

**UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**  
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

**A AMEAÇA QUE VEM DE DENTRO**

Um estudo sobre as relações entre judaítas e estrangeiros no pós-exílio em perspectiva de gênero.

Por:

**Lília Dias Marianno**

Orientador:

**Prof. Dr. Archibald Mulford Woodruff**

Dissertação apresentada em cumprimento às exigências do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião para obtenção do Grau de Mestre em Ciências da Religião.

São Bernardo do Campo

Janeiro de 2007.

**A AMEAÇA QUE VEM DE DENTRO**

Um estudo sobre as relações entre judaítas e estrangeiros no pós-exílio em perspectiva de gênero.

Por:

**Lília Dias Marianno**

Orientador:

**Prof. Dr. Archibald M. Woodruff**

Dissertação apresentada em cumprimento às exigências do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, para obtenção do grau de Mestre em Ciências da Religião

São Bernardo do Campo – SP

Janeiro de 2007.

**Título: A AMEAÇA QUE VEM DE DENTRO.**

Um estudo sobre as relações entre judaítas e estrangeiros no pós-exílio  
em perspectiva de gênero.

Aprovada em: 27/02/2007

**Examinadores:**

---

Prof. Dr. Archibald Mulford Woodruff (Presidente) – UMESP

---

Prof. D. Dr. Milton Schwantes – UMESP

---

Profª. Dra. Tânia Mara Vieira Sampaio – UNIMEP

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

“O intolerável é sempre uma medida muito interessante. Representa a transgressão de uma fronteira que na verdade só se define claramente ao ser cruzada. Infeliz do tolerante que não conhece a experiência de limites”. (N. Bonder)

## AGRADECIMENTOS

Dezembro de 2004, um ano após a conclusão do meu mestrado em Teologia no Rio de Janeiro, eu estava entre os candidatos ao programa de Pós Graduação em Ciências da Religião, sendo aprovada nos exames de seleção para começar tudo novamente. Outro mestrado! Isto graças às burocracias que o sistema brasileiro de educação superior não consegue resolver quando se trata de avaliar a qualidade de uma pesquisa realizada em programas *stricto-sensu* não reconhecidos pelo MEC. A sensação que eu tinha era de ter jogado fora três preciosos anos da minha vida, uma perda de tempo. Só agora é que começava a valer. Eu estava muito desanimada de ter que cursar tudo novamente para, só então, ter direito de me candidatar ao doutorado.

Durante a caminhada na UMESP, algumas pessoas conseguiram me convencer que nada é perda, tudo é ganho. Em primeiro lugar pelo respeito que demonstraram com meu papel de pesquisadora, que já tinha algum histórico quando aqui cheguei. Em segundo lugar por me acolherem como amigos, brigando comigo, impedindo que eu ficasse desanimada, ignorando meu cansaço quando foi preciso e me mostrando que o que fiz bem antes poderia fazer ainda melhor uma segunda vez. Passou rápido!

Termino este curso com o coração agradecido a algumas pessoas em especial e quero dizer porque. Em primeiro lugar ao meu mentor, prof. D. Dr. Milton Schwantes, a pessoa que antes de mim já sabia e me convenceu que este esforço valia a pena. Durante todo este tempo me deu suporte não apenas acadêmico, científico, bíblico, mas juntamente com sua esposa Rosileny Schwantes, o suporte emocional para agüentar a minha difícil tarefa de ser mãe solteira de dois meninos pré-adolescentes, de me sustentar como free-lancer e ainda encarar uma pós graduação em outro estado numa instituição privada. Teria muito pra falar sobre este casal aqui, mas eles sabem o que sente meu coração. Já falei muitas vezes. Fica só entre nós agora.

Quero agradecer ao meu orientador, Prof. Dr. Archibald M. Woodruff, pela paciência com minhas trapalhadas burocráticas na instituição, na orientação com meu texto, pela simplicidade, sabedoria e pela sua total incapacidade de não mostrar alegria durante as aulas. Essas coisas ficaram registradas nos meus modelos de docência.

Também quero agradecer àquela criatura linda que recebe de coração e braços abertos aos teólogos biblistas que vem estudar na instituição. Sirley Antoni. Aquela cadeira ao lado da sua mesa sempre foi meu cantinho favorito nesta universidade. Lugar de sorrir, chorar e compartilhar sonhos, fazer planos. Você tem sido uma amiga, um grande presente que recebi e recebo cada vez que entro na sala da BBLA. Obrigada por

toda dedicação e amor que você emprega na sua função aqui. Isso é ministério, mulher! Provavelmente você só vai ler isto aqui quando estiver catalogando os exemplares desta pesquisa na BBLA. Fique contente com a surpresa!

Quero agradecer à família de alunos que se hospedava na casa de estudantes em 2005. Em tempos tenebrosos da minha vida vocês foram meu escape. Obrigada também aos meus colegas de curso, cujas intervenções em aula tantas vezes me fizeram pensar um pouco mais. Às mulheres teólogas biblistas de RIBLA, com quem tenho aprendido tanto! Vocês sempre olharam para minhas engatinhadas como passos de gente grande. Graças ao incentivo de vocês continuo caminhando.

Um espaço especial preciso e quero dedicar à minha família: meus pais e meus filhos. Meus filhos por serem o alvo de tudo que faço na vida. É com vocês a minha luta, é pra vocês todo o meu amor, e por vocês o meu beijo carinhoso todas as noites quando saio e quando chego; antes de cada aula e depois quando regresso. À minha mãe pelo carinho e suporte emocional que deu a mim e aos meninos durante estes dois anos de forma especial, fazendo eles não sentirem tanta falta do que nos falta na família. A meu pai pelo apoio sempre presente, operacional todo o tempo, mas este é você pai. Obrigada pelo cuidado, pela alimentação, pela hospedagem e pelo transporte escolar do Daniel e do Samuel cada vez que eu tinha que vir para SP. Vocês me fizeram sentir segura de que os meninos estavam bem na minha ausência.

Por fim, quero agradecer ao coordenador prof. Dr. Antonio Carlos Mello Magalhães pela paciência com esta aluna briguenta e pelo carinho em todos os encaminhamentos acertados que me prestou durante o curso. Também ao Prof. Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira, pela coordenação da área bíblica e pelo suporte e representação de nossa área na comissão de bolsas.

Também registro aqui minha gratidão ao IEPG pela bolsa no primeiro semestre e à CAPES pelo fomento da bolsa de pesquisa nos três últimos semestres, sem a qual teria sido impossível completar os estudos.

Sei que não teria chegado até aqui sem o apoio de todos vocês, mas a Ti, Pai do Céu, minha gratidão pelo fôlego da vida e pela força, cuja fonte plantaste em mim, e sem que eu entenda como e porque me fazes tocar a vida, com alegria, com leveza, com gratidão por, em todos os momentos da vida, te experimentar tão perto de mim.

A glória é Tua, pois sem ar pra respirar, não dá nem pra começar!

Deus Conosco!

## DEDICATÓRIA

A todas as pessoas que um dia se sentiram estranhas no meio do povo de Deus, por motivos justos ou injustos, sendo acolhidos ou repudiados. A todos aqueles que um dia foram segregados por sua cor ou por sua etnia, por sua classe social ou ainda por sua sexualidade, e em função disso foram impedidos de participar da adoração, da comunhão, do partir do pão e das celebrações. A todos que fogem do padrão e exercem o direito de serem diferentes e felizes. Àqueles que um dia tiveram seus nomes cortados do “rol de membros” por não combinarem com o padrão exigido pelo sistema ou pelo imaginário de suas lideranças. A todos aqueles que foram expulsos da comunidade eclesial algum dia porque tiveram a “infeliz idéia” de dizer: “eu não concordo”. Àqueles que têm criado formas inclusivas de viver uma teologia com prática de vida, e se inseriram no coração de Deus, entendendo o mistério da graça. A todos aqueles que não se conformam com os abusos de poder no seio da igreja nem em qualquer outra instância. Àqueles que não admitem que a Bíblia continue sendo usada para legitimar injustiça, segregação, guerras e tantas outras coisas feias. A todos que entenderam o sentido da frase: Yahweh não nos excluirá de seu povo! Recebam minha memória e minha honra nesta pesquisa.

## SUMÁRIO

<b>Introdução.....</b>	<b>14</b>
<b>Capítulo 1: O surgimento da nação Israelita.....</b>	<b>20</b>
1.1. Contexto histórico-social.....	20
1.1.1. Grupos humanos.....	20
1.1.1.1. Arameus / Grupos Abraâmicos.....	21
1.1.1.2. Grupo Sinaítico.....	23
1.1.1.3. Escravos do Egito e Hapirus.....	25
1.1.1.4. Cananitas.....	28
1.1.2. A região onde surge Israel.....	28
1.2. Contexto político.....	30
1.3. Contexto econômico.....	35
1.4. Contexto religioso.....	38
1.5. Teorias sobre o surgimento de Israel.....	41
1.5.1. Teoria da Unidade Racial.....	41
1.5.2. Teoria da Ocupação Pacífica.....	42
1.5.3. Teoria da Revolução Camponesa.....	43
1.6. Constatções sobre o exclusivismo religioso do período pré-monárquico....	44
<b>Capítulo 2: O surgimento da nação monoteísta.....</b>	<b>48</b>
2.1. Contexto histórico do Pós-exílio .....	48
2.2. Contexto político.....	48
2.2.1. Entre o Tribalismo e o Exílio.....	49
2.2.2. Durante o Pós-exílio.....	52
2.3. Contexto econômico do Pós-exílio .....	56
2.4. Contexto social do Pós-exílio.....	59
2.4.1. Os judaítas assentados – os autóctones.....	59
2.4.2. Os judaítas exilados – os deportados .....	62
2.5. Grupamentos étnicos do Pós-exílio .....	65
2.6. O contexto religioso do Pós-Exílio .....	67
2.7. As bases teológicas da reconstrução nacional.....	70

2.6.3. A teologia dos deportados .....	73
2.6.3.1. Quem era o resto santo e fiel .....	75
2.6.3.2. Quem era o servo sofredor .....	79
2.6.3.3. Quem era o “meu povo eleito” .....	81
2.8. O ressurgimento da nação israelita e as missões de Ed e Ne .....	82
2.9. Constatções sobre o exclusivismo religioso no Pós-exílio .....	87

### **Capítulo 3: Teologia Exclusivista – uma construção .....89**

3.1. O conceito de estrangeiro em Israel .....	91
3.1.1. <i>Gér - gérim</i> .....	92
3.1.2. <i>Gôy - gôyim</i> .....	93
3.1.3. <i>Nokh<sup>e</sup> rî- Nokh<sup>e</sup> rîôt</i> .....	94
3.2. O trato com estrangeiros segundo o Dt .....	96
3.2.1. A formação do Dt.....	97
3.2.2. As leis sobre estrangeiros no Código Dt .....	99
3.2.3. Exegese em Dt 23, 2-9 .....	101
3.2.3.1. Tradução e crítica textual em Dt 23, 2-9 .....	101
3.2.3.2. Datação, autoria e destinatários .....	104
3.2.3.3. Gênero literário e lugar do texto .....	105
3.2.3.4. Contexto histórico das relações com estrangeiros.....	106
3.2.3.4.1. Moabe no texto hebraico .....	107
3.2.3.4.2. Amon no texto hebraico .....	111
3.2.3.4.3. Edom no texto hebraico .....	113
3.2.3.4.4. Egito no texto hebraico .....	115
3.2.3.4.5. A questão dos casamentos mistos .....	117
3.2.3.5. A mensagem de Dt 23, 2-9 nos dias de Ed e Ne .....	124

### **Capítulo 4: uma teologia que inclui - a solução! .....131**

4.1. Agar: uma egípcia banida do povo eleito .....	133
4.1.1. a primeira perícopé (Gn 16) .....	134
4.1.2. a segunda perícopé (Gn 21).....	135
4.1.3. Em conversa com Agar .....	136
4.1.4. O filho desta escrava não deve herdar com meu filho .....	143

4.2. Rute: uma moabita na genealogia dos judaítas .....	144
4.2.1. A narrativa de Rt .....	145
4.2.2. Vamos conversar com estas mulheres .....	147
4.2.3. Quero me casar com esta moabita .....	151
4.3. Mas o que está fazendo este profeta? .....	152
4.3.1. A narrativa de Jonas .....	153
4.3.2. E dá pra conversar com Jonas? .....	155
4.3.3. Vocês me dão o direito de ter compaixão desta gente? .....	162
<b>Conclusão – A ameaça que vem de dentro! .....</b>	<b>165</b>
<b>Bibliografia .....</b>	<b>170</b>

## LISTA DE MAPAS

Mapa 1 – O crescente fértil .....	29
Mapa 2 – Diagrama de blocos da Palestina .....	29
Mapa 3 – Os povos do mar .....	33
Mapa 4 – Rotas comerciais do Antigo Oriente Próximo .....	36
Mapa 5 – A economia do Antigo Oriente Próximo .....	37
Mapa 6 – O Império Assírio .....	50
Mapa 7 – O Império Babilônico .....	51
Mapa 8 – O Império Persa .....	52
Mapa 9 – A Palestina do Período Persa .....	54

## LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Períodos Arqueológicos .....	31
Tabela 2 – Governantes do Período Persa .....	55
Tabela 3 – Estrangeiros no Código Deuteronomico .....	103

## **RESUMO**

A presente dissertação faz um resumo histórico-teológico das relações de Israel com nações estrangeiras. Estuda a origem deste povo, em seus aspectos antropológico-culturais na época do tribalismo e compara com a situação no período Babilônico e Persa.

Compreendendo as diferentes posturas da nação em relação à presença de estrangeiros no meio do povo de Deus, investiga a origem do nacionalismo exclusivista a partir do livro do Dt, confrontando com as narrativas de Ed 9 e 10 e Ne 13 na questão dos casamentos mistos. Por fim traz propostas de inclusão da literatura pós-exílica na qual crianças e mulheres estrangeiras fazem ouvir sua voz de protesto.

### **ABSTRACT**

This dissertation does a historical-theological summary of Israel's relationships with foreign nations. Studies the origin of Israel, on the anthropological and cultural aspects, since tribalism until Babylonian and Persian periods.

Understanding the different behaviors of the nation about foreign people inside the people of God, search for the origin of the nationalistic exclusivist feeling, having Dt as the basis and facing the narratives of Ez 9-10 and Ne 13 with the mixed marriages. In the end brings inclusive purposes on the post exilic biblical literature, where children and foreign women made the people to listen their voice of protest.

## Introdução

Ao percorrermos a história bíblica da nação israelita, constantemente nos deparamos com relatos que colocam em dúvida o surgimento homogêneo desta nação, seja através da descendência de Abraão ou através da saída do Egito. Estudos sócio-históricos, arqueológicos e antropológicos sobre o Antigo Oriente Próximo já provaram que a instalação de Israel em Canaã ocorreu de forma diferente da que está narrada nos livros de Josué e Juízes. Uma breve revisão da história nos mostra um Israel original que é um aglomerado de povos, sem uma religiosidade única, sem categorias como templo, pureza e etnia para servir como diferencial.

Entretanto, dando um grande salto na história, saindo das origens de Israel (entre 1300 e 1000 A.E.C.) para o período pós-exílico (450 – 400 A.E.C.), deparamos com uma situação totalmente invertida. Durante o século V A.E.C., encontramos um Israel monoteísta, centrado na lei e no templo, com uma pureza étnica normativa tão arraigada que beira a xenofobia. Como foi que esse quadro inverteu tanto neste milênio? Que fatores contribuíram para a criação de um modelo religioso cuja participação de estrangeiros era impossibilitada?

A questão “inclusão ou exclusão” é um problema tanto antigo quanto atual. Ela se faz presente nos momentos em que acolhemos ou excluímos pessoas de nossas famílias e círculos de relacionamentos. Mas ela também está presente em conflitos políticos e religiosos que acontecem quando se precisa, por exemplo, delimitar fronteiras de um país. Se olharmos com atenção, ainda veremos os mesmos resquícios presentes nas discussões que deveriam promover acordos de paz entre israelenses e palestinos nos dias atuais.

Desta forma, fomos instigados a tentar encontrar o momento em que o exclusivismo passou a ser legitimado pela religião, e por que o foi. Naturalmente não pudemos seguir o a ordem dos livros do Antigo Testamento protestante para elucidar tal ponto. Contamos com a ajuda da disposição dos livros bíblicos como consta na Bíblia Hebraica. Precisamos nos aliar às Ciências da Religião, voltadas para a Antigüidade e para o Antigo Oriente Próximo, a fim de entendermos como era o Israel das origens

e como era o Israel do pós-exílio; a fim de determinar, na linha do tempo, em que momento se deu esta espécie de “conversão”, na qual um povo inclusivo e miscigenado, tornou-se exclusivista e etnicamente centrado.

Esta “conversão” do povo não aconteceu sem grande dose de violência contra famílias, mulheres e crianças, pois no afã de reconstruir a nação no pós-exílio e prover para ela uma identidade, as lideranças de Judá instituíram um governo teocrático, e neste sistema o estrangeiro representava uma ameaça. Assim, o lugar mais adequado para um estrangeiro estar em Israel era fora da congregação, fora do povo.

Isto provocou o dismantelamento das famílias constituídas através de casamentos mistos (Ed 9 e 10 e Ne 13). Esta atitude gerou um grande tumulto na sociedade com resultados de longa duração. Seus reflexos atingiram o cisma samaritano e até as guerras dos Macabeus, séculos depois.

Assim, tornou-se o desafio desta pesquisa encontrar o embrião deste sentimento exclusivista, averiguar seu desenvolvimento, investigar seu ápice e descobrir como os estrangeiros em Judá podem ter reagido a isso tudo. O que sabemos é que esta reação não foi pacífica e nem genérica. Muitos não atenderam à ordem de expulsar esposas. Certos textos de datação pós-exílica no Primeiro Testamento nos dão a impressão de que há uma “turba de estrangeiros e mestiços” formada principalmente por mulheres e crianças, realizando uma espécie diferente de “piquete” em Judá.

Em suas “faixas”, eles/elas trouxeram a denúncia de um profeta de seu tempo. Um profeta que ordenou que os estrangeiros dissessem: “Yahweh não nos excluirá de seu povo” (Is. 56:3). Foi interessante ouvir estas vozes da oposição. Teremos esta oportunidade quando chegarmos ao quarto capítulo e formos conversar Agar, Rute e Jonas, isto é, se Jonas deixar.

A pesquisa se justifica pela era em que vivemos. Estamos vivendo tempos diferentes. Nunca se falou tanto em integração internacional como nesta era de globalização e desconstrução conhecida como “pós-modernidade”. Talvez este seja um dos pontos positivos deste processo de globalização: o de tentar colocar num mesmo patamar todos os povos da terra embora saibamos que ainda temos uma escola de alguns

séculos de duração para enfrentar, até que venhamos a entender as questões práticas envolvidas neste processo. Se é que a humanidade consegue chegar até lá.

Os esforços para promover a unidade entre os povos desta grande “aldeia global” são louváveis, mas entendemos que se torna necessária uma investigação das razões que ainda levam as pessoas no sentido contrário, pois, lamentavelmente, é no campo religioso que encontramos os “fundamentos” desta teologia distorcida, que acredita que o Deus-Criador de todas as coisas. Possa ter mais predileção por certos tipos de pessoas do que por outras, e que certos povos experimentam uma impossibilidade de contato com este deus.

Este tipo de concepção exclusivista ainda aflora dos sermões religiosos e do comportamento dos fiéis das três grandes religiões monoteístas do mundo: o islamismo, o cristianismo e o judaísmo; seja de forma explícita ou subliminar, embora não devamos generalizar e saibamos que nem todos os seus adeptos são simpatizantes deste exclusivismo. Coincidentemente, também estamos vivendo tempos de desmantelamento das famílias. Momentos ímpares que nos levam a excluir pessoas ainda queridas por “gente de casa” e a incluir pessoas novas, estranhas ao nosso contexto, em nossos ambientes domésticos.

A favor do exclusivismo, a igreja cristã evangélica, principalmente entre os grupos neo-pentecostais, ainda condena uniões mistas. Os não-cristãos são reputados como estrangeiros, como um grande mal à vida de um fiel. Recebem o apelido de “jugo desigual” e os discípulos são programados para se considerarem superiores a eles, como se esta separação impedisse os fiéis de passarem pelas mesmas experiências trágicas de casamentos pelas quais passam os não-cristãos. Isto só serve para nos afastar de uma convivência ecumênica na qual as diferentes expressões de fé são válidas e respeitáveis.

Por outro lado, a mesma igreja cristã repudia divórcio entre seus fiéis e as pessoas que precisaram passar por tal experiência muitas vezes foram convidadas a deixar

seus cargos eclesiásticos. A instituição eclesiástica ainda insiste em ditar as normas das uniões entre seus fiéis. O importante é manter o estigma de que, união entre crentes é abençoada e entre não-crentes é amaldiçoada. É o uso da “lei” e do texto sagrado para legitimar a marginalização de quem não se enquadra no “esquema” do discurso dos poderosos. Talvez por isso este conflito nas famílias judaítas assuma um papel tão importante para nossos dias. Esta é a razão pela qual resolvemos nos dedicar ao estudo da formação do pensamento exclusivista na mais antiga das três religiões monoteístas citadas, porque os princípios do judaísmo têm alimentado a teologia do cristianismo e em vários aspectos também a teologia do islamismo.

Entendemos que a relevância desta pesquisa está no diálogo com a sociologia e da antropologia da religião, principalmente no que se aplica à influência da dogmática no estabelecimento de relações familiares e suas repercussões diante da sociedade. Também desconhecemos, outras pesquisas bíblicas voltadas para este tema de forma tão diretiva, cremos, portanto, na originalidade da abordagem por termos encontrado apenas alguns ensaios tocando no assunto e nenhuma pesquisa de peso diretamente sobre esta questão.

O objetivo geral desta pesquisa é conhecer a gênese do processo de exclusivismo religioso normativo praticado em Israel no pós-exílio. Obviamente, entender esta gênese nos alerta quanto ao “nascimento” de novas espécies de exclusivismo em nossos dias. Em termos científicos, a pesquisa pode auxiliar a antropologia cultural, quebrando “paradigmas teológicos” que alimentem sentimentos de exclusivismo e xenofobia.

Também pode cooperar com a antropologia social ao denunciar mecanismos de opressão e dominação que foram fomentadores deste modelo teológico. A pesquisa torna audíveis as vozes que, mesmo “presentes” no texto bíblico, foram emudecidas pelas lideranças que impuseram uma teologia de cima para baixo.

No aspecto teológico, acreditamos que a pesquisa trará contribuições sensíveis para o campo da hermenêutica bíblica das relações de gênero, classes e étnico-raciais na

medida em que nos provê também de uma leitura feminista libertadora que focaliza protagonistas bíblicos que enfrentaram os detentores do poder.

Acreditamos que a “atualização” da pesquisa ou “aplicação dos resultados” pode contribuir para uma revisão dos processos de segregação social, étnica ou sexista dentro dos grupos religiosos bem como apontar caminhos, principalmente teológicos, para a adoção de uma nova ética contra a desigualdade.

Quanto ao referencial teórico, devido à escassez de obras que trabalhem especificamente com a questão do exclusivismo religioso no judaísmo, a pesquisa interage com obras que apresentam o Antigo Oriente Próximo sob perspectiva histórica, econômica, social e política, além da perspectiva religiosa.

Não se trata de uma pesquisa de campo, mas de uma pesquisa temática-bibliográfica, então seu caráter é o de uma pesquisa teórica. Em alguns momentos há de se perceber a tendência de fazer estudo de casos, mas estes casos são os que se encontram registrados na literatura bíblica, históricos ou não, o que não chega a caracterizar esta pesquisa como pesquisa de campo.

O uso de ciências da linguagem como: lingüística, semiótica, semântica, crítica literária, análise do discurso, hermenêutica dos símbolos e narrativas, exegese literária e histórica foi realizado com abundância toda vez que o foco era: o texto bíblico e seu conteúdo. Isto aconteceu de forma mais direta no capítulo quarto, quando fomos ao texto bíblico tentando enxergar a contraproposta estrangeira do modelo etnocêntrico imposto pelas lideranças.

O uso de disciplinas filosóficas também aconteceu, embora de forma mais interativa. A pesquisa é uma crítica ao modelo nacionalista exclusivista embutido na religião judaica do pós-exílio. Assim, o fenômeno religioso é analisado com critérios históricos. Por isso mesmo questões como a dogmática e a ética foram tratadas à luz da lei e da história da sociedade israelita.

Em termos metodológicos, esta pesquisa investigou o tema dentro da literatura bíblica sob os ângulos histórico-social e teológico. Para tal investigação, tivemos

contato com outras pesquisas histórico-sociais e exegéticas já realizadas sobre os textos bíblicos que investigamos. A análise ficou concentrada no Primeiro Testamento e em estudos pertinentes ao mesmo. Também fizemos uso da exegese bíblica, embora devamos salientar a impossibilidade da restrição deste estudo apenas ao campo exegético.

Em termos cronológicos, os eventos bíblicos que iremos estudar situam-se no período exílico e pós-exílico (597 – 300 A.E.C.). O período histórico será analisado apenas sobre fatores que exerceram influência no trato de Israel com a presença de estrangeiros além dos discursos proféticos e as leis que trataram do assunto.

Como nosso intuito é uma leitura libertadora, nossa opção foi privilegiar os estudos realizados na América Latina, sem negligenciar outras obras de referência produzidas na Europa, América do Norte e em outras partes do mundo. A bibliografia foi agrupada em duas seções: a) obras completas e b) artigos, partes em obras e documentos eletrônicos.

Nosso desejo é que esta pesquisa contribua para o estabelecimento de uma ética mais humanizadora nos círculos religiosos, atentando para nossa condição humana e nossas tendências humanizantes, lembrando sempre que tudo é graça, e graça tem absolutamente nada a ver com intolerância.

## **Capítulo 1: O surgimento da nação Israelita**

Podemos dizer que existe consenso na pesquisa sobre a data do surgimento de Israel como grandeza política: a segunda metade do segundo milênio A.E.C., ou seja, entre 1500 e 1000 A.E.C.. Em se tratando de períodos arqueológicos estamos falando de Idade do Bronze Posterior (1500-1150 A.E.C.) e princípio da Idade do Ferro I (1150-900 A.E.C.)<sup>1</sup>.

Os principais acontecimentos no Oriente Próximo e África do Norte neste período foram, a expulsão dos Hicsos do Egito, a formação do Novo Império Egípcio (até 1090 A.E.C.) e a queda do império Hitita (em 1200 A.E.C.)<sup>2</sup>. Alguns grupos humanos estão presentes de forma muito contundente na formação da nação Israelita. Isto é o que veremos a seguir, através das análises da história, sociologia, política, economia e religiosidade do período.

### **1.1. Contexto histórico-social**

Na análise do contexto histórico-social do surgimento da nação Israelita demandaremos algum tempo conhecendo os grupos humanos formadores de Israel e a região onde surgiu a nação, com algumas de suas peculiaridades. Na sequência faremos a análise do contexto político, econômico e religioso do Israel incipiente.

#### **1.1.1. Grupos humanos formadores de Israel**

É muito pouco provável que o Israel do século XIII fosse a confederação de doze tribos que deveria adorar única e exclusivamente a Yahweh, como a narrativa bíblica nos dá a entender. Estudos arqueológicos do Antigo Oriente Próximo respaldam essa afirmativa. Podemos definir Israel como um agrupamento de tribos sem que isso tenha que coincidir com as doze tribos claramente demarcadas na época da monarquia.

O próprio Cântico de Débora (Jz 5), sendo um dos textos mais antigos de toda a Bíblia, nos dá uma idéia mais nítida do que vem a ser o tribalismo em Israel. Nele

---

<sup>1</sup> FINKELSTEIN, Israel; SILBERMANN; Neil Asher. *A Bíblia não tinha razão*. p. 37.

<sup>2</sup> PARKER, Geoffrey. *Atlas da história do mundo*, p. 12.

encontramos tribos que não pertencem ao grupo dos doze filhos de Jacó, e notamos a ausência de várias outras que deveriam pertencer à lista das doze.

Talvez as tribos já existissem, mas ainda não eram dependentes da estrutura familiar “normativa” do clã de Jacó, proposta em Gn e nas narrativas de distribuição da terra prometida em Js e Jz. Também pode ser que muitas destas tribos ou ainda não existiam, ou já se encontravam extintas.

Uma via importante para a compreensão do contexto histórico-social do tribalismo é a análise dos diferentes grupos humanos que compõem este Israel original. Podemos identificar pelo menos quatro grupos: a) arameus ou grupos abraâmicos, b) grupo sinaítico, c) escravos do Egito e hapirus e d) cananitas.

#### **1.1.1.1. Arameus ou grupos abraâmicos**

Há três designações diferentes para este mesmo grupamento humano. Eles são identificados como: arameus, grupos abraâmicos ou patriarcas. Alguns autores preferem identificar os grupos abraâmicos em outro segmento social – os hapirus<sup>3</sup>, mas outros preferem identificá-los com os arameus. Apenas três características uniam estes grupos entre si: a) não eram grupos muito antigos, b) viviam disseminados por toda a região de Canaã e c) possuíam um estilo de vida nômade ou semi-nômade.

Alguns pesquisadores dizem que estes grupos chegaram do deserto siro-arábico pela transumância continuada, outros acreditam que eles surgiram a partir da própria região de Canaã. Alguns mais enfáticos afirmam que Canaã foi invadida por uma onda de arameus migrantes, mas esta possibilidade é remota.

A transumância consistia na mudança de “acampamentos” de uma região para outra devido às alterações climáticas de estações, o que criava a constante necessidade de se buscar novos pastos para os rebanhos. Já a transmigração era a mudança de um grupo para uma outra região devido a outros fatores como, por exemplo, fome, mudanças políticas e etc. Um mesmo grupo transumante poderia ser também

---

<sup>3</sup> SCHWANTES, Milton. *História de los Orígenes*, p. 70.

transmigrante de acordo com a situação. Segundo Donner, “[...] o surgimento dos arameus está relacionado primordialmente com as reestruturações de camadas populacionais e mudanças nos papéis sociais dentro das terras e da cultura [...]”<sup>4</sup>.

A atividade econômica destes grupos era o pastoreio de gado miúdo, por isso viviam nas estepes e não se permitiam sedentarizar. Entretanto, a diversidade dos grupos semi-nômades e nômades era por demais abrangente e nem se restringe à pré-história israelita, pois estes grupos continuam existindo até os dias de hoje<sup>5</sup>.

Provavelmente os arameus também escolhiam as estepes para fugir do tributarismo cananeu, que era imposição das cidades sobre os habitantes do campo. As narrativas bíblicas demonstram que estes grupos não viam as cidades com bons olhos, pois a cidade era o lugar onde as mulheres corriam perigo (Gn 34,1-4), a lei da hospitalidade, que regia a vida dos habitantes do deserto, não era respeitada, os viajantes eram mal-recebidos (Gn 19,6-8), os moradores não eram confiáveis, havia guerras e seqüestros (Gn 14) e as pessoas importantes da cidade tomavam para si os poços cavados pelos beduínos (Gn 26,25).

Por esta razão, muitos pesquisadores consideram os patriarcas de Israel como arameus, e esta memória também se tornou normativa com o fechamento da Torá, pois o credo recitado no momento de entrega das ofertas de primícias diz assim: “[...] meu pai era um arameu errante que desceu ao Egito com um punhado de gente e ali morou como estrangeiro [...]” (Dt 26,5).

Podemos concluir que os grupos arameus estiveram presentes em toda a região de Canaã durante o período em que Israel se estabeleceu como nação. Independente de isto querer significar que este era o grupo humano mais representativo na formação da nação é inegável sua relevância para a compreensão da história e da sociologia da nação Israelita.

---

<sup>4</sup> DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos*. Vol. 1, p. 49 e 65.

<sup>5</sup> DONNER, *Op. Cit.*, p. 59. e SCHWANTES, *Op. Cit.*, p. 67, 68 e 85.

Entre os grupos abraâmicos, as condições de vida, tanto das mulheres quanto das crianças, era melhor quando comparadas à vida destas nas cidades. Nas cidades as crianças poderiam, inclusive, ser sacrificadas à divindade. Nestes grupos seminômades a criança era encarada como uma dádiva da divindade, um sinal de bênção sobre a posteridade<sup>6</sup>.

A vida das mulheres também era de fundamental importância nos grupos arameus. Eram notáveis seus papéis na sociedade, tanto afetivos quanto determinadores de um novo rumo para a história. Há que se considerar também que a mulher exercia importante papel na atividade religiosa do clã.

O interessante estudo de Teubal enfatiza importantes elementos culturais sobre a atuação religiosa tanto de Sara, Rebeca e Raquel quanto da própria Agar no contexto do Israel patriarcal. A auTorá apresenta estas matriarcas como visionárias, ou seja, como mulheres que também recebiam a revelação de Deus<sup>7</sup>.

#### **1.1.1.2. O grupo sinaítico**

Em perspectiva sincrônica, basicamente a metade do conteúdo do Pentateuco “aconteceu” no Sinai. O conteúdo do livro do Dt é alocado no Horeb (o monte de deus – no Sinai) e para lá remonta toda a tradição legal do Judaísmo. Desta forma, conhecer o grupo que se agregou a Israel no Sinai é de fundamental importância, pois o Sinai é o tema predominante da época exílica e pós-exílica<sup>8</sup>, momento importante de nossa pesquisa.

De acordo com o texto bíblico, foi no Sinai / Horeb que Deus se revelou a Moisés ordenando que ele fosse livrar seu povo das mãos do faraó (Ex 3). E para o Sinai

---

<sup>6</sup> Dado relevante é que a vida das mulheres e das crianças era mais valorizada no seio dos pastores seminômades nos quais englobamos os patriarcas. O fato de estes grupos não sacrificarem crianças e terem suas vidas marcadas por uma forte atuação feminina demonstra que os vínculos culturais destes povos eram mais fortes que a própria sedentarização ou o nomadismo poderiam determinar; era algo realmente passado de pai para filho entre as tradições do clã.

<sup>7</sup> TEUBAL, Savina. *Matriarcas e visionárias*, p. 259 – 275. Sobre a liderança religiosa feminina de períodos posteriores em Israel, pode-se encontrar dois capítulos em BRENNER, Athalya. *A mulher Israelita*, p. 79-112.

<sup>8</sup> SCHWANTES, *Op. Cit.*, p. 110.

deveria dirigir-se o grupo que saiu do Egito a fim de render culto a Yahweh. Mas o Sinai não era uma região de todo desabitada.

Havia muitos beduínos que se estabeleciam por ali. Eles também eram criadores de gado miúdo, nômades, conhecidos como midianitas, beduínos de Seir ou ainda shosu<sup>9</sup>, mas estavam presentes em várias outras localidades. Também não podemos supor que o mesmo grupo sinaítico corresponda à totalidade dos midianitas de sua época. A memória do texto bíblico sobre os midianitas é contraditória. Ora é aliado de Israel como no caso dos sinaítas, ora é motivo de maldição, como no caso das esposas que “contaminaram” o povo de Israel (Nm 25,6-14 e 31, 2-9) e em outras ocasiões era um inimigo incômodo contra quem Israel tinha que lutar (Jz 6, 3-16).

Da mesma forma que Abraão foi o representante típico dos grupos arameus, Jetro, o sogro de Moisés foi o representante bíblico típico do grupo sinaítico. O estilo de vida do grupo sinaítico era muito semelhante ao dos arameus, talvez a diferença estivesse na mobilidade, eles devem ter sido menos móveis que os arameus e passavam mais tempo num mesmo lugar, mas isto é suposição nossa.

O que os sinaítas tinham de interessante para a composição do Israel tribal era o conhecimento do deus que se manifestava na montanha. O episódio da sarça ardente (Ex 3) é um espelho fiel da forma como este grupo cria que a divindade se manifestava.

Este grupo agregou-se aos escravos que saíram do Egito durante a peregrinação pelo deserto e na memória sobre a divisão das tribos ele ainda estava presente em Israel (Jz 6,1). Provavelmente era um grupamento facilmente identificável dentre o restante da nação, cuja memória sobre Jetro, por exemplo, é a de que ele era um sacerdote midianita e que adorava a essa divindade que se manifestava no Horeb (Ex 3,1). Mais adiante na narrativa bíblica encontraremos o mesmo Jetro rendendo ações de graças a deus pela libertação do povo (Ex 18,1-12).

---

<sup>9</sup> FINKELSTEIN & SILBERMANN, *Op. Cit.*, p. 147.

Podemos concluir que a presença dos sinaítas nos primórdios de Israel tem importante valor para a compreensão da teologia Israelita, principalmente aquela que foi seguida pelos deuteronomistas e pelos profetas. Embora este grupo provavelmente fosse o de menor expressão numérica no Israel incipiente, sua influência religiosa alimentou a própria essência da teologia javista.

### 1.1.1.3. Escravos do Egito e Hapirus

Os hebreus que prestavam trabalhos forçados no Egito têm sido identificados pela pesquisa histórico-social com os hapirus<sup>10</sup>. A expressão “hebreu”, vinculada à hapiru “não designa uma raça, mas sim aqueles setores sociais que, no tributarismo da época, haviam sido explorados, desapropriados e marginalizados”<sup>11</sup>. Assim, os hapirus não representavam uma grandeza nacional ou etnológica e muito menos homogênea, mas sim uma grandeza social. Além do Egito, eles eram encontrados em grande parte das cidades-estado cananitas, senão em todas elas.

A migração de grupos de hapirus para o delta do Nilo durante os tempos de fome e escassez foi um fenômeno comum. Não apenas antes do registro da saída do povo hebreu do Egito, como em tempos posteriores também. Mas muitos hapirus nunca migraram para lá. O problema se dava com aqueles migrantes que se tornavam trabalhadores forçados no Egito. Eles ficavam em situação de tremenda servidão e opressão, provocando revoltas e tentativas de fuga.

Trein fez um importante levantamento do uso da expressão hebreu no Antigo Testamento nos informando que, em alguns momentos, a palavra hebreu quer designar Israelita, mas em outros não. Em geral a expressão refere-se a um grupo “ameaçado, perseguido, explorado com trabalhos forçados, de status social inferior, tendo necessidade de se empregar como escravos ou servindo como tropa auxiliar em operações militares”<sup>12</sup>. Na maioria das ocorrências a palavra hebreu é utilizada em boca de terceiros para desqualificar o grupo ao qual se refere.

---

<sup>10</sup> Autores como Donner, Lombard, Pixley, Dreher e Gottwald consultados nesta pesquisa concordam com esta identificação.

<sup>11</sup> SCHWANTES, *Op. Cit.*, p. 92 (minha tradução).

<sup>12</sup> TREIN, Hans. *A situação dos hebreus no Egito*, p. 22 e 23.

Embora estes hebreus / hapirus estivessem estabelecidos no Egito desde tempos anteriores, possivelmente migraram para lá pelas mesmas questões que forçavam a transmigração ressaltada num tópico anterior. Metzger nos dá mais detalhes sobre a entrada destes grupos no Egito:

"Uma inscrição que remonta a aproximadamente 1350 a. C., relata que um grupo de semi-nômades, 'não sabendo onde viver, veio para solicitar um lar dentro da região de Faraó'. Por volta de 1200, um funcionário aduaneiro egípcio comunica ao seu superior ter deixado passar tribos de beduínos vindos da estepe, para que sobrevivessem, eles e os seus animais, nas terras do Faraó [...]" <sup>13</sup>.

Quanto aos trabalhos forçados que os hapirus / hebreus eram obrigados a prestar ao faraó no Egito, Schwantes nos informa que:

"Numa carta do período de Ramsés II - o faraó da opressão! - lemos: 'entrega a ração de cereais às pessoas do exército e aos hebreus que transportam pedra para o grande portal de ... Ramsés Mianum....' [...] de outros textos, sabemos que nas expedições militares eram trazidos hebreus / hapirus para o Egito: Amenofis III (final do século 15) trouxe 3600 como prisioneiros" <sup>14</sup>.

Uma outra descrição para hapirus é de que eles eram mercenários que habitavam as periferias das cidades e tinham comportamento nômade. Os hapirus confundiam e incomodavam as autoridades egípcias. Eles também eram encontrados entre funcionários do governo ou como criados, funileiros, mascates e mercadores. Cada grupo de hapirus tinha um tipo de chefe de guerra, que terminava por assumir uma função de governo local quando conseguia sedentarizar-se, embora nenhum deles possuísse tamanha autonomia diante do Egito.

---

<sup>13</sup> METZGER, Martin. *História de Israel*, p. 24. Ao escrever a.C. estamos seguindo o padrão do autor da citação, diferente do padrão mais moderno que seguimos em nosso próprio texto: A.E.C.

<sup>14</sup> SCHWANTES, *Op. Cit.*, p. 92 e 93.

Schwantes e Johnson concordam em identificar Abraão não como parte dos arameus, mas como hapiru. Abraão seria um "[...] líder de um desses grupos hapiru imigrantes, um chefe substancial, com 318 servos treinados nascidos em sua casa [...]"<sup>15</sup> (Gn 12,4 e 14,10-17). Quando estes hapirus cresciam e prosperavam havia conflitos (Gn. 13,6-11 e 21,22-31), causavam um desconforto diante dos reis locais que não desejavam que os hapirus ficassem mais poderosos que eles próprios.

Quanto à atividade, os hapirus eram muito diversificados. Poderiam ser pastores ou camponeses pacíficos que se tornaram revoltosos ao serem submetidos ao peso da servidão. Poderiam ser também cananitas mercenários que se rebelavam contra a forma de dominação dos egípcios sobre as cidades ou ainda arameus migrantes para Canaã revoltosos com as mesmas condições.

De acordo com Trein, como o principal problema dos hapirus era sobreviver, eles empregavam-se como escravos, partiam para o banditismo como salteadores, ladrões e fugitivos, ou atuavam em serviços militares e para-militares. Mas como já falamos, tratava-se de um grupo marginalizado social e juridicamente. Se encontrarmos algum tipo de afinidade entre os diversos tipos de hapirus estará no fato de serem pessoas que tentavam, de alguma forma, livrar-se do jugo que o Egito e as cidades-estado lhes impunham.

Sendo os patriarcas arameus ou hapirus, ou ainda arameus-hapirus, pastores quase sedentarizados em Canaã ou migrantes para o Egito, escravos ou mercenários, é importante identificar que o povo de Israel tinha elementos de todos estes grupos. Pastores, escravos, comerciantes ou funileiros, de alguma forma todos possuíam um sentido de vida que não lhes permitia contentar-se com um sistema injusto, explorador e opressivo.

Poderíamos dizer que, assim como os arameus forneceram um protótipo familiar para o estilo de vida da nação incipiente, e os sinaítas conferiram um sentido religioso para a vida desta mesma nação, os hapirus conferiram o ideal libertário como meta final, como estilo de vida.

---

<sup>15</sup> JOHNSON, Paul. *História dos Judaitas*, p. 25 - 26.

#### **1.1.1.4. Os cananitas**

Embora a narrativa bíblica tente provar que os cananitas eram detestados por Yahweh, e que deveriam a todo custo ser exterminados e expulsos, e que seu pecado era imperdoável, a mesma narrativa bíblica mostra como estes grupos estiveram todo o tempo na composição de Israel (Jz 1) e nunca foram eliminados de fato.

Os cananitas eram os habitantes da região de Canaã, em suas mais diversas expressões. Eram os habitantes das cidades-estado, regidos por um rei de pequeno poder, mas que devia tributos ao Egito em troca de proteção militar contra as investidas de território realizadas pelos povos do mar.

Estes habitantes das cidades viviam da produção do campo. Na cultura oriental, até os dias atuais, o campo tem função de subsistência. Ele era trabalhado para a sobrevivência da família e do clã, ele não era lugar de produção excedente visando lucro ou o sustento de gente de fora da estrutura familiar.

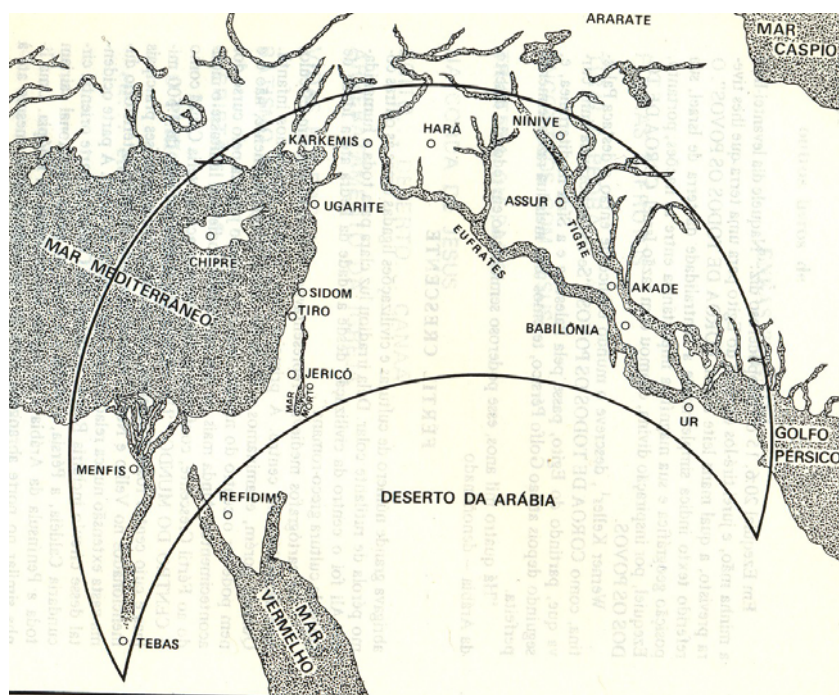
Cananitas camponeses tendiam a se transformar em hapirus. Cananitas urbanos representavam o estilo imperialista opressivo do qual todos estavam tentando fugir, a ponto de aprenderem a viver nas montanhas para escapar da opressão.

Nesta segunda parte do contexto histórico-social falaremos sobre a geografia da região onde surge a nação Israelita.

#### **1.1.2. A região onde surge Israel**

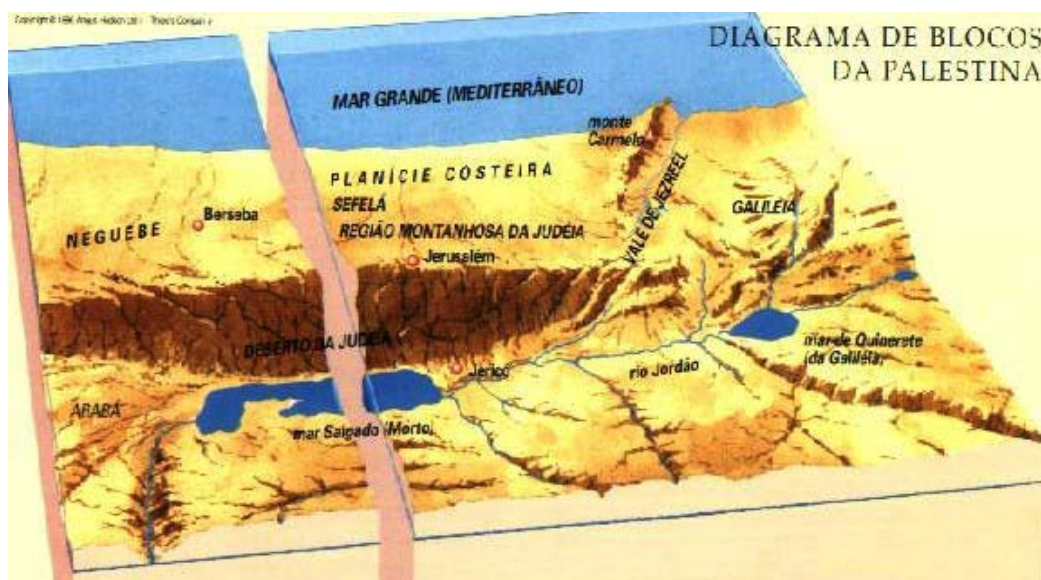
A terra de Canaã, local onde a nação Israelita surgiu, ficava situada na região geográfica conhecida como Crescente Fértil, uma “meia-lua” imaginária, tendo o delta do Nilo na sua ponta ocidental e os rios Tigre e Eufrates na ponta oriental. Seu limite norte ficava na Síria e o sul na península do Sinai como nos mostra o MAPA 1.

## MAPA 1 – O CRESCENTE FÉRTIL<sup>16</sup>



Região montanhosa dividida pelo rio Jordão, tendo a Transjordânia ao oriente do rio e a Cisjordânia ao ocidente, este território apresenta a depressão geológica mais profunda do planeta, o vale do rio Jordão, chegando a quatrocentos metros abaixo do nível do mar na altura do Mar Morto como nos mostra o MAPA 2 a seguir.

## MAPA 2 – DIAGRAMA DA PALESTINA<sup>17</sup>



<sup>16</sup> Ilustração de TOGNINI, Enéas. *Geografia da Terra Santa*, p. 12.

<sup>17</sup> Ilustração de DOWNLEY, Tim. *Atlas Vida Nova da Bíblia e da História do Cristianismo*, p. 8.

Para Metzger e Schwantes, a presença marcante e determinante das montanhas em Canaã nos leva a concluir que a história do Israel tribal é a história dos povos que habitaram as montanhas de Galiléia, Samaria e Judá.

Rotas comerciais importantes do mundo antigo passavam por ali, ligando as grandes potências político-econômicas da época. Recebeu por isso a designação de "corredor siro-palestinense", usada por Donner e vários autores. A região foi influenciada pelos inúmeros povos que por ali passaram e também pelos grandes impérios que exerceram o poder sobre a região. Donner afirma que “[...] esse corredor foi ao longo dos milênios um cadinho de influências políticas e culturais que, provindo de todas as direções, ali se encontravam e eram processadas [...]”<sup>18</sup>.

Canaã sempre foi impedida de ter autonomia política significativa no cenário internacional. Os únicos momentos em que a região realizou algum tipo de expansão territorial foram os intervalos históricos entre a queda de um grande império e a ascensão de outro grande império. Nestes intervalos, que Donner denomina “vácuos de poder”, as fronteiras da região, que viviam em constante tensão e sempre se movendo - ora mais para o norte, ora mais para o sul - finalmente afrouxavam e Israel conseguia expandir brevemente seu território entre os povos vizinhos.

A importância da região no âmbito das comunicações e do comércio entre Egito e Mesopotâmia, levou a região a ser grandemente disputada. Faremos a seguir um panorama do contexto político-econômico do período.

## **1.2. Contexto político**

Para facilitar a compreensão do cenário político que passaremos a descrever, apresentaremos, primeiramente, a tabela dos períodos arqueológicos (TABELA 1) nos quais nossa pesquisa se enquadra. As datações variam de acordo com o pesquisador. A datação abaixo se baseia na tabela estabelecida por Finkelstein em obra já referenciada nesta pesquisa.

---

<sup>18</sup> DONNER, *Op. Cit.*, p.33.

**TABELA 1 – PERÍODOS ARQUEOLÓGICOS**

<b>IDADES</b>	<b>DATAÇÕES</b>
BRONZE ANTIGA	3500 – 2200 A.E.C.
BRONZE INTERMEDIÁRIA	2200 – 2000 A.E.C.
BRONZE MÉDIA	2000 – 1550 A.E.C.
<b>BRONZE POSTERIOR</b>	<b>1500 – 1150 A.E.C.</b>
<b>FERRO I</b>	<b>1150 – 900 A.E.C.</b>
FERRO II	900 – 586 A.E.C.
PERÍODO BABILÔNICO	586 – 538 A.E.C.
PERÍODO PERSA	538 – 333 A.E.C.

No período que estamos tratando, entre 1500 e 1000 A.E.C. (destacado com negrito em nossa tabela), a região não sofreu domínio de outros impérios além do Egito. Todavia, o próprio Império Egípcio passou por profundas mutações políticas neste mesmo período.

Após ter sido habitada por população de língua semítica nos primórdios da Idade do Bronze, na primeira metade da Idade do Bronze Média a região de Canaã foi marcada por grandes lutas tribais, destruição de grandes cidades e diminuição da população. A região havia sido dominada pelos hicsos no período anterior, do Bronze Médio, entre os anos 1730-1580 A.E.C.

Os hicsos foram faraós não originais do Egito. Eles foram os primeiros responsáveis pelo valor que Canaã passou a ter naquele contexto internacional, pois ligaram à civilização egípcia com os povos do norte. Introduziram carros de guerra puxados a cavalo na região e contribuíram para transformá-la num aglomerado de reinos vassallos. Reinaram durante a 15<sup>a</sup> e 16<sup>a</sup> dinastias egípcias e sob seus governos houve intensa migração de grupos semi-nômades oriundos de Canaã para o delta do Nilo.

Na Idade do Bronze posterior, o Egito original voltou a se fortalecer com a 17<sup>a</sup> dinastia. Os hicsos foram repelidos progressivamente até serem expulsos por

Ahmósis, que governou entre 1552 e 1527 A.E.C.<sup>19</sup>, expandindo seu domínio até o Eufrates. Mudanças ocorreram neste período como, a instituição do centro do poder em Tebas e de Amon como divindade oficial.

O tratamento dado pelo faraó aos reis cananitas era de vassalagem. Eles trabalhavam /tributavam para o faraó em troca de proteção militar:

"[...] fundamentavam sua hegemonia na dependência feudal dos pequenos dinastas ou príncipes siro-palestinoses que permaneciam no cargo como vassalos egípcios e eram obrigados ao pagamento regular de tributos [...]"<sup>20</sup>.

Mas isso nunca manteve a região em paz, pois os vassalos lutavam constantemente entre si e o Egito definitivamente não interferia nestas situações. Por outro lado, os reis cananitas sentiam a pressão dos povos do mar – filisteus - que invadiam a região progressivamente desde 1177 A.E.C. Neste caso o Egito deveria interferir, protegendo os reis cananitas, mas de fato Canaã vivia constantemente ameaçada e sem segurança. No período de Amenófis III (1402–1364 A.E.C.) aparecem as cartas de Tel Amarna, que nada mais são que os reclames das cidades estado requerendo proteção do Egito<sup>21</sup>.

Os povos do mar eram poderosos em termos de material bélico e não era fácil resistir-lhes. Apenas a condição geográfica das terras cananitas é que acabava protegendo as cidades, pois o terreno montanhoso e escarpado não motivava a investida dos filisteus na grande maioria das circunstâncias como nos mostra o

---

<sup>19</sup> Há um conflito não resolvido de datações entre Metzger e Donner. Metzger situa a derrota final dos hicsos em 1479 A.E.C. na batalha de Megido sob Tutmés (ou Tutmósis II). O estudo mais recente de Donner coloca Tutmósis II entre 1494 – 1490 A.E.C.. O ano mencionado por Metzger como o da batalha de Megido, 1479 A.E.C., mas este está incluído no período do governo de Hatshepsut (1490 – 1468 A.E.C.), a esposa de Tutmósis II, que assumiu a regência em lugar do sucessor Tutmósis III, seu enteado, ainda menor de idade. A batalha de Megido encontra-se registrada como ato de Tutmósis III que teve sua primeira campanha militar em 1468 na Canaã contra uma coalisão de dinastas das cidades-estado de cananeus e sírios, não propriamente hicsos. Cf. METZGER, *Op. Cit.*, p. 16 e DONNER, *Op. Cit.*, p. 38 e 39.

<sup>20</sup> DONNER, *Op. Cit.* p. 38.

<sup>21</sup> LOMBARD, Olga Fleury (org.). *Israel e Judá, textos do Antigo oriente Médio*, p. 24-32.

MAPA 3. Alguns desses conflitos ficaram registrados na memória do texto bíblico principalmente nos dias de Saul e Davi.

### MAPA 3 – OS POVOS DO MAR <sup>22</sup>



Tutmósis III chegou até o Eufrates, mas não avançou. Ali encontrou uma nova potência em ascensão, o reino dos hurritas de Mitanni, vindos da Mesopotâmia Setentrional (atual Irã). A partir desta época houve um equilíbrio de forças na região entre Egito e Mitanni, e a fronteira de Canaã ficou estabelecida como território Egípcio.

Mas no período seguinte, sob o governo de Ecnaton (Amenófis IV – 1364-1347 A.E.C.) o Egito foi perdendo sua força e domínio. Amenófis IV tinha os olhos mais fitos na religião monoteísta que acabara de fundar, do que nas questões políticas de grandeza internacional. Ele mudou a capital do país para Tel Amarna e ali governou de forma muito religiosa, passando a adorar Atom (o sol) ao invés de Amon, divindade oficial até então. Mas enquanto isso o império afundava.

Os egípcios estavam sendo pressionados, desta vez por um novo império em ascensão: os hititas da Assíria Média (Hatti). Os hititas pressionaram Mitanni até

<sup>22</sup> DOWNLEY, *Op. Cit.*, p. 24.

meados do séc. XIV A.E.C., extinguindo com esta nação. Agora pressionavam as fronteiras egípcias enquanto seu soberano “contemplava o sol”. A região também enfrentava pressão militar vinda do leste, de Assur. Amenófis IV continuava concentrado na religião e, embora Nefertiti tenha assumido o poder por breve período de tempo, os súditos não agüentaram ver o Egito sucumbir debaixo da indiferença do faraó <sup>23</sup>.

Um usurpador, o general Haremhab, resolveu tomar o poder antes que a devoção religiosa de Amenófis IV levasse o Egito à total decadência. Com isso inaugurou uma nova dinastia. Amenófis foi morto e Nefertiti também, e Tutancamon, seu filho, morreu muito jovem. Haremhab restabeleceu Tebas como capital e Amon à categoria de divindade oficial. Não teve sucesso contra Hatti e Assur, mas conseguiu manter Canaã sob seu controle. Seus sucessores foram: Ramsés I, Sethos I, Ramsés II que reinaram entre 1290 – 1224 A.E.C. <sup>24</sup> e aqui já chegamos aos anos em que identificamos o êxodo.

Os povos do mar, originários de Caftor (Creta), começaram a penetrar por Canaã vindos do litoral. Aproveitando um Egito enfraquecido foram assumindo naturalmente a hegemonia, mas não tiveram muito sucesso, pois não eram a única grandeza política que tentava aproveitar o “vácuo de poder” deixado pelo Egito para se firmar politicamente.

---

<sup>23</sup> Um importante documentário sobre este período que antecede em um século ao período do êxodo, e ajuda a compreender que ocorreu no Egito após o reinado de Ecnatom foram anos de ameaças e disputas políticas para se restaurar a antiga soberania do Egito. O resumo deste documentário pode ser encontrado em <http://www.háumconsenso.com.br/convidos/comentarios/biblicos/nde> que Ramsés II (1290 – 1224 A.E.C.) teria sido o faraó do Êxodo, de acordo com o texto de Ex. 1:1 e 2:3, o que nos ajuda a situar o ano zero de Israel de acordo com o relato de Ex. 12:2; todavia encontramos conflitos sobre isto nos autores consultados. SCHWANTES, *Op. Cit.*, p. 31, aponta o surgimento de Israel a partir de 1200 A.E.C., coincidindo com o início da invasão de Canaã pelos povos do mar, no final da 19ª dinastia do Egito. PIXLEY, Jorge. *História de Israel a partir dos pobres*, p. 13, por sua vez, declara que “a data que colocamos para o começo da história de Israel foi o ano de 1220 a.C., a data estimada do êxodo”. Isto deixa o ano zero fora do período de Ramsés II (1290-1224 A.E.C.) e o coloca dentro do período de Mernepta (1224-1204 A.E.C.). É sabido que a primeira vez em que Israel é mencionado como grandeza política ou nacional é na estela de Mernepta, no seu 5º ano de reinado (por volta justamente do ano 1220 A.E.C.). LOMBARD, *Op. Cit.*, p. 35, alude que “[...] *este Israel do século XIII não pode representar o conjunto das doze tribos, mas pode ser um grupo tribal que não esteve no Egito e que se juntou depois às tribos que deixaram o Egito com Moisés [...]*”, provavelmente em Siquém, de acordo com Js 24. Diante da polêmica fico fortemente inclinada a duvidar do ano de 1220 ou 1200 como o ano zero de Israel, pois se Israel é mencionado como grandeza em 1220, provavelmente já houvesse alguma espécie de constituição significativa desta nação antes disso, pois, de acordo com DREHER, Juízes, p. 21, o tribalismo em Israel aconteceu durante um período de 200 anos, indo de 1250 à 1050 A.E.C.

Também disputando o litoral de Canaã estavam os heteus, vindos da Anatólia, e vinham penetrando pelo norte da Síria. A batalha de Cades em 1297 A.E.C. interrompeu a expansão tanto egípcia quanto hetéia. Em 1280 A.E.C. esta cidade foi declarada como uma espécie de fronteira perene entre egípcios e heteus, fixando assim, o território filisteu.

A partir de 1186 A.E.C., com o fim da 19ª dinastia, o Egito tentou, custosamente, retornar à glória de seu antigo domínio, porém sem sucesso. De Ramsés IV a Ramsés XI (1153 – 1070 A.E.C.) houve uma sucessão de curtos governos que foram gradativamente pondo a perder o poderio do Egito, fazendo com que este ficasse basicamente reduzido à terra do Nilo.

O período que se postula para o surgimento de Israel como nação está situado entre os anos de 1300 e 1050 A.E.C., portanto, deste panorama, o que mais nos diz respeito são os governos dos faraós Amenófis IV, Haremhab, Ramsés I, Sethos I, Ramsés II até Ramsés XI (de 1364 à 1070 A.E.C.). A atuação destes governantes exerceu grande influência no processo de surgimento da nação Israelita.

### **1.3. Contexto econômico**

O contexto econômico da região e do momento no qual surge Israel deve ser analisado sob vários aspectos, principalmente o geográfico. Nas partes mais altas da região, havia o cultivo de uvas e azeitonas. Os rebanhos de ovelhas e cabras também eram criados nas regiões mais altas, nas encostas ou nos campos porque ovelhas e plantações são duas grandezas fisicamente incompatíveis: plantações precisam de cultivo e ovelhas destroem qualquer cultivo. Entretanto as ovelhas sempre tiveram importante peso na economia da Palestina, pois a lã abastecia a produção de tecidos.

A partir de 2500 A.E.C. uma nova liga metálica foi descoberta. Misturando-se o cobre ao estanho formava-se o bronze. O próximo passo na metalurgia foi descobrir a liga para o ferro, mais leve e resistente do que o bronze. Isso aconteceu a partir de 2000 A.E.C., trazendo grande desenvolvimento à fabricação de armamentos numa região em constante conflito político.

As rotas comerciais que mostramos no MAPA 4 nos ajudam a perceber que tipo de comércio era praticado na região. Na península do Sinai, pelo mar, saindo de Ezion-Geber levava-se trigo e azeite e voltava-se com ouro, prata, marfim, madeiras nobres e animais exóticos conforme 1 Rs 10, 11.22.

As estradas de maior importância comercial eram o Caminho do Mar ou Estrada da Costa, que saía do Egito chegando até a região de Sidom. Parte dela tinha grande uso militar, sendo conhecida também como “Caminho dos Filisteus” (Ex 13,17). A segunda rota mais importante era conhecida como “Caminho dos Reis”. Por ali circulavam os exércitos que viviam em combate pela região. Também por ali circulava o despojo destas batalhas.

#### MAPA 4 – ISRAEL E ROTAS COMERCIAIS ANTIGAS <sup>25</sup>



<sup>25</sup> DOWNLEY, *Op. Cit.*, p. 35.

Além do comércio praticado através destas rotas, a região também se destacava pela pesca, pela produção de tecidos, produção de grãos como trigo, cevada e de frutas como tâmaras, figos e azeitonas. Cavalos e camelos precisavam vir da região da Arábia e ovelhas vinham da própria região como se pode ver no MAPA 5.

Outro dado importante sobre o avanço tecnológico na região foi a descoberta da cal neste período, isso começou a possibilitar a construção de cisternas nos altos dos montes para armazenar águas das chuvas. Com isso as populações passaram a habitar as montanhas com maior conforto e possibilidades de subsistência.

**MAPA 5 – ECONOMIA NO ANTIGO ORIENTE PRÓXIMO**<sup>26</sup>



<sup>26</sup> DOWNLEY, *Op. Cit.*, p. 14.

#### 1.4. Contexto religioso

Como vimos nos tópicos anteriores, tão impossível quanto falar de uma unidade étnica para o Israel original, é falar de uma unidade religiosa para este mesmo Israel. Entender o contexto e prática religiosa deste tempo requer entender a prática de cada um dos grupos fundantes desta nação.

Os arameus, por exemplo, veneravam os “deuses dos pais”. Esta divindade não era associada a um local centralizado de culto, onde teoricamente teria se revelado pela primeira vez ao patriarca, mas sim pela pessoa a quem ela se revelara pela primeira vez. Esta apresentação da divindade em conexão com o nome do patriarca tinha a ver com suas experiências pessoais, isto é, cada patriarca teve uma experiência diferenciada com a divindade, e a divindade que se revelara a um patriarca não era inicialmente associada à mesma divindade que se revelara ao outro patriarca.

A peculiaridade de cada experiência ia conferindo singularidade a cada uma das revelações da divindade. Por isso, a lista vai ficando extensa: "Deus de Abraão", "Deus de Isaque", "Deus de Jacó", "Deus de teu pai". Aqui pode até se tratar de experiências hierofânicas distintas. De acordo com a descrição de Schwantes:

"[...] Estes títulos qualificam cada uma das experiências teológicas de modo diferenciado, permitindo-nos afirmar, em consequência, que efetivamente, se deve distinguir entre 'Deus de Abraão', 'Deus de Isaque', 'Deus de Jacó', porque se trata de três 'Deus de...', de três diferentes experiências e comunidades religiosas [...]"<sup>27</sup>.

Schwantes elenca nove características principais do "Deus dos Pais": 1) é pessoal (vinculado à pessoa a quem se revelou), 2) é dinâmico (que age e intervém), 3) é familiar (ligado às realidades familiares), 4) é peregrino (que caminha com seus devotos), 5) faz promessa, 6) tem um culto particular, 7) é adorado na casa ou 8) no

---

<sup>27</sup> SCHWANTES, *Op. Cit.*, p. 78, (minha tradução). Conferir também VON RAD, *Teologia do Antigo Testamento*, p. 26 e 27.

lugar onde estiver o altar, 9) não precisa de mediadores especializados na adoração. Como se vê, o deus dos patriarcas era um deus da intimidade da vida do clã e nele se revelava. Era o deus da família.

Quanto ao grupo sinaítico, este era o grupo que adorava ao Yahweh do Sinai. Schwantes afirma que a tradição de Yahweh como o Deus do Sinai é tão antiga e estreita que basicamente o Sinai identifica Yahweh e Yahweh identifica o Sinai<sup>28</sup>. O cântico de Débora em Jz 5, um dos textos mais antigos do AT, mostra de uma forma interessante como é que este Yahweh dos tempos tribais é percebido em Israel.

Yahweh não é uma divindade local como os diferentes baales. É um deus que quando tem que livrar seu povo ele ouve desde o Sinai e vem em seu socorro (Ex 3 e Jz 5). Sua manifestação também é muito ligada à terra dos midianitas e que depois veio a ser habitada pelos Edomitas. O sogro de Moisés, Jetro, é identificado como um sacerdote de Yahweh, e Moisés, por sua vez, teve um encontro com Yahweh em locais habitados por midianitas. Os beduínos de Edom também são associados com Yahweh, até mesmo em textos egípcios:

"Em um texto egípcio se menciona, ao redor do ano 1400, a 'terra dos beduínos de Yahweh'. Também outros textos egípcios se referem a estes beduínos. Um texto de aproximadamente 1200 a.C. alude aos beduínos de Edom, outros aos 'beduínos de Seir' [...] um texto egípcio chega a mencionar, lado a lado, a 'terra dos beduínos de Yahweh' a terra dos 'beduínos de Seir' [...]"<sup>29</sup>.

Yahweh é imaginado como aquele que mora no Sinai. Deve-se peregrinar até lá para adorá-lo; é diferente do “Deus dos Pais” que acompanhava o clã em suas peregrinações. Suas manifestações estão conectadas com eventos espetaculares da natureza. O grupo sinaítico tinha por divindade este Deus Yahweh.

---

<sup>28</sup> SCHWANTES, *Op. Cit.*, p. 115.

<sup>29</sup> SCHWANTES, *Op. Cit.*, p. 117, minha tradução.

Yahweh é identificado na tradição posterior do Judaísmo como o mesmo deus dos que guerrearam para tomar as cidades em Canaã (dos hapirus?); o mesmo deus que libertou os escravos do Egito, o mesmo deus dos pais. Esta identificação demonstra uma acomodação de distintas tradições religiosas sob a hegemonia da fé em Yahweh. Ao ser admitido como o deus comum de todos os grupos que compõem Israel, tanto divindade como povo passam a identificar-se mutuamente, isto é: Yahweh é o deus de Israel e Israel é o povo de Yahweh.

Dois elos principais conectaram os diferentes grupos constitutivos de Israel: 1) a experiência de libertação da opressão do Egito e 2) Yahweh – o deus que liberta, aquele que não é sustentado por aparelhos estatais compostos por governantes, nobreza e sacerdotes que massacram ainda mais os oprimidos com pesadas cargas de tributos e trabalhos forçados. E sobre isso devemos falar mais um pouco agora.

A religião das cidades cananitas bem como a dos hapirus que contra elas se rebelavam era marcada por um sistema de tributos. A cidade possuía um rei. Este por sua vez tinha a seu serviço uma administração, os nobres, o exército e por fim os sacerdotes. Para que havia sacerdotes? Era comum a associação do rei como um filho da divindade. A religião legitimava teologicamente a pessoa do rei. Era uma forma de estabelecer um compromisso dos súditos com o sustento da realeza. Os camponeses pagavam seus tributos com ofertas dos cereais que cultivavam e dos animais que pastoreavam. Ao distribuir a bênção divina sobre os súditos do rei, quando estes traziam suas ofertas aos templos, os sacerdotes vinculavam o rei à pessoa de deus.

Este modelo havia saturado os camponeses e, em especial os hapirus. Suspeitamos que os hapirus adotaram uma religiosidade diferente, vinculada à guerra e à combates, e não apenas à agricultura como grande parte dos baales. Isto porque, adorar a divindade instalada nas cidades, era comungar com o sistema de opressão normatizado pelo tributarismo e pela religiosidade cananita.

Concluindo a análise sobre o contexto religioso, percebemos que a religião não era unificada, assim como a etnia também não era. Não existia um só deus, o Israel original não era monoteísta, não era etnicamente puro, não tinha uma lei unificada que possa regular a religião, mas era um ajuntamento de vários grupos humanos, com

religiosidades diferentes que se acomodaram sob uma tradição de libertação que se transformou na memória fundante da nação. É importante então conhecermos um pouco da pesquisa sobre as origens de Israel e perceber como este ajuntamento se tornou uma só nação.

### **1.5. Teorias sobre o surgimento de Israel**

A partir do cenário traçado nos tópicos anteriores, podemos avançar um pouco sobre o surgimento da nação Israelita. Muitas narrativas bíblicas, reputadas como incontestáveis durante tantos séculos de história da igreja foram seriamente questionadas com os estudos mais recentes sobre a formação de Israel. Todavia, o surgimento da nação Israelita continua sendo um fenômeno complexo.

Alguns crêem numa unidade racial inicial, outros acreditam que, aquilo que uniu os diversos grupos sociais sob a forma de nação Israelita teria sido a prática comum do pastoreio de gado. Outros ainda acreditam que, na verdade, Israel formou-se de uma insurreição camponesa.

" [...] todos reconhecem uma diversidade de elementos na formação da nação de Israel e que, portanto, todas as teorias têm uma parcela de verdade. O que está em jogo ao optar por uma delas é saber qual o elemento que contribuiu na formação da unidade da nação tribal de Israel"<sup>30</sup>.

A seguir faremos um resumo das teorias sobre o surgimento da nação, registrando na conclusão um breve levantamento do estado da questão sobre a História de Israel na pesquisa atual.

#### **1.5.1. Teoria da unidade racial e conquista de Canaã**

A teoria de que Israel surgiu através da conquista de Canaã, por um grupo de descendentes de um tronco familiar único, vindo do Egito, liderado primeiramente por Moisés e por fim por Josué, tem sido defendida por vários pesquisadores. Entre

---

<sup>30</sup> PIXLEY, *Op. Cit.*, p. 14.

eles encontram-se: William Foxwell Albright (1891-1971), George Ernest Wright, Yehezkel Kaufmann<sup>31</sup> (1889-1963), Nelson Glueck, Yigael Yadin, Abraham Malamat e John Bright (1908 - 1995). Os maiores nomes desta teoria são Kaufmann e Bright e a origem da mesma é norte-americana e judaica.

Considera-se basicamente que havia muitos vínculos familiares entre as tribos, o que justificaria a união das mesmas. Gottwald nos esclarece que, após a I Guerra Mundial, a Teologia Bíblica tentou mediar o debate entre o método histórico-social e o teológico visando defender a unicidade original de Israel<sup>32</sup>. Embora grande parte dos pesquisadores já tivesse chegado ao consenso de que os patriarcas não provinham de um único tronco familiar, estes pesquisadores continuaram caminhando nesta direção e até hoje as escolas mais tradicionais ainda fazem desta teoria seu ponto de apoio.

A revisão sobre a História de Israel enquadra esta teoria dentro da vertente maximalista, que defende que, tudo nas fontes bíblicas que não pode ser atestado como falso deve ser aceito como histórico. Essa foi a corrente adotada pela grande maioria dos estudiosos na América Latina ainda nas décadas de 70 e 80 do século passado.<sup>33</sup>

### **1.5.2. Teoria da unidade pela prática pastoril e ocupação pacífica**

Uma segunda teoria diz que a nação Israelita seria resultado da aglomeração dos diversos grupos nômades que praticavam pastoreio de rebanhos. Esta teoria foi defendida, entre outros autores, pelos alemães Albrecht Alt e Martin Noth e mais recentemente por Lemche e Finkelstein<sup>34</sup>. Ela postula que, a oposição entre Israel e Canaã devia-se ao fato de os israelitas serem pastores e os cananitas, agricultores. Uma convivência inicialmente pacífica teria sido prejudicada pelos interesses

---

<sup>31</sup> A disposição das teorias a seguir amplia a discussão iniciada em PIXLEY, *História de Israel a partir dos pobres*, p. 74ss, com contribuição da revisão de SILVA, Airton José em: <http://www.airtonjo.com/historia16.htm> acessado em 27/05/2006 ; as datas de vida dos pesquisadores foram extraídas da Revista Judaica: [http://www.judaica.com.br/materias/062\\_09a13.htm](http://www.judaica.com.br/materias/062_09a13.htm), acessada em 27/05/2006.

<sup>32</sup> GOTTWALD, Norman. *As tribos de Iahweh*, p. 670-677 e GOTTWALD, Norman. *Introdução Socioliterária à Bíblia Hebraica*, p. 251-272.

<sup>33</sup> SILVA, Airton José. *A história de Israel na pesquisa atual*. p. 67.

<sup>34</sup> SERENO, Samuel Goulart. *A terra prometida: Um estudo histórico-social da formação de Israel a partir da instalação*, p. 16.

comuns de grupos com objetivos totalmente opostos em relação à terra. Como já dissemos anteriormente, agricultores cultivam, ovelhas destroem.

Esta teoria é parcialmente acatada por Pixley e Donner. Donner menciona que: “[...] ao longo do tempo ocorreu [...] uma coexistência pacífica entre Israel e Canaã, e mais ainda: uma fusão e amalgamação que, por sua vez liberaram forças contrárias [...]”<sup>35</sup>.

De acordo com esta teoria, os registros dos conflitos entre criadores de gado e camponeses, como o caso de Abraão em Gerar (Gn 20), e as disputas de poços entre Isaque e os habitantes de Berseba (Gn. 26,15-25) seriam um retrato desta situação. Os conflitos de disputas pela terra descritos em Js 1-11 seriam, na verdade, registros de outros conflitos como estes, de proporções ainda maiores e de outras épocas. Esta teoria também tem suas limitações, pois não se conhece, na história, povos que tenham se dedicado exclusivamente ao pastoreio de rebanhos ou exclusivamente ao cultivo da terra, sendo impossível determinar que Israel tenha sido original de apenas um destes segmentos.

### **1.5.3. Teoria da insurreição camponesa**

A teoria da Insurreição Camponesa é a mais recente das três e foi elaborada primeiramente por Mendenhall e revisada por Gottwald<sup>36</sup>. Ela postula basicamente o seguinte: o Egito, a potência político-econômica da época, mantinha com os reis das cidades cananitas uma relação de vassalagem. O faraó sobrecarregava seus vassalos com pesados tributos, mas em contrapartida não oferecia a proteção aos reis cananitas contra os outros povos, que sempre disputaram o poder na região. Para atender às exigências dos faraós, os reis das cidades cananitas exploravam duramente as populações camponesas que viviam nas aldeias.

---

<sup>35</sup> DONNER, *Op. Cit.* p. 64 e PIXLEY, *Op. Cit.*, p. 16 e 17.

<sup>36</sup> A obra na qual se fazem presentes todos os elementos que compõem esta teoria é GOTTWALD, *As Tribos de Iahweh*, p. 201 - 238.

De acordo com Pixley, as aldeias, que eram a base da sociedade, podiam sobreviver tranquilamente sem reis ou estruturas estatais que demandavam tributos. A insurreição camponesa teria sido uma reação destas aldeias/tribos contra os reis das cidades-estado cananitas subordinadas ao faraó no Egito, defendendo o estabelecimento de uma sociedade camponesa igualitária.

Esta teoria tem a vantagem de explicar e justificar a forma pela qual o evento da libertação do Egito passou a ser memória histórica comum de todos os povos e grupos humanos que compunham o Israel das origens. O questionamento a esta teoria se dá pela ausência de textos veterotestamentários que falem clara e especificamente destas insurreições camponesas em Canaã.

Estas três teorias resumem basicamente todos os estudos realizados pelas ciências da Bíblia em relação às origens de Israel e também são adotadas pelos exegetas das correntes tradicionalista, estruturalista e histórico-social. A análise dos grupos humanos fundadores de Israel nos mostra que elementos das três teorias estiveram presentes na formação da nação. Entre parte do antigo Israel deve ter havido relações de parentesco, uma outra parte deve ter sido unida pela prática pastoril e dentre eles havia, de certo, os hapirus/ camponeses revoltosos com o sistema imposto pelas cidades-estado de Canaã.

#### **1.6. Constatações sobre o exclusivismo religioso do período pré-monárquico**

Depois de toda esta investigação precisamos tentar capturar indícios sobre um possível exclusivismo religioso nas origens de Israel, mas enfrentamos problemas nesta tarefa. De acordo com os elementos que já levantamos, não temos quaisquer indícios que Israel tivesse sido em suas origens, uma nação exclusivista e nem tampouco monoteísta.

A tradição que faz uso de uma interpretação literal do texto bíblico é que oferece este obstáculo, pois nos apresenta um Israel monolítico, que saiu do Egito em grande número, que veio a adorar Yahweh de forma homogênea e incontestada no deserto, e que após o processo de instalação caiu numa espécie de apostasia ao se misturar com estrangeiros e seus costumes religiosos.

De acordo com Donner, o problema da História de Israel acontece justamente quando tentamos seguir o texto bíblico como única verdade histórica, pois o caráter sagrado do texto, tanto para o Judaísmo quanto para o Cristianismo, exige uma hermenêutica completamente dependente da fé, o que basicamente inutiliza a importância da história<sup>37</sup>.

Os últimos 20 anos de pesquisa sobre a história de Israel tem demonstrado uma tendência cada vez maior de construir a história de Israel a partir de testemunhos escritos e arqueológicos extra-bíblicos, e que não tenham o conceito de povo eleito como pressuposto. A seqüência histórica a partir dos patriarcas tem sido questionada desde 1967<sup>38</sup>.

Desta forma, a mais importante ferramenta neste acesso à história de Israel é a pesquisa histórico-social, e seus resultados nos levam a constatar: principalmente em suas origens Israel foi um povo dissolvido no meio dos outros povos, esteve dependente e interativo com as histórias destes povos. Sua religiosidade era permeada de elementos que no futuro serão designados como “estrangeiros”.

Isto pôde ser verificado desde o momento em que identificamos os grupos humanos que formaram a nação, na análise do contexto político e econômico e ainda na análise sobre o contexto religioso. Nenhuma pista há que respalde um exclusivismo religioso nas origens da nação. Somente através de uma hermenêutica conservadora que defende a literalidade de alguns textos é que se consegue tal respaldo, pois como pudemos ver, todos os elementos aqui analisados também fizeram ampla utilização do texto bíblico. Mas se seguirmos a interpretação literal teremos muitos argumentos para justificar toda exclusão de estrangeiros desde o Pós-Exílio, que é totalmente contrário ao objetivo desta pesquisa.

---

<sup>37</sup> DONNER, *Op. Cit.*, p. 17.

<sup>38</sup> Desde 1996, o debate sobre a teoria minimalista (de que as fontes extra-bíblicas deveriam ser consideradas primárias e as bíblicas secundárias) e a teoria maximalista (de que a narrativa bíblica é a absoluta fonte histórica de Israel) tem sido sistematizado e suas conclusões são anualmente publicadas pelo Seminário Europeu sobre Metodologia Histórica que, tem uniformizado a forma de se abordar as questões centrais da história de Israel. Sobre isto ver SILVA, *Op. Cit.* p. 62-73.

As práticas religiosas dos grupos que formaram Israel eram tão sincretistas<sup>39</sup> quanto era a própria mescla de gente que os compunha. Havia grupos de que adoravam o "deus dos Pais", outros que adoravam o "Eu Sou" anunciado por Moisés, que libertara o povo da servidão.

Outros representavam baales e Yahweh (até mesmo o conceito de Yahweh não é unitário neste momento) em forma de animais como bezerros e ainda outros o “deus do Sinai”. E havia os que adoravam um Deus guerreiro, que combatia junto com os mercenários em favor de seu livramento. Não é de se estranhar que pudesse haver também aqueles que repeliam a religião institucionalizada porque esta sustentava o faraó (representante da divindade) e seus sacerdotes, bem como os deuses das cidades-estado (representados também por seus reis e sacerdotes).

Para a sustentação do enorme aparelho estatal que continha toda esta quantidade de deuses e seus representantes, os camponeses empobrecidos eram massacrados com pesadas taxas tributárias. Era das vilas que saía a produção que sustentava este tributarismo e os templos eram importantes centros de arrecadação destes tributos. De forma que, para os camponeses e hapirus, era praticamente impossível dissociar a religião da cobrança de impostos e conseqüentemente da opressão do Egito e dos reis vassalos sobre o povo camponês. Embora os povos da antiguidade fossem essencialmente religiosos, não seria de se estranhar se houvesse alguma tendência “ateísta”, na falta de uma expressão melhor, presente entre os rebeldes.

Se este Israel das origens possuía gente de tantas origens e religiosidades, podemos dizer que uma característica predominante era a sua cultura multifacetada ou sua identidade multicultural, que mesclava toda esta gente de cor, dialeto, religião, profissão e intenção política diferentes.

Talvez seja o momento de tentar uma definição básica desta nação chamada Israel: ajuntamento de povos com modos de vida, meios de subsistência e religiosidades diversificadas, que sedentarizou-se na terra de Canaã no decorrer do século XIII

---

<sup>39</sup> Quero citar a definição de sincretismo feita por MAGALHÃES, Antonio Carlos. *Sincretismo como tema de uma teologia ecumênica*, p. 57. “ O Sincretismo [...] representa a fusão de elementos de dois ou mais sistemas religiosos, podendo significar uma alteração significativa da estrutura básica de um dos sistemas ou de ambos”.

A.E.C., e que assumiu, posteriormente, a libertação do poder do Egito como memória histórica comum.

No próximo capítulo faremos uma nova análise. Desta vez analisaremos não o Israel original, mas o Israel “final”, ou seja, pós-exílico, monoteísta, exclusivista. Tentaremos entender o contexto histórico-social, político, econômico e religioso desta época. Tentaremos formular uma teoria sobre o surgimento deste Israel monoteísta e finalmente faremos constatações sobre a prática do exclusivismo religioso deste período

## **Capítulo 2: O surgimento da nação monoteísta**

Como dissemos anteriormente a disposição das informações deste capítulo seguirá a mesma divisão de tópicos do capítulo anterior, mas para um melhor desencadeamento das idéias, inverteremos a ordem de alguns blocos.

O novo período de nosso estudo está praticamente mil anos adiante, entre 598 e 333 A.E.C.. Este intervalo de tempo corresponde ao que a arqueologia identifica como períodos Babilônico (626 - 538 A.E.C.) e Persa (538-333 A.E.C.)<sup>40</sup>.

Embora se trate de um período relativamente curto, os principais acontecimentos no Antigo Oriente Próximo são de grande tensão político-ecônômica e de constante movimentação de fronteiras, afetando drasticamente o território que, poucos séculos antes, durante o tribalismo e os reinados de Davi e Salomão, vivenciou alguma autonomia política efetiva.

Naturalmente as afetações destes movimentos internacionais também intensificaram o movimento de grupamentos humanos na região, como veremos a seguir.

### **2.1. Contexto histórico-social**

Uma vez que, durante este intervalo histórico, a família israelita passou por longo processo de desagregação através das monarquias, tanto unificada quanto dividida, e a sociedade, por sua vez, passou por profundo processo de estratificação, nossa análise deverá começar pela situação político-econômica, pois esta gerou grandes modificações na estrutura familiar e conseqüentemente na sociedade judaíta do exílio e pós-exílio.

### **2.2. Contexto político**

Faremos uma breve recapitulação histórica para estabelecer uma visão mais ampla do contexto político-econômico do Período Assírio para só então descrevermos o

---

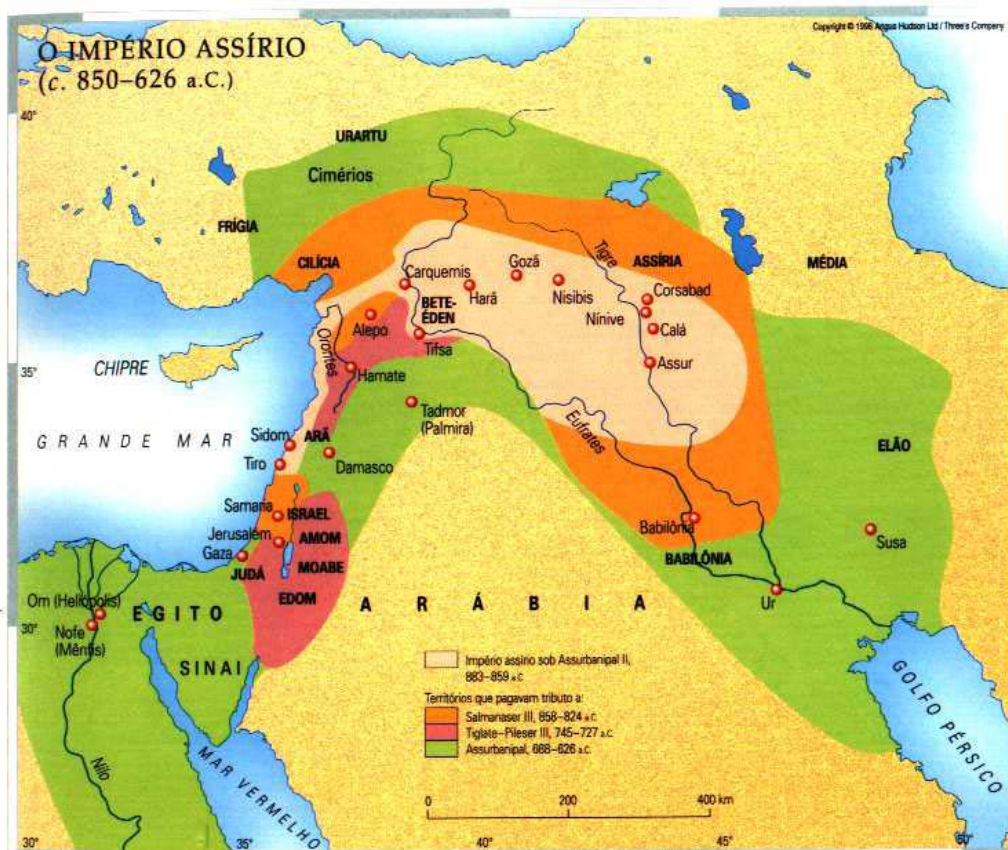
<sup>40</sup> Conforme TABELA 1 apresentada na p. 31 deste trabalho.

contexto político do exílio e pós-exílio, nos períodos Babilônico e Persa respectivamente.

### 2.2.1. – Entre Tribalismo e Exílio

Como já mencionamos, Israel teve certo “descanso” do domínio das grandes potências (1200 – 884 A.E.C.). O Novo Império Egípcio voltou a enfraquecer quando foi retomado por faraós de outras nacionalidades. Desta vez não os Hicsos, mas os Líbios (22ª e 23ª dinastias), que assumiram o trono de 945 A.E.C. em diante. Isso nos coloca durante o reinado de Salomão, época de maior expansão territorial nas fronteiras israelitas; única época da história em que Israel teve reinos vassalos subordinados a ele, tais como Síria, Amon, Moabe, Edom e Filistia<sup>41</sup>.

MAPA 6 – IMPÉRIO ASSÍRIO<sup>42</sup>



<sup>41</sup> Conforme FINKELSTEIN, *Op. Cit.*, p. 528; GUNNEWEG, Antonius H. J. *História de Israel*, p. 367 e DONNER, *Op. Cit.*, p. 528.

<sup>42</sup> DOWNLEY, *Op. Cit.*, p. 43.

A partir de 900 A.E.C. o Império Neo-Assírio começou a ganhar força. Aproveitando-se de um Egito cada vez mais enfraquecido, foi ampliando suas fronteiras sem grandes resistências. Os reinados de Assurbanipal (884-859 A.E.C.), Salmanasar III (859-824 A.E.C.) e posteriormente de Tiglat-Pileser III (745-727 A.E.C.) foram períodos de muita tensão internacional, com fortes reverberações no território Israelita O MAPA 6 mostra como ficou a região neste período.

Estes eventos coincidiram com o profetismo de Elias, Eliseu, Amós, Oséias, 1 Isaías e Miquéias, cujos textos refletem muito nitidamente o conturbado movimento entre as potências e nações menores. Em termos de monarquia israelita, estamos em paralelo aos reinados de Roboão à Jotão em Judá e de Jeroboão I a Oséias na região de Efraim.

A região de Efraim, ou reino do norte, deixou de existir como nação quando Samaria foi destruída pela Assíria em 722 A.E.C., início do reinado de Sargão II. Isso ocasionou um grande fluxo migratório de israelitas para o sul, além da deportação de muitos israelitas para terras longínquas pelo império Assírio. Não apenas israelitas do norte migraram para o sul, mas também as nações estrangeiras ocuparam o território do norte de Israel. A região não ficou deserta. Os adversários que Zorobabel enfrentou mais tarde quando foi reconstruir o templo, foi a população deixada na região pelos assírios desde esta época.

“ [...] eram aqueles intelectuais e burocratas, como que 5% da população que era estimada em 600.000, que fora trazida em 670 A.E.C para reassentar a elite exilada e para administrar o reino do norte para a Assíria,. Entretanto, os 95% de israelitas, população que não estava exilada, continuou sua vida diária. Enquanto o vizinho Judá se submetia à grande reforma de Ezequias entre 720 e 700 A.E.C., culminando na Páscoa na qual os israelitas do norte participaram. (2 Cr 30).”<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> MARGALITH, Othniel. *The political background of Zerubbabel's mission and the samaritan schism*, p. 313-314 (minha tradução).

Esta situação prevaleceu por aproximadamente 125 anos, quando a Assíria progressivamente enfraqueceu seu poderio, afrouxou fronteiras e o império caldeu surgiu no cenário internacional “engolindo” quase todas as fronteiras conquistadas pela Assíria. Neste período de enfraquecimento assírio, o Egito tentou recuperar sua hegemonia, mas suas tentativas foram intimidadas pela força do império Neo-Babilônico, que permitiu ao Egito manter apenas a delimitação mais restrita de suas fronteiras, como nos mostra o MAPA 7. Testemunhos destes fatos estão nas constantes admoestações do profeta Jeremias pra que Judá não fizesse alianças com o Egito, pois na disputa política, quem se aliasse à Babilônia ficaria em melhor situação.

### MAPA 7 – IMPÉRIO BABILÔNICO <sup>44</sup>



Babilônia exerceu seu domínio de 626 -538 A.E.C., um curto período, mas período de profundo impacto na vida da nação Israelita. O período exílico é parte desta época

<sup>44</sup> DOWNLEY, *Op. Cit.*, p. 47.

de dominação Babilônica (597-538 A.E.C.). Depois de um cerco relativamente tolerante com Judá, Zedequias se aliou ao Egito. Nabucodonosor devastou Jerusalém em 587/6 A.E.C. deportando toda a elite jersalemita para a capital do império e espalhando os camponeses no território de Judá para cultivar as terras do rei.

### 2.2.2. Durante o Pós-Exílio (Período Persa)

Em termos internacionais, a Pérsia, herdou da Babilônia um potentado gigantesco, anti-administrativo para o padrão centralizado de qualquer época, uma aberração gerencial como mostra o MAPA 8. As terras eram longínquas demais, os povos diversificados demais, as culturas e idiomas também. Como manter leal ao Império Persa nações tão diferenciadas e em territórios tão distantes?

MAPA 8 – IMPÉRIO PERSA <sup>45</sup>



O caminho encontrado pela Pérsia foi de controle através da tolerância. Os imperadores aquemênidas aprenderam com os erros dos assírios e procuraram nova

<sup>45</sup> DOWNLEY, *Op. Cit.*, p. 49.

forma de manter o controle sobre os povos dominados. Eles eram déspotas e consideravam todos os povos sob seus domínios como escravos. Este conceito nunca arrefeceu diante desta dita tolerância. Mas a Assíria errara deportando demais, tributando demais, endurecendo demais o governo, tornando a população cosmopolita demais enquanto nas regiões distantes o ambiente tornava-se propício para rebeliões, por isso fracassara em manter seu poderio.

A estratégia da Pérsia era mais eficiente e conseguiu manter os povos sob seu domínio por mais tempo, mais equilíbrio, menos rebeliões. A Assíria tentou uma anulação de identidade dos povos subjugados através de programas de massificação, aglomerando culturas diferentes. A Pérsia optou por devolver a autonomia, pelo menos religiosa destes povos, e conseqüentemente muito da identidade dos mesmos. Da Síria ao Egito o aramaico tornou-se língua oficial e mais tarde substituiu o hebraico como língua popular na Palestina <sup>46</sup>.

O sistema tributário permanecia centralizado em regiões estratégicas como Pasárgada, Persépolis, Susã e Ecbátana. As províncias passaram a ter governadores autóctones que se reportavam aos chefes das satrapias. Os sátrapas reportavam-se ao grande rei do império. O Império Persa foi dividido em diversas satrapias, estima-se que desde os dias de Dario pelo menos vinte delas tenham sido instituídas. As satrapias funcionavam como uma espécie de sede administrativa regional, representante oficial do Império Persa. As satrapias eram responsáveis pelo que acontecia nas províncias. Os governadores das satrapias eram os sátrapas. Sua autoridade diante das províncias era grande. Eles eram reis menores. Posteriormente o cargo tornou-se hereditário, aumentando ainda mais a autoridade destes governantes.

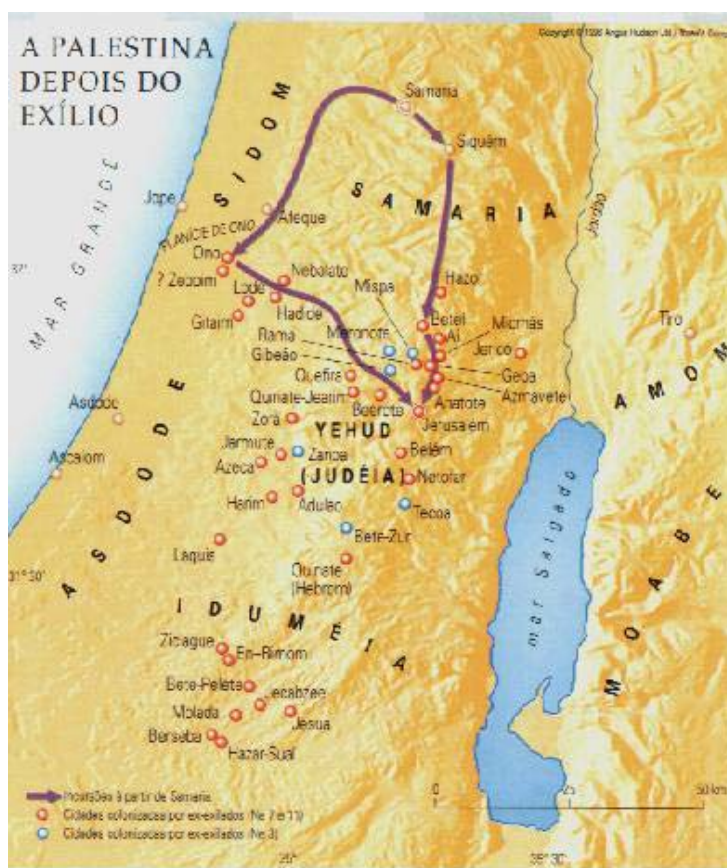
Junto com os sátrapas havia outros funcionários. Estes eram funcionários de alto-escalão do Império, enviados pelo grande Rei da Pérsia para fiscalizar o funcionamento das satrapias. Os sátrapas eram considerados protetores dos interesses da realeza. Já estes outros funcionários eram homens de confiança, fiscais do imperador, o título deles significava “olho do rei” ou “ouvido do rei”. Assim as províncias eram administradas com duplicidade de regência: centralizada e descentralizada. <sup>47</sup>

<sup>46</sup> GUNNEWEG, *Op. Cit.*, p. 222.

<sup>47</sup> GUNNEWEG, *Op. Cit.*; DONNER, *Op. Cit.*, p. 445-446.

No caso de Judá, este sistema de administração exerceu influência absoluta no funcionamento da região como mostra o MAPA 9. O texto bíblico nos fornece diversos indícios deste relacionamento entre províncias e império via satrapias. Por exemplo, quando o templo começou a ser reconstruído, Zorobabel foi inquirido por Tatenai, o governador (sátrapa) da região Trans-Eufratênia e Setar Bozenai, possivelmente um desses fiscais da Pérsia, sobre a autorização para reconstrução do templo (Ed 5 e 6), e este teve autoridade para embargar a obra do templo de Jerusalém por certo período.

**MAPA 9 – PALESTINA NO PÓS-EXÍLIO**<sup>48</sup>



Anos depois Neemias precisou levar uma carta de apresentação do Rei da Pérsia para que o sátrapa do Trans-Eufrates deixasse sua comitiva passar (Ne 1,7-9). Neemias foi nomeado governador da província de Judá (Ne 5,14) e Esdras como sacerdote responsável neste mesmo período (Ed 7,13-25). Por fim, Sambalate o insistente opositor da reconstrução dos muros de Jerusalém na época de Neemias, era o governante da

<sup>48</sup> DOWNLEY, *Op. Cit.*, p. 50.

província de Samaria e Tobias, o amonita era seu servo (Ne 2,10), neste sentido o servo era um “funcionário da administração provincial samaritana”<sup>49</sup>, muito provavelmente o responsável pela sub-província samaritana no território de Amon. Tanto Samaria quanto Amon eram territórios muito maiores que Judá.

O relato bíblico nos fornece informações muito lineares, o que dificulta uma correlação com o período histórico em que temos que nos situar. Sem qualquer pretensão de alimentar a discussão sobre o Período Persa ou absolutizar as datações bíblicas, apresentamos abaixo uma correlação entre os personagens bíblicos, os respectivos imperadores persas e alguns dos eventos que nos dizem respeito. Isso facilitará a compreensão do panorama mais adiante.

**TABELA 2 – GOVERNANTES DO PERÍODO PERSA**

IMPERADOR PERSA	ATUAÇÕES JUDAICAS	PRINCIPAIS EVENTOS
<b>Ciro o Grande</b> (539 – 529 A.E.C.)	<b>Sesbazar</b>	Retorno da primeira comitiva de exilados com a devolução dos utensílios do templo
<b>Cambises</b> (529-522 A.E.C.)		
<b>Dario I</b> (521-485 A.E.C.)	<b>Ageu, Zacarias, Zorobabel e Josué</b>	Reconstrução do altar e do Templo de Jerusalém. Enfrentamentos com primeiro grupo de samaritanos.
<b>Xerxes</b> (485-465 A.E.C.)	<b>Malaquias</b>	Eventos do livro de Ester (?)
<b>Artaxerxes I</b> (465-424 A.E.C.)	<b>Esdras (458) Neemias (445-433)</b>	(Ed 7,1-9) Esdras traz a lei para Judá. Neemias primeiro governador da província judaica
<b>Dario II</b> (423-404 A.E.C.)		
<b>Artaxerxes II</b> (404-358 A.E.C.)		
<b>Artaxerxes III</b> (358-338 A.E.C.)		
<b>Arses</b> (338-335 A.E.C.)		

No reinado de Dario III (335-331 A.E.C.) o Grande Império Persa teve seu fim com a vitória de Alexandre na batalha de Isso em 333 A.E.C.

<sup>49</sup> DONNER, *Op. Cit.*, p. 478.

### 2.3. Contexto Econômico do Pós-Exílio

No panorama internacional a guerra e os cercos militares tornaram a vida em Judá muito difícil e os povos muito dependentes economicamente dos países mais ricos. Além do trabalho forçado a tributação exauria o país. Desde a instituição da monarquia prevalecia na palestina o sistema tributário como macro-gerenciador da economia. O tributo é, em suma, uma forma dinâmica onde a minoria dominante passa a explorar a maioria produtora, dando-se ao direito de receber uma parte cada vez maior do excedente da produção. Esse tipo de relação econômica dominou as relações sociais em Israel até o séc. IV A.E.C., tendo fim através do escravagismo implantado pelos gregos no período helênico. No escravagismo a terra era propriedade dos governantes e as famílias possuidoras de terras passavam a ser escravas no latifúndio dos senhores do império<sup>50</sup>.

No sistema tributário as cobranças se davam através de corvéia (trabalhos forçados), do recrutamento de jovens para serviços diversos como servos domésticos ou militares, também em pagamentos em dinheiro ou bens, feitos pelos camponeses à estrutura centralizadora. “Dependendo da situação, um exagero na tributação poderia ocasionar situações de conflito e até provocar a desagregação da ordem contratual existente (1Rs 12). De qualquer forma, esses tributos constituem a matriz para um latente e potencial conflito entre campo e cidade.”<sup>51</sup> Quando o ambiente internacional era controlado por uma grande potência os tributos se tornavam muito pesados, sendo uma “sobreposição tributária sobre a base da economia agrário-tributária local ou regional”<sup>52</sup>.

“A instituição religiosa central passou a recolher tributos desde os dias de Salomão e os sacerdotes e profetas ligados aos templos e santuários davam legitimação teológica a este tipo de prática. O dízimo é um tributo religioso instituído pelo sacerdócio durante o período da monarquia em Israel, transformando-se num rito religioso que, em última instância, era um tributo para a estrutura do estado [...] Um

---

<sup>50</sup> REIMER, Haroldo. *Sobre economia no antigo Israel*, p. 12-13; DREHER, Carlos. *Escravos no Antigo Testamento*, p. 12.

<sup>51</sup> REIMER, *Op. Cit.*, p. 14;

<sup>52</sup> REIMER, *Idem*.

texto como Malaquias 3,7 que espelha relações da época do Pós-Exílio, mantém claramente a entrega de um dízimo ao templo, dentro de um pensamento de uma teologia retributiva. A múltipla exposição da família camponesa no antigo Israel a tributações poderia ser solucionada momentaneamente por meio do recurso a empréstimos. Se na base das relações dentro da associação familiar ou da tribo prevaleciam relações de reciprocidade e mútua ajuda, qualquer tipo de penúria circunstancial poderia ser contornada mediante a ativação de ajuda momentânea por meio de um instituto reconhecido como o “goelato”. Um parente próximo deveria funcionar como “salvador”, isto é, deveria ajudar outro parente em situação de necessidade, até sem expectativa de retorno da ajuda”<sup>53</sup>.

Lamentações e Obadias informam sobre o que foi a situação econômica na palestina imediatamente após a deportação. Os profetas do pós-exílio e Ne 5 sobre o Período Persa. Vejamos o que podemos extrair desses textos.

Edom era um país vizinho que se aproveitava da falta de autonomia de Judá para lucrar às custas dos judaítas. Segundo o texto de Obadias, Edom teria aproveitado o momento da deportação para fazer guerra contra os remanescentes, tratando os judaítas com violência, acabando de saquear o que os caldeus haviam deixado para trás, profanando o monte santo e encurralando os que fugiam para saquear-lhes a herança que ainda lhes restara (Ob 1.10-11.14-17).

Lamentações dá o panorama da miséria de Judá depois do desterro. “A princesa entre as províncias tornou-se tributária” (1,1). O quadro de fome instalou-se até desesperar os habitantes, as crianças de peito desfaleciam pelas ruas, os pequenos não tinham o que comer (2,11-12.19-20). A água e a lenha eram tributadas e os habitantes recorriam às regiões vizinhas a fim de buscar pão, arriscando-se ao saque no meio do caminho (5, 4.6.9.13) e os mais jovens eram submetidos ao duro trabalho da corvéia (5,13).

---

<sup>53</sup> REIMER, *Op. Cit.* p. 15 e 16.

Passado o período exílico e com o retorno de parte dos deportados, o cenário não havia melhorado muito. O quadro de escassez ainda estava instalado (Ag 1,6), mas desta vez com a ajuda também dos flagelos geográficos que a região apresentava de tempos em tempos. Ageu nos mostra uma escassez de mantimento grande por causa de Sarava, pragas nas plantações, sementes que não germinavam e o que germinava não rendia. Céus sem orvalho. O discurso profético, tanto em Ageu quanto em Malaquias atribui esta escassez ao desprezo dos judaítas com a construção do templo, mas sabemos que a região era propensa e este tipo de variação no ambiente natural que costumava deixar a terra sem chuvas e submissa à grande fome por longos períodos de tempo. Devastação, tensão e conflito eram o cenário na Palestina.

Na capital do Império a população teve permissão para continuar agrupada. Os judaítas deportados começaram a contar os anos a partir da deportação de Joaquim (Ez 1,2). Aparentemente o sistema do conselho dos anciãos continuou funcionando entre os deportados (Ez 8,1; 14,1; 20,1). Com o passar dos anos, um grande número de judaítas havia prosperado, e outros exerciam cargos de confiança junto aos poderosos, como foi o caso de Ed e Ne. Estar numa civilização avançada tornou-se um grande negócio para muitos judaítas.

“Sabemos de uma firma bancária, Murashu e Filhos, que funcionou no século V A.E.C., em Nippur, ao sudeste da cidade da Babilônia. Em seu arquivo comercial, registrado em tábuas de argila, descobertas no século XIX, encontravam-se vários nomes hebraicos. Esse é um sinal seguro da participação ativa de judaítas no comércio. No entanto, a instituição bancária como tal provavelmente é uma invenção babilônica e não judaica. Ainda em Ez 16,29 e 17, 4 a Babilônia é chamada, de modo pejorativo, um país de merceeiros, e uma cidade de comerciantes. Entretanto, essa opinião pode não ter sido consenso. Um dos dois grandes bancos do século VII, a Casa Egibi, deve ter estado em mãos israelita-judaicas, porque seu fundador se chamava Jacó”<sup>54</sup>.

---

<sup>54</sup> GUNNEWEG, *Op. Cit.*, p. 211.

Podemos imaginar que foi difícil convencer esta gente bem estabilizada numa grande civilização a retornar à região semidesértica da Judéia para reconstruir a nação. O idealismo deste grupo precisou sobrepujar o prognóstico de vida confortável.

Ne 5 nos apresenta um último quadro, já nos dias da instauração da lei, cerca de cinquenta anos depois da reinauguração do templo em Jerusalém. Havia reclames dos autóctones contra os judaítas mais ricos. Os autóctones pareciam já ter perdido todas as suas posses em troca de trigo e para pagar o tributo ao rei (Ne 5,2-4). Agora estavam perdendo seus filhos e filhas para serem servos de outros judaítas. O quadro que deixou Neemias bastante indignado foi que estes judaítas da terra em estado de empobrecimento já haviam sido resgatados para não perderem tudo e agora estavam sendo re-escravizados por seus irmãos.

Toda esta análise nos sugere uma rivalidade entre deportados recém chegados e os autóctones. Os exilados que voltaram pareciam estar em situação econômica muito mais favorável que os que estavam na terra, e aproveitavam-se desta vantagem para explorar seus irmãos. Podemos até suspeitar o quanto desta superioridade econômica não influenciou os acontecimentos que vieram depois. Mas voltaremos a esta questão no próximo capítulo desta pesquisa.

## **2.4. Contexto Social do Pós-Exílio**

A partir deste ponto estaremos desvinculando os círculos sociais dos grupos étnicos apenas para tornar a clareza de nossa análise um pouco mais objetiva.

### **2.4.1. Os judaítas assentados – os autóctones**

Ao contrário do que o texto bíblico muitas vezes deixa a entender, de que teria havido uma desertificação do território de Judá com a deportação para a Babilônia<sup>55</sup>, a arqueologia tem trabalhado criticamente no números de deportados e habitantes de Judá durante o exílio. Finkelstein nos informa o seguinte:

---

<sup>55</sup> GORGULHO, Gilberto. *Zacarias: a vinda do messias pobre*, p. 15; TÜNNERMANN, Rudi. *As reformas de Neemias*; p. 69.

“Nos primeiros tempos da pesquisa arqueológica, existia uma noção de que o exílio na Babilônia tinha sido de quase toda a população de Judá. Era como se o território de Judá tivesse sido esvaziado de sua população, como se a zona rural tivesse sido toda devastada. [...] Agora que sabemos mais sobre a população de Judá, essa reconstrução histórica provou estar errada. Vamos considerar os números envolvidos. O segundo livro dos Reis 24,14 estima o número de exilados na primeira campanha babilônica (em 597 a.C., na época de Joaquin) em 10 mil, enquanto o versículo 16, do mesmo capítulo, reduz o número para 8 mil exilados. [...] O livro de Jeremias 52,28-30 relata que o total de deportados para a Babilônia chegou a 4.600 dos habitantes de Judá [...] Graças a essas incertezas combinadas, o que de mais racional se pode dizer é que estamos lidando com o número total de exilados variando entre mil e talvez 15 ou 20 mil, no máximo. Quando comparamos este número com a população total de Judá no final do século VII, antes da destruição de Jerusalém, podemos ter uma idéia da escala de deportação [...] cerca de 75 mil habitantes com Jerusalém compreendendo pelo menos 20% desse número – 15 mil – e com outros 15 mil habitando provavelmente nas terras agrícolas mais próximas. Assim, mesmo se aceitarmos os números mais elevados possíveis para os exilados – 20 mil – eles parecem compreender, no máximo,  $\frac{1}{4}$  da população do Estado de Judá; isso significaria que pelo menos 75 por cento da população permaneceu na terra judaica.”<sup>56</sup>

Diante destes dados, é natural imaginar que, em pouco menos de um século, esta proporção não tenha variado muito, e que na época da hegemonia persa a proporção de deportados para judaítas assentados tenha permanecido sem grandes alterações ou ainda maior, uma vez que muitos deportados nunca quiseram voltar para Judá.

---

<sup>56</sup> FINKELSTEIN, *Op. Cit.* p. 409-410. O acesso a esta informação, publicada depois da defesa de minha dissertação anterior me leva a corrigir as estimativas que fiz no primeiro trabalho, de que teria sido cerca de 10% o número dos deportados contra 90% de judaítas assentados em Judá durante o exílio.

O conceito de Povo da Terra – *am-ha-aretz* – tem sido objeto de inúmeros estudos. Durante esta pesquisa pudemos dialogar com vários deles. Este conceito teve uma mutação muito grande desde os dias da monarquia sob Davi até o Período Persa. Para que tenhamos uma noção da degradação do conceito, nos dias de Davi e da sucessão de governantes em Judá, enquanto os reinos estiveram divididos, dizer Povo da Terra era referir-se aos chefes de família e de clã que fomentavam as mudanças de governo. Basicamente o Povo da Terra era a liderança camponesa e rica. No final do Período Persa, a expressão Povo da Terra refere-se a um grupo de camponeses empobrecidos, miscigenados e sincretistas. Eram os judaítas “paganizados”.

Reconhecendo o esforço dos autores que trabalharam arduamente com o conceito<sup>57</sup>, acreditamos que se referir a todos os judaítas assentados em Judá durante o exílio como Povo da Terra se torna uma generalização anacrônica e pouco pertinente para a complexidade do conceito. Desta forma, preferimos utilizar a expressão autóctone para definir os judaítas assentados na palestina durante o exílio e deportados para judaítas e gerações seguintes dos extraditados de Judá, após as deportações feitas por Nabucodonozor.

Depois da deportação para Babilônia entre 597 e 587 A.E.C., os autóctones foram relativamente beneficiados pelo Império Babilônico (Jr 39,10 e 2Rs 25,12), e este beneficiamento perdurou até os dias do Império Persa, isto é, antes que o retorno dos exilados em grupos cada vez maiores começasse a modificar a estrutura social em Judá.

Em Judá a sociedade seguiu com a vida. Um intenso movimento literário aconteceu neste período dando origem à Obra Historiográfica Deuteronomista em sua segunda “edição”, bem como a redação de vários livros proféticos. Para Schwantes isto

---

<sup>57</sup> Segundo Siqueira, “[...] a expressão *povo da terra* não possui significado fixo ou rígido, mas é usada no Antigo Testamento, de modo puramente geral e fluido, variando no significado de contexto para contexto [...]”. Na época de Davi representava o povo judaíta forte do campo que fomentava as trocas de reis no trono, na época de Jeremias o conceito passou por uma transição e *povo da terra* foi assemelhado aos pobres da terra. Durante a deportação sabemos que não eram apenas pobres os que compunham este grupo, mas no pós-exílio o conceito passou a ter conotações cada vez mais pejorativas até que, na época dos hasmoneus eram igualados aos ignorantes e negligentes com a lei, gente que não queria se moldar ao sistema monoteísta. SIQUEIRA, Tércio Machado. *Um pouco da história da pesquisa do povo da terra*, p. 9-16.

representa o dinamismo social da vida dos autóctones<sup>58</sup>. A vida parece ter se organizado nos antigos moldes do tribalismo, sem interferência direta do poder estatal na estrutura familiar dos camponeses, muito diferente dos dias de Salomão nos quais a família foi duramente afetada pelo sistema de corvéia.

É provável que, mesmo com toda a opressão que um sistema hegemônico internacional proporciona aos reinos dominados, a subordinação ao Império Babilônico tenha sido um fardo mais leve para os autóctones do que a subordinação aos próprios governantes judaítas.

Em seu conceito mais antigo, os autóctones sempre fomentaram a manutenção da casa de Davi no poder estatal<sup>59</sup>. Durante o exílio eles começaram a alimentar esperanças de reconstrução da nação através da devolução do trono a um descendente de Davi (2Rs 11,17-20; 21,24)<sup>60</sup>. Para a concretização deste sonho, a reconstrução do templo era um evento de muita importância, por isso a missão de Zorobabel recebeu o interesse de tantos autóctones. O messianismo davidida era um sonho deste grupo. Embora a sociedade camponesa tenha revitalizado seu dinamismo, Jerusalém estava devastada, mas em diversas regiões da cidade a atividade, inclusive religiosa, prosseguiu.

#### **2.4.2. Os judaítas exilados – os deportados**

*Golah* é uma expressão hebraica abrangente que significa: deportados ou cativos<sup>61</sup>. Sobre os deportados, o que sabemos é que eles foram para a Babilônia em pelo menos duas levadas principais. Uma junto com o rei Joaquin em 597 A.E.C. e outra depois da destruição de Jerusalém em 587 A.E.C. De acordo com as informações do texto bíblico, a primeira deportação levou a elite de Jerusalém, as mulheres da corte, artesão, ministros, sacerdotes, nobres, funcionários da administração e também os militares. Neste primeiro grupo estava também o profeta Ezequiel.

<sup>58</sup> SCHWANTES, Milton. *Ageu*, p. 13.

<sup>59</sup> BAILÃO, Marcos Paulo. *O davidismo camponês*, p. 35; GOTTWALD, *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*, p. 349 e 350.

<sup>60</sup> SCHWANTES, *Ageu*, p. 14; GORGULHO, *Op. Cit.*, p. 16; VASCONCELLOS, Pedro Lima. *Templo, terra abençoada e messias: a utopia do povo da terra em Ageu*, p. 61; DIETRICH, Luiz José. *Cidadania: resgatar a dignidade do ser*, p. 31.

<sup>61</sup> Ainda hoje a expressão é utilizada para referir-se aos judaítas e israelitas que vivem fora de Israel.

No segundo grupo, em 587 A.E.C. seguiu o restante da população de Jerusalém, mas os demais funcionários da administração, sacerdotes e o rei Zedequias foram executados em Ribla (2Rs 25,18-21). Este grupo de deportados foi bem mais baixo que o primeiro grupo. Isto não significa que apenas pessoas abastadas seguiram para Babilônia. Os profissionais especializados a serviço da corte também seguiram, e eles não eram considerados nobreza, mas é fato que o corpo sacerdotal dava uma substância significativa aos deportados

De todas as formas, os deportados também foram obrigados a cultivar terras para o rei. Eles passaram a trabalhar com cultivo das terras onde foram assentados. Passados os primeiros cinquenta e nove anos, ou seja, da primeira deportação até o edito de Ciro, muitos destes judaítas haviam prosperado ali. Muitos outros seguiam num estilo de vida de cativo mesmo.

Embora Babilônia tivesse uma enorme diversidade de nações representadas em seu território pode ser que os judaítas tenham vivido relativamente “afastados” dos demais povos. Devido ao grande número de sacerdotes entre os deportados, é de se imaginar que, os que não pertenciam à nobreza de certa forma se fundiam entre os levitas e sacerdotes deportados, e estes passaram a viver sob grande influência de um sistema litúrgico. Era fácil perder a identidade num ambiente como aquele, desta forma, a liturgia acabou servindo como ambiente onde esta identidade se preservou através da repetição das tradições históricas e da redação das leis.

Por estarem mais aglutinados e em menor espaço que os autóctones, que estavam espalhados e mais dispersos, os deportados conseguiram se tornar um grupo mais homogêneo do que os autóctones. Não é a toa que elementos importantes da liturgia e da religiosidade de Israel só tenham ganhado “normatividade” ritual a partir desta época. É o caso da guarda do sábado, da circuncisão, da leitura da lei. Se lembrarmos que os deportados estão em regime de cativo, o espaço litúrgico se tornou para eles não apenas um lugar pra se rememorar tradições a respeito de seu povo, mas o espaço para respirar sua própria nacionalidade.

Estes podem ter sido alguns motivos pelo qual o sistema de culto na Babilônia conseguiu importar para Judá uma disciplina tão forte sobre a vida da nação, disciplina que nem as reformas religiosas de Ezequias e mais intensamente a de Josias conseguiram promover.

Um outro fator também contribuiu para que uma carga grande de espiritualidade recaísse sobre os deportados, era a presença de Yahweh no meio do povo. Teologicamente o templo de Salomão era casa de Yahweh. Uma vez destruído o templo, Yahweh estaria sem habitação. O lógico, para aquela gente, seria pensar que a divindade se ausentou de onde não encontrou morada. Em termos fenomenológicos, é natural que os judaítas pensassem que Yahweh perdeu uma grande batalha com outros deuses, e que com a derrota ele se ausentou do território de Israel. Mas com encorajamento profético, a idéia de que a glória de Yahweh os acompanhara para o exílio foi sendo firmada no meio dos deportados. Assim uma dedução óbvia para o povo da época seria: se Yahweh acompanhou os deportados, Yahweh abandonou os autóctones. É provável que o germen deste postulado teológico estivesse no coração de assentados e de deportados, pois os eventos que ambos os grupos testemunharam abalavam as convicções de qualquer um. A profecia de Ezequiel legitima esta impressão quando mostra o quanto Yahweh estava contra o templo de Jerusalém e contra os anciãos que lá ficaram<sup>62</sup>

O que devemos ter em mente é que o movimento profético já não estava mais no seu período áureo quando Jerusalém foi destruída. O tempo em que Jeremias atuou foi um tempo de proliferação de falsos profetas. As palavras de Jeremias foram desacreditadas inúmeras vezes e seus livros de profecias queimados. Se elas não tivessem permanecido escritas provavelmente muito pouco teria sobrevivido até nossos dias. Ezequiel, por sua vez, foi um profeta que surgiu dentre deportados, e surgiu justamente do ambiente sacerdotal. Ezequiel também precisou confrontar falsos profetas (Ez13)<sup>63</sup>.

Não apenas Ezequiel influenciou os deportados, mas um outro profeta também teve importância fundamental para a vida deste grupo. Trata-se do anônimo Isaías do

---

<sup>62</sup> GARMUS, Ludovico. *A comunidade de Israel em crise: o exílio da Babilônia*. p. 28.

<sup>63</sup> ALMADA, Samuel. *A profecia de Ezequiel: sinais de esperança para exilados*, p. 116-135.

Exílio, o profeta da consolação, 2 Isaías ou Dêutero-Isaías. Falaremos dele mais adiante.

Concluimos que os dois grupos judaítas, autóctones e deportados, experimentaram o mesmo tipo de intervenção política internacional, mas foram seguindo caminhos diferentes. Em Judá, o movimento literário cresceu, mas não necessariamente dependente da profecia. Ao contrário, cresceu para corroborá-la. Na Babilônia, a profecia parece ter caminhado de forma invertida. Foi a profecia que determinou os movimentos dos deportados. Isto porque eles, mais do que ninguém, sabiam o que era não dar ouvidos ao verdadeiro profeta. Eles aprenderam a valorizar a profecia. Mas os autóctones sempre estiveram muito presentes no movimento profético, desde os dias de Amós. Entre os autóctones sempre esteve o grupo de suporte da profecia, as pessoas responsáveis pelos “panfletos” que circulavam com os oráculos dos profetas<sup>64</sup>. Nos dias de Jeremias, a profecia andava tão desacreditada, que o único jeito de saber se o profeta era verdadeiro ou falso era aguardar o cumprimento de suas palavras. Mas aí já era tarde demais. E as elites de Jerusalém, que se tornaram o grupo dos deportados, era o principal grupo que desacreditava os profetas. É natural que depois da deportação esse grupo tenha aprendido a lição e agora a fala profética, ao invés de desprezada, era primazia.

## **2.5. Grupamentos étnicos em questão**

Verificamos que, mesmo antes da deportação, a sociedade judaíta se encontrava bastante estratificada. A deportação contribuiu ainda mais para esta diferenciação social. Isso é perceptível no relato de Ne 5, quando as mulheres autóctones se queixaram da opressão de um irmão sobre o outro.

Não apenas a separação social foi sendo depurada com a deportação, mas agora um novo tipo de separação começou a ser estabelecida: a separação étnica. Os deportados haviam ficado bastante tempo no convívio com outras nações. Concepções sobre pureza ritual começaram a ficar cada vez mais refinadas na mente deste grupo. Por serem um grupo muito menor que os autóctones, os deportados

---

<sup>64</sup> SCHWANTES, Milton. *Profecia e organização*, p. 37-38.

conseguiram setorizar-se de tal forma que, numa colônia de judaítas onde se casavam entre si, fortaleceram-se os laços de parentesco dando origem às linhagens de descendentes muito fáceis de desenhar. Judaítas, filhos de judaítas, netos de judaítas e assim por diante.

Já na Palestina a situação caminhava na contramão. Por já terem recebido desde 722 A.E.C. inúmeros migrantes do Norte, o povo camponês já era miscigenado. Além dos samaritanos, Judá recebeu também migrantes de outros povos com seus descendentes colocados em Samaria desde os dias da Assíria. Com a destruição de Jerusalém e a deportação das elites para a Babilônia, este povo mesclado foi amalgamado com os samaritanos e com estes outros povos que ali estavam por quase duzentos anos. Uma vez que todos esses povos foram subordinados à Babilônia a rigidez de fronteiras simplesmente não existia. Judaítas eram também amonitas, moabitas, edomitas, sírios, fenícios, filisteus, vivendo em regime muito semelhante ao tribalismo, se não fosse a grande estratificação social. Foi um processo natural e inevitável diante das circunstâncias pelas quais passou o território.

Em termos de etnia o panorama fica muito claro agora. Na Babilônia, os deportados foram “depurados” pela fornalha da aflição (Is 40,1) e pela genética. Toda idéia de mistura étnica virou sinônimo de contaminação. Três a quatro gerações de judaítas que não contaminaram sua descendência com povos estrangeiros. Quando comparados aos judaítas autóctones, os deportados eram minoria. Mas quando comparados à totalidade do povo da terra, que inclui os samaritanos e grupos mais ao norte, a proporção dos deportados fica muito menor. Mas todos os autóctones juntos não estavam em situação econômica privilegiada, mas os deportados estavam.

Os deportados queriam reconstruir a nação através do templo, da centralidade da lei e da pureza étnica. Os autóctones também queriam reconstruir a nação, mas através da restauração do trono de Judá a um descendente de Davi e através da restauração do templo. Pureza étnica era um componente impensável para os autóctones, algo impraticável que não merecia ser cogitado. Somente o templo conseguiu captar a prioridade de deportados e autóctones. A idéia de voltar a adorar no templo aquecia o coração de todos. Mas centralização do culto no templo de Jerusalém tinha necessariamente que resultar em exclusivismo religioso?

O que percebemos é que, para os deportados mesclar etnia era um pecado gravíssimo que maculava a constituição da identidade nacional que estava sendo construída naqueles dias. Malaquias já fizera a denúncia, mas para os autóctones este assunto parecia não tinha qualquer relevância.

## **2.6. O contexto religioso**

Com a cooperação das ramificações de deportados e judaítas as práticas religiosas destes grupos foram sofrendo interferência/adaptações, embora teoricamente ambas fossem javistas elas foram ganhando contornos diferenciados.

O zoroastrismo dos persas não era proselitista. Tolerava não apenas o javismo monoteísta dos judaítas como também os politeísmos da Grécia e da própria Babilônia. Esta tolerância exercida pelos caldeus contribuiu ainda mais para a fortificação da religião monoteísta entre o grupo de judaítas deportados, que neste momento não tinha qualquer intenção proselitista também. Almada nos informa que a comunidade dos deportados se manteve unida justamente pela prática de leitura dos textos sagrados, este tipo de prática tornou-se o eixo da vida dos deportados. Pela leitura dos textos, as tradições proféticas foram resgatadas e materiais poéticos foram coletados. Ritos como a guarda do sábado e a circuncisão, que nunca haviam sido tão obedecidos tornaram-se afirmação de identidade deste grupo diante de outras nações.

A necessidade de se afirmar uma identidade num contexto multicultural internacional é que se este grupo não se afirma, ele desaparece. Os autóctones sempre foram aquela mescla e isso não fazia diferença para eles, mas fazia para os deportados que dependiam desta afirmação de identidade para subsistir.

“O lugar central ocupado pela palavra na comunidade exílica será uma das bases para a releitura das antigas tradições que agora são reelaboradas, formando novas coleções e começando assim um processo sumamente rico, que alimentará e animará a vida das comunidades confessionais posteriores e influirá de maneira decisiva na

formação das tradições escritas da Bíblia hebraica. Tudo isso permitiu que a comunidade exílica mantivesse a sua identidade e recriasse a sua fé, propondo-se depois como um paradigma que encabeçará a utopia do resgate e reunião de toda a diáspora na terra de seus pais.”<sup>65</sup>

Assim como os autóctones caminhavam numa via invertida dos deportados no que diz respeito à etnia, religiosamente não era muito diferente. Os autóctones adoravam Yahweh no meio do sincretismo. Depois da reforma de Josias, sobraram poucas opções de culto permitidas. O monoteísmo implantado por Josias não conseguiu exterminar com os outros cultos porque sempre existe uma grande diferença entre a religião oficial e a religiosidade popular. Neuenfeldt nos informa o seguinte:

“[...] o javismo oficial é caracterizado por uma assimetria de gênero, onde o grupo hegemônico é masculino. Homens são os detentores e mantenedores da instituição religiosa no javismo oficial. Esta constatação leva à inferência de que as mulheres constituem outro grupo religioso popular. Mulheres praticam formas de religiosidade que podem diferir das convenções oficiais androcêntricas [...] religião normativa é aquela que está prescrita nos textos bíblicos, editados por um grupo sacerdotal que quer instituir normas e práticas, mas cujo conteúdo não reflete a realidade da religião popular que é praticada pela maioria do povo [...] que está às margens do culto estabelecido, vinculada às nebulosas práticas da superstição [...] Muitas vezes as mulheres são apresentadas como agentes subversivas, transgressoras da religião oficial (Dt18,10-11; Ex 22,18; Is57,3; Ez 8,14; 13,17-23). Também a referência aos teraphins aparece relacionada com as atividades de mulheres (Gn 31,14-42; Jz 17). Todos estes textos não são uma prova de cultos caseiros dirigidos por mulheres, mas estão ligados à práticas caseiras, familiares, onde as mulheres têm maior acesso e protagonismo do que no culto oficial e público do templo ou dos santuários [...]a interação [entre religião

---

<sup>65</sup> ALMADA, *Op. Cit.*, p. 120-121.

nacional e familiar] é conflituosa na medida em que o Estado tem interesse de diminuir o poder dos grupos familiares em questões políticas e econômicas.”<sup>66</sup>

Ezequiel mesmo fez a denúncia de que no templo de Jerusalém havia ídolos instalados (Ez 8,5-6) e eram adorados pelos anciãos do povo (8,12; 9,9), Mulheres prestavam culto à Tamuz (8,14) e homens adoravam o sol (8,16)<sup>67</sup>. Isso nos sugere que a centralização do culto em Jerusalém implementada por Josias parece ter servido mais para uma centralização do sincretismo no templo de Jerusalém do que propriamente uma monoteização do povo. A religiosidade popular acabava impedindo que o modelo oficial tivesse a aceitação necessária.

A OHD teve uma primeira redação contando a história de Israel da conquista da terra de Canaã até os dias de Josias. Durante o exílio um grupo ocupou-se por fazer uma revisão neste compêndio, principalmente explicando por que a grande reforma de Josias não aplacou o castigo de Yahweh sobre o povo: Manasses, ele era o grande culpado, pois nunca houve rei tão mau em Israel quanto Manasses (2Rs 21,10-15). Esta foi a versão oficial encontrada pelos redatores para justificar o castigo sobre Judá mesmo depois da grande reforma de Josias.

Nas ruínas do templo algum tipo de liturgia continuou sendo realizado (Jr 41,5). Tanto ao norte de Jerusalém, em Masfa, Betel e Gabaão quanto no sul, em Belém havia gente habitando ininterruptamente. Gunneweg nos informa que a reestruturação social e jurídica dos autóctones interferiu na substância religiosa. Com o re-assentamento, os líderes camponeses também passaram por uma degradação social em seu status e com o passar do tempo esta degradação foi associada também com o paganismo dos autóctones miscigenados.<sup>68</sup>

---

<sup>66</sup> NEUENFELDT, Elaine. *Práticas e experiências religiosas de mulheres no antigo Israel*, excertos p. 57, 58, 59, 60 e 63.

<sup>67</sup> GARMUS, *Op. Cit.*, p. 28.

<sup>68</sup> GUNNEWEG, *Op. Cit.*, p. 207.

## 2.7. As bases teológicas da reconstrução nacional

Desde o início da história de Israel percebemos que a atuação profética desempenhou papel preponderante como representante da voz de Yahweh no meio da nação. O “rosto” de Yahweh, que ia ganhando forma no imaginário dos israelitas era fruto dos oráculos, visões e ações simbólicas destes homens e mulheres de Yahweh, os profetas. O jeito como eles compreendiam e transmitiam os sentimentos e ações de Yahweh foram os “tijolos” na “engenharia” do conceito do caráter de Yahweh que alimentou o monoteísmo israelita. Os “movimentos” que fizeram autóctones e deportados também foram alavancados pela mensagem profética.

A teologia exclusivista do pós-exílio foi fruto não apenas das circunstâncias pelas quais os deportados e autóctones passaram, mas principalmente da mensagem profética que circulava naqueles tempos. No próximo tópico falaremos mais diretamente dos profetas que exerceram influência sobre os deportados: Jeremias, Ezequiel e o 2 Isaiás. Antes, porém queremos sintetizar as mensagens dos profetas que exerceram influência sobre os autóctones durante o exílio e no princípio do pós-exílio.

Embora Jeremias tivesse permanecido todo o tempo destes eventos em Judá, no final de sua carreira ele foi seqüestrado por um grupo de judaítas rebelados e terminou seus dias na colônia judaica no Egito. Sua mensagem sempre afetou muito mais os deportados do que os autóctones, pois sobre eles ela tinha voz de juízo e sobre os autóctones tinha conotações menos traumáticas. Em Judá quatro profetas foram ouvidos, mas basicamente depois da autorização de Ciro para o retorno dos deportados. Durante a deportação o movimento profético ficou ocupado com a releitura da historiografia deuteronomista explicando os motivos da destruição de Judá. Depois disso a profecia voltou a florescer bastante voltada para o projeto dos judaítas, a reconstrução do templo para a restauração do reino pelo Messias. Estes profetas foram Ageu, Zacarias, Malaquias e o 3 Isaiás.

Ageu atuou principalmente nos dias da reconstrução do templo (520 A.E.C.) Pouco se sabe sobre a origem deste profeta, mas indícios demonstram que ele foi um

autóctone e não um deportado recém-chegado<sup>69</sup>. Sua profecia tem três ênfases principais: a animação do povo para reconstruir o templo, a motivação para o povo ficar firme e não desanimar e por fim a preparação para a chegada do descendente de Davi. O messianismo davidida é o objetivo final da profecia de Ageu <sup>70</sup>.

Contemporâneo a Ageu, mas atuando por um período um pouco mais extenso, Zacarias foi um dos deportados recém-chegados que animou os autóctones no projeto de reconstrução da nação. Embora se dirigindo aos autóctones, sua base está junto aos repatriados (Zc 6,10)<sup>71</sup>. Zacarias testemunhou dias de grande tensão e conflito, pois os repatriados estavam bastante interessados em recuperar o que era de seus antepassados antes da deportação. Já os autóctones queriam preservar o que a Babilônia lhes concedeu ao redistribuí-los por Judá, afinal foram eles que mantiveram a terra fértil e produtiva todo aquele tempo. Seu tema principal é “[...] o novo templo e sua importância para uma Jerusalém renovada como eixo de uma criação paradisíaca e do mundo pacificado das nações [...]”<sup>72</sup>. São será a menina dos olhos de Yahweh, o templo será o lugar para onde se dirigirão as nações e o messias será um pobre que se levantará dentre os oprimidos e colocará fim à dominação estrangeira. “[...] reluz a perspectiva de uma comunidade messiânica ou de um personagem messiânico único, que trará ao povo de Deus [...] purificação do pecado e da imundície”<sup>73</sup>.

Malaquias atuou depois da reconstrução do templo, também em Jerusalém, mas ele preencheu um espaço entre a reinauguração do templo e a retomada das atividades cülticas e rotineiras do templo. O conteúdo de sua profecia nos dá a impressão que após a reinauguração do templo o povo não estava muito animado a desenvolver no templo as celebrações devidas, os sacrifícios e ofertas. Ele convoca ao zelo litúrgico. Seu conteúdo é o de valorizar o templo, a liturgia e o ritual como verdadeiras demonstrações de amor do povo pelo seu Deus.

O 3 Isaías parece dar continuidade à profecia de Malaquias, porém com mais ênfase nos problemas sociais do que no templo. Ele também é um dos profetas posteriores à

---

<sup>69</sup> SCHWANTES, *Ageu*, p. 18.

<sup>70</sup> SCHWANTES, *Ageu*, p. 19.

<sup>71</sup> GORGULHO, *Op.Cit.*, p. 17.

<sup>72</sup> ZENGER, *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 533.

<sup>73</sup> ZENGER, *Op.Cit.*, p. 539.

reinauguração do templo<sup>74</sup>. Croatto nos informa que o contexto de sua profecia é o de uma comunidade estabelecida na terra, mas com atitudes negativas para com Yahweh. Ele se dirige tanto a autóctones quanto aos repatriados. Sua ênfase é a sociedade idealizada da Sião restaurada e a prática do direito e da justiça em favor dos pobres, cativos e oprimidos. O 3 Isaías recupera muito da essência da religião de Yahweh. Ele não está preocupado com o formalismo religioso, mas está concentrado na verdadeira religião, naquela que agrada a Deus. É dele o capítulo 58 que fala do verdadeiro jejum e da religiosidade falsa estereotipada, sem quebrantamento de coração.

Este profeta trouxe contribuições muito relevantes para o que queremos determinar nesta pesquisa. Foi ele que abriu a boca em favor dos marginalizados que foram sendo excluídos da congregação como os estrangeiros e eunucos. Seu livro começa com uma fala em favor desta gente excluída que queria adorar Yahweh e termina falando de como os povos distantes adorarão a Yahweh. O 3 Isaías parece ter entendido bem a proposta do 2 Isaías de que Israel, pra ser luz para as nações, precisava começar a olhar para fora do seu centro, a começar das periferias, onde jogavam seus marginalizados, e até os confins da terra. É impressionante a força com a qual o profeta abre sua atuação profeta, defendendo, pela palavra de Yahweh, as pessoas que estavam sendo expulsas das liturgias e da adoração no templo. Esse é um oráculo que nos emociona bastante, pois mostra as palavras do próprio Yahweh em defesa desses marginalizados:

“Não diga o filho do estrangeiro, que se apegou ao Senhor: O Senhor vai separar-me de seu povo! não diga o eunuco: Sou uma árvore seca! Pois assim fala o Senhor: aos eunucos que guardam os meus sábados, que escolhem fazer o que me agrada, e que se mantêm na minha aliança, a estes eu reservarei na minha casa, nos meus muros, uma estela com o seu nome; isto será melhor que filhos e filhas; ali inscreverei um nome perene, que jamais será suprimido. Os filhos de estrangeiros que se apegam ao Senhor para assegurar o seu serviço, para amar o nome do Senhor, para lhe pertencer

---

<sup>74</sup> GOTTWALD, *Introdução sócio-literária*, p. 470.

como servos, para aqueles que guardam o sábado sem desonrá-lo e que se mantêm na minha aliança, eu os farei vir à minha montanha e os farei jubilar na casa em que se ora a mim.; seus holocaustos e sacrifícios terão o meu beneplácito sobre o meu altar, pois a minha casa será chamada “Casa de oração para todos os povos”. Oráculo do Senhor Deus, que congrega os **expulsos** de Israel: Reunirei a ele ainda outros além dos já reunidos”<sup>75</sup> (Is 56, 1-8).

Mas o livro também encerra com uma revisão da missão. Ainda preocupado com o povo eleito que não adora Yahweh como deveria, e com os olhos nas outras nações o 3 Isaías está muito interessado em que os outros povos também vejam a luz de Yahweh e possam adorá-lo.

“Eu venho para congregar todas as nações de todas as línguas; elas virão e hão de ver a minha glória; sim, levantarei no meio delas um sinal. Além disso, enviarei dentre eles sobreviventes para as nações: Tarshish, Put e Lud que retesam o arco, Tubal, Iavan e as ilhas longínquas, que nunca ouviram falar de mim, que nunca vira a minha glória; eles anunciarão a minha glória. Hão de trazer todos os vossos irmãos de todas as nações, em oferta ao Senhor, a cavalo, em carro, em liteira, no dorso de mulas e sobre palanquins, até a minha santa montanha – Jerusalém – diz o Senhor assim como os filhos de Israel hão de trazer a oferenda sobre pratos purificados à Casa do Senhor. E mesmo dentre eles eu tomarei sacerdotes, levitas, diz o Senhor [...] e sucederá que de lua nova a lua nova a nova e de sábado a sábado toda carne virá prosternar-se diante de mim, diz o Senhor” (Is 66, 18-23).

### **2.7.1. A teologia dos deportados**

---

<sup>75</sup> A Tradução Ecumênica da Bíblia (TEB) será utilizada doravante em todas as vezes que os textos estão transcritos na pesquisa, salvo indicação contrária que virá junto à referência bíblica ao fim do texto.

O panorama pelos profetas que acabamos de concluir já nos dá uma idéia de que muitas mudanças aconteceram nas ideologias tanto dos deportados quanto dos autóctones. Gostaríamos de destacar aqui alguns dos elementos de suas mensagens que parecem ter exercido maior influência nesta teologia sem, contanto, querer simplificar demais os mecanismos<sup>76</sup>.

Os deportados tinham entre eles a presença de um número muito grande de oficiantes das liturgias do templo de Jerusalém. É natural que teologicamente este grupo já tivesse o ideal monoteísta bastante enraizado. É de se esperar, inclusive, que eles fossem os grandes defensores dos princípios monoteístas contidos no Deuteronômio e que tanto inspiraram a reforma religiosa de Josias. Mas entre o ideal monoteísta estar presente e o grupo deportado se tornar efetivamente monoteísta há um salto considerável que perpassa processos complexos de inculturação e formação de uma teologia própria mais sólida, direcionada a este grupo, basicamente um programa doutrinário formal ou informal.

Gostaríamos de ter encontrado outros autores que tivessem feito a junção que vamos fazer agora. Temos a cooperação de diversos pesquisadores que trataram de cada tópico individualmente, mas não encontramos alguém que fizesse a junção dos componentes teológicos como faremos a seguir.

Acreditamos que, entre os deportados, no meio de todo um ambiente propício para a formulação de um grupo étnico determinado, unido por rituais como circuncisão, leitura da lei e dos profetas e guarda do sábado, algum tipo de ideologia começou a se desenvolver, foi crescendo e permeando as finalidades e relações de tudo que este grupo fazia no cativeiro.

---

<sup>76</sup> Principais obras sobre teologia dos exilados consultadas para este resumo: BAILÃO, Marcos Paulo. *Evangelizar é criar uma nova sociedade: a formação da nação de Israel como anúncio do reino de Deus*, 1991; BARROS, Marcelo. *Cantar ao Senhor numa terra de exclusão: leitura dos Salmos a partir do cativeiro*, 1994; GARMUS, Ludovico. *A comunidade de Israel em crise: o exílio da Babilônia*, 1987; GARMUS, Ludovico. *Na crise do exílio se renova a esperança*, 1994; GUNNEWEG, Antonius H. J. *Teologia Bíblica do Antigo Testamento: uma história da religião de Israel na perspectiva bíblico-teológica*, 2005; OROFINO, Francisco. *Assimilar ou resistir: a crise diante de um fato perturbador*, 1994; REIMER, Haroldo. *Resto santo: antologia de textos*, 1999; REIMER, Haroldo. *Sobre o monoteísmo no antigo Israel*, 2003; SCHMIDT, Werner H. *A fé do antigo testamento*, 2004.

Se trata da junção de três componentes das profecias deste tempo: o conceito de resto santo e fiel, a figura do servo sofredor e a retomada da relação entre aliança e povo eleito. Acreditamos que estes três componentes interagiram na teologia exclusivista que surgiu entre os deportados a ponto de encarnarem um nacionalismo, segundo eles, mais “autêntico”, seguindo o modelo do primeiro êxodo, retornando à terra da promessa com a missão de reconstrução da nação – era o Novo Israel chegando à Judá<sup>77</sup>.

Porém é muito importante entender que esta ideologia não influenciou os mesmos personagens que testemunharam a deportação. Estamos falando de uma terceira geração de deportados, gente que não foi deportada, mas sim nasceu no exílio. Era uma geração mais jovem que se deixou possuir por esta ideologia com um zelo muito maior do que qualquer um da primeira geração dos deportados teria demonstrado. Acreditamos que esta teologia se desenvolveu de forma mais efetiva depois do edito de Ciro em 538 A.E.C. entre o grupo que não veio junto com Zorobabel. Com a permissão de regresso a terra, houve um cenário mais completo para a formulação de uma teologia tão imbricada quanto a deles.

### 2.7.1.1. Quem era o resto santo e fiel

---

<sup>77</sup> As principais obras estudadas para a exposição dos três componentes da teologia exclusivista (resto santo – meu servo – meu povo eleito) foram: ALMADA, Samuel. *A profecia de Ezequiel, sinais de esperança para exilados: oráculos, visões e estruturas*, 2000; ANDRADE, William C. *Os escravos reescrevem a história: Is 40-55*, 1997; CROATTO, José Severino. *Composição e querigma do livro de Isaías*, 2000; CROATTO, Jose Severino. *Da aliança rompida (Sinai) à aliança nova e eterna: Jr 10-20 + 30-33*, 2000; CROATTO, Jose Severino. *Isaías Vol 1 - 1-39: o profeta da justiça e da fidelidade*, 1989; CROATTO, Jose Severino. *Isaías Vol II - 40-55: a libertação é possível*, 1998; CROATTO, Jose Severino. *Isaías Vol III - 55-66: a palavra profética e sua releitura hermenêutica*, 2002; GARMUS, Ludovico. *Senhor Deus, vais aniquilar o resto de Israel? O resto de Israel como chave de leitura em Ezequiel - Ez 11, 13*, 1999; GORGULHO, Maria Laura. *O novo eixo nas decisões da vida: a novidade deutero-isaiana*, 1994; MESTERS, Carlos. *A missão do povo que sofre: tu és meu servo! Os cânticos do servo de deus no livro do profeta Isaías*. 3<sup>a</sup>. ed., 1994; NAKANOSE, Shigeyuki; PEDRO, Enilda de P. *A missão profética do servo sofredor: uma leitura do quarto cântico do servo sofredor – Is 52,13 - 53,12*, 2002; PIXLEY, Jorge. *Jeremias: o profeta para as nações confronta seu próprio povo - Jr 21-24 + 26-29*, 2000; SCHWANTES, Milton. *No espírito dos quatro ventos: meditando e estudando Ez 37, 1-14*, 2001; SIQUEIRA, Tércio Machado. *O resto em Jeremias*, 1999; SIDDAWAY, Claire. *Princípios missiológicos dos cânticos do servo no livro de Isaías*, 1997; WANDERMÜREN, Marli. *A destruição de Jerusalém e o destino de sua população: uma leitura de Jr 38, 28b-39.14*, 2002; WINTERS, Alicia. *Ouvi a palavra: Jr 7-10 + 34-38*, 2000; ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. *Servos do império: uma análise da servidão no dêutero-Isaías*, 1988.

Saiu de Jerusalém um grupo grande de deportados. Quem ficou ou quem foi? Ao conceito de resto ou remanescente um outro conceito foi incorporado, o conceito de fidelidade, de pessoas que não tinham dobrado seus joelhos a outros deuses, que não haviam desobedecido à lei de Yahweh.

Então, um resto, um remanescente que era fiel também assumiu o status de separado, de santo. Resto Fiel = Resto Santo. Mas que resto era este? Ele estava entre os que ficaram em Judá ou entre os que foram deportados? Jeremias trabalhou fartamente com este conceito, mas a qual grupo ele realmente se referia não é algo que se perceba de imediato. Ezequiel e o 2 Isaiás também usaram o termo, mas será que queriam se referir ao mesmo grupo que Jeremias queria?

A definição de Cohen nos informa que: *she'erit* define-se por: aquilo que foi deixado, que sobreviveu a uma destruição, a um juízo ou a uma catástrofe, a um processo prévio de eliminação. Já *yatar* e sua derivação *yeter* aparecem duzentas e vinte e sete vezes no AT e pode ser traduzida por: deixar para trás, abandonar, fazer sobrar, resto e remanescente<sup>78</sup>. Curiosamente o autor acrescenta: "A palavra refere-se a uma porção de algo que foi dividido. Em geral é a porção menor e às vezes é a porção de menor qualidade. Pode referir-se à porção de menor qualidade, mas de maior quantidade"<sup>79</sup>.

É provável que a expressão tivesse conotação pejorativa, ou seja, quisesse se referir a algo que não era bom o suficiente para ser essencial, então deveria ser desprezível; uma espécie de expurgo. Para Siqueira o resto ao qual Jr se refere é o povo pobre do campo, que era tratado com injustiça pelas lideranças de Judá antes da deportação.

“[...] o critério usado pelo profeta para estabelecer a identidade do resto está na obediência à autêntica palavra de Yahweh. Isso fica bastante claro, pois quem mente, desviando o povo dos caminhos de Yahweh, e quem insiste em seguir a mentira, não pode ser semente para o amanhã do povo de Deus. Evidentemente que, para Jeremias, o resto

<sup>78</sup> HARTLEY, John E. Em: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*, p. 689-690.

<sup>79</sup> HARTLEY, *Op. Cit.*, p. 690. REIMER, Haroldo. *Resto santo: antologia de textos*, p. 9-10.

não estava entre os integrantes da burocracia política de Jerusalém, pois nesse grupo o profeta não encontrava fidelidade a Yahweh, nem tampouco interesse pela preservação da criação”<sup>80</sup>.

Já Croatto acredita que Jeremias entrou em contradição quanto ao que fosse este resto santo e fiel. Por um lado o profeta acreditava que em Judá encontrava-se o resto santo e fiel, onde se armazenava a esperança de reconstrução de Judá, por outro lado ele comparou este mesmo povo com um cesto de figos ruins, assim figos bons seriam os que estavam no exílio, e o que ficou em Judá seria figo ruim, resto desprezível e não santo e fiel (Jr 24,1-10). Croatto justifica essa contradição com o estudo das camadas do livro compostas por diferentes mãos, daí a duplicidade de aplicação para o conceito de resto em Jr<sup>81</sup>. A visão de resto em Jr longe está de ser fechada neste trabalho, queremos apenas olhar para ela em companhia dos outros profetas de seu tempo que trabalharam com o mesmo conceito.

E quanto a Ezequiel? De que forma ele utilizou o conceito de Resto? Na visão de Garmus, dois diferentes grupos constituem o resto em Ez. O primeiro estava em Jerusalém, entre os autóctones. Era um pequeno remanescente, fraco demais para realizar algo significativo, mas era um resto santo e fiel. O segundo grupo era o que estava no exílio ou espalhado pelas nações. Não era necessariamente santo e fiel, mas precisava se converter para vir a ser. Era com a salvação deste segundo resto que Ezequiel estava preocupado.

Sabe-se, entretanto, segundo seus oráculos, que a soma dos dois grupos constitui-se num número consideravelmente pequeno. Corresponde a uma parcela de um terço de todos os judaítas. Mas esta parcela está dividida entre Judá, Babilônia e outras nações para as quais Israel fora disperso. “[...] o resto de uma terça parte. Esta, porém ainda será ameaçada pela espada; parte dela será lançada no fogo e apenas uma pequena parcela será conservada no manto do profeta” (Ez. 5,1-13)<sup>82</sup>. Sabe-se, então que havia um resto, ainda que pequeno.

<sup>80</sup> SIQUEIRA, Tércio Machado. *O resto em Jeremias*, p. 41.

<sup>81</sup> CROATTO, *Da aliança rompida*, p. 98; TORREBLANCA, Jorge. *Jeremias, uma leitura estrutural*, p. 80-81 e WINTERS, Alicia. *Ouvi a Palavra*, p. 93.

<sup>82</sup> GARMUS, *Senhor Deus, vais aniquilar o resto de Israel?* p. 46; *A comunidade de Israel em crise*, p. 50. *Na crise do exílio se renova a esperança*, p. 46-54.

Para os autóctones, os deportados não tinham condições de ser um resto santo e fiel e para Ez antes da destruição de Jerusalém, apenas uma pequenina parte dos autóctones também teria condições de ser este resto, pois não compactuara com as abominações praticadas no templo. Estes eram os que gemiam pelo que foi feito nos lugares santos de Yahweh (Ez 8, 9.22), os que sempre aderiram ao monoteísmo e rejeitaram a diversidade religiosa.

Entendemos que, para Ezequiel, e numa primeira instância, o resto era aquela parte menor que um terço principalmente dentre os deportados, representada pela mecha de cabelo atada à borda da veste do profeta; um grupo peneirado entre todos os outros. Numa segunda instância, o resto também seria o restante dos deportados que se converteria de seus pecados contra Yahweh, que mudaria de conduta, que possuiria um coração de carne e um espírito novo, e seria recriada pelo sopro “do espírito (*ruah*) de Yahweh, que faz as pessoas e animais viverem (Gn 6,3)”<sup>83</sup>, conforme a visão do vale de ossos secos em Ez 37.

Para Ezequiel, o resto santo e fiel jamais seria composto por um rei covarde, falsos profetas (sobreviventes da primeira deportação que foram agregados aos exilados na segunda deportação) e nem pelos autóctones em Judá.

“[...] eles não farão parte do resto de Israel. Por causa de suas violências, injustiças e abominações serão eliminados pelo fogo da ira divina, derretidos como escória (22,17-31). Por causa de sua idolatria e violência, não pertencerão ao resto de Israel os que ‘moram nas ruínas’ da terra de Israel e pretendem ser os verdadeiros herdeiros da promessa feita a Abraão (33,23-29). Neste texto o Profeta se refere à população que restou em Judá sob o governador Godolias (2Rs 25,22-26; Jr 40-41)”<sup>84</sup>.

Podemos concluir que Ezequiel fez a transferência do conceito de resto, que segundo Jr estaria entre os autóctones, para ser aplicado aos deportados. Suas profecias,

<sup>83</sup> GARMUS, *Senhor Deus, vais aniquilar...* p. 52; GARMUS, *Na crise do exílio...*, p. 49.

<sup>84</sup> GARMUS, *Senhor Deus, vais aniquilar...* p. 48 e 49.

mostrando a ruína das nações em prol do resgate de Israel, podem muito bem ter sido o suporte teológico para que os deportados se sentissem mais santos, purificados e especiais; um Novo Israel purificado pelo “transplante de coração” realizado pelo próprio Yahweh que dizia:

“Pois eu os tirarei dentre as nações, os ajuntarei do meio de todas as terras e os trarei de volta para a sua própria terra. Aspergirei água pura sobre vocês e vocês ficarão puros; eu os purificarei de todas as suas impurezas e de todos os seus ídolos. Darei a vocês um coração novo e porei um espírito novo em vocês; tirarei de vocês o coração de pedra e lhes darei um coração de carne. Porei o meu Espírito em vocês e os levarei a agirem segundo os meus decretos e a obedecerem fielmente às minhas leis. Vocês habitarão na terra que dei aos seus antepassados; vocês serão o meu povo e eu serei o seu Deus. Eu os livrarei de toda a sua impureza [...]” (Ez. 36,24-29).

Concluimos que, no início das deportações, o conceito de resto era atribuído aos autóctones, mas durante o exílio houve uma apropriação do conceito de resto santo e fiel pelos deportados, com a ajuda dos profetas que entre eles estavam, de forma mais direta Ez, mas não significa que ele fosse o único a alimentar esta transição.

#### **2.7.1.2. Quem era o servo sofredor**

O livro do 2 Is, profeta anônimo que atuou na Babilônia durante o exílio, começa com um grito de lamento e consolação pelo sofrimento, uma abertura muito incomum, que nos dá o que pensar: “Consolai, consolai o meu povo! Diz o vosso Deus. Falai ao coração de Jerusalém e lhe gritai: Terminou o tempo de seu serviço, foi saldado o débito da sua culpa: ela recebeu da mão do Senhor o dobro por todos os seus pecados” (Is 40,1-2). Com este brado de abertura dirigido aos deportados, a associação de resto santo e fiel com este grupo é um fato consumado. Não há dúvida de que este conceito já foi assimilado.

Mas o 2 Is foi um profeta que congregou as pessoas para a realização de uma tarefa. Ele estava num estágio teológico mais “avançado”. Parece compreender muito bem que o sofrimento depurador tem o objetivo de preparar este povo para exercer sua missão. Isso se constata nas inúmeras referências que o profeta fez ao servo sofredor e à igual abundância de variações sobre quem deveria ou poderia ser este servo.

O coração do livro apresenta quatro cânticos denominados “cânticos do servo”. O primeiro em Is 42,1-9, o segundo em Is 49,1-6, o terceiro em Is 50,4-9 e o último em Is 53,13-53,12. Mesters afirma que o objetivo destes cânticos era proporcionar sentido para o sofrimento experimentado pelos deportados através dessa vocação acompanhada de missão <sup>85</sup>.

Siddaway nos apresenta um estudo detalhado sobre quem deve ter sido o servo referido pelo 2 Isaías: 1) a nação de Israel; 2) uma idealização da nação; 3) um remanescente purificado na nação; 4) uma classe da nação (como os profetas, os escribas ou os *hassidim*); 5) um indivíduo histórico (como Jr, Ez ou o próprio autor); 6) um rei como Jeoaquim, Josias, Ezequias, Zorobabel; 7) um profeta ou escriba mártir desconhecido; 8) uma figura mítica baseada no mito de um deus que morre e é revivificado e, finalmente, 9) uma figura messiânica<sup>86</sup>. Esta auTorá menciona que a palavra “servo” ocorre vinte e uma vezes no 2 Isaías. Em doze vezes se refere claramente à nação de Israel, uma vez refere-se ao profeta e em oito vezes não se sabe a quem se refere especificamente. Estas últimas oito referências, para nossa agonia, são justamente as que estão contidas nos cânticos.

Não tomaremos mais tempo tentando decifrar a identidade do servo porque a controvérsia entre os autores é interminável<sup>87</sup>, mas sim tentando entender o conteúdo da mensagem e seu principal objetivo, sabendo que ela foi dirigida aos deportados, e

---

<sup>85</sup> MESTERS, Carlos. *A missão do povo que sofre*, p. 21 e 22.

<sup>86</sup> SIDDAWAY, Claire. *Princípios missiológicos dos cânticos do servo no livro de Isaías*, p. 54 e 55.

<sup>87</sup> Mesters e Nakanose acreditam que o servo é o povo pobre. Croatto já afirma que cada cântico tem um servo diferente, o servo do primeiro cântico é um rei, e que muito dificilmente o conteúdo dos cânticos tivesse intenção missiológica, mais provável que fosse imperialista. Zabatiero concorda com a quarta associação feita por Siddaway. MESTERS, Carlos. *Op. Cit.* p.10 20; NAKANOSE, Shigueyuki; PEDRO, Enilda. *A missão profética do servo sofredor*, p. 26-41; CROATTO, José Severino. *Isaías vol. II (40-55)*, p. 68; *Isaías vol I (1-39)*, p. 25; ZABATIERO, Júlio. *Servos do império*, p. 40; ANDRADE, William C. *Os escravos reescrevem a história*, p. 47; GORGULHO, Maria Laura. *O novo eixo nas decisões da vida*, p. 55-71.

que este grupo, de forma bastante ampla, teve acesso ao seu conteúdo. Integralmente ou parcialmente, conscientes ou não, os deportados fundiram o conceito de resto santo e fiel com o de servo sofredor e assim passaram a assumir que o sofrimento do servo era devido à sua fidelidade, e que esta fidelidade foi depurada pela fornalha da aflição que era o exílio. Temos que admitir que a fusão dos dois conceitos representa uma significativa evolução naquela teologia.

### **2.7.1.3. Quem é o meu povo eleito**

Se as práticas religiosas dos deportados continham principalmente a leitura da lei e dos profetas, não podemos imaginar outro cenário a não ser o de muita repetição sobre os eventos no deserto, a eleição de Israel e da celebração da aliança entre Yahweh e seu povo.

Para os deportados, o exílio passou a ter cada vez mais conotação teológica. E neste sentido a deportação abalava a estrutura da teologia da eleição, pois parecera que Yahweh tinha sido derrotado por outras divindades, se um povo é eleito e está cativo tem alguma coisa errada. Mas se não tinha sido derrotado (como mostrava o 2 Is), o conceito de eleição precisava seriamente ser revisto. O 2 Isaías provê os deportados de sentido de eleição diante da catástrofe do exílio. "[...] eu te chamei segundo a justiça, te segurei pela mão, te guardei e te destinei a seres a aliança do povo, a seres luz das nações [...]" (Is 42,6). Nele a eleição é reforçada com a responsabilidade da missão.

O 2 Isaías proclamava que nem Yahweh deixara de ser poderoso nem Israel deixara de ser seu povo eleito. Apenas as motivações e os objetivos precisavam ser revistos. O resto santo e fiel tinha a missão de conscientizar o restante dos deportados de que o sofrimento era depurador e que tinha o objetivo de habilitar os deportados para a missão de ser luz para os gentios, mediadora da aliança com o povo que Yahweh mesmo congregaria (Is. 43: 4-9; 49:6), um povo que andava cego e surdo (43:8), que estava em trevas (42:7).

Esta mensagem, sem dúvida alguma teve efeito moral entre os deportados. Se o povo que Yahweh vai congrega está cego e surdo, isso só poderia se referir aos judaítas

na Judéia pois os que na Babilônia se encontravam já estavam iluminados pela luz da palavra de Yahweh que era lida semanalmente entre eles.

Se conseguimos perceber quão forte é a dinâmica entre estes três conceitos: Resto Santo – Servo Sofredor – Povo Eleito vamos entender que a ideologia que se forma entre os deportados tem peso de revolução, peso de reforma religiosa e isto se refletiu no relacionamento entre os autóctones e os deportados quando os dois grupos se encontraram.

## **2.8. O ressurgimento de Israel e as missões de Esdras e Neemias**

Chega o momento de falarmos do projeto de reconstrução nacional baseado nos três pilares: templo, lei e etnia, e mostrar de que forma a pureza étnica foi levada às últimas conseqüências pelos deportados regressos da Babilônia.

Enquanto os autóctones visavam reconstruir a nação através do templo e do messianismo davidida, os deportados queriam estabelecer a teocracia como regime político-religioso da nação. Um povo que passa por processo de extradição tende a perder sua nacionalidade, por isso os deportados estavam muito interessados em manter esta identidade. A prática de culto no templo e a obediência à lei eram processos mais fáceis de serem controlados, mas se havia algo que realmente comprometia a identidade conquistada à duras penas durante a deportação, era a mistura étnica. Somente no exílio os deportados conseguiram fazer algo que nem em Judá, durante toda a sua existência, houve intenção de fazer: estabelecer um controle étnico para seus descendentes, marcando-os através da circuncisão e do registro das extensas genealogias que passaram a vigorar nesta época.

Os deportados chegaram na Palestina tentando reaver os territórios e propriedades de seus antepassados que haviam sido extraditados. As genealogias não funcionavam apenas como registro familiar, mas eram fortemente usadas para controle de propriedade. Numa comparação anacrônica, mas apenas para nos dar uma noção do valor destes documentos, elas deveriam funcionar como escrituras de imóveis funcionam hoje em dia. Pixley afirma que “[...] as genealogias eram armas que os

exilados esgrimavam contra os israelitas do país”<sup>88</sup>. Se os próprios líderes religiosos israelitas não fizessem questão de guardar a pureza étnica, toda aquela luta perderia o sentido<sup>89</sup>.

Esta alternativa de busca de identidade teve sérias limitações, pois ao preocupar-se com os casos explícitos e omissos da Lei, acabou negligenciando o indivíduo, as pessoas que eram alvo da Lei e que por ela deveriam ser protegidas. Tal proposta esqueceu as necessidades dos homens e mulheres da época, especialmente dos camponeses e dos pobres. Sobre esta reconstrução de Israel Chaverra afirma que:

"[...] supervalorizou tanto o javismo e a lei que chegou à intransigência com outros deuses e com outras religiões. Dessa forma tornou impossível a convivência pacífica e o diálogo com outros contextos de sentido religioso a respeito do mundo e da existência humana. Deu tanto peso à identidade e à autonomia que se esqueceu praticamente de que as duas são construídas de forma relativa em relação com outras identidades e autonomias, outras culturas, outros povos, os 'estrangeiros' [...]"<sup>90</sup>.

Esta proposta oficial, contudo, gerou uma série de reações contrárias que não estão muito explícitas no texto bíblico, mas se fazem perceber pelas rupturas e incongruências do texto acabado que tem demandado tanto esforço dos exegetas contemporâneos para decifrar. Talvez por isto, o fator determinante para a inclusão de uma pessoa no povo de Yahweh tenha passado a ser seu desejo de viver em observância à lei de Yahweh e não sua pureza étnica. Foi neste contexto que surgiram importantes contrapropostas proféticas ao projeto oficial do Novo Israel. Estes serão alvo de nosso estudo no capítulo quarto desta pesquisa.

Devemos compreender as diferentes missões de Esdras e Neemias. Eles atuaram juntos em algum momento, embora Esdras tenha atuado sozinho por algum tempo. Donner acredita que Neemias atuou primeiro e regressou À Babilônia. Neste meio

---

<sup>88</sup> PIXLEY, Jorge. *A história de Israel a partir dos pobres*, p. 93; CHAVERRA, Neftali Vélez. *Reconstrução e identidade: a alternativa de Esdras*, p. 29.

<sup>89</sup> CHAVERRA, *Op. Cit.*, p. 36.

<sup>90</sup> CHAVERRA, *Op. Cit.*, p. 37.

tempo, Esdras atuou e no segundo momento da atuação de Neemias é que eles foram contemporâneos em Judá.<sup>91</sup>

Inicialmente, Neemias partiu para Jerusalém em 465 A.E.C., isto é, cinquenta anos após a conclusão da reconstrução do templo por Zorobabel. Este dado, além de nos mostrar a grande distância cronológica entre a comitiva de Zorobabel e a de Neemias também mostra que Neemias não fora um dos que presenciara a destruição de Jerusalém em 587 A.E.C. porque estaria com cerca de 142 anos por ocasião de sua missão. Neemias e Esdras faziam parte daquela terceira geração de deportados que nasceu e cresceu sob a teologia exclusivista.

É provável que Neemias e sua comitiva tivessem um sentimento mais apegado e mais convicto das propostas do 2 Is, pois este grupo ficou por muito mais tempo sob influência de suas palavras e na expectativa do cumprimento de seus oráculos. Entre eles cresceu a expectativa de que o verdadeiro Israel era o que estava deportado. Este grupo também estava vivenciando a composição da Lei que seria levada por Esdras como a lei do deus do céu para ser implantada entre os judaítas.

O objetivo de Neemias era mobilizar o povo que (já regressara à Judá) para a reconstrução da cidade de seus pais, a começar por seus muros. Tünnermann afirma que Neemias, assim como Zorobabel, era algum descendente da família real que fora deportada desde a primeira leva em 597 A.E.C.<sup>92</sup>. Num primeiro momento, seu reconhecimento de campo foi realizado em segredo, pela calada da noite. Se Judá estava subordinada à Samaria, era de se esperar que Neemias enfrentasse oposição ao murar uma cidade dentro de uma província persa cuja capital nem sequer estava murada. Sua tarefa levantaria os ânimos dos detentores do poder na região, o que aconteceu de fato através das oposições de Sambalat e Tobias<sup>93</sup>. Num segundo momento de sua atuação, Neemias tornou-se governador da recém-autônoma província da Judéia.

---

<sup>91</sup> DONNER, *Op. Cit.*, p. 472-476.

<sup>92</sup> TÜNNERMANN, *Op. Cit.* p. 84 e 85.

<sup>93</sup> TÜNNERMANN, *Op. Cit.*, p. 119.

Os pequenos agricultores, cada vez mais endividados, estavam perdendo suas terras, seus filhos e filhas. Nos lugares onde passavam a habitar, algumas destas filhas sofriam abusos sexuais (Ne 5,5). A miséria era grande e provocava manifestações populares, principalmente porque parte dela era causada pela exploração de um irmão sobre o outro. Além disso, a carga tributária era por demais pesada à população. Neemias teve que intervir para que a justiça fosse executada em favor dos mais pobres. Se os autóctones estavam empobrecendo e os deportados que chegavam tinham uma condição próspera, logicamente o Novo Israel prevalecia sobre os autóctones, principalmente no aspecto econômico, e eram eles que compravam seus irmãos como escravos como já foi mencionado anteriormente.

Durante o período em que Neemias esteve de volta à Babilônia aconteceram muitas coisas. O templo ficou abandonado e servindo de hospedaria justamente para Tobias (Ne 13, 4-7), o amonita, que por tantas vezes tentara impedir a reconstrução dos muros de Jerusalém. Os sacerdotes e levitas haviam abandonado os seus postos (Ne 13, 10-13) e o sábado não era guardado (Ne 13,15-21). Mas o que provocou a maior perplexidade e reação contrária da parte de Neemias foram os casamentos mistos realizados pelos judaítas com as mulheres filistéias, asdoditas e moabitas.

Aliás, anos antes o profeta Malaquias já havia alertado sobre a situação (Ml 2,10-16) dizendo que Judá havia profanado a santidade do Senhor com os casamentos mistos, mas a denúncia de Malaquias parece referir-se a homens que já tinham esposas judias e tomaram mais esposas estrangeiras, ou então eram homens que estavam se separando de suas mulheres judias para se casar com estrangeiras. Neemias teve necessidade então de realizar uma grande reforma, esta atacou basicamente quatro aspectos principais:

"[...] a importância do templo (Ne 13, 4-14), a importância da lei (Ne 13, 17-19), a importância da ética (Ne 5, 1-13) e a importância da identidade (Ne 13, 23-27). Em Judá identidade e fé estão intimamente relacionadas. Neemias parece observar que não é possível abstrair da cultura sem perder a fé. Em virtude disso, muitas vezes tomou atitudes

enérgicas, o que faz surgir a pergunta se ele desenvolveu uma liderança democrática ou uma intervenção [...]".<sup>94</sup>

Quanto a Esdras, este havia sido designado pelo rei Artaxerxes para implantar a lei entre os deportados regressos e os autóctones em Judá. Esta lei havia sido autorizada como direito civil para a província de Judá (Ed 7,11-26). Ainda não se chegou ao consenso sobre qual estágio da Torá seria esta lei levada para Judá por Esdras<sup>95</sup>. As possibilidades são as que listamos aqui:

- a) o Pentateuco completo ou quase concluído;
- b) o escrito sacerdotal no Pentateuco;
- c) uma compilação de materiais legais que foram inseridos entre as narrativas do Pentateuco (principalmente o Código da Santidade);
- d) uma forma do Deuteronomio;
- e) uma forma originária do Rolo do Templo de Qumram.

Segundo Donner, "Neemias não considerou tarefa sua dar à própria comunidade cultural uma nova ordem. Justamente isso foi o objeto da missão de Esdras"<sup>96</sup>. Entendemos, então, que os principais objetivos da missão de Esdras estavam muito mais relacionados à questão cultural e legal do que propriamente ao governo e às relações sociais em Judá do Pós-Exílio.

"O projeto de reconstrução de Esdras quis recuperar a identidade do povo voltando a suas raízes históricas e religiosas"<sup>97</sup>, e conseguiu fazer com que o Novo Israel tivesse mais influência do que antes. Podemos, inclusive, suspeitar, que Esdras tivesse reacendido o calor das propostas fomentadas pelo Novo Israel quando ainda estava na Babilônia. Se o grupo que viera para Judá desanimara da proposta do Novo Israel com as dificuldades da empreitada, o grupo que inicialmente ficara na Babilônia, e viera para Judá com Esdras, mantivera seu idealismo. Talvez por isso percebemos, principalmente em Esdras, uma atitude mais ampla com relação à pureza étnica do povo do que a de Neemias, como veremos adiante.

---

<sup>94</sup> TUNNERMANN, *Op. Cit.*, p. 188.

<sup>95</sup> TUNNERMANN, *Op. Cit.*, p. 130-132; PIXLEY, *História de Israel a partir dos pobres.*, p. 96; DONNER, *Op. Cit.*, p. 485-488.

<sup>96</sup> DONNER, *Op. Cit.*, p. 483.

<sup>97</sup> CHAVERRA, *Op. Cit.*, p. 37.

Esdras era mais um destes integrantes da terceira geração de deportados, um filho de sacerdote, de uma família que provavelmente seguira para a Babilônia nas deportações de 597 ou 587 A.E.C. Ele tinha autoridade para constituir juízes que fizessem funcionar a lei que ele fora comissionado a implantar. Podemos imaginar que esta lei, sendo o Pentateuco ou parte dele, tenha sido formada nos círculos dos exilados na Babilônia. Trata-se de uma lei religiosa com chancelaria persa; era a lei da *etné* e lei imperial simultaneamente. O que sabemos é que Esdras conseguiu trazer um grupo de mais de 1.700 pessoas para Judá e contou com todo o apoio do rei para tal. De fato, ele também era influente no meio do governo persa a ponto de conseguir isenção de impostos para o pessoal ligado ao serviço do templo em Jerusalém (Ed 7,24)<sup>98</sup>.

## 2.9. Constatções sobre o exclusivismo religioso do período pós-exílico

Chegamos até aqui com um cenário bastante complexo. Uma nação que constrói sua identidade a partir de um projeto tridimensional. Sua base está na centralização do culto no templo, na obediência à lei e na exclusão de estrangeiros. Adorar a Yahweh como único Deus é o objetivo deste tripé. As lideranças pós-exílicas precisaram conferir estabilidade a este povo que recomeçava. Para isso muitas vezes suas medidas tiveram que ser um pouco drásticas.

As condições sócio-econômicas dos deportados e a concentração deles em Jerusalém e vizinhanças lhes conferiu um poder muito maior, assim passaram a ter mais autoridade que os autóctones. Os líderes religiosos começaram a exercer liderança política em função do estreito vínculo com a liderança imperial. “[...] eles precisavam dar ao povo esperança de um futuro melhor e mais próspero; tratar o problema da relação com os povos vizinhos, em especial os do norte e do sul; e lidar com questões relacionadas com problemas domésticos da comunidade”<sup>99</sup>. Judá estava cercada por vizinhos estrangeiros hostis, reivindicava território que estava em poder dos estrangeiros, enfrentava problemas com os estrangeiros que estavam dentro. A literatura sagrada precisava mostrar um padrão de comportamento de

<sup>98</sup> DONNER, *Op. Cit.*, p. 487.

<sup>99</sup> FINKELSTEIN, *Op. Cit.*, p. 415-416.

repúdio aos estrangeiros que viesse desde Abraão até os dias atuais para que a identidade nacional deste grupo conseguisse ser preservada.

Aliado a isso, o contato dos deportados com outros povos na Babilônia foi assustador pelos aspectos que veremos no próximo capítulo.

Mistura étnica contaminaria a geração santa que deveria se manter purificada. Inúmeros rigores sobre purificação cerimonial e também de higiene pessoal foram incorporados à vida religiosa dos judaítas. No final, não devemos condenar as lideranças pós-exílicas de forma premeditada sem antes analisar as implicações que suas medidas tiveram para a preservação desta unidade e criação de uma identidade para um povo tão heterogêneo quanto os habitantes de Judá no pós-exílio. Devemos também observar que as idéias de exclusão de estrangeiros não surgiram com a deportação, elas foram aprimoradas lá, mas podem ter raízes mais antigas.

Pelo que já vimos até agora, o exílio contribuiu para que os deportados se considerassem superiores em espiritualidade e em ascendência judaica aos judaítas autóctones, mas eles não foram os únicos formuladores desta teologia de exclusão, eles viveram seu fechamento, seu acabamento. O Exílio parece ter provido motivos para que as lideranças entre os deportados as enfocasse como nunca antes. O exílio também serviu para chamar a atenção dos deportados sobre tantas coisas que a lei previa que o povo cumprisse e que nem após a reforma josiânica houve tamanho esforço para que tais preceitos fossem colocados em prática. De fato o exílio mexeu com os judaítas e este povo nunca mais foi o mesmo depois disto.

Nos próximos capítulos veremos pormenores da exclusão dos estrangeiros, seu confronto com a lei e principalmente a associação do estrangeiro com impureza ritual, como um algo pernicioso que contamina a santa descendência.

### Capítulo 3: Uma teologia que exclui – algo em construção

Até aqui conseguimos compreender que o conflito a respeito dos estrangeiros, embora tenha tomado proporções bastante amplas no pós-exílio, não era oriundo desta época. É fato que nos dias do profeta Amós (séc. VIII A.E.C.) Yahweh condenara, através do profeta, o sentimento de superioridade que os israelitas demonstravam diante de outros povos, como os filisteus e os etíopes (Am 9,7) e a salvação, o escape para Jacó estava justamente na sua pequenez (Am 7,1-6).

Em Amós esta tônica é muito interessante, pois a mentalidade dominante no século VIII A.E.C. era de que o juízo de Yahweh viria como castigo sobre as outras nações mas sobre Israel viria bênção e abundância; Israel seria preservado. Amós provocou uma revisão deste conceito, provavelmente sacudiu as bases da teologia de seu tempo ao mostrar que, mesmo que o fogo do juízo de Yahweh viesse sobre as outras nações, viria ainda com mais rigor para o seu povo. O juízo de Yahweh começava pela casa dele<sup>100</sup>.

Todavia, como vimos em nossa revisão histórica, após a destruição de Samaria, não apenas o norte, mas o sul, especialmente Jerusalém, passou por sérios apertos político-econômicos oriundos das pressões de potências gigantescas como o grande império assírio e depois o babilônico. O conceito de que as nações eram instrumentos de Yahweh para derramar juízo sobre Israel foi impregnando a profecia do séc. VIII A.E.C. em diante.

Vimos no capítulo dois que Ezequias tentou uma reforma religiosa em Judá neste mesmo século, centralizando o culto em Jerusalém. Segundo Braulik, o objetivo

---

<sup>100</sup> Maiores detalhes em SCHWANTES. *A terra não pode suportar suas palavras*, p. 128-136; REIMER, Haroldo. *O dia de Yahweh em Amós*, p. 26-34.

desta centralização teria sido concentrar nas cidades fortificadas a população rural que estava no campo, vulnerável aos exércitos estrangeiros, pois “para proteger a população de um esperado ataque assírio, e como essa potência não poderia ser enfrentada em campo aberto, ele provoca um êxodo rural da população para as cidades fortificadas” e conseqüentemente um profundo rompimento do clã com a propriedade rural e com o culto aos antepassados.<sup>101</sup> Para Braulik, esta iniciativa de proteção dos camponeses foi a que gerou a centralização do culto em Jerusalém e esta centralização deu origem ao núcleo mais antigo do livro do Deuteronomio.

Já dissemos que o Deuteronomio parece ter ficado completamente esquecido durante o reinado de Manassés, mas durante os dias de Josias o livro foi recuperado, seu conteúdo foi revisitado e não é de se estranhar que, diante das ameaças de domínio das outras nações sobre Israel caso o povo não cumprisse sua parte da aliança com Yahweh, o governante ficasse apavorado. Nenhum rei, desde os dias de Davi, teve tanto temor desta ameaça quanto Josias. Assim, não é difícil entender a motivação política e o sentido das medidas radicais que ele tomou contra o sincretismo religioso dos judaítas em seus dias.

Sentimento de superioridade, medo da ação de juízo e, finalmente, as idéias de contaminação que causavam as misturas étnicas são parte dos sentimentos que enfrentam os israelitas ao terem que lidar com a questão dos estrangeiros. Mas como dissemos, não é uma situação exclusiva do pós-exílio, é uma questão antiga, quem vem se arrastando e engordando por mais de trezentos anos, fazendo Israel viver um dualismo interessante, uma relação de amor e ódio para com os estrangeiros que se manifesta nas diferentes atitudes deste povo com estas pessoas ao longo de sua história.

Interessa-nos aqui chegar ao ápice, ao momento de exclusão das esposas estrangeiras no pós-exílio como a máxima da intolerância nacionalista de Judá. Entretanto, não podemos ignorar que não casar-se com mulher estrangeira era lei em Israel. E que as relações de Israel com os estrangeiros também eram regidas por lei. Se nos dias de Esdras e Neemias estas esposas estavam sendo expulsas da congregação de Israel

---

<sup>101</sup> BRAULIK, G. *Das Buch Deuteronomium*, p. 132, resumido e comentado em KRAMER, Pedro. *Origem e legislação do Deuteronomio: programa de uma sociedade sem empobrecidos e excluídos*, p. 18.

juntamente com aqueles que quiseram defendê-las, que tipo de lei amparou esta iniciativa das lideranças? O que era um estrangeiro para Israel? Não havia lei em favor dos estrangeiros que os protegesse de uma exclusão deste nível? Em que parte da Torá estão contidas tais leis de exclusão? Que tipo de influência esta lei exerceu sobre os deportados durante seu tempo na Babilônia? Por que será que as lideranças pós-exílicas trataram esta questão com tanto radicalismo? Tentaremos responder tais questões nos próximos tópicos.

### 3.1. O conceito de estrangeiro em Israel

As relações de Israel com as nações vizinhas são abundantes. Como vimos no início deste trabalho, desde suas origens Israel é um povo miscigenado e no pós-exílio não esteve diferente. Chega ser impossível escrever uma história de Israel sem levar em consideração a história dos povos vizinhos. A iniciativa de uma pureza étnica foi oriunda de uma minoria que teve condições de viver um isolamento de duas ou três gerações que proporcionasse tal possibilidade. Já mencionamos que, fora do ambiente de isolamento dos deportados na Babilônia, pensar numa depuração étnica em Israel seria um esforço improvável para não dizer impossível.

Ao longo da Bíblia Hebraica percebemos que o estrangeiro ocupava um status marginal, sempre associado à viúva, ao órfão e ao levita. Era uma classe de gente que precisava ser protegida pelas pessoas com melhores condições sociais, pois o projeto para Israel era de que não houvesse pobres no meio do povo. Israel fora estrangeiro no Egito e as situações de escravidão e opressão vividas por lá jamais deveriam se repetir no meio do povo de Yahweh e nem na terra da promessa<sup>102</sup>.

No texto hebraico várias palavras aparecem para designar o estrangeiro. As mais freqüentes são: *gér* - *gérím*, *gôy* - *gôyim*, *nokh<sup>e</sup>ri* - *nokh<sup>e</sup>riôt*. Vale a pena tomar algum espaço para entendermos seus sentidos, e principalmente perceber quando e como as expressões são utilizadas no texto bíblico. Entendidas estas diferenças e similaridades, faremos uma análise das expressões contidas da lei e a exegese de uma única perícopes do livro do Deuteronômio, a que determina a exclusão dos

---

<sup>102</sup> PINZETTA, Inácio. *Um projeto de defesa aos estrangeiros*, p. 29-37, 1990.

estrangeiros do meio da congregação. Nossa esperança é tentar chegar ao âmago das questões que motivaram as lideranças do pós-exílio a tomar medidas tão drásticas contra a família, a base da sociedade Israelita e compreender, até que ponto a teologia deuteronomica e deuteronomista cooperou para tal.

### 3.1.1. *Gér - Gérim*

De acordo com Kirst e outros autores a seqüência de sentidos para *gér* é a seguinte: migrante, peregrino, forasteiro, por fim, estrangeiro. Schökel estabelece outra seqüência de sentidos: forasteiro, peregrino, imigrante, hóspede e forâneo. Stigers prefere limitar o sentido a forasteiro, peregrino ou estranho<sup>103</sup>. Na maioria dos autores encontramos a conotação de forasteiro/peregrino ou migrante como sentido predominante para *gér*.

O *gér* era marginal na sociedade Israelita, mas era protegido por todas as leis que também regiam o direito dos pobres, viúvas, e órfãos (Lv 19,10; 23,22; Dt 14,29; 16,11.14; 24,17; 26,13; 27,19). Ele poderia apanhar os feixes deixados no campo e frutos das oliveiras e videiras que fossem deixados para trás (Dt 24,19-21). Deveria ser julgado com justiça e as cidades de refúgio também poderiam servir-lhe (Dt 1,16; 24,17; 27,19; Nm 35,15). Por fim, os israelitas não deveriam oprimir o *gér* porque estiveram em mesma situação no Egito (Ex 22,21; Dt 10,19). Deveriam amar o *gér* como a si mesmos (Lv 19,34), porque o *gér* também era amado por Yahweh (Dt 10,18)<sup>104</sup>.

De acordo com Stigers a participação na vida religiosa da nação era permitida ao *gér* que tornou-se um prosélito, sendo esta, inclusive, a opção da Septuaginta para traduzir a expressão. Ele deveria participar das cerimônias de leitura da lei (Dt 31.12) e das demais como todo bom judeu. O *gér* que fosse circuncidado poderia participar da celebração da Páscoa (Ex 12,48, Nm 9,14), dos Pães Ázimos (Ex 12,9), do Dia da Expição (Lv 16,29) e dos Tabernáculos (Dt 16,14). Se ele oferecesse sacrifício a uma divindade estrangeira estaria sujeito ao mesmo tipo de castigo aplicado a um

---

<sup>103</sup> KIRST, Nelson. *Dicionário hebraico-português e aramaico-português*, p. 44; SCHÖKEL, Luis Alonso. *Dicionário bíblico hebraico-português*, p. 143. STIGERS, Harold G. Em: HARRIS, *Op. Cit.*, p. 254-256.

<sup>104</sup> STIGERS, *Op. Cit.*, p. 255-256.

israelita (Lv 17,8). Não podia comer sangue (Lv 17,10,12,13) mas poderia comer animais que tivessem sido dilacerados ou morrido de causa desconhecida (Dt 14,21).

Considerava-se estrangeiro também o migrante de uma outra tribo de Israel. O *gér* usufruía do dízimo trienal (Dt. 14, 28-29 e 26,12-13) e seria maldito aquele que pervertesse seus direitos (Dt. 24,14).<sup>105</sup>

Estamos falando de estrangeiros que estão de passagem, gente de fora que, por força das circunstâncias necessita residir temporariamente em Israel. Devemos associar, por exemplo, as peregrinações de Abraão e dos patriarcas (Ex 6,4), os anjos que o visitam e visitam posteriormente a Ló e por fim o próprio Israel no Egito ou pelo deserto (Ex 23,9) como um exemplo da idéia principal do que é ser um *gér*. O próprio nome do filho de Moisés, *Gerson*, refere-se ao estado forasteiro em que Moisés viveu no Sinai. O *gér* está sempre ali, por um tempo, mas sabe que aquela não é sua pátria definitiva.

### 3.1.2. *Gôy – Gôyim*

*Gôy* é definido em Kirst como povo ou nação e a pluralização deste substantivo resulta na concepção de povos pagãos e enxame. Schöckel prefere definir o *gôy* como povo, nação, gentio, pagão, gente e Van Groningen como gentio, pagão, nação e povo<sup>106</sup>. A expressão não pode ser aplicada apenas a estrangeiros, pois também é sinônimo para *'am* = povo, mas é uma expressão que dá uma conotação adjetiva ao substantivo povo, referindo-se geralmente a povo gentio ou povo pagão. Paganismo é um conceito muito posterior, mas queremos aqui associá-lo aos povos que não adoravam Yahweh.

Van Groningen nos informa que é difícil obter uma definição exata da palavra. A idéia básica que ela passa é a de um grupo de pessoas, ou certa massa de gente que ocupa determinada região, referindo-se também a seu aspecto político, étnico ou territorial. Seu plural, *gôyim*, significa nações, as nações vizinhas, nações gentias (Jz

<sup>105</sup> PINZETTA, *Op. Cit.*, p. 29-37.

<sup>106</sup> KIRST, *Op. Cit.* P, 39; SHÖCKEL, *Op. Cit.* p. 134 e VAN GRONINGEN Em: HARRIS, *Op. Cit.*, p. 251-253.

2,23; Is 61,11) com as quais Israel não deveria se misturar nas determinações da lei e dos profetas anteriores.

Com o passar do tempo, a expressão foi usada cada vez mais para referir-se aos gentios que não participavam da aliança com Yahweh. “[...] esses eram grupos distintos do ponto de vista étnico, político e territorial”. Em Dt 4,6 e 7 refere-se à “[...] nação israelita como um grupo político e étnico (*gôy*) que é um povo (*‘am*) sábio e entendido, que possui uma identidade nacional específica [...] e que como tal, é reconhecido por outras nações.”<sup>107</sup>

Jeremias fez uso da expressão no singular para referir-se às nações estrangeiras que deveriam se prostrar diante do rei da Babilônia e também à nação de Israel que estava sendo castigada sob domínio de outras nações (Jr 7,28; 12,17; 18,8; 25,12). Basicamente, estas nações são as mesmas para as quais o servo de Yahweh deveria ser luz (Is 42,6 e 49,6) e que seriam reconduzidas a Yahweh através da glória de Jerusalém (60,3 e 11; 62,2 e 64,1). Especificamente no livro do Deuteronômio, *gôy* ou *gôyim* são as nações que seriam desapossadas diante de Israel na conquista de Canaã (Dt 4,38; 7,1; 9,1; 11,23), as que seriam herdadas por Israel e aquelas a quem Israel ajudaria com sua prosperidade (Dt 15,6;28,12 e 32,8).

### 3.1.3. *Nokh<sup>e</sup>rî - Nokh<sup>e</sup>rîot*

A terceira expressão para referir-se a estrangeiro, embora menos utilizada no texto hebraico, possui algumas aplicações bastante específicas. Trata-se de *nokh<sup>e</sup>rî* ou *nekár*, variações da raiz *nkr*. A palavra tem muitos sentidos diferentes, nos dedicaremos apenas à aplicação da mesma no sentido de estrangeiro.

Wilson e Kirst traduzem como estrangeiro ou estranho. Shöckel traduz como estranho, estrangeiro, desconhecido, forasteiro, adventício, imigrante, exótico e intruso<sup>108</sup>. A mesma raiz com vocalização diferente também significa desgraça ou fracasso, portanto não seria difícil imaginar que, ao utilizar *nokh<sup>e</sup>rî* ao invés de *gér*, o

<sup>107</sup> VAN GRONINGER, *Op. Cit.*, p. 252.

<sup>108</sup> WILSON, Marvin R. Em: HARRIS, *Op.Cit.*, p. 967-969; KIRST, *Op. Cit.*, p. 44 e SCHOKEL, *Op. Cit.*, p. 436-437.

redator quisesse fazer dupla associação: estrangeiro = desgraça. O *nokh<sup>e</sup>ri* é o estrangeiro, mas estrangeiro estranho à população local, o estrangeiro que não se adapta, que permanece um estranho.

A expressão é usada com frequência para dizer que estranho/estrangeiro é um outro deus, um altar ou uma terra (Dt 32,12; Sl. 81,9 e 10 e 137,4; Ml. 2,11; 2 Cr 14,3 Ne 13,20). *Nokh<sup>e</sup>ri* é usada como adjetivo e como substantivo, ocorrendo mais de quarenta vezes no AT. Cidades estranhas são *nokh<sup>e</sup>ri* (Ex 2,22; 18,3; Jz 19,12; 1 Rs 8,41)<sup>109</sup> e mulheres estranhas são a derivação feminina plural de *nokh<sup>e</sup>ri* (1 Rs 11,1 e 8; Ed 10,2.10.14.17.18.44 e Ne 13,27). São filhos de *nokh<sup>e</sup>ri* os marginalizado que estavam sendo e expulsos da congregação juntamente com os eunucos (Is 56,6 e 60,10).

Wilson faz uma associação muito comum a outros autores de que, no livro de Provérbios, *nokh<sup>e</sup>riya* tornou-se um termo técnico para designar a prostituta ou adúltera (Pv 2,16; 5,20; 6,24)<sup>110</sup>. Entretanto, estes conselhos de Provérbios podem estar se referindo à mulher estranha à família, mulher de fora do casamento. Estranha sim, mas não necessariamente uma prostituta ou estrangeira. Em outras passagens parece referir-se especificamente à prostituta (Pv 6,26; 7,10; 23,27).

Nosso objetivo não é desviar para a discussão sobre o conceito de prostituta (*zonah*) porque isto já tem sido feito de forma mais eficiente por outras pesquisadoras<sup>111</sup>, mas queremos apenas cogitar a possibilidade de mulheres estrangeiras em algum momento serem “prostituídas” pelo uso pejorativo da expressão *nokh<sup>e</sup>ri*.

Em resumo, podemos perceber que as palavras são sinônimas em muitas aplicações. Todas querem referir-se ao estrangeiro. Mas a própria utilização de terminologias diferenciadas quer conotar uma diferenciação também do tipo de estrangeiro ao qual o texto bíblico se refere.

---

<sup>109</sup> WILSON, *Op. Cit.*, p. 968-969.

<sup>110</sup> *Idem*.

<sup>111</sup> O conceito de prostituta é melhor trabalhado por SAMPAIO, Tânia Mara. *Movimentos do corpo prostituído da mulher*.

Havia forasteiros e migrantes residentes. Pelo que percebemos até agora, as leis especiais de proteção parecem dirigir-se majoritariamente aos forasteiros, embora eles continuassem sendo um grupo marginal. Os migrantes residentes já possuíam uma estabilidade maior no meio dos israelitas e deveriam estar submissos a todas as leis que se aplicassem à Israel.

Estranha, duplamente estranha é a situação do estranho - *nokh<sup>e</sup>ri*. Este tipo de estrangeiro parece ser o tipo que invade a cultura com costumes diferentes da cultura autóctone. É um estrangeiro que não é bem-vindo. Não temos muito material bibliográfico para nos ajudar com esta afirmação, mas pelo conjunto dos textos de nossa análise, percebemos que a expressão *nokh<sup>e</sup>ri* sempre é usada para designar o estrangeiro mau, aquele que invade para deportar, que se apossa do que é de Israel. Nações vizinhas como Edom e Amon e Moabe são consideradas meio-irmãs dos israelitas. Embora houvesse inimizade entre os judaítas e elas, não parecem ser reputadas como *nokh<sup>e</sup>ri*. Pelo menos Obadias, profeta dos dias da deportação parece fazer esta separação muito claramente quando se refere a Edom como um grupo diferenciado dos *nokh<sup>e</sup>ri* “[...] no dia em que [Edom] ficavas ali plantado em frente, no dia em que *nokh<sup>e</sup>riot* lhe retiravam a força, em que bárbaros penetravam por tuas portas” (Ob 11). Os estrangeiros que Neemias se esforçou por eliminar em Judá nos dias de seu governo são *nokh<sup>e</sup>ri*: “Purifiquei-os de todo *nokh<sup>e</sup>ri* e restabeleci as funções referentes aos sacerdotes e aos levitas, cada um em sua tarefa” (Ne 13, 30).

Esta breve análise etimológica nos faz perceber algumas peculiaridades da situação dos casamentos mistos que analisaremos mais adiante. As mulheres estrangeiras que são expulsas da congregação são *nokh<sup>e</sup>riot*. Os filhos de estrangeiros que foram expulsos da religião de Yahweh juntamente com os eunucos, para os quais o 3 Isaiás toma voz de defesa, são filhos de *nokh<sup>e</sup>ri*. As leis de inclusão dos prosélitos na vida religiosa se aplica somente aos *gérims*. E aparentemente as leis de exclusão referem-se especificamente aos *goyim* e *nokh<sup>e</sup>riot*. É o que queremos descobrir no próximo tópico.

### 3.2. O trato com estrangeiros segundo o Dt

As leis que estabelecem o relacionamento de Israel com as nações estrangeiras e seus habitantes encontram-se basicamente no Código da Aliança (Ex. 20, 22 - 23,19), no Código Deuterônômico (Dt. 12-26) e no Código da Santidade (Lv. 17-26). Reimer nos informa que, embora a maioria dos pesquisadores situe a origem do Código da Aliança durante o séc. XII e IX A.E.C.<sup>112</sup>, a pesquisa mais recente corrige a data para final do séc. IX e início do séc. VIII A.E.C., sendo, portanto, um documento jurídico mais antigo que o Código Dt.

Por sua vez, o Código Dt (12-26) é atribuído à época da reforma josiânica (625 A.E.C.). Segundo Crüsemann, o Código Deuterônômico foi o documento mais influente na Torá hebraica. Já o Código da Santidade seria oriundo do período do exílio e suas leis exerceram influência também na versão final do Deuterônômio e no fechamento da Torá. O fechamento do cânon da Lei está situado no Período Persa, e os redatores deste complexo organizado de livros e narrativas históricas, que é a base do monoteísmo israelita tiveram cooperação de muitas mãos, tanto de sacerdotes e levitas ligados à liturgia e à leitura da lei durante o exílio, quanto de leigos, profetas e membros de outros círculos sociais em Judá sob o contexto de dominação política internacional da Pérsia<sup>113</sup>.

Crüsemann trabalha com a perspectiva de que o Código Dt é uma ampliação do Código da Aliança e funcionou como uma segunda constituição para a nação israelita após a reforma Josiânica, sendo redigido pela estrutura do Código da Aliança. Braulik e Lohfink já defendem a formação do Dt ao longo de trezentos anos e que este livro passou pelo menos por quatro diferentes fases de redação, mas o livro seguiu o roteiro do decálogo de Dt 5. Embora as opiniões destes autores tenham diferentes vertentes, isso não chega a alterar nosso resultado quanto à pesquisa do trato com estrangeiros segundo o Dt.. Por ser mais específica, a pesquisa de Braulik pode nos ajudar de modo mais objetivo em nossa análise.

### 3.2.1. A formação do Deuterônômio

---

<sup>112</sup> Esta visão é apoiada por Mesters e Sicre, embora Mesters admita a redação no período do reinado de Ezequias. MESTERS, *O livro da aliança na vida do povo de deus*, p. 104-122, SICRE, *Introdução ao antigo testamento*, p. 125.

<sup>113</sup> REIMER, Haroldo. *Tempos de graça*, p. 34. CRÜSEMANN, Frank. *A Torá*, p. 159-167.

Segundo Braulik e Lohfink a composição do Deuteronômio teria acontecido em pelo menos quatro diferentes etapas. Uma primeira nos dias de Ezequias, a segunda na época de Josias, a terceira durante o exílio e na Babilônia e a quarta no pós-exílio.<sup>114</sup>

O Deuteronômio mais antigo, o dos dias de Ezequias, continha basicamente “determinações referentes à renovação da liturgia, sobretudo sobre a purificação do culto de tudo o que era idolátrico e sincrético e sua centralização no único santuário legítimo em Jerusalém”<sup>115</sup>. Este primeiro núcleo do livro teria partes significativas dos capítulos 15 – 18 e 22 - 23, também algumas partes do 26 e 31, mas nenhum projeto social explícito.

Nos dias de Josias este mesmo documento da época de Ezequias recebeu acréscimos, adquirindo forma de um tratado de abrangência nacional, uma constituição propriamente dita. Cresceu com uma releitura feita pelos deuteronomistas sobre a própria lei anterior, tornando-se “um texto de direito literariamente ampliado”<sup>116</sup>. Nesta época teriam entrado as formulações mais amplas que caracterizassem a lei como aliança entre Yahweh e seu povo. Aqui cabe ressaltar partes significativas dos capítulos 1-6, 9-10, alguns acréscimos no capítulo 16 (v.1-17) e partes importantes dos capítulos 26-28 e 31.

Durante o exílio o Dt recebeu acréscimos que explicavam teologicamente a derrota de Judá diante da Babilônia e com perspectivas para um futuro diferente, mediante uma renovação da aliança de Yahweh com seu povo. Nesta terceira fase de redação encontra-se o grande projeto social do Dt na visão de Kramer:

“[...] um projeto de ética de fraternidade/irmandade e sem empobrecidos e excluídos, com ênfase na promoção daqueles e daquelas cuja liberdade e dignidade humanas estão periclitantes, e na emancipação da mulher. Esse ideal ético de fraternidade/irmandade e sem exclusões visa a

---

<sup>114</sup> KRAMER, *Op. Cit.* p. 16-39.

<sup>115</sup> KRAMER, *Op. Cit.* p. 22.

<sup>116</sup> LOHFINK, N. *Gabe seine deuteronomistische Bewegung?* p. 117 e 124; LOHFINK, N. *Das deuteronomium*, p. 157-158, Citado por KRAMER, *Op. Cit.* p. 29.

resgatar a experiência fraternal/sororal das tribos israelitas no tempo dos Juízes.”<sup>117</sup>

Finalmente, no pós exílio, o Dt recebeu os últimos acréscimos e seu fechamento. Nestes acréscimos incluem-se o prólogo do livro e os capítulos 32-34. No interstício estão partes significativas, complementares dos capítulos 10, 11, 27 e pequenos acréscimos nos capítulos 1 e 28.

Uma análise de todo o Dt tornaria o trabalho muito extenso. Queremos, dentro deste livro, nos limitar ao Código Dt que abrange os capítulos 12 – 26 e dentro deste código trabalhar apenas com as leis explícitas de exclusão de estrangeiros e outras pessoas da assembléia, ou seja, da congregação de Israel, do povo escolhido e conseqüentemente da liturgia no templo: as leis que legitimam a exclusão em Dt 23,2-9.

Acreditamos que esta lei tenha servido de respaldo para as atitudes das lideranças pós-exílicas ao determinar o divórcio e a expulsão das esposas estrangeiras e seus filhos mestiços. Após uma breve verificação das leis direcionadas ao trato com estrangeiros em todo o Código Dt, faremos uma janela para uma análise diacrônica da perícopa 23,2-9.

### **3.2.2. As leis sobre estrangeiros no Código Deuteronomico.**

As referências a estrangeiros no Código Deuteronomico (Dt 12-26) estão mapeadas na tabela seguinte de acordo com as ocorrências dos termos e com as datações estabelecidas por Braulik e Lohfink no trabalho feito por Kramer:

As colunas marcadas em vermelho representam normas de interdição de estrangeiros, as colunas marcadas em verde representam normas de inclusão ou permissão. Na coluna de datações, a cor amarela representa a primeira camada redacional da época de Ezequias, a cor laranja se refere à segunda camada, com os acréscimos deuteronomistas dos dias de Josias e as marcações em azul representam a terceira camada, contendo os acréscimos do período exílico. Não há camada pós exílica no

---

<sup>117</sup> KRAMER, *Op. Cit.*, p. 35.

Código Deuteronômico, mas sim no restante do livro, como já mencionamos anteriormente.

**TABELA 3 – OS ESTRANGEIROS NO CÓDIGO Dt**

<b>Estrangeiros no Código Dt (Dt 12 - 26)</b>						
<b>PERTINÊNCIA DA LEI</b>	<b>Refer.</b>	<b>Gér</b>	<b>Goy</b>	<b>Nokherí</b>	<b>Outros</b>	<b>Data</b>
Eliminar as nações desapossadas	12,2					
Não cair em armadilhas das nações	12,29-30					
Estrangeiros recebem do dízimo trienal	14,29					
Pressionar o estrangeiro a pagar dívida	15,3					
Israel dominará e emprestará às nações	15,6					
Estrangeiro na festa das semanas	16,11					
Estrangeiro celebrará a festa das tendas	16,14					
Estrangeiro não poderá ser rei	17,15					
Não praticar hábitos das nações	18,14					
Exclusão da assembléia: <b>eunuco</b>	23,2					
Exclusão da assembléia: <b>filho bastardo</b>	23,3					
<b>Amonita e Moabita</b> excluídos	23,4-7					
<b>Edomitas e Egípcios</b> não abomináveis	23,8					
Inclusão filhos de <b>Edomitas e Egípcios</b>	23,9					
Não explorar assalariado estrangeiro	24,14					
Não defraudar o estrangeiro	24,17					
Restos da colheita para o estrangeiro	24,19-22					
Apagar a memória de <b>Amaleque</b> da terra	25,17					
O estrangeiro no credo oferta de primícias	26,5					
O estrangeiro se alegrando nas primícias	26,11					
O estrangeiro já ter recebido dízimo trienal	26,13					

Pelo aspecto que esta tabela nos permite visualizar, não há uma só lei de interdição ou negativa se referindo aos *gérím*. E a grande maioria de leis positivas e de inclusão de todo o Código Dt são aplicáveis apenas aos *gérím*.

Quanto aos *gôyim*, estes são vistos na lei com aspectos negativos. A única determinação do Código Dt que se aplica de forma mais ou menos positiva aos *gôyim* é de caráter quase imperialista, dizendo que Israel, quando dominar os povos

estrangeiros, emprestará aos *gôyim*. As demais determinações referentes aos *gôyim* são leis negativas e de interdição

Quanto ao terceiro grupo de estrangeiros, *nokh<sup>e</sup>rîot*, não há uma lei sequer de inclusão ou permissão referindo-se a eles. Juntamente com os Amalequitas, amonitas e Moabitas, os *nokh<sup>e</sup>rîot* se encontram apenas citados em leis negativas, de proibição de participação. Estas são as leis que nos interessam (23,2-9). De forma coesa elas encontram-se na terceira camada redacional, nas inclusões feitas durante o exílio. Isto explica muita coisa. Não é à toa que os deportados a usam com tanta propriedade. O estudo de Kramer deixa a entender que esta terceira camada parece ter sido elaborada ou redigida nos círculos entre os deportados, mas referindo-se à leis que se aplicariam aos autóctones e não aos deportados que já se encontravam cumprindo-as. Possivelmente estas leis são extrato dos encontros de celebração da palavra no meio dos deportados durante o exílio. Se houve um grupo que teve necessidade de estabelecer tais restrições este foi o grupo deportado.

### **3.2.3. Exegese em Dt 23, 2-9**

Deste ponto ao final de nosso capítulo faremos uma análise exegética desta perícope que trata explicitamente da exclusão de bastardos, eunucos e estrangeiros do meio do povo.

#### **3.2.3.1. Tradução e crítica textual em Deuteronômio 23,2-9**

Faremos num só bloco a tradução acompanhada da crítica textual da perícope. As questões de crítica anotadas se referem às variações e comparações com outros manuscritos hebraicos e dúvidas variadas dos autores do aparato crítico da BHS. Faremos as referências devidas em notas de rodapé indicadas no texto traduzido para tornar nosso diálogo com o texto um pouco mais dinâmico e uma crítica textual mais fácil de ser conferida. A tradução foi feita da forma mais literal possível, mas já se encontra em formato final para podermos dirimir as dúvidas sobre o texto apenas no tópico sobre a mensagem.

Em geral a Septuaginta muito coopera numa análise exegética de qualquer texto do Antigo Testamento. Principalmente na Torá, onde se encontram mais de cinco mil variações textuais entre o texto grego e o texto massorético. Curiosamente, nesta perícopes, o trabalho dos críticos identificou apenas uma variação entre a LXX e o texto hebraico. Assim, nos privamos de traduzir o texto grego, pois as variações existentes serão comentadas na crítica textual.

### Deuteronômio 23,2-9

s `hw" )hy> lh; îq.Bi hk' Ēp.v'  
 tWrik.W <sup>118</sup>aK' ²D:-[ :Wc)p. aboôy"-  
 al{ )<sup>2</sup>

*Não entrará ferido e esmagado<sup>119</sup> e pênis cortado<sup>120</sup> na assembléia de Yahweh.*

hw"+hy> lh; äq.Bi rZEßm.m; aboiy"-  
 al{ }<sup>3</sup>

*Não entrará um bastardo<sup>121</sup> na assembléia de Yahweh,*

yrIêyfi[ ] rADæ ~G:...

*também décima geração (dele)*

s ` <sup>122</sup>hw" )hy> lh; îq.Bi Alß aboy"i-  
 al{

<sup>118</sup> **Aparato crítico:** Muitos manuscritos hebraicos medievais, a Guenizá do Cairo e o Pentateuco Samaritano bem como as edições de Kennicott, Rossi e Ginsburg utilizam a expressão *dkhr* ao invés de *dkh`* que significa destroçar ou ser destroçado.

<sup>119</sup> Esta construção da expressão significando ferido, coisa ferida, é única na BHS. Não encontramos um outro texto com o qual possamos comparar sua aplicação. Já a idéia de esmagamento está associada com um segundo significado desta mesma palavra, que quer dizer contrição, aperto, opressão. Segundo Herbert Wolff é ser esmagado, estar contrito, quebrantado. Estas associações encontram-se presentes em Sl 90,3; 143,3 e Is 57,15. Nesse texto a expressão exerce função de substantivo. Mas as derivações verbais desta expressão seguem o mesmo caminho de associá-la com contrição, alma esmagada é aquela que sofreu uma grande derrota como a dos exércitos em batalha. Significa também triturar, bater, WOLFF, Herbert. Em: HARRIS, *Op. Cit.*, p. 309-311.

<sup>120</sup> Não há consenso sobre a tradução de uma palavra que signifique pênis no hebraico bíblico, esta é a única que pode ser associada, mas aparentemente é a única associação em todo texto massorético que possa ser traduzida como tal. A expressão também é raiz verbal significando derramar, estornar, derramar sangue. Em geral o texto hebraico utiliza palavras como pés e mãos para se referir ao órgão genital. AUSTELL, Hermann, Em: HARRIS, *Op. Cit.*, p. 1606 – 1607. Também SCHROHER, Silvia; STAUBLI, Thomas. *O simbolismo do corpo na Bíblia*, p. 212-213.

<sup>121</sup> A expressão refere-se ao filho de união ilegal ou também à criança nascida de uma relação incestuosa. Kaiser sugere que o texto de Zc 9,6 que utiliza a expressão queira se referir de forma figurada à população mestiça da cidade de Asdode “É possível que a passagem de Deuteronômio seja também referência a uma criança nascida de casamento misto, sendo um dos pais hebreu e outro pagão”. KAISER, Walter. Em HARRIS, *Op. Cit.*, p. 823.

*não entrará [até ele] em assembléia de Yahweh.*

hw"+hy> lh;äq.Bi ybiPa'AmW  
ynI±AM[; aboôy"-al{)<sup>4</sup>

*Não entrará amonita e moabita em assembléia de Yahweh,*

yrIêyfi[ ] rADæ<sup>123</sup>~G:...

*também décima geração(deles)*

~l'(A[-d[; <sup>124</sup>hw"βhy> lh;îq.Bi  
~h,<sup>2</sup>l' aboïy"-al{

*não entrará [até eles] em assembléia de Yahweh continuamente*

~yIM;êb;W ~x,L,äB; '~k,t.a,

WmÜD>qî-al{ rv,'a] rb;úD>-l[; <sup>5</sup>

*Sobre uma palavra a qual não encontrou-se com eles nas águas*

~yIr"+c.Mimi ~k,ät.aceB. %r<D<PB;

*no caminho do Egito*

rA[âB.-!B, ~['äl.Bi-ta, ^yl,ø['  
<sup>125</sup>rk;'f' ·rv,a]w:

*o qual alugou sobre ti Bil'am filho de Be'or,*

~&'l<)l.q:)l. ~yIr:βh]n: ~r:îa]  
<sup>126</sup>rAt°P.mi

*de P<sup>e</sup>tor, Aram dos rios, para te amaldiçoar*

~['êl.Bi-la, [:moâv.li '^yh,'l{a/  
hw"Ûhy> hb'úa'-al{)w><sup>127 6</sup>

*e Yahweh teu Deus não consentiu ouvir a Bil'am*

hk'\_r"b.li hl'Pl'Q.h;-ta, ^±L.

^yh,ól{a/ hw""hy> ·%poh]Y:w:

*e Yahweh teu Deus transformou a maldição (que era) para ti para B<sup>e</sup>rakhah*

<sup>122</sup> **Aparato crítico:** Há omissão de todo o trecho “*também a décima geração dele não entrará em assembléia de Yahweh*” na LXX, na recensão de Origenes da LXX; possivelmente apagado? (cf Ne 13,13)

<sup>123</sup> **Aparato crítico:** Houve omissão de *gam* no códice manuscrito da LXX do séc V/VI – XIII bem como nos códices remanescentes da LXX conforme Ez 30,26 (*e*) até.

<sup>124</sup> **Aparato crítico:** Suspeita que o mesmo caso ocorrido na nota 117 também tenha ocorrido aqui, mas desta vez a observação não tem respaldo de manuscritos.

<sup>125</sup> **Aparato crítico:** todo o trecho: “... *não encontrou-se com eles nas águas no caminho do Egito que...*” apagou o plural como na nota 119?

**Aparato crítico:** sobre *shakar* na tradição do texto grego da LXX, exceto nos códices cursivos, cf 2 Cr 25,15 e na Vulgata a expressão aparece no plural.

<sup>126</sup> **Aparato crítico:** o Pentateuco Samaritano usa a expressão *ftrh* que significa interpretar, explicar.

<sup>127</sup> **Aparato crítico:** comparar com a nota 119.

$\hat{y}h, (l\{a/ hw"i\dot{h}y > \hat{\beta}b.he(a] yKi\hat{i}$   
*pois Yahweh teu Deus te amou.*  
 $\sim t' \_ b' jow > \sim m' \beta l\{v. vroid > ti-al^{128}\{$   
 7

*Não procurarás paz e bondade deles*

$s \ \sim l' (A[l. \hat{y}m, \beta y"-lK'$

*todos os teus dias, para sempre.*

$y\dot{m}i\hat{e}doa] b[e\ddot{a}t;t.-^{129}al\})^8$

*Não abomine o Edomita*

$S aWh+ \hat{y}xi\beta a' yKi\hat{i}$

*pois ele (é) teu irmão.*

$y\dot{r}I\hat{e}c.mi b[e\ddot{a}t;t.-al\{$

*Não abomine o egípcio*

$\hat{A}c*r>a;b. t'y\dot{y}I\hat{i}h' r\dot{g}E\beta-yKi$

*Pois tu foste estrangeiro na terra dele.*

$yvi\_y\dot{l}iv. rAD\ddot{a}e^{130}\sim h, \beta l' W\dot{d}il.W"yI-$   
 $rv, a] \sim ynI\pm B'^9$

*filhos que nascerem deles na terceira geração*

$s \ \hat{h}w" )\dot{h}y > lh;\hat{i}q.Bi \sim h, \beta l' aboi\dot{y}"$

*entrarão[até eles] em assembléia de Yahweh*

O que podemos deduzir da crítica textual é que poucas questões são efetivamente problemáticas neste texto. A primeira delas refere-se à questão da inclusão da contagem de geração dos excluídos. Apenas no primeiro caso existe divergência do texto massorético para os demais manuscritos<sup>131</sup>. Nos demais casos a suspeita fica por conta do crítico que elaborou a nota de rodapé do aparato crítico.

Quanto às demais questões da crítica textual, elas nos revelaram que as alterações sobre o texto massorético são muito pequenas, tornando o mesmo bastante confiável para a análise exegética, não havendo necessidade de optar por alguma variante dos documentos comparados.

<sup>128</sup> **Aparato crítico:** comparar com a nota 119.

<sup>129</sup> **Aparato crítico:** muitos manuscritos hebraicos medievais, o Pentateuco Samaritano e a Peshitta utilizam “e não”.

<sup>130</sup> **Aparato crítico:** transpor para cá. Conferir com 3 e seguintes.

<sup>131</sup> Conferir com a nota 113 deste trabalho.

### 3.2.3.2. Datação, autoria e destinatários

A questão da datação desta perícópe já foi debatida anteriormente, cabendo aqui apenas resumir que os versículos 2-3 pertencem à camada mais antiga, atribuída aos dias do rei Ezequias. Deste período são as leis de exclusão da pessoa com defeito ou ferida nos órgãos genitais e do filho bastardo. Podemos suspeitar que esta questão de feridas genitais possam ser prenúncios de doenças venéreas também, afinal pouco tempo antes o próprio Asa, rei de Judá, teve uma “doença nos pés” - sendo pé um eufemismo para pênis (1 Rs 15,23) que, ao que tudo indica, o levou à morte. Mas sobre tais doenças falaremos mais adiante. Esta primeira camada tem origem no núcleo mais antigo do Dt.

O restante da perícópe está enquadrado na seção dos capítulos 19 – 25 que, segundo Braulik e Lohfink, pertencem aos acréscimos do período exílico. Nestas determinações estão contidas as nações excluídas e o motivo da exclusão. Mas está contida também a restrição à segregação de edomitas e egípcios.

Podemos dizer que a parte mais antiga desta perícópe se reporta aos círculos deuteronomícos, anterior ao movimento deuteronomista de Josias, possivelmente ainda no reino do norte, antes da destruição de Samaria, talvez autores que migraram para o sul após 722 A.E.C. e que trouxeram a lei para ser protegida da destruição dos assírios.

Quanto à parte mais recente, inevitavelmente os deportados, vinculados à leitura da lei na Babilônia e com o término e o fechamento da Torá nos dias do exílio, talvez as mesmas pessoas que animaram os deportados a regressarem para Judá, podem ter se envolvido na redação dos acréscimos ao Dt vindos desta época.

Quanto ao destinatário, a lei está sendo dirigida a um “tu” que é o sujeito que deve cumprir tais determinações, interditando a participação das pessoas mencionadas, e também cuidar para que as demais da lista não sejam molestadas. De acordo com nosso texto, esse sujeito da lei é alguém que tem poder civil de proibir certos tipos de pessoa de participar das liturgias. É esse “tu” que não deve permitir que amonitas,

moabitas, pessoas com doenças e defeitos genitais e nem filhos bastardos participem das atividades determinadas para a congregação de Israel, a assembléia de Yahweh.

Esse sujeito da lei personifica um grupo, o grupo daqueles que foram amaldiçoados por Balaão e foram abençoado pela conversão da maldição em bênção feita pelo próprio Yahweh. Diz também o v 6b que Yahweh amou este “tu”. Este sujeito da lei não deve procurar bondade ou paz de amonitas e moabitas, entretanto ele não pode tratar mal nem ao edomita nem ao egípcio. Esse “tu” é alguém que pode contar as gerações para aqueles descendentes de egípcios que participarão da assembléia. É também alguém que pode verificar deficiências físicas nos fiéis, inclusive genitais pois teria autoridade para tal. Parece que esse “tu” é um sujeito dos círculos sacerdotais, é ele quem deve aplicar a lei, fazê-la funcionar. Assim, entendemos que os deportados estavam de fato fomentando regulamentos para serem cumpridos pelos autóctones.

### **3.2.3.3. Gênero literário e lugar do texto**

A perícopes que estudamos é prescrição jurídica. O gênero literário é o de leis apodíticas, leis restritas que não admitem aplicação diferenciada para casos não prescritos. O texto não apenas proíbe, mas justifica a proibição da participação dos amonitas e moabitas. No caso dos doentes e bastardos, por ser parte da formulação mais antiga, não há explicação para a restrição na própria lei. Alguma associação com os animais sem defeito e o tipo de oferta perfeita a ser oferecida em Jerusalém deve ser feita, pois são critérios de ofícios sacerdotais. O mesmo acontece também nas concessões, como é o caso dos Edomitas e egípcios. Há motivos para fazer ressalva no caso destes estrangeiros.

O ambiente onde este texto se perpetuou deve ter sido o círculo dos sacerdotes e dos anciãos, das pessoas que tecnicamente participavam dos tribunais no portão da cidade e na entrada do templo, o lugar onde as causas eram julgadas. Também no portão da cidade ficava fácil impedir a entrada de amonitas, moabitas, bastardos e doentes nas liturgias e celebrações da congregação de Israel. Já no campo este controle era basicamente impraticável, então na prática, este tipo de gente era excluída da liturgia em Jerusalém, mas não da religiosidade popular como foi mencionado no capítulo anterior através do estudo de Neuenfeldt. Sabemos que

durante o exílio na Babilônia este conselho de anciãos continuou funcionando sem grandes alterações, sendo um dos grandes responsáveis pela manutenção da unidade do grupo de judaítas deportados. Assim, imaginamos que estes anciãos e sacerdotes foram os responsáveis por perpetuar estas tradições e elaborar tais formulações.

Que motivações eles tiveram para serem tão endurecidos com estes grupos saberemos adiante na análise do contexto das relações de moabitas e amonitas com os deportados ou com os autóctones durante o exílio. Obadias já foi mencionado deixando alguns indícios das inimizades pelo menos entre israelitas e edomitas. Devemos verificar o que se passou entre os israelitas e os demais estrangeiros que constam nas interdições.

#### **3.2.3.4. Contexto histórico das relações com os estrangeiros mencionados**

O contexto histórico, social, político e religioso do exílio e pós-exílio já foi arduamente trabalhado no segundo capítulo desta pesquisa. Não há necessidade de retomarmos o tema aqui. O que não chegou ser trabalhado naquela oportunidade foi a específica relação dos judaítas com amonitas, moabitas edomitas e egípcios no exílio e pós-exílio.

Queremos apenas fazer um complemento, ressaltando aspectos novos para tentar descobrir a lógica por trás do radicalismo das atitudes das lideranças pós-exílicas apenas com estes grupos e não com todos os estrangeiros vizinhos de Israel.

##### **3.2.3.4.1. Moabe.**

Rastreando o histórico das relações entre Moabe e Israel ao longo do texto massorético, vale à pena fazer alguns apontamentos. A referência direta a Moabe, moabita (s) aparece em cento e setenta e sete versículos do texto hebraico. Em termos de proporção vale à pena notar que trinta e nove destas referências estão nos profetas anteriores (Js-2Rs). A OHD, produzida em seu primeiro momento nos dias de Josias com base na primeira e na segunda redação do Dt traz muitas menções sobre Moabe. Basicamente ela cita Moabe como parte do percurso antes da chegada em Canaã (Js 13, 32;11,18), repete os episódios com Balaão (Js 24,9; Jz 11,25) e mostra que Moabe subjugou os israelitas mas foi livrada por Jefté (Js 10,6; Jz 3,

12.14.15.17.28.29.30; 11,15.17). Moabe esteve presente nos episódios envolvendo Débora (Jz 4 e 5), foi alvo de investidas militares de Saul (1 Sm 12, 9.47), escondeu Davi e seus pais enquanto foragido de Saul (1 Sm 22,3.4) e emprestou mercenários aos exércitos de Davi (2 Sm 8,12; 23,20). Até aqui percebemos uma Moabe fraterna com Israel.

Aparentemente, nos dias de Salomão os deuses de Moabe começaram a participar da vida religiosa de Israel através das esposas estrangeiras com quem Salomão se casou fazendo alianças políticas com os povos vizinhos (1 Rs 11,1.7.33). Moabe teve com Israel relações de vassalagem. Durante os dias de Acabe, Mesha, rei de Moabe pagou tributo ao rei de Israel até que se rebelou. Embora a estela de Mesha fale de uma grande vitória moabita, o relato bíblico atribui derrota aos moabitas (2 Rs 1,1; 3,5.7.10.13.18.21.22.23.24.26; 3,4)<sup>132</sup>.

2 Rs 13,20 nos mostra que após a morte de Eliseu os moabitas se comportavam como mercenários para se livrar do domínio do norte. Com a destruição do norte o “problema moabita” passou para o sul, pois Josias destruiu altares à divindades moabitas em sua reforma (2 Rs 23,13). Por fim, já em período babilônico, nos dias de Jeoaquim, quando este se rebelou contra Nabucodonozor, bandos de moabitas ajudaram a devastar Judá. Esta é a síntese histórico-teológica das relações entre Israel e Moabe segundo o texto da historiografia deuteronômista.

A tensão entre Moabe e Judá que os profetas anteriores não deixam transparecer muito bem, se torna mais acentuada nos posteriores Isaías e Jeremias. Sabemos da enorme relevância da profecia destes dois profetas para o período exílico e pós exílico. Então nos concentraremos nesses ditos.

No 1 Isaías os ditos contra Moabe predizem de forma muito homogênea uma assolação do país e de suas cidades (Is 11,14; 15,1.2.4.5.8.9; 16, 2.4.6.7.11.12.13.14; 15.10). A profecia de Jeremias é que nos dá um quadro mais claro da relação com Moabe nos dias de deportação. O país recebeu anúncio de cativo da parte de Jeremias (Jr 27,3). Moabe, junto com outras nações e Israel, é incircuncisa de

---

<sup>132</sup> LOMBARD, *Op. Cit.*, p. 58-60.

coração (Jr 9,26), recebeu tanto juízo quanto Jerusalém (25,21), mas abrigou vários judaítas foragidos quando o segundo grupo foi deportado (40,11).

O enorme oráculo profético Jr 48 menciona Moabe nominalmente mais vezes que todo o restante dos profetas posteriores, e o castigo sobre a nação pela soberba dela, pela forma como se considerou superior à Judá é pesado e avassalador (48, 1.2.4.9.15-17. 20.24-26.31.33.35.36.38-47). Mas Moabe não teve seu povo deportado (48,11). Ela experimentou a mesma sensação de batalha entre os deuses (só que perdida para Camos) que Israel vivenciou (48,13). Contemporâneo a Jeremias, Ezequiel apenas corroborou o anúncio de destruição e juízo contra Moabe (25,9.11), mas que o castigo de Moabe foi por não ter respeitado que Israel era povo diferente das demais nações (!) (25,8). Que teor profético mais interessante dirigido a um grupo que realmente fomenta esta concepção de superioridade.

As referências a Moabe aparecem quarenta e oito vezes na Torá. De todas estas ocorrências, apenas treze citações estão no Dt. Três menções em Gn, contando apenas a origem dos moabitas pelas filhas de Ló. Uma em Ex no cântico de Moisés e todas as demais (trinta!) no livro de Nm, um documento que, segundo o consenso de muitos estudiosos, é de formulação inteiramente sacerdotal, originário da Babilônia.

Das referências à Moabe no livro do Dt, a única que está contida no Código Dt é a da perícope de nossa exegese. Todas as demais referências pertencem às outras camadas do livro. O teor dessas referências é majoritariamente mencionando Moabe como um lugar no qual, os escravos vindos do Egito ficaram acampados e Moisés passou a ensinar. As montanhas de Moabe deveriam ter significado solene, pois o conteúdo do Dt foi atribuído à Moabe. A lei veio do Sinai, mas os discursos de Moisés vieram das montanhas de Moabe. Já sabemos da história redacional, mas o sentido teológico de Moabe no Dt é o de um lugar solene onde a lei foi proferida, a caminhada no deserto foi rememorada e Moisés, o grande legislador de Israel, se despediu do povo. Ali ele morreu e foi sepultado (29,1; 32,49; 34, 1.5.6.8). Tirando o texto de nossa perícope, que é uma entre duas menções negativas sobre Moabe, a única outra citação que o Dt inteiro faz sobre Moabe é admiravelmente uma formulação positiva. Uma lei que determina que o moabita não fosse molestado: “Não ataqueis Moab, não entreis em

combate contra ele; não te darei posse nenhuma em sua terra, pois foi aos filhos de Ló que eu dei a posse de Ar” (Dt 2,9).

O que a arqueologia tem descoberto sobre Moabe é que este território começou a ser habitado com mais profusão somente durante a idade do Ferro. Os sítios arqueológicos em Moabe de períodos anteriores são escassos, provando que não havia uma Moabe urbanizada na época do êxodo e tribalismo<sup>133</sup>. Esta estruturação aconteceu realmente no período das monarquias em Israel. Como no reinado de Salomão este território estava anexado em relação de vassalagem com Israel, na época da divisão dos reinos houve a desanexação do território. Provavelmente apenas nesta época é que Moabe pôde ser considerado um país significativo, autônomo algo que durou apenas até a expansão assíria, aproximadamente duzentos anos (entre 926 e 722 A.E.C.).

Do período josiânico é a formulação de Dt 2,9, isto pode significar que, até os dias de Josias, Moabe não era um grande problema pra Israel, mas sim um povo com direitos de posse em Canã cedidos por Yahweh por critérios semelhantes aos de Israel. Mas na lei de Dt 23,3 Moabe é tanto problema que merece ser excluído. Que tanto problema Moabe passou a representar para Israel e a partir de que textos?

É o documento sacerdotal que faz trinta referências a Moabe, totalizando 62% das citações sobre Moabe na Torá. O silêncio das tradições contidas em Êx sobre Moabe é simplesmente “ensurdecedor”! É de se admirar que as tradições mais antigas do êxodo nada falem sobre Moabe. Apenas o livro de Nm é que conta das querelas entre moabitas e israelitas.

Primeiramente os moabitas atacaram os israelitas através de Siom, rei de Hesbom, cidade moabita (Nm, 21-30). Depois disso Balaque, o rei da própria Moabe contratou Balaão para profetizar contra os israelitas (Nm 22-24). Libertos da maldição convertida em bênção por Yahweh, por fim os israelitas se misturaram em

---

<sup>133</sup> MAZAR, Amihai. *Arqueologia na terra da bíblia*, p. 511 – 514. Outras informações sobre o mesmo assunto: HERR, Larry. *The search for biblical Heshbon*. p. 36, 37, 68; BIENKOWSKI, Piotr (ed.). *Early Edom and Moab: The beginning of the iron age in southern Jordan*, p. 8-10.

prostituição cultural com as mulheres moabitas, o povo foi atingido por uma grande praga que matou cerca de vinte e quatro mil pessoas (Nm 25). O que não fica muito claro neste texto é se o motivo da praga foi a contaminação com as moabitas ou com as midianitas, mas no documento sacerdotal estão contidas três menções ruins sobre Moabe. O restante das citações pertencem aos roteiros de viagem.

Será que a queixa de Israel contra Moabe realmente reside nestes episódios ou o fundamento tem conotações mais políticas? Os livros proféticos apresentam quase o triplo de citações sobre Moabe das apresentadas na Torá. Nos profetas encontramos noventa e sete referências a Moabe e moabitas. Apenas duas citações em Amós, referindo-se às ações de Moabe contra Edom, uma em Miquéias fazendo referência aos mesmos episódios de Balaão, duas em Sofonias, apenas quatro em Ezequiel. Todas as demais se encontram em Isaías e a quantidade de menções sobre Moabe em Jeremias é assustadoramente grande. Isto já deixa nosso olhar mais atento para o período em que Moabe se transformou num problema para Israel, melhor dizendo, se transformou num problema para Judá, porque as menções sobre Moabe na profecia do norte são escassas, para não dizer quase nulas.

Por fim os escritos falam bem pouco de Moabe. Só não falam menos porque um dos livros conta a história de uma moabita como veremos no capítulo quatro. Rute possui treze das trinta e duas referências a Moabe nos *ketuvim*. As demais referências estão em Esdras e Neemias. Em Ed referindo-se à denúncia de alguns judaítas de que o povo não estava cumprindo a lei que ordenava separação com os costumes da terra. Em Ne 13 já consta que o povo tomou conhecimento da lei nos dias em que Neemias esteve ausente, e eles mesmos separaram os filhos moabitas e amonitas do meio deles, ou seja, a formulação de Dt 23,4 já deveria estar pronta em Ne 13,1.23.

O restante de menções dos Escritos sobre Moabe está no livro das Crônicas. Este sim é o documento que conta sobre muitos problemas entre moabitas e judaítas. Moabe é basicamente um problema dos dias do exílio, não é de se admirar que a lei de exclusão de moabitas entre no Dt nesta mesma época.

#### **3.2.3.4.2. Amon**

Menos abundante que Moabe, as referências sobre Amon no texto hebraico são diversas. A grande profusão das citações está nos profetas anteriores com cerca de cinquenta e sete das cento e oito citações. Tirando as citações nas quais Amon aparece como limite de fronteira (Js 12,2; 13,10.25) a relação de Amon com Israel nos profetas anteriores é marcada pela iniciativa amonita em pelear contra Israel, sempre que podiam os amonitas começavam uma briga (Jz 3,13). Segundo os deuteronomistas, estar entregue/submisso aos amonitas foi o castigo de Yahweh por Israel ter servido aos deuses amonitas e dos povos vizinhos. (Jz 10,6.7.9). Durante o tribalismo Israel teve problemas com os amonitas nos dias de Tola e Jair (Jz 10,11.17.18) e mais tarde nos dias de Jefté (Jz 11,4-6.8-9,12.13.14.15.27-33.36; 12,1-3), provocando um problema com os efraimitas também.

Os amonitas também inauguraram a atuação de Saul como rei-general de Israel (1 Sm 11, 1-2.11; 12,12 e 14,47). Pela proximidade do território amonita ao dos efraimitas, pegando toda a fronteira leste de Israel, não é de se admirar que nesta região ocorressem as maiores contendas entre estes dois grupos. Davi tentou uma relação mais tranqüila com os amonitas, mas não foi bem sucedido (2 Sm 10,1-3), houve tanta inimizade entre os amonitas e Israel nos dias de Davi que os amonitas cooperaram com Absalão no golpe de estado (2 Sm 10,6.8.10.11.14.19; 11,1; 12,9.26.31; 17.27).

Nos dias de Salomão é que o panorama mudou um pouco. Salomão casou-se com mulheres das nações vizinhas, e as amonitas também estavam no seu harém, construindo santuários para as divindades que elas adoravam, além do grande templo de Yahweh (1 Rs 11,7.33). Uma delas, Naamá, era amonita e seu filho foi justamente o sucessor no trono de Judá: Roboão, o governante que provocou a divisão dos reinos, por não querer dar ouvidos aos anciãos de Israel, mas por ter seguido os conselheiros de sua juventude (1 Rs 14,21.31).

Depois disso as menções que os profetas anteriores fazem sobre os amonitas são da época da reforma de Josias, quando o rei destruiu os altares e lugares de adoração de Moloque/Milcon que Salomão havia erguido (2 Rs 23,13). Os amonitas também fizeram parte dos bandos que ajudaram a devastar Judá durante a deportação (2 Rs 24,2).

Moabe e Amon sempre foram citados em conjunto, mas os motivos de inimizades entre esses povos e Israel eram diferenciados. Amon é citado uma vez só em Isaías no mesmo contexto que a citação sobre Moabe (11,14). Amon também está nos oráculos contra as nações do conjunto inicial do livro de Amós (1,13). Sofonias é quem nos informa que Amon escarneceu da derrota de Judá durante a deportação, por isso foi devastada (Sf 2,8-9). Tirando estas citações proféticas, todas as demais citações sobre Amon nos profetas posteriores encontram-se nos livros de Jeremias e Ezequiel, novamente nos mostrando que a querela com Amon também é mais significativa nos dias da deportação. Amon também abrigou judaítas refugiados nos dias da deportação e entre amonitas e judaítas houve conspiração para matar a Godolias, o governador nomeado por Nabucodonosor (Jr 40, 11.14; 41,10.15.). Amon é uma nação considerada incircuncisa de coração (Jr 9,26) que será julgada com o domínio opressor juntamente com Judá (Jr 25,21; 27,3).

Durante a deportação Amon parece ter se apossado de território israelita (Jr 49,1-2) e, ao contrário dos moabitas, os amonitas também foram deportados (Jr 49,6). Ezequiel, trazendo a memória dos deportados sobre Amon, também nos informa que eles escarneceram de Judá quando esta foi devastada (Ez 21, 20.28; 25,2.3.5.10)<sup>134</sup>.

A Torá faz poucas menções à Amon. Apenas seis. Tirando a origem deste povo nas filhas de Ló juntamente com a nação irmã Moabe (Gn 19,28), o livro de Nm fala de uma vitória dos israelitas sobre amonitas durante a caminhada no deserto (Nm 21,24). Todas as outras referências a amonitas estão no início do termo, falando que Israel não deveria se apossar do território amonita e que Amon seria termo de fronteira de Israel (Dt 2,19.37; 3,16). A cama de ferro de Ogue, o grande rei da região de Basã, estava no território de Amon (Dt 3,11).

Os escritos fazem poucas menções significativas sobre Amon. A mais pungente para nosso caso é a que repetidamente aponta que Tobias, o ajudante de Sambalate era amonita e possivelmente o governador naquela região nos dias em que Neemias reconstruiu Jerusalém (Ne 2,10.19; 4,3). As demais citações encontram-se na historiografia cronista, repetindo as histórias contadas sobre Amon pelos

---

<sup>134</sup> MAZAR, *Op. Cit.*, p. 514.

deuteronomistas sem qualquer novidade (1 Cr 11,39; 1,11; 19,1-7.9.11.12.15.19; 20,1,3; 2 Cr 12,13; 20, 1.10.22.23; 24,26; 27,5).

### **3.2.3.4.3. Edom**

O texto massorético traz cento e sete referências a Edom e edomitas. Nos profetas anteriores encontram-se trinta destas referências. No bloco dos profetas anteriores Edom é um território não incluído na possessão dos israelitas, determinando os limites de suas fronteiras. (Js 15,1.21). Israel teria pedido passagem por seu território quando veio do Egito e tal passagem lhe foi negada (Jz 11, 17.18). Num dos textos mais antigos do AT, Edom é o território por onde cavalgou Yahweh quando veio livrar os israelitas na peleja contida no Cântico de Débora (Jz 5,4). Era como se, para acudir Israel, Yahweh tivesse que cavalgar por Edom.

Durante a monarquia, Saul pelejou contra Edom mas entre seus servos ele contava com um rancoroso edomita chamado Doegue que delatava cada ação de Davi da qual tivesse conhecimento, como vingança pela morte de seus parentes (1 Sm 14,47; 21,7; 22,9.18.22). Quando Davi assumiu o governo os edomitas cooperaram com ele (2 Sm 8,14) entretanto havia uma pendência pois Davi matou todos os homens do país (1 Rs 11,15.16 e 1 Sm 22,22). Nos dias de Salomão, as edomitas também estavam entre suas esposas (1 Rs 11,1), Salomão contou com a oposição de Hadade, um edomita que não aceitava as alianças de vassalagem estabelecidas por Salomão (1 Rs 11, 14.17). Hadade pertencia à família real de Edom (1 Rs 11,14). Edom deu problemas para Israel nos dias dos reinados de Jorão e Josafá. (1 Rs 22,48 e 2 Rs 3,8.9.12.20.26) Se rebelou contra Judá nos dias de Jorão e finalmente se emancipou da vassalagem que vinha desde os dias de Salomão (2 Rs 8, 20.21.22). Amazias foi o último rei a pelejar com os edomitas, e embora os tenha vencido, foi derrotado pelo rei do norte logo a seguir (2 Rs 14,7.10).

Nos profetas posteriores, Edom é vista como nação que será julgada por Yahweh desde o séc. VIII A.E.C. (Am 1, 6.9.11; 2,1; Is11,14; 34,5.6.9). Mas curiosamente Yahweh fala pelo mesmo Amós, que Edom é uma das nações de Yahweh, que se chamam por seu nome (Am 9,12). Como Amon e Moabe, Edom foi avisada do juízo (Jr 25,21; 27,3) e recebeu refugiados no período da deportação (Jr 40,11). Segundo

os profetas Jeremias e Ezequiel, Edom passaria por grande julgamento por ter sido parceira na destruição de Judá e ter se alegrado com a desgraça de Judá ( Jr 49,7.17.19.20.22.; Ez 25,12.13.14; 32,15.29; 36.5). Obadias falou a mesma coisa (1,1.7.8). Malaquias informa que o Senhor se irou contra Edom para sempre (Ml 1,4). Joel, um profeta de tempos pós-exílicos cujo consenso sobre sua datação ainda não foi estabelecido, também se refere a Edom da mesma forma que Jeremias, Ezequiel e Obadias (Jl 3,19).

As referências sobre Edom na Torá falam da origem do povo no litígio entre Jacó e Esaú, como que a demonstrar que esta nação também se considerava nação de Yahweh ou talvez até reivindicasse a posição de povo eleito, uma vez que era descendente de Abraão, diferente da história de Ló com os amonitas e moabitas (Gn 25,30; 36, 1.8.9.16.17.19.21.31.32). Estes textos demonstram que a terra de Edom parece ter sido organizada num sistema monárquico anterior aos israelitas, provavelmente durante o tribalismo em Israel ou ainda antes (G 36,31). É fato que os estudos sobre a civilização nabatéa têm buscado origens tão antigas para os Edomitas quanto a dos faraós Hicsos no Egito<sup>135</sup>.

Excetuando o texto de nossa perícopes, nenhuma outra menção a Edom é feita nos livros de Dt ou Lv. Novamente o documento sacerdotal é que narra as querelas entre edomitas e israelitas. Segundo Nm, Israel pediu passagem pelo território edomita durante os eventos do êxodo e isto não foi concedido (Nm 20,14.18.20.21.23; 24,18.33,27) mas Edom também era fronteira que Israel não poderia possuir (Nm 33,37; 34,3).

Nos *ketuvim*, as pendências entre Edom e Israel são lembradas através dos Salmos (60,8.9; 108, 9.10; 52,1) e da historiografia cronista (1 Cr 1,43.51.54;18,11.12.13.17; 2 Cr 21,8.9.17; 21,10; 25,14.19.20; 25, 20; 28,17). Lamentações chora por causa das maldades de Edom (4,21.22). Talvez valha a pena destacar que Edom é a única destas nações inimigas citada nominalmente em Sl 137,7, um dos salmos de lamentação exílico com uma linguagem tão pesada de vingança.

---

<sup>135</sup> Verificar em: The mixed origin of the edomites (Chapter II) & Religion and date of the edomite empire (Chapter VII). In: *Land of Edom. The Hycsos, kings of Egypt and the land of Edom.* <http://nabatea.net/edomch2.html>.

#### 3.2.3.4.4. Egito

As relações políticas entre Israel e Egito foram exaustivamente trabalhadas nos capítulos um e dois desta pesquisa. Não há necessidade de esmiuçá-las ainda mais aqui. Basta resumir que além de ter abrigado os israelitas durante muito tempo, e de Israel ter sido escravo naquela terra, em muitas ocasiões quando as potências do norte cresciam em força na política internacional, Israel tentava fazer aliança com o Egito. Ainda nos dias do exílio babilônico o último rei de Judá tentou fazer isso. Depois que Godolias foi assassinado, muitos judaítas se refugiaram no Egito e ali estabeleceram uma forte colônia judaica que nunca retornou à palestina. Entre essas pessoas que se refugiaram no Egito estava o profeta Jeremias, que por inúmeras vezes alertou para que não fossem feitas alianças com o Egito.

O Egito aparece abundantemente no Dt como a experiência que não deve ser esquecida. Ele é mencionado nos credos com o lugar de onde o Senhor Yahweh libertou seu povo, o lugar onde ele fez grandes sinais para libertar os israelitas.

Pelo que percebemos deste apanhado, diferente das relações com Moabe, Amon, Edom e Egito os conflitos entre amonitas e israelitas predominam no período da monarquia unida sob Saul e Davi. A aliança feita com Salomão e os amonitas através de seu casamento com Naamá trouxe mais desgraça para Israel, primeiro dando respaldo governamental para o culto amonita ser praticado em Judá, segundo gerando um sucessor que acabou com a “união” da nação por não saber ouvir aos anciãos do povo. A história deuteronomista tenta culpar Jeroboão pela divisão dos reinos, mas foi Jeroboão quem teve o suporte profético para levar dez tribos com ele.

Sabemos que Efraim e Judá nunca foram unidos de fato, mas nos dias de Roboão tornaram-se separados de fato. E, pelo que a própria literatura deuteronomista nos mostra, após a divisão dos reinos Judá ficou muito prejudicada, tendo que viver em dependência econômica e militar do reino do norte. Nos dias de Acabe é Judá quem vive em relação de dependência de Efraim. O apoio que o rei de Judá teve que dar a Acabe na sua batalha final, e a forma como Acabe manipulou a situação para que o

rei do sul morresse em seu lugar mostra que o sul não tinha a autonomia e a grandiosidade de outrora, ao contrário, dependia de Efraim<sup>136</sup>.

O contexto da relação desses povos com Israel nos sugere que há um rancor profundo entre Judá e Amon por causa do filho mestiço Roboão que fez com que Judá ficasse vassala do reino do norte. Já com Moabe as relações foram menos conflitantes durante a monarquia, e constatamos que o problema com Moabe era da época do exílio e não anterior.

As relações com Edom são problemáticas a partir da deportação, mas os edomitas são gente mais antiga que Israel, afinal é o “irmão mais velho de Jacó”. Sua região também está longe de ser um grande problema geográfico para Judá. Edom não ameaçava as fronteiras pois a enorme depressão do planeta terra situada na região se encarregava de criar uma defesa natural. Edom se encontra ao lado do deserto da Judéia, na transjordânia. Quanto ao Egito, ele lembrava escravidão, mas era com o Egito que Israel tentava se aliançar quando qualquer outra nação estrangeira tentava se apossar de seu território. Egito comparado com Assíria, Babilônia e Pérsia era o menor dos males, era quase uma nação irmã.

Cabe atentarmos para o simbolismo de todos estes povos “evitáveis” dentro da legislação e no momento histórico no qual estamos ancorados. As tradições sacerdotais a respeito destas nações sempre colocam nos episódios do êxodo os motivos da inimizade entre eles. Sempre foi Moabe, Amon ou Edom quem provocou alguma briga, quem negou água, negou passagem, quem amaldiçoou. E o Egito simboliza sempre o lugar de onde se quer sair. Na prática as relações destes países foram bem diferentes como pudemos constatar, mas é fato que, pelo menos Edom, Amon e Moabe ficaram mais prósperas que Judá durante o exílio por um único fator: geografia.

Estes territórios ficavam todos na transjordânia e as potências do “norte” estavam muito interessadas em estabelecer contatos amigáveis ou até conquistar a grande civilização do sul – o Egito. Mas este norte, não é bem norte, é um leste. Só que para

---

<sup>136</sup> PIXLEY, *História de Israel a partir dos pobres*, p. 44 - 54 nos mostra que durante a dinastia dos Amridas a situação de Efraim foi florescente e Judá viveu numa espécie de subserviência econômica.

os povos da antiguidade, para os quais uma visão de satélite era uma coisa completamente improvável, Babilônia e Pérsia estão no norte, são ameaças do norte, embora este norte estivesse a leste... O fato é que, para concretizar estas relações diplomáticas ou militares da Mesopotâmia com o Egito, as nações da transjordânia com a rota dos reis era o caminho privilegiado e não a difícil e montanhosa região de Judá. Este aspecto favoreceu sobremaneira a Amon, Moabe e Edom. Era por ali que passavam todos os despojos e riquezas de guerra. Referir-se a Amon, Moabe e Edom no pós exílio como quem atrapalhou o êxodo mil anos atrás era uma analogia de grande valor teológico, pois afinal os deportados estavam fazendo um novo êxodo, qualquer Amon, Moabe ou Edom seriam entraves à reconstrução da nação, ao cumprimento da missão dessa gente e o novo Egito (Babilônia) é o lugar de onde se tem que sair.

### 3.2.3.4.5. A questão dos casamentos mistos<sup>137</sup>

A questão dos casamentos mistos é complicada. Aparentemente ocorreram dois episódios, ou se trata do mesmo episódio narrado sob duas, três ou quatro diferentes óticas. A primeira narrativa encontra-se Ed 9,1-10,44. Esta não é uma narrativa homogênea. Ela é mais extensa e detalhada que a de Ne 13,23-31 e pode ter acontecido antes do retorno de Neemias, mas possui algumas rupturas importantes.

“A oração de Ed é um documento independente que foi composto à mão, por que ele cria uma estrutura objetivando o senso de continuidade entre ela [cap. 9] e a narrativa no capítulo 10. O autor inseriu a oração como prévia para o capítulo 10 e, preparando para suavizar a combinação, compôs a abertura e fechamento das seções que fixaram o

---

<sup>137</sup> Principais obras sobre os casamentos mistos utilizadas neste tópico e nas demais retomadas do assunto nos próximos dois capítulos: BEDFORD, Peter R. *Diáspora: homeland relations in Ezra-Nehemiah*, 2002; CHAVERRA, Neftali Velez. *Reconstrução e identidade: a alternativa de Esdras*, 1991; COGAN, Mordechai. *For we, like you, worship your god: three biblical portrayals of samaritan origins*, 1988; CROATTO, J. Severino. *A dívida na reforma social de Neemias: um estudo de Neemias 5,1-19*, 1990; DOR, Yonina. *The composition of the episode of the foreign women in Ezra IX-X*, 2003; MARGALITH, Othniel. *The political background of Zerubbabel's mission and the samaritan schism*, 1991; McCONVILLE, J. G. *Ezra-Nehemiah and the fulfillment of the prophecy*, 1986; MESTERS, Carlos. *Casos de imaginação criativa*, 1994; PICHON, Christophe. *La prohibition des mariages mixtes par Néhémie (XIII 23-31)*, 1997; TÜNERMANN, Rudi. *As reformas de Neemias*, 2001; YEE, Gale A. *Poor banished children of Eve: woman as evil in the hebrew bible*, 2003.

capítulo 10 em vários níveis: a cena do protesto dos chefes diante de Esdras, sua reação entrelaçada com a expressão de lamento e oração baseada sobre o piso predominante de convenções do Capítulo 10. [...] A posição extremamente separatista que caracteriza o roteiro da história, atribuída aos chefes, não é uma característica da oração de Ed mas segue o espírito de Secanias (10,2-4)”<sup>138</sup>.

A seqüência de Ed 9 traz o seguinte roteiro:

- 1) Ed foi procurado pelos chefes que denunciaram: “[...]o povo, os sacerdotes e os levitas não se separaram das populações da terra” (Ed 9,1-2). Nesta primeira parte, os chefes se reportam ao fato usando os mesmos termos que a lei de Dt 7,1-6. Inclusive com uma nomenclatura antiquada, chamando as nações da terra de hititas, girgazitas, emoritas, cananitas, perezitas, hivitas e jebusitas (Dt 7,1). A única diferença de uma lista para outra é que a lista de Ed 9,1 suprime os girgarzitas e inclui os moabitas, amonitas e egípcios. A designação emorita era sinônima de edomita<sup>139</sup>. Há muito tempo, desde o tribalismo, os cananitas haviam se tornado israelitas e os jebusitas em jerusalemitas, e etc. Esta nomenclatura é antiga e não corresponde às nações proeminentes dos dias de Ed. Mas vamos ao segundo ato.
- 2) Esdras tem uma atitude de forte contrição, e fica deprimido. Rasga suas vestes e faz uma penitente oração, confessando os pecados do povo em Ed 9, 3-15.
- 3) O cenário muda bruscamente, embora aproveitando a oração de Ed como motivação e a cena sai do âmbito particular para o público. Uma grande assembléia se reúne aos prantos enquanto Ed chora e Secanias fala: “Fomos infiéis [...] firmemos uma aliança com nosso Deus a fim de despedir as mulheres estrangeiras [...]”.
- 4) As cenas subseqüentes fazem parte de um longo processo administrativo de convocação de simpatizantes, de gente que se apresenta primeiro para pedir

<sup>138</sup> DOR, *Op. Cit.*, p. 34 (minha tradução).

<sup>139</sup> Já em tempos antigos havia a tendência de ler a frase – os amoritas – como os edomitas [...] Verificar em 4 Ed 8,66. DOR, *Op. Cit.*, p. 31

perdão, de impossibilidade de resolver o problema imediatamente, de reconvocação e até a exclusão daqueles que não comparecessem. Por fim, uma lista com os nomes dos que se apresentaram voluntariamente para despedir as esposas oferecendo um cordeiro, os demais dentre os trabalhadores no templo, levitas e sacerdotes e por fim o restante dos judaítas envolvidos. Cerca de cem famílias mutiladas de suas mães e filhos neste momento.

Os episódios narrados em Neemias possuem uma outra seqüência<sup>140</sup>.

- 1) Primeiramente Neemias esteve fora de Jerusalém. Durante sua ausência houve a leitura da lei para o povo, e a lei de Dt 23,2-9 foi ouvida. Diz o texto que “[...] ao ouvirem esta lei, separaram de Israel todo homem de sangue mesclado [...]” (Ne 13,3).
- 2) Depois de ocorridas estas coisas, Neemias regressou a Jerusalém e soube que o sumo sacerdote Eliasibe dera guarida ao amonita Tobias dentro do templo e que o neto de Eliasibe se casou com uma estrangeira filha de Sambalate.
- 3) Neemias mandou tirar a mobília do Tobias de dentro do templo e depois de uma grande faxina purificou o lugar (13,9).
- 4) Depois disso Neemias censurou os jerusalemitas que compravam peixe e outras coisas dos migrantes de Tiro no dia de sábado (9,16-18).
- 5) Ficou sabendo dos judaítas que se casaram com asdoditas, moabitas e amonitas, cujos filhos falavam apenas uma das línguas. Neemias os amaldiçoou, espancou, lhes arrancou os cabelos, obrigou-os a fazer juramento de que não perpetuariam aquela situação. Explicados os motivos, Neemias expulsou o neto de Eliasibe.
- 6) Não foram os notáveis nem os grandes se envolveram com casamentos mistos em Ne 13,11.17. A reação de Neemias com estes é de violenta repressão, mas quanto aos casamentos mesmo ele sequer tomou alguma providência<sup>141</sup>.
- 7) Se Neemias realmente foi contrário e tomou medidas tão drásticas contra os judaítas casados com mulheres estrangeiras, que motivos o levaram a não intervir diretamente na situação?<sup>142</sup>

---

<sup>140</sup> O mesmo estudo exegético sobre as camadas de composição é feito sobre a perícopre de ne 13. Ele se encontra bem especificado em PICHON, Christophe. *Op. Cit.* p. 171 e 172.

<sup>141</sup> PICHON, *Op. Cit.*, p. 174.

<sup>142</sup> PICHON, *Op. Cit.*, p. 181.

Ao receber dos príncipes a denúncia de que o povo havia se misturado com as mulheres estrangeiras, Esdras reagiu por inteiro: dos cabelos às vestes e ficou atônito (Ed 9,1-4). Estes casamentos mistos teriam sido efetuados por aqueles que anteriormente voltaram do exílio (10,2-4). Poderia tratar-se de pessoas do grupo de deportados que chegaram com Esdras, mas isso é pouco provável, pois os filhos não sabem falar a língua hebraica. Não eram crianças pequenas, mas com uma certa idade. O problema não estava apenas em Jerusalém, mas espalhado pelas cidades de Judá, o que forçou a convocação da assembléia (10,7-9). Aqueles que não atendessem seriam excluídos da comunidade (10,7).

Grande pranto se seguiu à oração de Ed. A cena deve ter sido terrível. Queremos crer que tenha sido o pranto de um arrependimento coletivo, mas somos induzidos a olhar o lado das mulheres e crianças que doravante não mais teriam um lar, e que diante daquelas palavras estavam vendo ruir o futuro de suas vidas. Que espécie de emoções podem ter experimentado essas estrangeiras e seus filhos meio-judaítas? O que se passou na cabeça dessa gente?

A narrativa de Ed diz que a decisão de despedir a esposa estrangeira teria partido de Secanias (10,2), um dos descendentes de Elão, e seguida por um grupo ligado a ele (10,2-5). Na assembléia, a proposta transformou-se numa atitude requisitada de todos que assim haviam procedido. Muitos concordaram com isto (10,12 e 13), mas outros se opuseram (10,15). Devemos perguntar por que os casamentos mistos ganharam prioridade das atenções destas lideranças.

“O que fizeram os escritores do Antigo Testamento em muitos lugares e momentos em relação a esse fenômeno de impureza étnica? Como veremos, os casamentos mistos eram ignorados ou impedidos. As razões para manter um dos dois posicionamentos diametralmente opostos eram ditadas pelas mudanças nas circunstâncias políticas da comunidade.”

143

---

<sup>143</sup> BRENNER, *A mulher Israelita*, p. 170.

Não podemos acreditar que eram apenas motivos teológicos que confluíam nesta direção. Certamente o político e o econômico também estiveram presentes, por exemplo, em função do reassentamento dos deportados em suas antigas propriedades. Dor nos informa o seguinte:

“A lista por nome de oito nações serve como uma identificação concreta dos “povos da terra”. Esta é baseada numa confluência de dois modelos Dt 7, 2, com imagens estereotipadas e designações anacrônicas – os cananitas, hititas, perezitas, jebusitas - evocando a obrigação para erradicá-los; e Dt 23,9 – o modelo de interdição contra aquelas quatro nações relevantes para o tempo de Ed. ”<sup>144</sup>

O problema descrito em Ed é muito maior e mais genérico do que o problema descrito em Ne. A oração de Ed parece ter levado o povo implicado a um constrangimento coletivo por ter desobedecido à lei. Mostrou-se frustrado porque a santa descendência (linhagem) estava sendo contaminada. Este episódio trouxe prejuízo familiar muito maior que em Ne. Ionatan filho de Asahel, Iahzeia filho de Tiqvá, Mesulam e Shabetai foram contrários à sugestão dos demais.

A generalização das nações mencionadas em Ed 9 com nomenclatura antiga pode indicar que as mulheres em referência não eram apenas as estrangeiras dos povos inimigos daqueles tempos, são mulheres autóctones, aquelas que ficaram na terra, mescladas, depois da deportação e que representam as nações com as quais Israel não deveria realizar qualquer aliança. Elas passam a ser chamadas de *nokh<sup>e</sup>riot* porque eram tidas como intrusas, como contaminação na linhagem purificada dos sacerdotes, mas na verdade trata-se de mulheres da terra, uma terra sem fronteiras na qual todos os povos pertenciam ao império persa.

Os transgressores do episódio em Ed são vários: sacerdotes, levitas, cantores, porteiros e os demais judaítas. Alguns sacerdotes que tinham filhos transgredindo esta lei eram pessoas que estavam nas extensas listas dos deportados que regressaram nos dias de Zorobabel. Ao todo são dezessete filhos de sacerdotes, seis levitas, um

---

<sup>144</sup> DOR, *Op. Cit.*, p. 31 (minha tradução).

cantor e três porteiros. Vinte e sete deportados ligados ao ofício no templo. Oitenta e seis israelitas, ou seja, demais judaítas não voltados para a liturgia, mas todos representando pelo menos dez cabeças de famílias deportadas que tinham regressado da Babilônia. Basta cruzar a listagem do capítulo 2 com a do capítulo 10 de Ed para encontrarmos os mesmos nomes citados nas duas.

Quanto ao episódio de Ne 13, Neemias se mostra indignado pelos opositores Sambalat e Tobias estarem tendo acesso ao templo e a seus tesouros. Embora Neemias tenha mostrado uma atitude violenta, de espancar e arrancar os cabelos dos judaítas que contaminaram a genealogia com as estrangeiras, sua iniciativa foi de fazê-los jurar que não prosseguiriam no erro, continuando a misturar os filhos e filhas. Não houve divórcio nas medidas de Neemias, mas houve expulsão do amonita Tobias, do neto do sacerdote Eliasib que se casou com a horonita filha de Sambalate. Além disso, a obrigação de juramento dos judaítas que casaram com as asdoditas, moabitas e amonitas para não perpetuarem o erro. Parece que o caso de Neemias teve conexões, pois sua atitude é intolerante para com os que tentaram prejudicar a reconstrução de Jerusalém. Em Ed a questão ganha contornos bem mais teológicos em função da oração do capítulo nove.

Alguns dizem que as medidas de Neemias foram violentas, mas não dinâmicas acerca dos casamentos. Pichon esclarece que o fato de Neemias ter arrancado os cabelos dos judaítas significa a administração de uma punição pública (Is 1,6 2 Sm 10,5). E era igualmente considerado um sinal de purificação temporária, cujo objetivo era expor o transgressor por um tempo até a exclusão definitiva dele da comunidade. Neemias não os expulsou, mas os envergonhou publicamente, colocando-lhes um sinal temporário de desgraça provocada pelas suas faltas<sup>145</sup>.

As nações que devem ser excluídas da congregação são todas vizinhas, fazendo fronteira com Judá, e que geograficamente ocupam os mesmos espaços que as nações da lei de Dt 7,2-9 ocupavam. Trata-se de uma mesma lista de excluídos, apenas com datações e nomenclaturas diferenciadas. Por exemplo, os amonitas tinham um passado turbulento com Israel por disputa e recuperação de território. Os moabitas

---

<sup>145</sup> PICHON, *Op. Cit.*, p. 195.

eram lembrados na tradição sacerdotal como um povo muito problemático, que gostava de amaldiçoar Israel. Os midianitas também participaram do suborno de Balaão (Nm 22,7), mas eles não foram interditados na assembléia de Yahweh, talvez porque nunca tiveram um território fixo pela sua condição de seminomadismo.

Quem não tinha terra não representava ameaça para Judá. Afinal estas nações enriqueceram durante o exílio enquanto Judá empobreceu. Os que se casaram com estrangeiras estavam contaminando aquilo que era puro. E se contaminam, perdem a herança que deveria ser deixada “[...] em posse aos vossos filhos para sempre [...]” (Ed 9,11). Esta idéia está presente na limpeza feita por Neemias no templo: “[...] fiz tirar da sala todos os objetos da casa de Tobias. Depois mandei purificar as salas e reconduzir para ali os utensílios do templo [...]” (Ne 13,8). Aquilo que se mistura com estrangeiro se contamina, precisa ser purificado, descontaminado. Neemias basicamente “desinfectou” o templo da presença de amonitas. É esta a mentalidade que leva as lideranças a agirem de forma radical.

“A semente santa é um termo extremo e raro que levanta uma crítica extensa entre os leitores da Bíblia que são sensíveis a idéias de racismo em nossos dias. De acordo com seu significado literal, esta frase se refere à oposição para misturas raciais-biológicas, mas alguns tendem a suavizar esta impressão pela compreensão do significado voltado à preservação de pureza das [outras] religiões e de suas práticas. A combinação da idéia de “povo santo” com o entendimento de “semente” no sentido de um remanescente físico, é uma única inovação do texto sob discussão, nem mesmo aludido na oração [de Ed] ou no livro por inteiro”<sup>146</sup>.

### 3.2.3.5. A mensagem de Dt 23,2-9 nos dias de Ed e Ne

Dt 23,2-9 é a lei com a qual trabalha a narrativa em Ne. A lei mencionada em Ed 9 é a de Dt 7,1-6. Esdras promoveu divórcio coletivo, Neemias excluiu os estrangeiros que estavam indevidamente no meio da congregação usando os lugares e funções

---

<sup>146</sup> DOR, *Op. Cit.*, p. 33.

santos e disciplinou os transgressores. Ambas as iniciativas terminaram excluindo os estrangeiros, mas com motivações diferentes. Fica claro em Ed que o zelo de aplicação para a lei é para com os deportados incluídos no pecado. Não se fala dos autóctones porque os autóctones são os outros, os estrangeiros. Segundo Bedford, na visão dos repatriados, o povo da terra era estrangeiro confesso (Ed 4,1-4)<sup>147</sup>. O Novo Israel só contém a geração santa e pura. E foi isso que incomodou o sacerdote Esdras, pois eram as pessoas do Novo Israel que estavam se contaminando. Eles estão registrados nas genealogias. Para os deportados, assembléia de Yahweh é o mesmo que assembléia dos deportados (Ed 10,8).

A dor que Esdras sentiu ao receber a notícia de que os sacerdotes e levitas estavam contaminando a linhagem com as mulheres estrangeiras, o levou à depressão. Esdras ficou prostrado e humilhado (Ed 9,5). Ele, como sacerdote na Babilônia, entendia bem o que era lutar para preservar uma linhagem sem contaminação estrangeira e agora todo trabalho estava indo por água a baixo. Todo este esforço por purificação da etnia era um tipo de expiação, sinal de arrependimento pelo povo nunca ter obedecido à lei antes da deportação. O temor de Esdras agora era que este desvio trouxesse o castigo de volta.

Os motivos que a lei de Dt 23 estabelece para a expulsão dos amonitas e moabitas da assembléia tem a ver com seus atos passados, e não com contaminação dos tempos do pós-exílio. Tanto que edomitas e egípcios poderiam vir a fazer parte da assembléia na décima geração. Pode ser que esta contagem também representasse o tempo de limpeza de uma etnia contaminada em etnia pura, de acordo com as contagens sacerdotais.

O sacerdócio estava muito envolvido no processo de purificação da etnia dos judaítas. Interessante é que Secanias (Ed 10,8) é alguém que não tem esposa estrangeira. Ele não está na listagem do capítulo dez. É fácil sugerir repúdio quando não se está envolvido na coisa. Fica mais fácil aplicar a lei quando ela não nos atinge, esse é o princípio básico do legalismo.

---

<sup>147</sup> BEDFORD, Peter. *Diaspora, homeland relations*, p. 150.

Que tipo de elementos devem ter provocado esta obsessão com pureza étnica dos sacerdotes? Um dos *insights* de classe que tivemos nesta instituição em aulas do Dr. Schwantes nos alertou para a questão da saúde pública. Os sacerdotes estavam preocupados com a ausência de doenças no meio do povo!

Babilônia é o lugar da antiguidade mais famoso por proliferação de doenças sexualmente transmissíveis. Ishtar era a deusa principal da Mesopotâmia. Ela era a doadora da vida, dos homens, das mulheres, de outras deidades, de poder sexual, gravidez, nascimento e também da guerra. Após vitórias em batalhas, o templo se enchia de gente num banquete com orgia, algo que os sacerdotes judaítas devem ter testemunhado com certa frequência.

A prostituição sagrada se dava no momento em que as mulheres, representando a deusa, iriam conferir poderes de guerra aos homens. Toda mulher da região tinha que se dedicar a esta função pelo menos uma vez na vida para mediar a bênção de Ishtar aos homens. Ela tinha que ir ao templo de Ishtar (geralmente quando recém-casada) e ali no templo ficava até um estranho vir e lhe atirar peças de prata ao colo. Então ela deixava o templo para ter relação sexual com este estranho. Depois da prestação deste serviço religioso ela poderia retornar para sua casa e começar sua vida de mulher casada. Era proibido a uma mulher recusar o primeiro estranho. Algumas mulheres pouco atraentes ficavam por anos no templo esperando que alguém lhe atirasse moedas ao colo. As pessoas suplicavam a Ishtar por virilidade, fertilidade e poder sexual. Falos esculpidos eram encontrados em cada templo. Os cultos a Peor, outra divindade mesopotâmica, também eram marcados por shows exibicionistas de pessoas engajadas em vários tipos de atos sexuais. No final os presentes eram convidados a participar.

As primeiras referências a DST na história humana são encontradas na Babilônia. Especialmente sífilis e gonorréia. Quando os adoradores eram contaminados, dizia-se que os deuses castigaram a pessoa com mordidas do escorpião e do caranguejo que se percebem nas constelações estelares. Inclusive os sintomas de cancro, típicos da sífilis, eram considerados mordidas do caranguejo (constelação de câncer)<sup>148</sup>.

---

<sup>148</sup> RASHIDI, J. *Mesopotamian disease and medicine*.

Em: [http://cdli.ucla.edu/wiki/index.php/Babylonian\\_medicine](http://cdli.ucla.edu/wiki/index.php/Babylonian_medicine). *History of sex – Mesopotâmia*.

Essas doenças deixam marcas no esqueleto humano que o tempo não consegue apagar, por isso a arqueologia tem trazido valiosas contribuições para a medicina moderna. Até mesmo Alexandre, O Grande, morreu de uma febre misteriosa nesta mesma região. Os estudiosos concluem ter sido uma doença infecto-contagiosa como febre tifóide<sup>149</sup>.

Sabemos também que as doenças infecto-contagiosas visíveis na pele eram abundantes na Babilônia por causa do número de canais que cortavam a cidade e os jardins suspensos na beira dos mesmos canais: ambiente espetacular para proliferação de mosquitos transmissores de diversas doenças. Doenças endêmicas eram constantes na região. Os judaítas vinham de uma região semi-desértica. Mosquitos não se proliferam numa região assim. O que eles viram durante a deportação foi uma variedade de doenças infecciosas e inéditas, coisas desconhecidas para o ambiente de onde vieram. Erupções cutâneas de todas as espécies.

Diante de um cenário assim, é bastante natural que os sacerdotes judaítas criassem preceitos tão rígidos sobre higiene, principalmente sexual, como os que estão contidos no documento sacerdotal, e tivessem tanto cuidado com a contaminação com mulheres estrangeiras, algo que até aquele momento não se evitava tanto. Porém Ishtar também era adorada em Canaã com o nome de Astarte. Pode ser esta a razão porque Ed e Ne deram tanta ênfase ao pecado de Salomão e sua contaminação com mulheres estrangeiras que adoravam outros deuses e não a Yahweh.

Também é fácil entender porque qualquer mancha na pele era preocupante naqueles dias. Tudo era lepra, mas lepra de que tipo? As feridas de doenças sexualmente transmissíveis também têm aparência de lepra em alguns de seus estágios. O que a medicina consegue diferenciar na atualidade, com a modernidade dos recursos, não era tão fácil de ser discernido na antiguidade. Os grupos de doenças eram menos variados, ou seja, doenças de pele eram de pele, independente de terem sido transmitidas por mosquitos ou por contaminação sexual, tudo deixava sinal na pele.

---

Em: <http://www.bigeye.com/sexeducation/mesopotamia.html>.

<sup>149</sup> CUNHA, Burke A. *Alexander the Great and West Nile virus encephalitis*.

Em: [http://findarticles.com/p/articles/mi\\_m0GVK/is\\_7\\_10/ai\\_n6153829/print](http://findarticles.com/p/articles/mi_m0GVK/is_7_10/ai_n6153829/print)

E isso formava um grupo de doenças. Outro grupo eram doenças de órgãos internos, etc. Assim, é perfeitamente compreensível que qualquer erupção na pele fosse automaticamente associada a pecado de idolatria ou participação nas prostituições cultuais. A depressão de Esdras ficou mais compreensível agora.

Regev fez um interessante estudo sobre o conceito de santidade para o documento sacerdotal e para o deuteronomio, mostrando que são conceitos diferentes de santidade ligados à eleição ou à prática de uma vida santa<sup>150</sup>. Ele começa fazendo a diferenciação entre a escola sacerdotal e a escola deuteronomica para explicar a razão das interdições de pureza promovidas pelo sacerdócio. Para Regev elas são resultados de duas visões de mundo diferentes dessas duas escolas e a Torá legitima a ambas, por isso fica complicado para alguém de fora entender algumas contradições.

“O pentateuco consiste de duas diferentes concepções de santidade, e os equivalentes destas percepções bíblicas distintas provavelmente existem em outras religiões e culturas [...] Deuteronomio reflete uma mudança na atitude através do culto e da percepção de Deus em comparação com a escola sacerdotal [...] O Deuteronomio enfatiza a santidade de todo o povo de Israel, enquanto a regra central dos sacerdotes é substancialmente diminuída, aplicando-se apenas aos círculos sacerdotais [...] A força destrutiva da impureza é extremamente enfatizada na escola sacerdotal. Poluição profana o santuário, então viola a santidade. O propósito da extensão das interdições sobre pureza era restringi-las dos lugares sagrados, do povo sagrado e dos objetos sagrados<sup>151</sup>. Não apenas impureza ritual mas estas doenças de peles com cascas podem contaminar outra pessoa e o santuário. Transgressões sexuais concernentes a incesto, menstruação e etc, também eram comportamento imoral incompatíveis com o sagrado, também dessacralizava o santo e violava a santidade da pessoa e mesmo a santidade da terra de Israel [...]”<sup>152</sup>

<sup>150</sup> REGEV, Eyal. *Priestly dynamic holiness and deuteronomic static holiness*. p. 243-261.

<sup>151</sup> Sabemos do vasto uso da argila na confecção de quaisquer tipos de utensílio. Muitos fungos se proliferam na argila, tanto que um dos detectores de lepra era pelo barro da casa conforme algumas leis no livro de Levítico.

Regev conclui que, para os sacerdotes, a pureza era resultado de um processo contínuo de obediência aos mandamentos. No Deuteronômio, a santidade de Israel é um fato ou um status, conseqüência da eleição divina e não resultado da obediência aos mandamentos. Para o Deuteronômio a santidade é graça e para a escola sacerdotal é observância, cumprimento de normas. No Deuteronômio, ser santo não é um termômetro do quanto Israel obedecia a lei, mas era uma situação da pessoa em relação a Deus. Regev trabalha com os conceitos de santidade estática e santidade dinâmica. A santidade estática é aquela que vem do status da condição de eleito que Israel possui. A santidade dinâmica tem a ver com a constante purificação que os sacerdotes promoviam para que, aquele que obedecesse à Lei estivesse sempre purificado, expiado, puro.

Por esta razão a poluição causada por fluidos físicos ou transgressões morais ameaçavam o modelo de santidade dinâmica, por uma impureza também dinâmica. Esta impureza dinâmica não consegue afetar a santidade estática do sistema deuteronômico, mas ela é imprópria, repulsiva e traz desgraça na relação com o santo, é abominável de acordo com o Dt, mas no círculo sacerdotal a impureza desqualifica.

Mas é claro que há questões políticas envolvidas, questões relacionadas à reapropriação da terra. Já mencionamos que as genealogias funcionavam como escrituras de terreno. E o vínculo dos judaítas deportados que transgrediram as leis de proibição de mistura étnica com as genealogias dos deportados no início do livro não está ali por acaso. Trata-se de uma legitimação, de uma comprovação real de que este Israel genealogizado é autêntico. Se ele se contamina com as outras nações ele deixa de ser autêntico, pois misturou seu DNA. Se ele se mistura com povos que disputam território com Judá ele perde não apenas DNA, mas perde também a escritura da terra, pois seus descendentes teriam direito de dividir a terra com seus parentes estrangeiros.

É interessante a nomenclatura antiga sobre as mulheres da terra no texto de Ed 9 e a presença de asdoditas (Asdod era território filisteu) ao invés de Edomitas no texto de

---

<sup>152</sup> REGEV, *Op. Cit.*, p. 243-249 (minha tradução).

Ne. 13. Nas esposas expulsas não são citadas midianitas, amalequitas povos tão inimigos de Israel quanto os demais, inclusive o caso com a midianita no livro de Nm 25 é que é o grande fundamento teológico pra se excluir esposas.

O que vemos é que no exílio o conceito de ser Israel passou por uma mutação muito forte, por consequência o conceito de ser estrangeiro também modificou, estabelecendo um contra-senso notável: Israelita verdadeiro é o que nasceu na Babilônia e estrangeiro é o que nasceu em Judá! Os autóctones, os verdadeiros nativos de Judá, começaram a ser tratados com pressupostos legais aplicados a estrangeiros, como povo não irmão de Israel. Embora as leis de Dt 7 proibissem a mistura dos israelitas com os outros povos, Neemias parece ter tomado uma atitude mais coerente quando fez os judaítas jurarem que não perpetuariam a mistura. Esdras foi mais radical, exigiu a expulsão destas mulheres com seus filhos (Ed 10,44). Mas para onde elas iriam?

Será que os sacerdotes não estavam preocupados com este grupo marginal que acabara de ser criado pela sugestão de uma pessoa que não tinha seu sangue envolvido na questão? E o projeto de não haver pobres/excluídos em Israel, onde ficou? Como os povos veriam que Israel era uma grande e abençoada nação se os estrangeiros tinham que ficar fora (Dt 4)? Como trazer os congregados de todas as nações do 2 Isaías para Israel enquanto coloca estas nações para fora?

As pessoas aceitaram isso pacificamente? Que jeito foi mais eficiente para se fazer uma denúncia de um crime contra a família, contra mulheres e crianças que, em nome do cumprimento de uma determinada lei, deixou descoberto o cumprimento de outras leis que diziam respeito a esta gente, inclusive as leis de proteção. Afinal, em nenhum lugar da Torá havia uma lei casuística que dissesse “quando um Israelita tiver tomado uma estrangeira como mulher, e reconhecer o seu pecado, afastando-se do senhor seu Deus, ele deverá despedir sua mulher e oferecer sacrifícios pela sua culpa”.

Uma lei com este teor não existe na Torá. Existe a determinação de não misturar, mas uma vez misturado, não existe determinação para repudiar estas mulheres, afinal passaram a ser família. A única lei mais ou menos parecida diz que a mulher não

poderia simplesmente ser abandonada e seus filhos não perderiam direito a herança (Dt 20, 10-16)

Foi certo o que as lideranças fizeram? Foi certo que a lei do Dt 23, que não permitia aproximação de moabitas e edomitas fosse usada para excluir os autóctones da congregação de Yahweh? Vamos ver se alguém reage!

#### **Capítulo 4: Uma teologia que inclui – a solução.**

O capítulo anterior nos deixou com vários questionamentos que ainda desprenderão muito debate para serem respondidos a contento. Mas algumas conclusões que foram possíveis tirar nos levam para uma direção de reação, para tentar enxergar a situação pela ótica do excluído, tentar ouvir a voz destas mulheres e crianças que foram expulsas do meio do povo.

Vimos que as leis às quais Ed e Ne recorrem para corrigir a situação da mestiçagem em Israel estão no Dt. Uma delas proíbe união com mulheres estrangeiras, pois elas foram a causa do desvio do povo dos caminhos de Yahweh. A outra manda expulsar determinados estrangeiros da assembléia de Yahweh.

Ed e Ne direta ou indiretamente recorrem às duas leis para suas medidas de exclusão. Esdras se baseia na lei do Dt 7,1-6 para orar confessando o pecado, mas na hora de tomar medidas sobre o assunto ele utiliza a lei de Dt 23, 2-9. Neemias menciona a lei de Dt 23,2-9 para expulsar Tobias e o filho de Sambalate da congregação, mas quanto às esposas estrangeiras ele se baseia na lei de Dt 7,1-6. Aliás a exclusão começou antes quando os samaritanos quiseram participar da reconstrução do templo e foi-lhes dito que eles não tinham parte naquele negócio<sup>153</sup>

Em todo caso, as leis sobre estrangeiros migrantes estão sendo negligenciadas com esta atitude das lideranças. Quem já residia no meio do povo devia participar das festas e das celebrações de Israel. O 3º Isaiás já tinha falado que os filhos de estrangeiros e os eunucos não deveriam dizer que Yahweh os excluiu do seu povo.

O estudo de Dor sobre a forma do texto em Ed 9 e 10 nos mostra que há uma ruptura no estilo que possivelmente tenta cobrir a reação contrária das pessoas sobre a determinação da expulsão. “[...] é claro que havia a disputa dentro do público concernente a execução da separação. Esta disputa evidentemente não cessou durante o período descrito, mas continuou a entrar em pauta também nos tempos da composição do texto [...]”<sup>154</sup>.

O que desejamos fazer neste capítulo é uma mudança de lado, queremos trocar um pouco de ambiente e sair das salas internas do templo, dos portões da cidade onde estes assuntos estão sendo debatidos e as estratégias estão sendo arquitetadas. Queremos varar pelo pátio do templo, de preferência pelo pátio dos gentios e atravessar a cidade em busca destas mulheres e crianças que acabaram de ser excluídas da congregação. Onde será que ficaram seus clamores, seus protestos? Quem as ouviu? Será que Yahweh soberano deixou que uma medida dessas fosse

<sup>153</sup> COGAN, *Op. Cit.*, p. 286 – 301.

<sup>154</sup> DOR, *Op. Cit.*, p. 38. (minha tradução)

tomada em seu nome sem que houvesse algum registro de que algo precisava ser revisto?

O pós-exílio foi período de farta produção literária, muitas obras que vieram a compor a Bíblia Hebraica foram compiladas nesta época. Quando estudamos os textos em perspectiva histórica verificamos que certos textos bíblicos entraram no cânon em momentos específicos nos quais determinadas situações sociais estavam acontecendo. Desta investigação na cronologia histórica da literatura, deparamos com três personagens muito interessantes: mulheres estrangeiras, filhos mestiços e um profeta. Textos que estão sendo inseridos no cânon do AT na mesma época em que tais medidas contra os estrangeiros estão sendo tomadas. Curiosamente, cada um destes personagens vem de um dos blocos da Tanak.

Agar, a escrava egípcia tem sua história inserida no livro do Gênesis, o exemplo impresso na Torá. Também ela representa os egípcios em situação de opressão sob mão do patriarca maior de Israel. Os egípcios são daqueles povos que não podem ser molestados conforme Dt 23. Rute, a moabita vem representar o bloco dos Ketuvim. Moabita interessante esta mulher. Além de representar um povo que deveria ser expulso da congregação para sempre, Rute é o modelo do estrangeiro que se converteu a Yahweh e faz as lideranças judaítas cumprirem as outras leis que estavam sendo colocadas de lado por causa da canalização de atenções sobre o templo e etc. Pra complicar ainda mais a situação, Rute foi ancestral do rei Davi, justamente o rei cuja descendência era esperada com roupagem messiânica para restaurar o trono de Judá.

Jonas – o profeta (ou o anti-profeta)! E que profeta! O pior exemplo de profeta representando o bloco dos Nebiim. Jonas é profeta, voltado para o templo. Jonas faz parte das cúpulas religiosas que querem controlar as ações de Yahweh sobre os estrangeiros. Muitas lições poderão ser aprendidas com estes três personagens. Duas mulheres com filhos mestiços e um homem, judeu, estéril, de descendência e de coração. Que solo mais árido. E que cenário interessante... O que eles têm a nos ensinar?

#### **4.1. Agar<sup>155</sup>: uma egípcia banida do povo eleito (Gn 16 e 21,8-21)**

---

<sup>155</sup> Principais obras sobre Agar usadas nesta exposição: BRANCHER, Mercedes. *Dos olhos de Agar aos olhos de Deus* : Gênesis 16, 1-16. 1995; BRENNER, Athalya (org.). *Gênesis a partir de*

As narrativas sobre Sara e Abraão ocupam as histórias das origens de Israel, reportando acontecimentos muito antigos, mostrando o patriarca da nação como o exemplo de muitas leis que o povo deveria passar a cumprir. Não foi a toa que o patriarca também expulsou a concubina egípcia, não foi à toa que Yahweh falou com Abraão para atender a Sara. Os textos foram compilados e organizados numa seqüência didática. Os episódios narrados em Gn 16 e 21 tinham objetivo pedagógico, querendo ensinar algo a Israel, mas pode ser que eles tenham ensinado muito mais que o que fora planejado.

Precisaremos trabalhar aqui com duas perícopes, pois se tratam de relatos diferentes, sobre épocas diferentes da vida de Agar. Ambos os textos também possuem camadas literárias diferentes<sup>156</sup>, algumas mais antigas e outras mais recentes; umas redigidas por homens e outras resultam das histórias contadas por mulheres. É provável que fossem duas versões da mesma história, mas como foram registradas no cânon como uma seqüência cronológica de fatos, queremos respeitar esta disposição, pois ela acaba nos ajudando a perceber coisas que as análises separadas nos impediriam de ver.

As situações vividas por Agar são conhecidas dos leitores bíblicos e também suas personagens: Abraão é homem, o patriarca, chefe do clã, numa cultura patriarcal. Sara é mulher, a esposa do patriarca. Embora parcialmente silenciada pelo patriarcalismo do pós-exílio, ela ocupa um papel social de superioridade sobre a segunda mulher, Agar. O que “macula” a figura de Sara na cultura cananita é o fato de ela não gerar filhos. Agar é mulher, é escrava, propriedade da mulher do patriarca. É “[...] a história da escrava que é escrava de mulher, por isso mesmo tida como escrava de segunda categoria [...] Agar representa a fronteira máxima de exclusão da

---

*uma leitura de gênero*, 2000; BUSCEMI, Maria Soave. *E deus (a) ouviu o choro do nenê*: uma releitura de Gênesis 21,1-21, 1998; TAMEZ, Elsa. *A mulher que complicou a história da salvação*: 1987. MARIANNO, Lília Dias. *Manda quem pode, obedece quem tem juízo*: apontamentos sobre as relações de poder nas famílias dos patriarcas. (Gn 16,1-16; 21,8-21 e 38,1-30). 2005; MARIANNO, Lília Dias. *Que alegria! A palavra de Yahweh também veio à mulher*: uma análise ecofeminista de Gn 16, 2005. MARIANNO, Lília Dias. *Os/as estrangeiros/as dizem: Yahweh não nos excluirá de seu povo*: manifestos contra o imperialismo na teologia de reconstrução nacional, 2004.

<sup>156</sup> De acordo com a divisão das perícopes apresentadas em GOTTWALD, *Introdução socioliterária*, p. 151 e 153, o relato de Gn 16 tem predominância Javista e o de Gn 21 seria Eloísta.

sociedade de sua época.”<sup>157</sup> O único poder que Agar possuía era o de ser fértil, e foi este poder que mudou sua história<sup>158</sup>.

#### 4.1.1. A primeira perícopes (Gn 16:1-16)

“A trajetória literária de nossa perícopes [Gn.16:1-16] foi composta em três fases. A narrativa básica está em torno do século X, os adendos no VIII ao VII século A.E.C. e os acréscimos no pós-exílio...”<sup>159</sup>. Ou seja, a versão final, retocada, que entrou para o cânon é pós-exílica, até aqui estamos bem dentro do período de nossa pesquisa.

Segundo o texto bíblico, quando Abraão já se encontrava instalado em Canaã por um período de dez anos, Sara resolveu constituir sua família através do filho de uma serva. Depois que Agar engravidou de Abraão, Sara sentiu-se desprezada pela serva. A narrativa mostra que Sara desejou que Abraão sentisse na pele toda a afronta que ela vinha sofrendo (Gn. 16,5). A gravidez da escrava, ao invés de resolver o problema de Sara, só agravou sua humilhação. Abraão deu liberdade a Sara para fazer o que bem entendesse com a serva (16,6). Sara resolveu maltratar Agar, a escrava estrangeira.

Sara tanto fez que, Agar, não suportando mais os maltratos de sua senhora, fugiu para sua terra, grávida de seu filho. Sua fuga foi deliberada, Agar não estava perdida no deserto, ela estava no caminho de retorno ao Egito<sup>160</sup>. Foi durante esta fuga que Agar teve o encontro com o Anjo do Senhor na beira do poço, e este lhe orientou a voltar para casa e sujeitar-se à Sara. Também lhe deu uma promessa:

<sup>157</sup> BOEHLER, Genilma. *Os caminhos da inclusão de Deus*, p. 3

<sup>158</sup> Segundo Savina Teubal, o patriarcalismo é fruto do novo local de habitação desta família, pois de onde vieram tanto Sara quanto Agar, as mulheres tinham proeminência social, principalmente religiosa. Sua teoria é a de que Sara teria ocupado a posição de sacerdotisa na Mesopotâmia e o fato de ela não ter tido filhos até aquela idade era uma opção de sua função sacerdotal durante sua idade fértil porque as sacerdotisas controlavam inclusive a atividade sexual de seus homens. Se precisassem ter filhos, faziam-no pelo uso das escravas de acordo com as prescrições do Código de Hamurabi. Este contexto teria mudado drasticamente quando a família se instalou em Canaã e teve que viver sob o manto de uma cultura patriarcal, na qual a mulher não passava de uma mera procriadora. TEUBAL, *Op. Cit. Sara e Agar*, p. 256-257 e 262-266.

<sup>159</sup> Especificando: a narrativa básica é constituída dos v. 1b-2, 4-8, 11 e 13-14. Os acréscimos pós-exílicos são: 3, 9, 15-16. Os demais versículos da perícopes fazem parte dos adendos do séc. VIII/VII A.E.C. BRANCHER, *Op. Cit.*, p. 22.

<sup>160</sup> SCHWANTES, *Interpretação de Gn 12-25*, p. 31-49.

“Multiplicarei tanto os seus descendentes que ninguém os poderá contar [...]. Você está grávida e terá um filho, e lhe dará o nome de Ismael, porque o Senhor a ouviu em seu sofrimento. Ele será como um jumento selvagem; sua mão será contra todos, e a mão de todos contra ele, e ele viverá em hostilidade contra todos os seus irmãos” (Gn. 16:9-12).

Agar saiu deste encontro com uma experiência teológica diferente. Ela vira o Deus vivente que também a vira e por isso batizou o lugar como o poço “do vivente que me vê”. O ver de Yahweh é um ver ativo, não é um ver estático, é um ver que sente a dor do oprimido e desce para livrá-lo, foi esta experiência, semelhante à dos israelitas que saíram do Egito, que Agar vivenciou neste episódio<sup>161</sup>.

#### 4.1.2. A segunda perícopé (Gn. 21:8-21)

Esta segunda perícopé nos transporta para quinze anos mais tarde, quando Ismael já era crescido e Isaque estava sendo desmamado. Este é um texto que possui duas camadas literárias diferentes sendo que a mais antiga (21,1-13) é um pouco anterior à deportação e a segunda parte (21,14-21) é do pós-exílio, talvez o resgate de uma história antiga contada por “[...] mulheres negras ao redor de um poço. Estórias criadas dos mitos, explicando para as crianças o nascimento de Ismael, criança negra, amada e protegida”<sup>162</sup> pelo Deus de Abraão.

Quando Isaque foi desmamado, Abraão deu uma grande festa. O desmame representava a quebra do vínculo do corpo do menino com o corpo da mãe e o início da preparação de um valente na sociedade patriarcal. Sara presenciou Ismael brincando com Isaque (Gn 21,9)<sup>163</sup> e exigiu que Abraão se livrasse da escrava e de

<sup>161</sup> SCHWANTES, *Faze sair meu povo do Egito*, p. 23-33.

<sup>162</sup> BUSCEMI, *Op. Cit.*, p. 45.

<sup>163</sup> Faço abordagem mais aprofundada sobre a expressão brincar em outros artigos: MARIANNO, *Que alegria, a palavra de Yahweh também veio à mulher*. Também em *Manda quem pode obedece quem tem juízo*.

seu filho, para que Ismael não tivesse herança com Isaque. O relato atenua a crise familiar dizendo que Deus instruiu Abraão a atender a exigência de Sara, pois sua descendência seria conhecida pela linhagem de Isaque, prometendo fazer um grande povo também da linhagem de Ismael.

Abraão despediu a serva com o filho e lhe deu algum suprimento para a viagem, mas quando este acabou. Agar deixou Ismael perto de um arbusto e se retirou alguns metros para não ver o menino morrer; e agonizada, chorou. Uma segunda vez o anjo de Deus apareceu a Agar dizendo: “[...] Deus ouviu a voz do menino de lá onde está. Levanta-te, reergue o menino e segura-o pela mão, pois dele farei uma grande nação” (21,17). Agar encontrou água e foram salvos, tanto Agar quanto Ismael. O relato termina dizendo: “Deus esteve com o menino, que cresceu e habitou no deserto. Era um atirador de arco; ele habitou no deserto de Paran, e sua mãe o fez desposar uma mulher da terra do Egito” (21,20-21).

#### **4.1.3. Em conversa com Agar**

A síntese da história da escrava egípcia está aqui. Há muitas questões curiosas nas narrativas que nos levam a aprofundar a pesquisa em muitas direções. Os textos são riquíssimos e tem muito a nos mostrar, mas precisamos ser objetivos e ir direto ao ponto. O que esta escrava egípcia, banida pelo patriarca de Israel tem a dizer nos dias da expulsão das esposas e dos filhos mestiços? Por quais razões este texto deve ter sido incluído nos relatos das origens? Afinal ele simplesmente divide o Pai da Promessa, Abraão com outros povos, ele tira a exclusividade de Israel de sob as asas da promessa feita a Abraão. Isto nos parece um caminho invertido ao esforço das lideranças e sacerdotes do pós-exílio. Como isto aconteceu?

A perícopes de Gn 16 pode ter sido enxertada no cânon para justificar a legitimidade do parentesco entre os judaítas e os árabes, também para legitimar a fonte de Beer-la-roi como um espaço de manifestação do sagrado. Já a perícopes de Gn 21 parece tentar mostrar Abraão como um exemplo para aqueles que deveriam expulsar suas esposas estrangeiras. O texto mostra o patriarca de Israel tomando uma atitude assim,

e quando lhe foi pesado ao coração, o próprio Yahweh apareceu dizendo para ele atender a sugestão de Sara de expulsar a concubina, a escrava egípcia.

A situação de Agar espelha a questão por dois ângulos. Primeiro o da lei que dizia, não abomine o egípcio porque estrangeiro tu foste na terra dele (Dt 23,8). Além de Agar ser uma egípcia, membro da nação que não deveria ser abominada, ela se encontra exatamente na condição que deveria ser protegida pela lei dos *gérims* se estivesse vivendo nos dias pós-exílicos. O que vemos aqui é um contra-senso total: Abraão se torna um exemplo para os que estavam expulsando as esposas, mas se torna desobediente da lei no que diz respeito à proteção do gér e à abominação de um egípcio. Ou seja, para cumprir uma determinação das lideranças, que como vimos no capítulo anterior, nem na lei estava prescrita (expulsar esposa estrangeira), Abraão descumpriu duas outras leis em referência ao estrangeiro.

Obviamente o anacronismo da situação nos diz que Abraão viveu em dias em que a lei não estava pronta! Isto é evidente, então ele não poderia ser colocado como exemplo pra expulsarem as esposas, ainda mais ouvindo a voz de Yahweh para fazer isso! O zelo dos redatores levou ao exagero e parece que a lição a ser aprendida ficou diluída pela força da mensagem maior que está no texto: Yahweh abençoou a egípcia e seu filho mestiço. Falaremos disso mais tarde, mas há outras leis em questão que Abraão “desobedeceu” com este ato.

Nossa suspeita sobre a expulsão das esposas é que o ato foi uma atitude das lideranças que visava proteger a linhagem estabelecida nas genealogias e a posse da terra desta mesma linhagem. Casamentos mistos punham a perder as duas coisas: genealogia e propriedade, e a terra era herança de Yahweh, por mais que fosse controlada pelos persas.

A fala que permaneceu na boca de Sara depois de todo o processo redacional deixa uma amostra impressionante sobre o que realmente está em questão: “Expulsa a serva e o filho dela, pois o filho dessa serva não deve herdar com o meu filho”

(21,10). Assim como Ismael e Isaque, sendo filhos de mães diferentes, mas do mesmo pai, não poderiam herdar o mesmo território, será que a reação das lideranças não foi tão radical justamente porque a condição híbrida dos filhos<sup>164</sup> estava colocando em risco o destino da terra e dos limites geográficos que tanto se lutava para preservar naqueles dias? Afinal, propriedade e linhagem eram garantidos pelo mesmo documento: as genealogias.

As perícopes sobre Agar parecem convidar os judaítas a olhar para o passado e lembrar de onde eles vieram, lembrar como foi que este povo começou a existir. Pois depois da morte de Sara, Abraão se casou com Quetura. Os filhos de Quetura e Agar continuaram sendo descendentes de Abraão como são conhecidos os povos árabes até o dia de hoje<sup>165</sup>. Na cronologia da história dos patriarcas, Esaú (Edom) se casou com uma filha de Ismael chamada Basemate (Gn 36,1) e os povos ismaelitas e edomitas se fundiram por muito tempo. Os ismaelitas desapareceram na história e os edomitas assumiram seu papel por serem diretamente aparentados. Todos descendentes do mesmo Abraão, o homem para quem Yahweh apareceu e deu a grande promessa de fazer surgir o povo dele através de seus descendentes.

Agar nos leva a pensar na seguinte situação: quantas das esposas estrangeiras, relatadas em Ed. 9 e 10, não estariam na mesma situação que Agar, numa relação de concubinato com maridos judaítas, trazidas para as relações familiares justamente porque as mulheres destes, sem filhos, precisavam desesperadamente gerar herdeiros para garantir a permanência da herança na família? Ou então como escravas adquiridas como pagamento das dívidas em Ne 5. Pelo menos a denúncia já mencionada de Malaquias nos deixa a impressão de que quem se casou com mulheres de fora tinha mais de uma esposa. Devemos lembrar que a grande necessidade do momento era assegurar a herança através da descendência e do

---

<sup>164</sup> É Teubal quem enfoca que o que caracteriza a identidade judaica num filho é se ele tem mãe judia. Neste caso os filhos destes sacerdotes não seriam judaítas. Mas para os ancestrais, é o neto judeu que traz identidade aos avós. BONDER, Nilton. *Judaísmo para o séc. XXI*, p. 13-32 e 63-79.

<sup>165</sup> Abraão é citado repetidamente no texto do Alcorão. Ismael também o é, embora curiosamente nenhuma menção nominal de Agar se encontre no texto. A mãe de Ismael é mencionada como a serva. EL HAYEK, Samir. *Alcorão*, 2ª Surata, vv, 120 – 130ss. p. 18 – 21.

registro nas genealogias. Será que a crise para ter herdeiros, tão enfatizada na história das matriarcas Sara, Rebeca e Raquel, não é um reflexo redacional da crise do séc. V, quando, quem não tivesse herdeiros ficaria definitivamente sem terras, num território muito disputado? Elas poderiam estar resolvendo para os judaítas um grande problema da época, o da posteridade e da manutenção de sua respectiva herança: a terra da promessa.

Dissemos acima que Abraão teria descumprido outras leis se estivesse vivendo nos dias de Ed e Ne. Uma delas era a do direito de primogenitura a outra era da forma de despedir uma esposa que ele não gostasse mais. Nos próprios acréscimos redacionais feitos no Dt durante o exílio, uma lei ficou registrada sobre filhos primogênitos de mulheres não amadas. Vejamos exatamente o que nos diz tal lei:

“[...] quando um homem tem duas mulheres, uma a a quem ele ama e outra a quem não ama, se tanto uma como a outra lhe dão filhos, e se o mais velho é o filho da mulher que ele não ama, então no dia em que distribuir seus bens em herança a seus filhos, não poderá conceder o direito de primogenitura ao filho da mulher que ele ama, em detrimento do mais velho, que é filho da mulher que ele não ama. Ao contrário, ele deve reconhecer o mais velho, o filho da mulher que ele não ama, e dar-lhe sua parte em dobro de tudo quanto lhe pertence: este filho, primícias da virilidade do pai, tem direito aos privilégios da primogenitura.” (Dt 21,15-17)

Não é curioso que, em duas ocasiões, Yahweh se revelara justamente a Agar, a egípcia, decretando bênção sobre a posteridade de seu filho, o primogênito de Abraão? A primeira quando ele ainda estava no ventre de sua mãe (Gn 16), no encontro à beira do poço, e a segunda quando sobreviveram à desolação no deserto (Gn 21), após serem expulsos por Abraão. Justamente nestes momentos o relato bíblico mostra a intervenção de Yahweh para proteger e preservar a vida do menino. Será que Agar não quer mostrar para as lideranças do pós-exílio que, aquilo que o ser humano despreza e repele, Yahweh acolhe e abençoa com porção dobrada, mesmo

sendo o primogênito de uma estrangeira? Nas palavras de Tamez: “[...] os marginalizados exigem ser incluídos na história da salvação, inclusive como primogênitos”<sup>166</sup>.

No momento em que a herança da terra é o ponto nevrálgico de diversas questões sociais em Judá no pós-exílio, Agar tenta lembrar aos líderes que, mesmo que as esposas estrangeiras fossem expulsas com seus filhos, os primogênitos dos pais judaítas jamais poderiam ser deserdados por serem filhos das desprezadas. A partir do momento em que havia primogênitos, o direito de herança destes já estava assegurado pela própria lei de Israel, ainda que fossem mestiços. Enquanto esposas de judaítas, as mulheres estrangeiras deixaram de ser *nokh<sup>e</sup>rîot* para ser *gérîm*, e *gérîm* tinham proteção na lei. Para os deportados o verdadeiro Israel era o grupo dos nascidos na Babilônia, os autóctones eram todos reputados, na melhor das hipóteses, como *gérîm*. *Gérîm* não tinham direito à propriedade originalmente, mas no fechamento do livro de Ezequiel, o profeta do exílio, encontramos um seguinte oráculo de Yahweh mudando a ordem das coisas:

“Farei isso sorteando as partes de patrimônio, pára vós e para os *gérîm* instalados entre vós que geraram filhos no meio de vós; eles serão para vós como um nativo entre os filhos de Israel; juntamente convosco receberão por sorteio uma parte de patrimônio no meio das tribos de Israel. É na tribo em que se encontra o *gérîm* que lhes darei seu patrimônio – oráculo de Yahweh” (Ez 47,22-23).

Quando juntamos as leis produzidas durante o exílio e as confrontamos com os profetas, com as narrativas históricas e com a literatura dos escritos que foram todas produzidas dentro do mesmo período, e quando pegamos um mesmo tema e estudamos em todas estas fontes é que temos uma rápida noção do quanto o contexto do pós exílio era confuso e cheio de contradições.

---

<sup>166</sup> TAMEZ, Elsa. *Op. Cit.*, p. 63.

Uma última questão a ser discutida com Agar são os direitos da mulher escrava no pós-exílio. Já vimos no capítulo anterior que nos dias de Neemias ocorria grande empobrecimento. Vamos ver exatamente o que diz o texto ao qual nos referimos anteriormente na intenção de enxergarmos coisas ainda não faladas sobre ele.

“Surgiu então uma forte **queixa do povo e de suas mulheres** contra seus irmãos judaítas. Alguns diziam: nossos filhos, nossas filhas e nós mesmos somos numerosos. Gostaríamos de ter trigo para comer e viver! Outros diziam: nossos campos, nossas vinhas e nossas casas, damo-los em hipoteca para termos trigo durante a época da forme. Outros ainda diziam: Para o tributo do rei, tomamos dinheiro emprestado, empenhando nossos campos e nossas vinhas. No entanto, **nossa carne é semelhante à carne dos nossos irmãos, e nossos filhos são semelhantes aos deles**. E contudo **somos obrigados a entregar nossos filhos e nossas filhas à servidão, e algumas das nossas filhas já são escravas**; nada podemos contra isso; nossos campos e nossas vinhas pertencem a outros! [...] Impôs-se-me a decisão de **censurar os notáveis e os magistrados**, eu lhes disse: É um fardo que fazeis pesar uns sobre os outros [...] Nós mesmos resgatamos nossos irmãos judaítas vendidos às nações, tanto quanto pudemos; mas vós, vendeis vossos irmãos, e é a nos mesmos que eles são vendidos! (Ne 5,1-5.7b-8)

Se até aqui ainda havia alguma dúvida de que os deportados tratavam os autóctones com desprezo, essa dúvida tem que ser dissipada com este texto. A perícope também deixa claro que as filhas dos autóctones estavam sendo vendidas como escravas para os deportados, porque eles tinham dinheiro, algo que os autóctones não tinham. E ao que tudo indica, eram os líderes entre os deportados que estavam ajudando a promover este quadro. E quem foi que abriu a boca para reclamar? As mulheres autóctones! Pelas cronologias dos livros de Ed e Ne, os eventos com os casamentos mistos teriam sido posteriores à reforma social que Ne fez neste episódio. Mas

segundo o Código da Aliança, documento jurídico mais antigo que o Dt, havia uma norma sobre mulheres que haviam sido tomadas como escravas.

“Quando um homem vender a sua filha como escrava, ela não sairá como saem os escravos. Se ela desagradar ao patrão a ponto de ele não a querer mais, fará com que seja resgatada. Não terá o direito de vendê-la a um povo estrangeiro; isso seria traí-la. E se a quiser para seu filho, agirá com ela conforme o costume referente às filhas. Se o dono tomar outra escrava para si, não reduzirá o alimento, a vestimenta e a coabitação com a primeira. E caso não lhe providenciar estas três coisas, ela poderá sair gratuitamente, sem nada despende” (Ex 21,7-11).

Agar não é apresentada no texto como uma serva resignada e humilde. A fuga de Agar (Gn 16) foi um protesto da escrava contra a injustiça que estava sendo praticada contra ela na casa de Abraão. Neste sentido ela espelha a situação das mulheres autóctones. As mulheres autóctones já haviam denunciado as atitudes dos deportados que exploravam os autóctones como gente estranha. E para os deportados os autóctones realmente não eram mesma carne e sangue, os autóctones, porém, não viam a coisa por este ângulo.

É instigante pensar que a história de Agar acabou servindo como “panfleto de piquete”, motivando reação das mulheres que estavam sendo expulsas. As leis em favor delas eram em muito mais quantidade do que a atitude dos líderes podia sustentar. Agar convidou as mulheres estrangeiras e as que eram escravas ou concubinas a reagirem contra aquelas determinações chauvinistas das lideranças e lutarem por seus direitos conjugais. E esse convite foi feito com o respaldo da dupla bênção de Yahweh sobre seus descendentes mestiços, tão dignos quanto os deportados purificados.

Não sabemos se as esposas estrangeiras foram apenas expulsas de suas casas ou se foram mandadas embora para suas terras, mas acreditamos que este conflito se estendeu por bastante tempo, pois o texto bíblico tem rupturas e cortes que coincidem justamente com os espaços onde uma possível reação contrária na sociedade pode ter surgido.

#### **4.1.4. “... o filho dessa serva não deve herdar com meu filho...”**

Um problema central, em torno da posse da terra, está presente e ele não pode ser ignorado: a presença de esposas estrangeiras, filhos e filhas mestiços comprometia a propriedade da terra para Judá, ou melhor, para o Novo Israel. Tal qual o ultimato de Sara para Abraão (Gn 21,10), o ultimato das lideranças do Novo Israel requeria a mesma coisa dos judaítas: livrem-se das mulheres estrangeiras porque seus filhos e filhas (que nem falam nossa língua) jamais serão herdeiros com os nossos!

Aqui não importava o tamanho da ruptura, da dor ou do sangramento! Não importava se, de uma hora para outra, uma centena de mulheres na comunidade ficariam “viúvas” e seus filhos e filhas “órfãos”. A melhor opção que as lideranças enxergaram foi a de atropelar aqueles que ameaçavam. Afinal, que protesto poderia existir quando a motivação era tão “pura” quanto obedecer à lei de Yahweh e não cair novamente no pecado das nações? É interessante manter no foco que as mulheres estrangeiras representavam uma ameaça para os projetos do Novo Israel, talvez porque elas tivessem mais força política do que os magistrados conseguiriam conter (Ne 5).

Refletindo sobre o que as narrativas sobre Agar nos propõem, podemos dizer que Agar nos traz uma teologia inclusiva desafiadora para os tempos pós-exílicos. Suas demandas podem ser resumidas da seguinte forma:

- 1) Mulheres estrangeiras que solucionam problemas de herdeiro e herança não merecem ser excluídas. Elas e seus filhos e filhas judaítas têm direitos legais assegurados na Torá.

- 2) Estas mulheres estrangeiras, ainda que sejam escravas, não devem ficar passivas diante da determinação de expulsão. Elas têm direito de esposa assegurado desde o Código da Aliança (Ex 21, 7-11).
- 3) Mesmo que Israel seja o povo da eleição, outros povos são amados por Yahweh e são por Ele protegidos.
- 4) Ismael, o menino primogênito de Abraão, tinha direito à porção dobrada da mesma herança que Isaque recebera (Dt 21,15-17), reafirmado por Yahweh quando fez brotar do deserto um povo forte, numeroso e livre, não mais escravo ou cativo! Assim, os primogênitos dos casamentos mistos devem receber a porção que tem direito.
- 5) A expulsão não resolveria o problema de preservação da herança. Na proposta de Ezequiel a terra deveria ser partilhada com os estrangeiros (Ez 47, 13, 21-23). O povo eleito não tem direito de expulsar aquilo que Yahweh acolheu e abençoou.

#### **4.2. Rute<sup>167</sup>: uma moabita na genealogia dos judaítas**

Não há como separar uma perícopes apenas para tratar do tema da inclusão de moabitas em Judá. Todo o livro de Rt tem ricas contribuições à oferecer. Faremos um breve resumo da narrativa e acrescentaremos alguns detalhes sobre a origem do livro e seu contexto.

Infelizmente o debate sobre a datação do livro não conseguiu chegar a um consenso. Temos basicamente três vertentes principais. Uma que data o livro do período dos juízes, outra que o coloca no período monárquico e a maioria dos autores o situa no pós exílio, séc. IV A.E.C. As cenas são trabalhadas engenhosamente com retomadas, conclusões e preparações para as novas cenas. Quanto ao gênero literário, podemos caracterizá-la como novela e preservar a historicidade de seus personagens. E quanto

---

<sup>167</sup> Principais obras sobre Rute usadas nesta exposição: BRENNER, Athalya (org.). *Rute a partir de uma leitura de gênero*, 2002; ALPERT, Rebecca. *Como pão no prato sagrado: uma leitura lésbico-feminista das sagradas escrituras e da tradição judaica*, 2000; BÜCHMANN, Christina; SPIEGEL, Celina (orgs.). *Fora do jardim. Mulheres escrevem sobre a Bíblia*, 1995; EVERY-CLAYTON, Joyce W. *Rute*, 1993; MARIANNO, Lília Dias. *Planejar, agir, perpetuar: excertos de Rute para a sobrevivência em tempos de crise*, 2006; MESTERS, Carlos. *Como ler o livro de Rute: pão, família, terra*, 1991; MESTERS, Carlos. *Rute*, 1986; RICHTER REIMER, Ivoni. *Contexto histórico do livro de Rute*, 1985.

à autoria, pressupomos que Rute é uma história novelizada, contada por mulheres, oriunda das sagas de Rute e Noemi, cujo texto teria sido também escrito por mulheres.

O cenário camponês do livro de Rt é evidente. Toda a história se trava num ambiente rural, cuja fonte de subsistência é o trabalho agrário. Até as referências à vida em Moabe sugerem a vida no campo. Nas entrelinhas podemos perceber as seguintes questões: fome, migração, pobreza, falta de esperança para viúvas, povo perdendo suas propriedades, parentes mais ricos recusando-se a ajudar os mais pobres, morte, falta de futuro, sentimento de culpa diante de Deus, muito semelhante ao quadro descrito em Ne 5<sup>168</sup>. A estrutura social básica do período da narrativa era o clã, mas este, não funcionava como devia há muito tempo.

#### 4.2.1. A narrativa de Rt

A própria novela clareia os papéis de cada personagem pelo significado de seus nomes. Boaz - pela força - é homem, chefe do clã, proprietário de terras. Elimelec - meu deus é rei - também é um destes sujeitos sociais. Noemi - graça ou graciosa - é mulher, a matriarca da família; mãe de dois filhos homens: Maalon - doença e Quelion - fragilidade, que morrem. Orfa, a nora que voltou para Moabe significa costas e Rute, a que seguiu com Noemi significa amiga ou saciada. Ao regressar a Belém, Noemi era uma outra mulher; viúva, amargurada, e pediu que a chamassem de Mara, que quer dizer amargura ou amargosa. Obed, o filho de Noemi através de Rute, significa servo e o “fulano”, o parente que desistiu do resgate é simplesmente um fulano de tal, que representa qualquer um dos muitos “tus”, chefes de clãs, a quem a lei se destinava, mas não era por eles cumprida.

Houve fome em Belém (Rt. 1,1). Um judeu chamado Elimelec migrou para o território de Moabe com sua mulher Noemi e seus filhos Maalon e Quelion (1,2). Durante o tempo em Moabe, seus filhos se casaram com mulheres moabitas (1,4). Depois disto morreram Elimelec, Maalon e Quelion, deixando três viúvas (1,3.5.6)

---

<sup>168</sup> MESTERS, *Como ler o livro de Rute*, p. 13– 6; MESTERS, *Rute*, p. 8 e 9; RICHTER REIMER, *Contexto histórico do livro de Rute*, p. 41.

desamparadas e sem posteridade. A mais velha, mulher judaíta, crendo que tudo dera errado para ela, decidiu voltar para sua terra, e empreendeu uma viagem de retorno, inicialmente acompanhada de suas duas noras (1, 6.7). No início da jornada, Noemi decidiu que suas noras moabitas deveriam voltar porque haveria melhor destino para elas em Moabe do que em Belém. Em Moabe poderiam voltar a casar e ter uma família, pois pelo menos tinham as casas de suas mães para habitar (1,8-13)<sup>169</sup>. Em Belém Noemi possuía apenas seu antigo campo, se é que ninguém o havia tomado. O que suas noras enfrentariam em Belém seria a dificuldade do recomeço e a discriminação por serem estrangeiras.

Orfa voltou atrás e se despediu de sua sogra (1,14), mas Rute, numa incrível atitude de amizade e companheirismo, não apenas acompanhou sua sogra, mas também se aculturou a todos os elementos que compunham a vida judaíta de Noemi: seu lugar (onde fores), seu ambiente (onde repousares), seu povo, seu Deus e também sua sepultura (1,16.17). E foi assim que ambas chegaram a Belém e, para espanto das mulheres de lá, Noemi estava irreconhecível, a ponto de perguntarem se aquela mulher era a mesma Noemi que conheceram (1,19-21).

Fazendo uso dos direitos que tinha como pobre e como estrangeira, Rute decidiu trabalhar no campo de quem lhe favorecesse, e assim garantir o sustento para ambas (2,2). Trabalhando desta forma, acabou chegando à parte do campo que pertencia a Boaz, um parente de Elimelec (2,3). Ao perguntar pela moça, Boaz tomou conhecimento que aquela era Rute, a moabita, nora de Noemi (2,5.6). Ele insistiu para que Rute permanecesse colhendo no seu campo, que se alimentasse com suas servas e que trabalhasse junto com seu pessoal até o final do período da colheita (2,8-16). Rute procedeu desta forma.

Terminada a colheita, Noemi empreendeu esforços para que Rute tivesse um futuro garantido (3,1). Elaborou um plano no qual Rute deveria ser encontrada em posição comprometedoras junto a Boaz, no meio da noite, depois de ele ter se alegrado com vinho. A ambigüidade da cena sugeriria a Boaz alguma coisa que ele deveria

---

<sup>169</sup> A expressão “casa da mãe” (Rt 1:8) não é comum no AT. É fácil encontrar referência à casa do pai. Brenner, Tribble e Meyers acentuam esta questão, relatando que outras ocorrências deste termo só se encontram em Ct. 3,4 e 8,2 e Gn. 24,28 com Rebeca. Esta expressão é uma das pistas para a autoria feminina do livro. MEYERS, Carol. *De volta para casa: Rt 1,8*, p. 115; BRENNER, Rute a partir de uma leitura de gênero, p. 18-20; TRIBBLE, Phyllis *God and rhetoric of sexuality*, apud: MEYERS, Carol. *Op. Cit.*

concluir, assim, Noemi instruiu que Rute seguisse as orientações que Boaz lhe daria daí por diante. Rute foi além das orientações de Noemi: deitou-se, porém despida, ao lado de Boaz (3,7). Ela não esperou que Boaz lhe orientasse, ao contrário, ela orientou Boaz sobre o que fazer: “Desposa tua serva, pois tu és resgatador” (3,9). A atitude aparentemente leviana de Rute foi tomada por Boaz como um gesto de grande bondade (3,10). Boaz relatou que havia outro resgatador (3,12), mas antes de resolver o assunto na manhã seguinte, convidou Rute para passar a noite com ele, o que ela fez (3,13). Antes do amanhecer, Rute foi despedida por Boaz com uma grande medida de cevada (3,15).

Boaz chegou ao portão da cidade justamente quando o outro parente passava (4,1). Ele propôs a compra do campo de Noemi como resgate, o que foi aceito pelo parente (4,3.4) até o momento em que lhe foi revelado que a compra do campo era acrescida da aquisição da esposa do falecido para manter seu nome em sua herança (4,5). O parente desistiu do resgate e passou a vez para que Boaz o realizasse (4,6). Procedendo todo o reconhecimento jurídico para a oficialização do negócio, o parente entregou-lhe a sandália (4,7-10). Boaz casou-se com Rute, que concebeu e teve um menino. As mulheres de Belém disseram a Noemi que o Senhor não permitira que ela ficasse sem resgatador (4,14), e que o menino a sustentaria na velhice (4,15). Noemi tomou o menino como seu filho e as vizinhas lhe deram o nome de Obede (4,16.17).

#### **4.2.2. Vamos conversar com estas mulheres**

A quantidade de detalhes semelhantes aos que foram vividos nos dias de Ed e Ne é impressionante. Também é muito inteligente a forma com a novela toca em pontos nevrálgicos do momento com um senso de humor todo próprio, quase que a sugerir o ridículo da situação em que as lideranças se encontravam ao tomar determinadas medidas. Os/as autores/as de Rute eram pessoas observadoras, com visão do todo, quem sabe eram as anciãs camponesas, que ainda preservavam suas funções de contadoras de histórias nas cerimônias ou oficiantes da religiosidade popular.

Até a forma como as leis são confundidas no relato mostra o dilema em que as lideranças pós-exílicas se encontravam, tentando fazer cumprir determinadas leis que nem elas mesmas tiveram tempo de conhecer direito. Os líderes estavam se atropelando pela própria lei que trouxeram da Babilônia, ao aplicarem uma que descumpriam outras e assim por diante. Já vimos este episódio no caso de Agar e veremos repetidas vezes em Rute. Se em Agar as contradições são evidenciadas de uma forma inegável através da bênção direta de Yahweh sobre a egípcia banida da casa de Abraão, em Rt elas serão trabalhadas com um toque refinado de bom humor, e na novela de Jonas elas beiram o sarcasmo. Esta problematização que as contrapropostas assumem não é acidental. O movimento literário estava sendo refinado nestes dias e nada como a maturação das cenas e das idéias para tornar os textos mais bem trabalhados.

O livro conta, do princípio ao fim, a história de Noemi, mas recebe o nome da moabita Rute, eis a primeira de suas ironias. Logo alguém das nações proibidas é quem dá nome ao livro que conta a história da viúva judaíta. Foi Noemi quem saiu de Belém, quem viveu em Moab refugiando-se da fome acompanhando marido e filhos, quem retornou para Belém, quem tramou a cena na eira, quem teve a terra resgatada por Boaz e quem teve um filho através de Rute. Noemi, a ancestral do rei Davi, perde a fama da história pelo brilho da estrangeira proibida, a moabita Rute. Quando a tônica é expulsar mulheres moabitas, surge um escrito, com um nome de uma moabita casada tanto na primeira vez quanto na segunda com um homem judaíta, cuja permanência no clã, e principalmente, o segundo casamento com um judeu fora a solução para os problemas da viúva de Israel, o da falta de terra e da falta de descendência.

Uma segunda ironia da novela: no pós-exílio, quando problema da posse da terra era a grande questão, é muito interessante que uma estrangeira, justamente uma moabita, agindo em cumplicidade com uma judaíta esquecida pelos líderes, conseguiu impedir que a judaíta não perdesse sua herança! Mas o que é isso? É justamente a moabita fazendo o papel que os magistrados de Ne 5 deveriam estar fazendo. Com apenas uma atitude, Rute recuperou o campo, trouxe um homem para a família, resolveu o problema da fome de ambas - sustento, descendente (herdeiro) que garantiria a herança na família (herança) e perpetuaria a descendência justamente na... genealogia! Um golpe de mestre de duas mulheres cúmplices, uma judaíta e uma moabita!

Uma terceira ironia da novela. A moabita não está lutando por seus direitos, está usando seus direitos para socorrer a causa da judaíta esquecida por seus irmãos! A solução encontrada: aproveitar da confusão que as lideranças estavam fazendo com a aplicação da lei do levirato para promover o cumprimento da lei do resgate, justamente através do casamento com uma moabita que a outra lei proibia. Confusão no fórum, vantagem para os réus!

Num momento em que os casamentos com moabitas eram reputados como contaminação da etnia, o mesmo casamento resolve uma seqüência de questões sociais de uma viúva cujos fiscais da lei não estavam dando conta de atender e mais, agrega a família ao invés de desagregá-la. A história de Elimelec lembra a de tantos judaítas que se refugiaram nas nações vizinhas durante a deportação e que, ao retornarem para sua terra encontraram o caos instalado em relação a seus direitos. Os deportados tinham muitos direitos, mas os autóctones perdiam a cada dia um pouco mais dos seus. Se Rute fosse uma moabita destas do pós-exílio em Judá, seria justo que uma moabita, viúva de um judeu que se casara em Moabe, depois de acompanhar sua sogra até ao ponto de casar-se com um outro judeu e ajudá-la a resgatar sua herança, tivesse que ser expulsa por seu marido porque seu filho Obed falava apenas o moabita, uma língua tão parecida com o hebraico? Se Rute fosse uma destas esposas expulsas, Davi talvez tivesse sido rei em Moabe e não em Israel.

Uma outra ironia em Rute, imaginando que sua história é a de alguém do pós-exílio. Ela era uma convertida a Yahweh. Rute era moabita, mas não era uma pagã, quem se casasse com Rute não corria o risco de ter a fé desviada. Mesmo que Obed não soubesse falar a língua judaica, ela não representava uma ameaça à pureza teológica da família de Noemi. O que fazer num caso como este, já que a lei não dava abertura para prosélitos moabitas e a norma de expulsão das esposas imposta por Ed e Ne não considerava esta possibilidade? Como se vê, o povo não estava se entendendo muito bem no que tange à aplicação da nova lei que acabara de chegar do exílio com os deportados. E o banimento de moabitas entre outros não impedia a conversão dos mesmos.

Embora a tradição de Moabe incluísse, no culto a Quemos, a prostituição cultual, a ironia da novela nos mostra que foi da viúva judia que partiu a sugestão de assédio sexual sobre Boaz. É estranho que a narrativa não ofereça qualquer defesa para Rute.

Se ela fosse apanhada naquelas condições, deveria ser maltratada. Rute tinha a perder tudo o que lhe restara: a dignidade! Noemi simplesmente mandou que Rute esperasse que Boaz lhe dissesse o que fazer. Foi Rute quem orientou Boaz, sugerindo que ele já fizera o que as aparências indicavam. A melhor tradução do hebraico seria: “Tu estendeste teu manto sobre tua criada, porque um remidor tu és”, afirmando que o ato sexual já teria sido consumado<sup>170</sup>.

Boaz sabia que havia um parente com primazia na questão do resgate, mas este fulano escapou do compromisso quando percebeu que teria que casar-se com uma moabita. Não podemos culpá-lo, pois se ele representa um dos cidadãos respeitáveis de Israel, uma atitude destas iria literalmente queimá-lo diante de seus compatriotas. Ele era o normal da história. Em tempos pós-exílicos era normal fugir de uma situação como aquela. Ele não queria desobedecer a lei. “A confusão entre as duas leis [levirato e resgate] causaria a transgressão de outra lei, a lei contra a união ilegal”<sup>171</sup>. Muitos comentários moralistas culpam o fulano de estar apenas interessado em adquirir a terra, ao invés de cumprir suas funções familiares com o parente mais pobre. Se há uma tensão, é porque o fulano estava certo e, com efeito, Boaz corria o risco de transgredir a lei de Dt 7. O processo junto à porta precisa ser encarado como uma disputa entre a lei e a legitimidade. Era algo sério nas circunstâncias do pós-exílio e pelo ritmo das coisas, estava se tornando a cada dia mais comum. Pelo testemunho dos anciãos é que Boaz teve permissão para transgredir uma lei apoiado por outra lei. Que situação!

O cúmulo das ironias em Rute está justamente no tal documento importante da época: a genealogia. Davi, aquele rei cuja linhagem os autóctones lutavam para restabelecer ao trono de Judá, esse sujeito quase perfeito tem uma avó moabita! Parecia brincadeira de mau-gosto. E o nome dela não ficou esquecido, estava lá na genealogia, elogiado como Tamar, a outra estrangeira cananita que pressionou o sogro até que este tivesse descendentes. Se os judaítas existiam, deviam isso à transgressora nora de Judá. Cada coisa!

---

<sup>170</sup> O texto hebraico apresenta três questões para crítica textual dentro do mesmo versículo, mas nenhuma se refere ao verbo “*fis*” que se traduz por estender ou esticar (a asa ou manto); estando no perfeito (QAL) deveria ser traduzido com segurança por *tu estendeste*, ao invés de seu imperativo – estenda. DAVISON, Benjamin. *The analytical hebrew*, p.634 e KIRST, *Op. Cit.* p. 200. Mesters, *Como ler o livro de Rute*, p. 55, MESTERS, *Rute*, p. 46-48.

<sup>171</sup> BAL, Mieke. *Heroísmo e nomes próprios ou frutos da analogia*, p. 76.

Na cultura judaica ser avó não é uma coisa qualquer. Ser avó, em certos sentidos, é mais importante que ser mãe. Bonder explica que o verdadeiro judeu, biblicamente falando, é aquele que chegou a gerar um neto. Quem dá identidade judaica é um neto a seus avós<sup>172</sup>. Os pais deste judeu recém-nascido só comprovarão sua própria identidade judaica quando tiverem o seus próprios netos. Eles ficam sem identidade judaica até serem avós. Então Noemi, só se tornou judia verdadeiramente, quando Obed, seu neto meio moabita nasceu! Não é por acaso o dito das mulheres no fim do livro: “nasceu um filho a Noemi”! O filho/neto é de Noemi e não de Rute. Talvez por isso é que as atitudes quanto às famílias que tiveram casamentos mistos estivessem sendo cobradas dos cabeças, que eram os avós dos netos mestiços, como mostra Ed 9,1. Estas múltiplas informações, quando cruzadas, mostram que a questão não era simples, e a solução para ela estava longe de ter uma saída simplista. Muitos fatores estavam envolvidos. Não era simplesmente despedir as mulheres com filhos.

#### 4.2.3. Quero me casar com esta moabita, e agora?

A questão dos casamentos mistos adquiriu uma importância capital no pós-exílio. “O casamento interracial é perfeitamente natural e um expediente político. Por que, então, ele provoca uma oposição persistente (a qual por centenas de anos, não conseguiu suprimir o fenômeno)?”<sup>173</sup>. Como já vimos anteriormente, porque traz idéia de contaminação e, principalmente, porque compromete as fronteiras de uma nação emergente, que pretendia recuperar seus tempos de ouro. Mas nas palavras de Mesters, “quem expulsa a mulher estrangeira corre o risco de expulsar a avó do futuro messias”<sup>174</sup>, alguém aguardado naqueles dias como a solução para todos os problemas da nação.

Rute e seu filho Obed, isto é, a moabita e seu filho meio judaíta, estão afirmando no pós-exílio pelo menos quatro verdades principais:

- 1) Nem sempre a ameaça está do lado de fora, nem sempre o “pagão” contamina.

---

<sup>172</sup> BONDER, Nilton. *Judaísmo para o século XXI*, p. 14

<sup>173</sup> BRENNER, *A mulher israelita*, p.172.

<sup>174</sup> MESTERS, *Casos de imaginação criativa*, p. 24.

- 2) Algumas vezes quem foi excluído está sendo mais justo do que aqueles que deveriam aplicar a lei de justiça e solidariedade ao povo.
- 3) Nunca se sabe se não será do meio destes filhos mestiços, que surgirá o nosso goel, o resgatador de nossa nação, o messias tão esperado.
- 4) Devemos tratar com mais justiça aos estrangeiros e mestiços quem sabe eles podem nos ajudar a promover mais justiça que nossos irmãos judaítas?

### 4.3. Mas o que está fazendo este profeta?

Se as contradições na aplicação da lei vinham sendo questionadas nas narrativas sobre Agar, e até ironizadas pelo nível inteligente da abordagem na novela de Rt, em Jonas estes questionamentos e ironias parecem chegar a seu clímax. Tanto na forma direta como as perguntas são feitas ao profeta quanto na forma patética com a qual ele reage, responde e por fim emudece.

Trilhando o mesmo roteiro feito para os outros personagens, vamos conhecer um pouquinho de Jonas. O nome Jonas provavelmente se refere ao profeta mencionado em II Rs. 14,25, natural de Gate-Héfer, cidade da divisa do território de Zebulom, no reino do Norte, e teria atuado durante o reinado de Jeroboão II (784 – 748 a.E.C.). O livreto de Jonas, porém, não diz respeito à profecia deste profeta. De alguma forma, seus ditos proféticos, como mencionado em II Rs 14,25, não foram adicionados ao cânon. Jonas é “um personagem identificado na história e retrabalhado na ficção”<sup>175</sup>.

Jonas é um profeta de Israel, enviado a pregar ao povo que lhes fazia cerco, povo que, dentro de duas décadas viria destruir completamente o Reino do Norte. “Vemos em Jonas um anti-herói. Um profeta manhoso, desobediente, teimoso e nem um pouco misericordioso”<sup>176</sup>. Consequentemente os ninivitas representam os inimigos de Israel, os *nokh<sup>e</sup>riot*, estrangeiros maus e a figura de seu rei incorporava toda iniquidade do império Assírio. Os marinheiros e o capitão do navio podem representar os estrangeiros com quem Israel aliava-se na tentativa de evitar a

---

<sup>175</sup> PEREIRA, Nancy Cardoso. *Lições de cartografia: pequena introdução ao livro de Jonas*, p. 200.

<sup>176</sup> BAPTISTA, Roberto Natal. *E a novidade veio de dentro da baleia*, p. 14.

subordinação à Assíria. Foram pessoas com quem Jonas se aliou, mas apenas para escapar da missão, não porque tivesse algum tipo de interesse por eles ou por seu destino. Jonas não queria incluir nenhum estrangeiro no conhecimento de Yahweh, não queria que nenhum estrangeiro fosse perdoado de seus pecados.

#### 4.3.1. A narrativa de Jonas<sup>177</sup>

Jonas foi o profeta que recebeu uma ordem divina de ir à Nínive anunciar que sua maldade havia subido até a presença de Yahweh (Jonas 1,2). Teimosamente o profeta seguiu a direção oposta. Fugindo da tarefa de obedecer, ele tomou um navio e foi para Tárzis (1,3).

No caminho, mergulhado num profundo sono enquanto a tempestade assolava a toda a tripulação (1,4-6), Jonas, o mensageiro de Yahweh se tornou uma tormenta para os marinheiros estrangeiros. Quando estes decidiram lançar sortes para descobrir quem era o responsável pela tempestade, Jonas foi o sorteado (1,7). Ele, que até então se comportara com silêncio e indiferença diante da desgraça que atingia a todos (incluindo ele próprio), foi obrigado a declarar quem era, a quem servia, de onde vinha e qual o motivo da calamidade (1,8-9).

Pasmados com a insubordinação do profeta diante de um Deus que tinha poder sobre a fúria dos mares (1,10-11), os marinheiros estrangeiros ainda tentaram remediar a situação, preservando-lhe a vida e tentando chegar ao porto (1,11-13). Mas como a situação apenas piorava, com temor por entregarem à morte um mensageiro do soberano Yahweh (1,14), os marinheiros lançaram Jonas ao mar e, segundo o texto, adoraram ao Senhor, oferecendo-lhe sacrifícios e votos (1,15-17).

Engolido por um grande peixe, Jonas teve três dias e três noites para meditar na sua desobediência (1,17). Ele orou ao Senhor lamentando profundamente sua desgraça

---

<sup>177</sup> Principais obras sobre Jonas utilizadas nesta exposição: BAPTISTA, Roberto Natal. *E a novidade veio de dentro da baleia*, 1991; BOTTAS, Paulo Cesar. *Afe Jonas! O profeta da covarde intolerância*, 1991; CAVALCANTI, Soraya. *Mergulho no ser: medo e auto-conhecimento a partir da vida do profeta Jonas*, 2001; KILPP, Nelson. *Jonas*, 1994; GARCIA, Paulo Roberto. *Jonas e os discípulos*, 1991; RANGEL, Alexandre. *Jonas: cuidar do ser, cuidar do outro*, 2001; WALTER WOLFF, Hans. *A bíblia é palavra de deus ou palavra de homens? Reflexão sobre o problema baseada em uma explanação do livro de Jonas*. 1999; WINTERS, Alicia. *Jonas e a libertação de Nínive*. 1991.

(2,1-9) e prometeu obedecer, caso escapasse da barriga daquele peixe. Então Yahweh ordenou ao peixe e este vomitou Jonas em terra firme (2,1).

Nínive é apresentada na narrativa como uma grande cidade, cuja extensão levava-se três dias para percorrer (3,3), um exagero histórico, mas com fins pedagógicos. Cumprindo apenas um terço do trajeto (3,4), Jonas não pregou possibilidade de arrependimento, mas apenas a certeza do juízo: “Daqui a quarenta dias Nínive será destruída” (3,4). Depois disto, ficou de longe para ver, como se diz no popular, “o circo pegar fogo” (4,5)<sup>178</sup>.

Mesmo amputado da parte mais importante de seu conteúdo (de que a maldade de Nínive chegara até a presença de Yahweh, e que este reivindicava arrependimento), o ultimato de destruição declarado por Jonas surtiu efeito. Ao que tudo indica, os outros dois terços do trajeto foram percorridos com a mensagem oral dos próprios moradores de Nínive. A começar pelo rei, a humilhação foi coletiva e até mesmo os animais da cidade foram submetidos à política do arrependimento decretada pelo rei (3,6-10). O povo de Nínive abandonou a violência e seus maus caminhos e Yahweh não os destruiu como Jonas anunciara (3,10).

Indignado com o cumprimento em reverso da sua pregação, Jonas trouxe à tona os verdadeiros motivos que o fizeram fugir para Társis e declarou que não queria obedecer porque sabia que Deus, “misericordioso e compassivo, muito paciente, cheio de amor” (4,2) prometia castigar, mas costumava mudar de idéia. Disse Jonas: “[...] tira a minha vida, eu imploro, porque para mim é melhor morrer do que viver.” (4,3).

Yahweh perguntou a Jonas “acaso tens razão para te irritares?” (4:4) e o profeta, talvez como quem quer dizer que tal pergunta nem merece resposta, ficou em silêncio. Enquanto isto, Jonas construiu um abrigo que foi generosamente incrementado pela sombra de uma planta que Yahweh fizera crescer para esfriar a cabeça do seu mensageiro ranzinza e dar-lhe alguma alegria (4,6). Mas, na madrugada, uma lagarta atacou a planta que acabou morrendo. No raiar do sol, um

---

<sup>178</sup> WOLFF, Hans Walter. *A bíblia: palavra de Deus ou palavra dos homens?* p. 14-16, trabalha com a possibilidade de que o versículo 4:5 está fora de seu contexto. Na sua visão, a distribuição mais correta dos versos é esta que estamos seguindo no resumo da narrativa.

vento quente do oriente deixou Jonas insolado, quase desmaiando. Outra vez o profeta declarou: “para mim é melhor morrer do que viver” (4,8).

Yahweh perguntou novamente: “acaso tens razão para te irritares por causa desta planta?” e Jonas respondeu “Sim, tenho! Tenho razão de me irritar até a morte” (4,9)! A narrativa termina com uma pergunta feita por Yahweh cuja resposta Jonas não deu:

“Tu, tu tens dó desta planta, que não te deu nenhum trabalho, pela qual não fizeste o mínimo esforço, nem a fizeste crescer; filha de uma noite, com uma noite desapareceu. E eu, eu não teria piedade de Nínive, a grande cidade, com mais de cento e vinte mil seres humanos, que não sabem sequer distinguir a mão direita da esquerda, sem contar o muito gado”? (4,10-11)

#### **4.4.2. E dá pra conversar com Jonas?**

Os pesquisadores têm situado a datação de Jonas em torno de 400 A.E.C., dentro de nosso período de estudo. Jonas é uma novela refinada, com ares sapienciais, prendendo o leitor até o fim e com uma moral da história a ser aprendida<sup>179</sup>.

Podemos identificar Jonas como um representante das lideranças governantes em Judá no pós-exílio. Sua xenofobia bem faz lembrar as situações constrangedoras que os líderes de Judá nos dias de Esdras estavam impondo às famílias com estrangeiros no meio. Ele é o mensageiro de Yahweh, que conhece a revelação deste Deus, que segue a lei de Deus, mas quando se trata de incluir na sua lista de irmãos os estrangeiros, ele se opõe. A ironia do texto é tanta que as perguntas são colocadas na boca de Yahweh e dos estrangeiros. Os redatores nem se preocuparam em falar nas entrelinhas desta vez. Não há sutileza em Jonas. Há discurso direto, com arguições feitas por Yahweh e pelos estrangeiros e as piores respostas possíveis vindas da boca deste profeta.

---

<sup>179</sup> SCHWANTES, *Os ninivitas creram em Deus*, p. 27-28.

O primeiro questionamento que devemos fazer ao texto de Jonas é: porque recebeu uma ordem e fez outra coisa? Vá para Nínive, foi a ordem de Yahweh. Vou para Társis, a resposta de Jonas. Atitude contrária, direção contrária, intenção contrária. Tudo errado! Parece que o texto abre o livro mostrando que nem sempre os de dentro são mais obedientes que os de fora. Muitas vezes os “fiéis” são os que causam mais problemas para entender a intenção de Yahweh em relação aos outros povos. Yahweh quer que eles sejam iluminados, e o povo eleito deseja que eles permaneçam nas trevas. Yahweh quer trazê-los, e seu povo deseja afastá-los.

No navio, uma grande tormenta acontece. Todos, incluindo o sujeito eleito, estão prestes a perecer. Cada um começa a fazer preces às divindades. Todos estão em atitude solidária, fazendo o que podem para salvar uns aos outros. Qual é a única pessoa que não está preocupada com isso? Ele - o profeta! O sujeito eleito. Dormia profundamente no fundo do navio. O comandante repreendeu o sujeito, mas nem assim ele se mexeu. Ele não tinha que estar preocupado, afinal, era um eleito. Sua promessa era a de ir encontrar-se com seu criador na morte. Lembra bastante os deportados que receberam a missão de ser luz às nações de acordo com o 2 Is e na primeira oportunidade que eles tiveram, começaram a expulsar os estrangeiros.

Novo questionamento é feito a Jonas. Os estrangeiros no navio perguntam: qual é tua missão? De onde vens? Qual é tua terra? Qual é teu povo? A resposta é um péssimo testemunho numa hora dessas. Jonas parece estar muito orgulhoso sobre sua origem e a quem ele serve, só não consegue entender que, numa situação daquelas, uma resposta dessas soa como piada de mau gosto: “Sou um hebreu, e adoro Yahweh, o deus do céu, aquele que fez o mar e os continentes” (1,9). Ou seja, o único sujeito do barco que tem certeza que adora o criador dos mares, e que poderia ajudar mais que qualquer outro deus numa situação daquelas, está ali, parado, inerte, sem noção de corporativismo, sem solidariedade com os que estão à volta. Lembra os judaítas de Ne 5 que, ao invés de cooperarem para livrar os autóctones de suas dívidas, aproveitavam a situação para explorá-los ainda mais com empréstimos e com a escravidão de seus filhos e filhas.

Jonas, o crente em Yahweh, em sua atitude de desprezo à ordem recebida e, dormindo no meio da tormenta, foi convocado por um estrangeiro pagão a reatar seu relacionamento com seu deus (1,6). E não para por aí. Os marinheiros tiveram temor deste Yahweh, algo que pelo jeito nem passou pela cabeça do sujeito eleito. Fizeram de tudo para não atirar o profeta no mar. E o sujeito sabia que ele era o motivo de tudo aquilo. A letargia de Jonas diante da situação é inadmissível. Sua passividade com a desgraça à sua volta despreza o amor misericordioso de Yahweh. Os estrangeiros parecem estar mais afinados com esta misericórdia de Yahweh do que o profeta. “[...] esse primeiro impulso de piedade na história emana destes estrangeiros, que não tem razão alguma para poupar a vida de um desconhecido”<sup>180</sup>.

O verdadeiro temor a Yahweh é impregnado de misericórdia pelo próximo e muitas vezes, os representantes mais zelosos do povo eleito não conseguem perceber uma coisa simples assim. “Todos ficaram tomados de grande temor diante do Senhor, e ofereceram um sacrifício a Deus e fizeram votos” (1,16).

Mudamos de cena. Agora o ambiente é outro. É o sujeito eleito, em solitária numa prisão, em situação de cativo. Jonas foi engolido. Nem teve chance de morrer afogado! Estava ali, ensopado no suco gástrico, matéria prima do vômito que o conduziria a Ninive, e misturado com todos os dejetos em decomposição no ventre do peixe, se foi uma baleia, um peixe sem escamas, portanto, um peixe imundo de acordo com a lei sobre animais puros e impuros do Lv. No meio da imundície tudo o que o profeta pede é misericórdia. Para morrer ele estava preparado, mas para conviver com imundície... isso não! Agora ele lembrava como se fazia uma oração. A misericórdia, que em nenhum momento ele pediu a Yahweh no navio, agora é lembrada num salmo maravilhoso de lamento e contrição.

Não nos interessa aqui se o salmo é acréscimo posterior ou não, interessa-nos o local onde ele foi inserido, e em que momento este salmo saiu da boca do profeta. Foi exatamente quando o sujeito eleito estava no fundo do poço. Neste momento ele soube pedir misericórdia. Neste momento ele lembrou desta palavra. Lembrou até do templo que ele freqüentava para adorar a Yahweh (2,4.7). Esta memória seletiva de

---

<sup>180</sup> HAMPL, Patrícia. *Na barriga da baleia*, p. 303.

Jonas é muito interessante. É como o senso de valores dos deportados, que dependeram do favor do estrangeiro, mesmo em cativeiro, para poder viver entre os seus, continuar prestando culto a Yahweh, e etc. e depois espoliavam seus próprios irmãos. Mas abandonar o templo? Isso nem pensar!

Isso não cai bem no estômago de qualquer um, e o do peixe, coitado, não agüentou muito tempo. Ele até que tentou digerir esta situação por três dias, mas sem sucesso. Jonas foi vomitado! Que alívio! E depois disso o peixe ficou bem do estômago ... (isso não está no texto!). Esse peixe tem um simbolismo interessante que às vezes nos passa despercebido. Os teólogos gastaram tantos anos de suas vidas discutindo com a ciência se um ser humano poderia ou não ficar vivo por três dias no ventre do peixe que deixaram de captar as cólicas do peixe, o estômago embrulhado que esta criatura divina sentiu enquanto carregou um servo de Yahweh arrogante e dono da verdade dentro de si.

Se prestarmos mais atenção neste peixe ele vai nos falar algo. Todo vômito é precedido de enorme mal-estar, dores, sentimento de desorientação, desfalecimento e aquela necessidade horrível de se colocar para fora o que está incomodando cá dentro. A coisa só alivia quando se expulsa o mal. Qualquer um que tenha passado por uma experiência dessas sabe que não se consegue ficar mais do que algumas horas neste estado que antecede ao vômito. É um desfalecimento insustentável, algumas vezes parece que a vida vai sair de nós. Imaginemos o coitado do peixe neste estado por três dias! O peixe deve ter quase morrido!

As criaturas de Yahweh não suportam a falha de seu povo. Gente hipócrita como Jonas reviram o estômago de qualquer ser vivo. Numa dimensão ecológica, esta criatura é um emissário de Yahweh, como que a demonstrar os “sentimentos” do próprio Deus com o descaso do profeta sobre o destino dos ninivitas. As “entranhas” de Yahweh “reviram”, e “cólicas terríveis” lhe acometem quando ele tem que lidar com seus servos que, de tão zelosos que são que não alcançam que o significado da graça e da misericórdia deve ser estendido também aos estrangeiros que não constam em suas genealogias.

Bem, mas vamos dar uma segunda chance para este sujeito eleito? Finalmente o profeta pirracento chegou a Nínive. Nínive “[...] no séc. VIII [representava] o que haveria de mais acabado e cruel em termos de poder imperialista”<sup>181</sup>. Nínive era o oposto do que as lideranças gostariam que Jerusalém representasse. As lideranças não queriam ver a misericórdia de Deus sendo estendida aos povos estrangeiros, principalmente quando estes ameaçavam a imagem da Sião idealizada – a redoma dos deportados. A cidade tinha fama de má, cruel, sanguinária e inimiga do povo de Deus (Na 3). Mas o destino da cidade se atrelava à obediência do profeta (Jonas 1,1)<sup>182</sup>. Jonas não queria ter contato com os estrangeiros, não queria lhes oferecer a chance de conhecer a Yahweh e se tornarem nação única com o povo eleito. A noção de eleição de Jonas é xenófoba.

Os redatores conseguem mostrar que Jonas desempenhou a tarefa com uma grande má vontade. “Israel jamais teve profeta que fosse tão escasso em palavras! Só cinco!”<sup>183</sup>. E apenas um terço do percurso de três dias foi percorrido. O conteúdo da mensagem foi amputado ou modificado: “mais quarenta dias e Nínive ficará de pernas para o ar” (3,4).

Mas a palavra de Yahweh não fora: “a maldade de seus habitantes chegou até mim” (1,1)? Parece que na sua teimosia o profeta mudou o teor da mensagem sem perceber, ou então fez de propósito mesmo, porque sua pregação refletia o desejo do seu coração. O do juízo destruidor de Yahweh sobre todas as nações menos sobre Israel. Familiar esta intenção, não é mesmo?

O que Jonas não contava era que os ninivitas estavam tão propensos ao arrependimento, que mesmo com a tarefa inacabada e a mensagem mutilada, a coisa surtiu o efeito desejado por Yahweh, que utiliza seus servos para fazer o que ele quer

---

<sup>181</sup> STEUERNAGEL, Valdir. *Nínive: o encontro de uma cidade com a compaixão*, p.30.

<sup>182</sup> A relação de Jonas com Ezequiel é interessante. Ezequiel fora convocado para pregar à própria casa rebelde de Israel nos seguintes termos: “Quando eu disser a um ímpio que ele vai morrer, e você não o advertir nem lhe falar para dissuadi-lo dos seus maus caminhos para salvar a vida dele, aquele ímpio morrerá por sua iniquidade; mas para mim você será responsável pela morte dele” (Ez 3:18). Tanto Ezequiel quanto Jonas reagem negativamente ao chamado de Yahweh (Ez 3:14 e Jonas 1:2), mas Ezequiel acaba obedecendo enquanto Jonas, fugiu. A ênfase da chamada destes dois profetas nos mostra que para Yahweh não apenas o futuro de Israel era importante, mas igualmente o era o das outras nações.

<sup>183</sup> SCHWANTES, *Os ninivitas creram em Deus*, p. 32.

e não o que os servos querem. Isso nos faz lembrar que no pós-exílio as lideranças não enfatizam o arrependimento. Elas enfatizam a manutenção da purificação de quem já está puro, mas não a purificação do impuro.

Nínive era o sinônimo da iniquidade<sup>184</sup>, mas no comportamento ela se tornou exemplo para Jerusalém, o símbolo da santidade e da pureza. Nínive foi a cidade que se arrependeu diante de cinco palavras truncadas pregadas pelo profeta. Jerusalém foi a cidade que não se arrependeu, embora rolos de profecias tenham sido proferidos denunciando sua maldade. Nínive acatava a voz dos profetas e Jerusalém, nas palavras ditas por Jesus séculos mais tarde, matava seus profetas (Mt 23,30-37). Do governante de Nínive partiu a iniciativa de arrependimento que comoveu a cidade inteira, e o sujeito eleito, este com coração endurecido, sentiu remorso, mas não mostrou atitude de arrependimento. Os líderes de Jerusalém estavam craques em negligenciar palavras de profetas inclusivos como o 2 Isaías e o 3 Isaías. Se faziam de surdos, queimavam seus escritos e atiravam os profetas em cisternas (Jr. 36:23-29 e 38:6-10).

Depois de “cumprida a missão”, o profeta assumiu uma posição contemplativa e confortável diante da catástrofe que ele mesmo anunciara. Jonas tinha tanta certeza que Nínive não merecia misericórdia, que se colocou bem ao longe para não ser chamuscado pelo fogo divino quando este acabasse com a cidade, e ficou esperando o “fogo descer”. O tempo passou e nada aconteceu. Então Jonas ficou azedo! Jonas desejava punir Nínive pela sua maldade, e a forma de fazer isto era entregá-la à sua própria desgraça, jamais entregar-lhe qualquer mensagem de resgate divino.

Se Yahweh iria perdoar Nínive, Jonas não precisava ficar na frágil condição de profeta cuja palavra não seria cumprida. Parece que Jonas não pensou na possibilidade de existirem ninivitas arrependidos e perdoados. É por isso que o texto mostra o profeta chocado com a misericórdia de Yahweh, pois “[...] para todo intolerante, a ternura é torturante e o seu dogmatismo é sem volta e sem ninguém”<sup>185</sup>. Quando Jonas viu que nada aconteceu com a cidade, ele acusou Yahweh de ser

---

<sup>184</sup> WOLFF, *Op. Cit.*, p. 10- 11.

<sup>185</sup> BOTTAS, Alexandre. *Afe Jonas!* p. 6.

inconstante e não ter determinação em cumprir sua palavra. Jonas preferia morrer do que ser desmoralizado pela conversão de Nínive”.

No cerne da recusa de compaixão não está a crueldade, mas sim o medo<sup>186</sup>. O medo de cumprir a missão era o medo existencial de Jonas. Nossa missão, como seres humanos, é ir ao encontro do outro, relacionar-nos com o outro, mesmo que este outro “esteja em Nínive, cidade de inimigos, lugar daqueles que não o amam e aos quais seu povo também não ama”<sup>187</sup>. Jonas era muito resistente em entender que não podemos trancar o outro para sempre na conseqüência de seus atos. Se em nossas mãos há chances de libertação, estas devem ser oferecidas para que o outro possa ser liberto.

Será que o medo das lideranças não era o de ver incluídos na bênção da restauração de Judá justamente aqueles que, no entender deles, mereciam vingança, castigo e destruição (Ob 1,8-18)? Ou o medo de que Jerusalém nunca correspondesse à pureza desejada quando fosse comparada com cidades mais humildes e pagãs como Nínive?

188

Finalmente, como a primeira provocação da narrativa foi levantada pelo próprio Yahweh, a última também foi feita pela sua boca. Esta foi a pergunta que ficou sem uma resposta do profeta. Mesmo tendo trabalhado de forma incompleta, Jonas se deu por satisfeito com sua “obediência” a Yahweh. Quando a planta sombreira morreu, Jonas teve um ataque de indignação e ficou deprimido, desejando a morte. Quando indagado por Yahweh, Jonas reafirmou sua pirraça.

Então a narrativa muda o foco, coloca o profeta no lugar do povo julgado, Yahweh deixou Jonas sentir só um pouquinho daquilo que ele desejava para as outras nações através do calor destrutivo do vento oriental. O mesmo calor do deserto para onde Abraão havia enviado Agar e Ismael somente com pão e água.

---

<sup>186</sup> HAMPL, *Op. Cit.*, p. 304.

<sup>187</sup> CAVALCANTI, *Op. Cit.*, p. 48.

<sup>188</sup> WINTERS, *Op. Cit.*, p. 43.

No coração das lideranças pós-exílicas não sobrava muito espaço para a inclusão de estrangeiros, ainda que estes tivessem uma atitude de humilhação e arrependimento como tiveram os ninivitas e decidissem seguir a Yahweh como Rute fez. A proposta das lideranças colocava o povo de Yahweh na posição de ouriço. “Será que a posição de ouriço, na qual se encontra Israel, se coaduna com a confissão de vontade infinita de Deus, o qual deseja que, por meio de Israel, todos os povos se coloquem sob sua bênção?”<sup>189</sup>

#### 4.4.3. Vocês me dão o direito de ter compaixão dessa gente?

A pergunta acima parafraseia o questionamento de Yahweh com este impiedoso profeta. “Não deveria eu ter compaixão”? Podemos considerar esta pergunta como a questão mais importante que está sendo colocada para as lideranças do pós-exílio. Será que Yahweh não deveria ter compaixão das esposas e filhos que agora estavam sendo expulsos de casa pelos seus intransigentes representantes?

A Palavra de Deus exige dos profetas atitudes de solidariedade com a humanidade e com a natureza, e estes não precisam ter medo de romper com os esquemas institucionalizados da religião e de nacionalismo estreito<sup>190</sup>. O livro de Jonas denuncia qualquer tentativa nacionalista de restringir a salvação somente a Israel e de reivindicar a graça e misericórdia só para si<sup>191</sup>. Mais importante que estar comprometido com as instituições e seus esquemas, é estar comprometido com os interesses de solidariedade de Yahweh. O livro traz grande ênfase sobre a misericórdia de Yahweh ser derramada sobre aqueles que prestam o culto com arrependimento e compromisso moral, não importando se estes são marinheiros estrangeiros, cidadãos ninivitas ou jerusolimitas. É esta pureza de intenções e ações, e não de raça, o que realmente conta. A circuncisão de coração tão falada por Ez.

A tradição anti-idolátrica de Jonas e sua identidade como semente santa terminaram por constituir-se num ídolo. Yahweh e seu propósito para a humanidade foram esquecidos no meio de tanta veneração à tradição e à eleição.

---

<sup>189</sup> WOLFF, *Op. Cit.*, p. 40.

<sup>190</sup> PEREIRA, *Todo mundo habitado*, p. 10.

<sup>191</sup> BAPTISTA, *Op. Cit.*, p. 15.

“Há uma profunda continuidade entre Israel e Nínive, uma relação que não é histórica, mas dinâmica. Israel é o que Nínive começa a ser quando se converte de seu mau caminho. Nínive é o que Israel está em perigo de ser, novamente, se permite que essa transformação seja esvaziada de seu conteúdo libertador e reduzida a uma nova idolatria”<sup>192</sup>.

A narrativa mostra que Jonas, alguém tão zeloso de sua eleição, não se tornou um falso profeta porque a destruição apregoada por ele não se cumpriu, mas sim porque o modelo de sociedade que ele apresentava como único possível (determinados por morte, miséria e violência), era regido por tradição e preconceito, e isto nem Deus “tinha o direito” mudar<sup>193</sup>.

Desta forma, podemos enumerar nas seguintes afirmações o projeto de inclusão em Jonas:

- 1) Os estrangeiros muitas vezes têm coração mais sensível e propenso ao arrependimento do que a santa descendência;
- 2) Lideranças de países cruéis podem estar mais predispostas à obediência de Yahweh do que os líderes de seu povo eleito;
- 3) O medo que Israel tem não é o de ver a pureza de sua religião maculada pela presença de estrangeiros, mas sim o de ter que tratar como iguais aos povos estrangeiros;
- 4) Os israelitas dependem da misericórdia de Yahweh para voltar à Judá; agora devem exercer misericórdia e compaixão com quem já está ali;
- 5) Nínive, a cidade sangüinária de Na 3, está mais para Cidade Santa do que Jerusalém. Seus governantes e habitantes captaram melhor a idéia de perdão do que a santa descendência em Jerusalém.
- 6) O foco no templo, na lei e na raça não pode ser tão rígido a ponto de negligenciar as pessoas e aprisionar Yahweh dentro de seus próprios padrões de moralidade religiosa.
- 7) A verdadeira ameaça, não está lá fora! Fiquemos espertos, ela está cá dentro de nós, muito mais perto do que imaginamos.

---

<sup>192</sup> WINTERS, *Jonas*, p. 45.

<sup>193</sup> WINTERS, *Op. Cit.*, p. 49.

**Conclusão: A ameaça que vem de dentro.**

Quando terminamos de compreender todo o cenário, todas as ações, todas as pessoas e todas as intenções envolvidas no processo de construção de uma religião nacional

deparamos com o eterno conflito entre a religiosidade pessoal e a religião institucionalizada. Quase sempre as duas se distanciam por demais uma da outra. Muitas vezes a religiosidade popular, pela forma espontânea com que o sujeito religioso pode se aproximar do sagrado, tende a se aproximar mais do poderíamos chamar de “certo” do que a religião que tem suas normas ditadas pelas vias hierárquicas.

Uma pergunta sempre fica ecoando na mente do pesquisador num momento como este, pelo menos foi a pergunta que pairou durante toda a pesquisa: onde foi que “o trem saiu do trilho”? Podemos fazê-la de várias formas: como foi que a coisa ficou tão estranha se a intenção era tão pura? Quando foi que o propósito começou a ser questionável? O que contaminou a pureza das intenções? Mas no fim queremos saber mesmo é como que um “projeto perfeito” se desorganiza internamente a ponto de se tornar exatamente o contrário daquilo que deveria ser.

Ao longo desta pesquisa pudemos constatar os mecanismos que alavancaram o processo de criação de uma identidade nacional marcada pela exclusão de estrangeiros, sendo que, pelo próprio relato bíblico, desde o princípio, Abraão fora chamado para abençoar a todas as famílias da terra. Percebemos que no decorrer da história Israel se envolveu várias vezes com a dinâmica ética entre eleição e isolamento. Desde o século VIII A.E.C. a tendência de superioridade sobre os outros povos já era existente, mas as dominações estrangeiras constantes impediram que tanto israelitas quanto os judaítas caíssem nesta tentação.

Apenas no exílio, com o isolamento, com a feiúra das doenças da Babilônia, com o peso na consciência pela idolatria praticada, e com o desejo de acertar de uma vez é que os deportados começaram a pensar numa pureza dentro da sua adoração a Yahweh. E para ser puro, tudo aquilo que contaminava deveria ser afastado. Isso incluía pessoas!

No exame de qualificação desta pesquisa, uma pergunta foi lançada por um dos examinadores e ela subsiste no término desta dissertação: existe alguma forma de um monoteísmo, seja ele qual for, não ser excludente? O monoteísmo, pela própria estrutura que ele oferece já parte do princípio da exclusão de outros deuses e outras

expressões religiosas. O monoteísmo por si só é um caminho de exclusão. E esta exclusão de outras divindades e outras expressões de religiosidade termina, inevitavelmente, excluindo os seus praticantes.

Cada etnia tem sua gama de códigos que determinam aquilo que é puro ou impuro para seu contexto. Uma das principais regras para exclusão é a impureza constatada. Aquilo que está impuro não pode se aproximar do sagrado, portanto deve ser eliminado, afastado, banido.

O estudo da fenomenologia da religião nos mostra que o processo de formação da religião sempre parte da busca do sagrado de um determinado indivíduo, que vai contagiando um grupo até que por fim este grupo de pessoas se reúne com os mesmos objetivos e mesmos mecanismos de veneração do sagrado. Mas o fato de um grupo como este estar reunido, é incapaz de determinar que as experiências que cada um dos sujeitos religiosos está vivendo seja única. Cada um está tendo sua própria experiência com o sagrado, e ao expressá-la, irá fazer do seu próprio modo.

Esta nossa passagem demorada, de três capítulos no período pós-exílico nos mostrou quão complicado é quando um grupo tenta impor sua experiência religiosa como modelo sobre o outro grupo. Também nos mostrou que não só motivações sagradas estão no processo de formação de uma religião. Há questões políticas, econômicas, sociais de grande participação em todo o processo.

Se perguntarmos agora, qual dos fatores deve ter causado maior prejuízo ao monoteísmo que estava sendo implantado em Judá, deveremos concluir que foi o isolamento na Babilônia, de uma elite privilegiada e em circunstâncias desfavoráveis que gerou uma teologia toda própria. A mudança de ambiente geográfico, de condição social aliada ao isolamento foi formadora desta teologia. Na hora de reconstruir uma nação, é antiga a história: quem tem mais dinheiro tem mais poder. Os pobres normalmente são excluídos dos processos de decisão política justamente por causa da ausência de poder econômico.

Judá estava vivendo por mais de cem anos sem a presença de um rei, sem ricos no poder, e não nos consta que houvesse um caos social por causa disso. Estavam ali os

autóctones, indistinguíveis dos samaritanos, moabitas, edomitas e amonitas e não parece que a região estivesse em “estado de sítio”. A diversidade obrigava a convivência tolerante, e a tolerância sempre predispõe o coração para ser mais misericordioso com a diferença do outro.

Vivi esta experiência de forma muito nítida quando estive como missionária dentro de um navio escola, convivendo com duzentas pessoas de sessenta diferentes denominações cristãs, oriundas de quarenta países diferentes, falando duas línguas entendíveis por todos: inglês e espanhol, as línguas nacionais de apenas uma parte deste grupo. A paz era possível. Logicamente com tensões, mas me lembro que nunca havia discussões sobre divergências doutrinárias ou imposições de culturas de um grupo sobre o outro. Todos nós éramos obrigados a ceder para conseguir conviver. E os conflitos eram poucos.

Quando um grupo coeso se isola, perde o contato com a diversidade, ele se fecha dentro de uma verdade só sua. Aceitar os de fora como iguais se torna um esforço inconcebível. É impossível para o grupo fechado entender que a ameaça não está lá fora, até porque este grupo provavelmente se fechou para se proteger de algo ameaçador que um dia esteve lá fora.

Passa-se o tempo, mudam-se os contextos e quem estava fechado em si mesmo não conseguiu se libertar. Mas este grupo fechado tem poder político e econômico. Agora são eles os que ditam as leis. E como pudemos perceber, todas as leis de exclusão e todos os motivos que provocaram a inclusão destas leis no código que passava a vigorar naquele momento, estavam muito mais ligadas à circunstâncias ameaçadoras vividas pelos deportados fechados enquanto na Babilônia do que pelas circunstâncias vividas em Judá durante toda a sua história.

Talvez um dos problemas dos exilados foi terem demorado tanto tempo para voltar. Ciro autorizou o retorno em 538 A.E.C. Mas a reorganização de Judá só começou sessenta anos depois. Quem veio com as normas não foi quem partiu, não foi quem sentia saudade. Foi gente nova que não sabia o que era voltar pra casa. Quem voltou pra casa, não se sentia ameaçado pelo que estava lá fora.

Quem estava ali vivia a experiência da diversidade, um javismo ecumênico, sobrevivendo ao lado de outras expressões religiosas, mas nem por isso sendo menos autêntico. Quem se isola não percebe o quanto a diversidade nos ajuda a adquirir identidade. Eu me lembro de mais um detalhe nesta experiência do navio. Os brasileiros só aprendem a ser patriotas quando deixam o Brasil, vão viver num ambiente como aquele e descobrem que todas as nações ali representadas tem suas bandeiras, suas roupas típicas, e nós, brasileiros, nunca demos atenção para nossa pátria; nos flagramos sem amor por ela. Talvez tenha sido isso que aconteceu com os deportados. Só se entenderam israelitas depois que foram obrigados a deixar Israel.

Mas o fato de ter aprendido a ser patriota lá fora não nos torna melhores do que quem já estava aqui e, se a nossa experiência religiosa enquanto estivemos lá fora foi mais intensa por motivos diversos, principalmente o de estar longe dos elementos que nos proporcionam segurança, isso não anula nem diminui a experiência religiosa de quem nunca saiu daqui. Mas o fato é que quem está longe quer voltar para casa!

Voltar pra casa é descer no aeroporto, pegar um táxi, virar a esquina da sua rua. Chegar em casa é se dirigir ao portão e não conseguir atravessar o terreno sem ter se fartado de afagar o seu cachorro que veio correndo te receber. Chegar em casa é saudar o vizinho e beijar um parente. É matar a saudade. É querer ter por perto até o cunhado inconveniente que só chegava na hora errada. Chegar em casa é ouvir que seu amigo de infância mudou para outro país, que seu avô faleceu e você não pode ir ao sepultamento, é comer macarrão com galinha no domingo e dizer que é a comida mais gostosa do mundo. Chegar em casa é sentar, respirar, tomar pé da mudança e começar a vida de novo. É reconhecer que quem ficou ali é que deu sentido pra sua volta.

Ai daquele que dentro do seu coração pensa que quem ficou é ameaça. Ai daquele que pensa que pode controlar a verdade só porque esteve lá fora onde outros não estiveram. Perderá a chance de começar mais maduro, mais sereno, mais tolerante, tendo muito mais paciência com quem antes te irritava ao extremo, com aquele que é diferente. A ameaça não está lá fora, está cá dentro, dentro do coração que se isola no seu próprio mundo perfeito, e ali não reserva espaço para quem é diferente.

É ... a ameaça não vem de fora, vem de dentro.

## **BIBLIOGRAFIA**

### **OBRAS COMPLETAS**

ALPERT, Rebecca. *Como pão no prato sagrado: uma leitura lésbico feminista das sagradas escrituras e da tradição judaica*. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2000, 236p.

BEN-CHORIN, Schalom. *A eleição de Israel: um tratado teológico-político*. Trad. Carlos Pereira. Petrópolis: Vozes, 1999, 156 p.

- BONDER, Nilton; SORJ, Bernardo. *Judaísmo para o séc. XXI: o rabino e o sociólogo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, 170p.
- BORGER, Hans. *Uma história do povo judeu: de Canaã à Espanha*. 2ª ed. São Paulo: Sêfer, 2001, v.1, 479 p.
- BRENNER, Athalya. *A mulher Israelita: papel social e modelo literário na narrativa bíblica*. Trad. Sylvia Belinky. São Paulo: Paulinas, 2001, 211p.
- BRENNER, Athalya (org.). *Gênesis a partir de uma leitura de gênero*. Trad. Fátima Marques. São Paulo: Paulinas, 2000, 447p.
- BRENNER, Athalya (org.) *Rute a partir de uma leitura de gênero*. Trad. Fátima Marques. São Paulo: Paulinas, 2002, 295p.
- BÜCHMANN, Christina; SPIEGEL, Celina (org.). *Fora do jardim: mulheres escrevem sobre a Bíblia*. Trad. Tânia Penido. Rio de Janeiro: Imago, 1995, 362p.
- CAVALCANTI, Soraya. *Mergulho no ser: medo e autoconhecimento a partir da vida do profeta Jonas*. Viçosa: Ultimato. 2001, 92p.
- CAZELLES, Henry. *História política de Israel*. São Paulo: Paulinas, 1986, 250p.
- CROATTO, Jose Severino. *Isaías Vol I (1-39): o profeta da justiça e da fidelidade*. Trad. Jaime Clasen. Petrópolis/ S. Bernardo do Campo / S. Leopoldo: Vozes/ Imprensa Metodista/ Sinodal, 1989, 244 p. (série comentário bíblico)
- CROATTO, Jose Severino. *Isaías Vol II (40-55): a libertação é possível*. Trad. Haroldo Reimer. Petrópolis/ São Leopoldo: Vozes/ Sinodal, 1998, 317p. (série comentário bíblico)
- CROATTO, Jose Severino. *Isaías Vol III (55-66): a palavra profética e sua releitura hermenêutica*. Trad. Lúcia Orth. Petrópolis: Vozes, 2002,415p. (série comentário bíblico)
- CRÜSEMANN, Frank. *A Torá: teologia e história social da lei do antigo testamento*. 2ª ed. Trad. Haroldo Reimer. Petrópolis: Vozes, 2002, 599p.
- CRÜSEMANN, Frank. *Preservação da liberdade: o decálogo numa perspectiva histórico-social*. Trad. Haroldo Reimer. São Leopoldo: Sinodal/ CEBI, 1995, 88p.
- CRUZ, Lília Dias Marianno Lima. *Que nenhum estrangeiro [...] venha a dizer: [...] o Senhor me excluirá de seu povo*. Um estudo histórico-teológico sobre o exclusivismo religioso e propostas de inclusão no Israel do Pós-Exílio. Rio de Janeiro, 2003, 189p. [Dissertação de Mestrado – Mestrado em Teologia - Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil].

- DIETRICH, Luiz José; NAKANOSE, Shigeyuki; OROFINO, Francisco Rodrigues. *Primeiro livro de Samuel: pedir um rei foi nosso maior pecado*. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/ Sinodal, 1999, 313p. (série comentário bíblico)
- DONNER, Herbert. *História de Israel e dos Povos Vizinhos*. Trad. Cláudio Molz e Hans Trein. São Leopoldo/ Petrópolis: Sinodal/ Vozes, 2ª ed. 2000, vol. 1 e 2, 535 p.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976, 266p.
- DOWNLEY, Tim (Ed.) *Atlas Vida Nova da Bíblia e da História do Cristianismo*. Trad. Robson Malkomes e Éber Cocareli. São Paulo: Vida Nova, 1997. 160p.
- DREHER, Carlos A. *O livro de Juízes: um subsídio para sua leitura*. São Leopoldo: CEBI, 1995, 26p.
- ERICKSON, Victoria Lee. *Onde o silêncio fala: feminismo, teoria social e religião*. São Paulo: Paulinas, 1996, 326p.
- EVERY-CLAYTON, Joyce W. *Rute*. Curitiba/ Belo Horizonte: Encontro/ Missão, 1993, 91p. (série: em diálogo com a Bíblia)
- FARIA, Jacir de Freitas (org.). *História de Israel e as pesquisas mais recentes*. 2ª. Ed. Petrópolis:Vozes, 2004, 181p.
- FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. *A Bíblia não tinha razão*. Trad. Tuca Magalhães. São Paulo: A Girafa, 2003, 515p.
- FRANCISCO, Edson de Faria. *Manual da bíblia hebraica: introdução ao texto massorético, guia introdutório para a Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. 2ª. ed. São Paulo: Vida Nova, 2005, 568 p.
- GORGULHO, Gilberto. *Zacarias: a vinda do messias pobre*. Petrópolis/ São Bernardo do Campo / São Leopoldo: Vozes/ Imprensa Metodista/ Sinodal, 1985, 134p. (série comentário bíblico)
- GOTTWALD, Norman K. *As tribos de Yahweh: uma sociologia da religião de Israel liberto, 1250 à 1050 a.C.*. Trad. Anacleto Alvarez. São Paulo: Paulinas, 1986, 939p.
- GOTTWALD, Norman K. *Introdução Socioliterária à Bíblia Hebraica*. Trad. Anacleto Alvarez. São Paulo: Paulus, 1988, 651p.
- GUNNEWEG, Antonius H. J. *História de Israel. Dos primórdios até Bar Kochba e de Theodor Herzl até os nossos dias*. Trad. Monika Ottermann. São Paulo: Teológica/ Loyola, 2005, 391p.
- GUNNEWEG, Antonius H.J. *Teologia Bíblica do Antigo Testamento: uma história da religião de Israel na perspectiva bíblico-teológica*. Trad. Werner Fuchs. São Paulo: Teológica / Loyola, 2005, 367p.

- HARRIS, R. Laird; ARCHER Jr., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad. Márcio Loureiro Redondo, Luiz A. T. Sayão e Carlos Osvaldo Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998, 1789p.
- JOHNSON, Paul. *História dos Judaítas*. Trad. Carlos Alberto Pavanelli. Rio de Janeiro: Imago, 1987, 653p.
- KILPP, Nelson. *Jonas*. Petrópolis/ São Leopoldo: Vozes/ Sinodal. 1994, 128p. (série comentário bíblico)
- KIPPENBERG, Hans G. *A religião e formação de classes na antiga Judéia*. São Paulo: Edições Paulinas, 1988, 173p.
- KIRST, Nelson; KILPP, Nelson; SCHWANTES, Milton; RAYMANN, Acir; ZIMMER, Rudi. *Dicionário Hebraico-Português*. 11<sup>a</sup> ed. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 2000, 305p.
- KRAMER, Pedro. *Origem e legislação do Deuteronômio: programa de uma sociedade sem empobrecidos e excluídos*. São Paulo: Paulinas, 2006, 191.
- MAZAR, Amihai. *Arqueologia na terra da Bíblia: 10.000-586 a.C.* Trad. Ricardo Gouveia. São Paulo: Paulinas, 2003, 554p. (série: Bíblia e arqueologia)
- MESTERS, Carlos. *A missão do povo que sofre: Tu és meu Servo! Os cânticos do servo de deus no livro do profeta Isaías*. 3<sup>a</sup> ed. Petrópolis/ São Leopoldo. Vozes/ CEBI, 1994, 194p.
- METZGER, Martin. *História de Israel*. Trad. Nelson Kirst e Silvio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 1972, 213p.
- LOMBARD, Olga Fleury (rev.) *Israel e Judá: Textos do antigo Oriente Médio*. Trad. Benoni Lemos. São Paulo: Paulus, 2<sup>a</sup> ed. 1995, 102p. (série: Documentos do Mundo da Bíblia).
- MESTERS, Carlos. *Como ler o livro de Rute: pão, família, terra*. São Paulo: Paulinas, 1991, 79p.
- MESTERS, Carlos. *Rute*. Petrópolis/ São Paulo/ São Leopoldo: Vozes/ Imprensa Metodista/ Sinodal, 1986, 67p.
- NEUENFELDT, Elaine. *Práticas e experiências religiosas de mulheres no antigo Israel: Um estudo a partir de Ez 8, 14-15 e 13, 17-23*. São Leopoldo, 2004, 393p. [Tese – Doutorado em Teologia – Escola Superior de Teologia]
- PARKER, Geoffrey. *Atlas da história do mundo*. 4<sup>a</sup>. Ed. Trad. Lília Astiz. São Paulo: Folha da Manhã, 1995.

- PIXLEY, Jorge. *A história de Israel a partir dos pobres*. Trad. Ramiro Mincato. Petrópolis: Vozes, 6ª ed., 1999, 136p.
- REIMER, Haroldo; RICHTER REIMER, Ivoni. *Tempos de Graça: o jubileu e as tradições jubilares na Bíblia*. São Leopoldo/ São Paulo: CEBI, Sinodal/ Paulus, 1999, 163p.
- RICHTER REIMER, Ivoni. *Contexto histórico do livro de Rute*. São Leopoldo:1985. 66p.[Monografia – Bacharel em Teologia – Escola Superior de Teologia]
- SAMPAIO, Tânia Mara Vieira. *Movimentos do corpo prostituído da mulher: encontros e desencontros teológicos*. São Bernardo/São Paulo: UMESP/Loyola, 1999, 172p.
- SCHMIDT, Werner H. *A fé do Antigo Testamento*. Trad. Vilmar Schneider. São Leopoldo: Sinodal / EST. 2004, 562p.
- SCHOKEL, Luiz Alonso. *Dicionário bíblico hebraico-português*. São Paulo: Paulus, 1997, 798 p.
- SCHROER, Silvia; STAUBLI, Thomas. *Simbolismo do corpo na bíblia*. Trad. Paulo Valério. São Paulo: Paulinas, 2003, 307p.
- SCHWANTES, Milton. *Ageu*. Petrópolis/ São Paulo/ São Leopoldo: Vozes/ Imprensa Metodista/ Sinodal, 1986, 73p. (série comentário bíblico)
- SCHWANTES, Milton. *Historia de los Origenes de Israel: aprender de pueblos en marcha y alianza*. Quito: Tierra Nueva, 1998, 129p.
- SERENO, Samuel Goulart. *A Terra prometida: um estudo histórico-social da formação de Israel a partir da instalação*. Nova Iguaçu, 2005, 72p. [Monografia de Conclusão de Curso – Bacharel em Teologia – Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil].
- SICRE, Jose Luiz. *Introdução ao Antigo Testamento*. Trad. Wagner de Oliveira Brandão. Petrópolis: Vozes, 1995. 318p.
- SICRE, Jose Luiz. *Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem*. Trad. João Luís Baraúna. Petrópolis: Vozes, 1996, 540p.
- TRIBLE, Phyllis. *God and the Rhetoric of Sexuality*. Philadelphia: Fortress, 1978.
- TOGNINI, Enéas. *Geografia das terras bíblicas*. Vol. I e II. São Paulo: Louvores do coração, 1987, 230p.
- TÜNERMANN, Rudi. *As reformas de Neemias*. São Leopoldo: Sinodal. 2001,210 p.
- VON RAD, Gerhard. *Teologia do Antigo Testamento*. Vol. 1. Trad. Francisco Catão. São Paulo: ASTE, 1973, 482p.

YEE, Gale. *Poor banished children of Eve: woman as evil in the Hebrew bible*. Minneapolis: Fortress, 2003, 198p.

ZENGER, Erich. *Introdução ao Antigo Testamento*. Trad. Werner Fuchs. São Paulo: Loyola, 2003, 557p.

### ARTIGOS, PARTES EM LIVROS E DOCUMENTOS ELETRÔNICOS

ALMADA, Samuel. A profecia de Ezequiel: sinais de esperança para exilados, oráculos, visões e estruturas. Em: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis/ São Leopoldo, n. 35/36, p. 116-135, 2000.

ANDRADE, William C. Os escravos reescrevem a história (Is 40-55). Em: *Estudos Bíblicos*, Petrópolis/ São Leopoldo, n. 55, p. 46-64, 1997.

BAILÃO, Marcos Paulo. Evangelizar é criar uma nova sociedade: a formação da nação de Israel como anúncio do Reino de Deus. Em: *Estudos Bíblicos*. Petrópolis/ São Leopoldo, n. 31, p. 18-26, 1991.

BAILÃO, Marcos Paulo. O davidismo camponês. Em: *Estudos Bíblicos*. Petrópolis, São Leopoldo, n. 44, p. 29-35, 1994.

BAL, Mieke. Heroísmo e nomes próprios ou os frutos da analogia. Em: BRENNER, Athalya (org.). *Rute a partir de uma leitura de gênero*. Trad. Fátima Marques. São Paulo: Paulinas, 2002, p. 54-91.

BARROS SOUZA, Marcelo de. Cantar ao Senhor numa terra de exclusão: Leitura dos salmos a partir do cativo. Em: *Estudos Bíblicos*. Petrópolis/ São Leopoldo, n. 43, p. 20-29, 1994.

BAPTISTA, Roberto Natal. A miséria dos camponeses judaítas na época de Neemias. Em: *Estudos Bíblicos* Petrópolis/ São Leopoldo, n. 44, p. 64-71, 1994.

BAPTISTA, Roberto Natal. E a novidade veio de dentro da baleia. Em: *Mosaicos da Bíblia* (Jonas). 2ª ed. São Paulo, n. 4, p. 11 - 15, 1991.

BEDFORD, Peter R. Diaspora: homeland relations in Ezra-Nehemiah. In: *Vetus Testamentum*. Leiden, n.52/2, p. 147-165, 2002.

BIENKOWSKI, Piotr (ed.). Early Edom and Moab: the beginning of the iron age in southern Jordan. *Sheffield*, UK: Sheffield Archaeological Monographs 7, J. R. Collis, 1992) 216 p. Reviewed by HERR, Larry. In: *Biblical Archaeology Review*, v. 21 Sept/Oct., p. 8-10, 1995.

BLEDSTEIN, Adrien J. Companheirismo feminino: e se o livro de Rute foi escrito por uma mulher? Em: BRENNER, Athalya (org.) *Rute a partir de uma leitura de gênero*. Trad. Fátima Marques. São Paulo: Paulinas, 2002, p. 153-178.

- BOEHLER, Genilma. Os caminhos da inclusão de Deus no mundo do/ as excluído/ as (Gênesis 16,1-5 e 21, 8-20). Em: *Mosaicos da Bíblia*. São Paulo, n. 13, p. 3-5, 1999.
- BOTTAS, Paulo Cesar. Afe Jonas! O profeta da covarde intolerância. *Mosaicos da Bíblia* (Jonas). 2ª ed. São Paulo, n. 4, p. 4 – 7, 1991.
- BRANCHER, Mercedes. Dos olhos de Agar aos olhos de Deus: Gênesis 16,1-16. Em: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis/ São Leopoldo, n. 25, p. 11-29, 1996.
- BRENNER, Athalya. Comportamento social feminino: dois modelos descritivos dentro do paradigma do nascimento do herói. Em: BRENNER, Athalya (org.). *Gênesis a partir de uma leitura de gênero*. Trad. Fátima Marques. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 225-244.
- BRONNER, Leila Leah. Uma abordagem temática de Rute na literatura rabínica. Em: BRENNER, Athalya (org.) *Rute a partir de uma leitura de gênero*. Trad. Fátima Marques. São Paulo: Paulinas, 2002, p. 195-226.
- BROWNSTEIN, Rachel M. As escolhidas. In: BÜCHMANN, Christina; SPIEGEL, Celina (org.). *Fora do jardim: mulheres escrevem sobre a Bíblia*. Trad. Tânia Penido. Rio de Janeiro: Imago, 1995, p. 190-200.
- BUSCEMI, Maria Soave. E Deus (a) ouviu o choro do nenê: uma releitura de Gn 21,1-21. Em: *Estudos Bíblicos*. Petrópolis/ São Leopoldo, n. 60, p.39-48, 1998.
- CHAVERRA, Neftali Velez. Reconstrução e identidade: a alternativa de Esdras. Em: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis/ São Leopoldo, n. 9, p. 26-38, 1991.
- CHRISTOPHERSON, Gary L. *A regional approach to archaeology on the Madaba Plain: random survey and settlements patterns*. Acessado em 27/03/2005. In: [http://www.casa.arizona.edu/MPP/hrs1\\_report/hrs1.html](http://www.casa.arizona.edu/MPP/hrs1_report/hrs1.html)
- CROATTO, José Severino. A dívida na reforma social de Neemias: um estudo de Ne 5,1-19. Em: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis/ São Leopoldo, n. 5/6, p. 25-34, 1990.
- CROATTO, José Severino. A estrutura dos livros proféticos: as releituras dentro do corpus profético. Em: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis/ São Leopoldo, n. 35/36, p. 7-27, 2000.
- CROATTO, José Severino. Composição e querigma do livro de Isaías. Em: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis/ São Leopoldo, n. 35/ 36, p. 42-76, 2000.

- CROATTO, Jose Severino. Da aliança rompida (Sinai) à aliança nova e eterna: Jeremias 10-20 + 30-33. Em: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis/ São Leopoldo, n. 35/36, p. 97-108, 2000.
- COGAN, Mordechai. For we, like you, worship your god: three biblical portrayals of samaritan origins. In: *Vetus Testamentum*. Leiden, n. 38/3, p.287-292, 1988.
- DIETRICH, Luiz José. Cidadania: resgatar a dignidade de ser. Em: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis. n. 32, p. 20-38, 1999.
- DOBBERAHN, Friedrich E.; MARSCHNER, Walter. Sou cidadão de que país? Sou herói de qual história? Os meninos e meninas de rua hoje e no antigo testamento. Em: *Estudos Bíblicos*. Petrópolis, n. 27, p. 9-19, 1990.
- DOR, Yonina. The composition of the episode of the foreign women in Ezra 9-10. In: *Vetus Testamentum*. Leiden, n. 53/1, p. 26-46, 2003.
- DREHER, Carlos A. Escravos no antigo testamento. Em: *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 18, p. 9-26, 1988.
- GARCIA, Paulo Roberto. Jonas e os discípulos. Em: *Mosaicos da Bíblia (Jonas)*. 2ª ed. São Paulo, n. 4, p. 24 - 26, 1991.
- GALLAZZI, Sandro. Nunca descuidaremos da casa do nosso deus: aspectos da economia do segundo templo (Ne 10,40). Em: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis/ São Leopoldo. n. 30, p. 59-77, 1988.
- GARMUS, Ludovico. A comunidade de Israel em crise: o exílio da Babilônia. Em: *Estudos Bíblicos*. Petrópolis, n. 15, p. 23-37, 1987.
- GARMUS, Ludovico. Na crise do exílio se renova a esperança. Em: *Estudos Bíblicos*. Petrópolis/ São Leopoldo, n. 42, p. 46-54, 1994.
- GARMUS, Ludovico. Senhor Deus, vais aniquilar o resto de Israel? O resto de Israel como chave de leitura em Ezequiel (Ez 11,13). Em: *Estudos Bíblicos*, Petrópolis/ São Leopoldo, n. 62, p. 45-53, 1999.
- GITAY, Zefira. Rute e as mulheres de Belém. Em: BRENNER, Athalya (org.) *Rute a partir de uma leitura de gênero*. Trad. Fátima Marques. São Paulo: Paulinas, 2002, p. 239-250.
- GORGULHO, Maria Laura. O novo eixo nas decisões da vida: a novidade deuteroisaiana. Em: *Estudos Bíblicos*. Petrópolis/ São Leopoldo, n. 42, p. 55-71, 1994.
- GUTIÉRREZ, Jorge Luis Rodríguez. Cativo e poesia: anotações sobre o salmo 137. Em: *Estudos Bíblicos*, Petrópolis/ São Leopoldo, n. 43, p. 30-38, 1994.

- HAMPL, Patricia. Na Barriga da Baleia. Em: BÜCHMANN, Christina; SPIEGEL, Celina (org.). *Fora do jardim: Mulheres escrevem sobre a Bíblia*. Trad. Tânia Penido. Rio de Janeiro: Imago, 1995, p. 299 – 309.
- HERR, Larry. The search for Biblical Heshbon. *Biblical Archeology Review*. N. 19/6, p. 36, 37, 68, 1993.
- JORDAN, June. Rute e Noemi, Davi e Jônatas: um amor. Em: BÜCHMANN, Christina; SPIEGEL, Celina (org.). *Fora do jardim: mulheres escrevem sobre a Bíblia*. Trad. Tânia Penido. Rio de Janeiro: Imago, 1995, p. 95-100.
- KRAMER, Pedro. O órfão e a viúva no livro do Deuteronômio. Em: *Estudos Bíblicos*. Petrópolis/ São Leopoldo, n. 27, p. 20-28, 1990.
- LA BIANCA, Ostreyin S.. Tall Hisban Excavation: 2001. Acessado em: 27/03/2005  
In: <http://www.bibleinterp.com/excavations/hisban.htm>
- MAGALHÃES, Antonio Carlos M. Sincretismo como tema de uma teologia ecumênica. Em: *Estudos de Religião*. S. Bernardo do Campo, n. 14, p. 49-7, 1998.
- MANSILLA, Sandra Nancy. Hermenêutica das linhagens políticas: um estudo sobre os discursos em torno das genealogias e suas implicações políticas. Em: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis, n. 41, p. 92-102, 2002.
- MARGALITH, Othniel. The political background of Zerubbabel's mission and the samaritan schism. In: *Vetus Testamentum*. Leiden, 41/3, p. 312-323, 1991.
- MARIANNO, Lília Dias. Manda quem pode, obedece quem tem juízo: apontamentos sobre as relações de poder nas famílias dos patriarcas. (Gn 16,1-16; 21,8-21 e 38,1-30). Em: *Estudos Bíblicos*. Petrópolis, n.85, 2005/1, p.11 - 21, 2005.
- MARIANNO, Lília Dias. Os/as estrangeiros/as dizem "Yahweh não nos excluirá de seu povo!": manifestos contra o imperialismo na teologia da reconstrução. Em: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n.048, p.44-55, 2004.
- MARIANNO, Lília Dias. Planejar, agir, perpetuar: Excertos de Rute para a sobrevivência em tempos de crise Em: RICHTER REIMER, Ivoni (org.). *Economia no Mundo Bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo CEBI / Sinodal, 2006, p. 33-50.
- MARIANNO, Lília Dias. Que alegria! A palavra de Yahweh também veio à mulher: uma análise ecofeminista de Gn 16. Em: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis, n.50, 2005/1, p.70 - 75, 2005.
- MAY, Janet W. Estrangeiras: um diálogo multicultural. Em: RUETHER, Rosemary Radford (org.) *Mulheres Curando a Terra: mulheres do terceiro mundo na ecologia, no feminismo e na religião*. Trad. Sylvia Belinky. São Paulo: Paulinas, 2000, 294p.

- McCONVILLE, J. G. Ezra-Nehemiah and the fulfillment of prophecy. In: *Vetus Testamentum*. Leiden, n.36/2, p. 205-224, 1986.
- MEYERS, Carol. De volta para casa: Rute 1,8 e a definição do gênero do livro de Rute. Em: BRENNER, Athalya (org.) *Rute a partir de uma leitura de gênero*. Trad. Fátima Marques. São Paulo: Paulinas, 2002, p. 112-152.
- MESTERS, Carlos. Casos de imaginação criativa. Em: *Estudos Bíblicos*. Petrópolis/São Leopoldo, n. 42, p. 20-27, 1994.
- MESTERS, Carlos. O livro da aliança na vida do povo de deus. Em: *Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana*. Petrópolis/São Leopoldo, n. 23, p. 104-122, 1996.
- NAKANOSE, Shigeyuki; PEDRO, Enilda. A missão profética do servo sofredor: uma leitura do quarto cântico do servo sofredor Is 52,13-53,12. Em: *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 73, p. 26-41, 2002.
- OROFINO, Francisco. Assimilar ou resistir? A crise diante de um fato perturbador. Em: *Estudos Bíblicos*. Petrópolis/ São Leopoldo, n. 42, p. 37-45,1994.
- PEREIRA, Nancy Cardoso. De olhos bem abertos: erotismo nas novelas bíblicas. Em: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis, n. 38, p. 135-146, 2001.
- PEREIRA, Nancy Cardoso. Lições de cartografia: pequena introdução ao livro de Jonas. Em: *Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana*. Petrópolis/São Leopoldo, n. 35/36, p. 199 - 205, 2000.
- PEREIRA, Nancy Cardoso. Todo o mundo habitado. Em: *Mosaicos da Bíblia*. 2ª ed. São Paulo, n. 4, p. 07 - 10, 1991.
- PICHON, Christophe. La prohibition des mariages mixtes par Néhémie 13, 23-31. In: *Vetus Testamentum*. Leiden, n. 47/2, p. 168 -199. 1997.
- PINZETTA, Inácio. Um projeto de defesa aos estrangeiros: a proposta do Deuteronômio. Em: *Estudos Bíblicos*. Petrópolis/ São Leopoldo, n. 27, p. 29-37, 1990.
- PIXLEY, Jorge. Jeremias, o profeta para as nações, confronta seu próprio povo: Jr 21-24 + 26-29. Em: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis/ São Leopoldo, n. 35/36, p. 109-115, 2000.
- RANGEL, Alexandre. Jonas: Cuidar do ser, cuidar do outro. Em: *Estudos Bíblicos*. Petrópolis, n. 72, p.35 - 48, 2001.
- REGEV, Eyal. Priestly dynamic holiness and deuteronomic static holiness. In: *Vetus Testamentum*. Leiden, n. 51/2, p. 243-261, 2001.

- REIMER, Haroldo. Amós: profeta de juízo e justiça. Em: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis, n. 35/36, p. 171-190, 2000.
- REIMER, Haroldo. Inclusão e Resistência: anotações a partir do Deuteronômio. Em: *Estudos Bíblicos*. Petrópolis, n. 72, p. 11-20, 2001.
- REIMER, Haroldo. O dia de Yahweh em Amós. Em: *Estudos Bíblicos*. Petrópolis/São Leopoldo, n. 65, p. 26-34, 2000.
- REIMER, Haroldo. Resto santo: antologia de textos, Em: *Estudos Bíblicos*, Petrópolis/ São Leopoldo, n.62, p. 9-15, 1999.
- REIMER, Haroldo. Sobre economia no antigo Israel. Em: RICHTER REIMER, Ivoni (org.). *Economia no Mundo Bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo CEBI / Sinodal, 2006, p. 7-32.
- REIMER, Haroldo. Sobre o monoteísmo no antigo Israel. Em: *Fragmentos de Cultura*. Goiânia, n. 13/ 5, p. 967-988. 2003.
- RIZZANTE, Ana Maria. Salmos, uma oração violenta? Em: *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 6, p. 31-39, 1987.
- SAVAGE, Stephen. Moab Archaeological Resource Survey (MARS) – Arizona State University. Madaba Plain. In: <http://archaeology.asu.edu/Jordan>
- SCHWANTES, Milton. Interpretação de Gn 12-25, no contexto da elaboração de uma hermenêutica do Pentateuco. Em: *Estudos Bíblicos*. Petrópolis/ São Leopoldo, n. 1, p. 31-49, 1984.
- SCHWANTES, Milton. Os ninivitas creram em Deus. Em: *Estudos Bíblicos*, Petrópolis/ São Leopoldo, n. 6, p. 27 - 34, 1991.
- SCHWANTES, Milton. Faze sair meu povo Israel do Egito: anotações sobre Êxodo 3. Em: *Estudos de Religião*, n. 14. São Bernardo do Campo, p. 23-33, 1998.
- SCHWANTES, Milton. Jacó é pequeno: visões em Amós 7-9. Em: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis/ São Leopoldo, n. 1, p. 81-92, 1988.
- SCHWANTES, Milton. No espírito dos quatro ventos: meditando e estudando Ezequiel 37, 1-14?. Em: *Ensaio Bíblicos*, n.1/ 1, 2001.  
<[http://www.metodista.br/biblica/ensaios/ensaios1/ensaios\\_1\\_mschwantes\\_noespirito.htm](http://www.metodista.br/biblica/ensaios/ensaios1/ensaios_1_mschwantes_noespirito.htm)> Acessado em 24/08/2003.
- SCHWANTES, Milton. Profecia e organização: anotações à luz de um texto (Am, 2,6-16). Em: *Estudos Bíblicos*. Petrópolis/ São Leopoldo, n. 5, p. 26 - 39, 1985.

- SIDDAWAY, Claire. Princípios missiológicos dos cânticos do servo no livro de Isaías. Em: *Capacitando para Missões Transculturais*. São Paulo, n. 4, p.53-69, 1997.
- SILVA, Airton José. A história de Israel na pesquisa atual. Em: *Estudos Bíblicos*. Petrópolis, São Leopoldo, n. 71, p. 62-73, 2001.
- SIQUEIRA, Tércio Machado. Um pouco da história da pesquisa sobre o povo da terra. Em: *Estudos Bíblicos*. Petrópolis/ São Leopoldo, n. 44, p. 9-16, 1994.
- SIQUEIRA, Tércio Machado. O resto em Jeremias. Em: *Estudos Bíblicos*, Petrópolis/ São Leopoldo, n. 62, p. 37-44, 1999.
- SOUSA, Ágabo Borges de. O povo da terra no livro de Jeremias. Em: *Estudos Bíblicos*. Petrópolis/ São Leopoldo, n. 44, p. 53-58, 1994.
- SOARES, Sebastião Armando Gameleira. O desencontro entre Jonas e Deus. Em: *Mosaicos da Bíblia*. 2ª ed. São Paulo, n. 4, p. 20 - 23,1991.
- STANTON, Elisabeth Cady. O livro de Rute. Em: BRENNER, Athalya (org.) *Rute a partir de uma leitura de gênero*. Trad. Fátima Marques. São Paulo: Paulinas, 2002, p. 27-33.
- STEUERNAGEL, Valdir. Nínive: o encontro de uma cidade com a compaixão. Em: *Revista Evangélica de Cultura. Belo Horizonte*, n.2/ 6, p 28 – 36, 1990.
- TAMEZ, Elsa. A mulher que complicou a história da salvação. Em: *Estudos Bíblicos*. Petrópolis, n. 7, p. 56-72, 1987.
- TEUBAL, Savina. Sara e Agar: matriarcas e visionárias. Em: BRENNER, Athalya (org.). *Gênesis a partir de uma leitura de gênero*. Trad. Fátima Marques. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 259-275.
- TORRES, Mercedes Lopes. Mulheres que se inventam saídas Em: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis / São Leopoldo, n. 25, p. 55-62, 1996.
- TREIN, Hans Alfred. A situação histórica dos hebreus no Egito e no Antigo Testamento. Em: *Estudos Bíblicos*. Petrópolis, São Leopoldo, n. 16, p. 19-30, 1988.
- TROOST, Arie. Buscando a assinatura do autor: Gênesis 21,1-21 e Lucas 5,11-32. Em: BRENNER, Athalya (org.) *Gênesis a partir de uma leitura de gênero*. Trad. Fátima Marques. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 276-298.
- VAN DIJK-HEMMES, Fokkelien. Rute: Produto de uma cultura das mulheres? Em: BRENNER, Athalya (org.) *Rute a partir de uma leitura de gênero*. Trad. Fátima Marques. São Paulo: Paulinas, 2002, p.179-185.

- VASCONCELLOS, Pedro Lima. Templo, terra abençoada e messias: a utopia do povo da terra em Ageu. Em: *Estudos Bíblicos*. Petrópolis/ São Leopoldo, n. 44, p. 59-63, 1994.
- VERAS, Lília Ladeira. Um estudo de Esdras 4. Em: *Ensaio Bíblicos*. 2/ 2, 2002. <[http://www.metodista.br/biblica/ensaios/ensaios\\_2/liliaveras\\_esdras.htm](http://www.metodista.br/biblica/ensaios/ensaios_2/liliaveras_esdras.htm)> Acessado em 05/06/2003.
- VITÓRIO, Jaldemir. Os olhos do Senhor estão sobre o reino pecador (Am 9:8), Em: *Estudos Bíblicos*. Petrópolis/ São Leopoldo, n. 71, p. 32-41, 2001.
- WANDERMÜREN, Marli. A destruição de Jerusalém e o destino de sua população: uma leitura de Jr 38, 28b-39,14. Em: *Ensaio Bíblicos*, v. 2/2, 2002. <[http://www.metodista.br/biblica/ensaios/ensaios2/marli\\_destruicao.htm](http://www.metodista.br/biblica/ensaios/ensaios2/marli_destruicao.htm)> Acessado em 24/08/2003.
- WINTERS, Alicia. Jonas e a libertação de Nínive. Em: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis/ São Leopoldo, n. 9, p. 39 - 49, 1991.
- WINTERS, Alicia. Ouvi a palavra. Jeremias 7-10 + 34-38. Em: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis /São Leopoldo, n. 35/ 36, p. 93-96, 2000.
- WOLFF, Hans Walter. A bíblia é palavra de deus ou palavra de homens? Reflexão sobre o problema baseada em uma explanação do livro de Jonas. Em: WOLFF, Hans Walter; MOLTSMANN, Jürgen; BOHREN, Rudolf. *A Bíblia – palavra de deus ou palavra de homens?* 2ª ed. Trad. Harald Malschitzky. São Leopoldo: Sinodal, 1999, p 07 – 45.
- WOLFF, Hans Walter. As fundamentações dos ditos proféticos de salvação e de desgraça. Em: *Profetismo*. Coletânea de Estudos. São Leopoldo: Sinodal, 1985, p. 18-44.
- ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. Servos do império: uma análise da servidão no Dêutero-Isaías. Em: *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 18, p. 9-26,1988.

### OUTROS DOCUMENTOS ELETRÔNICOS

- 1) Airton José da Silva  
<http://www.airtonjo.com/historia16.htm> acessada em 27/05/2006.
- 2) Alexander the Great and West Nile virus encephalitis  
[http://findarticles.com/p/articles/mi\\_m0GVK/is\\_7\\_10/ai\\_n6153829/print](http://findarticles.com/p/articles/mi_m0GVK/is_7_10/ai_n6153829/print)  
acessada em 13/01/2007
- 3) Babilonian medicine – Mesopotamian disease and medicine  
[http://cdli.ucla.edu/wiki/index.php/Babylonian\\_medicine](http://cdli.ucla.edu/wiki/index.php/Babylonian_medicine) acessada em 13/01/2007
- 4) Enciclopaedia of the Orient  
<http://i-cias.com/e.o//amon.htm> - Amon  
<http://i-cias.com/e.o//edom.htm> - Edom

- <http://i-cias.com/e.o//moab.htm> – Moabe acessada em 20/01/2007
- 5) Mesopotâmia – history of sexual diseases  
<http://www.bigeye.com/sexeducation/mesopotamia.html> acessada em 13/01/2007
- 6) Nefertiti Resurrected  
<http://www.discoverychannel.com/convergence/nefertiti/nefertiti.html>.
- 7) Revista Judaica  
[http://www.judaica.com.br/materias/062\\_09a13.htm](http://www.judaica.com.br/materias/062_09a13.htm), acessada em 27/05/2006.
- 8) The land of Edom  
The mixed origin of the edomites  
<http://nabatea.net/edomch2.html>  
Religion and date of the edomite empire  
<http://nabatea.net/edomch7.html> acessada em 20/01/2007