores pagãos ou gente (da comunidade!) que criou uma religiosidade em negociação? Outra questão importante: até que ponto essas conexões não são criações retóricas deuteronomísticas?⁵⁹⁵

Em toda essa confusão, uma coisa me parece certa: propriamente quanto à nossa perícopes, não há a menor informação de que a *qedexah* e o *qadex* eram do estrangeiro. O uso da preposição *min* indica o sentido espacial, ou seja, o lugar em que esse fenômeno religioso poderia ocorrer: *entre* filhos e filhas de Israel! Nesse ínterim, não vejo razões para perguntar se essa instituição religiosa era própria ou não a Israel. Em um mundo sem fronteiras, por que demarcar rigidamente o que é nosso e o que é deles? Essa especulação exegética segue o raciocínio atávico-genealógico da teologia deuteronomico-deuteronomística. Porque adoradores de Axerah sempre parecerão ‘contaminados’? Que lógica exegética há aqui? Respondo: aquela que aceita o arquivo bíblico como guardião da memória e não como seu

⁵⁹⁴ “The Bible, Goddesses, and Sex”, em *Daughters of Sarah*, Evanston, People's Christian Coalition/Daughters of Sarah, v.16, n.2, 1990, p.18.

⁵⁹⁵ Para uma avaliação dos *qedexim* na Obra Historiográfica Deuteronomística veja Phyllis Bird, “The End of the Male Cult Prostitute – A Literary-Historical and Sociological Analysis of Hebrew *qadeš-qadešim*”, em John Emerton (editor), *Congress Volume – Cambridge 1995*, Leiden, Brill, 1997, p.63-67.

produtor. Da minha parte, ainda prefiro imaginar o *berit* como um “significante vazio”, ao abrir o conceito para outras formas de ser Israel.

A essa altura do campeonato, já perceberam que eu mantenho os termos *qedexah* e *qadex* em hebraico para que suspeitem das traduções bíblicas que guardam, em si, uma hermenêutica oculta.⁵⁹⁶ Esses sujeitos foram classificados como prostituta e prostituto sagrados devido à propaganda de nosso terceiro ‘parágrafo’. Na realidade, a raiz *qdx* não possui qualquer ligação com *znh*. Até aqui a única acusação que repousa sobre esses indivíduos é a de serem “santos” ou “consagrados”. A quem elas e eles seriam ‘consagrados’ é uma outra questão. Se a hipótese de que Axerah fora conhecida também como Qudxu for plausível⁵⁹⁷, é possível afirmar que esses sujeitos fossem consagrados a ela. Prefiro, entretanto, não me posicionar. Eis a única posição que assumo: a *qedexah* e o *qadex* não serviam ao Yhvh ciumento da memória arquivada. É esse elemento que garante seus lugares perturbadores no contrato deuteronômico. Como sabemos dessa perturbação?

É claro que a própria apodítica já nos revela isso. Contudo, é no terceiro ‘parágrafo’ que temos a explicação do motivo da irritação. Os exegetas tradicionais formularam a fantasia da “prostituição sagrada” devido a esse ‘parágrafo’, ao tomarem a retórica como verdade histórica. Em outros termos: potencializaram a fantasia deuteronômica. Esqueçamos um pouco da fantasia exegetica e foquemos apenas na fobia/fetice deuteronômica.

A primeira frase, por assim dizer, do terceiro ‘parágrafo’, correlaciona a *qedexah* à “prostituta” (*znh* particípio). Essa correlação se dá também pelo uso de *’etnan* “presente”, “paga de prostituta”. A acusação é forte: a *qedexah* é uma puta! Contudo, a despeito do que pensam os tradicionais, não é simples determinar o sentido de *znh*. O primeiro sentido do verbo refere-se às relações sexuais fora do casamento. Sendo assim, não remete apenas à prostituição *strictu sensu*, mas às transgressões daquelas mulheres reguladas pelo “pai”.⁵⁹⁸ É justo dizer, portanto, que *znh* reflete aquilo que Phyllis Bird chamou de “ambiguidade do patriarcado”: os homens precisam controlar a sexualidade de suas mulheres e, ao mesmo

⁵⁹⁶ Mesmo a recomendadíssima *A Bíblia de Jerusalém* traduz os vocábulos por “prostituta sagrada” e “prostituto sagrado” (10ª impressão, São Paulo, Paulus, 2001).

⁵⁹⁷ Assim, por exemplo, Marjo Korpel, “Asherah Outside Israel”, p.129; John Day, “Asherah in the Hebrew Bible and Northwest Semitic Literature”, em *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, Society of Biblical Literature, v.105, n.3, 1986, p.389. Para restrições da hipótese, veja Nicholas Wyatt, אֲשֶׁרָה, em Karel van der Toorn, Bob Becking e Pieter van der Horst (editores), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden/Grand Rapids, Brill/Eerdmans, 1999, p.100.

⁵⁹⁸ Gale Yee, “Hosea”, em *The Women’s Bible Commentary*, p.197.

tempo, desejam ter acesso a outras mulheres.⁵⁹⁹ Por esse caminho, *znh* expressa, acima de tudo, (i) o fetiche da posse e (ii) a fobia da perda do controle das mulheres.

Esse uso de *znh* na retórica deuteronomica ajuda-nos a afunilar definitivamente seu principal alvo: os homens. Tenho argumentado que, muitas vezes, a encarnação sociológica do retórico “tu” (=Israel) é o “pai” ou, fazendo alusão à 22,5, o *geber*. Sempre é preciso avaliar caso a caso, mas em 23,18-19 esse é o recipiente capaz de compreender perfeitamente o estereótipo da “puta”, afinal, trata-se de uma criação própria ao mundo masculino. Notem, então, que o texto aclara o imaginário masculino dos argumentadores e da audiência em relação à *qedexah*. Pura polêmica! Para esses, a *qedexah* possui ligações com a prostituição. Mas o que isso significa retoricamente? Será que essa perspectiva nos encaminha algum resultado subalterno útil?

São dois os movimentos interpretativos que posso oferecer. Particularmente, gostaria de ficar com os dois. O primeiro é esse do sentido básico de *znh* e a ambiguidade do patriarcado. A colusão dos machos para que as mulheres fiquem sob sua completa jurisdição é rompido pela *qedexah*.⁶⁰⁰ Ao se ‘consagrar’, essa mulher rompe com o ciclo e, como que em um momento de rebelião, forja seu próprio destino.⁶⁰¹ É esse ato rebelde que a propaganda teme e procura controlar via apodítica já no primeiro ‘parágrafo’: o uso de *bat* e *ben* funciona bem nessa estratégia de controle. Israel é visto como uma grande família, cada qual com seu papel. Nesse contexto, caberá ao recipiente masculino (“pai”) vigiar seus ‘dependentes’, ao garantir que sigam seus destinos comunitários. Em síntese, o primeiro sentido retórico-subalterno para a *qedexah* como “prostituta” é o de “mulher autônoma” em relação aos papéis de esposa e mãe no interior da *bet ’ab* e Israel.⁶⁰²

Entretanto, há uma segunda possibilidade. Não podemos nos esquecer que *znh* na Bíblia Hebraica pós-Oseias pode igualmente possuir um sentido figurado.⁶⁰³ O Yhvh

⁵⁹⁹ “To Play the Harlot – an Inquiry into an Old Testament Metaphor”, em Peggy Day (editora), *Gender and Difference in Ancient Israel*, Minneapolis, Fortress Press, 1989, p.79.

⁶⁰⁰ A metáfora da “prostituta”, para fins subalternos, ajuda a revelar espaços alternativos para mulheres. Para um empoderamento da *zonah*, por exemplo, veja Tânia Mara Vieira Sampaio, *Movimentos do corpo prostituído da mulher – aproximações da profecia atribuída a Oséias*, São Paulo, Loyola, 1999.

⁶⁰¹ Assim Deryn Guest, “Deuteronomy”, p.131. Veja também Meindert Dijkstra, “Women and Religion in the Old Testament”, p.182.

⁶⁰² Para a tradução de *zonah* por “mulher autônoma” veja, por exemplo, Mercedes de Budallés Diez, *Raab – mulher da vida: uma proposta de leitura feminista da mulher zonah no Antigo Testamento a partir da história de Raab (Juizes 2)*, São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2002, p.129 (dissertação de mestrado) e Rainer Kessler, *História social do Antigo Israel*, p.80-81.

⁶⁰³ Recomendo o ensaio de Phyllis Bird, “To Play the Harlot”. Confira também Mercedes García Bachmann, “Evaluación de la prostitución desde los textos bíblicos”, em *Cuadernos de Teología*, Buenos Aires, Isedet, v.19, 2000, p.24.

‘ciumento’ representa bem os anseios masculinos de posse: a mulher era propriedade do homem & o povo era propriedade de Yhvh. É evidente que esse esquema é tão somente um desdobramento teológico lógico da realidade social clânica. Não é por acaso, pois, que qualquer religiosidade diferente da produzida pela memória do arquivo bíblico seja classificada de “prostituição”. Se a mulher pode burlar a posse do marido/pai, por que o povo também não faria o mesmo para com Yhvh? A audiência masculina captaria perfeitamente esse desenvolvimento retórico ambíguo.

Se assim for, a *qedexah* é “prostituta” em um segundo nível, a saber, por romper com a adoração ciumenta do Yhvh que ‘escolheu’ seu povo e transformou-o em propriedade. Eis uma mulher autônoma e rebelde aos dois níveis (micro e macro) da “aliança patriarcal básica”.⁶⁰⁴ Propriamente em termos de rebelião religiosa, é possível ainda dizer que a *qedexah* fosse uma funcionária cültica pagã? Apenas se lermos com olhos deuteronômicos a resposta será afirmativa. Mas aqui eu preciso caminhar para a segunda frase do terceiro ‘parágrafo’.

Até o momento eu não expliquei a frase inicial do terceiro ‘parágrafo’, pois ela possui uma clara bifurcação: “não farás entrar” refere-se tanto ao “presente da prostituta”, como à “recompensa de um cão”. Sendo assim, antes de entender o “não farás entrar”, precisamos compreender a “recompensa de um cão”. Ou melhor e, mais especificamente, o “cão” e sua ligação com o *qadex*.

Esse termo gera uma enormidade de fantasias na cabeça de exegetas tradicionais. O “cão” parece caber muito bem dentro do “museu das curiosidades”. Não são poucos os que imaginarão aqui um ‘cão-cadela’, quero dizer, um homossexual.⁶⁰⁵ É curioso perceber que uma cabeça *straight* sempre imaginará a ‘prostituição’ do homem em termos de homossexualidade. Quero dizer: o tema da ‘prostituição’ recai majoritariamente sobre as mulheres, mas caso ela repouse em um homem, jamais será em um heterossexual.

Quando leio esses comentários, francamente, já não sei onde está o fetiche: se no texto ou na exegética. É que a sexualidade é um meio retórico eficaz para se demarcar o Outro “abominável”. Pensar em ritos cananeus prostitutos e homossexuais é a deixa perfeita para exegetas-crentes reforçarem a retórica de diferenciação do Israel-santo. Ao mesmo tempo e,

⁶⁰⁴ Regina Schwartz igualmente articulou a exigência da fidelidade divina e sexual à ideologia da propriedade. Confira seu *The Curse of Cain*, p.18.

⁶⁰⁵ Confira o levantamento bibliográfico – relativamente desatualizado e, por isso, mais do que suspeito – realizado por Sérgio Aguiar Montalvão, *A homossexualidade na Bíblia Hebraica – um estudo sobre a prostituição sagrada no Antigo Oriente Médio*, São Paulo, Universidade de São Paulo, 2009, p.66-70 (dissertação de mestrado). O autor, apesar de não se posicionar no levantamento, parece catalogar o “cão”, em sua conclusão, como um ‘sacro-homossexual’ (p.131-135).

lamentavelmente, devo reconhecer que muitos colegas subalternos reforçam a polêmica em suas “científicas” contextualizações de condenáveis atos homossexuais somente enquanto prostituição cúltica.⁶⁰⁶

Para além dessa visita ao museu, o “cão” é um termo objetivamente polêmico e deve, assim como seu paralelo *znh* partícipio, possuir uma duplicidade de sentidos: ‘é verdade que o rótulo cão pode indicar lealdade, mas também deve ter conotações pejorativas.’⁶⁰⁷ Penso, portanto, que o primeiro sentido poderia ser o de lealdade a uma divindade que não o Yhvh ciumento. Nesse sentido, “cão”, apesar de ser um termo honorável⁶⁰⁸, ganha aqui uma conotação negativa: em seu ‘ciúme’ doentio, como Yhvh suportaria a lealdade crioula? Para além desse sentido figurado, como equiparar *keleb* à concretude de sua contrapartida *znh*? *keleb* funcionaria não só como metáfora de obediência a uma divindade, mas também como prostituição?

Não temos materiais bíblicos paralelos para afirmar categoricamente essa interpretação: 23,19 é o único texto que possibilita imaginar *keleb* como contrapartida masculina à *zonah* na Bíblia Hebraica.⁶⁰⁹ Se, a despeito dessa lacuna, ousarmos sugerir o tema da prostituição para o “cão”, é preciso uma leitura subalterna paralela a que realizei para *znh*. Ou seja: “cão” é aquele que ousou se rebelar contra as normas da “aliança patriarcal básica”. Ora, se o “cão” escapou das amarras hetero-patriarcais com atos homossexuais é uma outra questão. Pouco me importa. O mais importante é sugerir um momento de rebelião na ‘consagração’.

Em síntese, o *qadex* foi retoricamente nomeado de *keleb* por sua inconformidade para com a colusão berítico-patriarcal. Nada muito diferente do que propus para a *qedexah*. É que a partir das vozes subalternas que escuto, tanto homens quanto mulheres podem ser suprimidos pelo *kyriarcado* (do *geber* de 22,5?). Hoje sabemos que não apenas mulheres são alvo da subalternização patriarcal. Muitos homens não cumprem a masculinidade tal como se espera deles. A questão é, pois, forjar uma união de homens e mulheres subalternizados pela lógica de opressão entrecruzada.

⁶⁰⁶ Para os perigos dessa leitura inclusiva a qualquer preço, confira o instigante artigo de Ken Stone, “The Hermeneutics of Abomination”.

⁶⁰⁷ Deryn Guest, “Deuteronomy”, p.141. Veja também, ainda que com alguma crítica, Thomas Römer e Louise Bonjour, *L’omosessualità nella Bibbia e nell’Antico Vicino Oriente*, p.41-42.

⁶⁰⁸ Assim D. Winton Thomas, “*kelebh* ‘Dog’ – Its Origin and Some Usages of it in the Old Testament”, em *Vetus Testamentum*, Leiden, Brill, v.10, n.4, 1960, p.425-426.

⁶⁰⁹ Assim Phyllis Bird, “The Bible in Christian Ethical Deliberation Concerning Homosexuality – Old Testament Contributions”, em David Balch (editor), *Homosexuality, Science, and the ‘Plain Sense’ of Scripture*, Grand Rapids, Eerdmans, 2000, p.171.

Após toda essa tentativa de demitologizar as figuras da *qedexah* e do *qadex*, resta-me explicar as pontas do terceiro ‘parágrafo’. Até aqui percebemos que a perícopes se integra perfeitamente em seu *Sitz in der Literatur*. Questões de família, sexualidade e religião estão todas emaranhadas em sua interpretação. Mas o que dizer do necessário tema localizacional da economia?

Distante, porém ligado estilisticamente, o conjunto de 15,1-16,17 impõe o tema do cuidado econômico com o próximo. Essa é, por assim dizer, a própria essência das festas: a retórica exige que se partilhe com os condenados da terra. Mais próximo de 23,19, há também muitos textos que se referem a essa questão específica (24,10-22). Inclusive a perícopes imediatamente posterior ao nosso texto fala de como se ‘emprestar’ ao irmão (23,20-21). Verdadeiramente, o tema se impõe na interpretação de 23,19.

A ação que a apodítica ordena evitar é o de “fazer entrar” ou “trazer” (*bv*’ hifil). A mensagem é endereçada ao “tu”, portanto, é esse “tu” que ‘não poderá trazer’. Mas trazer o que, para quem e onde? São essas exatas três perguntas que estão aclaradas na apodítica de todo o terceiro ‘parágrafo’.

‘Trazer’ proventos para a casa de Yhvh não é algo incomum. Muito pelo contrário, nosso próprio bloco estilístico ordena esse procedimento em 16,16-17. Nesse texto, entretanto, o rendimento é chamado de *matanah* “dom”, “dádiva”. Nos próprios arredores de 23,18-19 está situada uma perícopes sobre “votos” que são oferecidos espontaneamente (23,22-24). E, para ser contundente, a grande seção estruturadora de 12-26, o *Privilegrecht Jahwes*, ordena que se ‘faça entrar’ (*bv*’ hifil!) diversos tipos de provimentos, incluindo “vossos votos” (12,6). Nessa altura, já sabem que todos esses rendimentos não são consumidos por Yhvh. São sujeitos reais que usufruem de tal “dádiva” e “votos”: os habitantes do complexo templário-palaciano. Será, pois, mero acaso toda a moldura do *Zivilrecht* (14,22-29+26,1-15) apresentar uma proposição de lealdade em relação às ofertas? Suspeitemos da propaganda.

Proponho que 23,19 seja interpretado dentro desse contexto: um combate do “povo santo” às ofertas ‘abomináveis’, ou seja, rebeldes ao seu projeto sócio-econômico. É bastante lógico, nesse sentido, nossa perícopes classificar os provimentos rebeldes diferentemente (*’etnan* e *meḥir*) da atitude ‘santa’ de oferta.⁶¹⁰ Essa classificação é devedora da polêmica com

⁶¹⁰ Fundamental para minha lógica é o estudo de Jacques Berlinerblau, *The Vow and the ‘Popular Religious Groups’ of Ancient Israel – A Philological and Sociological Inquiry*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996,

a *qedexah* e o *qadex* do v.18. Os argumentadores fazem questão de diferenciar o “joio do trigo”. Curioso é notar, entretanto, que esses provimentos estão ‘entrando’ na própria casa de Yhvh por conta de um *neder* “voto”, “promessa”. Efetivamente, o joio está com o trigo! Como isso é possível?

Até o momento, a exegética explicou que “o preço pago pelos serviços de uma prostituta do templo era transferido para o tesouro do templo.”⁶¹¹ Na melhor das hipóteses, sem a existência de prostitutas cultuais, se cogita sobre a prática de prostituição nos arredores do templo, em especial, em épocas de peregrinação.⁶¹² Ora, nenhuma dessas alternativas leva em conta a retórica do texto: se a “prostituta” e o “cão” é discurso retórico, por que o “pagamento” e a “recompensa” não haveriam de ser? O real problema, pois, são os rendimentos que são encaminhados para as mãos do *qadex* e da *qedexah*.

Fora da estrutura familiar, esses dois sujeitos deveriam criar novas condições de sobrevivência material. Tal como a prostituta comum depende de seus ‘clientes’, o *qadex* e a *qedexah* (como qualquer tipo de sacerdócio) também deveriam contar com o apoio de votos voluntários (todo tipo de voto: *kol-neder*). O “presente de prostituta” e a “recompensa de um cão” são ‘trazidos’ por conta do voto (cf. uso de *le*).⁶¹³ Tudo isso acontecia em plena casa de Yhvh (2Rs 23,7!), o que corrobora minhas elucubrações crioulas para além da propaganda econômico-cultural atávica.

O terceiro ‘parágrafo’, portanto, aponta para uma outra atitude. Não se trata de proibir a instituição dos ‘consagrados’, mas de abolir seus rendimentos. Diria que é a ação prática para ‘não haja’ (v.18) a instituição. Nesse ínterim, o ‘parágrafo’ ainda acaba por esclarecer o que o conluio do “povo santo” pensava sobre os ‘consagrados’. Invertendo a retórica em favor dos subalternos, podemos visualizar a atitude de independência do *qadex* e da *qedexah*, bem como a ajuda econômica necessária para a garantia de sua rebeldia.

Assim que o último ‘parágrafo’, após apresentar a fórmula *ki to‘abat yhvh*, é categórico: a abominação se constitui nos “dois em conjunto”. Após esse percurso, precisamos re-significar *gam-xenehem*. No começo da análise deixei em aberto a questão a

p.106-107. Note, contudo, que o autor isola os versículos diacronicamente, enquanto que minha interpretação quer entender o motivo dos v.18-19 terem sido costurados.

⁶¹¹ Andrew Mayes, *Deuteronomy*, p.320.

⁶¹² Assim, inclusive (!) Phyllis Bird, “The Bible in Christian Ethical Deliberation...”, p.171. Para Bird, o v.19 é antigo e foi articulado editorialmente com o v.18 em prol da polêmica deuteronomica. Para uma combinação de ambas as hipóteses (prostitutas sagradas e laicas), veja Gerhard von Rad, *Deuteronomio*, p.164.

⁶¹³ Para a relação entre voto e oferta veja 12,6.17. Consulte C.A. Keller, נדר, em *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, vol.2, col.66.

quem se refeririam esses “dois em conjunto”. De certo modo, já se percebia que “dois” deveria integrar todos os ‘parágrafos’ da perícope e não somente o v.18.⁶¹⁴ Se a situação do texto fosse apenas a dupla de sujeitos, poderia encerrar, como é relativamente usual no *corpus* *to‘ebah*, com *kol ‘oseh ‘eleh*. A frase “todo agente dessa” funciona para ações que são como ‘dois em um’. Esse é o caso de 22,5 e 25,16. Então, como explicar a novidade de *gam-xenehem* em 23,19? A meu ver, somente reconhecendo duas ações bastante distintas em si. Não fosse assim, não haveria a necessidade de se enfatizar a dupla.

Entendo, portanto, que essa última frase marca duas ‘abominações’. Não se trata simplesmente de *qadex/qedexah* e suas irradiações retóricas de ‘dois em um’. É algo mais saliente que está assinalado como ‘dois’: a instituição dos ‘consagrados’ (v.18a-b) e os votos/rendimentos entregues por “tu” a eles na casa de Yhvh (v.19a). Essa distinção está marcada no próprio estilo de cada ‘parágrafo’ em seus usos da terceira pessoa (v.18) e da segunda pessoa (v.19). Os dois ataques fazem sentido dentro da retórica deuteronomica em busca de uma adoração (leia-se provimentos) exclusiva ao Yhvh ciumento.

Ao invés de comprar essa retórica que mascara interesses econômicos com linguagem sexual, preferi abrir o texto em todas suas potencialidades subalternas. Para tanto, vale a pena reverter o próprio fetiche da *znh*: a “prostituição” abre portas para pensar formas alternativas de economia, sexualidade e adoração. Façamos justiça aos “dois” atos ‘abomináveis’: a ousadia do *qadex* e da *qedexah* em romper com a “aliança patriarcal básica”, bem como a ajuda solidária daqueles votos que contribuíram para que a rebeldia não cessasse.

Relembremos e arquivemos!

4.1.2.1.6 Dt 25,13-16

¹³ Não haverá para ti, em tua bolsa, pedra e pedra, grande e pequena.

¹⁴ Não haverá para ti, em tua casa, medida e medida, grande e pequena.

¹⁵ Pedra exata e justa haverá para ti, medida exata e justa haverá para ti para que alonguem teus dias sobre o solo que Yhvh teu deus concedeu para ti.

¹⁶ *Eis uma abominação para Yhvh teu deus: todo agente dessas
todo agente de injustiça.*

⁶¹⁴ Contra Andrew Mayes, *Deuteronomy*, p.320. Já Phillys Bird pensa que a expressão reforça o paralelo artificial das classes mencionadas em toda a perícope. Confira seu ensaio “The End of Cult Male Prostitute”, p.49.

A localização dessa última perícopes ‘abominável’ é a mesma de 23,18-19: o mundo sócio-econômico. Efetivamente, esse texto deixa bastante claro, em seu conteúdo, que o problema retórico é com ‘*avel*’ (v.16). O vocábulo, tal como sugere seu radical ‘*vl* I, não remete a mera ‘injustiça’, mas à maldade criminosa. Por isso classifiquei o texto como rebeldia dentro da seção a qual pertence: ele polemiza contra práticas que vão de encontro ao tema da solidariedade para como os ‘irmãos’.

Está razoavelmente evidente que o projeto da colusão do “povo santo” deseja criar um mecanismo social que preserve a economia dos de “dentro”. O auge desse projeto está atestado em 15,2-3: a ‘opressão’ (*ngs*) jamais pode ser feita para um ‘camarada’ (*rea*) ou ‘irmão’ (*’ah*), afinal, para isso existe o *nokri* “estrangeiro”, “estranho”. Essa política sócio-econômica funciona, pois, entre os ‘camaradas’. Já sabem o que penso em relação ao cuidado com a trilogia vitimizada. O ‘irmão’ não é qualquer um da comunidade. Quero dizer: em minha interpretação, a viúva, o órfão e o estrangeiro jamais encarnam a irmandade. Estão na base da pirâmide... um anexo miserável ao sistema de proteção.

É dentro desse contexto que proponho a interpretação da retórica de 25,13-16. Para seus encaminhamentos próprios, é preciso reconhecer que a subdivisão da perícopes é relativamente simples. Aqui encontro três ‘parágrafos’: duas apodíticas nos dois primeiros ‘parágrafos’ (v.13; v.14); um desenvolvimento parenético propositivo (v.15) no terceiro; a fórmula *ki to ‘abat yhvh* no último parágrafo, acrescida de um desenvolvimento retórico que liga os dois atos ‘abomináveis’ em um e acentua a agência dos sujeitos. Passemos a algumas anotações retórico-subalternas sobre esses desenvolvimentos.

O primeiro e o segundo ‘parágrafos’, tratam de dois assuntos que são, basicamente o mesmo. Aquilo que venho chamando de ‘dois em um’. A própria estrutura textual aponta para essa intrínseca correlação. Isso é visível no hebraico e também em minha tradução. Nessa clareza estrutural, parece-me que o sentido é quase auto-revelado, mesmo no viés retórico: há quem possua na bolsa e na casa pesos e medidas⁶¹⁵ diferentes, a saber, grandes e pequenos. Trata-se de pura fraude comercial!

Permitam-me, mas não tenho condições de aceitar a tentativa dos exegetas tradicionais em explicar o texto à luz da retórica oseiana de uma ‘Canaã extorsora’ (Os 12,8). Em suas formatadas cabeças, *to ‘ebah* sempre se referirá a práticas pagãs de outros povos, incluindo, a

⁶¹⁵ O termo hebraico ‘*epah*’ especifica o que está por se ‘medir’: cereais e farinha.

economia. Jean L'Hour diz categoricamente que o texto “se dirige contra as contaminações cananeias”⁶¹⁶ e Andrew Mayes reforça: “foi dos cananeus que Israel aprendeu a arte e os meios do comércio.”⁶¹⁷ Por que não assumir que práticas econômicas desleais existiam no seio da comunidade (Am 8,4-8)? Por que jogar a culpa para o Outro?

O terceiro ‘parágrafo’ desdobra as apodíticas e, assim, explica o que deve haver no lugar da fraude. Certo é que não estamos diante de nenhuma novidade ‘legal’. Todo o ideal de um comércio mais justo encontra seu *background* na tradição sapiencial⁶¹⁸ o que denota, mais uma vez, o lugar social do *berit* deuterônômico, em especial, quando se utiliza da apodítica. Esse ‘parágrafo’ se revela, de fato, uma obra-prima na estilística e garante, a partir dos jogos dicotômicos, a memorização de todo o conjunto da instrução: a pedra e a medida que, antes, era grande e pequena, agora, é exata e justa.

Todavia, esse nosso terceiro ‘parágrafo’ vai mais longe. Para além da apresentação do problema e sua solução, ele ensaia sua motivação com o uso de *lema* ‘an. Essa é a marca das especificações de lealdade. Vemos aqui, então, duas realidades: a da fraude existente e a retórica que ordena que ela cesse. Por que razão ela deve cessar? Para que os dias sejam longos no ‘solo’ (‘*adamah*’) que Yhvh ‘concedeu’ (*ntn*). Eis a marca da ideologia imperial do Deuterônômio! Já sabemos que Yhvh ‘concede’ apenas para o grupo que ele ‘escolhe’. *ntn* é um dos termos nevrálgicos para a propaganda do conluio do “povo santo”. Por que uma motivação como essas? Qual a relação entre *ntn* e o projeto econômico de pedras e medidas exatas e justas?

Esse é o ponto principal para uma interpretação subalterna. A ‘justiça’ (*sdq*) nas pedras e nas medidas existe para os que assinam o contrato com Yhvh e, assim, ganham a terra. A ideologia da justiça jamais atinge gente de fora do contrato. Retomemos 15,3: o que há para o “estranho”? *sdq*? Definitivamente não! Para o “estranho” há *ngs* “pressionar”, “oprimir”, “cobrar”, “exigir”. A motivação da especificação, sendo assim, propagandeia uma vida longa no solo apenas para os que acordam o contrato.

Em razão de tudo isso é que a fórmula *ki to‘abat yhvh* é usada para aqueles que praticam ações comerciais ilícitas. *to‘ebah* não marca práticas religiosas cananeias, mas todo e qualquer sujeito em desacordo com as premissas do contrato tal como estipulado pela

⁶¹⁶ “Les interdits to‘eba dans le Deutéronome”, p.499.

⁶¹⁷ *Deuteronomy*, p.330.

⁶¹⁸ Veja Pr 11,1; 16,11; 20,23 e também a Instrução de Amen-em-opet em *Ancient Near Eastern Texts...*, p.423.

colusão do “povo santo”. Por isso, no capítulo anterior, chamei esses textos de “rebeldia”. No caso de 25,13-16, os agentes são o alvo da estigmatização como aponta o uso de *’sh* participípio. Entretanto, o texto não quer aclarar apenas o agente. A perícópe faz questão de situar a ação, ao substituir o vago *’eleh* da frase anterior (*kol ’oseh eleh*) por *’avel* na nova e quase mesma frase (*kol ’oseh ’avel*).

Em termos subalternos é preciso reconhecer que há aqui uma rebeldia. Não fosse assim a fórmula *to’ebah* não assinaria a perícópe. Prefiro pensar, para encaminhar a interpretação, que alguns sujeitos não assinaram o contrato, pois sabiam da ineficácia da propaganda de justiça: a trilogia continuava a ser miserável e dependente (15,11) e os ‘estranhos’ eram ‘pressionados’ (15,3). Quem ganhava, por fim, com essas pedras e medidas justas e exatas? Suspeitemos, por favor: esse sujeito ‘abominável’ que insistia em usar pesos diferentes – grandes e pequenos – está promovendo ‘injustiça’ para quem?

Pelo que já li e ouvi, nunca ninguém ousou pensar que aqui poderíamos ter uma ‘injustiça’ apenas em prejuízo dos “irmãos”. Os comerciantes ‘fraudulentos’ talvez pensassem: a motivação para a ‘pedra justa’ é prolongar os dias nesse solo imperial de Yhvh? Obrigado, não vale a pena. Ou talvez ainda: ora, ora... de acordo com o contrato, podemos explorar (*ngs*) o ‘estranho’; por que não cometer uma injustiça (*’vl*) para os que estão no ‘solo concedido’?

Vejam bem: quem produziu o texto argumenta em próprio benefício na esperança de reverter a situação ao seu favor. Nesse caminho retórico, a ‘abominação’ que está sendo descrita pode muito bem remeter ao célebre estilo de Robin Hood: comerciantes que não compactuavam com o conluio usavam pedras/medidas grandes para os “irmãos” e pedras/medidas pequenas para os Outros. Se a justiça propagandeada não acontece na prática, por que não fazê-la com as próprias pedras? É inegável que ‘medir’ diferente, ainda que ‘injusto’, é um recurso provisório útil para se regular assimetrias sócio-econômicas.

Essa interpretação pode ser perfeitamente realizada desde que entendamos que o texto é retórico, ao refletir as aspirações de um grupo e não de toda uma sociedade. Eu entendo que é sempre mais bonito para os exegetas-crentes pensar em um Israel fraternal diferenciado dos cananeus golpistas. Mas a vida não é assim. Nossa própria cultura guarda expressões sapienciais sobre isso: “dois pesos e duas medidas” ainda é uma delas. Uma outra é: “para os

amigos, a lei; para os inimigos, o rigor da lei”. Essa era a prática dos “irmãos” em relação aos ‘abomináveis’. Por que não imaginar que esses últimos se valeram do mesmo recurso?

Verdadeiramente, não irei esconder ações subalternas que fazem opções mais radicais. Se assim o fizesse estaria tentando apresentar uma alternativa maquiada ao conluio de Yhvh. Não é esse meu olhar hermenêutico em prol das diferenças em constante negociação. É evidente que uma prática ‘injusta’ para os “irmãos” é uma forma de reinscrição da opressão. Contudo, talvez nem todos os ‘abomináveis’ estivessem de acordo com ela. Essa proposta é tão somente mais uma das particularidades que podem preencher o “significante vazio” do *berit*. Ela é eticamente válida? Respondo: a reinscrição do jogo em si não é a melhor alternativa. Mas eu é que estaria sendo pouco ético, caso escondesse essa possibilidade ‘abominável’.

Relembremos e arquivemos!

4.1.2.2 Notas colisivas sobre as especificações *bi’arta*

Já vimos que alguns textos em 12-26 estão marcados por essa fórmula. Tal como *ki to’abat yhvh*, ela assinala movimentos de rebeldia ao contrato imperial proposto pelo “povo-propriedade”. Portanto, também nesses textos *bi’arta* haverá elementos dissipadores particulares a serem averiguados. Pode ser, inclusive, que cá tenhamos a particularidade encarnada, afinal, todos os textos são construídos casuisticamente.

Essas ‘leis’ podem, efetivamente, ter se constituído em uma legislação criminal pré-deuteronômica. Não será difícil reconhecer, nesse aspecto, a característica de “portão” de alguns textos.⁶¹⁹ De todo modo, mantenho minha posição: essas ‘leis’ guardam ‘especificações’ contratuais e, portanto, uma voz retórica. Isso me remete a uma tarefa contrária à de Jean L’Hour: ao invés de buscar pela antiguidade dos textos, opto por ‘exegetar’ o edifício novo do ‘contrato’.⁶²⁰ O que me importa é revelar as tentativas de se encarnar a ideologia do ‘santo’ *berit* na vida concreta da comunidade ainda que, para isso, fosse necessária a preservação de textos pré-deuteronômicos.

⁶¹⁹ Para a tradição pré-deuteronômica do portão no livro do Êxodo, veja agora Carlos César Nunes de Souza, *Justiça no portão! – considerações exegéticas a respeito das exigências éticas de Êxodo 23,1-9*, São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2010 (dissertação de mestrado).

⁶²⁰ “Une législation criminelle dans le Deutéronome”, p.2-3.

A colusão do “povo santo” é uma coalizão desejosa de unidade massificadora. Entretanto, mesmo assim, é coalizão. A propaganda, para ser eficaz, trabalha com princípios reconhecíveis pela audiência. Isso é o que chamo, com Marcella Athaus-Reid, de “aliança patriarcal básica”: para recolher o maior número de ‘assinaturas’, por que não manter tradições que não alteram em nada a proposta propagandística? Pelo contrário: por que não reforçá-las desde que sublinhem decisivamente as hierarquias? Quero dizer: inserir, no contrato deuteronomico, um *corpus* criminal de “portão” garante a aceitação da proposta berítica ‘santa’ pelos chefes locais. Argumentadores e recipientes, na propaganda, parecem ser beneficiados por sua narrativa *kyriarcal*.⁶²¹

Falo em termos de “narrativa” intencionalmente, no intuito de desestabilizar a tese de *corpus* criminal. Veremos que muitos dos textos parecem mais histórias educativas. Se estiver correto nessa mistura de gêneros, apresento definitivamente os textos *bi’arta* como “especificações contratuais”. A educação do contrato faz-se, então, com a apodítica (*to’ebah*) e com as narrativas exemplares da casuística (*bi’arta*) que ridicularizam, desprezam e castigam as condutas contrárias à norma contratual.⁶²²

Portanto, nossos textos casuísticos guardam potencialidades ainda mais surpreendentes do que aqueles apodíticos. Se esses últimos ofereciam uma Voz educativa autoritária praticamente descontextualizada, os primeiros estão fincados na vida cotidiana da comunidade. É claro que na própria apodítica houve possibilidade de recriar o debate: a Voz não era tão autoritária assim. Meu ponto é que na casuística essa desautorização ganha ainda mais força: os sujeitos rebeldes estão melhor nomeados e corporificados. Além do mais, nesses textos, as contradições da propaganda serão mais visíveis. Valerá a pena perguntar até que ponto a “aliança patriarcal básica” se mantém ou será que o contrato não coloca mesmo machos abaixo de outros machos? Os textos *bi’arta* nas mãos de um exegeta orgânico extrapolam a reconstituição da resistência, ao oferecer espaços de confusão dentro da própria propaganda.

A fórmula *u-bi’arta ha-ra’ mi-qirbeka* é uma novidade deuteronomica. Diferentemente do que se poderia pensar em uma primeira olhada, ela não marca uma apódose. O próprio uso do *vav* assinala que a fórmula funciona, na verdade, como

⁶²¹ Se for o caso, retome a discussão feminista do item 1.1.1. *Kyriarcado* é o conceito forjado por Elisabeth Schüssler Fiorenza na tentativa de desmascarar as interconexões das opressões sobre mulheres e homens subalternos.

⁶²² Veja Erhard Gerstenberger, *Teologias no Antigo Testamento*, p.83.

complemento da apódose. Diria mais: um complemento retórico motivador. Como são construídos casuisticamente, os textos sempre apresentam uma situação de rebeldia (prótase) para, então, anunciarem a solução, a saber, uma sentença de morte (apódose). Essa estrutura deve ser seguida na exegese orgânica dos textos.

A prótase será a menina dos olhos em minhas anotações exegéticas. Após um *ki* é que são apresentados os casos ou, como prefiro dizer, as rebeldias são corporificadas. A apódose, pelo contrário, representa a perspectiva do argumentador: o que deve acontecer com esse rebelde? Para além disso, ela ainda visa criar um sentido de unidade no grupo. Nunca há matança por um indivíduo: a apódose sugere que a comunidade se volte contra a rebeldia.

Estou particularmente interessado nesse movimento de criação comunitária de “todos contra um”. Para tanto, não procuro debater se as sentenças foram realmente executadas. Desde o ponto de vista retórico, prefiro pensar que não houve verdadeiramente um ‘extermínio’ implantado. Ao propor uma tal analítica “legal”, estaríamos empoderando a colusão e não resgatando momentos de colisão. Toda e qualquer rebeldia estaria literalmente morta. Exegetas tradicionais gostam dessa abordagem. Entretanto, desde esse ponto de vista legal, restaria ao exegeta orgânico, no máximo, uma articulação de mártires rebeldes. Por isso eu prefiro uma leitura retórica da casuística: nas prótases encontramos a rebeldia em toda sua vivacidade; nas apódoses, o desejo histórico de silenciar a rebeldia em prol da massificação comunitária. Além disso, como veremos durante a análise, é difícil explicar a presença da fórmula em 13,2-6 e 17,1-7 em que a questão é puramente ideológica. Minha perspectiva sincrônica do contrato, somada a essas contradições de conteúdo, é que me levam a questionar a veracidade de uma legislação criminal efetiva no *corpus bi’arta*.

Notem que na estrutura da apódose, a morte sempre se desdobra na ideologia tal como se quisesse encontrar seu sentido. Se estiver correto, a fórmula *u-bi’arta ha-ra’ mi-qirbeka* complementa ideologicamente as sentenças de morte. Ora, por que não ler as sentenças em função dessa ideologia? Está muito clara para mim, por exemplo, a sensível diferença de forma e conteúdo entre nosso *corpus bi’arta* e o *corpus mot yumat* de Ex 21,12-17. Se assim for, proponho que, ao menos para o Deuteronômio, paremos de reificar a morte, ao apresentar, antes, o sentido ideológico de suas soluções mortíferas para os casos rebeldes. E qual seria esse sentido? Respondo: o ideal de silenciar o Outro para constituir-se na inteireza. Tal como a fórmula *to’ebah, u-bi’arta ha-ra’ mi-qirbeka* também nos situa em um terreno

estigmatizador de clara repressão política.⁶²³ Vejamos como essa ideologia está perfeitamente encaminhada através da fórmula.

Em primeiro lugar, é preciso aclarar *b'r piel* II: “exterminar”, “remover”, “destruir”, “fazer desaparecer”, “varrer”. Esse verbo não apresenta uma formulação legal. Primeiro, mata-se. Depois, comprova-se a eficácia da matança. A solução da apódose possui apenas um único objetivo: varrer do mapa. Então, ‘exterminar’ é o modo de se argumentar em prol da purificação da comunidade: o “povo santo” só pode existir se ‘remover’ suas arestas.⁶²⁴ Mas que arestas são essas?

A fórmula é contundente: *ha-ra'* que poderíamos traduzir, como é habitual, por “o mal”. Entretanto, prefiro uma tradução mais propositiva e agressiva: “per/vertido”. Essa proposta é coerente com minha exegética indecente e, ao mesmo tempo, é justa em relação ao que pode ser considerado *ra'*: a mistura de “mau”, “desprezível” e “nocivo” encaminha bem a ideia de ‘per/versão’ que temos, em especial, na “decente” América Latina.⁶²⁵ “Per/vertidos” são aqueles que seguem versões diferentes do caminho planejado pelas normatividades e, exatamente por isso, são extremamente perigosos. A per/versão aponta que nunca há apenas uma versão da realidade e, por isso, os ‘per/vertidos’ são sempre vistos como “sem valor” ou, ainda pior, “nefastos” por aqueles desejosos de enquadrar a vida em grandes narrativas coisificadoras.

O final da fórmula sugere que essa minha proposta é válida: “do teu meio”. A preposição *min* indica o lugar em que *ra'* está situado: *qereb* “meio”, “interior”, “corpo”. Esse é o grande problema para a efetivação da propaganda: há gente de dentro de Israel (cf. sufixo em *qereb*!) que persiste em mostrar, no cotidiano, que é possível uma outra versão de *berit*.⁶²⁶ Esses agentes da per/versão causam, por assim dizer, um curto-circuito na propaganda imperial. Daí tanto regozijo no ‘extermínio’.

Entretanto, penso que não é viável apenas descrever esse ‘extermínio’. Exegetas tradicionais já fizeram esse trabalho. Prefiro, tal como fiz com os sujeitos estereotipados por

⁶²³ Observe, contudo, que *to'ebah* reprime apenas por meio da regulação das fronteiras. A fórmula não menciona a remoção do ‘abominável’ que, pressupõe-se, já está fora da comunidade. Diferente é a fórmula *bi'arta* que reconhece a inserção do per/vertido (*ra'*) dentro da comunidade (*qirbeka*) e, por isso, aclara seu motivo de ‘extermínio’.

⁶²⁴ Confira Helmer Ringgren, בער, em *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol.2, 1975, p.203-204.

⁶²⁵ Assim, Marcella Althaus-Reid, *La teología indecente*, p.25.

⁶²⁶ O próprio Jean L'Hour admite que a comunidade (*qereb*) é ‘Israel enquanto Povo da Aliança’. Para sua tarefa diacrônica, lamenta: “cependant les limites concrètes de קרבך dans la législation originelle demeurent encore voilées” (“Une législation criminelle dans le Deutéronome”, p.10).

to‘ebah, resgatar a impertinência desses Outros classificados por *ra‘*. Mais uma vez, suspeitemos das classificações e exterminações que escondem, na verdade, atos de rebeldia e, assim, vislumbremos a particularidade da luta de cada um/uma no preenchimento alternativo do *berit* enquanto “significante vazio”.

4.1.2.2.1 Dt 13,2-6

²Eis! Levantou-se no meio de ti um profeta ou um sonhador de sonhos e te oferece um sinal ou um símbolo, e ³cumpre-se o sinal e o símbolo que te falou, dizendo: “vamos atrás de outros deuses – que não os conhecestes – e sirvamo-los.” ^{4a}Não ouças as palavras desse profeta ou desse sonhador de sonhos.

(^{4b}Eis! Exercita Yhvh vosso deus a vós para saber se amam a Yhvh vosso deus com todo vosso coração e vosso ser. ⁵Atrás de Yhvh vosso deus andareis; e a ele temereis; e os mandamentos dele guardareis; e conforme a voz dele ouvireis; e a ele servireis; e a ele agarrareis) ^{6a}E esse profeta ou esse sonhador de sonhos será morto.

^{6b}Eis! Falou rebeldia contra Yhvh vosso deus – aquele que vos levou para fora da terra do Egito e aquele que vos resgatou da casa dos escravos – para te dispersar da conduta que te ordenou Yhvh teu deus para andar conforme ela e *exterminarás o per/vertido do teu meio*.

Parece-me viável pensar em 13,2-6 como uma unidade literária. Bem verdade que essa perícopes está intimamente ligada ao conjunto do capítulo 13. Cada uma de suas divisões (v.2-6; v.7-12; v.13-19) visa ao problema da adoração de deuses ‘desconhecidos’ (v.3.7.14).⁶²⁷ Não é por acaso, pois, que mesmo restringindo-se aos textos marcados pela fórmula *u-bi‘arta ha-ra‘ mi-qirbeka*, Jean L’Hour tenha se debruçado sobre todo o capítulo 13.⁶²⁸ O próprio v.12 apresenta, pelo visto, uma deformação da fórmula.

Apesar de estar de pleno acordo com as ligações formais e temáticas das unidades⁶²⁹, prefiro ainda me restringir aos textos claramente ‘assinados’ por *bi‘arta*. As outras unidades de 13 apresentam, efetivamente, potenciais atos rebeldes. Contudo, não possuem a fórmula. Por isso, farei comentários subalternos apenas aos v.2-6. Essa tarefa, entretanto, não diminui a importância de sua localização literária. Vejamos um pouco dessa questão para, somente então, encaminhar as notas.

⁶²⁷ Veja Gerhard von Rad, *Deuteronomio*, p.107.

⁶²⁸ “Une législation criminelle dans le Deutéronome”, p.5-14.

⁶²⁹ Para a consistência formal e temática do capítulo 13, sugiro o minucioso trabalho de Paul Dion, “Deuteronomy 13 – The Suppression of Alien Religious Propaganda in Israel during the Late Monarchical Era”, em Baruch Halpern e Deborah Hobson (editores), *Law and Ideology in Monarchic Israel*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1991, p.162-192.

13,2-6 estão alocados na primeira parte do ‘código deuteronomico’, a saber, o direito privilegiado de Yhvh. Essa grande seção emana as diretrizes para a adoração do “povo santo”. Todavia, ela não apresenta apenas propositivamente tais diretrizes. Posicionar-se contra atos de rebeldia é igualmente uma forma de se admoestar, no reverso, a favor do ‘amar’ a Yhvh. Ora, 12,29-31 inauguram os espaços de rebeldia no direito privilegiado e, assim, fazem uma perfeita ponte para que todo o capítulo 13 simplesmente continue o tema. 13,1 que parece fechar o conjunto anterior também pode funcionar como abertura para 13: o conteúdo das palavras ordenadas que precisam ser ‘guardadas para fazer’ é suficientemente aberto para essa duplicidade de funções de 13,1.

Com tudo isso, o *Sitz in der Literatur* aclara bem o sentido de nossos v.2-6: são palavras a serem guardadas em relação ao que não deve ser feito para Yhvh. É importante constatar que a dinâmica contratual imperial se revela com força nesse texto. Particularmente, estou inclinado a imaginar todo o 13 e, mais especificamente, os v.2-6, como “cópia crítica” dos tratados neo-assírios. Acho muito improvável que esse texto seja antigo e, assim, uma adaptação ao contrato. Antes, ele foi produzido intencionalmente para se encaixar brilhantemente na forma dos tratados. O ideal de lealdade exige, nessa forma, uma contrapartida: a supressão da revolta. Não é disso, afinal, que trata todo o *Privilegrecht Jahwes*? Os v.2-6 formam apenas uma pequena peça nesse conjunto contratual.

Os tratados de vassalagem de Assarhaddon apresentam uma peça semelhante. Nesses textos, a manutenção da lealdade está associada com o necessário silenciamento da rebeldia em todas as instâncias:

“Se ouvires uma palavra má, desonesta, vil, que não é nem conveniente nem boa para Assurbanipal, o grande príncipe herdeiro, filho de Assarhaddon, rei da Assíria, vosso senhor, seja da boca de seu inimigo ou da boca de seu aliado, seja da boca de seus irmãos ou da boca de seus tios, de seus primos, de sua família, dos membros da linhagem de seu pai ou da boca de teus irmãos, de teus filhos, de tuas filhas ou da boca de um profeta (*raggimu*), de alguém em transe de êxtase (*mahhu*)⁶³⁰, de algum perscrutador de oráculos (*sa’ilu*)⁶³¹ ou da boca de qualquer ser humano, não o esconderás, mas virás relatá-lo a Assurbanipal...”⁶³²

⁶³⁰ Para a função político-contestatória do transe extático no Antigo Oriente Próximo, confira meu artigo “O êxtase profético em Mari e Israel – uma leitura socioantropológica”, em *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, Universidade Católica de Goiás, v.15, n.9, 2005, p.1401-1414. Note que o *muhhum* é apenas uma variação terminológica para a profecia no Antigo Oriente.

⁶³¹ A tradução de *sa’ilu* parece estar equivocada: “intérprete de sonhos” seria uma proposta mais plausível. Confira Frederick Cryer, *Divination in Ancient Israel and its Near Eastern Environment – A Socio-Historical Investigation*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994, p.158.

⁶³² *Tratados e juramentos no Antigo Oriente Próximo*, p.82.

Não há como negar as relações entre o capítulo 13 e os tratados vétero-orientais.⁶³³ Quanto à nossa perícopes, mais especificamente, mesmo a dupla *nabi'* e *holem ha-halom* encontra sua contrapartida assíria em *raggimu/mahhu* e *sa'ilu*.⁶³⁴ A partir dessas correlações de 13, uma pergunta se impõe: como leremos os textos *bi'arta*? Explico: ou 13 apresenta uma série de leis pré-deuteronômicas de “portão”, ou as demais leis assinaladas pela fórmula fazem parte de uma estrutura contratual. Uma coisa é certa: quem carimbou a fórmula em 13,2-6 sabia o que estava fazendo e ligou um conjunto de textos propositalmente. Como vamos ler essa ligação é outra questão.

Penso que precisamos seguir os resultados de Paul Dion: não é possível imaginar um *Sitz im Leben* judiciário para o capítulo 13. Verdadeiramente, os anciãos nunca são mencionados e não temos cá um caso legal impessoal: há um forte endereçamento retórico à audiência com o uso da 2ª pessoa (singular e plural).⁶³⁵ Todos esses aspectos confirmam que não estamos diante de uma “lei”, mas de uma “especificação” ou, se preferem, uma “instrução” contratual.

Com base nessas argumentações, sugiro que caminhemos tal como a estrutura tratativa nos sugere: do *Privilegrecht Jahwes* ao *Zivilrecht*. O carimbo formular endereçado ao “tu” partiu desse contexto de supressão de subversões políticas. Aí está a ideologia da morte! Se nos situarmos na camada de produção literária do contrato deuteronômico, essa é a leitura que devemos encaminhar para 13,2-6, mas também para todos os outros textos marcados pela fórmula. Cada caso será avaliado em seu tempo. Voltemos logo para 13,2-6: como a perícopes encaminha a proscrição da rebeldia profética e sonhadora?

Minha proposta utiliza a partícula *ki* para dividir o texto. Utilizei esse elemento, em parte, também nos textos *to'ebah*. Mas lá tomei a liberdade de iniciar ‘parágrafos’ novos em cada proibição. O *ki* marcou tão somente o início de algumas das perícopes e, muito naturalmente, enfatizou a própria fórmula *to'ebah*. Isso não acontece, todavia, na fórmula *bi'arta*: seu *vav* a conecta diretamente a frase que lhe precede. Ora, mas isso não significa que

⁶³³ Confira também o tratado de Zakutu em Simo Parpola, “Neo-Assyrian Treaties...”, p.165-167. Observe que a casuística de nossa perícopes não é a de um caso legal impessoal. Definitivamente, trata-se de uma especificação retórica contratual. Não por acaso, Paul Dion precisa classificar esse texto como “if-you law” (“Deuteronomy 13...”, p.162).

⁶³⁴ Essa proposta pode ser avaliada em Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and Deuteronomic School*, p.97-98.

⁶³⁵ “Deuteronomy 13...”, p.192-196. Jean L'Hour acredita que a lei, já em seu estado primitivo, era um embrião parenético (“Une législation criminelle...”, p.7-8). Observe, ainda, que não uso o *Numeruswechsel* como critério para distinguir camadas literárias no texto. Penso que essa mudança de número deve ter funções propriamente retórico-parenéticas.

não haja aqui um desdobramento formal para nosso acesso dos conteúdos. Verdadeiramente, o pensamento retórico não se transpõe literariamente tal como um vômito. Há organização!

No meu entender, portanto, ainda que a fórmula nunca forme um ‘parágrafo’, o texto se encaminha com os usos de *ki* nas funções demonstrativa e enfático-asseverativa.⁶³⁶ Se assim for, cada movimento de conteúdo deve estar introduzido por essa partícula. Portanto, teríamos cá três ‘parágrafos’ (v.2-4a; v.4b-6a; v.6b). Tomemos nota dos conteúdos a partir dessa divisão.

O primeiro ‘parágrafo’ apresenta claramente a prótase, ou seja, o problema é aqui demonstrado para depois ser resolvido. Pelo visto dois sujeitos estão falando o que não deve: um ‘profeta’ e um ‘sonhador de sonhos’. É impossível argumentar em favor de uma localização extra-comunitária desses dois. Efetivamente, ambos estão no “meio de ti” (*be-qirbeka*) e é desde aí que se ‘levantam’ (*qvm*). Eu quero frisar bem o uso desse verbo *qvm* que remete ao estado de “ficar de pé”, “permanecer”, “ser constante”. Isso é pura rebeldia dos corpos que se recusam a ajoelhar-se! Em meio a propaganda deuteronomica, há aqueles que ‘permanecem em pé’ e insistem em uma “des-evangelização dos joelhos”⁶³⁷ cansados de dizerem amém.

É curioso observar, ainda, que o anúncio do ‘sinal’ e do ‘símbolo’ se dá por meio de *ntn*, o sinalizador por excelência da ideologia imperial deuteronomica. Pelo visto, não apenas Yhvh ‘concedia’. Leiamos bem o texto em sua inversão: um sinal e um símbolo alternativo estão sendo ‘oferecidos’ pelo profeta e pelo sonhador de sonhos. Desde aqui é possível garantir a polêmica: o ideal comunitário do “povo santo” não poderia admitir essa outra possibilidade de *ntn*.

O mais notável, contudo, é o que está por vir. Esse primeiro ‘parágrafo’ vai se construindo com frases ligadas por *vav*: primeiro os sujeitos rebeldes ficam de pé, então, oferecem a mensagem alternativa. E depois? O sinal e o símbolo se cumprem (*bv*).⁶³⁸ Talvez, em uma outra tradução, poderia falar simplesmente que essas mensagens ‘chegam’ ou

⁶³⁶ Não traduzo *ki*, nesses textos, como uma partícula causal. Veja, nesse aspecto, a discussão de Takamitsu Muraoka, *Emphatic Words and Structures in Biblical Hebrew*, Jerusalém, Magnes/Hebrew University, 1985, p.158-164.

⁶³⁷ Termo de Nancy Cardoso Pereira, “Des-evangelização dos joelhos – epistemologia, sexualidade e osteoporose”, em Elaine Neuenfeldt e outras (organizadoras), *Epistemologia, violência e sexualidade – olhares do III Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião*, São Leopoldo, Sinodal, 2008, p.161-168.

⁶³⁸ Confira 18,22 para criar um curto-circuito na ideologia deuteronomica acerca do ‘profeta’ que fala a palavra de Yhvh. É o cumprimento ou não (*bv*!) que caracteriza a veracidade profética. Ora, o que fazer com esses sinais e símbolos rebeldes que se cumprem?

‘entram’. Tarde demais para a retórica deuteronomica: ela polemiza com um sinal que já entrou! Mas, afinal, que sinal e símbolo são esses? Não almejo esse tipo de discussão. Bem verdade, suspeito que o sinal e o símbolo, em si, canalizavam aspirações sócio-políticas.⁶³⁹ Contudo, o que realmente me importa é a verificação desse elemento contestatório no conteúdo do sinal e do símbolo.⁶⁴⁰ Felizmente, esse conteúdo está expresso no texto. O que importou ao(s) argumentadore(s) deuteronomico(s) não foi o sinal e o símbolo, mas o que eles veicularam.

Na mesma frase há uma introdução direta (*le'mor*) à mensagem falada pelo profeta e pelo sonhador de sonhos.⁶⁴¹ Não nego que essa seja uma técnica da literatura hebraica bíblica que narra usando citações. Mas, para meus fins subalternos, não é nada mal imaginar essa fala na boca dos rebeldes: “vamos atrás de outros deuses – que não os conhecestes – e sirvamo-los.” Essa proposta é radicalmente oposta àquela do partido do Yhvh ciumento. Verifica-se aqui, tal como constatei entre a abominação-mor de 12,29-31, uma abertura da cultura ou, em outros termos, um encaminhamento da Relação. O convite indica, por si, uma prática pedagógica para que a comunidade ‘vá atrás’. Repito: é certo que esse discurso direto pode ser mera criação deuteronomica. Esses outros deuses já deviam ser conhecidos, mas a retórica atávica jamais iria reconhecer isso. De um jeito ou de outro, é preciso garantir o espaço desses ‘per/vertidos’ que optaram por um outro caminho: o da cultura compósita.

A aparente última frase (4a) do ‘parágrafo’ também nos ajuda a efetivar a proposta per/vertida em termos retórico-pedagógicos. Após o discurso do profeta e do sonhador de sonhos, o texto é categórico: “não ouças”. Como não lembrar aqui do grande acento dado ao *xema* no livro do Deuteronomio? O problema é que se deve ouvir apenas a Voz. Quanto as demais vozes, a proposta é simples: não ouvir! Entretanto, como já sabem, uma exegese orgânica não pode reificar a ordem: ouçamos! O mais importante, portanto, é vislumbrar ‘palavras’ alternativas, em especial, colisivas. A tentativa de se apagar a pedagogia per/vertida é um forte indício de que essa pedagogia estava sendo ouvida. Não foi por acaso, então, a tentativa de reforço da obediência do segundo ‘parágrafo’.

⁶³⁹ Para o problema dos sonhos e seus símbolos na Antiguidade, veja Ivan Esperança Rocha, *Práticas e representações judaico-cristãs – exercícios de interpretação*, Assis, FCL/UNESP, 2004, p.67-76.

⁶⁴⁰ Note, por exemplo, que Isaías também oferece ‘sinais e símbolos’ para sua profecia (8,18!). O próprio profeta e as ‘crianças’ representam um conteúdo profético de crítica política. Confira Milton Schwantes, *Da vocação à provocação*, p.122-140.

⁶⁴¹ O uso do artigo (*ha-nabi*) a partir do v.4 indicaria, para além da função demonstrativa, a localização precisa do profeta?

A perícope trata apenas de silenciar vozes rebeldes que, evidentemente, hoje podem ser recuperadas. Então, não há razões literário-ideológicas para a existência desse segundo ‘parágrafo’, ao menos, na formação da perícope como parte das estipulações contratuais. Esse nosso texto é proibitivo, não propositivo. É quase certo, pois, que esse segundo ‘parágrafo’ é uma construção literária posterior. Uma última evidência é o corte brusco da prótase e da apódose. O v.6a pode ser lido muito naturalmente após v.4a e deve ter feito parte, originalmente, do primeiro ‘parágrafo’. Eis a lógica contratual original da especificação: o profeta e o sonhador de sonhos, por sinalizar e simbolizar mensagens contestatórias à retórica do “povo santo”, devem ser mortos (*yumat*, v.6a).

Ora, por que as admoestações tão incisivas do v.5? Melhor ainda: o v.4b não seria uma explicação para o fracasso da efetivação da retórica? Penso que quem inseriu essas especificações propositivas em nosso texto de proibição o fez conscientemente. Os v.4b-5 devem ser lidos como um ‘parágrafo’ muito bem enxertado⁶⁴²: em primeiro lugar, é introduzido por um novo *ki* e, em segundo, faz questão de alocar a apódose (v.6a) ao seu final, para garantir sua real inserção na perícope. Mas uma pergunta ainda resta: por que fizeram esse enxerto?

Prefiro pensar na eficácia da contra-retórica per/vertida. Não fosse assim, não haveria razões para explicar os motivos do *nṣh* “treino”, “exercício” de Yhvh em prol do “amor” de seus súditos (v.4b). Ao(s) argumentador(es) é exigido que expliquem a realidade colisiva: resta-lhes apelar para uma retórica de prova dos súditos e, desde aí, ainda tirar conclusões práticas para suas atitudes. A superação da prova, ou seja, da colisão, depende das seis ações de lealdade enfatizadíssimas no v.5.⁶⁴³ Portanto, ainda que o segundo ‘parágrafo’ seja um enxerto, ele nos auxilia na avaliação da duradoura eficiência da pedagogia per/vertida.

Visando à coerência da perícope, argumentei em favor da pertença do v.6a ao primeiro ‘parágrafo’. Tratar-se-ia da perfeita apódose ao caso rebelde apresentado: morte! Já o terceiro ‘parágrafo’ (agora o segundo com a supressão dos v.4b-5) é aquilo que poderia chamar de ideologia da morte. A morte não está simplesmente legalizada. Ela está retoricizada ou explicada. Esse é meu principal argumento contra as leituras legalistas de *mot yumat*, ao

⁶⁴² A estreita unidade dos v.4b-5 já foi sugerida por Norbert Lohfink, *Das Hauptgebot*, p.65.

⁶⁴³ Paul Dion esclarece: “The repetitive exhortation to YHWH-istic loyalty in v.5 makes no contribution other than rhetorical to the main thrust of Deuteronomy 13, the forcible elimination of alien propaganda” (“Deuteronomy 13...”, p.170).

menos, no Deuteronômio. Esse terceiro ‘parágrafo’ é um exemplo claro do que estou dizendo: a solução da morte não basta, é preciso detalhar sua razão de ser.

A motivação poderia estar apenas na fórmula *u-bi ‘arta ha-ra’ mi-qirbeka* agregada a um único parágrafo (v.2-4a+6a). Isso será mais comum nesse *corpus* de especificações. Contudo, nessa nossa perícopa, todo um novo ‘parágrafo’ foi construído visando à motivação. A questão central é enfatizar a rebeldia (*sarah*) desse profeta e sonhador de sonhos. Esse ato rebelde nos remete para o discurso direto do primeiro ‘parágrafo’: pedagogizar uma abertura cultural é um projeto comunitário contrário àquele pregado pelo “povo-propriedade”. E é exatamente essa perspectiva colisiva que se apresenta após a nomeação das grandezas de Yhvh. Esse trecho pode muito bem ser mais um enxerto. Mas pouco importa. Gostaria de salientar, em minhas notas, a última frase antes da fórmula: “para te dispersar da conduta que te ordenou Yhvh...”

Notem que a rebeldia traz consigo o necessário conflito. O *berit* idealizado pelo Deuteronômio ‘ordena’ um ‘caminho’, uma ‘comportamento’, um ‘modo de ser’ (*dereke*). A pedagogia per/vertida do profeta e do sonhador de sonhos quebra com esse ideal e escancara a pluralidade de caminhos no interior comunitário. Essa é a explicação viável para *ndh* hifil “desviar”, “desencaminhar”, “seduzir”. A histeria retórica, mais uma vez, aponta para a eficiência do ‘desencaminhamento’. Muitos e muitas deveriam ouvir as vozes desses sujeitos rebeldes e deixavam-se ‘seduzir’ por uma proposta comunitária rizomática. Eis o real sentido política da rebeldia: apresentar ‘caminhos’ alternativos àquele da ‘ordem’.

Essa eficácia da sedução per/vertida é que sugere, por fim, o uso da fórmula *bi ‘arta*. Na cabeça do(s) argumentador(es) a morte exterminará essas profecias e sonhos, sinais e símbolos da pluralidade e Relação. Não custa repetir: tudo isso acontece em ‘teu meio’. A fórmula reforça o *qereb* do primeiro ‘parágrafo’ e, para minha exegese orgânica, é contundente: esses sujeitos per/vertidos jamais foram *outsiders*. O texto os constrói como tal. Contudo, pelo contrário, profeta e sonhador de sonhos estavam ativos no debate intra-*berit*. Efetivamente, não há Voz; há Vozes a serem ouvidas. Então, por favor, sejamos ousados: o *berit* de Yhvh pode ser revogado.⁶⁴⁴

Relembremos e arquivemos!

⁶⁴⁴ Estou propositalmente revertendo a interpretação tradicional oferecida por Pierre Buis e Jacques Leclercq: “l’alliance de Yahwé avec son peuple est irrévocable” (*Le Deutéronome*, p.110). Espero que esteja claro que os comentaristas seguem a perspectiva do(s) argumentador(es) deuteronômico(s).

4.1.2.2.2 Dt 17,2-7

²Eis! Foi encontrado em teu meio, em qualquer dos teus portões que Yhvh teu deus concede para ti, um homem ou uma mulher que fazem o que é per/vertido aos olhos de Yhvh teu deus por cruzar o *berit* dele, ³e andarem e servirem outros deuses, e prostrarem-se para eles – para o sol ou, para a lua ou, para todo exército do céu – que não ordenei. ^{4a}E é denunciado para ti e tu ouves, pesquisas bem.

^{4b}Eis que se a verdade da coisa ficar firme e foi feita esta abominação em Israel, ⁵levarás para fora esse homem ou essa mulher que fizeram essa coisa per/vertida, na direção de teus portões o homem ou a mulher, e apedrejarás a eles com pedras e morrerão. ⁶Em cima da boca de duas testemunhas ou três testemunhas será morto e morrerá. Não será morto em cima da boca de uma testemunha. ⁷A mão das testemunhas acontecerá para ele primeiro para matá-lo e a mão de todo o povo, depois *e exterminarás o per/vertido do teu meio*.

Esta perícope está situada naquilo que chamei de “hierarquias macro e micro” dentro da estrutura mnemônica das especificações contratuais. Parece-me, pois, que essa localização encaminha bem um primeiro sentido para o texto, a saber, como deveriam funcionar os julgamentos de casos per/vertidos. É claro que esse é apenas um primeiro aspecto. Apesar de compreendê-lo é urgente perceber a rebeldia por detrás dessa proposta retórico-hierárquica legalista.

Há todo um debate se 17,2-7 não estariam melhor localizados junto ao capítulo 13. Nesse ínterim, alguns sugerem que a perícope, originalmente, deveria estar após o 13. Acho que essa proposta não deve ser seguida: é preciso um esforço para ler os textos onde estão agora. Esse trabalho exegético que recorta e cola os textos onde bem entende não faz justiça à produção do(s) argumentador(es)-arquivista(s) do contrato. Parece-me que essa técnica açougueira reflete apenas nossa ignorância quanto aos princípios editoriais bíblicos. Uma olhada mais atenta revelará que os objetivos retóricos de 13 e 17,2-7 são mesmo diversos: o primeiro incita o controle da pedagogia per/vertida; o segundo demonstra como deveriam ser tratados – juridicamente – aqueles adeptos dessa pedagogia.⁶⁴⁵

O próprio contexto literário imediato sugere essa interpretação de um hipotético tribunal. 16,18-20 abarcam o estabelecimento de juízes que julgarão nas cidades. Após isso, 16,21-17,1 parecem fornecer exemplos de “abominações” passíveis de julgamentos. Em seguida, 17,2-6 correlacionam as duas perícopes anteriores e, não por acaso, para além de *ra’*,

⁶⁴⁵ Confira a discussão de Paul Dion, “Deuteronomy 13...”, p.159-162. Dion assume que 17,2-7 não é uma peça quebrada de 13, mas uma produção derivada. Fico com esse argumento. Contudo, tenho dúvidas em relação a um ponto da hipótese de Dion: o autor de 17,2-7 é o mesmo do capítulo 4 e, assim, se situa em tempos exílicos?

to'ebah também é usado no texto (v.4b). Nesse ínterim, ainda surgem 17,8-13 para arrematar de vez o problema desse conjunto literário: o julgamento de casos difíceis desde o lugar escolhido por Yhvh. Até mesmo a fórmula *bi'arta* aparece com deformação no v.12, o que nos remete diretamente ao v.7. Com tudo isso, é fácil perceber a situação de 17,2-6: o julgamento de algum ato 'per/vertido' e também 'abominável'.

Entretanto, mais um vez, eu preciso ressaltar a particularidade dessa casuística. Nessa altura, já percebemos que a fórmula *bi'arta* garantirá a todos os seus textos um caráter homilético. Mesmo o texto mais legal será, por fim, endereçada a um "tu" que exterminará do teu meio. Ora, mas nossa perícopes não é marcada pela retórica apenas pela fórmula ao seu final. Reconheço que, assim como 13, estamos diante de um "caso de tratado". A morte será impessoal. Mas apenas ela! Trata-se de uma mera tentativa de legalizar um ato retórico. Em síntese, o texto não é lei. É demonstração de lei. É pedagogia de lei para o "tu".⁶⁴⁶

Após esses encaminhamentos é preciso ainda dividir a perícopes em 'parágrafos'. Utilizo o *ki* como elemento inaugural do primeiro 'parágrafo' (v.2-4a) e, agora, uma novidade, o *hineh* para marcar uma virada formal de conteúdos.⁶⁴⁷ Se assim for, temos um segundo 'parágrafo' nos v.4b-7. Esses dois 'parágrafos' apresentam perfeitamente a prótase seguida da apódose. Fornecerei minhas notas exegético-subalternas seguindo essa divisão interna da perícopes.

A prótase, como já disse, é a menina dos olhos para uma exegese orgânica dos textos *bi'arta*. É aí que a rebeldia é apresentada. Esse primeiro 'parágrafo' já escancara o lugar onde a rebeldia foi "encontrada" (*ms'* nifal): *be-qirbeka*! O texto assume, portanto, que o problema está dentro da comunidade. É importante notar, entretanto, que o texto parece querer explicar o exato lugar que essa rebeldia deve estar: os portões que Yhvh 'concede' (*ntn*). Como não perceber o nível retórico? Em nenhum dos textos *bi'arta*, *xa'ar* voltará a ser empregado no plural. Muito menos será associado à *ntn*. Isso reflete, sem dúvida, o conteúdo programático de 17,2-7 para todo o *corpus*: os 'portões' de Israel estão 'concedidos' por Yhvh para uma única finalidade, a saber, o julgamento dos rebeldes. Que a rebeldia seja intra-comunitária não há problemas, desde que ela esteja no 'portão'!

⁶⁴⁶ Mesmo Gerhard von Rad admite que nossa perícopes não é lei, mas uma pregação. Confira seu comentário em *Deuteronomio*, p.130-131.

⁶⁴⁷ Assumo que *hineh* é um marcador formal que modifica a perspectiva da narração/argumentação, ao chamar a atenção dos leitores/ouvintes para um novo aspecto de conteúdo. Assim, por exemplo, Adele Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2005, p.62-63;91.

Por que reificar esse programa? Fiquemos com o que vem após: um homem e uma mulher que ‘fazem’ (*‘sh*) ‘per/versão’ (*ra*). É no mínimo irônico ressaltar a equidade de gênero proposta pelo conluio do “povo santo”. Quando o assunto é rebeldia e sua supressão, homens e mulheres são tratados com igualdade. Prezo muito isso: homens e mulheres, em comunhão, na busca de um *berit* alternativo. Ou, para ser fiel ao texto, em busca de um alargamento das fronteiras do *berit* deuteronomico. Verdadeiramente, a per/versão acontece desde um ponto de vista: per/versão para quem? Simples: para Yhvh (“aos olhos...”). Logo, o que é per/versão aos olhos de Yhvh: “cruzar o *berit* dele”!

‘br “cruzar”, “transpor” ou “ultrapassar” indica esquisitamente duas coisas: (i) o *berit* possui limites e, por isso, (ii) pode ser cruzado. As fronteiras são invenções e, na prática, ir de cá para lá e de lá para cá é sempre uma possibilidade. Há quem goste de se aprisionar por fronteiras. Outros preferem viver na ambiguidade. O problema, no meu entender, é que a exegética tradicional adora reforçar as fronteiras. Descrevê-las. Esmiuçá-las. Mas isso não ajuda na tarefa de uma nova consciência crioula/mestiça/bissexual em prol dos sujeitos que ficam no fogo cruzado do embate retórico-imperial. Não me basta, pois, demonstrar que o *berit* é uma invenção. É preciso fazer justiça e relembrar as ações que encarnaram a desconstrução efetiva das fronteiras berítico-deuteronomicas. Não estão aí o homem e a mulher ‘transpondo-la’?

O cruzamento do ideal berítico é ligado, nesse ‘parágrafo’, exclusivamente às questões de adoração. Todo o v.3 está conectado com *vav* à frase que lhe antecede e, assim, explica o ato de transposição do homem e da mulher: a ‘adoração’ (*hlk*, *‘bd*, *hyh* hitpaél) de outros deuses que não aquele ordenado pelo contrato, ou seja, o Yhvh ciumento. A frase é sempre atribuída, nos comentários, às mãos deuteronomísticas. Isso é justo, em especial, se focamos na nomeação das deidades: sol, lua, exército do céu. Josias, em 2Rs 23,5, aparece limpando o templo da adoração desses deuses. Jr 8,2 também apresenta a mesma nomenclatura. Então, o que fazer com essa frase?

Vejam bem: a questão é toda terminológica. O que é “deuteronomístico”? Certo é que 4,44-26+28 ganhou o formato de um tratado entre os séculos VIII-VII. Muitos autores chamam essa construção de “deuteronomística” porque pensam o termo “deuteronomico” como uma camada remota de leis. Da minha parte, prefiro pensar que “deuteronomica” é exatamente a fase dessa magnífica articulação literária. Então, sob um Josias, por exemplo, estamos ainda diante de uma camada “deuteronomica”. Acredito que isso facilite a

abordagem, ao invés de fragmentar e pulverizar a escola deuteronomística em várias fases. Penso, pois, em termos de desdobramento: o contrato deuteronomico foi o pontapé inicial para a produção de outros textos da biblioteca ezequiana-josiânica⁶⁴⁸ que, por fim, foram amarrados e re-significados no exílio. Essa última concatenação é o que chamo, nessa tese, “deuteronomístico”.

Simplificando assim a nomenclatura, é perfeitamente possível imaginar que o sol, a lua e o exército do céu fazem parte integral da perícopes como estipulação contratual criada nos séculos VIII-VII. É no período assírio que essas divindades ganham ou retomam suas forças e, portanto, faz todo o sentido estarem aqui. O problema é que esse homem e mulher genéricos (pode ser qualquer um!) souberam forjar a Relação. Não tenho certeza de que o sol, a lua e os exércitos do céu foram uma imposição imperial assíria. Morton Cogan e John McKay já esclareceram que o caso é, na verdade, de renovação de tradições semíticas.⁶⁴⁹ Nada muito diferente do que já escrevi sobre alguns dos textos *to ‘ebah*: crioulização. O encontro da cultura mesopotâmica com a do Levante propiciado pela ‘globalização’ assíria resultou em uma mistura sem volta.⁶⁵⁰ Por que não sabemos ainda trabalhar com esses efeitos do império?

Não estou fazendo o advogado do diabo (ao menos não dessa vez). Não quero fazer o jogo do império aceitando suas assimetrias. Entretanto, tampouco, quero propor uma simples inversão. A crioulização é um efeito inesperado que rompe com as dicotomias. Penso que essa novidade é que deveria ser ressaltada. Adorar o sol, a lua e o exército do céu no solo de Israel jamais seria macaqueação ou a recepção não distorce pelo viés do pensamento de rastro/resíduo? Mesclar culturas não deixa de ser um ato político de subversão na contradição. Colocando o problema para um país como o Brasil: como negar o europeu dentro de nós? Ou aqui somos todos indígenas? Como as relações de dominação e subalternização foram deslocadas para o interior de nosso próprio país pós-independência? Essas são as questões mais candentes para uma interpretação atual do Deuteronomio.

Todas essas novas perspectivas me conduzem a esse livro bíblico de modo muito diferente. Na tentativa de se ver livre das garras do império, o novo contrato com Yhvh

⁶⁴⁸ Ainda que Thomas Römer classifique a produção literária judaíta sob o império assírio de “deuteronomística”, enquanto que insisto em falar em termos “deuteronomicos”, confira suas hipóteses quanto aos textos de Josué-Reis que fariam parte desse desdobramento ideológico da “aliança” durante o pré-exílio em seu *Dal Deuteronomio ai libri dei Re*, p.80-101.

⁶⁴⁹ Morton Cogan, *Imperialism and Religion*, p.83-88; John McKay, *Religion in Judah under the Assyrians*, p.33-36.

⁶⁵⁰ Veja o histórico complexo do problema, para além da polarização “Assíria” versus “Israel”, em Othmar Keel, *Goddesses and Trees, New Moon and Yahweh*, p.60-109.

apenas reencena e resume a dinâmica imperial, forjando um “nacional” pela subtração. Ora, será eticamente justificável o expurgo daqueles que souberam se criouliizar? A questão é muito brasileira e não me faço de rogado: a exegética latino-americana insiste em ler o Deuteronômio com olhos de Policarpo Quaresma!⁶⁵¹ Por que não romper com essa ilusão de *tupi or not tupi*? Afinal, essa crítica ingênua do estrangeiro não nos permite ver “a parte do imitado no original, e também a parte original no imitado.”⁶⁵² Além do mais, falseia o problema das clivagens internas ao nosso país, ao escamotear a questão sempre para o ‘externo’.

Ora, o texto bíblico é claro: houve homens e mulheres que cruzaram o ideal de *berit*. A adoração crioula dessa gente é cópia? Mas o que é o original? O original não é o próprio híbrido? No meu entender, cópia do império faz o Deuteronômio, ao articular um deus-imperador de única Voz. Percebem como precisamos urgentemente de uma nova leitura da realidade? Não se trata apenas de exegese, conhecimento de hebraico e da história do Antigo Oriente. O problema é, sobretudo, de política de interpretação. Somente ciente desse problema é que os textos bíblicos poderão ser acessados em toda sua vivacidade e criatividade. O sol, a lua e o exército do céu, por exemplo, não devem ser mais vistos como contaminação da adoração pura e pastoril de Yhvh. Eis a boa confusão da Relação: o que é margem e o que é centro? Quem é o assírio/cananeu e quem é o israelita? A Assíria impunha fronteiras, o Deuteronômio impõe fronteiras: quem fica no fogo cruzado? Estou interessado nessa exata pergunta.

Além do mais, está claro para mim que o conluio do “povo santo” usou a realidade multicultural para subalternizar grupos em outras instâncias para além da cultura. É aqui que o texto ganha vida em toda sua complexidade: um Yhvh ciumento que ‘escolhe’ um povo e um lugar consegue mais eficazmente recolher tributos. Cultura e economia não estão separadas. A identidade forjada pelo “povo santo” beneficia economicamente o grupo que compôs a retórica. A ‘aliança’ que agrega os sujeitos em torno do Lugar não pode ser mais mascarada. E, por fim, o império assírio já não é mais o problema: o “Israel pós-colonial” (ao menos discursivamente) tem agora suas próprias configurações de poder.

⁶⁵¹ Refiro-me, obviamente, ao personagem da obra de Lima Barreto, *Triste fim de Policarpo Quaresma* (consulte qualquer edição).

⁶⁵² Roberto Schwarz, *Cultura e política*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2001, p.134. Sugiro muito a leitura de todo o ensaio intitulado “Nacional por subtração” (1986) que desmascara magistralmente o que está implícito na reivindicação da emancipação nacional a partir da busca por seu original, a saber, a estrutural clivagem brasileira entre elites intelectuais e massas populares.

A real questão deuteronomica, em minha perspectiva, não é a luta contra a cópia do império assírio. Todos os grupos, de uma forma ou de outra, copiam, ou haverá criação a partir do nada? Interpretar o texto dessa maneira é, pois, chover no molhado. Devemos endereçar, antes, ao mal-estar do(s) argumentador(es) que não conseguiram conciliar a nova situação crioula com seu autoconceito (cultural e econômico) de comunidade em aliança. Não fosse assim, o Yhvh ciumento não precisaria ‘ordenar’ a não transgressão das fronteiras, bem como seu policiamento (v.4a). Como se vê, o primeiro ‘parágrafo’ da prótase é muito rico em sentidos subalternos, desde que nos perguntemos sobre os sujeitos aparentemente excluídos dos jogos imperiais assiro-deuteronomicos. Será assim também com o segundo ‘parágrafo’ e sua apódose?

Após a denúncia ser ouvida e a boa pesquisa (*drx yatob*) o texto ganha uma nova ênfase com *hineh*. O que foi ouvido se efetiva e, então, o cruzamento das fronteiras do ideal berítico é classificado com *to‘ebah*. É estranho esse uso, afinal, o texto deveria trabalhar com o vocábulo *ra‘*. Mesmo assim, “abominação” se legitima devido à perícope anterior (16,21-17,1). Estamos diante de uma classificação híbrida! O ‘transpor’ também será nomeado como ato per/vertido nesse mesmo ‘parágrafo’. Pelo visto, o(s) argumentador(es) não querem dar a mão à palmatória: com “abominação” criam a sensação de que o homem e a mulher são anormais deslocados, mas com “per/vertido” cedem espaço para suas vozes dentro da comunidade. É *ra‘* e não *to‘ebah* que faz com que a apódose surja (v.5).

Sabemos que nenhum texto ‘abominável’ tira conclusões pretensamente jurídicas. Logo, é o reconhecimento do perigo do que se ‘está dentro’ que encaminha a consequência: ‘levar para fora’ (*ys’* hifil) nos ‘portões’ para ‘apedrejar’ (*sql*) e, então, ‘morrer’ (*mvt*). *ys’* hifil aclara bem a tensão entre o público e o privado. Como bom feminista, sei bem que o privado/pessoal é político. Caso não fosse, não haveria razões para a morte pública. Nos demais textos *bi‘arta* esse aspecto ficará ainda mais evidente: a morte pública não é apenas uma morte, mas um exemplo castrador de rebeldias. Seria razoável que o texto findasse aqui com a fórmula *bi‘arta*. A fórmula trataria de atestar esse sentido ideológico da morte e a apódose estaria concluída. Contudo, antes da fórmula, o segundo ‘parágrafo’ apresenta uma novidade: as testemunhas.

Essa questão só aparecerá novamente no *corpus bi‘arta* em 19,16-21. Nos demais textos a morte parece ser automática: não há qualquer menção de testemunhas. Diria, pois, que essa é uma inovação deuteronomica. É importante salientar que o problema das

testemunhas encontra suas raízes no mundo sapiencial, o que mais uma vez corrobora a tese da autoria escriba do Deuteronômio.⁶⁵³ Nesse sentido, tenho uma hipótese para a inserção do v.6.

Já vimos que 19,15-20 se encontram no coração do ‘código’ e funcionam como uma digressão lógica: como acontecerão os julgamentos? O v.15 trata do problema das ‘duas ou três testemunhas’. Já os v.16-21, como veremos depois, revela-nos a possibilidade de testemunhos mentirosos. Por ambos os textos estarem localizados na parte central do ‘código’ serviriam, por assim dizer, de eixo estruturador para o *corpus* ‘criminal’ *bi’arta*. Entretanto, os textos que apresentam sentenças de morte jamais falam em testemunhas. Apenas essa nossa perícopes trata do assunto. Por qual razão? Penso que por conta da própria criação do texto.

Minha hipótese é que 13,2-6, 17,2-7 e 19,16-21 foram produzidos para o contrato. De modo algum essas perícopes podem ser chamadas de pré-deuteronômicas. O texto de 13,2-6 não é nenhum caso a ser julgado: é pura repressão política. Assim sendo, não haveria a necessidade do novo ‘sistema legal-sapiencial’ ser implantado. 19,16-21 é a perícopes que regula a questão das testemunhas, logo, é evidente que traria o tema à baila. E 17,2-7? Ela é a perícopes matriz e genérica dos casos de rebeldia. Os vagos homem e mulher que cruzam o *berit* podem se encarnar em qualquer um/uma. Por isso os demais casos não falam de testemunhas: subentende-se que a regra já foi estipulada. O(s) argumentador(es) criaram 17,2-7, pois, como modelo para as demais perícopes que assinaram com *bi’arta*.

Posso reconhecer que as testemunhas sugerem um procedimento jurídico mais justo. Talvez, então, o Deuteronômio apresente – com suas reflexões sapienciais – inovações ideológicas para a repressão de crimes. Mas eu insisto que esses ‘crimes’ são sempre *ra’*: não se trata de verdade legal, mas do ideal do contrato em exterminar rebeldias. Mesmo que a expressão ‘duas ou três testemunhas’ não for apenas um construto literário que visa à plenitude⁶⁵⁴, fato é que a morte acontece. Essa é a última frase do ‘parágrafo’ em direção à fórmula: a mão das testemunhas são as primeiras a jogar pedras, depois, todo o povo participa do apedrejamento. O extermínio daqueles que ousaram um caminho diferente está garantido pelo texto. Notem, portanto, que um exegeta orgânico não pode rondar apenas a superfície do

⁶⁵³ Veja Pr 6,19; 14,5.25; 19,5.9.28; 21,28; 24,28; 25,18. Para uma discussão da formulação “dois ou três” no âmbito jurídico ou sapiencial, confira Bernard Jackson, *Essays in Jewish and Comparative Legal History*, Leiden, Brill, 1975, p.153-171.

⁶⁵⁴ Assim, Bernard Jackson, *Essays in Jewish...*, p.171.

discurso retórico. É preciso imaginar o debate por detrás dessas pretensões de ‘extermínio’. Assim sendo, quero manter conscientemente a generalidade da prótase da perícope: um homem e uma mulher ‘cruzam’ o *berit*. É esse cruzamento que me interessa: há muitas formas de ‘transpor’ o discurso deuterônômico.

Relembremos e arquivemos!

4.1.2.2.3 Dt 19,16-21

¹⁶Eis! Levanta-se uma testemunha violenta a um homem para testificar nele uma rebeldia.

¹⁷Colocar-se-ão os dois homens que estão na querela diante da face de Yhvh e diante da face dos sacerdotes e juízes que houverem nesses dias. ^{18a}Pesquisarão bem os juízes.

^{18b}Eis que se a testemunha é uma testemunha mentirosa e testifica mentira em seu irmão,

¹⁹fareis para ele conforme o que planejou fazer para seu irmão *e exterminarás o per/vertido do teu meio*: ²⁰os remanescentes ouvirão e temerão, e não mais farão novamente essa coisa per/vertida em teu meio. ²¹Não tenha pena teu olho: vida por vida, olho por olho, dente por dente, mão por mão, pé por pé.

No estudo anterior já esclareci a centralidade dessa nossa perícope para as demais especificações *bi'arta*. Sua localização digressiva no coração deuterônômico aponta para sua primazia. Mas o que esse contexto literário sugere para nossa interpretação?

Todo o conjunto central (19,1-21,9) trabalha a posse e manutenção da terra pela “comunidade imaginada”. É fundamental, para tanto, uma atitude de coesão do grupo, tanto para empreitadas externas, quanto para a diminuição de litígios internos. O contexto é claro: o ideal imperial deuterônômico exige uma união dos ‘irmãos’. O problema é que o paraíso não existe e sempre há conflito mesmo entre os adeptos da ideologia. Seguindo o *Sitz in der Literatur*, esse é o único texto *bi'arta* que nos abre possibilidades para explorar as contradições entre os próprios ‘irmãos’. Façamos um exercício interpretativo partindo dos dois ‘parágrafos’ da perícope: um inaugurado por *ki* (v.16-18a) e outro por *hineh* (v.18b-21).

Preciso confessar o prazer de se ler sobre a confusão instaurada no seio do “povo santo”. No primeiro ‘parágrafo’ uma testemunha violenta ‘levanta-se’. Lembre-se que esse é o mesmo radical de 13,2 (*qym*). De imediato, pois, temos a sensação de que essa testemunha está insatisfeita e, por isso, ‘fica de pé’. Essa insatisfação também está corroborada pelo vocábulo *hamaš* “violência”. A testemunha promove a violência. Por quê?

O radical *’nh I* pode ser de ajuda para compreender o que está ocorrendo. Sua tradução por ‘testificar’ não é a única possibilidade: “responder”, “replicar” ou “atender” são todas traduções plausíveis. A acusação de rebeldia (*śarah*) da testemunha para o homem não é gratuita: ela é réplica! Havia, portanto, algum debate entre os dois que culminou na grave acusação (desde a perspectiva deuteronomica, é óbvio). Tanto é assim que no decorrer do ‘parágrafo’ ambos são apresentados como em “querela”, “litígio” ou “contenda” (*rib*).

Não custa aclarar como o caso se resolverá: diante de Yhvh, ou melhor, seus representantes judiciais, a saber, sacerdotes e juízes. Eu poderia dizer, explorando ainda mais a tradução de *rib*, que o assunto passou de “querela” para “processo jurídico”. Os interesses de centralização deuteronomica vão ganhando corpo: não é de qualquer modo que os ‘irmãos’ resolvem suas contendas. Quero dizer: não é no portão que isso acontece. É no tribunal! É relevante perceber as diferenças desse texto para os que estão por vir: onde estão os ‘anciãos’? Não estão. São, especialmente, os juízes (*xopeṭim*) que ‘pesquisarão’ a questão.

Após a ‘boa pesquisa’, inicia-se o segundo ‘parágrafo’. É de se esperar que o assunto ganhe nova direção. Efetivamente, a testemunha revela-se não mais como ‘violenta’, mas como ‘mentirosa’ (*xeqer*). Tudo isso porque falou mentira ‘de seu irmão’ (cf. sufixo!). Temos aqui mais um indício de que o texto visa aos ‘irmãos’. Eis uma retórica agressiva para aqueles que assinaram o contrato: entre os ‘irmãos’ não pode haver acusações mentirosas de rebeldia, afinal, isso levaria à ruína o projeto comunitário deuteronomico que exige, antes, efetiva cumplicidade. Não é por acaso, então, que a fórmula *bi’arta* também apareça aqui. Aquele irmão que perturba a ordem é considerado como mais um ‘per/vertido’.

Entretanto, o uso da fórmula não é uma justificativa ideológica da morte a pedradas. Isso vale para os verdadeiros ‘per/vertidos’. Entre os ‘irmãos’, a proposta jurídico-condenatória é outra: o talião. O ‘irmão’ mentiroso pagará conforme a mentira. É muito evidente a diferença desse texto com os demais do *corpus bi’arta*: enquanto em todos os outros a pedra é usada, aqui “o talião surge para garantir uma reciprocidade equilibrada.”⁶⁵⁵ Ora, onde estão as pedras? Onde está *mvt*? O radical e seus derivados simplesmente não existem nessa nossa perícopa. Isso é sintomático, não mero acaso. Mas sintoma do que? Respondo: sintoma das assimetrias ‘legais’ proposta pela retórica deuteronomica. Um irmão

⁶⁵⁵ Ivan Esperança Rocha, *Práticas e representações judaico-cristãs*, p.88.

poderá pagar com a vida, se houver planejado algo contra a vida de seu camarada (v.21). Esse é o limite do texto: a equidade está garantida somente para os ‘irmãos’.⁶⁵⁶

A fórmula, nesse contexto, limita a rebelião entre os camaradas. O extermínio desse per/vertido mentiroso serve de modelo para os demais. Isso está atestadíssimo na frase seguinte à fórmula: “os que remanescerem ouvirão e temerão, e não mais farão novamente essa coisa per/vertida em teu meio.” Esse complemento da fórmula de ‘ouvir e temer’ aparecerá novamente em 21,21 (cf. também 13,11). Entretanto, não é no mínimo intrigante, lá ser usado “Israel” e aqui *x’r* nifal participio? Por que, em 21,21 e seu extermínio do filho, todo Israel vai ouvir e temer e, com o extermínio desse irmão mentiroso, apenas ‘os que sobrarem ouvirão e temerão’?

Mais uma vez, esse uso parece apontar para o endereçamento específico da retórica: os de dentro da colusão. Um “Israel” generalizado indicaria que o texto vale para todos e todas que estão escutando. Os ‘remanescentes’ são os irmãos que não traíram o projeto e, portanto, não são per/vertidos. Esse sentido de ‘resto’ dos irmãos sugere que ainda havia possibilidade de sobrevivência para a totalidade: é que o conceito de “resto” está fortemente associado a uma ameaça para o grupo.⁶⁵⁷ *x’r* nifal, então, possibilita entrever essa ambiguidade: entre a ameaça e a esperança de organização dos “irmãos”.

Ora, se há alguns que ‘sobram’, há sinais de esperança para o “povo santo”. Nem todos são desertores do projeto. Por isso é essa ‘sobra’ que precisa ouvir e temer com o extermínio exemplar de seu irmão per/vertido. Somente assim, a per/versão não ocorrerá ‘em teu meio’. Sugiro, pois, que esse *be-qirbeka* re-signifique o *be-qirbeka* da fórmula. O do “teu meio” do v.20 não é nada vago, ao se referir na frase, aos ‘remanescentes’. Efetivamente, estamos diante de uma perícopa que escancara os problemas internos do grupo deuterônômico.

O império é, deveras, impiedoso. Sua organização homogênea exclui a possibilidade de qualquer conflito. Mesmo os “irmãos” estão sob ameaça constante. Isso nos serve de

⁶⁵⁶ Sempre haverá aqueles que oferecerão exemplos ‘histórico-científicos’ em detrimento de minhas argumentações ‘altamente ideologizadas’. Recolher exemplos do Código de Hammurabi será uma saída plausível, afinal, seus quatro primeiros parágrafos parecem associar testemunhos e o princípio do talião. Não tenho problema em negar essa antiguidade da associação. Tenho problema em pensar que a “lei” valia para todos dentro “das condições clínicas da sociedade” (Pierre Buis e Jacques Leclercq, *Le Deutéronome*, p.143). Minha hipótese é de que isso não se justifica no Deuterônomo e muito menos no Código de Hammurabi e seu endereçamento ao *awilu*. Suspeitem: a lei servia para regular as relações entre (i) homens de (ii) igual status social.

⁶⁵⁷ Hans Wildberger, *נשח*, em *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, vol.2, col.1066.

lembrete quanto aos efeitos nefastos da assimilação custe o que custar. Todos pagam o preço, mesmo os que aparentemente são beneficiados pelo império. A máquina escraviza a todos e todas. Ao menor sinal de confronto com a ideologia autoritária, sujeitos devotos são ‘extirpados’ tal com um dos ‘per/vertidos’.

Sendo assim, essa testemunha ‘violenta’ e ‘mentirosa’ deve ser recordada com razoável satisfação pelo exegeta subalterno. Primeiramente, por que nos ajuda a perceber que nenhuma ideologia é perfeita e que, por mais massificadora que seja, sempre há brechas para o contra-senso. Em segundo lugar, eu tenho bons motivos para alocar esse ‘ex-irmão’ junto à coalizão dos ‘per/vertidos’. Esse sujeito foi estereotipado desta maneira pela própria retórica deuteronomica. Sendo assim, se viu obrigado a pensar, desde sua particularidade, como um dos ‘per/vertidos’. Essa testemunha que ‘debatia’ classificações de rebeldia com um dos irmãos, felizmente pode agora experimentar a alegria da resistência.

Relembremos e arquivemos!

4.1.2.2.4 Dt 21,18-21

¹⁸Eis! Há para um homem um filho teimoso e obstinado que não ouve a voz de seu pai e a voz de sua mãe; disciplinam a ele, mas não ouve a eles. ¹⁹Apanharão a ele, seu pai e sua mãe, e o levarão para fora em direção aos anciãos de sua cidade e em direção ao portão de seu lugar, ²⁰e dirão para os anciãos de sua cidade: “esse nosso filho é teimoso e obstinado, não ouve nossa voz: é comilão e bêbado.” ²¹E o apedrejarão todos os homens de sua cidade com pedras e morrerá *e exterminarás o per/vertido do teu meio*: e todo Israel ouvirá e temerá.

Essa perícope pode ser facilmente acessada em seu sentido desde sua localização no interior do contrato deuteronomico. Estamos na seção das hierarquias micro-cósmicas. Lembre-se que essa seção está intimamente ligada com a da estruturação das hierarquias macro-cósmicas. Tudo está conectado já a partir da disposição do contrato: questões da ‘casa’ não estão separadas da comunidade e do estado na ideologia berítica deuteronomica.

Parece-me certo que o texto retenha algo de pré-deuteronomico. O(s) argumentador(es) souberam, inegavelmente, utilizar materiais tradicionais da cultura

israelita.⁶⁵⁸ Sentenças no ‘portão’ feitas por ‘anciãos da cidade’ aparecem agora em uma porção de textos deuterônômicos e refletem instituições tribais baseadas no parentesco.⁶⁵⁹ Não estou interessado, entretanto, nessas formulações/instruções⁶⁶⁰ antigas: importa-me como foram adaptadas para cativar a audiência ‘tradicional’, ao manter benefícios kyriaricais para alguns sobre outros. Além do mais, só duas das cinco “leis dos anciãos” estão associadas claramente à fórmula *u-bi’arta ha-ra’ mi-qirbeka*. Portanto, também aqui imponho limites para minha análise: por que o(s) argumentador(es) entendem dois textos de portão/ancião como salutareis para a preservação de seu ideal comunitário?

Pois bem, a perícopes se encaminha como um único parágrafo, com o uso do *ki* ao início. Isso pode apontar para a antiguidade do texto: não houve a necessidade de grandes retoques deuterônômicos. Pelo visto, os costumes tribais se encaixam perfeitamente nos interesses da colusão do “povo santo” e seu assimétrico *berit*. Vejamos como a perícopes desdobra seus conteúdos nesse único ‘parágrafo’ que, mesmo assim, consegue produzir uma prótase (v.18) e uma apódose (v.19-21).

Muitos dizem que o texto permite vislumbrar uma equidade entre o pai e a mãe em relação aos filhos.⁶⁶¹ Por mais plausível que seja essa hipótese, não podemos negar que, de imediato, o texto esclarece a primazia do patriarcado. O texto hebraico é claro: *hyh le-’ix*. O filho não existe para o pai e a mãe, mas para o “homem”. Não podemos perder esse ponto de vista se quisermos estudar o funcionamento das hierarquias no *berit* deuterônômico.

Para esse homem, então, é que ‘torna-se’ o filho “rebelde e obstinado”. É difícil precisar o sentido dessa rebeldia e obstinação. O emprego desses dois verbos no participípio (*sorer u-moreh*) em conjunto deve funcionar como um hendiadyoin ou, em outros termos, como dois em um. As raízes dos dois participípios possuem significados muito próximos entre si e apontam para atos de rebeldia. Portanto, usados como hendiadyoin parecem tão somente reforçar a situação de ‘teimosia’ do filho, ao indicar “um permanente desvio do trajeto

⁶⁵⁸ A formulação ‘legal-propagandística’ desta perícopes pode muito bem ter sua fonte nas instruções familiares e clônicas. Confira Phillip Callaway, “Deuteronomy 21:18-21 – Proverbial Wisdom and Law”, em *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, Society of Biblical Literature, v.102, n.3, 1984, p.341-352.

⁶⁵⁹ Veja Timothy Willis, *The Elders of the City – A Study of the Elders-Laws in Deuteronomy*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2001. O autor analisa todos os casos: 19,1-13; 21,1-9; 21,18-21; 22,13-21; 25,5-10.

⁶⁶⁰ A função do *zaqen* “ancião” nas cidades/vilas não era a de legislador, mas a de administrador dos problemas cotidianos. Com isso, o “ancião” estaria mais próximo do ambiente sapiencial. Assim, Victor Matthews e Don Benjamin, *Social World of Ancient Israel – 1250-587 BCE*, Peabody, Hendrickson, 1993, p.121-131. Esse *Sitz im Leben* do estrato pré-deuterônômico facilitou, a meu ver, a adaptação dos textos ao contrato deuterônômico produzido por escribas.

⁶⁶¹ Essa hipótese se baseia na entrada da “mãe” e dos “anciãos” na cena, o que aparentemente restringe o poder do “pai”. Assim, por exemplo, Gerhard von Rad, *Deuteronomio*, 154; Angelo Penna, *Deuteronomio*, p.200.

normativo, uma rebelião contra convenções sociais e legais.”⁶⁶² Para uma leitura subalterna, *šorer u-moreh* são bons indícios de que sempre há sujeitos que não se sujeitam.

O restante da prótase quer explicar o que é essa “rebeldia e obstinação”. A construção enfatiza muito bem o problema: *xm’ be-qol*. Primeiro, argumenta-se que o filho não ouve a voz do pai e da mãe; em seguida, que há uma ‘disciplina’ (*yśr piel*) para esse filho por conta do não ouvir; por fim, mesmo com a ‘disciplina’ o filho persistem em não ouvir. A estrutura é, pois, bastante límpida:

’ayin xm’ be-qol $\longrightarrow$ *yśr* $\longrightarrow$ *lo’ xm’*

Não é preciso grande imaginação para imediatamente remeter esse tema micro-cósmico do ouvir ou não ouvir para a proposta contratual do “povo santo”. Todo Israel é incentivado a ‘ouvir a Voz’. O filho “rebelde e obstinado” corporifica uma rebeldia à pedagogia da obediência do *berit* imperial. Eu vejo duas questões fundamentais aqui: a primeira, é que a obediência deve ser internalizada em todas as instâncias para a eficácia dos projetos imperiais; a segunda, um mero corolário: a resistência deve se dar também em todas as instâncias. Não estou, portanto, propondo nenhuma leitura alegórica ou metaforizada, tal como se o filho fosse Israel. O que estou dizendo é que a propaganda berítica deuteronomica entrelaça todos os níveis sociais em prol de sua eficácia. Essa correlação ‘disciplinar’ micro e macro está explícita, por exemplo, em 8,5: “compreende com teu coração: eis! Como disciplina (*yśr piel*) um homem seu filho, Yhvh teu deus é aquele que te disciplina (*yśr piel* participio)”

Não é mero acaso, pois, que a hierarquia pré-deuteronomica é mantida. Ela não atrapalha em nada a cadeia de hierarquizações. Muito pelo contrário, ela passa a ser fundamental, tal como uma fundação.⁶⁶³ Se todos os sujeitos de Israel aceitarem seus papéis e posições desde casa é muito mais fácil de disseminar a propaganda. Efetivamente, o problema da perícope é o “ouvir”. Se um filho não “ouve” a voz do pai e da mãe, por que ‘ouviria’ a Voz do contrato? Essa minha proposta ficará ainda mais evidente na parte da apódose do texto. Por enquanto, gostaria apenas de enfatizar a importância desse filho “teimoso e obstinado” para não descrever a prótase. Não basta apresentar o caso. Em uma exegese

⁶⁶² Joseph Fleishman, “Legal Innovation in Deuteronomy XXI 18-20”, em *Vetus Testamentum*, Leiden, Brill, v.53, n.3, 2003, p.312.

⁶⁶³ Lembre-se que, na história do pensamento político, a área ‘pré-política’ da relação educativa entre pais e filhos ou mestres e alunos serviu como modelo para formas autoritárias de governo. Veja Hannah Arendt, *Entre o passado e o futuro*, p.128.

orgânica precisamos avaliar as potencialidades do caso. O ato rebelde do filho deve ter sido realmente muito impróprio. Por que ele seria contado como mais um dos ‘per/vertidos’? Nesse sentido, não me interessa muito explorar os meios disciplinares. Há todo um debate de como teria sido esse *ysr piel*: uma simples conversa para guiar as atitudes do filho ou um castigo corporal? O radical é suficientemente aberto para as duas possibilidades. Não escolho nem uma, nem outra. Basta perceber que o ‘não ouvir’ do filho mereceria alguma ‘censura’ visando ao seu enquadramento. Esse descrever do texto deve ser, portanto, somente um trampolim para acessar a rebeldia desse sujeito per/vertido que, por mais disciplinado que fosse, persistia no disparate.

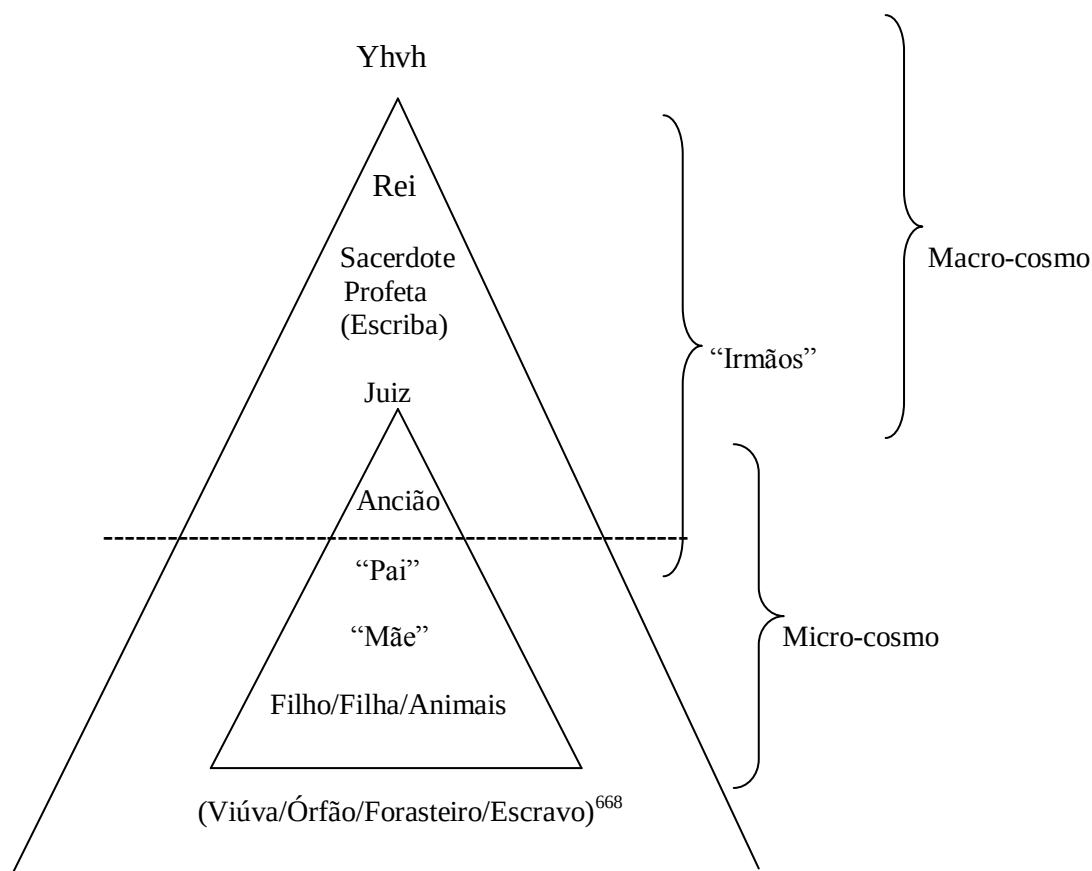
A apódoze não se dá por satisfeita: se o pai e a mãe não resolvem o problema, alguém terá que resolver! O pai e a mãe “pegam” (*tps*) o filho e o “levam para fora” (*ys’* hifil). Esses usos já indicam que o caso não é algo que deve ser tratado apenas no privado. O assunto é sério e, por isso, acaba sendo de interesse de toda a comunidade: são os anciãos da cidade no portão que, então, darão um jeito na teimosia do filho em ‘não ouvir’. Há algumas hipóteses a respeito dessa atuação dos anciãos. Alguns argumentam que o poder do *pater familias* sofreu considerável redução.⁶⁶⁴ Outros preferem considerar a questão como uma radicalização do sentido comunitário dos sujeitos.⁶⁶⁵ Prefiro a segunda opção. A insistência para com a obediência do filho indica que a hierarquia é fundamental para o texto: “a lei diz respeito ao direito dos pais à obediência como uma questão de extrema importância para a comunidade.”⁶⁶⁶ Sendo assim, os anciãos não tiram a autoridade do “pai”. Antes, apenas a reforçam em termos comunitários (ou o filho sai ileso do ‘julgamento’?). Não é por acaso, então, que o contrato deuteronomico preserva a função dos ‘anciãos’ nas portas de Israel. A propaganda tenta ganhar espaço no coração alheio. Ao assinar o acordo berítico, as hierarquias pré-deuteronomicas se manteriam. Percebam, portanto, que não tenho ilusões de uma origem dourada e paradisíaca. A pedagogia da obediência do Deuteronomio ganhou terreno devido às assimetrias próprias ao ideal clânico. Realmente não há nenhuma grande contradição ou substituição do *ethos* ‘familiar’ pelo *ethos* ‘nacional’. A propaganda da colusão do “povo santo” é inteligente exatamente por sobrepor piramidalmente os sagrados e

⁶⁶⁴ Assim, por exemplo, Joseph Blenkinsopp, “The Family in the First Temple Israel”, p.70. Nesse sentido, também Frank Crüsemann, *A Torá*, p.352: os sujeitos per/vertidos, sob os anciãos, conseguem uma “segurança jurídica”. Ora, mas por que todos morrem a pedradas? Suspeitemos, por favor, da ‘cientificidade’ histórico-exegética de Crüsemann. Quem realmente está seguro na comunidade autoritária imaginada?

⁶⁶⁵ Veja Timothy Willis, *The Elders of the City*, p.174-181

⁶⁶⁶ Carolyn Pressler, *The View of Women...*, p.17-18.

intocáveis micro-poderes à sua proposta macro.⁶⁶⁷ A essa altura, acho que é válida uma tentativa de diagramar essa ‘aliança patriarcal básica’ (16,18-18,22+21,10-23,15):



A proposta é simples: um império não sobrevive se não implantar um esquema de autoridades hierárquicas. Assim faz perfeitamente o Deuteronômio. Como isso funciona? Hannah Arendt pode explicar melhor do que eu:

“a pirâmide, com efeito, é uma imagem particularmente ajustada a uma estrutura governamental cuja fonte de autoridade jaz externa a si mesma, porém cuja sede de poder se localiza em seu topo, do qual a autoridade e o poder se filtram para a base de maneira tal que cada camada consecutiva possua alguma autoridade, embora menos que a imediatamente superior, e onde, precisamente devido a esse cuidadoso processo de filtragem, todos os níveis, desde o topo até à base, não apenas se acham firmemente integrados no todo, mas se inter-relacionam como raios convergentes cujo ponto focal comum é o topo da pirâmide, bem como a fonte transcendente de autoridade acima dela.”⁶⁶⁹

⁶⁶⁷ Não por acaso, Rainer Kessler pode dizer que durante o período monárquico, “famílias e clãs continuam a ser as unidades básicas da sociedade” (*História social do Antigo Israel*, p.100.)

⁶⁶⁸ Esses sujeitos jamais aparecem na seção das hierarquias, apenas nas “leis sociais” do mundo sócio-econômico. Isso indica a posição de *underdog* ocupada por tais sujeitos na aliança do “povo santo”. Ressalto que, apesar de utilizar o masculino genérico próprio ao texto bíblico, mulheres também deveriam fazer parte das categorias “órfão”, “forasteiro” e “escravo”. Para uma leitura crítica dos *underdogs* na ideologia deuteronômica, reveja o item 4.1.1.

⁶⁶⁹ *Entre o passado e o futuro*, p.135.

Percebem como tudo está perfeitamente conectado? Não estou discutindo se o esquema foi, deveras, implantado.⁶⁷⁰ Minha questão é a ideologia de poder por detrás da pirâmide. Nos dois níveis podemos encontrar os reais sujeitos classificados como “irmãos”. Essa é a ‘aliança patriarcal básica’: seja do macro ou micro, homens podem se reconhecer como ‘irmãos’ e se regozijarem em suas posições de poder. A propaganda é, assim, muito palatável aos “pais” de Israel, afinal, a pirâmide maior que está sendo proposta pelo conluio engloba a pirâmide (familiar e clânica) menor dentro de si.

É dentro desse esquema que proponho ler a rebeldia do filho. Que sua per/versão não atingia apenas à família está textualmente evidenciado pelo início da apódose que ‘leva para fora’ o caso. O filho rebelde atinge, então, toda a sua comunidade e, por isso, o problema passa a ser público, como atesta a entrada dos anciãos na cena. Não será possível suspeitar mais? A partir da pirâmide é de se esperar que a rebeldia do filho seja também um golpe para a camada macro. A própria manutenção da tradição pré-deuteronômica dentro do contrato nos adverte quanto à fantástica potência da rebelião de um simples filho. Teríamos no texto elementos para efetivar a existência e os motivos da histeria imperial deuteronômica contra o filho rebelde?

Já com o filho no portão, pai e⁶⁷¹ mãe fazem a denúncia aos anciãos. Há, basicamente, um repeteco da prótase. Entretanto, a ‘disciplina’ não mais aparece. A questão é que “esse nosso filho é teimoso e obstinado”. E por qual motivo? Por que “não ouve nossa voz”. Se o texto parasse aqui estaríamos na mesma. A rebeldia do filho deve-se ao seu ‘não-ouvir’. Isso por si já é muito desafiador à pedagogia da obediência contratual. Entretanto, felizmente, há mais um elemento que nos desafia a concretizar a rebeldia do filho: *zolel ve-sobe*’.

Os dois verbos estão no particípio, tal como *sorer u-moreh*. Todos esses usos sugerem o filho no exercício contínuo das ações denotadas pelos verbos.⁶⁷² Além do mais, é razoável

⁶⁷⁰ Observe, por exemplo, a dificuldade em se efetivar a hierarquia entre o sacerdote e o profeta dentro da pirâmide. Além disso, o escriba não está presente no texto e, mesmo assim, é preciso inseri-lo. Não podemos negar sua ‘mão invisível’ por detrás da produção deuteronômica. Mantenho o rei no topo da pirâmide, por mais que 17,14-20 forjem retoricamente um *primus inter pares*. Para o juiz, baseio-me especialmente em 16,18-20 (em contraposição ao juiz/sacerdote do Lugar em 17,8-13). Todos esses problemas, especialmente, no nível macro-cósmico, levam-me a crer que essa ampla organização sócio-comunitária é ideologia não encarnada, ou seja, propaganda que se constrói para atender a demanda da audiência: a “aliança patriarcal básica” entre autoridades micro e macro.

⁶⁷¹ Joseph Fleishman propõe que o *vav* seja disjuntivo e não conjuntivo. Portanto, a tradução mais adequada seria “pai ou mãe” (“Legal Innovation in Deuteronomy XXI 18-20”, p.314). Entretanto, se assim for, como explicar eficazmente o uso da primeira pessoa do plural (v.20: “nosso filho”, “nossa voz”)?

⁶⁷² Para a questão dos particípios veja, por exemplo, Carlos Osvaldo Cardoso Pinto, *Fundamentos para exegese do Antigo Testamento – um manual de sintaxe*, São Paulo, Vida Nova, 1998, p.83-85.

supor que *zolel ve-sobe* é uma contrapartida à dupla *sorer u-moreh* e, se assim o for, igualmente funcionam como um hendiadyoin. Os ‘dois em um’ *sorer u-moreh* encaminham um estado constante de rebeldia. O que sinalizaria *zolel ve-sobe*?

A maioria dos tradutores e comentadores seguem Pr 23,20-21. Essa atitude me parece correta, em primeiro lugar, devido à influência da sabedoria no Deuteronômio e, em segundo, porque esse é o único texto da Bíblia Hebraica em que a dupla *zolel ve-sobe* voltará a aparecer. Não há problema algum com a tradução de *sb*: esse radical significa “beber em excesso”, logo seu particípio pode ser traduzido por “beberão” ou “bêbado”. O problema reside em *zll*. Provérbios o utiliza associado à carne, daí vem o “comilão”. Efetivamente, essa tradução se encaixa perfeitamente na proposta da dupla. Mas qual o sentido dos ‘dois em um’? Essa é a questão a ser resolvida.

Provérbios nos dá uma dica: bêbados e comilões são marginais e empobrecidos. Como um ensinamento, essa explicação cai bem. Mas como adaptá-la à propaganda anti-rebelião do filho que “não ouve a voz”? Tratar-se-ia de uma exemplificação da rebeldia, dada a generalidade da acusação?⁶⁷³ Seria, antes, uma inovação discrepante da apódose em relação à prótase?⁶⁷⁴ Não caminho por nenhum desses argumentos. Ainda penso que as duas duplas de hendiadyoin possuem perfeita correlação e se encaminham para o ‘não ouvir’. Minha sugestão, para tanto, está na própria raiz *zll*.

Esse radical significa “ser frívolo/insignificante”, “ser desprezado”. Verdadeiramente, poderíamos traduzir *zolel* particípio por “insignificante”. Esse uso está atestado em Jr 15,19: *zolel* aparece em oposição à *yaqar* “precioso”, “de valor” ou “nobre”. É claro que não se trata de comilança, mas de algo contrário ao que possui valor, ou seja, “insignificante” ou quem sabe, “escória”. Pois bem, qual a ligação de “bêbado e comilão” com “insignificante”?

Elizabeth Bellefontaine sugeriu – antropologicamente – que o “bêbado e comilão” não participa adequadamente da vida das sociedades tribais, ao viver, antes, como uma espécie de parasita.⁶⁷⁵ Acho que essa é exatamente a essência da acusação do ‘dois em um’: o filho não participa da vida familiar e clânica, ao menos não como se espera dele. Daí ele ser

⁶⁷³ Andrew Mayes, *Deuteronomy*, p.304. O autor propõe que a dupla seja uma mera adição.

⁶⁷⁴ Assim Joseph Fleishman, “Legal Innovation in Deuteronomy XXI 18-20”, p.324-325.

⁶⁷⁵ “Deuteronomy 21:18-21 – Reviewing the Case of the Rebellious Son”, em *Journal for the Study of the Old Testament*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1979, v.13, p.20-22.

“insignificante”, termo indicativo da vergonha⁶⁷⁶ que trouxe para sua família no interior comunitário. Proponho, portanto, que entendamos a ‘rebeldia’ do filho por ‘não ouvir a voz’ em termos de não funcionalidade na estrutura social desenhada na pirâmide. O que se esperava, afinal, de filhos e filhas, homens e mulheres no interior da casa e da comunidade? O que era uma questão de honra para a comunidade? Respondo: produção e reprodução!⁶⁷⁷

Se estiver correto, a rebeldia do filho deve estar em não aceitar seu papel designado & ‘honrado’ de pai/marido/provedor/administrador de um micro-cosmos. O problema é maior do que um simples ‘desrespeito’ para com o pai e a mãe. É o de ‘desobediência’ à lógica da autoridade: isso já nos indicava a questão do ‘ouvir’. Ao não ouvir a(s) voz(es), o filho simplesmente se recusa a internalizar a pedagogia autoritária e, por isso, ele é um perigo para toda a pirâmide: como é possível um filho – na base da hierarquia – não galgar seu posto de “pai”? Essa sua subversão seria, por fim, um exemplo para outros filhos e o efeito dominó seria o grande perigo. Cada qual, na pirâmide, começaria a perceber seus próprios lugares desumanizadores e aí... eis o fim da(s) autoridade(s) pretendida(s)! Verdadeiramente, Paulo Freire parece que tinha razão quando dizia que os oprimidos é que possuem o maior potencial libertador: é na base da pirâmide que a rebeldia surge.⁶⁷⁸ Motivo: as outras posições estavam demasiadamente enredadas pelas tramas do poder opressor (imperial).

Estaria aqui extrapolando os limites do texto? Toda essa minha sugestão se efetiva plenamente no fim radical da apódoxe. Sem direito ao talião, o filho deve ser apedrejado. Pelo pai e pela mãe? Antes fosse: “todos os homens de sua cidade”. Realmente, sua rebeldia importa a todos, não só a sua casa. Mas será que apenas a sua comunidade local é que se importa? Antes fosse: “todo Israel ouvirá e temerá”. Notem o jogo evidente do texto com o ‘ouvir’. Dessa vez, ‘Israel ouvirá’: *xema’ yisra’el*? Quase isso. Um leitor/ouvinte que compreenda a períclope no seio de todo o contrato remete imediatamente a essa construção, ainda que aqui ela não esteja endereçada ao genérico e amalgamador “tu”: “todo Israel ouvirão e temerão”. Esse uso da terceira pessoa do masculino plural deve ser um jeito da

⁶⁷⁶ Estudos antropológicos sobre os valores de “honra e vergonha” estão agora relativamente usados por estudiosos bíblicos. São esses valores que, basicamente, articulam micro e macro-estrutura, ao fomentar (via louros ou humilhação) um único caminho a ser trilhado pelos sujeitos. Confira, por exemplo, Ken Stone, *Sex, Honor, and Power...*, p.27-49.

⁶⁷⁷ Não irei repetir os muitos estudos críticos já realizados sobre o assunto. Sugiro, para uma des-romantização da família em Israel, uma leitura de Gale Yee, *Poor Banished Children of Eve*, p.34-40.

⁶⁷⁸ Confira *Pedagogia do oprimido*, p.33. Reafirmo que os *underdogs* igualmente podem ter se rebelado. Contudo, por estarem alocados abaixo da(s) pirâmide(s), foram aparentemente cooptados pelo discurso da vitimização: essa é uma possibilidade explicativa do fato de jamais aparecerem, nos textos, como o Outro perturbador.

retórica ser melhor ‘ouvida’ e, assim, efetivada no coração de cada indivíduo. O texto é mesmo impiedoso: se o filho não ‘ouve’, morrerá para que Israel ‘ouça’. Morte exemplar para rebeldia exemplar!

Diferentemente, portanto, dos exegetas tradicionais que descrevem a perícope e reificam a morte⁶⁷⁹, ou mesmo de muitos colegas subalternos que ficam presos no jogo da honra-vergonha e igualmente matam a rebeldia⁶⁸⁰, prefiro lembrar mais um dos per/vertidos. Essa localização está garantida ao filho ‘rebelde e insignificante’ pela fórmula *bi’arta*. Efetivamente, ele propôs um caminho diferente e, por isso, causou o mal estar (*ra’*) “em teu meio”. Eis o tempo de promover uma leitura subalterna que faça justiça à luta desse impropriamente estereotipado como “beberrão e comilão”. Sua ousadia não estava na cachaça e no banquete. Sua ousadia estava na subversão e quebra do modelo social autoritário piramidal presente na vida clânica e reforçada ainda mais pelo império deuteronomico.

Relembremos e arquivemos!

4.1.2.2.5 Dt 22,13-21

¹³Eis! Toma um homem uma mulher, e coabita para dentro dela, e a odeia, ¹⁴e coloca para ela ações de palavras, e leva para fora, sobre ela, um nome per/vertido, ao dizer: “esta mulher que tomei (quando) me aproximei para dentro dela, não achei nela evidências de virgindade.” ¹⁵E tomará o pai da moça e a mãe dela e levarão para fora as evidências de virgindade da moça para os anciãos da cidade no portão. ¹⁶E dirá o pai da moça para os anciãos: “minha filha concedi para este homem como mulher e ele a odeia.

¹⁷E eis que ele coloca ações de palavras, ao dizer ‘não achei em tua filha evidências de virgindade’, mas estas são evidências de virgindade de minha filha.” E esticarão a manta na face dos anciãos da cidade. ¹⁸E tomarão os anciãos daquela cidade o homem e o disciplinarão ^{19a}e o condenarão em cem siclos de prata, e concederão para o pai da moça.

^{19b}Eis! Levou para fora um nome per/vertido sobre uma virgem de Israel. E para ele, ela será mulher: não poderá expulsá-la em todos os seus dias. ²⁰Mas se verdadeira for esta coisa, não forem achadas evidências de virgindade da moça, ^{21a}levarão para fora a moça em direção à entrada da casa de seu pai e a apedrejarão os homens de sua cidade com pedras e morrerá.

^{21b}Eis! Agiu com insensatez em Israel ao prostituir a casa de seu pai e *exterminarás o per/vertido do teu meio*.

⁶⁷⁹ Assim, ainda que, para minha surpresa, classifiquem a “lei” como “teoria”, Pierre Buis e Jacques Leclecq, *Le Deutéronome*, p.149.

⁶⁸⁰ Tikva Frymer-Kensky, por exemplo, reconhece que o filho ‘ofende a organização hierárquica do cosmos’, mas não faz nenhum esforço para captar o sentido subversivo dessa ‘ofensa’. Veja seu comentário em “Deuteronomy”, p.56.

Essa perícope possui estreita afinidade com a do filho “teimoso e obstinado”. Ao se encontrar na seção das hierarquias, podemos esperar que estejamos diante de um problema similar, a saber, o da construção da pirâmide autoritária ou, ainda melhor, sua subversão.

O sentido do texto está esclarecido por seu contexto literário: a perícope serve, por assim dizer, de introdução para uma série de ‘leis’ que regulam a sexualidade de homens e, sobretudo, de mulheres (22,13-29).⁶⁸¹ A diferença é que nossa perícope não se apresenta de modo casuisticamente seco. Uma história é contada para fins pedagógicos. Realmente, nada muito distante de 21,18-21 (e 13,2-6!): até mesmo ‘falas’ aparecem dentro desses textos. Definitivamente, estamos diante de uma mescla de gêneros: a ‘lei’ é particularmente narrativa, ao visar a uma coloração dramática que prende a atenção da audiência.⁶⁸²

A questão da perícope, mais uma vez, é como articular sexualidade e política nas hierarquias micro e macro. Assumo a tarefa de desvelar essa propaganda do texto para inculcar a obediência nos sujeitos, mas ao mesmo tempo quero um ensaio subalterno que não se esqueça da perigosa rebeldia por detrás da morte exemplar ‘do per/vertido do teu meio’. Como encaminharei a interpretação?

Como já é de costume, pretendo seguir as linhas divisórias internas à perícope. O texto aponta, por si, novos ‘parágrafos’, ao mudar ou enfatizar um foco (*ki*: v.13-16; *hineh*: v.17-19a; *ki*: v.19b-21a; *ki*: v.21b). Muitos dividem o texto em duas seções: v.13-19 e v.20-21.⁶⁸³ Pode ser que realmente haja aqui traços de diacronia. Entretanto, o texto, tal como está, pode perfeitamente formar uma unidade pedagógica. Sendo assim, se estivermos diante de mais um dos casos tradicionais das vilas de Israel que são usados em favor do contrato do “povo santo”, este caso deve estar em todo o conjunto dos v.13-21a.⁶⁸⁴

Discordo, portanto, que haja uma quebra nos v.20-21. Apesar de seu estilo conciso, esses versículos seguem o mesmo vocabulário dos v.13-19. Por outro lado, a introdução do esquema contratual se apresenta claramente no v.21b, como aponta a ampliação da questão da

⁶⁸¹ Para a unidade literária de todo o conjunto, recomendo agora Cynthia Edenburg, “Ideology and Social Context of the Deuteronomic Women’s Sex Laws (Deuteronomy 22:13-29)”, em *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, Society of Biblical Literature, v.128, n.1, 2009, p.44-48.

⁶⁸² Essa “combinação de discursos” – do narrador e da personagem – rompe com nossa ideia de um Deuterônomo puramente legal e corrobora a tese de uma “lei pregada”. É curioso que exegetas tradicionais já sabem disso e, mesmo assim, continuam a estudar os textos em sua legalidade, ao invés de entendê-los como propaganda retórica. Explore mais um pouco esse problema da ‘mescla’ de gêneros em Assnat Bartor, “The Representation of Speech in the Casuistic Laws of the Pentateuch – The Phenomenon of Combined Discourse”, em *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, Society of Biblical Literature, v.126, n.2, 2007, p.231-249.

⁶⁸³ Assim, por exemplo, Carolyn Pressler, *The View of Women...*, p.22-31.

⁶⁸⁴ Essa é a proposta de Timothy Willis, *The Elders of the City*, p.206.

vila para Israel e o uso da fórmula *bi'arta*. Se realmente for assim, o v.19b também não seria um acréscimo contratual deuteronomico?⁶⁸⁵ Isso explicaria o *ki* despropositado que quer chamar a atenção para a per/versão de uma “virgem de Israel”. Se pularmos essa frase, perceberemos que o texto tem fluidez literária perfeita: o v.19a apresenta a apódose da prótase dos v.13-17 com o pagamento de cem siclos de prata ao pai. Logo em seguida, deveria estar sua segunda resolução: o homem não se separará da mulher. O que a “virgem de Israel” faz aí no meio?

Além do mais, os v.20-21 se aproximam bem do restante do conjunto casuístico (v.22-29): simples, direto e mortífero. Já o *ve-'im*, que inicia os versículos, trata de subordiná-los de imediato à frase anterior da apódose.⁶⁸⁶ O marido paga e não se divorcia. Entretanto, sempre há possibilidade de se debater o caso. Isso é o que faz *ve-'im*: apresenta o contra-caso; nenhuma novidade em relação ao esquema de codificação esdrasita do Antigo Oriente. Portanto, o que se segue não precisaria, de qualquer modo, repetir toda a complicada situação dos v.13-17. Basta uma rápida nova prótase para abrir as possibilidades de uma outra apódose.

O que eu quero dizer com tudo isso é que não vou segmentar a perícopa em dois casos isolados. Igualmente, não irei trabalhar com a diacronia. Essa perspectiva possui limites claros para o texto: os v.19b e v.21b exigem que leiamos a perícopa como um todo. A mão deuteronomica sugere uma interpretação para o caso do portão. É essa construção sobreposta de ideologias e textos que me interessa.

Bem verdade que seria de se esperar, tal como em 21,18-21, um único ‘parágrafo’ contendo prótase e apódose. Ou talvez, quem sabe, dois ‘parágrafos’ isolando cada momento da casuística. Mas não é possível agora, se seguirmos os marcadores textuais, combinar perfeitamente prótase/apódose e ‘parágrafo’. Acredito que esses marcadores já são fruto da cabeça deuteronomica que enfatiza o que deseja enfatizar. É preciso atentar-se bem a esse problema, pois, é essa incongruência que pode nos ajudar a capturar o sentido contratual que se quer dar à tradição dos anciãos. Pois bem, passemos a desfazer o novelo textual a partir de seus encaminhamentos de ‘parágrafos’.

⁶⁸⁵ Nesse caso, estou contra Timothy Willis, *The Elders of the City*, p.229. Por que o autor, em sua interpretação de 21,21, propõe um alargamento do “local” para o “nacional” com o uso de “Israel” (p.182-183), mas não segue esse mesmo raciocínio para 22,19?

⁶⁸⁶ Confira Rolf Rendtorff, *Introduzione all'Antico Testamento*, p.130-131.

O primeiro ‘parágrafo’ inicia explicando a situação que deverá ser resolvida. Na realidade, os v.13-14 se constituem, por assim dizer, na grande prótase da perícope. É que cada apódose, em suas possibilidades de resolução, apresentará também prótases.⁶⁸⁷ Mas, afinal, qual é o grande caso?

Simples: um homem ‘toma’ uma mulher. Após esse ‘tomar’, duas ações são ligadas à frase por *vav*: “coabitar” e “odiar”. Traduzo *bv*’ como “coabitar” para garantir o sentido sexual de todo o texto. Trata-se, provavelmente, da noite de núpcias: após ‘tomar’ o homem ‘entra’ na mulher. É depois disso que ele passa a “odiar” (*sn*’).

Não encontrei nenhuma interpretação que relacionasse seriamente essa ‘intolerância’ do marido à de Yhvh no interior do contrato. Yhvh “ama” ou “odeia” e, assim também está lícito ao marido. Essa questão pode ser explicada pela pirâmide ideológica: a ‘aliança patriarcal básica’ cruza interesses e, por isso, muito sapiencialmente, o poder do ‘desprezar’ estará nas mãos dos machos. Não tenho a intenção de responder a questão do ovo ou da galinha: Yhvh e os homens podem ‘odiar’. Particularmente, acredito que a realidade social patriarcal é que forneceu essa cara para a divindade.⁶⁸⁸ De todo modo, prefiro perceber como uma instância nutre a outra dentro de todo o conjunto tratativo.

No âmbito micro-político, qual a razão da intolerância masculina? Antes de abrir espaço para a fala do homem que explica o motivo do ‘ódio’, o texto prossegue com mais duas ações. Ele não apenas “tomou”, “coabitou” e “odiou”. Ele também ‘colocou para ela ações de palavras’ e ‘levou para fora, sobre ela, um nome per/vertido’.

Quanto à primeira ação (ou melhor, quarta), é debatido o sentido de *‘alilot debarim*. O vocábulo *‘alilah* encontra sua raiz em *‘ll* I que, no hitpaél, possui o sentido de “zombar”, “abusar”, “maltratar”. Se seguirmos esse raciocínio, as ‘palavras’ são ações no intuito de ‘maltratar’. Isso explicaria a frase seguinte com a questão do “nome per/vertido” sendo “levado para fora”. O marido está, pois, tornando público seu ‘ódio’! Essa é uma séria situação, afinal, recairá sobre a mulher (*‘aleyha* ainda deve se referir à *‘ixah* do v.13) um “nome per/vertido”. Parecerá, para a comunidade, que essa mulher tomou um caminho

⁶⁸⁷ Assim, Jean L’Hour, “Une législation crimenelle dans le Deutéronome”, p.22.

⁶⁸⁸ Veja Susan Ackerman, “The Personal is Political”. Note, entretanto, que a autora trabalha o “amor” e não o “ódio”. Minha hipótese de que o “ódio” está no “pessoal” e no “político” somente alarga ou aprofunda o estudo de Ackerman.

inesperado. Ela deveria ter agido de um jeito, mas agiu de outro. Não fosse assim, por que o marido a ‘odiaria’?

Após toda a exposição é que o ‘parágrafo’ esclarece o que o marido está levando para o público. A fala praticamente repete as duas primeiras ações descritas no v.13. Primeiro, o homem explica que ‘tomou’ a mulher. Depois, ele fala que se “aproximou”. É notável o emprego do radical *qrb* que imediatamente nos faz pensar nos usos contratuais do vocábulo *qereb*. O corpo social existe devido à ‘aproximação’. Ao enfatizar a união conjugal com *qrb* esclarece-se minha proposta piramidal: cada casa é uma forma de aproximação de corpos e a sociedade repousa sobre cada uma dessas ‘aproximações’. Tudo está, então, conectado: a autoridade do marido sobre a mulher informa e é informada pelas autoridades imediatamente acima dele, sendo que todas elas convergem para Yhvh. Por isso, tanto cuidado com o “nome per/vertido”: como uma mulher poderia escolher um outro caminho? Que caminho?

O marido mesmo explica: “não achei nela evidências de virgindade”. Eis o problema fundamental da ‘grande prótase’. A comunidade suspeita que a mulher não era mais virgem quando foi ‘tomada’! O termo usado é *betulim*. Bem verdade que *betulah* pode significar não apenas “virgem”, mas “moça em idade de casar”. Contudo, não estou certo de que a partir dessa variação seja possível, ao menos em nosso caso, traduzir *betulim* por “sangue menstrual”. A hipótese é de Gordon Wenham: a mulher está sendo acusada, na verdade, de adultério, pois, como sexualmente madura (*betulah*) estaria demonstrando sinais de gravidez na ausência de ‘menstruação’ (*betulim*).⁶⁸⁹

Essa hipótese não me convence, posto que o uso de *betulah* como “virgem” ou “moça em idade de casar” é intercambiável: “a ambiguidade e variabilidade do termo surge do pressuposto cultural básico de que mulheres jovens em idade de se casarem são virgens.”⁶⁹⁰ Além do mais, o melhor modo de coibir o sexo feminino pré-marital não é apresentando ‘sangue de menstruação’, mas o ‘sangue da defloração’. Essa é a garantia efetiva, inclusive, de demonstrar que a *betulah* não estará grávida. Toda a questão da virgindade (não gravidez), portanto, repousa em único problema: o corpo das mulheres como *commodity*. Vejamos isso melhor na apódose.

⁶⁸⁹ “Betulah, a Girl of Marriageable Age”, em *Vetus Testamentum*, Leiden, Brill, 1972, v.22, n.3, p.326-348.

⁶⁹⁰ Tikva Frymer-Kensky, “Virginity in the Bible”, em Victor Matthews e outros (editores), *Gender and Law in the Hebrew Bible...*, p.80. Veja também as críticas de Carolyn Pressler à hipótese de Gordon Wenham em *The View of Women...*, p.27-28.

Se o homem ‘toma’ a mulher e ‘leva para fora’ seu nome, o ‘pai’ e ‘mãe’ fará a mesma coisa. É notável, contudo, a diferença na nomenclatura. A ‘mulher’ deixa de ser *’ixah* e passa a ser, subitamente, *na’ara* “moça” (em idade de casar), “recém-casada”. Essa mudança deve ser encarada em termos da ambiguidade do corpo da mulher, ou melhor, o espaço de fronteira em que é alocada pela ‘aliança patriarcal básica’. Estamos, verdadeiramente, sempre diante da mesma tensão, seja com *betulim* ou *na’ara*: a mulher e seu corpo intacto em prol da comercialização.

É no público que toda a pendência deve ser resolvida. O “pai” e a “mãe” levam as ‘evidências de virgindade’ para fora. *ys’* hifil possui agora um endereço certo: os anciãos da cidade no portão. Esse é um ponto de discussão: será que o “levar para fora” do v.14 sugere um testemunho do homem frente aos anciãos ou apenas sua fofoca comunitária? Particularmente, estou inclinado à primeira opção: “levar para fora” possui, nesses textos cooptados pela retórica deuteronomica, implicações de julgamento público. Não será mero acaso, pois, o homem ser penalizado posteriormente, caso falte com a verdade.⁶⁹¹ Mas, por agora, voltemos ao problema das ‘evidências de virgindade’.

Apesar de “pai” e “mãe” levarem essas evidências para os anciãos, somente o “pai” falará a eles. Seu discurso corrobora o lugar ambíguo das mulheres e a luta para sua não per/versão. No v.16, o pai (da *na’ra* “moça”) acusa o homem de “odiar” a filha (*bat*) que ele “concedeu” (*ntn*) como mulher (*’ixah*). Há elementos vitais aqui: observe, primeiramente, os três vocábulos usados para a mulher: “filha”, “moça” e “mulher-casada”. Essas são as etapas da vida, ou melhor, o caminho que se espera para as mulheres. A mulher jamais será autônoma em sua vida sexual, econômica e política. Como ‘filha’ depende do pai; como ‘mulher’ depende do marido; como “moça” está na fase de transição desses lugares marcados. Para além desse ponto, a fala do “pai” aponta ainda para ideologias cruciais da retórica deuteronomica: o pai “concede”, o marido “odeia”. Ora, não estaríamos aqui vendo o contrato com o imperador Yhvh por meio do microscópio? Yhvh ‘concede’ – o pai ‘concede’; Yhvh ‘odeia’ – o marido ‘odeia’. Tudo em perfeita sintonia kyriarcal. E no meio de tudo isso: mulher e terra. Yhvh ‘concede’ a terra, mas também poderá ‘odiar’ o que fazem nela. O pai ‘concede’ a filha, mas o homem poderá ‘odiar’ a mulher (dependendo de sua fidelidade, inclusive pré-nupcial!).

⁶⁹¹ Contra Carolyn Pressler, *The View of Women*, p.23. Avalie a proposta de Bruce Wells que conecta nossa perícope ao conjunto de 19,16-21 (“Sex, Lies, and Virginal Rape – The Slandered Bride and False Accusation in Deuteronomy”, em *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, Society of Biblical Literature, v.124, n.1, 2005, p.41-72).

É aqui que o pai reclama aos anciãos. Se ele ‘concedeu’, como pode o homem ‘odiar’? A mulher ou mesmo sua mãe não abrem a boca. Pai de um lado, homem de outro, anciãos na resolução. Briga de machos para defender a posse da honra. Se o marido estiver correto no ‘ódio’ significará que o pai falhou em cuidar de sua mercadoria. Por isso a fala do pai é dividida no meio pela retórica contratual, ao enfatizar o problema da prótese. Da boca do pai, sai o que saiu da boca do marido: onde estarão as ‘evidências de virgindade’? É fundamental para a pedagogia do contrato demonstrar que a filha-moça-mulher é/era virgem. Isso é o que se espera dela e, principalmente, de seu pai, o “protetor”.

Entendem a razão para a quebra de um novo ‘parágrafo’ no meio da prótese (v.15-17) da apódose (v.15-19)? O texto quer enfatizar a injustiça das *‘alilot debarim*. Até aqui não há a menor possibilidade de a mulher realmente ter escolhido um outro caminho. Não há espaço para rebeldias: o pai cuidou muito bem dela e, por isso, esfrega na cara dos anciãos a ‘manta’... aquela ‘manta’ de 22,22? Pode ser que sim: o sinal da feminilidade. Contudo, agora, manchado com o sangue da defloração: a feminilidade virginal apta para ser comercializada.

Até aqui, os dois ‘parágrafos’ apontam para uma localização piramidal dos sujeitos: da filha, espera-se que se torne *‘ixah*. Do pai e da mãe, que conservem o produto para a honra da casa. Do marido, que usufrua do produto tão bem cuidado. O litígio ensina a responsabilidade de cada um. E, nesse caso, como o pai demonstrou com a “manta” que havia cumprido seu papel, o marido deverá ser julgado culpado. Como?

Já vimos que entre os “irmãos” da ‘aliança patriarcal básica’ há o talião. Uma falsa acusação dessas – não contra a filha-moça-mulher, mas contra o pai que não zelou por ela – é resolvida mediante “disciplina” (v.18) e “pagamento” (v.19). Não há a menor necessidade de morte. Eu posso entender *y_{sr} piel* como “castigo”, mas mantenho minha posição interpretativa de 21,18: basta entender que o homem foi censurado ou desonrado por suas *‘alilot debarim*. Esse aspecto nos lembra, novamente, que um império não precisa de contendas dentro de si. “Irmãos” brigando em torno do corpo da mulher não é nada saudável, por isso, o culpado é ‘censurado’. O ideal seria que cada um cumprisse sua micro-função autoritária (inclusive a “mãe” que, apesar de não abrir a boca, está lá!).

Apenas para arrematar o assunto, observem que o pagamento é para o “pai”, o ex-responsável pela moça-mulher. Não se enganem: a disputa do *commodity* é entre machos. O

corpo da mulher, enquanto “mercadoria social básica, sem a qual a economia e a hierarquia não podem ser nem estabelecidas nem reguladas”⁶⁹², precisa ser bem cultivado e armazenado para, então, ser vendido. A disputa é se quem deveria cumprir com essa obrigação, realmente a cumpriu. A apódose dá razão ao “pai” e quer acentuar o problema que o marido trouxe para a estabilidade da pirâmide. Esse é o motivo da inauguração do terceiro ‘parágrafo’.

Sem respeitar a forma da “lei”, a perícope é dívida para satisfazer a pedagogia. Esse ‘parágrafo’ quebra no meio a condenação ‘taliônica’ do ‘marido-irmão’ para, novamente, explicar o porquê ele deve pagar: como é possível uma das virgens de Israel ter um nome per/vertido em público? O texto se regozija na ‘manta’ entregue pelo pai aos anciãos: quão bom é ver que tudo está onde deveria estar! Ai é colocada a ênfase: na virgem de Israel (sem per/versão). Isso é o que se requer das moças bem guardadas na ‘casa do pai’. Não é mero acaso, pois, essa ser a única vez em que a perícope emprega *betulah*. No geral, o texto prefere na ‘ara e, portanto, esse emprego exclusivo parece querer enfatizar a positiva hierarquia aceita pelas virgens-moças-casáveis de Israel. Por fim, essa frase introduzida por *ki*, enfatiza a submissão das moças não apenas com esse uso de *betulat yisra’el*, mas também ao quebrar ao meio o talião: se a moça era virgem, então, tudo tem que continuar como antes, ou seja, o homem deverá ficar com a mulher que ‘tomou’ para sempre (“todos os seus dias”).

Como se vê, entendo o caso como propaganda de hierarquização que sustenta o modelo piramidal kyriarcal. Certo que filhos homens também deveriam “proteger” o corpo da irmã, e assim, na pirâmide que propus para a interpretação de 21,18-21, as filhas deveriam estar abaixo dos filhos. Contudo, essa não é uma leitura dos textos, mas da antropologia da honra e da vergonha.⁶⁹³ Por agora, só posso afirmar que o contrato com Yhvh aloca “pais” e “mães” acima dos “filhos e filhas”, bem como “maridos” acima de suas “esposas”. Em 21,18-21 vimos que o “filho” seguiu um outro caminho (“per/vertido”). Sugeri que sua localização piramidal é um forte motivo para a rebelião exemplar.

Não consegui fazer o mesmo em 22,12-19. Por enquanto, a filha fica em sua posição. Só temos suspeitas de seu ‘nome per/vertido’. Parece-me que a propaganda não quer ceder-lhe espaço. Por isso prefere dedicar tanto esforço narrativo na defesa da filha, ou melhor, do pai. No final das contas, tudo acaba como começou: o homem ‘tomou’ a mulher, então, não poderá expulsá-la. Com essa verificação, não estou seguindo as trilhas de um Eckart Otto ou

⁶⁹² Athalya Brenner, “A respeito do incesto”, em Athalya Brenner (organizadora), *De Êxodo a Deuteronômio a partir de uma leitura de gênero*, São Paulo, Paulinas, 2000, p.143.

⁶⁹³ Veja Ken Stone, *Sex, Honor, and Power...*, p.44.

um Frank Crüsemann. Ambos concordam que essa ‘legislação’ familiar serve de proteção para as mulheres.⁶⁹⁴ Espero que esteja claro que isso não é ciência objetiva, mas pura política de interpretação. Minha posição feminista/*queer* me conduz para uma interpretação crítica desses textos: o que significa “proteção”? Essa palavra não encaminha uma retórica de hierarquia, autoridade e controle dos corpos per/vertidos? Então, a meu ver, o interesse dos v.12-19 é o de “proteção” no sentido de manutenção das estruturas comerciais dos corpos de mulheres.

Todavia, felizmente para minhas aspirações subalternas, a suspeita da ‘grande prótase’ (v.13-14) – aquela do nome ‘per/vertido’ da mulher – pode ser constatada ainda no terceiro ‘parágrafo’. Toda a tentativa de mascarar/silenciar a agência da mulher por meio da disputa masculina de seu corpo e da regularização do Normal (v.15-19) se revela inútil frente aos v.20-21a. Nesse sentido, eu devo concordar com Otto: o último ‘parágrafo’ (v.21b) carimba a fórmula *u-bi‘arta ha-ra‘ mi-qirbeka* mais precisamente em relação ao contra-caso apresentado nesses v.20-21a.⁶⁹⁵ O extermínio só vale quando a per/versão do nome da mulher é efetivada. Logo, não vale no caso da “bondosa” proteção da mulher. Repito: essa proteção escondia a per/versão da mulher para manter a estrutura piramidal. Entretanto, há uma outra possibilidade (*ve-‘im*).

A ‘lei-narrativa’ esquenta: a verdade (*‘emet*) aparece e não se comprava que a moça (*na‘ara*) era virgem quando se casou. Afinal, onde estão suas ‘evidências de virgindade’ (*betulim*)? Mais uma vez a moça é ‘levada para fora’. O que ela faz com seu corpo nunca é pessoal: é político! Daí a necessidade de a comunidade regular sua vagina e seu útero. A moça é, então, levada para frente da casa do seu pai. Isso simboliza a desonra da família que não soube “proteger” seu *commodity*. Eu poderia metaforicamente dizer: se não há sangue virginal, há sangue de morte. E quem participa no processo? “Todos os homens da cidade”, o que corrobora o que estou dizendo em relação ao pessoal ser político. Essa interpretação assumidamente feminista&esquisita se encarna efetivamente no último parágrafo (v.21b) e suas novas ênfases.

A filha/moça/mulher é acusada de *nebalah* “insensatez” ou “estupidez”. Não custa lembrar que *nebalah* tem óbvias ligações com questões sexuais (Gênesis 34,7; Juízes 19,23;

⁶⁹⁴ Eckart Otto, “False Weights in the Scales of Biblical Justice? Different Views of Women from Patriarchal Hierarchy to Religious Equality in the Book of Deuteronomy”, em Victor Matthews e outros (editores), *Gender and Law in the Hebrew Bible...*, p.134-137; Frank Crüsemann, *A Torá*, p.352.355-356.

⁶⁹⁵ “False Weights in the Scales of Biblical Justice?...”, p.141.

20,6-10; 2Samuel 13,12).⁶⁹⁶ Mesmo no interior desse ‘parágrafo’ isso fica evidente quando o vocábulo está associado à *znh* “prostituir”. Não irei repetir toda minha argumentação em torno de *znh*. Lembre-se, somente, que a retórica da prostituição está ligada, sobretudo, (i) à audiência masculina capaz de compreendê-la na plenitude e (ii) às mulheres que souberam forjar sua própria autonomia. Suspeito, então, que a conexão de *nebalah* com *znh* é bastante esclarecedora: a ‘estupidez’ da mulher estava em romper com a norma imperante que entendia seu corpo como mercadoria.

É muito importante perceber aqui, mais uma vez, como os projetos autoritários sobrepoem diversas instâncias sociais para sua eficácia. O texto hebraico esclarece essas conexões:

‘asetah nebalah be-yisra’el li-zenot beyt ’abiyha
 “agiu insensatez em Israel ao prostituir casa do pai dela”

A mulher “age” (*‘sh*), mas sua ‘ação’, ‘intervenção’ ou ‘transformação’ não é bem vista pelos homens que negociam seu corpo. Aqui, há um paralelo evidente entre “insensatez/Israel” e “prostituir/casa do pai dela”. O ‘agir’ da mulher abala as estruturas da ‘aliança patriarcal básica’ que se constrói em nível macro (Israel) e micro (casa do pai). Parece-me que as preposições *be* e *le* apontam linguisticamente para a estrutura de dominação piramidal. Talvez, invertendo o texto bíblico fique mais fácil entender o que quero dizer: ao (*le*) prostituir a casa de seu pai, agiu insensatez em (*be*) Israel. São dois níveis disciplinadores que se entrecruzam e, por isso, a ação da mulher perturba não só sua comunidade local.

Seu corpo é acusado de ‘prostituição’ e ‘insensatez’, a meu ver, por que fugiu ao controle do pai, da mãe, do marido, dos anciãos, do estado e de Yhvh. Sendo assim, esse último ‘parágrafo’ de nossa perícopes, em especial, ajuda a “demonstrar a ideia de que a integridade da estrutura social depende da fidelidade exclusiva das mulheres aos seus patronos, assim como o povo, como um todo, é comprometido com a fidelidade exclusiva à Yhvh.”⁶⁹⁷

Eis a questão: o útero e a vagina da mulher ‘per/vertida’ já não obedece mais aos anseios imperiais hetero-patriarcais de domesticação e comercialização de seu corpo. Igualmente, não aceita um contrato social forjado mediante sua subalternização. Daí a retórica

⁶⁹⁶ Confirma Gerhard von Rad, *Deuteronomio*, p.159.

⁶⁹⁷ Cynthia Edenburg, “Ideology and Social Context of the Deuteronomic...”, p.58.

do texto ser forte no extermínio exemplar: não basta a moça-mulher ter sumido de cena após as pedradas e o anúncio da morte. É preciso firmar o extermínio da perigosa rebeldia com a fórmula *bi'arta*. O vocábulo *ra'* já havia sido usado nos v.14 e v.19. Entretanto, lá ainda existiam dúvidas se tal mulher era mesmo per/vertida. Era ainda, naquele momento, mera acusação que se tornava pública. Aqui, não mais. A ausência das 'evidências de virgindade' comprova que a mulher quebrou a regra e usou seu corpo como bem quis e não como mandaram que usasse.

Por que persistimos em reificar a morte dessa mulher em nossas interpretações exegético-descritivas? Por que aceitar a cooptação da rebeldia por meio da retórica da proteção? Ousemos mais, ao fazer justiça a essa mulher que 'interveio' e 'transformou' (*sh*) sua vida desumanizada pela 'aliança patriarcal básica'.

Relembremos e arquivemos!

4.1.2.2.6. Dt 22,(22)23-24

²²Eis! É encontrado um homem deitado com uma mulher governada por um senhor: morrerão os dois em conjunto, o homem deitado com a mulher e a mulher (*e exterminarás o per/vertido de Israel*).

²³Eis! Está uma moça virgem comprometida a um homem, mas a encontra um homem na cidade e coabita com ela. ²⁴Levareis para fora os dois em direção ao portão desta cidade e os apedrejareis com pedras e morrerão: a moça sobre a coisa que não pediu socorro na cidade e o homem sobre a coisa que violentou a mulher de seu camarada *e exterminarás o per/vertido do teu meio*.

Não estou certo de que estejamos diante de uma única perícope. Penso que o v.22 deva formar uma unidade literária relativamente autônoma. Digo relativamente, posto que reconheço a imbricação de todas perícopes no interior da peça de 22,13-29. A rigor, portanto, sei que deveríamos ler a peça como um conjunto unitário. Entretanto, teimo em enfatizar os textos que levam a fórmula *bi'arta*. É nesse espaço que farejo a rebeldia: a fórmula sempre marca aquilo que é considerado uma 'per/versão' ao contrato forjado pelo "povo santo".

Mais uma vez estamos diante do problema das hierarquias, ou melhor, da pirâmide. Além do mais, é de se esperar que a regulação do *commodity* ainda seja o ponto-chave, afinal 22,13-21 servem de porta de entrada para a peça. Os demais textos não devem inovar no tema.

A única pergunta a ser feita é: qual a razão para a fórmula *bi'arta* aparecer e desaparecer? Mantenho a suspeita da perícope anterior. A fórmula, naquele caso, aparece quando o “nome per/vertido” da mulher é efetivado. Nos v.13-19 há uma tentativa de enquadrar a rebeldia ao sistema. A per/versão da mulher acaba por ser cooptada pela trama da ‘aliança patriarcal básica’ e, por isso, não há a necessidade de ‘exterminar a per/vertida do teu meio’.

Eckart Otto dirá:

“um grande número de provisões da lei pré-deuteronômica familiar coincide com a preocupação em relação à solidariedade de irmãos e irmãs e com a proteção do status e dos direitos das mulheres. Aquelas leis familiares que não se enquadram nessa intenção redacional são interpretadas em relação à pureza da terra e do povo de Israel acrescentando-lhes uma fórmula *bi'arta* ou correspondente.”⁶⁹⁸

O problema dessa perspectiva não está na descrição exegética. Ela é realmente correta, sobretudo, quando correlaciona a vida familiar com questões ideológicas macro-sociais. O problema está, na verdade, na outra ponta do que Otto acredita ser a intenção redacional deuteronômica. Para o influente exegeta alemão, tudo o que não está carimbado com a fórmula reflete solidariedade. Mas o que é essa solidariedade dentro do contrato imperial? Insisto: cooptação, regularização, normatização. Ou se preferem: silenciamento da rebeldia. Vou tentar explicar isso no conjunto dos v.25-29. Vejamos a razão “solidária” de a fórmula não ter sido cá incluída. Esse exercício é importante para distinguir bem as chaves hermenêuticas de libertação ou resistência.⁶⁹⁹

O primeiro caso que não leva *bi'arta* está estritamente ligado (v.25: *ve'im*) ao caso anterior que leva *bi'arta*. Trata-se de um cruzamento entre geografia e consentimento. Fiquemos ainda apenas com os v.25-27. A questão é simples: o lugar é o ‘campo’ (*sadeh*); os envolvidos são um ‘homem’ e uma ‘moça comprometida’ (*ha-na'ara ha-me'orasah*); as ações são (i) “agarrar”, “segurar” ou “tomar para si” (*hzzq* hifil) e (ii) “deitar” ou “coabitar” (*xkb*). No final das contas, apenas o homem merecerá a ‘morte’, afinal a moça pode ter ‘pedido socorro’ ou ‘gritado’ (*š'q*), mas devido à localização das ações (“campo”) ninguém deve ter ouvido para socorrê-la (*ys'* hifil). A pergunta agora é: por que aqui não há fórmula?

⁶⁹⁸ “False Weights in the Scales of Biblical Justice?...” p.141.

⁶⁹⁹ Eckart Otto deseja polemizar em torno desse problema com seu artigo “False Weights in the Scales of Biblical Justice”. Seu principal objetivo é demonstrar que, para aquele contexto histórico, Deuteronômio é um avanço legal. Daí ele classificar de “pesos falsos” a nova crítica exegética, sobretudo em sua polêmica com Carolyn Pressler (*The View of Women...*). Entretanto, o próprio autor fará pontes éticas com a contemporaneidade, em uma tentativa de aclarar que “the Deuteronomic and Deuteronomistic concepts of an ideal society were the cradle for the modern world” (p.145). Aí está o problema hermenêutico central de Otto: o que ele entende por mundo moderno? O que ele entende por ‘sociedade ideal’? Tenho uma posição radicalmente oposta: nosso mundo está fervilhando em disputas identitárias atávicas, entre outros, por conta de textos sagrados como o Deuteronômio que forja a unidade a partir do ‘extermínio’. “Falso peso”, eu diria para Otto, é mascarar reais intenções políticas com ar de ‘cientificidade’.

Não é difícil perceber que não há, ao menos na cabeça do(s) argumentador(es), qualquer rebeldia séria nesse caso. O problema nunca está nas ações dos ‘homens-irmãos’. A questão é a mercadoria se rebelar! Nesse caso, a moça foi vitimizada e, como toda boa vítima, cooptada.

O segundo caso (v.28-29) é ainda mais revelador. Não há mais qualquer referência localizacional, uma vez que isso pouco importa. O problema está nos atores: “homem” e “moça virgem que não está noiva”, ou seja, uma jovem não comprometida. Percebam que o texto hebraico faz questão de enfatizar toda a situação da moça: com *na’ara* lembra sua idade ‘casável’; com *betulah*, que ela era ainda virgem; e com *lo’+’rs* pual, que a mercadoria estava completamente disponível. O “homem” “pega” ou “captura” (*tps*) e, depois, “deita” ou “coabita” (*xkb*) com a moça. Pego em flagrante, a única coisa que o homem fará é conceder (*ntn*) dinheiro ao pai da moça e tomá-la como mulher, afinal, ele “violentou” sua mercadoria. Repito: a geografia não importa ou não é verdade que a moça estava disponível? Sejam honestos: em que lugar do texto está a proteção da ‘moça’? Casá-la com seu estuprador é a proteção? Por esse motivo, a fórmula *bi’arta* é desnecessária: não há a menor rebeldia aqui. O sistema segue intacto.

O que falta na exegese tradicional, portanto, é reconhecer que essas “leis não protegem as mulheres contra a violência sexual; ao invés disso, elas asseguram os interesses das propriedades dos homens.”⁷⁰⁰ Se alguém quiser chamar esses textos de “leis de estupro” poderá fazê-lo desde que reconheça, na verdade, uma regulação do estupro: quais mulheres podem ou não podem ser acessadas sexualmente? Quais delas, enquanto *commodities*, já estão fora do mercado? Os dois textos que não introduzem a fórmula *bi’arta* nos mostram, portanto, que nenhuma atitude realmente subversiva desafiou a pirâmide. O homem que ousou acessar uma moça comprometida teve que morrer apenas porque cruzou o limite proprietário alheio no interior da “aliança patriarcal básica”. Entretanto, para a retórica deuteronomica, o que sempre importa é o silenciamento da rebeldia subalterna. Expliquemos melhor isso nos textos carimbados por *bi’arta*.

Tenho dúvidas, nesse sentido, se deveria incluir 22,22. Para ser fiel a minha proposta, não precisaria estudá-lo, afinal, a fórmula está aqui transmutada (cf. 17,12). A identidade de *mi-qirbeka* é explicitada com *mi-yisra’el*. Pode ser, realmente, que seja uma mão diferente que carimbou esse texto, na tentativa de produzir uma hermenêutica da expressão “do teu

⁷⁰⁰ Harold Washington, “Let He Die in the Battle...”, p.210.

meio”. Suspeito, contudo, que esse v.22 deve ser lido em conjunto com os v.23-24 e, a ambos, é que a fórmula *bi ‘arta* deveria ser remetida originalmente.

Se atentarmos bem, esses dois casos são desdobramentos práticos da história pedagógica dos v.13-21: a ambiguidade ao redor do corpo da “mulher” que foi “tomada” e, mesmo assim, era “filha”, “moça”, “virgem” deságua nas estipulações acerca (i) da “mulher casada” do v.22 e (ii) da “jovem virgem que está noiva” dos v.23-24. Observem que toda a peça (v.13-29), portanto, não deixa escapar nenhum momento da vida mercadológica das mulheres.

O v.22 aponta para o primeiro problema: a mulher ‘tomada’ dos v.13-14. Contudo, aqui fica evidente que a regulação dos corpos não se dá apenas na fase de transição da mulher, entre ‘moça’ e ‘tomada’. O texto fala em *’ixah be’ulat ba’al* que alguém pode falsamente traduzir como “mulher casada”. Ora, a tradução literal é importante para a compreensão das aspirações da ‘aliança patriarcal básica’: “mulher governada por um senhor”. O jogo é evidente: primeiro, está *b’l* no participio passivo. O que isso significa? Que a mulher é aquela que sofre a ação do “domínio”, do “exercício da autoridade”. A tradução por “desposada”, por exemplo, apenas mascara o ponto de vista patriarcal do texto. Nesse sentido, também o emprego de *ba’al* é revelador: “marido” é uma ótima tradução, mas o vocábulo igualmente não sugere “senhor”, “proprietário” ou “dono”? Está claro: a mulher-mercadoria pertence a um senhor, o seu marido. Aí reside o problema.

Um homem – não o marido – é apanhado ‘deitado’ com essa mulher. O uso do *xkv* participio se refere apenas ao homem. Ele, portanto, é que se relaciona com a ação. Lembre-se que *xkv* não se refere a um inocente ‘deitar’, mas ao ato sexual. É revelador, assim, o verbo remeter ao homem: somente ele faz sexo? Isso mais uma vez sugere o uso do corpo da mulher numa escala de passividade.

Após esse flagrante que constitui a prótase, o texto subitamente passa para a apódose: “morrerão os dois em conjunto”. A frase não parece ser auto-evidente, afinal, é preciso explicá-la, ao praticamente repetir a prótase. Quem são os dois em conjunto? “o homem deitado com a mulher” e “a mulher”. Notem que há duas sensíveis diferenças em relação à prótase. A primeira é o uso do artigo. Na apódose, homem deitado e mulher são identificáveis. Isso é importante para minha articulação da rebeldia, uma vez que encarna o caso, não o deixando em um simples genérico.

A segunda diferença está na menção da mulher ao final da explicação da apódose. Essa frase deixa evidente a obsessão do patriarcado. Sua propaganda é de que a mulher é ‘passiva’. Não por acaso, o homem está deitado com ela. A frase não é: ‘ambos estão deitados’ ou ‘a mulher deitada com o homem’. A impressão que se tem é que a mulher é o objeto da ação. Aliás, dupla ação: o ‘deitar’ do homem e a ‘dominação’ do marido. Entretanto, mesmo assim e por isso mesmo, ela precisa ser citada no fim. O patriarcado sabe que a mulher não é ‘passiva’, ao reconhecer os limites de sua retórica desumanizadora. Daí toda a preocupação em regular seu corpo! Essa é a intenção de *gam-xenehem*: sua ênfase na duplicidade da culpa assume, de modo enviesado e a contra-gosto, que a mulher casada também ‘deita’.

Dói no coração do patriarcado admitir essa agência da mulher, a mercadoria passiva. Exegetas tradicionais, em conluio com a retórica deuteronomica, jamais admitirão essa agência. Algum deles já disse, por exemplo, que “no v.22, o homem e a mulher são pegos em flagrante, o que estabelece o delito sem contestação, para um e para o outro (a mulher consente).”⁷⁰¹ A mulher morre e morre como passiva. Amém?

Ora, o texto enfatiza muito bem “ambos os dois”. Fico com essa interpretação subalterna que desafia as normas contratuais patriarcais a partir da mulher. Eu sei que alguém poderá argumentar em prol da comparação com os códigos vétero-orientais e como era corriqueira a morte dessa gente adúltera. Ah... que pecado capital! Vejam bem meu ponto: qual o significado político desse procedimento ‘científico’? Confirmar que o adultério era moralmente inaceitável? Celebrar a morte dessa gente que não se deixou prender por laços contratuais arranjados? Por que sempre lemos a história com os olhos da moral heterossexual estabelecida? Nunca admitiremos que há gente per/vertida hoje, ontem e sempre? A questão *queer* que levanto é a da cumplicidade do patriarcado com a heterossexualidade compulsória. Assumimos, em nossas interpretações, que a heterossexualidade é universal e que as mulheres devem participar, com seus corpos, dessa propaganda sexual e econômica. Por que não promovemos um ato de “*queering straight sex*”? Ou será que de perto todo mundo é “normal”?⁷⁰²

⁷⁰¹ Jean-Marrie Carrière, *O livro do Deuteronomio*, p.87.

⁷⁰² Confira as estratégias sumarizadas por Nikki Sullivan, *A Critical Introduction to Queer Theory*, p.119-135. Incentivo a todos e a todas a se engajarem na vasta produção artística que rompe nossos ideais (hetero)normativos: veja filmes de Almodóvar, leia Jorge Amado, ou reflita na vida e obra de Frida Kahlo. Para essa última, indico a belíssima coletânea de Edla Eggert (organizadora), *[Re]leituras de Frida Kahlo – por uma ética estética da diversidade machucada*, Santa Cruz do Sul, EUNISC, 2008.

Uma per/versão adúltera dessas necessita urgentemente ser resgatada.⁷⁰³ Por que a mulher nunca está autorizada a usar seu corpo? No máximo ela é conivente? A meu ver, essa é uma peça-chave para demonstrar como texto&leitura se retro-alimentam, ao efetivar a ideia de um *continuum* da história. Nossa moral heterossexual é tão somente uma construção e, nesse processo, tenham certeza que um texto como esse de 22,22 ajudou brilhantemente. Se a moral *straight* de nossos dias não for desconstruída, jamais poderemos apreender a rebeldia dessa mulher que não aceitou sua posição piramidal regulatória. A pergunta a ser feita, então, não é como se tratavam os adúlteros na antiguidade (seja qual for), mas como o adultério chegou a ser um ‘pecado capital’. Estaríamos mais próximos do projeto genealógico foucaultiano que desconstrói venerações historiográficas lineares a fim de libertar-nos de origens pré-destinadoras.⁷⁰⁴

Nesse aspecto, quero refletir sobre dois pontos. Espero que ajude na tarefa de recuperar a rebeldia da ‘mulher governada por um senhor’. A primeira delas é que o adultério é um mecanismo inventado pela cabeça masculina. Sejam os honestos: em todos esses textos de regulamentação de hierarquias familiares, não há a menor menção de ‘adultério’ do macho. O homem é acusado, no máximo, de acessar a propriedade alheia. Se essa mulher não tiver um dono, não existe questão a ser legalizada retoricamente: (i) prostitutas existiam/existem como válvula de escape para o desejo masculino e (ii) moças não comprometidas poderiam ser violentadas, desde que desposadas. Tudo isso está ligado à ambiguidade do patriarcado que falei quanto ao radical *znh*: o desejo de controlar suas mulheres e, ao mesmo tempo, acessar a outras. O que vemos, portanto, em relação à mulher casada, é uma simples divisão dos recursos e uma naturalização da posse. Isso me leva ao segundo ponto: por que aprisionar o corpo da mulher? Em outros termos: por que a mulher precisa ter um *ba'al*?

O ‘casamento compulsório’⁷⁰⁵ é um problema que precisa ser mais estudado no Antigo Israel e seus povos vizinhos (aliás, também em nossos dias). O ideal da monogamia feminina (note: não masculina!) não é um pré-dado, tal como procedemos em nossos estudos comparativos. Esse é o problema em si: o casamento, ou melhor, a governança de um *ba'al*, como imposição ideológica e real em prol de interesses de mercado das mulheres. A

⁷⁰³ Avalie esta agenda hermenêutica que desafia o discurso patriarcal-moralista da ‘proteção’ e ‘defesa da vida’ em Marcella Althaus-Reid, “Living la vida loca – reflexões sobre os amores ilegais de Deus e a defesa da vida”, em *Revista de Interpetação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, Vozes, n.57, 2007, p.80-85.

⁷⁰⁴ *Microfísica do poder*, p.37.

⁷⁰⁵ Confira a desnaturalização do casamento em termos de sua funcionalidade política em Ruthann Robson, “Compulsory Matrimony”, em Martha Albertson Fineman e outros (editores), *Feminist and Queer Legal Theory – Intimate Encounters, Uncomfortable Conversations*, Burlington, Ashgate, 2009, p.313-328.

virgindade da moça, bem como a castração dos desejos da mulher casada, servem aos interesses comerciais masculinos. Nem mais, nem menos: ao mesmo tempo em que as mulheres são necessárias para procriação, elas são perigosas, afinal, a paternidade nunca é uma obviedade. Aí repousa a angústia de nossos textos normatizadores: o controle dos úteros do *commodity*!⁷⁰⁶

Alguns ou algumas poderão tecer críticas justas a essa minha posição: a maternidade, no Antigo Israel, não era também uma forma de proteção das mulheres? A fertilidade não era, afinal, uma bênção (Dt 28,4)? Vejam: exatamente por estar alocada na seção das bênçãos e maldições deuteronômicas, desconfio da propaganda coercitiva que escraviza os corpos das mulheres. Não sou nada otimista, portanto, quanto à celebração da fertilidade que, por fim, visava à procriação de (mais) força de trabalho. Não é mero acaso esse mecanismo muito sutil do texto poder ser recuperado por leituras políticas antifeministas que constroem o mito da maternidade.

Portanto, a essa razoável crítica eu responderia: a maternidade compulsória – essa da propaganda abençoada – é mais uma forma de proteção que mascara a opressão. Já a maldição do útero (28,18) escancara minha proposta de propaganda – agora com pitada de pressão – ao visar a internalização do ideal mercadológico no coração das próprias mulheres, afim de que não se ‘per/vertam’. A retórica é contundente: ou as mulheres procriam (bênção), ou não (maldição)... onde está a opção, ou para parafrasear o dito feminista, o “direito de decidir”? A propaganda veda esse direito às mulheres, forçando-as a aceitar seu papel de *produto básico* procriador de descendência para os homens.

Por isso eu gosto do caminho alternativo dessa mulher de 22,22. Sua autonomia corporal me leva ao delírio: para ousar estar com um homem que não seu *ba'al*, não conheceria essa mulher métodos contraceptivos? Ou será que nossa pobre imaginação heteronormativa nos induz a pensar nas mulheres autônomas da antiguidade como sempre ‘estando de barriga’? Acredito que podemos definitivamente propor interpretações mais arrojadas e acreditar que os antigos eram tão sábios como nós pensamos ser.⁷⁰⁷

⁷⁰⁶ Para a questão da maternidade como força de trabalho feminino, confira Maricel Mena López, “Corpos (i)maculados – um ensaio sobre trabalho e corporeidade feminina no antigo Israel e nas comunidades afro-americanas”, em Marga Ströher e outros (organizadores), *À flor da pele – ensaios sobre gênero e corporeidade*, São Leopoldo, Cebi/Sinodal, 2004, p.55-75.

⁷⁰⁷ Para a questão da contracepção na antiguidade, em especial, bíblica veja, por exemplo, Avraham Steinberg, *Encyclopedia of Jewish Medical Ethics*, Jerusalém, Feldheim, 2003, p.236-237.

Fiz questão de promover esses *insights* para demonstrar a insuficiência de estudos exegéticos descritivos e comparativos. Esse procedimento metodológico ajuda a reforçar o lugar passivo da mulher. Desculpas histórico-contextuais ou simbólicas – como aquela da necessária sobrevivência do grupo em um mundo de caos – devem ser alvo de suspeita: sobrevivência de quem? À custa de alguém? Que interesses contemporâneos há nessa interpretação? Meu problema paradigmático está sempre vindo à tona, então, não me faço de rogado: “tornar impossível o inconformismo dos mortos, torna impossível o inconformismo dos vivos.”⁷⁰⁸ Ciente disso, é que acredito em um projeto de reinvenção do passado de modo a restituir nossa capacidade de espanto, indignação e criatividade.

Na descrição e comparação ‘científica’, não provemos o mínimo de rebeldia dos corpos e da economia. Eis a razão de minha celebração adúltera. Uma mulher se mostrou ativa e ousou sair das asas da “proteção” de seu(s) senhor(es). Se a retórica deuteronomica julga essa ação como per/versão perigosa ao contrato forjado, por que não haveríamos de recuperá-la como alternativa transformadora? Mas eu insisto: só conseguirão entender minha lógica se, tal como essa mulher, ousarem ‘sair do armário’ da heterossexualidade compulsória&patriarcal.

Toda essa discussão se aplica igualmente ao segundo caso. Já disse que os v.23-24 estão ligados aos v.25-27: caso e contra-caso. Vimos que o contra-caso não leva a fórmula *bi’arta*, pois pressupõe que a moça estava impossibilitada de pedir ajuda. Diferente são os v.23-24. Apesar dos sujeitos serem os mesmos (“moça virgem comprometida” e “homem”), a localização é diferente. O ato sexual entre ambos ocorre na cidade, não no campo. Isso faz toda a diferença na cabeça do(s) argumentador(es).

Para começar, o uso de *xkv* é bastante indicativo. Tal como no v.22, o homem se ‘deita’ com a mulher. Mais uma vez, então, sobressai o ideal passivo da fêmea. Por enquanto, não há qualquer menção de ‘violência’ (cf. v.25) e, por essa razão, a apódose convida a imaginar a ação de ambos com o uso de *xenehem*. Tanto a moça quanto o homem que deitou com ela devem ser apedrejados no portão. Se o texto parasse aqui, estaríamos em um caso realmente similar ao v.22. Portanto, é possível perceber a suave transição desses v.23-24a: dois culpados (v.22) a partir da localização (v.25-27). Entretanto, exatamente devido ao ato ter ocorrido na cidade, o(s) argumentador(es) devem explicar melhor a apódose. É notável que

⁷⁰⁸ Boaventura de Souza Santos, *A gramática do tempo*, p.54.

para a mulher casada não existe qualquer escapatória: na cidade ou no campo, ela será culpada. Parece que o ideal deuteronomico exige mais de uma *'ixah* do que de uma *na'ara*. Aquelas mulheres que já possuem um dono, devem servir de exemplo, seja no campo ou na cidade. Das moças não se espera muito, apenas que 'gritem' caso algum homem deseje se 'deitar' com ela. Como na cidade ninguém ouviu o grito dessa moça dos v.23-24? O texto não cogita a possibilidade de silenciamento forçado ou mesmo de simplesmente ninguém ter ouvido o 'gritar' (*š'q*). A moça não pediu socorro, ponto final! Esse é o motivo de sua morte a pedradas. E a razão da morte do homem? Mais do que o v.22, a explicação da apódoxe em nosso v.24b cai como uma luva em meus interesses desconstrutivos da 'aliança patriarcal básica' dos irmãos.

O homem 'violentou' a moça. O radical usado é *'nh piel* "oprimir", "maltratar" ou ainda "humilhar". Alguém poderia dizer: eis a solidariedade deuteronomica. Está vedado ao homem 'humilhar' uma moça. Contudo, esse alguém estaria sendo injusto com a frase. O objeto da violência é *'exet re'ehu* "mulher do teu camarada". É estranho que, sem mais nem menos, a 'moça' se torne 'mulher'. Talvez, não tão estranho, afinal, a moça era comprometida, logo, estava fora do mercado. Efetivamente, ela estava a caminho de *'ixah*. Essa explicação é razoável, uma vez que o vocábulo está no estado construto em relação a "teu camarada". A moça, virtualmente, pertence a um outro homem. Notem: não qualquer outro, mas ao camarada daquele que 'violentou'. Não confundam as coisas: a 'violência' não é contra a 'moça', mas contra 'a mulher do camarada'. Pura invasão da propriedade alheia. Significativo, aliás, o uso de *rea'* que denota a cumplicidade dos machos em torno de suas mercadorias. Em suma, a falta do homem não é o estupro: (i) a moça não gritou e (ii) *'nh piel* aludem à violência sexual da mulher apenas enquanto propriedade de outro homem. Sendo assim, o problema do 'adultério' – mais uma vez – remete à esfera masculina que possui o direito de posse do corpo de sua mulher. Arquivo, com tudo isso, duas rebeldias (*xenehem!*): (i) a da 'moça' que ousou não ser 'mulher' e (ii) a do homem que ultrapassou os limites de seu 'camarada'.

Estou ciente que posso ser acusado, com essa ênfase discursiva, de não atentar para a realidade física do estupro. Mas os textos são muito claros: esses sujeitos são 'per/vertidos' que devem ser 'exterminados'⁷⁰⁹. Na cabeça deuteronomica ocorre uma per/versão, sobretudo, quando mulheres não aceitam seus lugares designados&subordinados. A 'moça

⁷⁰⁹ O uso masculino é devedor da fórmula *bi'arta* que, mesmo referindo-se às mulheres, persiste no genérico androcêntrico.

comprometida’ que grita no campo cumpriu seu papel passivo e dependente. A ‘moça não comprometida’, ainda que violentada, garantirá seu próprio dono. O problema reside, para ficar na interpretação tradicional, quando uma ‘mulher casada’ e uma ‘moça comprometida’ consentem. Então, estamos diante de duas possibilidades: (i) vitimização ou (ii) demonização. Assumo o risco da demonização visando ao empoderamento dessas moças-mulheres e o desempoderamento dos pretensiosos proprietários e comerciantes de *commodities*. A vitimização é um discurso perigoso e cabe melhor aos v.25-27+v.28-29. Aqui as mulheres ainda ficam sob a jurisdição dos machos. São as ‘adúlteras’ que eu quero. Também quero os homens que não respeitaram à ‘aliança patriarcal básica’. Mas essas duas coisas eu quero para um propósito diferente. No primeiro caso, a rebeldia bombástica de mulheres que não aceitaram seus rótulos no mercado hetero-patriarcal; no segundo caso, as contradições e conflitos daqueles que pensam poder controlar o mundo via retórica.

Relembremos e arquivemos!

4.1.2.2.7. Dt 24,7

Eis! É encontrado um homem que sequestra a vida de um de seus irmãos dos filhos de Israel, e o tiraniza e o vende, morrerá este ladrão *e exterminarás o per/vertido do teu meio*.

A perícope se encontra no seio da seção do ‘mundo sócio-econômico’. As hierarquias não são fundamentais aqui. Também não estamos diante de um projeto de organização em prol da conquista. Essa seção toma a comunidade homogênea dos ‘irmãos’ como um dado e, por isso, sua principal preocupação é preservá-la. Não por acaso, é nessa seção que estão alocadas as “leis sociais”, em uma tentativa ideológica de regular e solidificar a coesão comunitária. Esse texto deve se encaixar nessa interpretação.

O contexto literário imediato de 24,7 parece confuso: estamos diante de peças pequenas e soltas que se amarram em função da pregação da coesão. Cada perícope ao seu redor apresenta um tema de ordenação da vida dos ‘irmãos’. Portanto, entendo 24,7 definitivamente como uma utopia que força os sujeitos a se amalgamarem em torno do projeto de Yhvh.

O texto, em apenas um parágrafo, deixa bastante claro o que estou dizendo. Alguém poderia argumentar, mais uma vez, em favor da comparação com outros códigos legais.

Efetivamente, temos cá um paralelo importante para se avaliar as buscas por harmonização intra-comunitária. Vejamos o exemplo do código de Hammurabi:

“Se um homem (*awilum*) sequestrar a criança pequena de outro homem (*awilim*), ele deverá ser morto.”⁷¹⁰

Essa lei mesopotâmica obviamente se refere a homens do mesmo status social (*awilum*). Sendo assim, pressupõe-se que ela não é válida para todos, mesmo dentro da comunidade na qual a lei funciona. Que dirá para sujeitos de outras comunidades! Posso seguir essa mesma linha de raciocínio para 24,7. Ainda que esse texto seja uma atualização de Ex 21,16, há uma boa diferença entre nossa perícopes e aquela do código da aliança. Lá o texto é muito mais genérico e a morte não possui ainda um peso ideológico. Não é incorreto afirmar, portanto, que dentro do contrato deuteronomico, 24,7 ‘manifesta novamente um nacionalismo.’⁷¹¹ Como o faz?

Um sequestrador é encontrado. *ngb* particípio nos informa a prática recorrente desse homem, ou sua profissão: ele ‘rouba’, ‘desvia’, ‘leva embora’. O texto, contudo, é ainda mais concreto. Esse homem não sequestra qualquer um. Tal como no código de Hammurabi, o problema do roubo da ‘vida’ (*nepex*) está relacionado a uma categoria social: “um dos irmãos dele”. Notem que insisto em compreender ‘*ah*’ como uma referência sociológica precisa.

É verdade que à luz de 15,12, poderia incluir, sob esse conceito, as mulheres da comunidade. Essa é a dificuldade do masculino genérico próprio das culturas patriarcais: quando as mulheres também são mencionadas? Sempre quando conveniente, exegetas tradicionais as incluem: “as mulheres não estão sempre excluídas quando se fala dos homens; antes, quando não são expressamente excluídas ou não entram em cogitação por outras circunstâncias elas são sempre pressupostas e abrangidas pela linguagem inclusiva dos textos.”⁷¹² Todavia, eu prefiro manter a ambiguidade da linguagem patriarcal que confunde e impossibilita a ativa participação de mulheres no seio comunitário.⁷¹³

Em primeiro lugar, pensem um pouco na sequência da frase: ‘dos filhos de Israel’. Particularmente, não acredito que possamos julgar ser essa uma expressão posterior, apenas

⁷¹⁰ *Law Collections from Mesopotamia...*, p.84.

⁷¹¹ Pierre Buis e Jacques Leclercq, *Le Deutéronome*, p.161.

⁷¹² Frank Crüsemann, *A Torá*, p.351. Veja também Eckart Otto, “False Weights in the Scales...”, p.142-143.

⁷¹³ Veja a crítica irônica de Athalya Brenner, “Uma palavra final: o Decálogo – sou uma destinatária?”, em *De Êxodo a Deuterônimo...*, p.282-285.

por aparecer nas gavetas mais tardias do arquivo deuterônômico.⁷¹⁴ O arquivista pode muito bem ter copiado a expressão do contrato mais antigo. Além do mais, se o termo for tardio, deveríamos jogar 23,18 no exílio, o que já não faz justiça ao tema do *qadex* e da *qedexah*. Fico, então, com o uso contratual de “filhos de Israel”. Ora, há aqui um genérico – junto ao *’ah* – que se refere também às mulheres? Ainda sob a perspectiva de 23,18, devo argumentar que não. Se lá o contrato sabe diferenciar “filhas” de “filhos” de Israel, por que acreditar que aqui não saberia?

Fico pensando ainda no propósito do homem que sequestrou o “irmão”: diz-se que “tiraniza” (*’mr hitpael*) e “vende” (*mkr*). Isso seria realmente um problema se o “irmão” fosse uma mulher? Por mais que esses radicais não apareçam nas perícopes que estudamos anteriormente, eu insisto na fluidez dos termos. Na ideologia deuterônômica, não há o menor problema em ‘violentar’/‘maltratar’/‘oprimir’ uma mulher e ainda negociá-la, desde que, é claro, não possua ainda um *ba’al* (22,28-29). Então, não é possível harmonizar perfeitamente a ideologia anti-sequestro, se entendermos “irmão” e “filhos de Israel” como conceitos inclusivos. O máximo que posso pensar é em um alargamento desses termos no sentido da propriedade dos homens. Isso faz mais sentido à luz do código de Hammurabi que regulamenta o sequestro da criança-propriedade do *awilum*. Não há equidade ou inclusão alguma aqui; antes, há proteção dos direitos dos homens em sua ‘aliança patriarcal básica’.

Essas reflexões me encaminham para o motivo desse sequestrador ter sido incluído entre os ‘per/vertidos’. Também explica o sentido ideológico aplicado à sua morte pela fórmula *bi’arta*: o ultrapassar das fronteiras do acordo entre ‘iguais’. Não tenho romantismos. A verdadeira questão é como algum dos pretendidos ‘irmãos’ pode ir contra o estipulado no contrato e seu perfeito compartilhamento dos poderes.

Esse caso é, no meu entender, semelhante ao do 19,16-21. Esse sequestrador – ladrão de vidas – ‘per/vertido’ é um exemplo claro de que a ideologia unificadora dos ‘irmãos’ não foi concretizada. Isso é importante para minha desconstrução. Contudo, seguindo meu esquema de utilizar a estereotipação deuterônômica de modo subversivo, não podemos nos esquecer que alguns dos ‘per/vertidos’ ousaram táticas mais agressivas. Eis a questão da ética: até onde estamos dispostos a ir na colisão? Em um continente como o latino-americano, marcado por experiências constantes de guerrilhas, a existência de um homem ‘per/vertido’ que optou por ‘tiranizar’ um dos “irmãos” deve ser alvo de debate no processo de

⁷¹⁴ Assim, Andrew Mayes, *Deuteronomy*, p.324.

conscientização da coalizão subalterna. De todo modo, prefiro não mascarar essas vertentes, ainda que em si, reinscrevam a opressão na violência e radicalidade.

Relembremos e arquivemos!

Conexões beríticas

Foi um longo e necessário percurso. Para atender minha agenda subalterna, trabalhei basicamente em duas frentes. Propus, com a rasura da libertação, uma “interpretação dual”. Quanto a essa estratégia hermenêutica Fokkelien van Dijk-Hemmes aclara: “o modo ‘desmascarador’ de leitura, tanto quanto o ‘libertador’, merece um lugar em qualquer crítica feminista. A utilização de ambos os modos pode evitar o risco de se desenvolver uma interpretação parcial exclusivamente negativa ou, pelo contrário, uma interpretação positiva que seja pouco crítica e sem nenhuma base no texto.”⁷¹⁵ Segui esses dois mo(vi)mentos – contra e a favor da libertação – para a interpretação do Deuteronômio e sua noção de “aliança”.

Em primeiro lugar, foi preciso reconhecer o caráter eminentemente imperial do contrato de 4,44-26+28. Já no capítulo anterior da tese, verificamos a pesada retórica de obediência que o texto estipula para seus ouvintes/leitores. A partir disso, não poderia promover uma leitura libertadora que ficasse na superfície do texto. Se assim o fizesse, reinscreveria o *ethos* imperial de subalternização dos sujeitos em prol dos interesses de um grupo. Foi, então, necessário um diagnóstico da proposta berítica deuteronômica. Com um posicionamento de suspeita, sugeri que o *berit* forja o conceito de “povo santo” e seus desdobramentos via (i) vitimização e cooptação dos *underdogs* e (ii) hierarquização, subalternização e exclusão dos que não se enquadravam na cooptação. Como celebrar uma comunidade que se alicerça nesse modelo político-cultural?

Nesse ínterim, reconhecer que o *berit* deuteronômico é apenas uma propaganda retórica é crucial para uma leitura que se atente para questões de resistência. Por isso, pressuponho que o contrato com Yhvh é construído como resposta a um amplo debate comunitário. Nem todos aceitaram os termos propagandizados, por que não recuperar essa

⁷¹⁵ “A grande mulher de Sunam e o homem de Deus – uma interpretação dual de 2Reis 4,8-37”, em Athalya Brenner (organizadora), *Samuel e Reis a partir de uma leitura de gênero*, São Paulo, Paulinas, 2003, p.284.

luta? Esse é sempre o problema da exegese descritiva: o texto é ideológico e quer transformar seu mundo. Até aí tudo bem. Mas o que fazer se essa ideologia aprisiona e mata corpos dissidentes? A descrição, argumentei ao longo do capítulo, reforça a propaganda e não visiona as alternativas comunitárias presentes no próprio debate retórico do texto.

Para captar a polêmica, enfatizei os três momentos do *berit* como “significante vazio”: colusão, coalizão e colisão. Assumi que “aliança” pode ser ainda utilizada desde que retenha, em si, a tensão entre o particular e o universal. Somente com essa postura conseguiríamos uma interpretação comunitária como expressão da diferença. Minha lógica desejou, então, enfatizar o conflito intra-*berit*. Nada de homogeneidade! A retórica deuteronomica deseja silenciar a alternativa rebelde. Não seria conveniente resgatar essa(s) outra(s) proposta(s)?

Com esse posicionamento dual, obviamente, me afastei muito do que chamei de ‘exegese/exegeta tradicional’. Vejam bem: reconheço aqui uma nítida polarização polêmica. Nesse aspecto, o mesmo princípio que aplico para o Deuteronomio, aplico também para o campo dos estudos bíblicos. Há uma tensão de propostas na interpretação deuteronomica e, na maioria das vezes, o que pude encontrar é pura e simples reificação. Isso para ser gentil. É curioso que a acusação de excesso de ideologia repouse apenas sobre a/o ‘exegese/exegeta orgânico’. Tentei demonstrar, ao longo das análises, que muito da fobia/fetice deuteronomica é mantida e reforçada (conscientemente?) por exegetas-crentes tradicionais. A alteridade do Deuteronomio é sempre alocada em um museu de curiosidades. Não há o menor esforço em se recuperar os contra-argumentos daqueles que foram rotulados para serem extirpados. Portanto, ousou afirmar que a justiça social – em termos de reconhecimento e redistribuição – definitivamente não é o alvo dessa exegética.

Perdoem-me por essa polarização polêmica ou polêmica polarização. Eu mesmo não gosto muito dessas fáceis dicotomias. Sempre prefiro reter o híbrido. Não por acaso, estou em dívida com muito dos resultados exegético-tradicionais, ao circular entre os paradigmas dos estudos bíblicos. Além do mais, percebemos que, por vezes, gente subalterna lê como tradicional: onde alocar, por exemplo, a exegética latino-americana? No fundo, portanto, essa divisão reflete minha própria retórica no campo da crítica bíblica. Não queria uma tese óbvia e, apesar de consciente dos limites da polarização, a mantive pela razão bem lembrada por Roland Barthes: “o discurso novo só pode surgir como o paradoxo que toma ao contrário a

doxa circunvizinha ou precedente, podendo nascer apenas como diferença e distinção.”⁷¹⁶ Por esses motivos é que tive momentos de colisão dentro da exegética. Mas também pude fazer coalizões interpretativas... tudo depende de como alinhar interesses dos grupos dos quais – como sujeitos-exegetas – emergimos.

Como se nota, tenho uma perspectiva dinâmica da interpretação bíblica. Meus resultados exegéticos são desdobramentos do que eu entendo por comunidade. Tanto faz se é a comunidade de estudiosos bíblicos, a comunidade gay, a comunidade deuteronomica... estou sempre atento aos momentos de colusão, coalizão e colisão. Acredito que esses pontos ficaram razoavelmente claros também no nível da interpretação: o primeiro capítulo da tese ajuda a aclarar minha tentativa de reunir uma série de leitores/as subalternos/as localizados/as diferentemente em prol de um enfrentamento do imperialismo histórico-crítico. Isso não quer dizer que esse método não possa ser usado; quer dizer simplesmente que ele precisa ser hibridizado com outras técnicas.

Espero que não estejam confusos. É que caminho muito livremente do texto para os/as intérpretes. Depois de justificar essa minha polarização entre ‘tradicionais’ e ‘orgânicos’ volto ao Deuterônomo. Há uma pergunta-chave que falta responder: é possível realmente arquivar uma contra-aliança subalterna chamada “abominável e per/vertida”? Se a resposta for positiva, que *ethos* ela veicula?

Fiz questão de não amalgamar os sujeitos por completo. Cada exegese ensaiou a particularidade das lutas. Quem amalgamou essas particularidades foi a retórica contratual deuteronomica. Se atentarmos bem, os sujeitos estão multiplamente localizados e, mesmo assim, a retórica do “povo santo” assinalou a eles e a elas um lugar comum: o da rebeldia ‘abominável’ e ‘per/vertida’. Insisto para que leiamos esses textos dentro da estrutura tratativa: todas as perícopes apresentam rebeldias que devem ser vigiadas e punidas. Meu procedimento, nesse contexto, foi simples: ao invés de reforçar a retórica de estigmatização e exclusão, preferi avaliar as ações dos sujeitos rebeldes que tanto incomodavam a ideologia comunitária deuteronomica. Em outros termos, optei por encaminhar as colisões dentro da retórica contratual.

Seria razoavelmente justo avaliar essas tensões em termos de formações sociais. Muito do que sugeri realmente parece repousar sobre as clivagens entre família, clã, cidades e

⁷¹⁶ “Écrivains, intellectuels, professeurs”, em *Tel Quel*, Paris, Seuil, n.47, 1971, p.9.

estado. Então, eu estou de pleno acordo que múltiplas teologias são possíveis dentro da Bíblia Hebraica se atentarmos para essas formações.⁷¹⁷ Qual a razão de não ter trabalhado com esse referencial histórico-conceitual?

O primeiro deles deve-se à ilegítima concepção de uma ‘religiosidade popular’. Sempre parecerá que há uma rígida separação entre a religião do estado (oficial) e a religião da família (popular). Nesse ínterim, não é difícil valorizar a religiosidade popular como livre de qualquer internalização da opressão. Não tenho ingenuidades: toda localização dos sujeitos, da cultura, da religião... deve ser alvo de suspeita, independentemente da condição social. Não quero recuperar, por exemplo, nenhuma Axerah perdida no populacho ou entre as mulheres e louvá-la como A solução para o atavismo deuteronomico. Além do mais, a dicotomia família-estado não é eficaz nessas questões de hibridismo: salvo raras exceções, Judá e Israel (digo, os estados) tiveram seus altares crioulos. É que estamos lidando, na verdade, com aquilo que Hilário Franco Júnior chamou de “cultura intermediária”: entre estado e família há um denominador cultural comum, “uma espécie de *koiné* cultural”⁷¹⁸. Se assim for, a resposta ao problema não está na ‘religiosidade popular/familiar’. Seja no estado, na família, na cidade (onde for!) é preciso atentar-se para o conflito entre valores atávicos e compósitos. Muita gente que, a rigor, poderia fazer parte das estruturas estatais e citadinas, podem ter se comprometido com a criação de espaços de Relação. Ou será que forçaremos, por exemplo, o *qadex* e a *qedexah* para dentro da ‘religiosidade popular’? Efetivamente, essa construção é por demais arbitrária e reflete nossas próprias ideias do que é normativo e do que é heterodoxo. Por que, por exemplo, o híbrido sempre deve ser tomado como o ‘anormal’? Por que buscamos tão desesperadamente pelo original, pelo nativo, pelo não degradado ora na família, ora no estado?

O segundo ponto pelo qual não uso as formações sociais para explicar os conflitos no contrato deuteronomico, reside na minha insistente “aliança patriarcal básica” ou, em outros termos, uma espécie de “*koiné* senhorial”. Não tenho garantia nenhuma de que a família e o clã – o micro-cosmo – não possua um *ethos* de dominação e subordinação. A pirâmide que propus e usei a partir da interpretação de 21,18-21 demonstra muito bem a sobreposição dos interesses do estado com os interesses clânicos. A manutenção da autoridade beneficia a muitos e, por isso, não pressuponho uma vida igualitária no clã. O Deuteronomio, nesse sentido, não inova em muita coisa; ele apenas adapta estruturas tradicionais ao seu ideal

⁷¹⁷ Essa é a estratégia usada por Erhard Gerstenberger, *Teologias no Antigo Testamento*, 2007.

⁷¹⁸ A Eva Barbada – ensaios de mitologia medieval, São Paulo, Edusp, 1996, p.36.

comunitário autoritário macro-cósmico. Tudo isso não quer dizer que não houve, exatamente na família, gente que se rebelou contra a estrutura piramidal. Contudo, em minha opinião, isso não é um pré-dado do texto. Os textos ‘familiares’ argumentam em favor da subalternização. Meu ponto é que os que estão na base das pirâmides sobrepostas são os que realmente enxergaram seus lugares desumanizados e, por essa razão, empreenderam ações ‘per/vertidas’ em relação ao caminho apontado pelo contrato.

O que eu quero dizer com tudo isso? Que vos ofereço uma situação mais complexa do que a dicotomia família-estado. Em parte, essa complexidade da resposta é derivada da própria complexidade da opressão imperial deuteronômica. O tratado com Yhvh não regulamenta apenas uma faceta da vida. Ele está em todas as áreas. Daí os textos anti-rebeldias estarem em todos os lugares das especificações. Jean L’Hour igualmente chegou a esse resultado. Quanto aos textos *to‘ebah* disse: “essas leis apodíticas englobam potencialmente todas as atividades de Israel.”⁷¹⁹ Já quanto às ‘leis’ assinaladas pela fórmula *bi‘arta* afirmou que ‘respondem à preocupação javística do Deuteronômio em passar a ideologia da aliança para a vida concreta de Israel.’⁷²⁰ O ponto em questão é: a propaganda imperial deuteronômica precisou forjar seu conceito de comunidade às custas de opressões multiplicadas e multiplicativas. Qualquer leitor/a que ler o Deuteronômio com olhar identitário (mulher, negro, indígena, gay, cristão...), ainda que libertário, não conseguirá apreender essa artimanha retórica.

Nessa altura do campeonato, espero que percebam a importância do caleidoscópio subalterno que está interessado, não em vírtimizações pontuais, mas em empoderamentos hegemônicos. Uma leitura libertária radical deve fazer um esforço em conectar as lutas para fazer frente à sagaz retórica imperial coisificadora e planificadora das rebeldias. Alguém pode, nesse momento, contestar em prol da inteligência deuteronômica frente à Assíria. Confesso que reconheço um empoderamento na lógica do *berit*. Uma inversão de ‘povo abandonado’ para ‘povo escolhido’ é uma forma de reverter o jogo. O problema, contudo, reside no que está após essa estratégia de coalizão: ela retém, dentro de si, as diferenças ou leva a coalizão ao limite da colusão?

Uma resposta honesta baseada, em especial, nos textos *to‘ebah* e *bi‘arta* não conseguirá esconder a reinscrição dos princípios imperiais. É que a luta pela independência

⁷¹⁹ “Le interdits *to‘eba*...”, p.503.

⁷²⁰ “Une législation criminelle...”, p.27.

não significa, ao menos não automaticamente, uma luta pela descolonização da sociedade liberta. Nossa América Latina é um exemplo claro do que estou dizendo. Uma leitura do Deuteronômio nessas terras deveria aprofundar os antagonismos dos projetos comunitários homogeneizadores que beneficiam tão somente as novas e (in)dependentes elites senhoriais.⁷²¹ Vejam, então, que não parto do pressuposto de um “nacional pela subtração”; acredito que a descolonização se dá na medida em que desmantelamos as estruturas imperiais hierarquizadoras no seio das próprias sociedades recém-libertas.

Ora, esse é um problema muito grave também para meu próprio esforço hermenêutico: até que ponto podemos unificar/homogeneizar os sujeitos ‘abomináveis’ e ‘per/vertidos’? Quem os forçou para dentro da coalizão foi a lógica imperial. Acredito, portanto, que vale a pena interconectá-los desde que estejamos cientes do interesse político visivelmente escrupuloso dessa tarefa.⁷²² Essa é a grande razão para manter minha história dos grupos sociais subalternos em um frágil formato provisório de particularidades.⁷²³ Acredito que essa fragilidade é a melhor alternativa para o *berit* como “significante vazio”. A “aliança”, nesse sentido, não é estática, mas pode ser constantemente revisada de acordo com os interesses subalternos. Cada qual leva, pois, sua experiência particular – uma a uma – à universalidade da “aliança”, tal como demandas por reconhecimento. Eis a minha proposta de “aliança abominável e per/vertida”!

Vejam, então, que é perfeitamente possível criar uma unidade e ao mesmo tempo posições diferentes no interior desse *berit* alternativo. Há uma direção comum nesses sujeitos diferentemente localizados, qual seja, uma pedagogia de conscientização pró-negociação da vida em oposição ao programa de uniformização deuteronômica. Entretanto, notem, essa coalizão oposicional no interior do *berit* deuteronômico não deixa de ter, em si, diferenças de poder e atitude. Isso me deixa alegre e esperançoso, pois apesar de possuírem uma consciência coletiva forçada pelas pressões hierárquicas, esses sujeitos se deixaram unificar na fragilidade. Cada qual lutava do seu jeito. Isso remete ao meu próprio lugar de exegeta orgânico ocupado em criar pontes entre as rebeldias. Demonstrei que feministas, *queers* e pós-coloniais possuem muito a fazer em conjunto. Pode ser que possuam agendas específicas, mas há um lugar em que podem fazer alianças. Foi essa proposta que levei ao texto do

⁷²¹ Para uma problematização pós-colonial de nossas nações latino-americanas sugiro Aníbal Quijano, “Coloniality of Power, Eurocentrism, and Social Classification”, em *Coloniality at Large...*, p.210-218.

⁷²² Gayatri Spivak, *In Other Worlds*, p.205.

⁷²³ Antonio Gramsci, *Cadernos do cárcere*, vol.5, p.135.

Deuteronômio e o que achei por lá? Uma porção de gente que não se deixou cooptar pela retórica do(s) império(s).

A identidade estanque do colonizador versus colonizado, por exemplo, foi suplantada. Abrir-se aos efeitos inesperados do império é uma resposta que exegetas brasileiros deveriam estar acostumadíssimos. Nosso país crioulo é uma amostra prática de que a melhor subversão não é a da “cópia crítica”, mas a da “mistura impossível” que desnorteia os valores subordinadores.⁷²⁴ Atentos às diferenças de poder no processo da criouliização, precisamos permitir que outras possibilidades (brasileiras?!) apareçam no Deuteronômio. O real problema nunca é a falsa dicotomia original-cópia, mas como ela é usada dentro das sociedades colonizadas para re-encenar a peça teatral imperial. Para encarnar o problema, estou me referindo à subordinação proposta pelo contrato deuteronômico a partir de um falso ideal de originalidade javística. Curiosamente, a independência em relação à influência cultural assíria foi forjada mediante “uma cópia original” dos valores imperiais ou, em outros termos, por apresentar uma peça bizarra de ‘israelitas’ com máscaras assírias.

Nessa linha de raciocínio, reificar o contrato imperial deuteronômico não ajuda na construção de um outro mundo possível. E, afinal, não é essa a grande contribuição da literatura para o mundo social, qual seja, enriquecer nossa imaginação utópica? Se assim for, precisamos tomar cuidado com os discursos de fronteira do contrato deuteronômico, a menos, é claro, que busquemos um mundo de ‘irmandade’ assentada sob hierarquias e exclusões. Não é o meu caso. Prefiro ficar com a rebeldia de alguns dos ‘abomináveis’ e ‘per/vertidos’ que ousaram reforçar a cultura compósita de Israel, ela mesma, nascida de criouliizações.⁷²⁵ Essa é, por assim dizer, a matriz de lutas particulares detectadas em 12,29-31, 13,2-6, 16,21-17,1, 17,2-7, 18,9-22. Todos esses sujeitos não se sujeitaram à propaganda de fechamento de fronteiras e, ao invés disso, propuseram uma identidade assumidamente mestiça para Israel.

⁷²⁴ Confira Russel Hamilton, “European Transplants, Amerindian In-Laws...” que reavalia as propostas, de certa forma, pós-coloniais, de autores como Darcy Ribeiro, João Ubaldo Ribeiro e Ildásio Tavares. Além disso, cante *Inclassificáveis* de Arnaldo Antunes: “aqui somos mestiços mulatos cafuzos pardos mamelucos sararás crilouros guaraniséis e judárabes/orientupis orientupis ameriquítalos luso nipo caboclos orientupis orientupis iberbárbaros indo ciganagôs/somos o que somos: inclassificáveis.”

⁷²⁵ Não irei argumentar em favor da origem compósita de Israel. Basta que avalie, em primeiro lugar, do ponto de vista da história da longa duração, que a geografia passa a ser parte integrante da história: o “grande espaço aberto” da Síria-Palestina facilita, pois, a formação sócio-cultural compósita. Confira, assim, Rainer Kessler, *História social do Antigo Israel*, p.27. Em segundo lugar, a própria luta bíblica em se afastar de Canaã reflete a consciência recalcada de um povo crioulo. Além do mais, muitos textos da Bíblia Hebraica, mesmo sem o auxílio da retórica, ainda nos deixa entrever essa matriz crioula da religiosidade ‘israelita’. Penso, entre inúmeros exemplos, no motivo do “leão” em Oseias. Para tanto, veja rapidamente Fernando Candido, “Javé-Leão e o julgamento de Efraim (Os 5,8-14)”, em *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, Metodista, n.34, 2008, p.218-219.

Esses sujeitos não tiveram qualquer tipo de mal-estar na abertura ao Outro.⁷²⁶ Eis a rebeldia universal a todos esses particulares que deve ser lembrada e arquivada se desejamos curar o mal do arquivo deuterônômico, ao menos e por agora, de seu princípio organizacional.

Há ainda uma outra linha rebelde no interior da “aliança abominável e per/vertida”. De uma certa forma, verifico que essa também visa ao fim das fronteiras. Não se trata apenas de religião e cultura, mas da corporificação dessas. Lutar na esfera do gênero, da sexualidade e da economia são formas autênticas de resistência ao aprisionamento colonial dos corpos.⁷²⁷ É que um império precisa internalizar valores subordinadores nos sujeitos. A pirâmide é uma construção perfeita para tanto, na tentativa de promover hierarquias reguladoras da engrenagem imperial. A “aliança patriarcal básica” promove homens sobre mulheres e mesmo sobre outros homens. Tudo depende da posição na pirâmide o que é, certamente, uma estrutura muito mais complexa do que mero jogo de binômios.

Fico satisfeito em ter desconstruído esse mecanismo autoritário a partir de corpos rebeldes, especialmente quando me lembro que a promoção de novos valores sócio-culturais deve abarcar a crítica das relações de poder também no nível do cotidiano.⁷²⁸ Nesse aspecto, alguns homens e mulheres parecem ter trabalhado em comunhão em uma política de *gender-bender* (22,5), outros e outras podem ter se consagrado para se livrarem da vida pré-destinada, ao obterem ajuda econômica para tal feito (23,18-19). Algum filho (21,18-21) e alguma filha (22,13-21) se revoltaram contra seus tutores e, ao mesmo tempo, mulheres se recusaram a obedecer à lógica do mercado de *commodities* de seus senhores (22,22-24). Mais uma vez, particularidades que se fundem na universalidade crítica ao *ethos* da obediência deuterônômica.

Como podem ver, não tenho motivos para associar, de um lado, os textos *to‘ebah* exclusivamente com questões religiosas e, de outro lado, os textos *bi‘arta* como regulamentações da vida social. Tudo está conectado e, em ambos os conjuntos, há

⁷²⁶ É relevante notar que Crüsemann entende a lei do *herem* como uma tentativa de se regular a ‘situação efetiva de Israel’, qual seja, “uma mestiçagem constante e uma mistura proibida” (“Imaginário de violência...”, p.235). Suspeitem: por que, em seu artigo, Crüsemann tentará ‘desculpar’ essa lei, ao invés de avaliar/ativar as potencialidades criativas da ‘situação efetiva’?

⁷²⁷ Aqui posso facilmente ser acusado de “forçar a barra” em prol da transformação. É que muitos não acreditam na força política descolonizadora de feministas e *queers*. Mas essa segmentação de cultura, política e sexo é devedora, ainda, de uma pobreza teórica revolucionária. Para um exemplo de que essas conexões são possíveis, veja em nossa própria história brasileira, a luta de *queers* frente à ditadura, em especial, com o lema: “abaixo a repressão – mais amor e mais tesão”. Confira, nesse sentido, James Green, *Além do carnaval – a homossexualidade masculina no Brasil do século XX*, São Paulo, Editora Unesp, 1999, p.391-449.

⁷²⁸ Assim, Michel Foucault, *Microfísica do poder*, p.149-150.

referências a rebeldias político-culturais em um sentido mais lato. Por essa razão, proponho uma “aliança abominável e per/vertida”. Em todos os textos vemos a mesma luta descolonizadora do espírito. O que quero dizer com isso?

Antes de universalizar em prol da construção hegemônica, gostaria apenas de lembrar que alguns dos textos apontam mais para ‘traições’ do ideal da irmandade deuteronomica do que para rebeldias subalternas. Assim o fazem exemplarmente 19,16-21 e 24,7. É claro que todos os textos analisados são, por assim dizer, traições. O que verifico, contudo, é a especificidade da traição nessas perícopes: nas demais, os ‘traidores’ não aparecem jamais como um dos irmãos. Por isso, os diferencio. Aqui temos mais precisamente rachas entre aqueles do mesmo status na pirâmide autoritária. Não sem razão, portanto, excluiria esses dois sujeitos (a testemunha mentirosa e o sequestrador) de nossa coalizão subalterna. Em termos propriamente éticos também creio que seja importante fazer essa distinção: como exegeta engajado, depois de avaliar o caso, posso perfeitamente rejeitar rebeldias que não conseguem escapar da armadilha imperial. Acusações mútuas de rebeldia ou sequestro somente nos indicam as limitações da ideologia da irmandade massificadora. Por outro lado, entretanto, manteria o caso de 25,13-16 como uma rebeldia razoavelmente válida: o comércio com dois pesos e duas medidas, apesar de aparentemente reinscrever a opressão, pode ser uma forma prática de se burlar as assimetrias sócio-econômicas mascaradas pelo conluio do “povo santo”.

Retirando essas particularidades, arriscaria encaminhar todas as outras como uma proposta universal de *berit* diferente: nenhuma das particularidades selecionadas trabalha com uma id-entidade fixa. Nesse *berit* alternativo não vejo, portanto, entes inconscientemente desconectados da vida. Os sujeitos aparecem no plural e em constante tensão ético-colisiva. Conseguem perceber o potencial transformador dessa aliança? Ao reter conscientemente as particularidades que lutam para uma vivência fronteiriça da cultura, da religião, da economia, do corpo, do gênero, do sexo, da etnia, conseguimos produzir uma utopia comunitária radicalmente diversa daquela deuteronomica que estabelece uma id-entidade única a partir de inconsequentes desejos de violência e exclusão. Abrimos, por fim, a comunidade para a essencial *negociação*.

Eis o ponto que ressalto da descolonização do espírito: temos cá, para além das rotulações, uma aliança alternativa em prol da vida em diálogo e negociação. Isso não é libertação holística baseada em construções dualistas de original/cópia, moçinho/bandido,

Israel/Assíria... Essa aliança se recusa a fazer, pois, o jogo imperial de “subversão anexatória”. Antes, apresenta o processo retórico cotidiano aberto para o Outro, ao ponto do Outro tornar-se Eu mesmo. Se isso é sonho ou texto bíblico eu já não sei mais... e honestamente, pouco importa. Acredito que a Bíblia possui um valor cultural no mundo contemporâneo. Sendo assim, não posso ler os textos “abomináveis” e “exterminadores” visando à coletânea de objetos para o museu das curiosidades. O que fazemos com a Bíblia possui impacto sócio-religioso conscientizador.⁷²⁹ Por isso eu insisto em reler o Deuteronômio ao seu revés e demonstrar que sempre há gente que não se deixa aprisionar pelos binômios senhoriais. Não surpreendentemente, são exatamente os sujeitos ‘abjetos’ – aqueles que estão no fogo cruzado da retórica dos impérios – que abrem o mundo para essa urgente Relação.

“Abomináveis” e “per/vertidos”, no meu delírio hermenêutico, souberam plantar rizomas: frágeis, delicados, episódicos. Rastrear esse pensamento de rastro/resíduo é difícil porque exige sensibilidade e, principalmente, conexão com as lutas libertárias do passado e do presente. Efetivamente, esse ideal comunitário compósito em negociação parece agora só alguma erva daninha perto da frondosa árvore deuteronômica. Nesse ínterim, gerações e gerações de intérpretes jogaram veneno na erva para que a árvore crescesse mais e mais. Não se enganem: há aqui cumplicidades. Por isso eu escancaro a hermenêutica que subjaz minha exegética. Essa é uma questão, sobretudo, de consciência histórica⁷³⁰: reconhecer honestamente nossos pertencimentos (*Zugehörigkeit*) encaminha uma consciência da história dos efeitos (*Wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*) em nossa interpretação que possibilita, por fim, uma fusão de horizontes (*Horizontverschmelzung*) renovada (ou não) com o Deuteronômio. Portanto, para um acesso das rebeldias rizomáticas intra-deuteronômicas é preciso que nos livremos da bagagem interpretativa que repousa sobre nossas costas. Não é apenas questão de exegese... é, sobretudo, questão de localização!

Esta tese da “aliança abominável e per/vertida” não é simplesmente, portanto, uma verdade ‘científica’. É uma construção narrativa e retórica que abre possibilidades para que o texto bíblico colabore para com a construção de alternativas para nosso mundo contemporâneo. Como exegeta subalterno, preciso ter honestidade intelectual para aclarar

⁷²⁹ Veja, por exemplo, minhas reflexões em “Por un mesías queer...”, p.136-138. Vale a pena conferir também Erhard Gerstenberger, *Teologias no Antigo Testamento*, p.13-28. Retome a discussão do paradigma retórico-emancipatório no item 1.1.

⁷³⁰ Confira, especialmente, Hans-Georg Gadamer, *O problema da consciência histórica*, Rio de Janeiro, FGV, 1998.

meus objetivos. Desconstrução. Reconstrução. Desconstrução de memórias comunitárias autoritárias, hierárquicas e excludentes. Reconstrução de memórias comunitárias democráticas, plurais e negociativas. Reconstrução, sobretudo, da tensão entre essas memórias.

Meu último apelo para todos/as os/as exegetas vira-latas: a mesa está posta. Por favor, não deixemos essa ampla poética crioula – oferecida pelos sujeitos subalternizados no contrato deuteronomico arquivado – cair no esquecimento. Que poética? Talvez aquela que nos recorda que “para sobreviver às fronteiras/você deve viver *sin fronteras*/ser uma encruzilhada.”⁷³¹ Essa é realmente a lógica última da “aliança abominável e per/vertida” – a encruzilhada dos corpos e da cultura: a vida sem fronteiras... não o ser, mas o sendo... não o “ou ou”, mas o “e”.

Relembremos e arquivemos!

⁷³¹ Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera*, p.216-217.

‘Lembra dos dias passados’ Pelo arquivamento (e ativação) de memórias subalternas

“Corrompeu-se em relação a ele. Não são seus filhos devido à mácula deles: geração tortuosa e confusa. Assim retribuí para Yhvh, povo tolo e sem sabedoria? (...) Lembra dos dias passados... (Dt 32,5-7)

Esse texto do cântico de Moisés é bastante revelador dentro do conjunto do livro do Deuteronômio: ele serve de ‘testemunho’ contra Israel. Parece que a aliança é sempre ‘desrespeitada’ e ‘quebrada’ (cf. 31,19-22) e, por isso, é preciso cantar para manter viva a memória. O cântico remete, então, a toda a história de ‘corrupção’ do povo. Lembrar-se dos dias passados serve, dentro da memória arquivada, de artifício pedagógico contra práticas rebeldes. Contudo, após desvelar a origem e o comando do arquivo, nada mais está seguro. Ao selecionar a memória, em uma pulsão de morte, o arquivo precisa abrigar, em si, o que deseja esquecer. É dessa subversão que precisamos. Para tanto, quero seguir a risca o clamor do cântico: “lembra dos dias passados”!

É curioso notar que a lembrança, na verdade, remete exatamente à constante corrupção. O exterior constitutivo é muito forte na memória selecionada pelos arcontes. Não haveria a propaganda do que Israel deve ser caso não houvesse sua contrapartida. Esse material está todo aí, tal como uma erva daninha, no Deuteronômio. Por que não irrigá-la? Por que persistir na construção do *self* abjetando o Outro? Que lógica política está por detrás dessa interpretação que louva a memória arquivada? Exegetas tradicionais, celebrando a retórica, apenas potencializam a pulsão de morte do arquivo: agressão, destruição, extermínio, abominação. Onde estarão as descontinuidades? Parece-me que é tempo de dissiparmos essa “verdade” dos textos passados e dos textos presentes, afim de que a “geração tortuosa e confusa” possa conflitivamente emergir da memória autorizada pelos arcontes.

Aqui também estou sendo fiel ao cântico. Quão lindo é o jogo semântico da frase *zekor yemot ‘olam!* No contexto da poesia, *‘olam* deve se referir ao passado. Mas o leitor atento não se esquecerá de que *‘olam* denota igualmente a continuidade do tempo. Eis o jogo inteligentíssimo do ‘lembrar-se’: os dias estão, verdadeiramente, no passado, mas o ato de lembrar os posiciona no tempo contínuo. Nessas questões de história e memória, confesso: sou mais favorável ao cântico deuteronômico do que a um *Halbwachs*, por exemplo.⁷³² O

⁷³² Refiro-me ao livro *A memória coletiva*.

postulado que opõe história e memória jamais conseguirá trabalhar em favor dos subalternos. Então a memória é o que a cultura carrega e a história é sua avaliação crítica? Os sábios bíblicos dão um banho de inteligência nessas nossas pretensões modernas. Passado e presente nunca estão completamente dissociados e a memória bíblica está ainda viva entre nós. Por isso eu penso que seja tarefa do historiador produzir memórias alternativas. Essa é a história em sua efetividade: ‘a reintrodução do descontínuo em nosso próprio ser.’⁷³³

De certo modo, entretanto, vejo ainda uma cumplicidade entre o material arquivado pelos arcontes bíblicos e os historiadores/exegetas dessa memória *a la* Halbwachs. É que o Deuteronômio quer “enquadrar a memória” e esses exegetas também! Tudo depende, no fundo, de nosso olhar sociológico: se o olhar se der a partir da funcionalidade durkheiminiana, por exemplo, veremos sempre positivities e estabilidades na coesão social proporcionada por tal monumento memorial. Ao contrário disso, se emaranharmos história e memória cientes do potencial destruidor, uniformizador e opressor da construção da “memória coletiva”, enfatizaremos as colisões, ou seja, a memória em disputa.⁷³⁴

Não acredito, como se vê, que a história deva começar onde a memória termina. Não faço, portanto, uma história desapaixonada que disseca friamente a memória como se fosse coisa alheia ao próprio historiador. Ora, os mestres deuteronômicos arquivaram memórias para construir sua história. Da nossa parte, só iremos construir uma história diferente se possibilitarmos memórias dissidentes. Se começarmos a história do fim da memória arquivada, nada de alternativo poderá ser produzido por nós. Poderemos brincar de historiadores/exegetas na superfície dos textos, mas ainda estaremos presos na lógica que possibilitou o processo de arquivamento&silenciamento deuteronômico. A argumentação retórica arcôntica vencerá e, então, nenhuma voz subalterna será ouvida.

“Lembra dos dias passados”: a história como *continuum* e produtora de memórias do ontem para o hoje e vice-versa. Mais do que isso: ‘lembra dos dias passados’ de modo subalterno. Onde estarão nossas lembranças proibidas e indizíveis? Se a Bíblia possui alguma função político-cultural em nossos dias – e não sei se alguém duvidaria disso em um país como o Brasil – urge o tempo de escavar dispersões na memória produzida. O Deuteronômio, como está, a meu ver, ajuda as comunidades contemporâneas a fecharem-se em si. O *ethos* de

⁷³³ Michel Foucault, *Microfísica do poder*, p.27.

⁷³⁴ Procurei acessar as perícopes a partir desse modelo de “conflito de memórias”. Para essa distinção da abordagem conflitiva ou funcional da produção da memória, (re)veja Michael Pollak, “Memória, esquecimento, silêncio”, p.3-4.

“povo eleito” é um grande legado deuteronomico para o presente. Pura questão de ética: é essa memória que desejamos ativar? Ou como perguntaria Mary Ann Tolbert: nós realmente queremos ter de volta a Palavra? E se queremos, que Palavra é essa?⁷³⁵ É evidente que reconheço a memória potencialmente boa do *sozialen Bruderethos*.⁷³⁶ Digo potencialmente, posto que é preciso reconhecer o tom retórico domesticador e excludente dessa “ética”. Lembrar-se do ideal de irmandade, ao menos como está presente no arquivo, é muito perigoso. Essa fraternidade não acontece gratuitamente. O sangue de muita gente é retoricamente derramado para que ela exista: pulsão de morte! Para uma avaliação ética do Deuteronomio, portanto, não podemos advogar em favor do texto (imperial). Devemos advogar em favor de grupos passados&contemporâneos que não se beneficiaram dessa memória enquadrada e que, por isso mesmo, lutaram pela justiça social do reconhecimento e da redistribuição.⁷³⁷ Esse é o problema central: exegetas tradicionais silenciam quanto à suas próprias localizações, logo, pretendem mascarar seus interesses na leitura bíblica.

Na contramão dessa ética mal-resolvida, assumi meu lugar. Mais do que isso, na verdade. Também sou muito desconfiado das leituras muito bem localizadas. Certo é que elas são mais honestas, mas será que realmente devemos falar apenas a partir de nossas experiências? Não é possível abrir-se ao Outro, ouvi-lo, aprender junto&contra? Se assim fosse, eu mesmo deveria falar apenas desde um lugar branco, de classe média, masculino e gay. Talvez partes dessas minhas facetas identitárias tenham aflorado, obviamente, na narrativa de minha tese. Procurei criar uma leitura para além da subjetividade – aberta à mutação! Esse aspecto representa meu próprio ideal de negociação e criação de pontes entre as rígidas fronteiras. Nisso estou apoiado em tanta gente que li e citei no decorrer do trabalho. Impactante, nesse aspecto, é a proposta de Édouard Glissant: “o passado não deve ser somente recomposto de maneira objetiva (ou mesmo subjetiva) pelo historiador. Deve também ser sonhado de maneira profética, para as pessoas, comunidades e culturas cujo passado, justamente, foi ocultado.”⁷³⁸ Não me ocupei, portanto, apenas com a objetividade e a subjetividade. Se assim o fizesse poderia ter facilmente reificado a memória arquivada

⁷³⁵ “What Word Shall We Take Back?”, p.vii; xi.

⁷³⁶ Confira essa perspectiva em Eckart Otto, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Stuttgart, Kohlhammer, 1994, p.186-192.

⁷³⁷ Alocar o problema do reconhecimento dentro da redistribuição é essencial para não atender às ênfases liberais do multiculturalismo, qual seja, a da futilidade da negociação. Para essa retomada da justiça social veja, por exemplo, Zygmunt Bauman, *Comunidade...*, p.69-81.

⁷³⁸ *Introdução a uma poética da diversidade*, p.102-103.

(objetividade) na busca de meus ancestrais espirituais gays (subjetividade).⁷³⁹ Preferi a profecia subalterna, aquela que ousa recolher os rizomas dos jardins deuteronomícos... essa gente que ousou sair do armário identitário deuteronomíco e, por isso, foi silenciada.

Para produzir essa memória alternativa misturei ciências: fui ensaísta literário/exegeta, historiador, antropólogo, sociólogo, cientista político, crítico cultural... já nem sei mais. Acho que essas misturas refletem o próprio espírito transdisciplinar do programa da pós-graduação em “ciências da religião” no qual defendo essa tese. O ponto principal que deve ser enfatizado, entretanto, é que cada uma dessas ‘ciências’ me conduziram para a prática arqueológica e arquivística. Quero dizer: àquela promessa arqueológica “de voltar à origem viva daquilo mesmo que o arquivo perde.”⁷⁴⁰ Ou talvez, genealogizar/arqueologizar dentro do arquivo, não ‘a identidade ainda preservada da origem, mas a discórdia entre as coisas, o disparate.’⁷⁴¹ Essa foi a explosiva mistura que eticamente propus ao longo de minha exegética orgânica. Retomemos para que lembremos.

No primeiro capítulo aclarei meu posicionamento dentro da academia bíblica. Tentei escancarar os acordos científicos, muitas vezes tácitos, entre os exegetas. A discussão dos paradigmas bíblico-científicos foi fundamental para abrir a perspectiva de análise do Deuteronomio. Ao mesmo tempo em que pude ser cúmplice da tradicional exegese histórico-crítica, deixei-me desafiar por outros métodos e abordagens. Reconhecer o caráter retórico dos textos bíblicos, bem como da disciplina, foi fundamental para trabalhar no diálogo e no conflito no nível das interpretações. Igualmente importante foi avaliar o potencial emancipatório que a exegética ganha nesses últimos tempos. Assumi, nesse ínterim, minha própria voz de engajamento com alguns grupos subalternos. A partir de onde falaria? Descrevi três hermenêuticas bíblicas passíveis de serem conectadas: a feminista, a *queer* e a pós-colonial. Todas essas três teorias e políticas possuem uma afinidade dentro do sistema de pensamento pós-identitário. Por isso, recusei-me a ler com a identidade, ou melhor, a minha

⁷³⁹ Nancy Wilson sugere uma recuperação dos eunucos. Confira seu *Our Tribe – Queer Folks, God, Jesus, and the Bible*, Nova York, HarperSanFrancisco, 1995, p.120-131. Para além dessa pobre subjetividade estanque, é preciso que alarguemos as rebeldias silenciadas pelos arquivos bíblicos. Veja, nesse sentido, a bela recuperação gay da rainha Vasti por Gary David Comstock, *Gay Theology without Apology*, Cleveland, Pilgrim, 1993, p.49-60. Eu mesmo produzi dois ensaios que problematizam a identificação gay exclusiva com os eunucos: (i) “Jezabel pintou os olhos, adornou a cabeça e se pôs à janela – leitura bíblica a partir dos corpos de drag queens”, em Edla Eggert e Marga Ströher (organizadoras), *Anais do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião*, São Leopoldo, EST, 2006, promove uma releitura gay de Jezabel em detrimento dos eunucos cooptados por Jeú em 2Rs 9,30-37; (ii) “Minha casa será casa de oração...” complexifica a luta por transformação em Is 56,1-8: não só a sexualidade (eunucos) está em jogo na retórica do texto, mas também questões de raça/etnia (filho do estrangeiro).

⁷⁴⁰ Jacques Derrida, *Mal de arquivo*, p.119.

⁷⁴¹ Michel Foucault, *Microfísica do poder*, p.18.

identidade subjetiva. Foi a partir dessas conexões impertinentes que consegui olhar para o Deuteronômio com suspeita... sem a tentativa de salvar um grupo oprimido anexando-o ao projeto retórico-memorial do “povo santo”.

De todo modo, antes de avaliar os textos a partir desse meu “lugar de ponte”, precisei ler o Deuteronômio em si. A agenda subalterna não deveria ser infiel à proposição literária do texto. Nesse ínterim, fiz a opção da sincronia aberta à diacronia. Não busquei camadas e mais camadas dentro do texto. Em primeiro lugar, desejei entender o motivo dos textos estarem onde estão, suas formas e encaminhamentos. Foi nesse momento que a hipótese do “arquivo deuteronômico” foi evidenciada. Sua vantagem é essa da sincronia aberta à diacronia: discursos concatenadíssimos! Assim sendo, não cheguei a negar a possibilidade de datações diversas, mas reconheci que no formato atual, o Deuteronômio é uma peça em perfeita harmonia. O livro é um arquivo: quatro gavetas etiquetas com materiais que remetem a cada etiqueta. Essa foi a tarefa do segundo capítulo. Após concluí-lo, contudo, senti a necessidade de compreender mais afundo a lógica do arquivo. Já no segundo capítulo ficou bastante evidente que a tônica do livro bíblico era o *berit* e sua pedagogia. Aqui optei por um caminho diferente dos colegas que entendem o texto como simples e pura “lei”. Todo o problema do Deuteronômio está na produção da identidade de Israel a partir de memórias instrutivas. Mas ainda estava em minha cabeça a questão da organização arquivística. Como o Deuteronômio chegou a ser esse arquivo de quatro gavetas? Qual a base para a seleção do material memorial?

O terceiro capítulo desdobrou, portanto, o anterior. Após uma avaliação de todos os materiais internos ao Deuteronômio, sugeri que antes de ser um arquivo de quatro gavetas, o livro foi um “contrato” entre Yhvh e o povo. Essa é a razão para o arquivo posterior ter a tônica do *berit*: o tema da “aliança” precedia a formação do arquivo e foi, por assim dizer, uma imposição hermenêutica. A análise de 4,44-26+28 como um “contrato” ou, para ser mais fiel a terminologia empregada pelos historiadores do Antigo Oriente, como um “tratado”, deixou ainda mais evidente minha suspeita de que o texto não era lei, mas uma retórica de lei. O *corpus* de 12-26, nesse ínterim, passava a ser as “especificações” do contrato com Yhvh que também era constituído de um prólogo (*grosso modo* 4,44-11,32) e de uma seção de bênçãos e maldições (28). O próprio formato evidenciava, pois, seu tom retórico que visava à coletânea de assinaturas em prol da propaganda berítica do texto. Além do mais, ao reconhecer o caráter tratativo de 4,44-26+28, possibilidades de suspeita foram abertas em relação ao *ethos* do texto. Espero ter conseguido aclarar que estamos diante de uma anti-

linguagem do império (assírio) e, assim sendo, diante da reinscrição das estruturas de subordinação e opressão imperial em prol da obediência absoluta dos sujeitos.

Frente a essas conclusões sócio-formais das “condições de produção I e II”, não tinha muita escolha, qual seja, avançar nas suspeitas. Afinal, a chave organizacional do futuro arquivo deuteronômico, em si, não carregava valores imperiais? Como ler subalternamente o texto? Descrevê-lo exegeticamente seria uma opção viável? Mais uma vez, apostei na força da crítica retórica que abre o texto para outras vozes. O contrato deuteronômico prega apenas uma única e exclusiva Voz. Entretanto, não tinha razões para crer que o *berit* propagandizado propunha normas e valores comunitários aceitos por todos. Encarei o desafio, no quarto capítulo, de esclarecer os reais interesses da propaganda dos “irmãos” e do “povo santo”. Essas categorias jamais abarcaram a todos do mundo social de Israel, mas foram artificialmente construídas para cooptar “víptimas” e excluir rebeldes. Resolvi, nesta tese, deixar de lado as víptimas, a saber, a trilogia miserável. Prefери ir a caça de vozes dissidentes ainda audíveis... onde as encontrei?

Assumi a questão em termos propriamente formais. Em um tratado imperial de vassalagem, onde está a rebeldia? Respondo: nas especificações. Nessa seção contratual, há dois motivos aglutinadores de textos: os que pregam a obediência via bonificação e os que querem regular e exterminar a rebeldia. Esse aspecto, inclusive, foi evidenciado já no terceiro capítulo da tese. Meu último capítulo levou essa premissa a sério, ao ponto de crer que haveria, nos textos proibitivos, ações reais que apontavam para uma contra-argumentação, ou ainda, uma contra-memória de *berit*. Seria possível arquivar uma outra noção de “aliança” para além da “cópia crítica” deuteronômica dos tratados imperiais vétero-orientais? Estudei todas as perícopes carimbadas com fórmulas de demarcação e extermínio. Primeiramente, exegetei organicamente as especificações motivadas por *ki to‘abat yhvh*. Logo após, as especificações carimbadas com *u-bi‘arta ha-ra‘ mi-qirbeka*. Lá estavam sujeitos multiplamente localizados e, ainda assim, amalgamados como ‘abomináveis’ e ‘per/vertidos’. Procurei usar essa ligação deuteronômica de modo subversivo. Se mesmo diferentes, esses sujeitos representam ameaças rebeldes semelhantes aos olhos do(s) argumentador(es), por que não efetivar, ainda que episodicamente, essa união? Não seria essa mais uma forma de *berit*?

Foi essencial reconhecer aqui a natureza intrínseca a qualquer comunidade (ao menos a partir de um olhar pós-identitário) entre colusão, coalizão e colisão. Classifiquei a retórica contratual deuteronômica de “colusão” pela simples razão da ausência de fragilidade. Forjar

um *ethos* comunitário às custas de dominação e violência simbólica não me soa como uma “coalizão”. A menos, é claro e para repetir, que estejamos interessados em comprar a retórica da estabilidade custe o que custar. Ao contrário, entre ‘abomináveis’ e ‘per/vertidos’ só podemos falar em “coalizão”. Não há nenhum esforço de formatação comunitária. Pode ser que isso seja resultado de suas vozes indiretas. Mas eu realmente não creio nisso. Os valores veiculados por eles e elas – no processo de colisão com a retórica contratual – são por demais abertos e receptivos para que houvesse uma tentativa de enquadrar a todos e todas em memórias aprisionadoras.

Diferentemente da fundação autorizada da comunidade em aliança com Yhvh, não tenho indícios sócio-formais de que ‘abomináveis’ e ‘per/vertidos’ criaram uma planificação da vida. Pelo contrário, a retórica deuteronomica gosta de fazer isso: de um lado, “povo-santo”, “povo-propriedade”, “irmãos” e “irmãs”; do outro lado, “abomináveis” e “per/vertidos”. Além do mais, esses rótulos não se mantêm em uma leitura cuidadosa dos textos. É preciso reconhecer uma forte pedagogia conscientizadora em direção a uma negociação da diferença por detrás dos rótulos *to‘ebah* e *ra’*. Não fosse assim, o contrato conseguiria esconder a multiplicidade dos lugares rebeldes. Mas ele consegue fazer isso? Definitivamente não. Para além da monótona classificação, os sujeitos rebeldes ao *berit* deuteronomico são diversa e interseccionalmente localizáveis no interior comunitário. Relembremos:

Sujeitos ‘abomináveis’

- tradutores culturais (12,29-31);
- adoradores de altares crioulos e flexíveis nas ofertas (16,21-17,1);
- especialistas nas artes divinatórias (18,9-14);
- *gender-benders* (22,5);
- *qedexah/qadex* e contribuintes para a rebeldia (23,18-19);
- comerciante “Robin Hood” com ‘dois pesos’ (25,13-16).

Sujeitos ‘per/vertidos’

- profeta e sonhador ‘rebeldes’ (13,2-6);
- homem/mulher ‘per/vertidos’ (17,2-7);
- testemunha ‘mentirosa’ (19,16-21);
- filho ‘rebelde’ (21,18-21);
- mulher-moça ‘insensata’ (22,13-21);
- mulher-moça/homem em situações sexuais não comerciais (22,(22)23-24);
- homem sequestrador (24,7).

Independentemente das classificações *to‘ebah* e *ra’*, o que quer dizer entre elas, verifico basicamente dois tipos de rebeldia: (i) a tradução cultural com conscientes

crioulizações e (ii) a libertação cotidiana das amarras de sexo/gênero pré-destinadas aos sujeitos. As duas rebeldias podem e devem ser lidas em conjunto como uma manifestação político-cultural de inconformismo subalterno com efeitos, inclusive, no âmbito econômico. Kwok Pui-lan nos incentiva a explorar essas diferentes formas de opressão sob a sombra do império⁷⁴². Quero ir mais adiante: em relação às diferentes formas de opressão, não haverá diferentes formas de resistência? Se o império é um monstro de sete cabeças, porque não sete instrumentos para atacá-lo? Ou ainda em outros termos: “se a sociedade dominante usa as intersecções para gerar conflitos, essas mesmas intersecções podem se tornar bases de alianças.”⁷⁴³ Não irei separar, portanto, as lutas. É lastimável ver hermenêuticas que segmentam, ao invés de empoderar, hegemonias rebeldes. Todos esses sujeitos estão enfrentando o mesmíssimo problema: o da política do “ou... ou” que hierarquiza, subalterniza, oprime e, por fim, exclui.

Os impérios, seja assírio ou deuteronomico, pregam essencialmente os mesmos valores de submissão a uma determina regra de conduta. Cada sujeito é posicionado e, nessa posição obediente, serve como tampão para a ponta da pirâmide. Aí está o valor da manutenção de normas tradicionais de obediência dos filhos/filhas aos pais e mãe, da esposa ao marido e assim por diante. Também fazer com que os sujeitos acreditem que partilham de uma cultura comum contra a cultura do Outro é fundamental para assegurar ideologias imperiais: trata-se de uma questão de coesão interna em prol da defesa das fronteiras – inclusive territoriais. Acredito que seja satisfatório, portanto, perceber que o “ou...ou” subalternizador que promove o fetiche do Outro é a principal lógica para a manutenção de estruturas imperiais relacionadas ao interior e ao exterior. Se observarmos bem, o Outro está em toda parte. Para um israelita no molde do contrato, o Outro pode ser a Assíria; se ele for um homem, o Outro também é sua mulher-*commodity* e assim por diante...

Foi contra essa política que os subalternos se posicionaram radicalmente. Cada qual em seu lugar trabalhou em função de uma nova lógica político-cultural de “e”. Penso, por exemplo, nos sujeitos que se abriram para a Relação religiosa e cultural. Mas também penso naqueles e naquelas que se abriram para a Relação dos gêneros e dos sexos. A base da proposta política não é a mesma? Reafirmo meu ponto: o império é sagaz em conectar diversos elementos da vida em seu sistema aprisionador. Mas também os subalternos podem

⁷⁴² *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*, p.81.

⁷⁴³ Randall Bailey, Tat-siong Benny Liew e Fernando Segovia, “Toward Minority Biblical Criticism...”, em *They Were All Together in One Place?*, p.18.

ser inteligentes em afrontar essa complexidade opressora. Basta o exegeta ouvir esse clamor e não se deixar cooptar pela retórica da fácil anexação. À cultura atávica é preciso oferecer uma cultura compósita, plural e democrática. Mais uma vez, esse é o grande motivo de resistir a uma completa solidificação de minha proposta de “aliança abominável e per/vertida”. A construção de uma frente única de subalternos no Deuteronômio e, conseqüentemente, a ativação de sua contra-memória, só é realmente válida se mantivermos a fragilidade da tensão particular-universal. O *ethos* democrático radical que visa à negociação das diferenças – subjacente à minha hermenêutica – exige que eu faça essa proposta relativamente frouxa.

Note, então, que assumo minha dificuldade inerente de cristalização da conclusão. Seria muito fácil tirar o *berit* deuteronômico e colocar, em seu lugar, o *berit* ‘abominável e per/vertido’. Na verdade, não estou propondo isso. Se assim o fizesse, estaria forjando mais uma célebre colusão. Portanto, insisto em uma não-reificação de minha leitura subalterna, afinal, desejo simplesmente abrir espaço para o debate (colisão!) com outras formas de se entender a comunidade da aliança no Deuteronômio. Isso não quer dizer que essas alternativas devam ser objeto de rápida comemoração libertária. Afinal, entre essas diferentes localizações rebeldes, no interior da hegemonia, não poderia haver ainda novas colisões? Não seria difícil imaginar, por exemplo, os líderes religiosos da proposta de aliança alternativa utilizando seu poder de modo opressivo para impor agendas ao grupo. Também está claro que muitas táticas rebeldes podem reinscrever novamente os valores opressores. Realmente, não tenho razões para ser ingênuo ou será necessário repetir o mantra do oprimido hospedeiro do opressor?

Não quero jogos fáceis de binômios que forjam libertações bíblicas holísticas. Melhor ficar sempre com a colisão de lutas e, por conseguinte, com a colisão de memórias. Sendo assim, deixarei minha tese relativamente inconclusiva. Não posso concluir. Concluir é fechar o pensamento. Amarrá-lo e formatá-lo. Esse é, a meu ver, o problema das conclusões: estamos sempre propondo quebra-cabeças intelectuais que não remetem, necessariamente, à ação pedagógica transformadora. Não quero isso. Desejo, antes, novas interpretações e novas narrativas, em especial, abertas ao diálogo e à aliança em todas as suas contradições. Não concluir sozinho é, pois, uma forma de não dicotomizar reflexão e ação. Nesse ínterim, minha conclusão será a apresentação de duas propostas de exercícios para que continuem comigo o ciclo interpretativo imaginativo sobre o *berit* ‘abominável e per/vertido’. Somente assim o ideal bancário de qualquer tese/dissertação poderá ser rompido. É que não vejo nenhum de meus leitores e minhas leitoras como depósitos a serem ‘enchidos’ por reflexões arquivísticas.

Por isso, gostaria de convidá-los e convidá-las a re-encenar o memorial subalterno arquivado. Como poderíamos fazer isso?

A primeira forma, ou melhor, o primeiro exercício que proporia é da continuidade arquivística. Minha tese trabalhou, essencialmente, a desestabilização subalterna do princípio do arquivo deuteronomico. É preciso reconhecer que os textos que estão agora no Deuterônomo seguiram a lógica do *berit* atávico presente em 4,44-26+28. Esse contrato reinscreve os valores imperiais neo-assírios, ao exigir fidelidade máxima ao Imperador Yhvh. Portanto, não sou nada otimista quanto à origem e o comando da lógica arquivística deuteronomica. Suspeito que se seu princípio pregava a comunidade fechada em si, mediante subalternização, hierarquização e exclusão, a continuidade arquivista deuteronomística não deve ter outras linhas em sua coletânea e produção de textos. Então, uma porposta razoável pode ser aquela arqueológica, qual seja, a de cavar mais e mais vozes subalternas nas demais gavetas etiquetadas do arquivo deuteronomico, ao bucar a amnésia, as maldições, os que não quiseram ouvir a Voz! Eis algumas pistas...

A primeira gaveta (1,1-4,40) reconta as histórias de conquista. Mas não é verdade que está lá a “geração per/vertida” (v.35: *ha-dor ha-ra*’)? Seria um belo trabalho utilizar a volta às origens de modo per/verso. Sabemos que alocar a mensagem em tempos remotos é um artifício retórico que visa à eficácia da propaganda.⁷⁴⁴ Por que não perturbar a coerência dessa dourada origem, ao buscar a voz daqueles que ‘não quiseram subir’? Por que não reforçar, portanto, as ricas complicações narrativas, ao invés do monótono clímax? Também o grande discurso retórico de 4,1-40 pode ser alvo de suspeita subalterna. Precisamos imaginar os motivos da ênfase parenética: qual o interesse do discurso do ‘não esquecer a aliança’ (4,23)? A experiência da transgressão está presente nessa homilia, ainda que seja usada para explicar a catástrofe exílica e exigir a conversão. Efetivamente, podemos ainda entrever, em 4,25-31, ‘corrupção’ (*xht* hifil) e ‘práticas per/vertidas’ (*sh+ra*’) que ‘perturbam’ (*k’s* hifil) a ordem de Yhvh.

Essa mesma linha de ‘rebeldia’ pode ser avaliada em textos que não analisei na segunda gaveta (4,44-26+28). Optei pelas especificações ou, os textos do assim chamado código deuteronomico. Contudo, o prólogo e as bênçãos-maldições contratuais também possuem fascinante potencial para uma leitura subalterna. Em primeiro lugar, as parêneses empregadas no prólogo poderiam ser alvo de desconstrução. O ato retórico que deseja

⁷⁴⁴ Assim Giovanni Garbini, *History and Ideology in Ancient Israel*, p.62-63.

convencer um ouvinte/leitor deve ser, pois, alvo de suspeita. Essa insistência na pregação para internalização dos valores contratuais deve ter uma única resposta: houve gente que precisava ser domesticada! É o discurso dessa gente, por detrás da parenética, que deveríamos relembrar para arquivar. Textos como, por exemplo, de 6,14-19, desejam forjar o Outro como inimigo. A propaganda do ciúme de Yhvh quer interromper a Relação que existe entre os povos (v.14-15). Efetivamente, acredito que houve uma circularidade cultural fascinante que, agora, está morta dentro do arquivo. O que era troca e convivência passa a ser conquista e colonização... lastimável! Talvez o texto que mais esclareça isso seja o de 7,1-6: a aliança com os *goyim* é interrompida em favor de uma ideologia de destruição. Minha pergunta sempre urgente: por que descrever ingenuamente um texto desses que impede a Relação, ao criar o ‘povo santo diferenciadíssimo’? Quais os interesses dessa agenda exegético-hermenêutica? Minha proposta, então, é que nos atentemos aos textos que estigmatizam esse *ethos* comunitário da Relação. A constante irritação de Yhvh deve ser explicada nesses termos retóricos. Ainda no prólogo contratual temos material exemplar em 9,7-29. Os desvios do caminho ordenado, o povo de cerviz dura, as irritações... tudo isso precisaria ser recuperado arqueologicamente para o processo de arquivamento das memórias subalternas.

Ainda seria valioso um exame minucioso dos textos de maldição. Lá verificaríamos as angústias do conluio do ‘povo santo’. Talvez esse seja um procedimento justo frente à ideologia histórico-teológica deuteronomico-deuteronomística. Salvo raras exceções, a história de Israel parece ter sido sempre per/vertida e, por isso, relativamente amaldiçoada. A ideologia irá explicar esses in-sucessos do ponto de vista da rebeldia dos sujeitos. Logo, toda a responsabilidade recai sobre os ombros daqueles que viviam diferentemente da proposta sócio-cultural deuteronomica. Iremos reificar essa desculpa? Talvez seja hora de apontar para os equívocos dos arcontes: ou não é sempre mais cômodo culpabilizar o Outro? Nisso já extravasamos as maldições deuteronomicas. Seria realmente necessária uma revisão de toda a história de Israel desde o ponto de vista subalterno, em especial, para desmistificar essa jogada retórica de explicação do in-sucesso a partir do “povo rebelde”.

A terceira gaveta (28,69-32,47) também possui material a ser trabalhado nessa nova ótica organizacional do arquivo. Todo esse conjunto parece apontar para narrativas pós-Horeb, ou seja, o *novíssimo* dos tempos exílicos. A explicação teológica do fracasso e da necessidade da conversão (*xvb!*) é a grande tônica da gaveta. Mesmo o texto formular de aliança em 29,1-20 não consegue salvar a história de Israel. Na verdade, ele parece estar aí mais como um lembrete retórico de que a aliança ainda existia naqueles tempos. Nesse

ínterim, uma arqueologia da retórica da “volta” pode ser bem-vinda, afinal, parece mais como um apelo desesperado de alguém que já perdeu as rédeas do poder enunciador. É curioso que, após tantos séculos da escritura deuteronomica, possamos caminhar exatamente ao contrário do(s) argumentador(es): escolhe a morte e a infelicidade, ao não ouvir a Voz (30,15-20)! Trata-se de uma arqueologia que inverte e resignifica a propaganda do arquivo deuteronomico: nos espaços de morte, suspeito, é que podemos encontrar alternativas comunitárias para além do princípio organizacional de raiz única que mata tudo a sua volta. O próprio cântico de Moisés pode ser alvo de re-arquivamento, afinal, ele foi composto para preservar Yhvh da iminente ruptura de sua aliança imperial (31,19-22). E lá estão, dentro do cântico (32,1-43), companheiros subalternos a espera de um novo arquivamento: “geração tortuosa e confusa” (v.5); “povo idiota e sem sabedoria” (v.6); “geração perversa” (v.20). Todos esses e essas que se engajaram na abertura comunitária (cf. os v.16-17!) a despeito da fúria de Yhvh.

Por fim, a última gaveta (33,1-29) quer fingir que só houve bênçãos. Isso falseia a disputa comunitária ao longo dos séculos: do fim da monarquia até a chegada do exílio. Parece que todo o povo cumpriu o contrato proposto pelos textos arquivados, logo, qualquer possibilidade de maldição é rechaçada. Pura retórica arquivística! Precisaríamos ler o revés do “povo vencedor” para que a memória arquivada seja questionada em sua verdade histórica. Ou será que os abomináveis e per/vertidos, por fim, realmente se convenceram da importância de se exterminar os inimigos (33,26-29)? Ou não seriam eles mesmos esses inimigos? Se assim for, a última gaveta concretiza a pulsão de morte: feliz é Israel por ter segurança (*betāh*). Exegetas ocupados em criticar o enquadramento da memória não se darão por satisfeitos. Essa estabilidade esconde, em si, memórias em disputa. Não nos enganemos com esse *happy ending* deuteronomico e continuemos a cavar memórias subalternas subterrâneas.

Essa minha proposta de exercício, então, demonstra a parcela ínfima de memória subversiva que resgatei na tese. De todo modo, foi preciso fazer essa escolha, para desestabilizar a matriz arquivística deuteronomica. O resto realmente é consequência. Uma vez que a suspeita em relação ao material disposto se instala, nada mais é óbvio e certo. Talvez, entretanto, o mais fascinante em toda essa suspeita, é abrir-se para outras possibilidades imaginativas comunitárias de aliança. Minha hipótese de uma “aliança abominável e per/vertida” político-cultural inconformista com os valores deuteronomicos pode ganhar mais corpo com o desenvolvimento dessas suspeitas levantadas acima. No próprio Deuterônomo, portanto, podemos empreender uma continuidade desses conflitos de

memórias. Reavivar a colisão é uma forma saudável de impor uma agenda democrática radical em nossas interpretações bíblicas.

Esse exercício arqueológico subalterno todos e todas podem fazer. Basta estar atentos e atentas aos estigmas textuais: aqui teremos sempre uma boa chance de ressaltar conflitos. Entretanto, verifico que se trata de uma proposta ainda presa na lógica academicista. É claro que recriar memórias inconformistas pode ser uma tarefa crucial no debate exegético. Contudo, não podemos mais deixar essas memórias apenas no nível da reflexão. Acredito no potencial ético-transformador da pedagogia bíblica. Não vou gastar energia para demonstrar que a Bíblia é um livro vivo e está presente entre nós. Menos energia ainda preciso dispor para aclarar a cumplicidade desse texto com sistemas de opressão. Honestamente, não acredito em uma imparcialidade do texto como se se tratasse apenas de abusos hermenêuticos.⁷⁴⁵ Um arquivo como o deuterônômico que prega a irmandade às custas da eliminação do Outro possui sim sua parcela de responsabilidade na criação de culturas intolerantes. Então, poderia simplesmente sugerir que parássemos de ler o texto bíblico. Mas também não é nisso que acredito. Construimos a nós mesmos a partir dessas literaturas, ou melhor, em diálogo com elas. Histórias bíblicas fazem parte de nosso imaginário utópico. Por que não utilizá-las criativamente como um tema gerador para a conscientização? A prática pedagógica bíblica também pode se constituir em uma forma alternativa de capturar o conhecimento, sobretudo, se visamos à formação conscientizadora.⁷⁴⁶ Sendo assim, a arqueologia e a aquivologia poderiam ser aprofundadas de modo particularmente criativo.

Reler o debate berítico deuterônômico e escrever uma espécie de *midrax* sobre o assunto talvez seja uma das formas de se ativar o conhecimento subalterno. Penso em termos de tradição judaica, em especial, àquela devotada às atualizações hagádicas. Judias feministas estão explorando esse recurso metodológico de modo fascinante a fim de reinventar a tradição a partir das lacunas, dos silêncios, da amnésia. Seguindo esses passos midráxicos, poderíamos complementar satisfatoriamente a proposta de aliança “abominável e per/vertida”, ao encarnar o debate intra-Deuterônômio e, particularmente, ao aprofundar nas propostas ‘abomináveis’ e ‘per/vertidas’. Imaginar se há conflito dentro dessa coalizão subalterna e escrever sobre isso

⁷⁴⁵ Caso precise de argumentos, avalie a discussão de Mary Ann Tolbert, “A New Teaching with Authority – A Re-evaluation of the Authority of the Bible”, em *Teaching the Bible...*, p.168-189.

⁷⁴⁶ Confira, para uma pedagogia imaginativa, Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Caminhos da Sabedoria*, p.169-172. Métodos alternativos de empoderamento são, há muito, alvo do debate feminista. Veja, para o campo da pedagogia, Edla Eggert, “Trabalho manual e debate temático – tramando conhecimentos na simultaneidade”, em *Epistemologia, violência, sexualidade...*, p.65-89.

também é uma tarefa de reconstrução “da metade escondida da Torah.”⁷⁴⁷ Acredito que esses resultados poderão ser mais livres e soltos do que aqueles meramente arquivísticos. O exercício midráxico pode ser realmente essencial para a efetivação/atualização criativa de uma memória comunitária de aliança aberta para a Relação.

Essa tarefa midráxica feminista não está muito distante da Leitura Popular da Bíblia. Carlos Mesters pontuava, na década de 1980, que a Bíblia deve ser espelho da vida.⁷⁴⁸ É claro que posso discordar razoavelmente do que Mesters parece entender por “vida”, mas ainda posso manter seu postulado do “espelho”. Como “espelho” é certo que as imagens são invertidas, então, isso me ajuda a problematizar receitas prontas. O que vemos na Bíblia ou na vida, jamais é a mesma coisa. É quase o mesmo. Nesse sentido, a reconstrução da memória de aliança alternativa poderia ser feita ainda por meio do bibliodrama. O espírito midráxico de *tiquin ‘olam* também é presenciado no bibliodrama que não visa apenas ao recontar de histórias bíblicas, mas antes, ao processo terapêutico.⁷⁴⁹ Reencenar os conflitos memoriais deuteronomicos não irá servir aos interesses ‘exegético-científicos’, mas, sobretudo, à auto-formação possibilitada pela troca de olhares com o espelho. Acredito que esse exercício fará com que o drama deuteronomico se encarne no grupo de trabalho, ao promover um espaço para (i) a conscientização dos sujeitos em relação aos seus poderes intra-comunitários e (ii) a internalização de uma cultura radicalmente democrática que busca a justiça social da redistribuição dos poderes.

Sinalizo, portanto, que a construção de um *midrax* ou de um bibliodrama, baseado na arquivologia subalterna da exegética orgânica, pode ser um modo interessante de instalar, entre nós, os princípios memoriais rizomáticos. A Bíblia, nesses dois métodos assumidamente eisegéticos, funciona como tema gerador: ela não é um fim em si mesmo, mas o trampolim para a conscientização de nossos lugares no mundo, bem como de uma potencial transformação. Entendo que essa atualização criativa das memórias subalternas é fundamental. Não basta ressuscitar memórias alternativas e, novamente, arquivá-las: isso ainda poderia gerar uma pulsão de morte, marasmo, pedagogia bancária...

Deste modo, não concluirei a tese sozinho: continuem comigo, recolhendo Outras memórias e, depois, colocando-nas em funcionamento. Avaliemos a potência transformadora

⁷⁴⁷ Judith Plaskow, “Standing Again at Sinai – Jewish Memory from a Feminist Perspective”, em *Tikkun*, Los Angeles, RCS Publisher, v.1, n.2, 1986, p.33. A autora se refere às mulheres, mas penso que seja possível alargar agora o que se entende por “metade escondida”.

⁷⁴⁸ “Como se faz teologia bíblica hoje no Brasil”, em *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, Vozes, n.1, 1987, p.10.

⁷⁴⁹ Veja Anete Roese, *Bibliodrama – a arte de interpretar textos sagrados*, São Leopoldo, Sinodal, 2007, p.14.

(ou não) de cada memória para, então, estabelecer o debate: qual *ethos* comunitário desejamos? Como o texto bíblico o (im)possibilita? Da minha parte, faço votos de que a “aliança abominável e per/vertida” tenha frutos democráticos saborosos, ou em outros termos, que o *berit* enquanto “significante vazio” simbolize, no *continuum* da história, a negociação necessária e urgente da particularidade e da diferença em nossas comunidades eminentemente plurais.

Lembra dos dias passados!

Referências

- A**CKERMAN, Susan, “The Personal is Political – Convenantal and Affectionate Love (‘aheb, ‘ahabah) in the Hebrew Bible”, em *Vetus Testamentum*, Leiden, Brill, v.52, n.4, 2002, p.437-458.
- AJMELEUS, Anneli, “Function and Interpretation of ki in Biblical Hebrew”, em *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, SBL, v.105, n.2, 1986, p.193-209.
- ALBERTZ, Rainer, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, Louisville, Westminster/John Knox Press, 1994, vol.1, 367p.
- ALBRIGHT, William Foxwell, *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1957, 367p.
- ALMADA, Samuel, “Aprendizado e memória para viver a comunidade – enfoques no Deuteronômio”, em *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, Vozes, n.59, 2008, p.9-19.
- ALT, Albrecht, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, Leipzig, Hirzel, 1934, 71p.
- ALTER, Robert, *A arte da narrativa bíblica*, São Paulo, Companhia das Letras, 2007, 285p.
- ALTHAUS-REID, Marcella, “Demitologizando a teologia da libertação – reflexões sobre poder, pobreza e sexualidade”, em Luiz Carlos SUSIN (organizador), *Teologia para outro mundo possível*, p.455-470.
- _____, *La teologia indecente – perversiones teológicas em sexo, género y política*, Barcelona, Bellaterra, 2005, 300p.
- _____, “Living la vida loca – reflexões sobre os amores ilegais de Deus e a defesa da vida”, em *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, Vozes, n.57, 2007, p.80-85.
- _____, “Queer I Stand – Lifting the Skirts of God”, em Marcela ALTHAUS-REID & Lisa ISHERWOOD (editoras), *The Sexual Theologian – Essays on Sex, God, and Politics*, Londres, T&T Clark, 2004, p.99-109.
- _____, *The Queer God*, Londres, Routledge, 2003, 186p.
- _____, & Lisa ISHERWOOD, “Thinking Theology and Queer Theory”, em *Feminist Theology*, Londres, Sage Publications, v.15, n.3, 2007, p.302-314.
- ANBAR, Moshe, “La ‘reprise’”, em *Vetus Testamentum*, Leiden, Brill, v.38, n.4, 1988, p.385-398.
- ANZALDÚA, Gloria, *Borderlands/La Frontera – the New Mestiza*, 3ª edição, São Francisco, Aunt Lute Books, 2007, 255p.

_____, “Bridge, Drawbridge, Sandbar or Island – Lesbians-of-Color *Haciendo Alianzas*”, em Peter NARDI & Beth SCHNEIDER (editores), *Social Perspectives in Lesbian and Gay Studies – A Reader*, Londres, Routledge, 1998, p.527-536.

_____, “To(o) queer the writer – loca, escrita y chicana”, em Betsy WARLAND (editora), *InVersions – Writing by Dykes, Queers and Lesbians*, Vancouver, Press Gang, 1991, p.249-263.

ARENDT, Hannah, *Entre o passado e o futuro*, 6ª edição, São Paulo, Perspectiva, 2009, 348p.

ARISTÓTELES, *Retórica*, trad. Manuel ALEXANDRE JÚNIOR, Paulo Farmhouse ALBERTO & Abel do Nascimento PENA, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2005, 311p.

ASSIS, Dallmer Palmeira Rodrigues de, *A homossexualidade desconstruída em Levítico 18,22 e 20,13*, São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2006, 151p. (dissertação de mestrado).

BAILEY, Randall, “They’re Nothing but Incestuous Bastards – The Polemical Use of Sex and Sexuality in Hebrew Canon Narratives”, em Fernando SEGOVIA & Mary Ann TOLBERT (editores), *Reading from this Place – Social Location and Biblical Interpretation in the United States*, Minneapolis, Fortress, 1995, vol.01, p.121-138.

_____, Tat-siong Benny LIEW & Fernando SEGOVIA (editores), *They Were All Together in One Place? Toward Minority Biblical Criticism*, Atlanta, SBL, 2009, 397p.

BALTZER, Klaus, *Das Bundesformular*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1960, 221p.

BARATTA, Giorgio, *Le rose e i Quaderni – Saggio sul pensiero di Antonio Gramsci*, Roma, Gamberetti, 2000, 338p.

BAROLÍN, Darío, “Libertação e aliança – o lugar narrativo da aliança do Sinai (Ex 19-24)”, em *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, Vozes, n.61, 2008, p.37-51.

BARR, James, *Biblical Faith and Natural Theology*, Oxford, Oxford University Press, 1993, 256p.

BARTHES, Roland, “Écrivains, intellectuels, professeurs”, em *Tel Quel*, Paris, Seuil, n.47, 1971, p.3-18.

BARTOR, Assnat, “The Representation of Speech in the Casuistic Laws of the Pentateuch – The Phenomenon of Combined Discourse”, em *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, SBL, v.126, n.2, 2007, p.231-249.

BAUMAN, Zygmunt, *Comunidade – a busca por segurança no mundo atual*, Rio de Janeiro, Zahar, 2001, 141p.

BEIRED, José Luis Bendicho, “A função social dos intelectuais”, em Alberto AGGIO (organizador), *Gramsci – a vitalidade de um pensamento*, São Paulo, Editora Unesp, 1998, p.121-132.

BELLEFONTAINE, Elizabeth, “Deuteronomy 21:18-21 – Reviewing the Case of the Rebellious Son”, em *Journal for the Study of the Old Testament*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1979, v.13, p.13-31.

BENNETT, Harold, *Injustice Made Legal – Deuteronomic Law and the Plight of Widows, Strangers and Orphans in Ancient Israel*, Grand Rapids, Eerdmans, 2002, 209p.

_____, “Triennial Tithes and the Underdog – A Revisionist Reading of Deuteronomy 14:22-29 and 26:12-15”, em Randall BAILEY (organizador), *Yet with a Steady Beat – Contemporary U.S. Afrocentric Biblical Interpretation*, Atlanta, SBL, 2003, p.7-18.

BERLIN, Adele, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2005, 180p.

BERLINERBLAU, Jacques, *The Vow and the ‘Popular Religious Groups’ of Ancient Israel – A Philological and Sociological Inquiry*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996, 219p.

BHABHA, Hommi, *O local da cultura*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2007, 395p.

BÍBLIA DE JERUSALÉM (A), 10ª impressão, São Paulo, Paulus, 2001.

BIBLIA HEBRAICA SUTTGARTENSIA, 5ª edição, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

BIRD, Phyllis, “The Bible in Christian Ethical Deliberation Concerning Homosexuality – Old Testament Contributions”, em David BALCH (editor), *Homosexuality, Science, and the ‘Plain Sense’ of Scripture*, Grand Rapids, Eerdmans, 2000, p.142-176.

_____, “The End of the Male Cult Prostitute – A Literary-Historical and Sociological Analysis of Hebrew qadeš-qadešim”, em John Emerton (editor), *Congress Volume – Cambridge 1995*, Leiden, Brill, 1997, p.37-80.

_____, “To Play the Harlot – an Inquiry into an Old Testament Metaphor”, em Peggy DAY (editora), *Gender and Difference in Ancient Israel*, Minneapolis, Fortress Press, 1989, p.75-94.

BITZER, Lloyd, “The Rhetorical Situation”, em *Philosophy & Rhetoric*, State College, Pennsylvania State University Press, v.1, 1968, p.1-14.

BLENKINSOPP, Joseph, *A History of Prophecy in Israel*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1996, 291p.

_____, “The Family in First Temple Israel”, em Leo PERDUE e outros, *Families in Ancient Israel*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1997, p.48-103.

BLOCH, Marc, *Apologia da história ou o ofício do historiador*, Rio de Janeiro, Zahar, 2001, 159p.

BOURDIEU, Pierre, “A economia das trocas lingüísticas”, em Renato ORTIZ (organizador), *Pierre Bourdieu*, São Paulo, Ática, 1983, p.156-183.

_____, *O poder simbólico*, Lisboa, Difel, 1989, 311p.

BOUZON, Emanuel, *Ensaaios babilônicos – sociedade, economia e cultura na Babilônia pré-cristã*, Porto Alegre, Edipucrs, 1998, 156p.

BRAIDOTTI, Rosi, “What’s Wrong with Gender?”, em Fokkelien van DIJK-HEMMES & Athalya BRENNER (editoras), *Reflections on Theology and Gender*, Kampen, Kok Pharos, 1994, p.49-70.

BRAULIK, Georg, “Die Abfolge der Gesetze in Deuteronomium 12-26 und der Dekalog”, em Norbert LOHFINK (editor), *Das Deuteronomium – Entstehung, Gestalt und Botschaft*, Leuven, Leuven University Press, 1985, p.252-272.

_____, “O livro do Deuterônômio”, em Erich ZENGER (organizador), *Introdução ao Antigo Testamento*, São Paulo, Paulinas, 2003, p.96-113.

_____, *Studien zur Theologie des Deuteronomiums*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1988, 342p.

BRENNER, Athalya, “A respeito do incesto”, em Athalya BRENNER (organizadora), *De Êxodo a Deuterônômio a partir de uma leitura de gênero*, São Paulo, Paulinas, 2000, p.123-151.

_____, *The Intercourse of Knowledge – On Gendering Desire and ‘Sexuality’ in the Hebrew Bible*, Leiden, Brill, 1997, 190p.

_____, “Uma palavra final: o Decálogo – sou uma destinatária?”, Athalya BRENNER (organizadora), *De Êxodo a Deuterônômio a partir de uma leitura de gênero*, São Paulo, Paulinas, 2000, p.282-285.

BRIEND, Jacques, René LEBRUN & Émile PUECH (organizadores), *Tratados e juramentos no Antigo Oriente Próximo*, São Paulo, Paulus, 1998, 136p.

BRITT, Brian, “Deuteronomy 31-32 as a Textual Memorial”, em *Biblical Interpretation*, Leiden, Brill, v.8, n.4, 2000, p.358-374.

BRONGERS, Hendrik Antonie, “Bemerkungen zum Gebrauch des adverbialen w^e‘attah im alten Testament”, em *Vetus Testamentum*, Leiden, Brill, v.15, n.3, 1965, p.289-299.

BROSHI, Magen, “La population de l’ancienne Jérusalem”, em *Revue Biblique*, Paris, Gabalda, n.1, 1975, p.5-14.

BRUEGGEMANN, Walter, “Ecumenism as the Shared Practice of a Particular Identity”, em *Word & World*, Saint Paul, Luther Seminary, v.18, n.2, 1998, p.122-135.

BUDALLÉS DIEZ, Mercedes, *Raab – mulher da vida: uma proposta de leitura feminista da mulher zonah no Antigo Testamento a partir da história de Raab (Juízes 2)*, São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2002, 181p. (dissertação de mestrado).

BUIS, Pierre, *La notion d'Alliance dans l'Ancien Testament*, Paris, Cerf, 1976, 213p.

_____, & Jacques LECLERCQ, *Le Deutéronome*, Paris, Gabalda, 1963, 215p.

BURKE, Peter, *Hibridismo cultural*, São Leopoldo, Unisinos, 2006, 116p.

BUTLER, Judith, *Bodies that Matter – On the Discursive Limits of “Sex”*, Londres, Routledge, 1993, 288p.

_____, Ernesto LACLAU & Slavoj ŽIŽEK, *Contingency, Hegemony, Universality – Contemporary Dialogues on the Left*, Londres, Verso, 2000, 329p.

_____, *Gender Trouble – Feminism and the Subversion of Identity*, Nova York, Routledge, 1999, 221p.

_____, “Imitation and Gender Insubordination”, em Diana FUSS (editora), *Inside/Out – Lesbian theories, Gay theories*, Nova York, Routledge, 1991, p.13-31.

CALLAWAY, Phillip, “Deuteronomy 21:18-21 – Proverbial Wisdom and Law”, em *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, SBL, v.102, n.3, 1984, p.341-352.

CAMP, Claudia, “Paraenesis – A Feminist Response”, em *Semeia*, Atlanta, SBL, n.50, 1990, p.243-260.

CANDIDO, Antonio, *Literatura e sociedade – estudos de teoria e história literária*, 8ª edição, São Paulo, T.A. Queiroz, 2000, 193p.

CANDIDO, Fernando, “A abordagem historiográfica das narrativas patriarcais bíblicas”, em *Clássica*, Belo Horizonte, Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos, v.19, n.2, 2006, p.284-297.

_____, “A literatura profética bíblica como documentação histórica”, em *Phoênix*, Rio de Janeiro, Mauad, n.12, 2006, p.120-136.

_____, *Conflitos proféticos – a posição da profecia no campo religioso judaíta no século VIII a.C.*, Assis, Universidade Estadual Paulista, 2006, 142p. (dissertação de mestrado).

_____, “Javé-Leão e o julgamento de Efraim (Oseias 5,8-14)”, em *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, Metodista, n.34, 2008, p.212-219.

_____, “Jezabel pintou os olhos, adornou a cabeça e se pôs à janela – leitura bíblica a partir dos corpos de drag queens”, em Edla Eggert & Marga Ströher (organizadoras), *Anais do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião*, São Leopoldo, Escola Superior de Teologia, 2006 (CD-ROM).

_____, “Minha casa será casa de oração para todos os povos – repensando fronteiras na hermenêutica bíblica queer”, em *Mandrágora*, Metodista, n.16, 2010, p.91-104.

_____, “O êxtase profético em Mari e Israel – uma leitura socioantropológica”, em *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, Universidade Católica de Goiás, v.15, n.9, 2005, p.1401-1414.

_____, “Por un mesías queer – ausencias y encaminamientos proféticos”, em Juan Marco VAGGIONE (editor), *Diversidad sexual y religión*, Córdoba, Católicas por el Derecho a Decidir, 2008, p.125-142.

CARR, David, *An Introduction to the Old Testament – Sacred Texts and Imperial Contexts of the Hebrew Bible*, West Sussex, Blackwell, 2010, 296p.

CARRIÈRE, Jean-Marie, *O livro do Deuteronômio – escolher a vida*, São Paulo, Loyola, 2005, 136p.

CHOPP, Rebecca, “A Rhetorical Paradigm for Pedagogy”, em Fernando SEGOVIA e Mary Ann TOLBERT (editores), *Teaching the Bible – The Discourses and Politics of Biblical Pedagogy*, Maryknoll, Orbis Books, 1998, p.299-309.

CHRISTENSEN, Duane, “Form and Structure in Deuteronomy 1-11”, em Norbert LOHFINK (editor), *Das Deuteronomium – Entstehung, Gestalt und Botschaft*, Leuven, Leuven University Press, 1985, p.135-144.

CIMOSA, Mario, “Una riforma politico-religiosa effimera – Giosia”, em *Parole di Vita*, Padova, Associazione Biblica Italiana, v.23, n.3, 1978, p.181-187.

CLASTRES, Pierre, *La société contre l'État – recherches d'anthropologie politique*, Paris, Éditions de Minuit, 1974, 186p.

COGAN, Morton, *Imperialism and Religion – Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E.*, Missoula, Scholars Press, 1974, 136p.

_____, “Judah under Assyrian Hegemony – A Reexamination of Imperialism and Religion”, em *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, SBL, v.112, n.3, 1993, p.403-414.

COLLINS, John, “The Zeal of Phinehas – The Bible and the Legitimation of Violence”, em *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, SBL, v.122, n.1, 2003, p.3-21.

COMSTOCK, Gary David, *Gay Theology without Apology*, Cleveland, Pilgrim, 1993, 183p.

CORDEIRO, Ana Luisa Alves, *Recuperando o imaginário da Deusa – estudo sobre a divindade Aserá no Antigo Israel*, Goiânia, Universidade Católica de Goiás, 2009, 109p. (dissertação de mestrado).

COX, Jeffrey, *The British Missionary Enterprise since 1700*, Nova York, Routledge, 2008, 315p.

CROSS, Frank Moore, “The Themes of the Book of Kings and the Structure of the Deuteronomistic History”, em Frank Moore CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew Epic – Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, p.274-289.

CRÜSEMANN, Frank, *A Torá – teologia e história social da lei do Antigo Testamento*, Petrópolis, Vozes, 2002, 599p.

_____, “Imaginário de violência como parte da História das Origens – a lei do anátema e a ordem legal no Deuteronômio”, em Carlos DREHER, Erny MUGGE, Iria HAUENSTEIN

& Isolde DREHER (organizadores), *Profecia e esperança – um tributo a Milton Schwantes*, São Leopoldo, Oikos, 2006, p.218-238.

CRYER, Frederick, *Divination in Ancient Israel and its Near Eastern Environment – A Socio-Historical Investigation*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994, 367p.

CURTI, Lidia, “Percorsi di subalternità – Gramsci, Said, Spivak”, em Iain CHAMBERS (organizador), *Esercizi di potere – Gramsci, Said e il postcoloniale*, Roma, Meltemi, 2006, p.17-26.

DAY, John, “Asherah in the Hebrew Bible and Northwest Semitic Literature”, em *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, SBL, v.105, n.3, 1986, p.385-408.

D’CRUZ, Carolyn, *Identity Politics in Deconstruction – Calculating with the Incalculable*, Hampshire, Ashgate, 2008, 127p.

de VAUX, Roland, *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, São Paulo, Paulus/Teológica, 2003, 622p.

DELGADO, Richard & Jean STEFANCIC (editores), *Critical Race Theory – the Cutting Edge*, Filadélfia, Temple University Press, 2000, 681p.

DEIST, Ferdinand, “The Prophets – Are We Heading for a Paradigm Switch?”, em Volkmar FRITZ, K.-F. POHLMANN & H.-C. SCHMITT (editores), *Prophet und Prophetenbuch – Festschrift für Otto Kaiser zum 65. Geburtstag*, Berlim, de Gruyter, 1989, p.1-18.

del PRIORE, Mary, “História das mulheres”, em Marcos de FREITAS (organizador), *Historiografia brasileira em perspectiva*, São Paulo, Contexto, 2001, p.271-235.

del ROIO, Marcos, “Gramsci e a emancipação do subalterno”, em *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, Editora da UFPR, v.29, 2007, p.63-78.

DERRIDA, Jacques, *Mal de arquivo – uma impressão freudiana*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2001, 130p.

DIAS DA SILVA, Cássio Murilo, *Metodologia de exegese bíblica*, São Paulo, Paulinas, 2000, 515p.

DIJKSTRA, Meindert, “I Have Blessed You by YHWH of Samaria and his Asherah – Texts within Religious Elements from the Soil Archive of Ancient Israel”, em Bob BECKING e outros, *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2001, p.17-44.

_____, “Women and Religion in the Old Testament”, em Bob BECKING e outros, *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2001, p.164-188.

DION, Paul, “Deuteronomy 13 – The Suppression of Alien Religious Propaganda in Israel during the Late Monarchical Era”, em Baruch HALPERN & Deborah HOBSON (editores), *Law and Ideology in Monarchic Israel*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1991, p.147-216.

DONNER, Herbert, *História de Israel e dos povos vizinhos*, São Leopoldo/Petrópolis, Sinodal/Vozes, 2000, vol.2, 535p.

DOUGLAS, Mary, “The Abominations of Leviticus”, em Charles CARTER & Carol MEYERS (editores), *Community, Identity and Ideology – Social Science Approach to the Hebrew Bible*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1996, p.119-134.

DUBE, Musa, “Divining Ruth for International Relations”, em Musa DUBE (editora), *Other Ways of Reading – African Women and the Bible*, Atlanta/Genebra, SBL/WCC, 2001, p.179-195.

_____, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, Saint Louis, Chalice, 2000, 221p.

EDENBURG, Cynthia, “Ideology and Social Context of the Deuteronomic Women’s Sex Laws (Deuteronomy 22:13-29)”, em *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, SBL, v.128, n.1, 2009, p.43-60.

EGGERT, Edla (organizadora), *[Re]leituras de Frida Kahlo – por uma ética estética da diversidade machucada*, Santa Cruz do Sul, EUNISC, 2008, 184p.

EPH’AL, Israel, “On Warfare and Military Control in the Ancient Near Eastern Empires – A Research Outline”, em Hayim TADMOR & Moshe WEINFELD (editores), *History, Historiography and Interpretation – Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*, Leiden/Jerusalém, Brill/Magnes/Hebrew University, 1983, p.88-106.

ELIAS, Norbert & John SCOTSON, *Os estabelecidos e os outsiders*, Rio de Janeiro, Zahar, 2000, 224p.

ESKENAZI, Tamara Cohn, “Facing the Text as Other – Some Implications of Levinas’s Work for Biblical Studies”, em Tamara Cohn ESKENAZI, Gary PHILLIPS & David JOBLING (editores), *Levinas and Biblical Studies*, Atlanta, SBL, 2003, p.1-16.

FANON, Frantz, *The Wretched of the Earth*, Nova York, Grove Press, 2004, 251p.

FARAJAJE-JONES, Elias, “Fluid Desire: Race, HIV/AIDS, and Bisexual Politics”, em Naomi TUCKER (editora), *Bisexual Politics – Theories, Queries, and Visions*, Binghamton, Haworth Press, 1995, p.119-131.

FÉLIX, Isabel Aparecida, *Anseio por dançar diferente – Leitura popular da bíblia na ótica da hermenêutica feminista crítica de libertação*, São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2010, 281p. (tese de doutorado).

FENSHAM, F. Charles, “Clauses of Protection in Hittite Vassal-Treaties and the Old Testament”, em *Vetus Testamentum*, Leiden, Brill, v.13, n.2, 1963, p.133-143.

FISHBANE, Michael, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford, Oxford University Press, 1985, 640p.

_____, “Biblical Colophons, Textual Criticism and Legal Analogies”, em *The Catholic Biblical Quarterly*, Washington, Catholic Biblical Association of America, v.42, n.4, 1980, p.438-449.

FITZPATRICK-McKINLEY, Anne, *The Transformation of Torah from Scribal Advice to Law*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999, 200p.

FITZMYER, Joseph, *The Aramaic Inscriptions of Sefire*, 2ª edição, Roma, Pontifício Instituto Bíblico, 1995, 249p.

FLEISHMAN, Joseph, “Legal Innovation in Deuteronomy XXI 18-20”, em *Vetus Testamentum*, Leiden, Brill, v.53, n.3, 2003, p.311-327.

FOUCAULT, Michel, *Microfísica do poder*, 27ª edição, Rio de Janeiro, Graal, 2008, 295p.

_____, “On the Genealogy of Ethics – An Overview of Work in Progress”, em Paul RABINOW (editor), *Ethics – Subjectivity and Truth, The Essential Works of Michel Foucault 1954-1984*, Nova York, The New York Press, 1997, vol.1, p.253-280.

FRANCO JÚNIOR, Hilário, *A Eva Barbada – ensaios de mitologia medieval*, São Paulo, Edusp, 1996, 247p.

FRANKENA, R., “The Vassal-Treaties of Esarhaddon and the Dating of Deuteronomy”, em *Oudtestamentische Studiën*, Leiden, Brill, v.14, 1965, p.122-154.

FREIRE, Paulo, *Pedagogia do oprimido*, 47ª edição, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2005, 213p.

FRIGERIO, Tea, “A mulher na conquista e defesa da terra”, em *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, Vozes, v.19, 1988, p.61-70.

FRYMER-KENSKY, Tikva, “Deuteronomy”, em Carol NEWSOM & Sharon RINGE (editoras), *The Women’s Bible Commentary*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1992, p.52-62.

_____, “The Bible, Goddesses, and Sex”, em *Daughters of Sarah*, Evanston, People's Christian Coalition/Daughters of Sarah, v.16, n.2, 1990, p.16-19.

_____, “Virginity in the Bible”, em Victor MATTHEWS, Bernard LEVINSON & Tikva FRYMER-KENSKY (editores), *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, Londres, T&T Clark, 2004, p.79-96.

G ADAMER, Hans-Georg, *O problema da consciência histórica*, Rio de Janeiro, FGV, 1998, 71p.

GARBINI, Giovanni, *History and Ideology in Ancient Israel*, Nova York, Crossroad, 1988, 222p.

GARCÍA BACHMANN, Mercedes, “Evaluación de la prostitución desde los textos bíblicos”, em *Cuadernos de Teología*, Buenos Aires, Isedet, v.19, 2000, p.23-35.

GARCÍA LÓPEZ, Félix, “Analyse littéraire de Deutéronome V-XI”, em *Revue Biblique*, Paris, Gabalda, n.85, 1978, p.05-49.

_____, *O Deuteronômio – uma lei pregada*, São Paulo, Paulinas, 1992, 87p.

_____, *O Pentateuco*, São Paulo, Ave-Maria, 2004, 325p.

_____, “Un peuple consacré – analyse critique de Deutéronome VII”, em *Vetus Testamentum*, Leiden, Brill, v.32, n.4, 1982, p.438-463.

GERSTENBERGER, Erhard, *Teologias no Antigo Testamento – pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento*, São Leopoldo, Sinodal/Cebi, 2007, 388p.

_____, יהעב, em Ernst JENNI & Claus WESTERMANN (organizadores), *Diccionario teológico manual del Antigo Testamento*, Madri, Cristiandad, vol.2, 1985, col.1316-1322.

_____, *Wesen und Herkunft des apodiktischen Rechts*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag 1965, 162p.

GEVARYAHU, Haim, “Biblical Colophons”, em John Emerton (organizador), *Congress Volume – Edinburgh, 1974*, Leiden, Brill, 1975, p.42-59.

GLISSANT, Édouard, *Introdução a uma poética da diversidade*, Juiz de Fora, Editora UFJF, 2005, 174p.

GOSS, Robert & Amy Adams S. STRONGHEART (editores), *Our Families, Our Values – Snapshots of Queer Kinship*, Binghamton, Haworth Press, 1997, 290p.

GRABBE, Lester, “Some Recent Issues in the Study of the History of Israel”, em *Proceedings of the British Academy*, Londres, The British Academy, v.143, 2007, p.57-67.

GRAMSCI, Antonio, *Cadernos do cárcere – o Risorgimento, Notas sobre a história da Itália*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002, vol.5, 469p.

_____, *Cadernos do cárcere – Os Intelectuais, O Princípio educativo, Jornalismo*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1999, vol.2, 339p.

GREEN, James, *Além do carnaval – a homossexualidade masculina no Brasil do século XX*, São Paulo, Editora Unesp, 1999, 541p.

GREGOLIN, Maria do Rosário, “A análise do discurso – conceitos e aplicações”, em *Alfa – Revista de Linguística*, São Paulo, Editora Unesp, v.39, 1995, p.13-21.

GROTTANELLI, Cristiano, *Kings and Prophets – Monarchic Power, Inspired Leadership and Sacred Text in Biblical Narrative*, Oxford, Oxford University Press, 1999, 210p.

GUEST, Deryn, “Battling for the Bible – Academy, Church and the Gay Agenda”, em *Theology & Sexuality*, Londres, Sage Publications, n.15, 2001, p.66-93.

_____, “Deuteronomy”, em Deryn GUEST, Robert GOSS, Mona WEST & Thomas BOHACHE (editores), *The Queer Bible Commentary*, Londres, SCM Press, 2006, p.122-143.

GUNN, David, *The Story of King David – Genre and Interpretation*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1982, 164p.

HADLEY, Judith, “Yahweh and ‘His Asherah’ – Archaeological and Textual Evidence for the Cult of the Goddess”, em Walter DIETRICH & Martin KLOPFENSTEIN (organizadores), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der*

israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte, Göttingen/Freiburg, Vandenhoeck und Ruprecht/ Universitätsverlag, 1994, p.235-268.

HALBWACHS, Maurice, *A memória coletiva*, São Paulo, Vértice, 1990, 189p.

HALL, Stuart, *A identidade cultural na pós-modernidade*, 11ª edição, Rio de Janeiro, DP&A, 2006, 102p.

_____, *Da diáspora – identidades e mediações culturais*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2009, 410p.

_____, “Quem precisa da identidade?”, em Tomaz Tadeu da SILVA (organizador), *Identidade e diferença – a perspectiva dos Estudos Culturais*, Petrópolis, Vozes, 2008, p.103-133.

HAMILTON, Russel, “European Transplants, Amerindian In-Laws, African Settlers, Brazilian Creoles – A Unique Colonial and Postcolonial Condition in Latin America”, em Mabel MORANA, Enrique DUSSEL & Carlos JÁUREGUI (editores), *Coloniality at Large – Latin America and the Postcolonial Debate*, Durham, Duke University Press, 2008, p.113-129.

HARAGUCHI, Takaaki, “A Rhetorical Analysis of Deuteronomy 29-30”, em *Asia Journal of Theology*, Bangalore, North East Asia Association of Theological Schools, v.15, n.1, 2001, p.24-37.

HARDT, Michael & Antonio NEGRI, *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, 478p.

HOFFNER, Harry, “Symbols for Masculinity and Femininity – Their Use in Ancient Near Eastern Sympathetic Magic Rituals”, em *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, SBL, v.85, n.3, 1966, p.326-334.

hooks, bell, *Feminism is for Everybody – Passionate Politics*, Cambridge, South End Press, 2000, 123p.

_____, *Feminist Theory – From Margin to Center*, 2ª edição, Cambridge, South End Press, 2000, 179p.

HORST, Friedrich, *Das Privilegrecht Jahwes – Rechtsgeschichtliche Untersuchungen zum Deuteronomium*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1930, 124p.

JACKSON, Bernard, *Essays in Jewish and Comparative Legal History*, Leiden, Brill, 1975, 288p.

_____, “Ideia de lei e a administração legal – enfoque semiótico”, em Ronald CLEMENTS (organizador), *O mundo do Antigo Israel – perspectivas sociológicas, antropológicas e políticas*, São Paulo, Paulus, 1995, p.181-198.

JASPER, David, “Literary Readings of the Bible”, em John BARTON, *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p.21-34.

JEFFERS, Ann, *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria*, Leiden, Brill, 1995, 276p.

KATZ, Ronald, *The Structure of Ancient Arguments – Rhetoric and its Near Eastern Origin*, Nova York, Shapolsky, 138p.

KAUFMAN, Stephen, “The Structure of the Deuteronomic Law”, em *Maarav*, Rolling Hills Estates, Western Academic Press, n.1/2, 1978/1979, p.105-158.

KEEL, Othmar, *Goddesses and Trees, New Moon and Yahweh – Ancient Near Eastern Art and the Hebrew Bible*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998, 207p.

_____, & Christoph UEHLINGER, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole – Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, Freiburg, Herder, 1993, 526p.

KELLER, C.A., נָדָר, em Ernst JENNI & Claus WESTERMANN (organizadores), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, Madri, Cristiandad, vol.2, 1985, col.62-67.

KESSLER, Martin, “A Methodological Setting for Rhetorical Criticism”, em David CLINES, David GUNN & Alan HAUSER (organizadores), *Art and Meaning – Rhetoric in Biblical Literature*, Sheffield, JSOT Press, 1982, p.1-19.

KESSLER, Rainer, *História social do Antigo Israel*, São Paulo, Paulinas, 2009, 297p.

KIM, Uriah, *Decolonizing Josiah – Toward a Postcolonial Reading of the Deuteronomistic History*, Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2005, 265p.

KIMMEL, Michael, “Introduction – Toward a Pedagogy of the Oppressor”, em Michael S. KIMMEL & Abby L. FERBER (organizadores), *Privilege – A Reader*, Boulder, Westview, 2003, p.01-10.

KIRST, Nelson, Milton SCHWANTES, Nelson KILPP, Acir RAYMANN & Rudi ZIMMER (elaboração), *Dicionário hebraico-português e aramaico-português*, 20ª edição, São Leopoldo/Petrópolis, Sinodal/Vozes, 2007, 305p.

KLINKENBERG, Jean-Marie, “Prefácio”, em Lineide Salvador MOSCA (organizadora), *Retóricas de ontem e hoje*, São Paulo, Humanitas, 2004, p.11-16.

KOCH, Timothy, “Cruising as Methodology: Homoeroticism and the Scriptures”, em Ken STONE (editor), *Queer Commentary and the Hebrew Bible*, Cleveland, Pilgrim Press, 2001, p.169-180.

KORPEL, Marjo, “Asherah outside Israel”, em Bob BECKING e outros, *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2001, p.127-150.

KRAMER, Pedro, “O órfão e a viúva no livro do Deuteronômio”, em *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, Vozes, n.27, 1990, p.20-28.

_____, *Origem e legislação do Deuteronômio – programa de uma sociedade sem empobrecidos e excluídos*, São Paulo, Paulinas, 2006, 191p.

KUHN, Thomas, *A estrutura das revoluções científicas*, São Paulo, Perspectiva, 2009, 260p.

KUTSCH, Ernst, בִּרְיָה, em Ernst JENNI & Claus WESTERMANN (editores), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, Madri, Cristiandad, 1978, vol.1, col. 491-509.

KWOK Pui-lan, *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*, Louisville, Westminster/John Knox Press, 2005, 252p.

_____, “Racism and Ethnocentrism in Feminist Biblical Interpretation”, em Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA (editora), *Searching the Scriptures – A Feminist Introduction*, Nova York, Crossroad, 1995, vol.1, p.101-116.

LABUSCHAGNE, Casper Jeremiah, “Divine Speech in Deuteronomy”, em Norbert LOHFINK (editor), *Das Deuteronomium – Entstehung, Gestalt und Botschaft*, Leuven, Leuven University Press, 1985, p.111-126.

LACLAU, Ernesto, *Emancipation(s)*, Londres, Verso, 2007, 124p.

_____, “Identity and Hegemony – The Role of Universality in the Constitution of Political Logics”, em Judith BUTLER, Ernesto LACLAU & Slavoj ŽIŽEK, *Contingency, Hegemony, Universality – Contemporary Dialogues on the Left*, Londres, Verso, 2000, p.44-89.

LAQUEUR, Thomas, *Inventando o sexo – corpo e gênero dos gregos a Freud*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2001, 310p.

LENCHAK, Timothy, “Choose Life!” – *A Rhetorical-Critical Investigation of Deuteronomy 28,69-30,20*, Roma, Pontificio Instituto Bíblico, 1993, 308p.

LEVINSON, Bernard, “The Reconceptualization of Kingship in Deuteronomy and the Deuteronomistic History’s Trasformation of Torah”, em *Vetus Testamentum*, Leiden, Brill, v.51, n.4, 2001, p.511-534.

L’HOUR, Jean, “L’Alliance de Sichem”, em *Revue Biblique*, Paris, Gabalda, v.69, 1962, p.5-36;161-184;350-368.

_____, *La morale de l’Alliance*, Paris, Gabalda, 1966, 125p.

_____, “Les interdits to‘eba dans le Deutéronome”, em *Revue Biblique*, Paris, Gabalda, v.71, 1964, p.481-503.

_____, “Une législation criminelle dans le Deutéronome”, em *Biblica*, Roma, Pontificio Instituto Bíblico, v.44, n.1, 1963, p.1-28.

LIEDKE, Gerhard & C. PETERSEN, לִיְדֵקֶה, em Ernst JENNI & Claus WESTERMANN (organizadores), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, Madri, Cristiandad, vol.2, 1985, col.1292-1306.

LIVERANI, Mario, *Para além da Bíblia – história antiga de Israel*, São Paulo, Loyola/Paulus, 2008, 537p.

LORDE, Audre, “The Master’s Tools Will Never Dismantle the Master’s House: Comments at ‘The Personal and the Political’ Panel (Second Sex Conference, October 29, 1979),” em Cherríe MORAGA & Gloria ANZALDÚA (editoras), *This Bridge Called My Back – Writings by Radical Women of Color*, Nova York, Kitchen Table, 1983, p.98-101.

LOHFINK, Norbert, *Ascolta, Israele – Eseggi di testi del Deuteronomio*, Brescia, Paideia, 1968, 134p.

_____, “Culture Shock and Theology – A Discussion of Theology as a Cultural and a Sociological Phenomenon Based on the Example of a Deuteronomic Law”, em *Biblical Theology Bulletin*, South Orange, Seton Hall University, v.7, n.1, 1977, p.12-22.

_____, *Das Hauptgebot – Eine Untersuchung literarischer Einleitungstragen zu Dtn 5-11*, Roma, Pontificio Instituto Bíblico, 1963, 317p.

_____, “Der Bundesschluß im Land Moab – Redaktionsgeschichtliches zu Dtn 28,69–32,47”, em *Biblische Zeitschrift*, Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh, n.6, 1962, p.32-56.

_____, *Die Väter Israel im Deuteronomium – Zu einem Buch von Thomas Römer*, Fribourg, Universitätsverlag, 1991, 133p.

_____, “Hate and Love in Osee 9,15”, em *Catholic Biblical Quarterly*, v.25, n.4, Washington, Catholic Biblical Association of America, 1963, p.417.

_____, “Kerygmata des Deuteromistischen Geschichtswerks”, em Jörg JEREMIAS & Lothar PERLITT (editores), *Die Botschaft und die Boten – Festschrift für Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1981, p.87-100.

_____, *Lectures in Deuteronomy*, Roma, Pontificio Instituto Bíblico, 1968, 123p+apêndices.

_____, *Violencia y pacifismo en el Antiguo Testamento*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 1990, 111p.

LONG, Burke, “Framing Repetitions in Biblical Historiography”, em *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, SBL, v.106, n.3, 1987, p.385-399.

LORETZ, Oswald, “ברִיַּת – Band-Bund”, em *Vetus Testamentum*, Leiden, Brill, v.16, n.2, 1966, p.239-241.

MAINVILLE, Odette, *A Bíblia à luz da História – guia de exegese histórico-crítica*, São Paulo, Paulinas, 1999, 153p.

MALAMAT, Abraham, *Mari and the Bible*, Leiden, Brill, 1998, 270p.

MALULEKE, Tinyiko, “African ‘Ruths’, Ruthless Africas – Reflections of an African Mordecai”, em Musa DUBE (editora), *Other Ways of Reading – African Women and the Bible*, Atlanta/Genebra, SBL/WCC, 2001, p.237-251.

MARIANNO, Lília Dias, “La Ley y los ‘fuera-de-la-Ley’ – los encuentros y desencuentros entre La ley y los migrantes em el antiguo Israel”, em *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, Quito, Recu, v.63, n.2, 2009, p.45-53.

MATTHEWS, Victor & Don BENJAMIN, *Social World of Ancient Israel – 1250-587 BCE*, Peabody, Hendrickson, 1993, 327p.

MAYES, Andrew, *Deuteronomy*, Londres, Marshall, Morgan & Scott Publishers, 1979, 416p.

_____, “Deuteronomy 4 and the Literary Criticism of Deuteronomy”, em *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, SBL, v.100, n.1, 1981, p.23-51.

MBUWAYESANGO, Dora, “How Local Divine Powers Were Suppressed – A Case of Mwari of the Shona”, em Musa DUBE (editora), *Other Ways of Reading – African Women and the Bible*, Atlanta/Genebra, SBL/WCC, 2001, p.63-77.

McCARTHY, Dennis, “Notes on the Love of God in Deuteronomy and the Father-Son Relationship Between Yahweh and Israel”, em *The Catholic Biblical Quarterly*, Washington, Catholic Biblical Association of America, 1965, v.27, p.144-147.

_____, *Treaty and Covenant – A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*, 2ª edição, Roma, Pontifício Instituto Bíblico, 1981, 368p.

McKAY, John, *Religion in Judah under the Assyrians, 732-609 BC*, Londres, SCM Press, 1973, 142p.

MENA LÓPEZ, Maricel, “Corpos (i)maculados – um ensaio sobre trabalho e corporeidade feminina no antigo Israel e nas comunidades afro-americanas”, em Marga STRÖHER, Wanda DEIFELT & André MUSSKOPF (organizadores), *À flor da pele – ensaios sobre gênero e corporeidade*, São Leopoldo, Cebi/Sinodal, 2004, p.55-75.

MESTERS, Carlos, “Como se faz teologia bíblica hoje no Brasil”, em *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, Vozes, n.1, 1987, p.7-19.

_____, *Flor sem defesa – uma explicação da Bíblia a partir do povo*, Petrópolis, Vozes, 1983, 206p.

MIGNOLO, Walter, *Histórias locais / Projetos globais – colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2003, 505p.

MILGROM, Jacob & Susan RATRAY, קִרְבָּן, em G. Johannes BOTTERWECK, Helmer RINGGREN & Heinz-Josef FABRY (editores), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 2004, v.13, p.148-152.

MINETTE DE TILESSE, Caetano, “Section ‘Tu’ et sections ‘Vous’ dans Le Deutéronome”, em *Vetus Testamentum*, Leiden, Brill, v.12, n.1, 1962, p.29-87.

MONAL, Isabel, “Gramsci, a sociedade civil e os grupos subalternos”, em Carlos Nelson COUTINHO & Andréa de Paula TEIXEIRA (organizadores), *Ler Gramsci, entender a realidade*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003, p.189-200.

MONTALVÃO, Sérgio Aguiar, *A homossexualidade na Bíblia Hebraica – um estudo sobre a prostituição sagrada no Antigo Oriente Médio*, São Paulo, Universidade de São Paulo, 2009, 176p. (dissertação de mestrado).

MORAN, William, “The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy”, em *The Catholic Biblical Quarterly*, Washington, Catholic Biblical Association of America, v.25, n.1, 1963, p.77-87.

MORRISON, Toni, “Unspeakable Things Unspoken – The Afro-American Presence in American Literature”, *Michigan Quarterly Review*, Michigan, University of Michigan, v.28, n.1, 1989, p.1-34.

MUILENBURG, James, “Form Criticism and Beyond”, em Harold W. ATTRIDGE & James C. VANDERKAM (editores), *Presidential Voices – the Society of Biblical Literature in the Twentieth Century*, Atlanta, SBL, 2006, p.119-137.

MURAOKA, Takamitsu, *Emphatic Words and Structures in Biblical Hebrew*, Jerusalém, Magnes/Hebrew University, 1985, 206p.

MUSSKOPF, André, “Até onde estamos dispostos(as) a ir? Carta aberta ao Fórum Social Mundial de Teologia e Libertação”, em Luiz Carlos SUSIN (organizador), *Teologia para outro mundo possível*, São Paulo, Paulinas, 2006, p.471-474.

NAKANOSE, Shigeyuki, *Josiah's Passover – Sociology and the Liberating Bible*, Maryknoll, Orbis Books, 1993, 192p.

_____, “Para entender o livro do Deuteronômio – uma lei a favor da vida?”, em *Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana*, Petrópolis, Vozes, n.23, 1996, p.176-193.

NARAYAN, Uma, *Dislocating Cultures – Identities, Traditions, and Third World Feminism*, Londres, Routledge, 1997, 226p.

NEGBI, Ora, *Canaanite Gods in Metal – An Archaeological Study of Ancient Syro-Palestinian Figurines*, Tel Aviv, Tel Aviv University Institute of Archaeology, 1976, 192p.

NELSON, Richard, “herem and the Deuteronomic Social Conscience”, em M. VERVENNE & J. LUST (editores), *Deuteronomy and Deuteronomic Literature – Festschrift C.H.W. Brekelmans*, Leuven, Leuven University Press, 1997, p.39-54.

NICHOLSON, Ernst Wilson, *Deuteronomy and Tradition*, Filadélfia, Fortress, 1967, 145p.

NOTH, Martin, “O deuteronomista”, em *Revista Bíblica Brasileira*, Fortaleza, Nova Jerusalém, ano 10, número especial, 1993, p.13-194.

NTLOEDIBE-KUSWANI, Gomand, “Translating the Divine – The Case of Modimo in the Setswana Bible”, em Musa DUBE (editora), *Other Ways of Reading – African Women and the Bible*, Atlanta/Genebra, SBL/WCC, 2001, p.78-97.

OLMSTEAD, Albert, *History of Assyria*, Chicago, University of Chicago Press, 1923, 695p.

OLYAN, Saul, *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel*, Atlanta, Scholars Press, 1988, 100p.

OTTERMANN, Monika, “Alianças com o poder opressor – não só no caso de reis humanos... Juízes 9 e a Fábula das Árvores”, em *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, Vozes, n.61/3, 2008, p.68-85.

_____, “Vida e prazer em abundância – a deusa Árvore”, em *Mandrágora*, São Bernardo do Campo, Metodista, n.11, 2006, p.40-56.

OTTO, Eckart, “Aspects of Legal Reforms and Reformulations in Ancient Cuneiform and Israelite Law”, em Bernard LEVINSON (editor), *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law – Revision, Interpolation and Development*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994, p.160-196.

_____, “False Weights in the Scales of Biblical Justice? Different Views of Women From Patriarchal Hierarchy to Religious Equality in the Book of Deuteronomy”, em Victor MATTHEWS, Bernard LEVINSON & Tikva FRYMER-KENSKY (editores), *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, Londres, T&T Clark, 2004, p.128-146.

_____, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Stuttgart, Kohlhammer, 1994, 288p.

_____, “Town and Rural Countryside in Ancient Israelite Law – Reception and Redaction in Cuneiform and Israelite Law”, em *Journal for the Study of the Old Testament*, Sheffield, Sheffield Academic Press, v.57, 1993, p.3-22.

PARPOLA, Simo, “National and Ethnic Identity in the Neo-Assyrian Empire and Assyrian Identity in the Post-Empire Times”, em *Journal of Assyrian Academic Studies*, Skokie, Assyrian Academic Society, v.18, n.2, 2004, p.5-22.

_____, “Neo-Assyrian Treaties from the Royal Archives of Nineveh”, em *Journal of Cuneiform Studies*, Boston, American Schools of Oriental Research, v.39, n.2, 1987, p.161-198.

PELÚCIO, Larrisa, *Abjeção e desejo – uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de aids*, São Paulo, Annablume/Fapesp, 2009, 262p.

PENNA, Angelo, *Deuteronomio*, Torino, Marietti, 1976, 279p.

PERDUE, Leo, “The Social Character of Paraenesis and Paraenetic Literature”, em *Semeia*, Atlanta, SBL, n.50, 1990, p.5-39.

PEREIRA, Nancy Cardoso, “Des-evangelização dos joelhos – epistemologia, sexualidade e osteoporose”, em Elaine NEUENFELDT, Karen BERGESCH & Mara PARLOW (organizadoras), *Epistemologia, violência e sexualidade – olhares do III Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião*, São Leopoldo, Sinodal, 2008, p.161-168.

_____, “Editorial”, em *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, Vozes, v.25, n.3, 1996, p.5-10.

_____, *Maria vai com as outras*, São Leopoldo, Cebi, 1997, 58p.

_____, “Sin contar las mujeres y los niños – cuando el patriarcado y el imperio se dan la mano”, em *Alternativas – Revista de Análisis y Reflexión Teológica*, Manágua, Padres Dominicos, v.7, n.16/17, 2000, p.29-38.

PERELMAN, Chaïm & Lucie OLBRECHTS-TYTECA, *Tratado da argumentação – a nova retórica*, São Paulo, Martins Fontes, 1996, 653p.

PERLITT, Lothar, *Bundestheologie im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1969, 300p.

PETRELLA, Ivan, “Teología de la liberación, capitalismo y democracia – hacia un nuevo proyecto histórico”, em *Cuadernos de Teología*, Buenos Aires, Isedet, v.19, 2000, p.213-230.

PETSCHOW, H., “Zur Systematik und Gesetztechnik im Codex Hammurabi”, em *Zeitschrift für Assyriologie*, Berlim, Walter de Gruyter, n.57, 1965, p.146-172.

PIERIS, Aloysius, *Viver e arriscar – estudos interreligiosos comparativos a partir de uma perspectiva asiática*, São Bernardo do Campo, Nhanduti, 2008, 122p.

PINTO, Carlos Osvaldo Cardoso, *Fundamentos para exegese do Antigo Testamento – um manual de sintaxe*, São Paulo, Vida Nova, 1998, 154p.

PLASKOW, Judith, “Dismantling the Gender Binary within Judaism – the Challenge of Transgender to Compulsory Heterosexuality”, em Marvin ELLISON & Judith PLASKOW (editores), *Heterosexism in Contemporary World Religion – Problem and Prospect*, Cleveland, Pilgrim Press, 2007, p.13-36.

_____, “Standing Again at Sinai – Jewish Memory from a Feminist Perspective”, em *Tikkun*, Los Angeles, RCS Publisher, v.1, n.2, 1986, p.28-34.

POLLAK, Michael, “Memória, esquecimento, silêncio”, em *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, Cpdoc/FGV, v.2, n.3, 1989, p.3-15.

POLZIN, Rolbert, “Deuteronômio”, em Robert ALTER & Frank KERMODE (organizadores), *Guia literário da Bíblia*, São Paulo, Editora Unesp, 1997, p.105-114.

PRADO JÚNIOR, Caio, *Formação do Brasil contemporâneo*, 14ª edição, São Paulo, Brasiliense, 1976, 390p.

PRESSLER, Carolyn, *The View of Women Found in the Deuteronomic Family Laws*, Berlim, de Gruyter, 1993, 127p.

PREUSS, Horst Dietrich, *Old Testament Theology*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1996, vol.2, 438p.

_____, תועבב, em G. Johannes BOTTERWECK, Helmer RINGGREN & Heinz-Josef FABRY (editores), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 2006, vol. 15, p.591-604.

PRITCHARD, James (editor), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton, 2ª edição, Princeton University Press, 1955, 554p.

_____, *The Ancient Near East in Pictures relating to the Old Testament*, Princeton, Princeton University Press, 1954, 351p.

QUIJANO, Aníbal, “Coloniality of Power, Eurocentrism, and Social Classification”, em Mabel MORAÑA, Enrique DUSSEL & Carlos JÁUREGUI (editores), *Coloniality at Large – Latin America and the Postcolonial Debate*, Durham, Duke University Press, 2008, p.181-224.

QUINN, Regina Ammicht, “Editorial – ‘Nós’ e ‘os outros’: à guisa de introdução”, em *Concilium*, Petrópolis, Vozes, v.324, n.1, 2008, p.7-12.

RAYMOND, Janice, *The Transsexual Empire – the Making of the She-Male*, Boston, Beacon Press, 1979, 220p.

REIMER, Haroldo, “Inclusão e resistência – Anotações a partir do Deuteronômio”, em *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, Vozes, n.72, 2001, p.11-20.

_____, “Sobre economia no antigo Israel e no espelho de textos da Bíblia Hebraica”, em Ivoni Richter REIMER (organizadora), *Economia no mundo bíblico*, São Leopoldo, Cebi/Sinodal, 2006, p.7-32.

RENDTORFF, Rolf, *A “fórmula da aliança”*, São Paulo, Loyola, 2004, 119p.

_____, *Introduzione all’Antico Testamento – Storia, vita sociale e letteratura d’Israele in epoca biblica*, Torino, Claudiana, 2001, 413p.

RINGGREN, Helmer, בער, em G. Johannes BOTTERWECK, Helmer RINGGREN & Heinz-Josef FABRY (editores), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1975, vol.2, p.201-205.

_____, קדש III, em G. Johannes BOTTERWECK, Helmer RINGGREN & Heinz-Josef FABRY (editores), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 2003, vol.12, p.542-543.

ROBSON, Ruthann, “Compulsory Matrimony”, em Martha Albertson FINEMAN, Jack JACKSON & Adam ROMERO (editores), *Feminist and Queer Legal Theory – Intimate Encounters, Uncomfortable Conversations*, Burlington, Ashgate, 2009, p.313-328.

ROCHA, Ivan Esperança, *Práticas e representações judaico-cristãs – exercícios de interpretação*, Assis, FCL/UNESP, 2004, 135p.

ROESE, Anete, *Bibliodrama – a arte de interpretar textos sagrados*, São Leopoldo, Sinodal, 2007, 148p.

ROFÉ, Alexander, “The Covenant in the Land of Moab (Dt 28,69-30,20)”, em Norbert LOHFINK (editor), *Das Deuteronomium – Entstehung, Gestalt und Botschaft*, Leuven, Leuven University Press, 1985, p.310-320.

RÖMER, Thomas, *Dal Deuteronomio ai libri dei Re – Introduzione storica, letteraria e sociologica*, Torino, Claudiana, 2007, 192p.

_____, & Marc BRETTLER, “Deuteronomy 34 and the case for a Persian Hexateuch”, em *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, SBL, v.119, n.3, 2000, p.401-419.

_____, & Louise BONJOUR, *L’omosessualità nella Bibbia e nell’Antico Vicino Oriente*, Torino, Claudiana, 2007, 143p.

_____, *Israels Väter – Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der Deuteronomistischen Tradition*, Fribourg/Göttingen, Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, 639p.

ROTH, Martha (organizadora), *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 1997, 283P.

RUBEAUX, Francisco, “A lei do Hérèm – o campo contra a cidade”, em *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, Vozes, v.19, 1988, p.18-25.

S AID, Edward, *Cultura e imperialismo*, São Paulo, Cia das Letras, 1995, 459p.

SAMPAIO, Tânia Mara Vieira, *Movimentos do corpo prostituído da mulher – aproximações da profecia atribuída a Oséias*, São Paulo, Loyola, 1999, 172p.

SANDERS, Paul, *The Provenance of Deuteronomy 32*, Leiden, Brill, 1996, 468p.

SANTOS, Boaventura de Sousa, *A gramática do tempo – para uma nova cultura política*, São Paulo, Cortez, 2006, 511p.

SCHEARING, Linda & Steven McKENZIE (editores), *Those Elusive Deuteronomists – The Phenomenon of Pan-Deuteronomism*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999, 288p.

SCHMIDT, Ludwig, “P in Deuteronomium 34”, em *Vetus Testamentum*, Leiden, Brill, v.59, 2009, p.475-494.

SCHREITER, Robert, *A nova catolicidade – a teologia entre o global e o local*, São Paulo, Loyola, 1998, 158p.

SCHROER, Silvia, “A caminho para uma reconstrução feminista da história de Israel”, em Luise SCHOTTROFF, Silvia SCHROER & Marie-Theres WACKER, *Exegese feminista – resultados de pesquisas bíblicas a partir da perspectiva de mulheres*, São Leopoldo/São Paulo, Sinodal/Cebi/Aste, 2008, p.81-158.

_____, & Thomas STAUBLI, *Simbolismo do corpo na Bíblia*, São Paulo, Paulinas, 2003, 307p.

_____, “We Will Know Each Other by Our Fruits – Feminist Exegesis and the Hermeneutics of Liberation”, em Silvia SCHROER e Sophia BIETENHARD (editoras), *Feminist Interpretation of the Bible and the Hermeneutics of Liberation*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2004, p.1-17.

SCHULTE, Manuel, *Speculum regis – Studien zur Fürstenspiegel-Literatur in der griechisch-römischen Antike*, Münster, Lit, 2001, 292p.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, *Caminhos da sabedoria – uma introdução à interpretação bíblica feminista*, São Bernardo do Campo, Nhanduti, 2009, 256p.

_____, *The Power of the Word – Scripture and the Rhetoric of Empire*, Minneapolis, Fortress, 2007, 280p.

_____, “Transforming the Legacy of The Woman’s Bible”, em Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA (editora), *Searching the Scriptures – A Feminist Introduction*, Nova York, Crossroad, 1995, vol.1, p.1–24.

SCHWANTES, Milton, *A terra não pode suportar suas palavras – reflexão e estudo sobre Amós*, São Paulo, Paulinas, 2004, 206p.

_____, “A origem social dos textos”, em *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, Vozes, v.16, 1988, p.31-37.

_____, *As monarquias do Antigo Israel – Um roteiro de pesquisa histórica e arqueológica*, São Paulo/São Leopoldo, Paulinas/Cebi, 2006, 85p.

_____, “Caminhos da Teologia Bíblica”, em *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, Vozes, n.24, 1989, p.9-19.

_____, *Da vocação à provocação – estudos e interpretações em Isaías 6-9 no contexto literário de Isaías 1-12*, São Leopoldo, Oikos, 2008, 208p.

_____, “Interpretação de Gn 12-25 no contexto da elaboração de uma hermenêutica do Pentateuco”, em *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, Vozes, n.1, 1987, p.31-49.

_____, *Sofrimento e esperança no exílio*, São Leopoldo, Oikos, 2007, 142p.

SCHWARTZ, Regina, *The Curse of Cain – The Violent Legacy of Monotheism*, Chicago, University of Chicago Press, 1997, 228p.

SCHWARZ, Roberto, *Cultura e política*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2001, 190p.

_____, *Sequências brasileiras – ensaios*, São Paulo, Cia das Letras, 1999, 249p.

SCOTT, James, *Weapons of the Weak – Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, Yale University Press, 1985, 389p.

SCOTT, Joan, “Gênero: uma categoria útil de análise histórica”, em *Educação e Realidade*, Porto Alegre, Editora UFRGS, v.16, n.2, 1990, p.5-22.

SMEND, Rudolf, “Das Gesetz und die Völker”, em Hans Walter WOLFF (editor), *Probleme biblischer Theologie – Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag*, Munique, Kaiser, 1971, p.494-509.

_____, *La formazione dell’Antico Testamento*, Brescia, Paideia, 1993, 331p.

SEGOVIA, Fernando, *Decolonizing Biblical Studies – a View from the Margins*, Maryknoll, Orbis Books, 2000, 177p.

SWEENEY, Marvin, *King Josiah of Judah – The Lost Messiah of Israel*, Nova York, Oxford University Press, 2001, 350p.

SEVERINO CROATTO, José, *Hermenêutica bíblica – para una teoría de la lectura como producción de sentido*, Buenos Aires, Lumen, 1994, 143p.

SILVA, Tomaz Tadeu da, “A produção social da identidade e da diferença”, em Tomaz Tadeu da SILVA (organizador), *Identidade e diferença – a perspectiva dos Estudos Culturais*, Petrópolis, Vozes, 2008, p.73-102.

SIMIAN-YOFRE, Horácio, “Diacronia – os métodos histórico-críticos” em Horácio SIMIAN-YOFRE (coordenador), *Metodologia do Antigo Testamento*, São Paulo, Loyola, 2000, p.73-108.

SIMÕES, Júlio Assis & Isadora Lins FRANÇA, “Do ‘gueto’ ao mercado”, em James GREEN & Ronaldo TRINDADE (organizadores), *Homossexualismo em São Paulo e outros escritos*, São Paulo, Editora Unesp, 2005, p.309-336.

SKA, Jean Louis, “*Our Fathers Have Told Us*” – *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, 1ª reimpressão, Roma, Pontificio Instituto Bíblico, 2000, 129p.

_____, “Sincronia – a análise narrativa”, em Horácio SIMIAN-YOFRE (coordenador), *Metodologia do Antigo Testamento*, São Paulo, Loyola, 2000, p.123-148.

SMITH, Mark, *O memorial de Deus – história, memória e a experiência do divino no Antigo Israel*, São Paulo, Paulus, 2006, 264p.

SONNET, Jean-Pierre, *The Book within the book – Writing in Deuteronomy*, Leiden, Brill, 1997, 299p.

SORJ, Bila, “O feminismo na encruzilhada da modernidade e da pós-modernidade”, em Albertina de Oliveira COSTA e Cristina BRUSCHINI (organizadoras), *Uma questão de gênero*, Rio de Janeiro/São Paulo, Rosa dos Tempos/Fundação Carlos Chagas, 1992, p.15-23.

SOUZA, Carlos César Borges Nunes, *Justiça no portão! – considerações exegéticas a respeito das exigências éticas de Êxodo 23,1-9*, São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2010, 142p. (dissertação de mestrado).

SPIECKERMANN, Hermann, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, 445p.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty, *In Other Worlds – Essays in Cultural Politics*, Londres, Routledge, 1988, 309p.

STANTON, Elisabeth Cady, *The Women’s Bible*, Ann Arbor, Northeastern University Press, 1993, 217p.

STEINBERG, Avraham, *Encyclopedia of Jewish Medical Ethics*, Jerusalém, Feldheim, 2003, 1191p.

STEINBERG, Naomi, “The Deuteronomic Law Code and the Politics of State Centralization”, em Norman GOTTWALD & Richard HORSLEY (editores), *The Bible and Liberation – Political and Social Hermeneutics*, Maryknoll, Orbis Books, 1993, p.365-375.

STERNBERG, Meir, *Expositional Modes and Temporal Ordering in Fiction*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1979, 338p.

STONE, Ken, “O que acontece quando ‘gays’ lêem a Bíblia?”, em *Concilium*, Petrópolis, Vozes, v.294, n.1, 2002, p.82-91.

_____, (editor), *Queer Commentary and the Hebrew Bible*, Cleveland, Pilgrim Press, 2001, 250p.

_____, *Sex, Honor, and Power in the Deuteronomistic History*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996, 170p.

_____, “The Hermeneutics of Abomination – On Gay Men, Canaanites, and Biblical Interpretation”, em *Biblical Theology Bulletin*, South Orange, Seton Hall University, v.27, n.2, 1997, p.36-41.

STOTT, Katherine, “Finding the Lost Book of Law – Re-reading the Story of the ‘Book of Law’ (Deuteronomy-2Kings) in Light of Classical Literature”, em *Journal for the Study for the Old Testament*, Londres, Sage, vol.30, n.2, 2005, p.153-169.

SUGIRTHARAJAH, Rasiah, *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 2002, 231p.

_____, *The Bible and the Third World – Precolonial, Colonial and Postcolonial Encounters*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, 306p.

SULLIVAN, Nikki, *A Critical Introduction to Queer Theory*, Nova York, New York University Press, 2007, 232p.

TERNAY, Henri de & Lúcia WEILER, “Um exercício de releitura global da Bíblia a partir do eixo do êxodo”, em *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, Vozes, n.24, 1989, p.60-74.

THOMAS, D. Winton, “*kelebh* ‘Dog’ – Its Origin and Some Usages of it in the Old Testament”, em *Vetus Testamentum*, Leiden, Brill, v.10, n.4, 1960, p.410-427.

TIGAY, Jeffrey, *The JPS Torah Commentary – Deuteronomy*, Filadélfia, The Jewish Publication Society, 1996, 548p.

TOLBERT, Mary Ann, “A New Teaching with Authority – A Re-evaluation of the Authority of the Bible”, em Fernando SEGOVIA e Mary Ann TOLBERT (editores), *Teaching the Bible – The Discourses and Politics of Biblical Pedagogy*, Maryknoll, Orbis Books, 1998, p.168-189.

_____, “Reading for liberation”, em Fernando SEGOVIA & Mary Ann TOLBERT (editores), *Reading from this Place – Social Location and Biblical Interpretation in the United States*, Minneapolis, Fortress, 1995, vol.01, p.263-276.

_____, “Foreword – What Word Shall We Take Back?”, em Robert GOSS e Mona WEST (editores), *Take Back the Word – a Queer Reading of the Bible*, Cleveland, Pilgrim Press, 2000, p.vii-xii.

TRIBLE, Phyllis, *Rhetorical Criticism – Context, Method, and the Book of Jonah*, Minneapolis, Augsburg Press, 1994.

TROCH, Lieve & Fernando CANDIDO DA SILVA, “Introdução: cor-po e coloração – reflexões na área de gênero e religião”, em *Mandrágora*, São Bernardo do Campo, Metodista, v.16, 2010, p.1-3.

_____, “Metropolen en ‘vrouwensteden’ – Over de noodzaak de consequenties van de urbanisatie te doordenken”, em *Michsjol*, Eindhoven, Skandalon, v.16, n.2, 2007, p.26-30.

_____, (organizadora), *Passos com paixão – uma teologia do dia-a-dia*, São Bernardo do Campo, Nhanduti, 2007, 95p.

_____, *Verzet is het geheim van de vreugde – fundamenteaal-theologische thema's in een feministische discussie*, Zoetermeer, Boekencentrum, 1996, 284p.

TURNER, William, *A Genealogy of Queer Theory*, Filadélfia, Temple University Press, 2000, 256p.

VAGO, Steven, *Law and Society*, Upper Saddle River, Prentice Hall, 2006, 466p.

van ANDEL, Arianne, “Da raiva à resistência”, em Isabel Aparecida FÉLIX (organizadora), *Teologias com sabor de mangostão – ensaios em homenagem a Lieve Troch*, São Bernardo do Campo, Nhanduti, 2009, p.103-114.

van DIJK-HEMMES, Fokkelien, “A grande mulher de Sunam e o homem de Deus – uma interpretação dual de 2Reis 4,8-37”, em Athalya BRENNER (organizadora), *Samuel e Reis a partir de uma leitura de gênero*, São Paulo, Paulinas, 2003, p.279-295.

van HOUTEN, Christiana, *The Alien in Israelite Law*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1991, 200p.

van SETERS, John, *Em busca da história – historiografia no mundo antigo e as origens da história bíblica*, São Paulo, Edusp, 2008, 397p.

VEDELER, Harold Torger, “Reconstructing Meaning in Deuteronomy 22:5 – Gender, Society, and Travestitism in Israel and the Ancient Near East”, em *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, SBL, v.127, n.3, 2008, p.459-476.

VIP, Angelo & Fred LIBI, *Aurélia – a dicionária da língua afiada*, São Paulo, Editora da Bispa, 2006, 143p.

von RAD, Gerhard, *Deuteronomio – traduzione e commento*, Brescia, Paideia, 1979, 233p.

_____, *Studies in Deuteronomy*, Londres, SCM Press, 1953, 96p.

_____, *Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo, Aste, 1973, vol.1, 482p.

VRIEZEN, Karel, “Archaeological Traces of Cult in Ancient Israel”, em Bob BECKING e outros, *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2001, p.45-80.

WALTKE, Bruce, “Superscripts, Postscripts or Both”, em *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, SBL, v.110, n.4, 1991, p.583-596.

WARRIOR, Robert Allen, “Canaanites, Cowboys, and Indians”, em *Union Seminary Quarterly Review*, Nova York, Union Theological Seminary, v.59, n.1-2, 2005, p.1-8.

WASHINGTON, Harold, “Lest He Die in the Battle and Another Man Take Her – Violence and the Construction of Gender in the Laws of Deuteronomy 20-22”, em Victor MATTHEWS, Bernard LEVINSON & Tikva FRYMER-KENSKY (editores), *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, Londres, T&T Clark, 2004, p.185-213.

WATTS, James, “Public Readings and Pentateuchal Law”, em *Vetus Testamentum*, Leiden, Brill, 1995, v.45, n.4, p.540-557.

_____, “Rhetorical Strategy in the Composition of the Pentateuch”, em *Journal for the Study of the Old Testament*, Sheffield, Sheffield Academic Press, v.68, 1995, p.3-22.

WEINFELD, Moshe, בריי, em G. Johannes BOTTERWECK, Helmer RINGGREN & Heinz-Josef FABRY (editores), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1974, v.2, p.253-279.

_____, *Deuteronomy 1-11*, Nova York, Doubleday, 1991, 458p.

_____, *Deuteronomy and Deuteronomistic School*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1992.

_____, “The Emergence of Deuteronomistic Movement – The Historical Antecedents”, em Norbert Lohfink (editor), *Das Deuteronomium – Entstehung, Gestalt und Botschaft*, Leuven, Leuven University Press, 1985, p.76-98.

_____, “The Origin of Humanism in Deuteronomy”, em *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, SBL, v.81, 1961, p.241-247.

_____, “Traces of Assyrian Treaty Formulae in Deuteronomy”, em *Biblica*, Roma, Pontificio Instituto Bíblico, v.46, 1965, p.417-427.

WELLS, Bruce, “Sex, Lies, and Virginal Rape – The Slandered Bride and False Accusation in Deuteronomy”, em *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, SBL, v.124, n.1, 2005, p.41-72.

WENHAM, Gordon, “Betulah, a Girl of Marriageable Age”, em *Vetus Testamentum*, Leiden, Brill, 1972, v.22, n.3, p.326-348.

WEST, Mona, “Reading the Bible as Queer Americans: Social Location and the Hebrew Scriptures”, em *Theology & Sexuality*, Londres, Sage Publications, n.10, 1999, p.28-42.

WESTCOTT, Clare, “Alterity and Construction of National Identity in Three Kristen Bjorn Films”, em Todd G. MORRISON (editor), *Eclectic Views on Gay Male Pornography – Pornucopia*, Binghamton, Haworth Press, 2004, p.189-196.

WESTENHOLZ, Goodnick, “Tamar, qēdēšā, qadištu, and Sacred Prostitution in Mesopotamia”, em *Harvard Theological Review*, Cambridge, Harvard Divinity School, v.82, n.3, 1989, p.245-265.

WILDBERGER, Hans, חַשְׁבִּי, em Ernst JENNI & Claus WESTERMANN (organizadores), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, Madrid, Cristiandad, vol.2, 1985, col.1061-1074.

WILLIS, Timothy, *The Elders of the City – A Study of the Elders-Laws in Deuteronomy*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2001, 353p.

WILSON, Nancy, *Our Tribe – Queer Folks, God, Jesus, and the Bible*, Nova York, HarperSanFrancisco, 1995, 292p.

WOLFF, Hans Walter, *Hosea – A Commentary on the Book of the Prophet Hosea*, Filadélfia, Fortress Press, 1974, 259p.

_____, “O querigma da Obra Histórico-Deuteronomista”, em Walter BRUEGGEMANN & Hans Walter WOLFF, *O dinamismo das tradições do Antigo Testamento*, São Paulo, Paulinas, 1984, p.99-120.

WYATT, Nicholas, חַשְׁבִּי, em Karel van der TOORN, Bob BECKING & Pieter van der HORST (editores), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden/Grand Rapids, Brill/Eerdmans, 1999, p.99-105.

YEE, Gale, “Hosea”, em Carol NEWSOM & Sharon RINGE (editoras), *The Women’s Bible Commentary*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1992, p.195-202.

_____, *Poor Banished Children of Eve – Women as Evil in the Hebrew Bible*, Minneapolis, Fortress, 2003, 298p.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares, “Em busca de uma economia solidária – Dt 14,22-15,23: resistência popular e identidade social”, em *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, Vozes, n.84, 2004, p.9-21.