

Herbert Donner

História de Israel e dos povos vizinhos

Volume 1
DOS PRIMÓRDIOS ATÉ A
FORMAÇÃO DO ESTADO

Herbert Donner

**História de Israel
e dos povos vizinhos**

Volume 1:

**Dos primórdios até a formação
do Estado**



1997

Traduzido do original *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen: Teil 1: Von den Anfängen bis zur Staatenbildungszeit*. © 1995, 1986 Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, República Federal da Alemanha.

Os direitos desta edição pertencem à:

Editora Sinodal
Rua Amadeo Rossi, 467
93030-220 São Leopoldo – RS
Tel.: (051) 590-2366
Fax: (051) 590-2664

Co-editora:
Editora Vozes
Rua Frei Luís, 100
25689-900 Petrópolis – RJ
Tel.: (0242) 43-5112
Fax: (0242) 42-0692

Capa: Editora Sinodal

Tradução: Claudio Molz
Hans A. Trein

Revisão: Nelson Kilpp
Enio R. Mueller
Luís M. Sander

Coordenação editorial: Luís M. Sander

Série: Estudos Bíblico-Teológicos AT-9

Publicado sob a coordenação do Fundo de Publicações Teológicas/Instituto Ecumênico de Pós-Graduação (IEPG) da Escola Superior de Teologia (EST) da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB).

A publicação desta obra contou com recursos provenientes de INTER NATIONES, Bonn, República Federal da Alemanha.

Arte-finalização: Con-Texto Gráfica e Editora
Impressão: Gráfica Editora Pallotti

CIP – BRASIL CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO
Bibliotecária responsável: Rosemarie B. dos Santos CRB 10/797

D686h Donner, Herbert
História de Israel e dos povos vizinhos / Herbert Donner ; tradução de Claudio Molz e Hans Trein. -- São Leopoldo : Sinodal, 1997.
v. – (Grundrisse zum Alten Testament)
Conteúdo: v.1. Dos primórdios até a formação do Estado.
Título original: Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen I.
ISBN 85-233-0464-9
1. Teologia Bíblica. 2. Antigo Testamento. I. Título. II. Série.
CDU 22.08
222

Sumário

Prefácios	5
Abreviaturas	9
Bibliografia básica	13
<i>Parte 1: Os pressupostos</i>	17
Capítulo 1: As fontes	17
1.1. As fontes literárias	18
1.2. As fontes arqueológicas	29
Capítulo 2: Povos e países do Oriente Antigo na 2ª metade do 2º milênio a.C.	33
Capítulo 3: A terra da Palestina e seus habitantes	50
Capítulo 4: Separação, agregação e estruturação	60
Excursão: Os hebreus	80
Capítulo 5: A pré-história de Israel: os futuros israelitas antes da tomada da terra	82
5.1. Os patriarcas	83
5.2. A saída do Egito	98
5.3. O monte de Deus no deserto	112
5.4. A caminhada pelo deserto	118
Excursão: Moisés	124
5.5. Especulação historicamente controlada?	134
<i>Parte 2: A história primitiva de Israel: início e desdobramento</i>	137
Capítulo 1: A tomada da terra pelos futuros israelitas na Palestina e suas conseqüências	137
1.1. O desenrolar dos acontecimentos	137
Excursão: Josué	152
1.2. As conseqüências	153

Capítulo 2: Formas de vida e instituições das tribos israelitas na Palestina	170
Capítulo 3: Ameaças e salvamentos da existência de Israel na Palestina	181
<i>Parte 3: O período da formação dos reinos</i>	197
Capítulo 1: A fundação do Reino de Israel por Saul	197
Capítulo 2: A fundação do Reino de Judá por Davi e a união pessoal entre Judá e Israel	216
Capítulo 3: O império de Davi	227
Capítulo 4: O governo de Salomão	250
Excursão: Cronologia da época da formação do Estado	265

Prefácios

Prefácio à 1ª edição

Uma nova história do povo de Israel só faz sentido no momento atual se levar em conta a situação da pesquisa, consideravelmente modificada no decorrer dos dois últimos decênios e caracterizada por insegurança e reservas. Mesmo que não exclusivamente, isso se aplica em especial à pré-história e à história primitiva de Israel. Para de antemão eliminar mal-entendidos na utilização deste livro: a expressão “e dos povos vizinhos” naturalmente não significa que aqui também ainda possa e deva ser oferecida de passagem, por assim dizer, a história do Egito, da Mesopotâmia, dos povos e dos países do corredor siro-palestinense e, quem sabe, da Ásia Menor no 2º e 1º milênios a.C. O título não quer nada mais do que indicar o fato historicamente indiscutível de que a história de Israel não pode ser tratada independentemente da do Oriente Antigo, mas constitui, sob todos os aspectos, parte inseparável dela. A exposição foi disposta em dois volumes: o primeiro, dos primórdios até o fim da época da formação do Estado e o segundo, da chamada “divisão do reino” até Alexandre Magno, além de uma visão prospectiva sobre a época helenístico-romana entre 332 a.C. e 135 d.C. Esta última tem a função de visualizar como as principais correntes continuaram ativas até a Segunda Revolta Judaica, sem pretender focar a totalidade da história judaica em seu estreito entrelaçamento com a história geral da área mediterrânea.

As indicações bibliográficas são relativamente detalhadas para possibilitar o trabalho de aprofundamento. Seguidamente menciono trabalhos sem os comentar, mesmo que não coincidam com a posição defendida no texto. Com alterações pouco significativas, a transliteração das palavras semíticas segue o modelo usual na revista da Associação Alemã para a Palestina (*Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*). Para o egípcio decidi, apesar de várias ponderações em contrário, ater-me à transliteração clássica do *Ägyptisches Wörterbuch*, de Berlim. Neste sentido deve-se considerar que não conhecemos ou não conhecemos corretamente a pronúncia de várias línguas semíticas antigas e do egípcio. Isso está relacionado com o fato de que na maioria dos textos antigos estão escritas só as consoantes, e não as vogais. Por isso as transliterações muitas vezes só oferecem a estrutura “impronunciável” das consoantes, sem as vogais. Onde era possível e parecia fazer sentido, indiquei a pronúncia convencional dos eruditos: p. ex., em egípcio: *Sh'sw* = mais ou menos Shasu, *'pr.w* = mais ou menos apiru, e coisas parecidas. Tais indicações

só servem para de qualquer modo possibilitar alguma pronúncia, e não para reproduzir a expressão foneticamente correta da respectiva palavra. Nos topônimos constam, entre parênteses, as localidades, i. é, os nomes atuais, em geral árabes, quando conhecidos ou prováveis. Os esboços de mapas só servem para se ter uma visão geral. Para um estudo mais exato do lado geográfico da história gostaria de recomendar: *Palästina, historisch-archäologische Karte*, duas folhas a 14 cores em escala de 1:300.000 com introdução e índice, elaborado por Ernst Höhne (Göttingen, 1981).

Ambos os volumes são dedicados à memória de meus professores de Antigo Testamento e Egíptologia: Albrecht Alt e Siegfried Morenz. Devo-lhes mais do que é possível expressar com palavras.

Kiel, fevereiro de 1983
Herbert Donner

Prefácio à 2ª edição

Como em qualquer ciência, também na pesquisa do Antigo Testamento um espaço de dez anos é bastante tempo. Novas fontes são descobertas, coisas até aqui desconhecidas são trazidas à luz. A ordenação do conjunto do que é conhecido, bem como sua interpretação, sofrem modificações sob a influência de novos métodos e enfoques. Surgem novas hipóteses e teorias. É como se aquela percepção isolada de Goethe em seus “Paralipômenos ao divã ocidental-oriental” devesse ser posteriormente ilustrada e confirmada: “A tradição é um jogo de dados, o que o jogador leva é ganho” (Insel-Gesamtausgabe, 1949, p. 325). Sobretudo, porém, a bibliografia tanto sobre o conjunto quanto sobre os detalhes aumenta constantemente. Na medida do possível e do razoável, ela devia ser considerada ou pelo menos mencionada.

Assim, já estava na ordem do dia uma segunda edição deste livro. Nesta última década, tenho sido não só corrigido, mas também estimulado e ensinado de vários lados e de diferentes maneiras — o que reconheço com gratidão. Isso se aplica ao todo, mas especialmente às duas primeiras partes, que tratam da pré-história e da história primitiva de Israel. O texto foi revisado e cuidadosamente modificado. O caráter da exposição em seu conjunto, contudo, não foi alterado. Meu objetivo não foi escrever uma nova história de Israel. No que diz respeito à bibliografia, foi acrescentado o que estava disponível e parecia promissor para o progresso da pesquisa. Também isso acabou modificando a numeração das páginas e das notas de rodapé, de modo que os índices da primeira edição não servem mais para a segunda; novos índices aparecerão no fim do volume 2. Uma novidade para a qual chamo a atenção: no índice de

nomes geográficos, junto aos topônimos arábicos são indicadas agora também as coordenadas para facilitar sua localização nos dois grandes mapas em escala de 1:100 000 (16 folhas para a Palestina, 20 folhas para o Levante Sul).

Esta segunda edição é publicada na esperança de que, apesar de suas deficiências e de seu caráter de “história dos eventos”, que ficou preservado, ela possa ser de algum proveito.

Kiel, outubro de 1994
Herbert Donner

Prefácio à edição em português

Por iniciativa da Escola Superior de Teologia da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, de São Leopoldo (RS), a 2ª edição deste livro foi traduzida para o português e publicada em cooperação com a Editora Sinodal. Algo assim alegra qualquer autor e lhe dá a esperança de que seu trabalho produza seus efeitos no grande âmbito de língua portuguesa na América do Sul e possa ser útil no contexto da teologia latino-americana. Não foram feitas alterações no texto da 2ª edição, embora, em face do rápido progresso da ciência, isso, a rigor, tivesse sido necessário aqui e acolá. Agradeço à Escola Superior de Teologia, aos tradutores e revisores, bem como à Editora, pelo trabalho — muitas vezes decerto difícil e abnegado — que realizaram. Quem lida pessoalmente com tradução tem condições de avaliar a problemática e a conseqüente responsabilidade implícitas nessa tarefa.

Desejo, assim, que este livro, ao ser publicado na esplendorosa roupagem desta bela filha do latim que é a língua portuguesa, desperte compreensão e estimule um profícuo trabalho próprio por parte de seus leitores.

Kiel, outubro de 1997
Herbert Donner

Abreviaturas

1. Periódicos, séries, coletâneas, monografias

ABLAK	M. Noth, Aufsätze zur biblischen Landes- und Altertumskunde 1/2 (1971)
ADAJ	Annual of the Department of Antiquities of Jordan (Amā)
ADAIK	Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo (Glückstadt)
ADPV	Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins (Wiesbaden)
ÄA	Ägyptologische Abhandlungen (Wiesbaden)
ÄAT	Ägypten und Altes Testament. Studien zu Geschichte, Kultur und Religion Ägyptens und des Alten Testaments (Wiesbaden)
ÄF	Ägyptologische Forschungen (Glückstadt)
AFLNW	Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen (Cölnia e Opladen)
AfO	Archiv für Orientforschung (Gratz)
AION	Annali dell'Istituto Universitario di Napoli (Nápoles)
AIPh	Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves (Bruxelas)
AJBA	Australian Journal of Biblical Archaeology (Sydney)
AJBI	Annual of the Japanese Biblical Institute (Tóquio)
AJSL	American Journal of Semitic Languages and Literatures (Chicago)
AnBib	Analecta Biblica (Roma)
ANET, 3. ed	J. B. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (1969, 3. ed.)
AnOr	Analecta Orientalia (Roma)
AO	Der Alte Orient (Leipzig)
AOAT (S)	Alter Orient und Altes Testament (Sonderreihe) (Kevelaer-Neukirchen)
AOT, 2. ed.	H. Gressmann, Altorientalische Texte zum Alten Testament (1926, 2. ed., reimpressão em 1970)
APAW	Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften (Berlim)
ArOr	Archiv Orientální (Praga)
ASAE	Annales du Service des Antiquités de l'Égypte (Cairo)
ASOR.DS	American Schools of Oriental Research, Dissertation Series (Missoula, MT)
ATD	Das Alte Testament Deutsch (Göttingen)
ATD.E	Das Alte Testament Deutsch. Ergänzungsreihe (Göttingen)
AThANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments (Zurique)
AUSS	Andrews University Seminary Studies (Berrien Springs, MI)
BA	The Biblical Archaeologist (New Haven, CT)
BAR	Biblical Archaeology Review (New Haven, CT)
BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research (Cambridge, MA)
BBB	Bonner Biblische Beiträge
BEATAJ	Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums (Frankfurt/M.)
BeO	Bibbia e Oriente (Roma)
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium (Lovaina)
BHTh	Beiträge zur Historischen Theologie (Tübingen)

- BIFAO Bulletin de l'Institut français d'Archéologie Orientale (Cairo)
- BK Biblischer Kommentar (Neukirchen-Vluyn)
- BN Biblische Notizen (Bamberg, Munique)
- BRL,
1. e 2. ed. K. Galling, *Biblisches Reallexikon* (1937, 2. ed. 1977)
- BTAVO Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients (Wiesbaden)
- BTS Bible et Terre Sainte (Paris)
- BWANT Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament (Stuttgart)
- BZAW Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Berlin)
- BZ.NF Biblische Zeitschrift, Neue Folge (Paderborn)
- CAD The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago (Chicago Assyrian Dictionary)
- CAH The Cambridge Ancient History
- CBQ Catholic Biblical Quarterly (Washington, D.C.)
- CTCA A. Herdner, *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra — Ugarit de 1929 à 1939*, 2 vols. (1963)
- CV *Communio Viatorum* (Praga)
- DAI Deutsches Archäologisches Institut
- DBAT Dielheimer Blätter zum Alten Testament
- Diss.
Abstr.
Intern. Dissertation Abstracts International (Ann Arbor, MI — Londres)
- EH Europäische Hochschulschriften (Frankfurt/M.)
- ETL *Ephemerides Theologicae Lovanienses* (Lovaina)
- EvTheol Evangelische Theologie (Munique)
- FRLANT Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments (Göttingen)
- GGA Göttingische Gelehrte Anzeigen
- GM Göttinger Miscellen. Beiträge zur ägyptologischen Diskussion (Göttingen)
- GS Gesammelte Studien
- HAT Handbuch zum Alten Testament (Tübingen)
- HdO Handbuch der Orientalistik (Leiden)
- HKAT Handkommentar zum Alten Testament (Göttingen)
- HSM Harvard Semitic Monographs (Cambridge, MA)
- HSS Harvard Semitic Series (Cambridge, MA)
- HThR Harvard Theological Review (Cambridge, MA)
- HUCA Hebrew Union College Annual (Cincinnati)
- IEJ Israel Exploration Journal (Jerusalém)
- JANES Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University (Nova Iorque)
- JBL Journal of Biblical Literature (Missoula, MT)
- JCS Journal of Cuneiform Studies (Cambridge, MA)
- JDI Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts (Berlin)
- JEA Journal of Egyptian Archaeology (Londres)
- JEOL Jaarbericht ... van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap "Ex Oriente Lux" (Leiden)
- JESHO Journal of Economic and Social History of the Orient (Leiden)
- JETHS Journal of the Evangelical Theological Society (Wheaton, IL)
- JJS Journal of Jewish Studies (Londres)
- JNES Journal of Near Eastern Studies (Chicago)
- JNSL Journal of Northwest Semitic Languages (Leiden)
- JPOS Journal of the Palestine Oriental Society (Jerusalém)
- JQR Jewish Quarterly Review (Londres)
- JSOR Journal of the Society of Oriental Research
- JSOT Journal for the Study of the Old Testament (Sheffield)
- JThSt.NS Journal of Theological Studies, New Series (Oxford, Londres)
- KAI H. Donner & W. Rollig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, 3 vols. (1971-1976, 3. ed.)
- KS Kleine Schriften
- MDOG Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft (Berlin)
- MUSJ Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beirut)
- MVAeG Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft (Leipzig, Berlin)
- NESE Neue Ephemeris für semitische Epigraphik (Wiesbaden)
- NTT Nederlands Theologisch Tijdschrift (Wageningen)
- Noth, PN M. Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*. BWANT III, 10 (1928, reimpressão em 1966)
- OBO Orbis Biblicus et Orientalis (Friburgo [Suíça], Göttingen)
- Or Orientalia (Roma)
- OrAnt Oriens Antiquus (Rom)
- OTS Oudtestamentische Studien (Leiden)
- OTWSA Die Ou-Testamentiese Werkgenootskap in Suider Afrika (Pretória)
- PEFQSt The Palestine Exploration Fund, Quarterly Statements (Londres)
- PEQ The Palestine Exploration Quarterly (Londres)
- PIAP R. Zadok, *The Pre-Hellenistic Israelite Anthropometry and Prosopography*. *Orientalia Lovaniensia Analecta* 28 (1988)
- PJB Palästina-Jahrbuch (Berlin, reimpressão Hildesheim, Nova Iorque)
- PRU Le Palais royal d'Ugarit (Paris)
- PVZ H. Weippert, *Palästina in vorhellenistischer Zeit*. Handbuch der Archäologie, Vorderasien II, 1 (1988)
- PW Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*
- RA Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientale (Paris)
- RB Revue Biblique (Paris)
- RiBi Rivista Biblica (Bréscia)
- RSLR Rivista di Storia e Letteratura Religiosa (Florença)
- RSO Rivista degli Studi orientali (Roma)
- Saec Saeculum (Friburgo, Munique)
- SBL Society of Biblical Literature (Missoula, MT)
- SBS Stuttgarter Bibelstudien
- ScrH Scripta Hierosolymitana (Jerusalém)
- SJOT Scandinavian Journal of the Old Testament (Aarhus)
- SVT Supplemente zu Vetus Testamentum (Leiden)
- TGI,
3. ed. K. Galling (ed.), *Textbuch zur Geschichte Israels* (1979, 3. ed.)
- ThHAT E. Jenni & C. Westermann (eds.), *Theologisches Handwörterbuch zum*

	Alten Testament, 2 vols. (1971, 1976)
ThLZ	Theologische Literaturzeitung (Berlim)
ThR	Theologische Rundschau (Tübingen)
ThSt	Theologische Studien (Zurique)
ThZ	Theologische Zeitschrift (Basileia)
TRE	Theologische Realenzyklopädie (Berlim)
TUAT	Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, ed. por O. Kaiser (Gütersloh, 1982ss.)
UF	Ugarit-Forschungen (Neukirchen/Vluyn, Kevelaer)
VD	Verbum Domini (Roma)
VT	Vetus Testamentum (Leiden)
WdO	Welt des Orients (Göttingen)
Weippert, Edom	M. Weippert, Edom. Studien und Materialien zur Geschichte der Edomiter auf Grund schriftlicher und archäologischer Quellen (Dissertação, Tübingen, 1971)
Weippert, Scheideweg	M. Weippert, Geschichte Israels am Scheideweg. Theologische Rundschau, v. 58, p. 71-103, 1993
WHJP	The World History of Jewish People
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament (Neukirchen/Vluyn)
ZA	Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie (Berlim)
ZÄS	Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde (Berlim)
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Berlim)
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (Wiesbaden)
ZDPV	Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins (Wiesbaden)
ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik (Bonn)
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tübingen)

2. Outras

Dtr	Deuteronomista
E	Eloísta
J	Javista
LXX	Septuaginta
OHD	Obra Historiográfica Deuteronomista
P	Escrito Sacerdotal
P ^B	Escrito Sacerdotal, escrito básico
P ^S	Escrito Sacerdotal, partes secundárias

Bibliografia básica

1. Exposições abrangentes e coletâneas

J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*, 1894, 7. ed. 1914, reimpressão 1958 — H. Guthe, *Geschichte des Volkes Israel*, 1899, 3. ed. 1914 — A. Schlatter, *Geschichte Israels von Alexander dem Grossen bis Hadrian*, 1901, 3. ed. 1925, reimpressão 1977 — E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, vol. I (3. e 4. ed. 1901), vol. II (4. ed. 1907), vol. III (4. ed. 1909); edição refundida: G. Vermes; F. Millar; E. Schürer, *History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*, 1973ss. — S. Oettli, *Geschichte Israels bis auf Alexander den Grossen*, 1905 — M. Weber, *Das antike Judentum*, 1921; em inglês: *Ancient Judaism*, 1921, reimpressão 1952 — E. Sellin, *Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes*, vol. I (1924, 2. ed. 1935), vol. II (1932) — R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, vol. I (7. ed. 1932), vol. II (7. ed. 1925), vol. III/1 (1. e 2. ed. 1927), vol. III/2 (1. e 2. ed. 1929) — E. Meyer, *Geschichte des Altertums*, vol. II/1 (2. ed. 1928), vol. II/2 (2. ed. 1931) — A. Lods, *Israel des origines au milieu du VIII^e siècle*, 1930 (em inglês: 2. ed. 1946) — A. Jirku, *Geschichte des Volkes Israel*, 1931 — A. T. E. Olmstead, *History of Palestine and Syria to the Macedonian Conquest*, 1931 — T. H. Robinson & W. O. E. Oesterley, *A History of Israel*, vols. I/II, 1932 — E. Auerbach, *Wüste und gelobtes Land*, vol. I (1932, 2. ed. 1938), vol. II (1936) — G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, vols. I/II (1932, 2. ed. 1934); em alemão: *Geschichte Israels*, vols. I/II (1953-1955); em inglês: *The History of Israel*, 1955 — M. Noth, *Geschichte Israels*, 1950, 10. ed. 1986 — A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, vols. I/II (1953), vol. III (1959) — H. M. Orlinsky, *Ancient Israel*, 1954, 2. ed. 1960 — E. L. Ehrlich, *Geschichte Israels von den Anfängen bis zur Zerstörung des Tempels (70 n.Chr.)*, 1958, 2. ed. 1980; em inglês: *A Concise History of Israel*, 1963 — K. Galling, *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter*, 1964 — J. Bright, *A History of Israel*, 1959, 3. ed. 1981; em alemão: *Geschichte Israels*, 1966 — G. Buccellati, *Cities and Nations of Ancient Syria*, 1967 (Studia Semitica, 26) — M. A. Beek, *Geschiedenis van Israel*, 1957, 5. ed. 1983; em alemão: *Geschichte Israels von Abraham bis Bar Kochba*, 1961, 5. ed. 1983 — W. F. Albright, *The Biblical Period from Abraham to Ezra*, 1963 — F. F. Bruce, *Israel and the Nations; the History of Israel from the Exodus to the Fall of the Second Temple*, 1963 — M. Metzger, *Grundriss der Geschichte Israels*, 1963, 7. ed. 1988 — A. Jirku, *Geschichte Palästina-Syriens im orientalischen Altertum*, 1963 — B. Mazar (ed.), *The World History of Jewish People*, vols. I-VIII (1964-1984) — G. W. Anderson, *The History and Religion of Israel*, 1966 — H. H. Ben-Sasson (ed.), *History of the Jewish People*, vol. I (em hebraico 1969, em inglês 1976); em alemão: *Geschichte des jüdischen Volkes*, vol. I (1978) — R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*; vol. I: Des origines à l'installation en Canaan, 1971; vol. II: La période des Juges, 1973 [= R. de Vaux, *Histoire*]; em inglês: *The Early History of Israel*, 1978 — A. H. J. Gunneweg, *Geschichte Israels bis Bar Kochba*, 1972, 6. ed. 1989 — S. Herrmann, *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, 1973,

2. ed. 1980; em inglês, 2. ed. 1981 [= S. Herrmann, *Geschichte*] — P. Sacchi, *Storia del mondo giudaico*, 1976 — G. Fohrer, *Geschichte Israels; von den Anfängen bis zur Gegenwart*, 1977, 5. ed. 1990 — J. H. Hayes & J. M. Miller (eds.), *Israelite and Judaeon History*, 1977 — J. J. Davies & J. C. Whitecomb, *A History of Israel, from Conquest to Exile*, 1980 — A. Lemaire, *Histoire du peuple hébreu*, 1981 — H. Jagersma, *Geschiedenis van Israel in het oudtestamentische tijdvak*, 1981, *Geschiedenis van Israel van Alexander de Grote tot Bar Kochba*, 1985; em inglês: *A History of Israel in the Old Testament Period*, 1982; em alemão: *Israels Geschichte zur alttestamentlichen Zeit*, vol. I (1982), vol. II (1987) — H. Cazelles, *Histoire politique d'Israel des origines à Alexandre le Grand*, 1982 — A. Malamat, *Israel in Biblical Times; Historical Essays* (em hebraico, 1983) — A. D. H. Mayes, *The Story of Israel between Settlement and Exile; a Redactional Study of the Deuteronomistic History*, 1983 — J. A. Soggin, *A History of Israel from the Beginnings to the Bar Kochba Revolt, AD 135*, 1984; em italiano: *Storia d'Israele dalle origini alla rivolta di Bar-Kochba, 135 d.C.*, 1985 — N. P. Lemche, *Early Israel; Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society before the Monarchy*, 1987 (SVT, 37) — G. Garbini, *Storia e ideologia nell'antico Israele*, 1986 (em inglês, 1988) — J. M. Miller & J. H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, 1986 — P. R. Davies & D. M. Gunn (eds.), *A History of Ancient Israel and Judah; a Discussion of Miller — Hayes* (1986), JSOT, 39:3-63, 1987 — N. P. Lemche, *Ancient Israel; a New History of Israelite Society*, 1988 — M. Liverani, *Antico Oriente — storia, società, economia*, 1988 — H. Shanks (ed.), *Ancient Israel; a Short History from Abraham to the Roman Destruction of the Temple*, 1988 — M. Görg, *Beiträge zur Zeitgeschichte der Anfänge Israels*, 1989 — J. A. Soggin, *Einführung in die Geschichte Israels und Judas; von den Ursprüngen bis zum Aufstand Bar Kochbas*, 1991 — H. A. Wilcke, *Grundzüge der Geschichte Israels*, 1990 — P. R. Davies, *In Search of "Ancient Israel"*, 1992 (JSOT, Suppl. Ser., 148) — E. A. Knauf, *Die Umwelt des Alten Testaments*, 1994 (Neuer Stuttgarter Kommentar — AT, 29).

2. Obras subsidiárias

A. Bertholet, *Kulturgeschichte Israels*, 1919 — H. Guthe, *Bibelatlas*, 2. ed., 1926 — W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, 1940, 2. ed. 1957; em alemão: *Von der Steinzeit zum Christentum*, 1949 — G. E. Wright; F. V. Filson; W. F. Albright (eds.), *The Westminster Historical Atlas of the Bible*, 1946, 2. ed. 1956 — L. H. Grollenberg, *Atlas of the Bible*, 1956; em alemão: *Bildatlas zur Bibel*, 5. ed., 1965; id., *Kleiner Bildatlas zur Bibel*, 1960, 3. ed. 1966 — D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1959 — R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, 1958/1960; em alemão: *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen*, 2 vols. (1960-1964) — H. Schmökel (ed.), *Kulturgeschichte des Alten Orient*, 1961 — B. Reicke & L. Rost (eds.), *Biblisch-Historisches Handwörterbuch*, 4 vols. (1963-1979); vol. 4 (também em separado): E. Höhne & H. Wahle, *Palästina; historisch-archäologische Karte; zwei vierzehnfarbige Blätter 1:300.000* (1981) — G. Cornfeld & G. J. Botterweck (eds.), *Die Bibel und ihre Welt*, 2 vols. (1969) — K. Galling (ed.), *Biblisches Reallexikon*, 2. ed., 1977 (HAT, I 1) — Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, 2. ed., 1979; em alemão: *Das Land der Bibel*, 1984 — O. Keel & H. Küchler, *Orte und Landschaften der Bibel*, vol. I (1985), vol. II (1982) — M. Görg & B. Lang (eds.), *Neues Bibelle-*

xikon, 1987ss. — H. Weippert, *Palästina in vorhellenistischer Zeit*, 1988 (Handbuch der Archäologie, Vorderasien II, vol. I) — J. Rogerson & P. Davies, *The Old Testament World*, 1989. — Dentre as numerosas obras com fotos destaca-se, em especial por excelentes fotos aéreas, *Das Land der Bibel erleben; eine faszinierende Bildreise aus noch nie gesehener Perspektive; Photographien und Satellitenbilder von R. Cleave*, 1992.

3. Recensões

Entre as recensões da 1ª edição deste livro que contêm posicionamentos críticos, indo além do mero registro, salientam-se as seguintes:

H. Engel, *Theologie und Philosophie*, 62:253-257, 1987 — R. Wenning, *Theologische Revue*, 83(6):450-453, 1987 — R. Stahl, *OLZ*, 83:168-170, 1988 e 85:176-178, 1990 — K. Limburg, *Scripta Theologica*, 21:921-923, 1989 — H.-J. Zobel, *ThLZ*, 112:424-427, 1987.

Atenção bem especial merece a recensão detalhada e proveitosa em todos os sentidos de M. Weippert, *Geschichte Israels am Scheideweg*, *Theologische Rundschau*, 58:71-103, 1993 [= Weippert, *Scheideweg*]. Seria de se desejar que ela fosse anexada à 2ª edição como uma espécie de *vademecum* crítico.

4. Bibliografia básica em português e espanhol

Albrecht Alt, *Terra prometida; ensaios sobre a história do povo de Israel*, São Leopoldo, Sinodal, 1987 (Estudos Bíblico-Teológicos AT) — John Bright, *História de Israel*, 3. ed., São Paulo, Paulinas, 1985 (Documentos do Mundo da Bíblia) — François Castel, *História de Israel y de Judá desde los orígenes hasta el siglo II d.C.*, 3. ed., Estella, Verbo Divino, 1992 — Henri Cazelles, *História política de Israel desde as origens até Alexandre Magno*, São Paulo, Paulinas, 1986 (Biblioteca de Ciências Bíblicas) — Norman K. Gottwald, *As tribos de Yahweh*, São Paulo, Paulinas, 1986 — Siegfried Herrmann, *História de Israel en la época del Antiguo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1979 (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 23) — Martin Metzger, *História de Israel*, São Leopoldo, Sinodal, 1972 — Martin Noth, *História de Israel*, Barcelona, Garriga, 1966 — Jorge Pixley, *A história de Israel a partir dos pobres*, Petrópolis, Vozes, 1991 (Deus Conosco) — Winfried Thiel, *A sociedade de Israel na época pré-estatal*, São Leopoldo, Sinodal; São Paulo, Paulinas, 1993 — Roland de Vaux, *História antigua de Israel*, Madrid, Cristiandad, 1975, 2 vols. (Biblioteca Bíblica) — id., *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona, Herder, 1976 — Vários Autores, *Israel e Judá; textos do antigo Oriente Médio*, São Paulo, Paulinas, 1985 (Documentos do Mundo da Bíblia).

Parte 1

Os pressupostos

Capítulo 1

As fontes

A história do povo de Israel deve ser apresentada a partir das fontes. Para que isso se dê de forma adequada, são necessárias, antes de mais nada, reflexões básicas sobre o acervo de fontes e sobre a interpretação do material. Primeiramente, não é nem pode ser questionado que o historiador tem o compromisso de fundamentar sua exposição na totalidade do material de fontes disponível: de modo nenhum apenas no AT, apesar de ele ser a fonte principal e, em muitos casos, infelizmente ser e continuar sendo a única. Em seguida, é preciso obter clareza sobre o gênero, a importância, o valor, a expressividade e os métodos para a utilização e interpretação das fontes. Isso se aplica não só às fontes extrabíblicas, mas também e sobretudo ao próprio AT. Quem trabalha com a história de Israel se encontra, assim, numa situação que em nada difere da situação de quem trabalha com a história de qualquer outro povo em qualquer outra parte do mundo. O modo de lidar com as fontes já não lhe está livremente franqueado desde o surgimento da historiografia moderna na era do iluminismo europeu. A rigor, também não estava antes disso. Mas os vínculos anteriores, representados pela religião e filosofia, foram substituídos agora pela rigorosa exigência de uma interpretação histórico-crítica das fontes. No que tange ao material de fontes extrabíblico, será fácil alcançar concordância a respeito disso. As dificuldades e resistências se concentram no próprio AT, cuja canonicidade qualitativa, cujo caráter de Escritura Sagrada do judaísmo e de parte inicial da Escritura Sagrada do cristianismo parece pelo menos sugerir outro modo de interpretação, se é que não o parece exigir. Diante disso deve-se insistir firmemente que a história não pode ser escrita com base em fontes qualitativamente diferentes: de um lado material profano, sujeito à avaliação crítica pelo historiador, de outro lado material sacro, eximido de tal avaliação por um pronunciamento autoritário do poder

religioso ou teológico. Para a história de Israel o AT não entra em cogitação a não ser como coletânea de documentos históricos de caráter diferenciado e de valor muito diverso. É objeto de interpretação histórico-crítica da mesma forma como outros documentos da Antiguidade¹.

A isso junta-se um segundo pensamento. É evidente que o antigo Israel possuía sua particularidade especial e inconfundível, seu caráter e seu estilo. Mas isso vale também para os outros povos da Antiguidade oriental, para os egípcios, babilônios, assírios, fenícios e em quem mais se quiser pensar. O historiador não pode e não deve participar da busca do chamado *proprium* ["elemento próprio"] de Israel, que distingue esse povo fundamentalmente de todos os demais e o torna uma grandeza *sui generis*, comparável a mais nada e mais ninguém². Esse *proprium* não é uma categoria histórica, mas sim religiosa e, eventualmente, precisaria, tanto quanto a canonicidade do AT, tornar-se objeto de investigação histórica.

A exposição da história de Israel tem a considerar dois grandes âmbitos de fontes: o material literário (i. é, escrito) e o arqueológico. A ambos não se pode recorrer de forma independente um do outro e sobretudo não com graus diferentes de criticidade. Estão numa relação de intercâmbio, complementaridade e elucidação recíprocas³. A princípio basta a constatação de que as fontes literárias da história de um povo por via de regra falam de maneira mais clara e vívida do que as arqueológicas. A literatura fala por si mesma, mesmo que não de modo primário e imediato às gerações posteriores, enquanto que restos materiais inicialmente são mudos e precisam ser levados primeiro a falar. Não é sem motivo que se tornou habitual vincular o início da história humana com a utilização da escrita e atribuir tudo o que a precedeu à pré-história.

1. As fontes literárias

É óbvio que aqui não se pode explicar a totalidade das fontes literárias pertinentes à história de Israel. É preciso contentar-se com algumas observações fundamentais e subsídios para orientação. Desde a exploração das culturas do Oriente Antigo vizinhas de Israel, estamos na situação favorável de possuir, além das fontes de origem israelita, também material extra-israelita para a história de Israel: material cujo volume aumenta ano a ano. Essa

circunstância permite que se olhe para a história de Israel a partir de dentro e de fora. Que a complementação das duas óticas é urgentemente desejável, parecerá convincente a qualquer pessoa que alguma vez tenha sido obrigada a examinar um âmbito histórico no qual faltava um dos dois conjuntos de fontes. Neste contexto deve-se atentar com cuidado para que, como em toda parte, também no caso da história de Israel sejam distinguidas fontes imediatas e mediatas. Fontes literárias imediatas são aquelas que fazem referência direta e estão temporalmente próximas a processos e ocorrências, constelações e pessoas da história de Israel. As fontes literárias são mediatas quando descrevem as condições gerais do espaço siro-palestinense, as características da terra, a vida, a mentalidade e a religião de seus habitantes ou relatam processos e constelações históricas, talvez de forma reflexiva, a partir de uma distância cronológica maior. A seguinte visão geral foi estruturada de acordo com as regiões:

1. *Egito*: Do país do Nilo possuímos, desde o 3º milênio a.C., textos extremamente numerosos de diversos tipos e gêneros, redigidos em escrita hieroglífica, hierática e demótica sobre pedra, madeira, óstracos e papiro⁴. Para a história de Israel eles se tornam significativos a partir do 2º milênio a.C. Dentre esta grande massa devem ser destacados em especial: os textos de execração da 12ª dinastia (por volta de 1900 a.C.) que citam inimigos em potencial do Egito na Palestina e Síria, entre outros⁵; os relatos de campanhas militares dos faraós do Império Novo (18ª-20ª dinastia) e as listas, relacionadas a eles ou independentes, de topônimos e de despojos nas paredes de templos egípcios⁶; as inscrições de biografias idealizadas nos túmulos dos notáveis; a chamada "literatura política"⁷ em estilo narrativo, como p. ex. a história da vida de Sinuhe (por volta de 1900 a.C.)⁸ e o relato de viagem de Wenamun (por volta de 1076 a.C.); as doutrinas de sabedoria⁹; estelas comemorativas, cartas, diários e um grande volume de literatura religiosa¹⁰.

4 Panoramas do acervo em E. HORNUNG, *Einführung in die Ägyptologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.

5 K. SETHE, *Die Ächtung feindlicher Fürsten, Völker und Dinge auf altägyptischen Tongefäßscherben des Mittleren Reiches*, 1926 (APAW, philosophisch-historische Klasse, 5); G. POSENER, *Princes et pays d'Asie et de Nubie*; textes hiératiques sur des figurines d'envoûtement du Moyen Empire, 1940; quanto à elucidação científica, cf. A. ALT, *Die asiatischen Gefährdenzonen in den Ächtungstexten der 11. Dynastie* [1927], in: ID., *Kleine Schriften* [= KS], vol. 3, pp. 49-56; ID., *Herren und Herrensitze Palästinas im Anfang des 2. Jt. v.Chr.* [1941], in: *ibid.*, pp. 57-71; W. HELCK, *Beziehungen*, 2. ed., 1971, pp. 44-67.

6 J. SIMONS, *Handbook for the Study of the Egyptian Topographical Lists Relating to Western Asia*, 1937; M. GÖRG, *Untersuchungen zur hieroglyphischen Wiedergabe palästinischer Ortsnamen*, tese de doutorado, Bonn, 1974; quanto à elucidação científica, cf. os artigos de M. NOTH em *Aufsätze* [= ABLAK], vol. 2, pp. 1-132.

7 R. B. WILLIAMS, *Literature as a Medium of Political Propaganda in Ancient Egypt*, in: *The Seed of Wisdom*; coletânea em homenagem a T. J. Meek, 1964, pp. 14-30.

8 Cf. A. ALT, *Die älteste Schilderung Palästinas im Lichte neuerer Funde*, *PJB*, 37:19-49, 1941; A. F. RAINEY, *The World of Sinuhe*, *Israel Oriental Studies*, II:369-408, 1972.

9 F. W. von BISSIG, *Altägyptische Lebensweisheit*, 1955; H. BRUNNER, *Altägyptische Weisheit*; *Lehren für das Leben*, 1988.

10 Cf. de modo geral também: J. H. BREASTED, *Ancient Records of Egypt*, 5 vols., 1906/07; A. ERMAN, *Die Literatur der Ägypter*, 1923; H. BRUNNER, *Grundzüge einer Geschichte der altägyptischen Literatur*, 3. ed., 1980.

1 Cf. A. MOMIGLIANI, *Biblical Studies and Classical Studies*, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, III(11):25-32, 1981.

2 Contra C. F. WHITLEY, *The Genius of Ancient Israel*; the Distinctive Nature of the Basic Concepts of Israel Studied against the Cultures of the Ancient Near East, 1969.

3 Cf. E. NOORT, *Klio und die Welt des Alten Testaments*; Überlegungen zur Benutzung literarischer und feldarchäologischer Quellen bei der Darstellung der Geschichte Israels, in: *Ernten, was man sät*; coletânea em homenagem a K. Koch, 1991, pp. 533-560.

2. *Mesopotâmia*: Do país dos Dois Rios possuímos, igualmente desde o 3º milênio a.C., ricos tesouros em textos cuneiformes em língua suméria e acádica sobre pedra e tabuinhas de argila¹¹; além disso, desde o 1º milênio a.C., também textos em língua e escrita aramaica sobre pedra e óstracos. Devem-se destacar os seguintes: as inscrições em coleções e os relatos de campanhas militares dos reis assírios e babilônios; as coletâneas de textos dos arquivos, como p. ex. em Mari no Médio Eufrates (séc. 18 a.C.)¹² e em Nuzi-Arrapha junto a *Kirkuk* (séc. 15 a.C.)¹³ com cartas e documentos legais, econômicos e administrativos; as coletâneas de códigos legais (Código de Hamurábi, a Lei de Eshnunna, leis centro-assírias; as crônicas neobabilônicas (séc. 7/6 a.C.)¹⁴, decretos reais, lápides comemorativas e um grande volume de literatura religiosa¹⁵.

3. *Síria e Palestina*: Do corredor siro-palestinense possuímos textos em língua acádica, eblaitica, ugarítica, aramaica, hebraica e do antigo árabe setentrional sobre pedra, tabuinhas de argila, óstracos e mais tarde também sobre papiro e couro. Trata-se de inscrições e grafitos de conteúdo diverso, cartas, documentos legais, econômicos e administrativos, textos literários e religiosos e muitos outros mais. Desse material muito dispare devem-se destacar: os arquivos de Ebla (*Tell Mardih*) na Síria Central (3º milênio a.C.)¹⁶, Alalake (*Tell 'Atshane*) na Síria Setentrional (séc. 18 e 15 a.C.)¹⁷, *Tell el-Amarna* no Egito (séc. 14 a.C.)¹⁸ e Ugarit (*Ras esh-Shamra*) na costa setentrional da Síria

(séc. 14/13 a.C.)¹⁹; as inscrições cananéias e aramaicas em pedra do primeiro milênio a.C.²⁰; o arquivo, não originário do corredor siro-palestinense, mas ligado a ele, da colônia militar judaica em Elefantina, no Alto Egito (séc. 5 a.C.)²¹; os óstracos de Samaria e de Laquis²², e outras coisas mais.

Traduções de fontes literárias selecionadas para o alemão ou inglês encontram-se nas seguintes coletâneas: H. Gressmann, *Altorientalische Texte zum Alten Testament* (2. ed. 1926, reimpressão 1970) [= AOT, 2. ed.]; J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (3. ed., 1969) [= ANET, 3. ed.]; K. Galling, *Textbuch zur Geschichte Israels* (1950, 3. ed. 1979) [= TGI, 1. e 3. ed.]; A. Jepsen, *Von Sinuhe bis Nebukadnezar*; *Dokumente aus der Umwelt des Alten Testaments* (1975); W. Beyerlin, *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament* (1975, 2. ed. 1985) (ATD.E, 1); O. Kaiser, ed., *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* (1982ss.) [= TUAT]; K. A. D. Smelik, *Historische Dokumente aus dem alten Israel* (1987).

Portanto, a situação das fontes até que é favorável, ao menos para certos períodos da história israelita. Mas isso por ora não representa muito diante das dificuldades que se opõem à avaliação histórica do material das fontes literárias. É que nem todo documento é documento histórico no sentido

11 R. BORGER, *Handbuch der Keilschriftliteratur*, 3 vols., 1967-1975.

12 *Archives royales de Mari* [= ARM]; textes cunéiformes du Musée du Louvre, 6 vols., 1946-1953. Tradução: *Archives royales de Mari*; traductions [= ARMT] 1-6, 1950-1954, e 15, 1954. Panorama: W. von SODEN, *WdO*, 1(3):187-204. Cf. também J.-R. KUPPER, ed., *La civilisation de Mari*; XV^e Rencontre Assyriologique Internationale, 1967; A. MALAMAT, *Mari and the Bible*; a Collection of Studies, 2. ed., 1980; G. D. YOUNG, ed., *Mari in Retrospect*; Fifty Years of Mari and Mari Studies, 1992.

13 E. CHIERA; T. J. MEEK; E. R. LACHEMANN, *Harvard Semitic Series*, vols. 5, 10, 14-16, 19, 1929-1962; E. CHIERA et al., *Joint Expedition with the Iraq Museum at Nuzi*, vols. 1-6, 1927-1939; E. CASSIN, *L'adoption à Nuzi*, 1938; M. DIETRICH; O. LORETZ; W. MAYER, *Nuzi — Bibliographie*, 1972 (AOATS, 11).

14 A. K. GRAYSON, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, 1975 (TCS, 5).

15 Cf. em geral também B. MEISSNER, *Die babylonisch-assyrische Literatur*, 1930.

16 A publicação e a elucidação científica dos textos, em grande parte ainda de difícil compreensão ou incompreensíveis, muitas vezes também interpretados erroneamente, está em andamento. A revista *Studi eblaiti* (publicada desde 1979) traz continuamente estudos especiais. Cf. por ora P. MATTHIAE, *Ebla*; un impero ritrovato, 1977; H.-P. MÜLLER, *Die Texte aus Ebla; eine Herausforderung an die atl. Wissenschaft*, BZ.NF, 24:161-179, 1980; ID., *Religionsgeschichtliche Beobachtungen zu den Texten von Ebla*, ZDPV, 96:1-19, 1980.

17 D. J. WISEMAN, *The Alalakh Tablets*, 1953 (Occasional Publications of the British Institute of Archaeology at Ankara, 2); como complemento, ID., *JCS*, 8:1-30, 1954.

18 J. A. KNUDZON, *Die El-Amarna-Tafeln*, 2 vols., 1915, reimpressão 1964 (Vorderasiatische Bibliothek, 2); F. THUREAU-DANGIN, *RA*, 19:91-108, 1922; A. F. RAINEY, *El-Amarna-Tablets 359-379*; Supplement to J. A. KNUDZON, *Die El-Amarna-Tafeln*, 2. ed. rev., 1978 (AOAT, 8). Quanto à elucidação científica: E. F. CAMPBELL, *The Amarna Letters and the Amarna Period*, BA, 23:2-22, 1960; C. F. PFEIFFER, *Tell El-Amarna and the Bible*, 1963; E. F. CAMPBELL, *The Chronology of the Amarna Letters*, 1964; P. ARTZI, *Some Unrecognized Syrian Amarna Letters* (EA 260, 317, 318), *JNES*, 27:163-171, 1968; C. KÜHNE, *Die Chronologie der internationalen Korrespondenz von El-Amarna*, 1973 (AOAT, 17); M. LIVERANI, *Political Lexicon and Political Ideology in the Amarna Letters Berytus*, 31:41-56, 1983; W. L. MORAN, *Les lettres d'El-Amarna; correspondance diplomatique du pharaon*, 1987.

19 C. VIROLLEAUD & J. NOUGAYROL, *Le Palais royal d'Ugarit* [= PRU] 2-6, 1955-1970; A. HERDNER, *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra — Ugarit de 1929 à 1939* [= CTCA], 1963, 2 vols.; C. H. GORDON, *Ugaritic Textbook*, 1965 (AnOr, 38); M. DIETRICH; O. LORETZ; J. SANMARTIN, *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit*; Teil I: Transkription, 1976 (AOAT, 24/1). A bibliografia referente a Ugarit cresce constantemente; desde 1979 a revista *Ugarit-Forschungen* [= UF] traz continuamente estudos especiais. Cf. ainda C. H. GORDON, *Ugaritic Literature*, 1949 (Scripta Pontificii Instituti Biblici, 98); G. R. DRIVER, *Canaanite Myths and Legends*, 1956, refundição de J. C. L. GIBSON, 2. ed., 1978; J. GRAY, *The Legacy of Canaan*, 2. ed., 1965 (SVT, 5); M. DIETRICH; O. LORETZ; P. R. BERGER; J. SANMARTIN, *Ugarit-Bibliographie*, 1973, 4 vols. (AOAT, 20/1-4); G. SAADÉ, *Ugarit*; métropole Cananéenne [sic!], 1979; *Colloque internationale des études ugaritiques (...) à (...) Lattaquié (...) 1979, 1979/80* (Annales Archéologiques Arabes Syriennes, 29/30); D. KINET, *Ugarit — Geschichte und Kultur einer Stadt in der Umwelt des Alten Testaments*, 1981 (SBS, 104); P. C. CRAIGIE, *Canaan and Israel*, *Tyndale Bulletin*, 34:145-167, 1983; F. BORDREUIL & D. PARDEE, *La trouvaille épigraphique de l'Ugarit*; 1. Concordance, 1989; O. LORETZ, *Ugarit und die Bibel*; kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament, 1990.

20 H. DONNER & W. RÖLLIG, *Kanaanäische und aramäische Inschriften* [= KAI], 3. ed., 1971-1976, 3 vols.; D. PARDEE, *Literary Sources for the History of Palestine and Syria*; Hebrew, Moabite, Armonite, and Edomite Inscriptions, 1979, vol. II, pp. 47-69 (AUSS, 17); G. I. DAVIES et al., *Ancient Hebrew Inscriptions*; Corpus and Concordance, 1991; J. RENZ & W. RÖLLIG, *Die althebräischen Inschriften*, 1995 (Handbuch der althebräischen Epigraphik, vols. I e II/1).

21 E. SACHAU, *Aramäische Papyri und Ostraka aus einer jüdischen Militärkolonie zu Elefantine*, 1911; A. E. COWLEY, *Aramaic Papyri of 5th Century B.C.*, 1923; E. G. KRAELING, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri*, 1953; G. R. DRIVER, *Aramaic Documents of the 5th Century B.C.*, 1954; E. BRESCIANI & M. KAMIL, *Le lettere aramaiche di Hermopoli*, 1966 (Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, Memorie XII, 5). Índices de todos os papiros até 1976 se encontram em W. KORNFIELD, *Onomastica Aramaica aus Ägypten*, 1978 (Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, 333). Sobre a elucidação científica: E. MEYER, *Der Papyrusfund von Elefantine*, 1912; B. PORTEN, *Archives from Elefantine; the Life of an Ancient Jewish Military Colony*, 1968.

22 Quanto a isso, veja o volume 2.

de que pudesse servir imediatamente e, por assim dizer, sem revisão como material para a historiografia. Deve-se, antes, examinar com cuidado, de caso para caso, o que um documento quer expressar e o que realmente está em condições de expressar. Ao fazê-lo, precisa-se considerar uma série de fatores. É evidente, p. ex., que um documento contemporâneo deve ser preferido a um que se refira a constelações, acontecimentos e pessoas da história a partir de uma distância cronológica mais ou menos grande. Naturalmente devem-se examinar a mentalidade, os pressupostos, os ideais e as opções partidárias do autor ou dos autores de um documento histórico tão bem quanto possível, mesmo que isso tenha seus limites e nem sempre conduza a resultados satisfatórios. Além disso, é claro que o valor histórico de uma peça da historiografia contemporânea ou cronologicamente próxima do evento, uma lista, uma carta ou uma inscrição, p. ex., é bem maior do que o de uma saga, um hino, um dito ou reflexões religiosas sobre a história. Junta-se a isso a tradição oral, que antecede a fixação literária de uma fonte e em muitos casos deve ser presumida com boas razões. Esta e outras ponderações obrigam a uma diferenciação cuidadosa do valor e do potencial de aproveitamento das fontes literárias.

A melhor forma de esclarecer essa questão toda é através de um exemplo dos dias de hoje. A ninguém ocorreria seriamente a idéia de basear uma exposição da história das guerras napoleônicas indistintamente nas seguintes fontes: os arquivos da chancelaria de Estado francesa e das chancelarias dos dinastas europeus aliados a Napoleão ou em guerra contra ele, o material epistolar diplomático, a *Französische Geschichte* e a *Deutsche Geschichte* de Leopold von Ranke, o livro *Guerra e Paz* de L. N. Tolstoi, a canção “Lützows wilde verwegene Jagd” de T. Körner, as *Jugenderinnerungen eines alten Mannes* de Wilhelm von Kügelgen, descrições de batalhas escritas por contemporâneos, a poesia “Was blasen die Trompeten? Husaren heraus!” de E. M. Arndt e o quinto clímax da humanidade, intitulado *Die Weltminute von Waterloo*, de S. Zweig. Todos os textos citados são, em um ou outro sentido, imediato ou mediato, direto ou derivado, documentos “históricos”. Sua capacidade de depoimento e sua confiabilidade são, porém, muito diferentes. Eles não podem e não devem ser projetados sobre um mesmo nível e utilizados sem diferenciação como fontes históricas.

Do mesmo modo exige-se um exame histórico-crítico das fontes no caso da história de Israel, e isto tanto para o material do AT quanto para o material extrabíblico. Este é o lugar dos métodos e procedimentos clássicos da pesquisa veterotestamentária: crítica textual, crítica literária, crítica da forma e do gênero²³,

23 K. KOCH, *Was ist Formgeschichte?*, 4. ed., 1981; G. W. COATS, ed., *Saga, Legend, Tale, Novella, Fable; Narrative Forms in Old Testament Literature*, 1985 (JSOT, Suppl. Ser., 35).

história das tradições, história da redação e história da interpretação — é através deles que as fontes de fato começam a ser visualizadas e se tornar utilizáveis. Sem dúvida, essa forma prévia de seleção histórica também é necessária para as fontes extrabíblicas. Contudo, tanto na egiptologia quanto na orientálica antiga existem até o momento apenas tentativas nesse sentido. Isso tem seu motivo principalmente no fato de a exploração filológica do sempre crescente volume de textos ainda se encontrar em pleno curso e consumir as forças dos orientálistas.

Considerações desse tipo levam à pergunta sobre como as fontes literárias disponíveis se distribuem pelos diferentes períodos da história do povo de Israel, i. é, se para todos os períodos há mais ou menos fontes de igual quantidade e qualidade, cujo aproveitamento permita uma exposição da história israelita. A resposta infelizmente é bem simples: não se pode falar em uniformidade. Para a história de Israel após a formação do Estado, portanto no 1º milênio a.C., a situação das fontes é favorável, em vários períodos até muito favorável. O historiador se encontra em chão relativamente firme. Isso se aplica não só ao material extra-israelita, mas também ao próprio AT, que até contém os primeiros sinais de uma historiografia israelita independente²⁴, que os vizinhos não chegaram a desenvolver²⁵. Diferente é a situação para o período anterior à formação do Estado, portanto nos últimos dois a três séculos do 2º milênio a.C.: em termos do AT, o tempo dos patriarcas, do êxodo do

- 24 Cf. G. von RAD, *Der Anfang der Geschichtsschreibung im alten Israel* [1944], in: *Gesammelte Studien*, pp. 148-188; R. SMEND, *Elemente alttestamentlichen Geschichtsdenkens*, 1968 (ThSt, 95); H. GESE, *Geschichtliches Denken im Alten Orient und im Alten Testament* [1958], in: ID., *Vom Sinai zum Zion*, 1974, pp. 81-98; H. CANKIK, *Grundzüge der hethitischen und alttestamentlichen Geschichtsschreibung*, 1976 (ADPV); C. EVANS, ed., *Scripture in Context; Essays on the Comparative Method*, 1980 (Pittsburgh Theological Monographs, 34); J. A. SOGGIN, *Problemi di storia e di storiografia nell'antico Israele*, *Henoch*, 4:1-16, 1982; A. MALAMAT, *Die Frühgeschichte Israels — eine methodologische Studie*, ThZ, 38:1-16, 1982; J. van SETERS, *Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, 1983; H. TADMOR & M. WEINFELD, eds., *History, Historiography and Interpretation; Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*, 1983; N. P. LEMCHE, *On the Problem of Studying Israelite History*; apropos A. Malamat's View of Historical Research, BN, 24:94-124, 1984; J. N. CARREIRA, *Formen des Geschichtsdenkens in altorientalischer und alttestamentlicher Geschichtsschreibung*, BZ.NF, 31:36-57, 1987; J. A. SOGGIN, *Probleme einer Vor- und Frühgeschichte Israels*, ZAW 100, Suppl., 1988, pp. 255-267.
- 25 Cf. H. G. GÜTERBOCK, *Die historische Tradition und die literarische Gestaltung bei Babyloniern und Hethitern (bis 1200)*, ZA, 42:1-91, 1935/35; 44:45-149, 1938; H. A. HOFFNER, *Histories and Historians of the Ancient Near East*; the Hittites, Or, 49:283-332, 1980; E. OTTO, *Geschichtsbild und Geschichtsschreibung in Ägypten*, WdO, 3(3):161-176, 1966; J. R. PORTER, *Pre-Islamic Arabic Historical Traditions and the Early Historical Narratives of the OT*, JBL, 87:17-26, 1968; de forma geral também H. PRELLER, *Geschichte der Historiographie unseres Kulturkreises*, 1967, vol. 1. Quanto ao problema da relação entre a historiografia do Oriente Antigo e a israelita, cf. também B. ALBREKTSON, *History and the Gods*, 1967; J. W. WEVERS, *Histories and Historians of the Ancient Near East*; Preface, Or, 49:137-139, 1980; J. van SETERS, *History and Historians of the Ancient Near East*; the Israelites, Or, 50:137-139, 1981; ID., *In Search of History*, 1982.

Egito, da caminhada pelo deserto, da tomada da terra e dos Juízes. Aqui a situação das fontes deixa muito a desejar e piora à medida que se retrocede ao passado. Também isso se reflete nas exposições históricas: em nenhum lugar há diferenças de opinião de tanto peso, chegando até a concepções diametralmente opostas, como na pré-história e na história primitiva de Israel.

Os motivos dessa marcante diferença na situação das fontes são claros. Antes da chamada tomada da terra e, até certo ponto, também ainda antes da formação do Estado, Israel não era uma grandeza histórica no sentido pleno da palavra. Israel ainda não era um povo, mas sim um povo em formação. A formação de um povo, no entanto, se processa em todos os lugares, por via de regra, sem ser percebida, quase inconscientemente. Dos envolvidos no processo dificilmente se podem esperar documentos históricos, sobretudo quando vivem como nômades. E para os vizinhos um povo em formação, de início, ainda não representa um fator de tanto peso que se devesse seriamente contar com ele e lhe dedicar sua atenção.

Tanto mais é de se admirar que, afinal, se obtenha uma resposta para a pergunta sobre as origens de Israel, sobre sua pré-história e sua história primitiva. Uma resposta, em todo caso, que abrange nada menos do que sete livros do AT (o Pentateuco, Josué e Juízes). De forma alguma isso é simplesmente natural. Normalmente os povos civilizados do Oriente Antigo estiveram bastante longe de poderem dar uma resposta mesmo que medianamente satisfatória para a pergunta sobre suas origens. Tomemos os egípcios como exemplo. Nunca fizeram de sua formação como povo objeto de reflexão: seu povo sempre lhes pareceu uma grandeza, por assim dizer, eterna, que não carecia de explicação, cujo início remonta à história dos deuses, ao mito. Os egípcios são um “povo desde a eternidade”, desde a criação do mundo e dos seres humanos. A antropogonia e a demogonia coincidem. Isso chega ao ponto de a língua egípcia antiga, de início, nem sequer possuir uma palavra para designar o conceito genérico “ser humano”; o termo que em geral é traduzido por “ser humano” (*rmt*) significa originalmente “egípcio”. E tudo o que por acaso ainda possa existir na periferia do mundo são “corredores na areia”, “asiáticos miseráveis”, “nove povos de arco”²⁶ e coisas semelhantes. Além disso, o que domina o egípcio é a concepção de que o Egito é o centro do mundo, o umbigo da terra, onde ocorreu a criação e todas as coisas tiveram seu princípio. O povo vive ali desde os primórdios; é autóctone. A rigor, um egípcio só pode viver no Egito e, em todo caso, gostaria de ser enterrado lá²⁷. O país estrangeiro é a miséria: *extra Aegyptum nulla est salus* [“fora do Egito não

26 Cf. E. UPHILL, The Nine Bows, JEOL, 6(19):393-420, 1965/66.

27 Especialmente impressionante: Sinuhe B, 156-164; cf. TGI, 3. ed., 6.

há salvação”]. A santidade da situação vigente se reveste para o egípcio do manto do imemorável²⁸. Essa consciência de autoctonia pode por vezes levar outros povos, não-egípcios, a notáveis erros de avaliação a respeito de seus vizinhos. Na inscrição do rei Meshah de Moabe, do séc. 9 a.C. (KAI 181, 10), consta: *'sh gd yshb b'rc 'trt m'lm* (“O pessoal de Gade morava na terra de Atarot desde os tempos primordiais”). Aqui se alude à tribo israelita de Gade, que, conforme o relato do próprio AT, de forma alguma estava estabelecida “desde os tempos primordiais” na Transjordânia.

Exatamente isso constitui uma particularidade de Israel em comparação com os povos civilizados vizinhos do Oriente Antigo. Israel sempre soube que o mundo outrora foi diferente do que é no respectivo presente. Também soube que alcançou sua existência como povo e a extensão de seu atual território apenas no decurso da história. Israel é um povo não-autóctone e, conforme sua própria consciência, um retardatário no círculo dos povos antigos, um povo decididamente jovem. A tradição veterotestamentária não deixa nenhuma dúvida quanto a isso. A história dos primórdios em Gênesis (Gn 1-11) está cheia de acontecimentos imponentes que dizem respeito ao mundo e à humanidade, mas Israel não aparece nela. Surge apenas bem mais tarde, no Egito (Êx 1). O princípio de Israel não recebe uma datação que retrocede aos tempos primordiais, muito menos ainda à história mítica dos deuses: neste ponto concordam fontes tão distantes cronologicamente como o Javista e o Escrito Sacerdotal. Esse estado de coisas, entretanto, tem amplas conseqüências para o acervo de fontes do AT: os princípios de Israel não remontam ao mito, mas ao mundo da *saga*. Israel vestiu suas origens, sua pré-história e sua história primitiva com o manto da *saga*, e isso já antes do início da literatura israelita. Sagas, no entanto, não podem, sem mais nem menos, ser consideradas documentos históricos primários. São tradição, transmissão da história antes de esta se tornar literatura²⁹.

Aqui se encontra a origem de muitos mal-entendidos. O termo “*saga*” naturalmente já encerra, desde o início, um juízo negativo no que diz respeito a seu valor histórico. Neste aspecto a *saga* é inferior em comparação com outras produções do ser humano, como p. ex. a historiografia, a carta, a lista, a ata. Isso, de fato, está correto e não deveria ser negado ou eliminado herme-

28 Quanto a esse complexo de problemas, cf. S. MORENZ, *Ägyptische Religion* [1960], 2. ed., 1977, especialmente pp. 44-49 (Die Religionen der Menschheit, 8).

29 As percepções básicas já se encontram em J. G. HERDER, *Vom Geist der ebräischen Poesie* [1782/83], 2. ed., 1787, nos vols. 11/12 da edição crítica de Suphan. Ainda T. WILLI, *Herders Being zum Verständnis des Alten Testaments*, 1971 (Beiträge zur Geschichte der Biblischen Hermeneutik, 8) Quanto ao assunto, cf. também R. de VAUX, *Method in the Study of Early Hebrew History*, in: *The Bible in Modern Scholarship*, 1965, pp. 15-29; M. WEIPPERT, *Fragen des israelitischen Geschichtsbewusstseins*, VT, 23:415-442, 1963.

neuticamente. A historicidade da saga, ou mais precisamente a historicidade do que é relatado por ela, é um problema. Mas essa constatação não deve conduzir a julgamentos errôneos, como p. ex. que o material das sagas deveria ser eliminado completamente do acervo de fontes do historiador. Cada saga é um documento histórico no sentido mais amplo: diz algo sobre as concepções daqueles que a narraram e finalmente a registraram por escrito. Ela não é independente da história e de forma alguma, exceto em casos mais raros, puro produto da fantasia.

Por via de regra, a saga tem um cerne histórico que precisa ser averiguado. Isto, em muitos casos — não em todos —, também se consegue. Para tanto é necessário ter em mente as normas que regem o gênero da saga. Esta não pode nem pretende ser um retrato fiel de circunstâncias, seqüências e acontecimentos históricos, uma vez que precisa levar em conta a capacidade de conceber e compreender daqueles que a narram. Deve ser breve, clara, completa em si mesma, sem carecer de complementação, compreensível a partir de si própria. Pode permitir a entrada em cena de apenas poucos personagens — um herói, um oponente, figurantes. Deve conter mais ação do que descrição da situação. Deve seguir, tanto quanto possível, o princípio da unidade do tempo, do local e da ação. Em suma, a saga não retrata a história como num espelho, mas a concentra como por uma lente de foco. Reduz e simplifica o que é múltiplo e complexo. A saga é um todo coeso; pode ser reunida a outras em ciclos de sagas, mas pode, no máximo, desenvolver-se em direção à novelística, não à historiografia. A fixação literária da saga muitas vezes se dá apenas após uma fase mais prolongada de tradição oral; mesmo após a fixação por escrito ela ainda pode ser objeto de alteração, ampliação e interpretação³⁰.

O material de sagas do AT, em especial do Pentateuco, foi tornado frutífero para a pesquisa da pré-história e da história primitiva de Israel sobretudo por Albrecht Alt e Martin Noth. Predecessores importantes foram, entre os mais destacados, Hermann Gunkel e Hugo Gressmann. M. Noth enriqueceu a pesquisa histórico-crítica com a abordagem histórico-traditiva. Num primeiro momento a consequência disso foi a rigorosa desmontagem do tradicional quadro histórico transmitido pelo Pentateuco e pelos livros de Josué e Juízes, e uma considerável redução da amplitude de nosso conhecimento a respeito da pré-história e da história primitiva de Israel. Naturalmente isso não ficou sem contestação, desencadeando acusações de “ceticismo” e de “nilismo”. A crítica proveio sobretudo dos Estados Unidos, e lá em especial do círculo reunido em torno de William F. Albright, altamente meri-

tório em muitos sentidos; mas não só de lá³¹. Poder-se-ia pensar que o debate assim provocado houvesse entretantes se dissipado um pouco. Mas isso é um engano. Os motivos de fundo continuam muito vivos também na discussão científica atual e merecem ser levados a sério como caso modelar de uma disputa metodológico-crítica.

Contra o método adotado por A. Alt, M. Noth e, depois deles, pela maioria dos exegetas do AT na Alemanha, objetou-se sobretudo que ele estaria por demais embasado na crítica das formas, e isso de forma demasiado exclusiva. Essa objeção de fato contém algo de correto. A chamada história das formas foi estropiada, até certo ponto, já por Alt e Noth, mas principalmente por seus seguidores. Entretantes os corretivos para essa falha no desenvolvimento estão à disposição, sem que com isso a desmontagem do quadro histórico veterotestamentário fosse sustada. A exigência positiva reza que as tradições do AT deveriam ser examinadas quanto à sua “probabilidade interna”, quer dizer, “se ao menos parecem razoáveis ou não”³². Sobretudo, porém, a pesquisa das fontes literárias careceria da complementação pela *external evidence* [“evidência externa”], a consideração de dados externos objetivos, tal como a arqueologia os oferece. Só que não se consegue fazer muita coisa com o conceito de “probabilidade interna”, ao menos nesse sentido genérico e indefinido em que é empregado neste caso. Utilizando-o de maneira sensata, i. é, como designação do grau de probabilidade histórica a ser conferido pelo historiador, o conceito perde seu caráter controvertido. Mas pelo visto não é isso o que se pretende quando se fala de “evidência interna” (*internal evidence*, em vez de *probability* [“probabilidade”]!). Por detrás disso está, antes, a presunção metodologicamente indevida da possibilidade de que algo tenha se passado tal como está relatado. Essa possibilidade é instituída como critério e passa a servir como sustentáculo da confiabilidade histórica da tradição.

Para onde isso leva, fica claro quando se observa sob esse aspecto tradições de sagas extrabíblicas, como as da Ilíada ou do Cântico dos Nibelungos. Então fica claro que a “probabilidade interna” não é um princípio metodológico, mas teológico: o que não for francamente anti-racional deverá ser crido com base na autoridade da Bíblia. Um pouco diferente é o caso da *external evidence* da arqueologia. Aqui o perigo reside em que o trabalho

30 Quanto a isso, cf. H. GUNKEL, *Genesis*, 4. ed. 1917, 9. ed. 1977, pp. I-C (HKAT, I/1); A. JOLLES, *Einfache Formen*, 4. ed., 1968, reimpressão 1972, especialmente pp. 62-90.

31 Cf. J. BRIGHT, *Early Israel in Recent History Writing*, 1956 (Studies in Biblical Theology, 19) (em alemão: *Altisrael in der neueren Geschichtsschreibung*, 1961 [ATHANT, 40]). Primeiras respostas: M. NOTH, Der Beitrag der Archäologie zur Geschichte Israels, in: ID., *Aufsätze*, vol. 1, pp. 34-51; A. SOGGIN, Ancient Biblical Traditions and Modern Archaeological Discoveries, BA, 23:95ss., 1968; cf. também M. NOTH, Grundsätzliches zur geschichtlichen Deutung archäologischer Befunde auf dem Boden Palästinas [1938], in: op. cit., pp. 3-16.

32 J. BRIGHT, op. cit., p. 135.

arqueológico apropriado e crítico seja combinado com uma atitude acrítica para com as tradições bíblicas: como se fosse possível que muros, pedras ou cacos de vasos de cerâmica pudessem sustentar e confirmar a confiabilidade histórica de textos veterotestamentários. Em contraposição a isso deve-se insistir que a pesquisa histórico-crítica das fontes literárias precisa ser desenvolvida independentemente da arqueologia, e que em cada caso particular deve-se examinar com cuidado se uma combinação de dados arqueologicamente assegurados e de resultados da ciência bíblica é possível e, em caso afirmativo, como ela se dá.

Uma segunda objeção principal se dirige contra a valorização excessiva da etiologia como fator criativo no desenvolvimento da tradição de sagas. Uma saga é etiológica quando pretende explicar determinada circunstância ou dado existente na atualidade do narrador por meio de uma ocorrência do passado³³. Há etiologias para lugares sagrados, épocas e comemorações santas, para certas localidades de destaque, para nomes e outras coisas mais. Naturalmente deve-se perguntar se o interesse etiológico foi o fator que levou à criação da saga ou se foi um fator secundário, um tema narrativo que se agregou à saga. Ambas as coisas acontecem, e cada caso particular precisa ser analisado quanto a isso. Uma coisa, no entanto, deve ser descartada metodologicamente: que etiologias sejam vistas de maneira categórica como elementos decorativos de uma tradição de resto historicamente confiável.

Algo semelhante se aplica à vinculação das sagas a um local, destacada por Alt e Noth, i. é, à circunstância de que tradições de sagas muitas vezes não são, de início, patrimônio da comunidade toda, mas estão fixadas a determinados locais onde são cultivadas e transmitidas. Contra isso se argumenta que o local de uma tradição não seria seu “ponto de fixação”, mas o “âmbito de sua influência”³⁴, e que tradições também podem mudar seu local. Contudo, a diferença presumida entre local de fixação e âmbito de influência não é bem clara e compreensível. Que mudanças de local são possíveis e que, no decurso da transmissão, sagas podem tornar-se patrimônio comum de círculos e regiões maiores e, por fim, de uma nação toda, é seguramente correto e não é posto em dúvida por ninguém. Também aqui cada caso requer um exame particular.

33 Detalhes em B. LONG, *The Problem of Etiological Narrative in the Old Testament*, 1968 (BZAW, 108); P. J. van DYK, *The Function of the So-Called Etiological Elements in Narratives*, ZAW, 102:19-33, 1990.

34 J. BRIGHT, op. cit., pp. 108-119.

1.2. As fontes arqueológicas

O conceito de arqueologia tem se modificado ao longo da história. Originalmente designava qualquer ocupação com a Antiguidade, portanto todo o complexo do conhecimento da Antiguidade. Nos sécs. 17-19 entendia-se sob esse termo o conhecimento de coisas materiais e concretas, adquirido a partir das fontes literárias. Hoje a arqueologia é a ciência dos restos materiais da civilização de épocas passadas.

A arqueologia bíblica, um segmento da arqueologia do Oriente Próximo, surgiu no séc. 19 a partir do interesse pela Bíblia e se nutre dele até o presente. Essencialmente se serve de dois modos de trabalhar: das escavações e da exploração arqueológica de superfície (em inglês: *survey* ou *surface exploration*). As primeiras escavações sistematicamente desenvolvidas iniciaram na Palestina em torno de meados do séc. 19, de início em Jerusalém e depois também em outras partes do país. A arqueologia de escavação teve de primeiro buscar seus métodos com muito esforço, mas até o presente os desenvolveu até atingir um elevado grau de perfeição. Só em relativamente poucos casos é possível trabalhar com os métodos da arqueologia clássica: quando se podem encontrar restos de monumentos na superfície. Este é, muitas vezes, o caso de sítios helenístico-romanos e posteriores. Por via de regra, porém, é preciso aplicar os métodos da arqueologia pré-histórica: o reconhecimento, a descrição e a interpretação das sucessivas camadas de ocupação habitacional (estratos) de sítios antigos. Este procedimento se chama estratigrafia. Com base no conhecimento da cerâmica que ao longo do tempo se refinou cada vez mais, hoje é possível datar as camadas de povoamento e definir sua seqüência com bastante precisão. O objetivo de uma escavação arqueológica não consiste em trazer à tona achados espetaculares, conquanto possam acontecer, mas em elucidar a história da povoação e da cultura do sítio de escavação³⁵.

Apesar de as escavações em ambos os lados do Jordão terem aumentado muito desde meados deste século, permanece naturalmente o fato de que escavações só podem ser levadas a efeito em determinados lugares, que, se comparados ao número total dos antigos sítios habitacionais, são relativamente poucos. Não é possível escavar áreas inteiras. Por isso, a arqueologia de escavação precisa ser complementada pela pesquisa arqueológica de superfície, que, depois de vários estágios preliminares, foi desenvolvida nos anos 20

35 Cf. Sir M. WHEELER, *Moderne Archäologie*, 1960 (Rowohlts deutsche Enzyklopädie, 111/112); W. F. ALBRIGHT, *The Archaeology of Palestine*, 4. ed., 1960 (em alemão: 1962); K. M. KENYON, *Archaeology of the Holy Land*, 2. ed., 1965 (em alemão: 2. ed., 1976); W. G. DEVER, *Archaeology and Biblical Studies; Retrospect and Prospect*, 1974.

deste século principalmente por Albrecht Alt e William F. Albright e desde então tem evoluído de modo digno de nota³⁶. Aproveita-se para isso a circunstância de que normalmente cacos de cerâmica de diversas fases habitacionais ficam espalhados na superfície e nas ladeiras dos montes de ruínas. Recolhidos e classificados, eles nos dão um primeiro quadro da sucessão dos períodos habitacionais do respectivo sítio. Trata-se de um quadro ainda não muito exato e confiável, mas que serve de orientação e pode ser ampliado. Pela exploração de vários sítios (na medida do possível, todos) da mesma área, obtém-se então um quadro da história habitacional da região como um todo.

As dificuldades inerentes a tal projeto, contudo, não devem passar despercebidas. Primeiramente deve-se levar em conta que as evidências a partir da cerâmica só podem ser avaliadas pelo lado positivo, e não pelo lado negativo. Cacos de cerâmica não pertencentes a nenhum estrato de modo geral possibilitam que se reconheça em que período um determinado sítio foi provavelmente ou certamente habitado, mas não permitem nenhuma conclusão quanto aos períodos em que ele não foi habitado. Na busca de cacos de cerâmica é preciso levar em consideração que um grande número de casualidades e de fatores variáveis locais impede a obtenção de evidência negativa. Deve-se ainda contar com o fato de que o desenvolvimento da cerâmica não se deu de forma congruente em distintas regiões e distintas épocas, de modo que a determinação dos períodos fica muitas vezes difícil e incerta, mesmo que isto não valha para todos os casos. Assim, certeza de fato só se terá por meio de escavações complementares. E finalmente se deve também atentar para a densidade da presença da cerâmica. Quando ela é extremamente esparsa, deve-se contar com a possibilidade de se estar lidando com cerâmica espalhada por camponeses ou beduínos.

Uma contribuição substancial à topografia histórica e à história do povoamento da Palestina também é constituída pelo levantamento e exame do material referente aos nomes de seus acidentes geográficos: nos nomes árabes de montes de ruínas, fontes, vales, morros e coisas semelhantes muitas vezes estão conservados nomes antigos, às vezes de forma precisa, outras vezes com leves deformações ou ainda em tradução. Se se atentar para os diversos tipos de nomes de localidades e acidentes geográficos, que a pesquisa etimológica pode correlacionar com diferentes e sucessivas línguas pré-árabes, então temos

36 Cf., p. ex., M. NOTH, Jabes-Gilead; ein Beitrag zur Methode alttestamentlicher Topographie [1953], in: ID., *Aufsätze*, vol. 1, pp. 476-488. Como exemplo de exploração arqueológica de superfície de regiões inteiras: M. KOCHAVI, ed., *Judaea, Samaria and the Golan*; Archaeological Survey 1967-1968 (em hebraico, 1972).

aí uma fonte importante de conhecimento da história da área que está sendo pesquisada³⁷.

É óbvio que os resultados da exploração arqueológica da Palestina só raramente podem ser relacionados com dados particulares e concretos da história de Israel, embora isso também possa ocorrer. O verdadeiro valor e a função principal da arqueologia consistem, antes, em colocar à disposição informações de fundo e de base para o conhecimento de processos mais longos de desenvolvimento histórico. Descortinam-se o cotidiano das pessoas, seus utensílios e ferramentas, seu jeito de morar, sua economia, suas relações comerciais e também suas formas de religião. Tudo isso é do maior interesse para o historiador, e seria errado pensar que se trataria aí de algo assim como fontes de segunda categoria em relação à tradição escrita. Entretanto, num esboço da história de Israel como este só poderemos fazer uso de tais fontes aqui e ali, em determinados casos e, de modo geral, com relativa raridade. Seria desejável que disciplinas como a história cultural, a história social, a história econômica e a história das religiões pudessem ser plenamente integradas numa exposição da história do povo de Israel. Mas isso prejudicaria a visão de conjunto, além de o espaço ser exíguo. Simplesmente substituir uma “história dos eventos” (*histoire d'événements* ou *évènementielle*) por uma “história dos períodos mais prolongados” (*histoire de la longue durée*)³⁸ não poderá ser o desejo de ninguém, mesmo porque esta última — tanto quanto podemos ver até aqui — tem uma inclinação até maior do que outras abordagens a preencher as lamentáveis lacunas de nosso conhecimento com teorias. A presente exposição não pretende ser outra coisa do que “história dos eventos”. Ela não exclui, mas pressupõe a história dos períodos mais prolongados, na qual se expressa “o longo fôlego da história”. Como quer que se pretenda encarar a questão, também a frase “sem ações não há história” continua sendo verdadeira e justificada³⁹.

A superestimação da chamada arqueologia bíblica, que quase não se encontra mais na pesquisa científica séria, mas que ainda é costumeira na consciência pública, tem razões extracientíficas, principalmente de caráter

37 Cf. B. S. J. ISSERLIN, Place Name Provinces in the Semitic-Speaking Ancient Near East, in *Proceedings of the Leeds Philosophical and Literary Society A VIII* 2, 1956, pp. 83-110; S. WILD, *Libnaisische Ortsnamen*; Typologie und Deutung, 1973 (Beiruter Texte und Studien, 9); E. A. KNAUF, The West Arabian Place Name Province; Its Origins and Significance, in: *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, 1988, vol. 18, pp. 38-49; ID., Toponymy of the Kerak Plateau, in: J. M. MILLER, ed., *Archaeological Survey of the Kerak Plateau, ASOR, Archaeological Reports*, 1991, vol. 1, pp. 281-290.

38 Quanto a esses conceitos e ao problema do desenvolvimento da historiografia moderna, cf. WEPPERT, *Scheideweg*, pp. 74-77, 85 (com indicações bibliográficas, especialmente na p. 76, nota 10).

39 G. E. LESSING, *Zur Geschichte und Literatur; Vorrede (1773)*, cit. ap. *Werke*, ed. por H. G. Göpfert et al., München, 1973, vol. 5, p. 557.

religioso. Ela faz com que um trabalho arqueológico apropriado e crítico possa ser combinado com uma posição franca ou (com maior frequência ainda) veladamente acrítica diante das tradições bíblicas. Assim acontece que resultados da pesquisa arqueológica nos países da Bíblia muitas vezes são usados erroneamente para confirmar as informações da Bíblia⁴⁰. A Bíblia, porém, não necessita de “confirmação”. Ela própria é fonte de conhecimento para a ciência histórica, como também o são os restos materiais que a arqueologia traz à tona e interpreta. Ambas as disciplinas — a ciência bíblica e a arqueologia — devem complementar-se criticamente. Quem insistir nesse princípio disporá de um meio confiável para impedir a crença supersticiosa na arqueologia.

Bibliografia selecionada: K. Galling, *Biblisches Reallexikon* [= BRL, 1. e 2. ed.]. HAT I,1 (1937, 2. ed. 1977); M. Noth, *Die Welt des Alten Testaments* (1940, 4. ed. 1962); K.-H. Bernhardt, *Die Umwelt des Alten Testaments*, vol. I (1967); B. Reicke & L. Rost, eds., *Biblich-historisches Handwörterbuch*, vols. 1-3 (1962-66), vol. 4 (1979); Y. Aharoni, *The Land of the Bible; a Historical Geography* (1967, tradução para o alemão 1981); H. Donner, *Einführung in die biblische Landes- und Altertumskunde* (1976); V. Fritz, *Einführung in die biblische Archäologie* (1985); H. Weippert, *Palästina in vorhellenistischer Zeit*, 1988 (Handbuch der Archäologie, Vorderasien, II/1 [= PVZ]); A. Mazar, *Archaeology in the Land of the Bible 10000-586 B.C.* (1990); V. Fritz, *Die Stadt im alten Israel* (1990). — Quanto à problemática metodológica, cf. também P. Arata Mantovani, *L'archeologia siro-palestinese e la storia d'Israele*, *Henoch*, 8:223-242, 1986; K. W. Whitelam, *Recreating the History of Israel*, *JSOT*, 35:45-70, 1985; F. Brandfon, *The Limits of Evidence: Archaeology and Objectivity*, *Maarav*, 4(1):5-43, 1987; C. Frevel, “Dies ist der Ort, von dem geschrieben steht...”; zum Verhältnis von Bibelwissenschaft und Palästinaarchäologie, *BN*, 47:35-89, 1989.

⁴⁰ Cf. W. KELLER, *Und die Bibel hat doch recht*, 1955; uma postura crítica quanto a isso é adotada por M. NOTH, *Hat die Bibel doch recht?* [1957], in: ID., *Aufsätze*, vol. 1, pp. 17-33.

Capítulo 2

Povos e países do Oriente Antigo na 2ª metade do 2º milênio a.C.

Exposições gerais: A. Scharff & A. Moortgat, *Ägypten und Vorderasien im Altertum* [1950], 3. ed., 1962; E. Otto, *Ägypten; der Weg des Pharaonenreiches* [1953], 4. ed., 1966 (Urban-Bücher); H. Schmökel, *Geschichte des alten Vorderasien*, 1957 (HdO, II/3); A. H. Gardiner, *Geschichte des alten Ägypten*, 1965 (Kröner Taschenausgabe, 354); E. Cassin; J. Bottéro; J. Vercoutter, eds., *Die altorientalischen Reiche*, 1965/66, vols. I e II (Fischer Weltgeschichte, 2/3); W. Helck, *Geschichte des alten Ägypten*, 1968 (HdO, I,1,3); ID., *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jt. v.Chr.*, 2. ed., 1971 (AA, 5); ID., *Die Beziehungen Ägyptens und Vorderasiens zur Ägäis bis ins 7. Jh. v.Chr.*, 1979 (Erträge der Forschung, 120); *The Cambridge Ancient History* [= CAH], 3. ed., 1971-75, vols. I,2-II,2; E. Hornung, *Grundzüge der ägyptischen Geschichte*, 2. ed., 1978 (Grundzüge, 3). Cf. também M. Liverani, *Prestige and Interest; International Relations in the Near East, ca. 1600-1100 B.C.* (1990). — Fontes: TUAT, I,5 (1985).

O palco da história do povo de Israel é a parte meridional do corredor siro-palestinese entre as antigas civilizações e potências situadas junto ao Nilo, na Mesopotâmia e na Ásia Menor. Em virtude de sua situação geográfica, 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. Estava destinada a transmitir ao Ocidente, pela via dos gregos, a herança do Oriente. Além dessa missão histórico-cultural, não produziu formações políticas autônomas em maior estilo. O corredor era e permaneceu uma região de interesses e objeto da política imperialista dos impérios. Só nas fases de enfraquecimento das potências externas conseguia, sempre passageiramente, ganhar um peso político próprio. Esse estado de coisas nos obriga a buscar, antes de entrarmos na história de Israel, uma visão panorâmica da situação histórica dos povos e dos estados do antigo Oriente Próximo na 2ª metade do 2º milênio a.C. Visões panorâmicas e perspectivas desse gênero acompanharão daqui por diante nossa exposição da história de Israel. Elas são mais necessárias ainda porque o historiador — seduzido pela extraordinária importância da Bíblia para a cultura e religião do Ocidente — poderá facilmente perder de vista um fato fundamental: que a história de Israel

em época alguma poderá e deverá ser considerada isoladamente. Ela está entrelaçada na história do Oriente Antigo, sendo em todos os sentidos parte inseparável da mesma.

O grande tema histórico da 2ª metade do 2º milênio a.C. é o equilíbrio de forças entre os povos e estados do Oriente Próximo. Nesse período simplesmente não é mais possível investigar e expor a vida histórica própria dos povos situados junto ao Nilo, na Mesopotâmia e na Ásia Menor de forma isolada. O Egito, Mitanni, a Assíria, a Babilônia e o reino hitita da Ásia Menor saem quase que subitamente de seu relativo isolamento e aparecem como atores de um acontecimento que envolve todo o Oriente Próximo. Por este tempo o Oriente Próximo ingressa na era dos impérios, na época do imperialismo. Forma-se um sistema de impérios com focos e centros que se alternam. Os participantes do concerto das grandes potências procuram manter-se em equilíbrio quanto a suas forças, sua influência e sua expansão. O resultado é descrito da melhor maneira pelo conceito de “equilíbrio de poder” (*balance of power*), um conceito vivo e atuante na Europa desde o séc. 16.

Um dos principais pressupostos para a formação de um sistema de impérios e a expansão da política imperialista foi uma nova técnica de guerra: o emprego de cavalos atrelados a carros de guerra. O cavalo provavelmente provém da região de estepes do sul da Rússia, tendo chegado ao Oriente Próximo no decorrer da 1ª metade do 2º milênio a.C. Ali foi primeiramente tido como raridade. O mérito de ter reconhecido e aproveitado sua utilidade para a técnica bélica, ao que tudo indica, cabe aos hicsos (em egípcio: *hk'.w h's.wt*, “dominadores estrangeiros”): dominadores pertencentes a tribos estrangeiras provavelmente originárias, em sua maior parte, da Síria e Palestina, que se fixaram no Delta Oriental do Nilo aproximadamente entre 1730 e 1580 a.C. Seu centro estava localizado em Auaris (*Tell ed-Dab'a*). A partir dali dominaram, ainda que não de modo inteiramente incontestado, um Egito enfraquecido após a decadência do Reino Médio. Os hicsos se situam na última fase do chamado “segundo período intermediário”. São contados (de acordo com Maneton) como 15ª e 16ª dinastia¹. Conheciam o cavalo de suas terras de origem, e provavelmente foi só ao final de seu domínio no Egito que o incorporaram à sua técnica de guerra como animal atrelado aos carros de combate.

Os outros povos do Oriente Próximo seguiram esse exemplo rapidamente. Os carros de duas rodas, no começo ainda de construção leve, levavam duas pessoas: o condutor (em egípcio: *kt/d* ou *ktr/ikdn*; nas cartas de Amarna

1 Cf. A. ALT, Die Herkunft der Hyksos in neuer Sicht [1954], in: *ID., Kleine Schriften*, vol. 3, pp. 72-98; J. von BECKERATH, *Untersuchungen zur politischen Geschichte der zweiten Zwischenzeit in Ägypten*, 1964 (ÄF, 23); J. van SETERS, *The Hyksos*, 1966; *ID., The Hyksos: a New Investigation*, 1969; D. B. REDFORD, *The Hyksos Invasion in History and Tradition*, Or. 391-51, 1970.

Lúgu-zi ou *ku-zi*)² e um guerreiro armado com arco e lança (em egípcio: *n.t-htr*; em textos cuneiformes: *LÚmaryannu*)³. Parece que foram os hititas que pela primeira vez acrescentaram um terceiro homem: (*LÚtashlishu*), cuja função na batalha consistia em segurar o guerreiro por trás, para mantê-lo firme. No uso dos carros para fins pacíficos, ele tinha uma função mais decorativa (em hebraico: *shalish*, “ajudante”). Devido à sua velocidade e mobilidade, inauditas para as circunstâncias da época, os carros de guerra podiam ser empregados de forma eficiente na marcha e na batalha⁴. Naturalmente a mera existência dessa arma não é o único pressuposto da política imperialista. Foram necessárias também transformações na estrutura dos exércitos e da administração. Os governantes dos países do Oriente Próximo formaram corpos de carros de combate, cujos integrantes constituíam uma espécie de nobreza de cavaleiros a serviço da coroa. Em tempos de paz esse corpo de cavaleiros (*maryannu*, *maryannutu*) podia ficar estacionado em diferentes partes do império, receber feudos dos bens da coroa e manter-se em prontidão para a guerra.

O Egito deu o primeiro passo. Lá o domínio dos últimos hicsos, originários da Ásia Menor, era razoavelmente estável no Delta, enquanto que os principados do Alto Egito conquistavam progressivamente autonomia e poder, ainda que por ora permanecessem vassalos dos hicsos. O principal centro de poder era Tebas. A influência de seus governantes (17ª dinastia) crescia constantemente. Os três últimos — Senaqtentre'-Ta'a I, Senaqtentre'-Ta'a II e W'd-hpr-R'-Kamose — tinham o comando sobre os distritos do Alto Egito situados entre Elefantina e Abidos. Ao sul, seu território fazia fronteira com o Estado independente de Cuxe, cuja capital era Buhen, na 2ª catarata do Nilo; ao norte, com o território de influência dos hicsos. As animosidades com os hicsos começaram sob o governo de Senaqtentre'-Ta'a II, e continuaram sem parar sob os governos de Kamose e de seu irmão Ahmósis, com o qual Maneton faz iniciar a 18ª dinastia. Sobre o desenrolar dos acontecimentos deste período somos suficientemente informados por documentos egípcios não muito numerosos, mas elucidativos⁵. Kamose infligiu duros golpes aos hicsos

2 A origem do termo é incerta. O modo de escrever rigorosamente silábico indica origem extra-egípcia; cf. H. DONNER, ZÄS, 80:97-103, 1955, especialmente pp. 101s. Deve-se levar em conta que nas cartas de Amarna *LÚgku-zi* significa, antes, “auxiliar de estrebalaria”; cf. CAD, vol. 5, p. 147, 1956 (ali a hipótese da origem egípcia). O fato de *kzym* aparecer nos textos de Ugarit não decide a controvérsia.

3 Cf. H. REVIV, Some Comments on the *Maryannu*, IEF, 22:218-228, 1972.

4 Cf. W. MAYER, Gedanken zum Einsatz von Streitwagen und Reitern in neuassyrischer Zeit, UF, 10:175-186, 1978; P. RAULWING, Pferd und Wagen im alten Ägypten I, GM, 136:71-83, 1993.

5 1. A tabuinha nº 1 de Carnarvon, das imediações de *Der el-Bahri*, a cópia de uma inscrição histórica de Karnak que apareceu em fragmentos em 1935; cf. A. H. GARDINER, The Defeat of the Hyksos by Kamose, JEA, 3:97ss., 1916; 2. as estelas do rei Kamose de Karnak; cf. L. HABACHI, *La libération de l'Égypte de l'occupation Hyksos*, 1955, e *The Second Stela of Kamose and His Struggle against the Hyksos Ruler and His Capital*, 1955 (ADAIK, Ägyptol., 8); 3. a biografia do almirante Ahmósis, de seu túmulo na rocha em *el-Kab*; cf. K. SETHE, *Urkunden der 18. Dynastie*, 2. ed., vol. 1, 1972, pp. 1-11.

seu domínio ao sul até a região da 5ª catarata do Nilo. Elevou Mênfis ao *status* de sua segunda residência e organizou um poderoso exército permanente.

Assim, quase que por força da própria evolução dos fatos, por razões de autodefesa e movido por uma nova autoconfiança, o Egito chegou a formar um império. Naturalmente não foi de imediato que se conseguiu dar uma forma consistente a esse império, sobretudo nas partes situadas na Ásia Menor. É necessário acrescentar que nem mesmo mais tarde — e, a rigor, nunca — se conseguiu isso completamente. A Cuxe/Etiópia os egípcios sempre conseguiram, nas épocas de seu poderio, dominar muito mais facilmente. Será que, no caso do corredor siro-palestinense, as relações predominantemente pacíficas com essa região os impediam¹²? Em todo caso, os faraós se contentavam com uma soberania relativamente frouxa sobre os territórios subjugados na Ásia Menor. Fundamentavam sua hegemonia na dependência feudal dos pequenos dinastas ou príncipes siro-palestinoses que permaneciam no cargo como vassallos egípcios e eram obrigados ao pagamento regular de tributos¹³. Assim, ao mesmo tempo, deram início a uma considerável influência da cultura egípcia na Palestina e na Síria Meridional¹⁴.

É lógico que essa ordem era ameaçada; ela tinha de balançar sempre que a pressão política e a presença militar egípcia diminuam. E isso não demorou a ocorrer. Após a morte de Tutmósis II (1494-1490), sua esposa Hatshepsut (1490-1468)¹⁵ assumiu inicialmente a regência em nome de seu enteado ainda menor, Tutmósis III, o sucessor no trono. Mas pouco depois ela mesma se fez faraó, assumindo a titulação de “rei do Alto e Baixo Egito”, usando o ornato régio e exercendo plenos poderes de governo, com o apoio de seu favorito Senenmut, que mais tarde acabou caindo, mesmo assim, em desgraça. Hatshepsut era uma princesa de paz. Seus interesses estavam voltados primordialmente para a atividade da construção e as relações de comércio exterior. Foi ela que organizou a famosa expedição a Punt, o país do incenso, que está representada num alto-relevo numa parede de sua “casa de milhões de anos”, o templo de *Der el-Bahri*. Ela consolidou o domínio egípcio na Núbia, mas

12 Cf. J. MacDONALD, *Egyptian Interests in Western Asia to the End of the Middle Kingdom; an Evaluation*, *AJB*, 2(1):72-98, 1972; J. WEINSTEIN, *Egyptian Relations with Palestine in the Middle Kingdom*, *BASOR*, 217:1-16, 1975.

13 Detalhes em M. A.-K. MOHAMMAD, *The Administration of Syro-Palestine during the New Kingdom*, *ASAE*, 56:105-137, 1959; W. HELCK, *Die ägyptische Verwaltung in den syrischen Besitzungen*, *MDOG*, 92:1-13, 1960; C. KÜHNE, *Zum Status der syro-palästinischen Vasallen des Neuen Reiches*, *AUSS*, 1:71-73, 1963; W. HELCK, *Zur staatlichen Organisation Syriens im Beginn der 18. Dynastie*, *AfO*, 22:27-29, 1968/69; S. AHITUV, *Economic Factors in the Egyptian Conquest of Canaan*, *IEJ*, 28:93-105, 1978; J. M. WEINSTEIN, *The Egyptian Empire in Palestine; a Reassessment*, *BASOR*, 241:1-28, 1981.

14 Cf. R. GIVEON, *The Impact of Egypt on Canaan*, 1978 (OBO, 20).

15 S. RATIÉ, *La reine Hatchepsout; sources et problèmes*, 1979 (*Orientalia Monspelinensia*, I); P. H. SCHULZE, *Herrin beider Länder, Hatchepsut*, 1976.

negligenciou a Ásia Menor. Tutmósis III (1490-1436)¹⁶ ficou 22 anos à sua sombra. Após a morte dela, procurou apagar seu nome dos monumentos onde fosse possível. O legado que recebeu na política externa exigiu dele ações imediatas. Sua primeira campanha militar (1468) o levou à Palestina, onde, junto ao Orontes (*Tell Nebi Mend*), se lhe opôs uma coalizão de dinastas de cidades-Estado cananeus e sírios, sob a liderança do “asiático miserável de Cades”. Venceu-os em Meguido e fez registrar os acontecimentos em seus anais (linhas 7-102) no templo de Karnak, de forma extremamente vívida e impressionante¹⁷.

Nos anos seguintes, até cerca de 1448, apareceu quase que anualmente na Palestina e Síria, conquistando Cades, travando batalhas em Qatna (*el-Mishrife*) e Alepo, alcançando e cruzando o Eufrates em Carquemis (*Djerablus*) sobre barcos que mandara construir na costa fenícia e transportar terra adentro em carroças de bois. Mencione-se como curiosidade que nessa região tão distante do Egito ele, como alguns de seus antecessores, gostava de se dedicar à caça de elefantes. No regime de vassalagem dos pequenos principados e domínios de cidades-Estado subjugados ele não mudou nada. Na sétima campanha militar implantou bases para a armada nos portos da costa palestinese: em Gaza (*Gazze*)¹⁸, Ascalom (*‘Asqalan*), Jafo (*Yafa*), Dor (*el-Burdj*) junto a *et-Tantura*) e no *Ras en-Naqla* — e talvez se possa prolongar a linha ainda mais para o norte¹⁹. Transferiu parcelas nada desprezíveis de terras junto à costa para os deuses egípcios, i. é, para os sacerdotes de seus templos. Ainda não sob Tutmósis III, porém mais tarde, foram instaladas bases militares também no interior, se bem que com guarnições egípcias menos numerosas²⁰. Atrás de tudo isso estavam a vontade de dominar os territórios conquistados, o poder combativo do exército egípcio e a energia do faraó, que exibia aos pequenos príncipes siro-palestinoses o que significava a presença egípcia.

Tutmósis III chegou até o Eufrates, mas dali não passou. Isso tinha seus motivos. É que na Alta Mesopotâmia havia se formado uma segunda grande potência que temporariamente era poderosa o suficiente para servir de contrapeso à expansão egípcia: o reino de *Mitanni-Hanigalbat* com a capital Washukanni no Alto Habur, cuja população hurrita de origem tribal estrangeira já havia vindo alguns séculos antes das montanhas do noroeste do Irã para a

16 Quanto à cronologia, cf. L. W. CASPERSON, *The Lunar Dates of Thutmose III*, *JNES*, 45:139-150, 1986.

17 AOT, 2. ed., 83-87; ANET, 3. ed., 234-238; TGI, 3. ed., 14-20. Cf. P. NELSON, *The Battle of Megiddo*, 1920; A. ALT, *Pharao Thutmose III. in Palästina*, *PJB*, 10:53ss., 1914; M. NOTH, *Die Annalen Thutmose III. als Geschichtsquelle* [1943], in: ID., *Aufsätze*, vol. 2, pp. 119-132.

18 H. J. KATZENSTEIN, *Gaza in the Egyptian Texts of the New Kingdom*, *JAOS*, 102:111-113, 1982.

19 Cf. A. ALT, *Das Stützpunktsystem der Pharaonen an der phönikischen Küste und im syrischen Binnenland* [1950], in: ID., *Kleine Schriften*, vol. 3, pp. 107-140.

20 P. ex. em Bete-Seã; cf. A. ROWE, *The Topography and History of Beth-Shan with Details of the Egyptian and Other Inscriptions Found on the Site*, 1930 (PPS, 1); e A. ALT, *Zur Geschichte von Beth-Sean 1500-1000 a.C.* [1926], in: ID., op. cit., vol. 1, pp. 246-255.

Mesopotâmia Setentrional. Infelizmente não existem muitas informações sobre a história do reino de Mitanni²¹. A união política de domínios hurritas a princípio diferentes ocorreu provavelmente sob Shuttarna na 2ª metade do séc. 16 a.C. A fraqueza temporária do reino hitita da Ásia Menor possibilitou que o reino de Mitanni se estendesse até a Síria Setentrional e Central. Aí os hurritas toparam com o Egito em expansão. Em direção ao leste os assírios os limitaram a seu território de origem em ambos os lados do Tigre Superior. Desde o séc. 16 encontram-se dinastas indo-arianos nas camadas de liderança; pertenciam a grupos dispersos da migração dos povos indo-germânicos que vieram para a Ásia Menor e para as regiões montanhosas orientais contíguas²². Em meados do séc. 15 Mitanni era, sob o rei Shaushatar, a maior potência do norte da Ásia Menor. Tutmósis III percebeu que politicamente não seria sábio aspirar ao domínio mundial a qualquer preço. Por volta de 1448 uniu-se com Mitanni, desistiu de uma expansão maior e firmou um tratado formal, no qual se delimitavam mutuamente os territórios de influência de ambos na Síria Central. Desse modo, o primeiro tema do equilíbrio de forças era: Egito e Mitanni.

Nas décadas seguintes do séc 15 a.C. o equilíbrio se alterou, ficando ligeiramente desfavorável ao Egito. Amenófis II (1438-1412) empreendeu várias campanhas militares em direção à Ásia Menor²³; poder-se-ia dizer: com certa obstinação, pois as fronteiras de Mitanni não eram nada seguras e os vassallos siro-palestineses eram pouco confiáveis. Amenófis aceitou presentes de Mitanni, dos hititas e da Babilônia; as relações diplomáticas funcionavam sem atritos. Mas parece que ele teve de recuar um pouco as divisas da zona de influência do Egito em relação a “Naharina” (= Mitanni). Ao retornar de uma de suas campanhas militares capturou na Planície de Sarom ao sul do Carmelo um mensageiro mitânico com cartas conspiratórias — um mau sinal para a estabilidade do equilíbrio!

Pouco se sabe sobre as atividades de Tutmósis IV (1412-1402)²⁴ na Ásia

21 Cf. M. LIVERANI, Hurri e Mitanni, *OrAnt*, 1:253-257, 1962; R. de VAUX, Les Hurrites de l'histoire et les Horites de la Bible, *RB*, 74:481-503, 1967; G. KESTEMONT, La société internationale mitannienne et le royaume d'Amurru à l'époque amarnienne, *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 9:27-32, 1978; E. LAROCHE, ed., Les Hourrites, *Revue Hittite et Asiatique*, 36, 1978; G. WILHELM, *Grundzüge der Geschichte und Kultur der Hurriter*, 1982 (Grundzüge, 45).

22 R. HAUSCHILD, *Über die frühesten Arier im Alten Orient*, 1962 (Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, 106, 6); A. KAMMENHUBER, *Die Arier im Vorderen Orient*, 1968.

23 Cf. E. EDEL, Die Stelen Amenophis II. aus Karnak und Memphis mit dem Bericht über die asiatischen Feldzüge des Königs, *ZDPV*, 69:97-176, 1953; 70:87, 1954; A. MALAMAT, Campaigns of Amenhotep II. and Thutmose IV. to Canaan; a Discussion of a Possible Epigraphic Evidence from Palestine, *ScrH*, 8:218-231, 1961. Veja também ANET, 3. ed., 245-248.

24 R. GIVEON, Thutmose IV. and Asia, *JNES*, 28:54-59, 1969.

Menor. Precizou reconquistar Gezer (*Tell Djezer*), deve ter tido também disputas com Mitanni e firmou um novo tratado, segundo o qual a linha divisória passava entre Cades no Orontes e Qatna. A nível internacional o desempenho do Egito não era mais tão bom. Tutmósis IV teve de solicitar e insistir nada menos do que sete vezes até que Artatama de Mitanni lhe mandasse uma princesa para seu harém. Internamente, porém, o poder do faraó continuava inabalado: governava sem restrições e escolhia seus conselheiros a seu talante e gosto. Sob os tutmosidas os dois vizires do Alto e Baixo Egito, teoricamente os mais altos dignitários civis depois do rei, eram não muito mais do que chefes da administração. É verdade que crescia a rivalidade entre o poder secular e os sacerdotes — econômica e politicamente cada vez mais fortes — do deus real Amom de Tebas, mas ainda era possível mantê-la sob controle. Na 1ª metade do séc. 14 a.C., o chamado período de Amarna, o controle militar dos egípcios sobre os territórios subjucados se extinguiu quase completamente.

Amenófis III (1402-1364), amante da paz e da magnificência, não empreendeu nenhuma campanha militar; bastava-lhe a declaração de fidelidade dos pequenos príncipes vassallos, combinada com a entrega dos tributos e a deportação de mão-de-obra para os projetos de construção do rei²⁵. Entre a Etiópia e a fronteira mitânica aparentemente reinavam paz e tranquilidade. As relações internacionais se refletiam no harém real, onde as integrantes estrangeiras tidas como mais proeminentes eram as duas princesas hititas Giluhepa e Taduhepa. Amom, deus do reino, tornava-se cada vez mais poderoso. Como contrapeso Amenófis III favorecia Mênfis e Heliópolis; mas manter sob as rédeas o poder de Amom começava a custar esforço. Sob Amenófis IV Ecnaton (1364-1347), o consorte de Nofretete, o Egito aproximou-se da catástrofe tanto na política interna quanto na externa. Da existência de ela militar, então, definitivamente já não se podia mais falar²⁶. Às custas da estabilidade interna e externa do império, o faraó se dedicava à sua obra de reforma religiosa: desentendeu-se com Amom, cultivava a teologia de Atom, o deus do disco solar — uma religião monolátrica de popularidade duvidosa —, inaugurou a prática de uma arte “naturalista” fascinantemente peculiar e, por fim, retirou-se de Tebas para sua nova capital “Horizonte de Atom” (*Tell el Amarna*), próxima de Hermópolis, construída às pressas. Ali voltou seus pensamentos menos para o reino do que para a religião.

Enquanto isso a situação política, sobretudo na Ásia Menor, ia ficando perigosa. É bem verdade que o reino de Mitanni já havia perdido algo de seu

25 Cf. E. EDEL, *Die Ortsnamenlisten aus dem Totentempel Amenophis III*, 1966 (BBB, 25).

26 Cf. H. REVIV, The Planning of an Egyptian Campaign in Canaan in the Days of Amenhotep IV, *VT*, 16:45-51, 1966.

poder e influência na época de Amenófis III. Em compensação, duas outras novas potências haviam se destacado no horizonte político, com vocação para assumir a herança mitânica: o *Novo Reino Hitita* e o *Reino Assírio Médio*. O hitita Shuppiluliuma I (1370-1336) venceu Mitanni sob o rei Tushratta, conquistou a capital Washukanni e estendeu a esfera de influência hitita para além da Síria Setentrional até o Líbano e Cades²⁷. No Tigre Superior, sob Ashuruballit I (1364-1328) a Assíria recuperou sua autonomia e avançou igualmente sobre território mitânico. O Reino Assírio Médio se fortaleceu, tornando-se uma potência. Ajeitou-se com os hititas, lutou contra os povos montanheses do norte e do leste e manteve a Babilônia cassita num estado de relativa insignificância política²⁸. Desde meados do séc. 14 a.C., então, o segundo tema do equilíbrio de forças era: Egito — Hatti — Assur.

O resultado desse desenvolvimento pode ser conhecido com base numa singular coletânea de documentos: o arquivo de tabuinhas de argila, redigido em língua acádica e cuneiforme, de *Tell el Amarna*, o campo de ruínas da residência de Amenófis IV Ecnaton²⁹. Trata-se da correspondência diplomática dos governantes de Mitanni, dos reinos hitita, assírio e babilônico e dos pequenos dinastas siro-palestinoses com os faraós Amenófis III e Amenófis IV Ecnaton. Essa troca de cartas retrata com surpreendente vivacidade a situação política reinante no começo do segundo período do equilíbrio de forças. Evidencia-se que, rangendo os dentes, os reinos do Oriente Próximo — Egito, Hatti, Assur, no início ainda Mitanni, e também a Babilônia — se reconheciam mutuamente como detentores de direitos iguais. Seus governantes usam o tratamento “irmão”, trocam presentes entre si e exercem uma política internacional de casamentos. Percebe-se que o Egito mantém certa prioridade econômica e moral, se bem que não no nível do poder político. Esta prioridade depende não só, mas também, do fato de que os potentados do Oriente Próximo cobiçavam o ouro egípcio. Isso se aplica em especial — e de forma bastante indigna — aos cassitas da Babilônia, sempre empreendedores de obras³⁰.

Por outro lado, depreende-se das cartas dos vassalos siro-palestinoses

27 Cf. A. GOETZE, *Hethiter, Churriter und Assyrer*, 1936; E. e H. KLENGEL, *Die Hethiter und ihre Nachbarn*, 1970; H. KLENGEL, *Die Hethiter und Babylonien*, *ArOr*, 47:83-90, 1979; O. R. GURNEY, *The Hittites*, 2. ed., 1975; F. CORNELIUS, *Geschichte der Hethiter, mit besonderer Berücksichtigung der geographischen Verhältnisse und der Rechtsgeschichte*, 1979.

28 E. EBELING; B. MEISSNER; E. WEIDNER, *Die Inschriften der altassyrischen Könige*, 1926 (*Altorientalische Bibliothek*, 1); R. BORGER, *Einleitung in die assyrischen Königsinschriften*; I. Das 2. Jt. v. Chr., 1961 (*HdO*, Erg., 5:1,1); P. GARELLI, *Le problème de la “féodalité” assyrienne du XV^e au XII^e siècle avant J.-C.*, *Semítica*, 17:5-21, 1967.

29 Bibliografia relativa às tábuas de Amarna, v. p. 20, nota 18.

30 Cf., p. ex., a carta de *Kadashman-Harbe* para Amenófis III (EA 2) em W. von SODEN, *Herrscher im Alten Orient*, 1954, pp. 60s.

que a falta de qualificação militar por parte dos faraós produziu amargos frutos. Crepitam as vigas do império neo-egípcio: a organização imperial egípcia na Ásia Menor³¹ encontra-se em plena dissolução. Apoiados pelas potências, que escrevem cartas fraternais ao faraó³², aventureiros se disseminam, arrancando do Egito parcelas consideráveis de seu território na Ásia Menor e lançando tochas incendiárias no sistema siro-palestinoense de pequenos estados. Os vassalos mandam cartas hipócritas de submissão a Tebas ou a “Horizonte de Atom” (*Tell el Amarna*); outros, desesperados, imploram sem êxito por socorro militar contra usurpadores, hapiru, nômades sutu e sabe-se lá quem mais³³. Mais a época de Amarna não poderia ter durado!

Ela não durou mais muito³⁴. O general Haremhab (1334-1306) subiu ao trono egípcio e acabou com a rápida seqüência de fracos sucessores de Ecnaton. Pode-se considerá-lo o verdadeiro fundador da 19ª dinastia, já que aquele que posteriormente seria Ramsés I, com quem costumeiramente se faz iniciar essa dinastia, foi durante longos anos seu vizir, sendo, desse modo, o segundo homem no império e também o sucessor designado para o trono. De início Haremhab tentou reorganizar e pacificar o Egito internamente. Decretou leis contra o abuso do poder, dedicou-se à reorganização dos negócios do templo e devolveu a Amom de Tebas seus antigos direitos. Ficou claro que seria desnecessário agir com violência contra a religião de Atom; de qualquer maneira ela só gozava de pouca aceitação entre o povo. Haremhab girou o leme em direção à ordem e à religião estatal. Na Ásia Menor esteve militarmente presente, e conseguiu — ao que parece — manter a Palestina até certo ponto sob controle. Na Síria, entretanto, não obteve nenhum êxito digno de menção contra o hitita Murshili II, o sucessor de Shuppiluliuma I.

Ramsés I (1306-1304), filho de um simples capitão dos arqueiros do Delta Nordeste, ao subir ao trono já era um homem velho, falecendo em seguida. Mas seus dois sucessores, Sethos I (1304-1290) e Ramsés II (1290-1224)³⁵, conseguiram mais uma vez sustar o desmoronamento do império e restaurar o

31 Cf. R. HACHMANN, *Die ägyptische Verwaltung in Syrien während der Amarnazeit*, *ZDPV*, 98:17-49, 1982.

32 Cf., p. ex., B. M. ASTOUR, *The Partition of the Confederacy of Mukis-Nuhasse-Nii by Suppiluliuma; a Study in Political Geography of the Amarna Age*, *Or*, 38:381-414, 1969.

33 Cf. especialmente as cartas dos príncipes Rid-Addi, de Biblos, Biridiya, de Meguido, e Abdi-Hepa, de Jerusalém; seleção: AOT, 2. ed., 373-378; ANET, 3. ed., 483-490; TGI, 3. ed., 25-28. Cf. ainda M. LIVERANI, *Three Amarna Essays*, Malibu, 1979 (*Monographs on the Ancient Near East*, 1,5); N. NA'AMAN, *The Origin and Background of Several Amarna Letters; coletânea em homenagem a C. F. A. Schaeffer*, *UF*, 11:673-684, 1979-80.

34 Sobre a transição da 18ª para a 19ª dinastia, cf. R. KRAUSS, *Das Ende der Amarnazeit*, 1978 (*Beiträge zur Geschichte und Chronologie des Neuen Reiches; Hildesheimer Ägyptologische Beiträge*, 7); A. J. SPALINGER, *Egyptian-Hittite Relations at the Close of the Amarna Period and Some Notes on Hittite Military Strategy in North Syria*, *Bulletin of the Egyptological Seminary*, 1:55-89, 1979.

35 C. DESROCHES-NOBLECOURT, *Ramsès le Grand*, 1976; K. A. KITCHEN, *Pharaoh Triumphant; the Life and Time of Ramesses II, King of Egypt*, 1982.

poder do Egito na Ásia Menor. Aí as relações de poder entrementes haviam mudado consideravelmente. O reino de Mitanni-Hanigalbat se despedaçara definitivamente; seus restos aparecem inicialmente como Estado vassalo dos hititas, depois dos assírios. Sob os sucessores de Ashur-uballit I a Assíria ainda tocava no concerto das nações, mas só como acompanhamento: suas forças estavam amarradas por infundáveis lutas contra os povos montanhese do norte e do leste e contra a Babilônia cassita. A potência hegemônica era agora o Novo Reino Hitita com a capital Hattusha (*Boghazköi*) dentro da curva do Halys. Os hititas submeteram toda a Síria Setentrional e partes da Síria Central à sua soberania e se tornaram finalmente o único adversário dos egípcios digno de menção na Ásia Menor. Administrativamente o império hitita estava estruturado de forma flexível, à semelhança do egípcio: contentava-se por via de regra com a vassalagem dos pequenos príncipes autóctones. Em territórios politicamente importantes, porém, instalava secundogenituras, i. é, ocupava os tronos com príncipes da casa real hitita.

Era de se esperar que o Egito, que sob os primeiros faraós da 19ª dinastia de novo se tornara expansionista, acabasse entrando em conflito com o reino hitita. Logo em seu primeiro ano de governo, Sethos I fez uma expedição até a fronteira setentrional da Palestina e para além dela³⁶; duas estelas que deixou em Bete-Seã (*Tell el Höçn* junto a *Besan*), das quais estão conservados fragmentos, mencionam Bete-Seã, Jenoam, Pela e Hamate (*Tell el-Hamme*). Nos anos seguintes não apenas lutou na Núbia e contra os líbios, mas apareceu diversas vezes no corredor siro-palestinense, tomou medidas de proteção para os portos mediterrâneos e tentou pôr o interior gradualmente sob o controle egípcio. Seus sucessos contra os hititas foram localizados e temporários. Conseguiu tomar Cades no Orontes, mas não houve um equilíbrio de poder duradouro com os hititas.

A decisão só aconteceu no reinado inusitadamente longo — 66 anos! — de Ramsés II. Em seu sexto ano (1285) ele foi de encontro às tropas hititas sob o rei Muwatalli junto a Cades. Sobre a concentração das tropas e o desenrolar da batalha estamos muito bem informados através de textos egípcios de gêneros diversos³⁷. Estando equiparadas as forças de ambos os adver-

sários, nenhum deles saiu da confrontação como vencedor indiscutível. O fato de o famoso poema egípcio sobre a batalha de Cades³⁸ se esforçar para colocar Ramsés II como vitorioso e não poupar elogios à sua bravura pessoal também não muda nada nisso. Na realidade os egípcios e os hititas se desgastaram mutuamente e não obtiveram mais do que um armistício forçado. Também depois desta batalha, Ramsés II ainda teve de intervir repetidamente na Palestina e na Síria³⁹. Só em 1270 chegou-se a um acordo de paz entre Ramsés II e o rei hitita Murshili III. Ambos celebraram um tratado, cujo original estava redigido em escrita cuneiforme sobre uma placa de prata e do qual estão conservadas uma cópia hitita em tabuinha de argila e duas traduções egípcias⁴⁰. Infelizmente a divisa entre os territórios de influência dos egípcios e dos hititas não está descrita com precisão no tratado; provavelmente passava na altura do Rio Eleuteros (*Nahr el-kebir*) na Síria Central. Com isso o terceiro e último tema do equilíbrio de forças era: Egito e Hatti.

Por volta de 1200 a.C. o sistema de impérios da 2ª metade do 2º milênio desmoronou de forma relativamente rápida, se bem que não inesperada⁴¹. O impulso para isso veio com a chamada migração dos povos do mar, que desde o séc. 13 afluí para as regiões da periferia ocidental do Oriente Médio, por água através do Mar Mediterrâneo e por terra através da Ásia Menor⁴². Os povos do mar, que de forma alguma eram sempre grupos coesos entre si, provinham principalmente das ilhas do Mar Egeu⁴³, em parte talvez também dos Balcãs. Ante seu ímpeto, conjugado com a pressão dos frígios e de outras populações da Ásia Menor Ocidental⁴⁴, o Novo Reino Hitita sucumbiu⁴⁵.

38 Papiro Sallier III; tradução [para o alemão] em A. ERMAN, *Die Literatur der Ägypter*, 1923, pp. 325-337.

39 Cf. K. A. KITCHEN, Some New Light on the Asiatic Wars of Ramses II, *JEA*, 50:47-70, 1964; L. HABACHI, The Military Posts of Ramses II. on the Coastal Road and the Western Part of the Delta, *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 80:13-30, 1980.

40 ANET, 3. ed., 199-203. Uma comparação das formas do texto em S. LANGDON e A. H. GARDINER, *JEA*, 6:179-205, 1920. Cf. ainda A. J. SPALINGER, Considerations on the Hittite Treaty between Egypt and Hatti, *Studien zur altägyptischen Kultur*, 9:299-358, 1981.

41 Cf. H. TADMOR, The Decline of Empires in Western Asia ca. 1200 B.C.E., in: F. M. CROSS, ed., *Symposia 75th Anniversary ASOR*, 1979, pp. 1-14.

42 Cf. P. MERTENS, Les Peuples de la Mer, *Chronique d'Égypte*, 35:65-88, 1960; G. A. WAINWRIGHT, Some Sea Peoples, *JEA*, 47:71-90, 1961; R. de VAUX, La Phénice et les Peuples de la Mer, *MUSJ*, 45:481-498, 1969; A. STROBEL, *Der spätbronzezeitliche Seevölkersturm*, 1976 (BZAW, 145); W. HELCK; H. OTTEN; K. BITTEL; H. MÜLLER-KARPE; G. A. LEHMANN, *Jahresbericht des Instituts für Vorgeschichte der Universität Frankfurt a.M. 1976, 1977*, pp. 7-111.

43 Quanto às relações entre essa região e o Oriente, cf. F. SCHACHERMEYER, *Ägäis und Orient*, 1967 (Denkschriften der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, 93).

44 Cf. A. MALAMAT, Western Asia Minor in the Time of the "Sea Peoples", *Yédiot*, 30:195-208, 1966.

45 Cf. H. OTTEN, Neue Quellen zum Ausklang des Hethitischen Reiches, *MDOG*, 94:1-23, 1963; G. A. LEHMANN, Der Untergang des hethitischen Grossreiches und die neuen Texte aus Ugarit, *UF*, 2:39-73, 1970; I. SINGER, The Battle of *Nihriya* and the End of the Hittite Empire, *ZA*, 75:100-123, 1985.

36 A. J. SPALINGER, The Northern Wars of Seti I: an Integrative Study, *Journal of the American Research Center in Egypt*, 16:29-47, 1979.

37 Cf. J. H. BREASTED, *The Battle of Kadesh; a Study in the Earliest Known Military Strategy*, 1903; C. KUENTZ, *La bataille de Qadech*; les textes ("Poème de Pentaour" et "Bulletin de Qadech") et les bas-reliefs, 1928 (Mémoires ... de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 55); A. H. GARDINER, *The Kadesh-Inscriptions of Ramesses II*, 1960; por último, com muitas indicações bibliográficas, A. KUSCHKE, Das Terrain der Schlacht bei Qades und die Anmarschwege Ramses' II, *ZDPV*, 95:7-35, 1979; W. MAYER, Eine Schlacht zwischen Ägyptern und Hethitern bei der syrischen Stadt Qadesch im Jahre 1285 v.Chr., in: K. KOHLMEYER & E. STROMMINGER, eds., *Land des Baal; Syrien-Forum der Völker und Kulturen*, 1982, pp. 342-345.

A muito custo Tuthaliya IV (aproximadamente 1250-1220) e Arnuwanda III (aproximadamente 1220-1205) conseguiram ainda conjurar a ameaça. Shuppiluliyama (aproximadamente 1205-1200) vivenciou o fim: a perda definitiva de amplas parcelas de seu território, a conquista de Chipre (*Alashia*), a ruína de Ugarit (*Ras esh-Shamra*), o colapso de toda a ordem real hitita na Síria Setentrional e Central, o incêndio e a destruição da capital Hattusha.

Também para o império egípcio os povos do mar se tornaram perigosos. Já Merenptah (1224-1204), o décimo terceiro filho de Ramsés II, teve de se ver com eles. Na Ásia Menor ele ainda colheu os frutos da política de seu pai, mas no oeste ameaçava o perigo líbio: a tentativa em grande estilo de uma invasão líbia do Delta, que o faraó conseguiu rechaçar brilhantemente⁴⁶. Como aliados dos líbios aparecem grupos de povos do mar cuja identificação com populações posteriores é provável, mas não completamente assegurada: Lukka (líquios), Shirdana (sardenhos)⁴⁷, Akawasha (aqueus), Tursha (tirsenos, etruscos) e Sheklesh (sicilianos). A pressão continuou no período obscuro do fim da 19ª dinastia (1204-1186), caracterizado por disputas em torno do trono e lutas internas. O fundador da 20ª dinastia, Sethnacht, provavelmente um oficial como Haremhab a seu tempo, só governou por dois anos (1186-1184). Seu filho, porém, Ramsés III (1184-1153), um admirador de Ramsés II⁴⁸, conseguiu conjurar mais uma vez o perigo em batalhas difíceis por terra e por mar. Combateu de novo os líbios no oeste e grupos de povos do mar no leste do Delta do Nilo, mas sobretudo povos do mar no Mar Mediterrâneo. Ele travou a primeira batalha naval conhecida na história e mandou representá-la em imagens e palavras nas paredes de seu templo funerário em *Medinet Habu*. Ramsés III realmente logrou manter afastados os povos do mar do território egípcio e conservar, ao menos teoricamente, a soberania egípcia sobre a Palestina⁴⁹. Provavelmente foi vítima de uma revolta.

Sob os ramessidas posteriores — Ramsés IV até Ramsés XI (1153-1070) —, porém, o Egito foi completamente reduzido à terra do Nilo, perdendo todo o seu território de influência na Ásia Menor. Suas forças políticas e militares estavam esgotadas. O último vestígio palpável da presença de contingentes de tropas egípcias na Palestina é o pedestal de uma estátua de Ramsés IV, de Meguido⁵⁰. Com isso acabou definitivamente o complicado sistema que durante

46 Cf. a “estela de Israel”, infra, pp. 105s.

47 Cf. J. E. DAYTON, Sardinia, the Sherden and Bronze Age Trade Routes, AION, 44:355-371, 1984.

48 Ramsés III até deu a seus filhos os nomes dos filhos de Ramsés II!

49 Cf. R. STADELMANN, Die Abwehr der Seevölker unter Ramses III, Saec, 19:156-171, 1968; A. NIBBI, *The Sea Peoples and Egypt*, 1975; B. CIFOLA, Ramses III and the Sea Peoples; a Structural Analysis of the Medinet Habu Inscriptions, Or, 57:275-306, 1988.

50 Cf. G. LOUD, *Megiddo*, 1948, vol. II, p. 135ss.; quanto a isso, A. MALAMAT, WHJPI,3, 1971, pp. 32ss.

meio milênio determinara a história do Oriente Antigo em geral e do corredor siro-palestinense em especial.

Esse desenvolvimento naturalmente não deixou de ter conseqüências para o corredor. Com o ocaso do reino hitita e com a extinção da hegemonia egípcia surgira aí, por assim dizer, um espaço vazio em termos de poder político. A história, no entanto, não tolera nenhum vácuo. A partir do momento do término do equilíbrio de forças no Oriente Próximo os territórios situados entre os blocos de poder tornaram-se historicamente relevantes e capazes de produzir formações políticas próprias — por certo não de imediato, mas potencial e tendencialmente. Tal possibilidade foi promovida pelo afluxo e surgimento de novos elementos populacionais, e por fim efetivada pelos filisteus e arameus.

1. *Os filisteus*: Sobre a origem do grupo de povos do mar conhecido como filisteus (em egípcio *plst*, escrito *prst*; em acádio: *palastu*, *pilistu*; em hebraico: *p^hlishtim*) não se sabe nada de exato. O AT repetidamente os põe em relação com Cador = Creta (em egípcio: *Kftyw*, aproximadamente *Keftiu*): Gn 10.14 (texto corrigido); Dt 2.23; Am 9.7; Jr 47.4; 1 Cr 1.12 (texto corrigido); cf. também 1 Sm 30.14; Sf 2.5; Ez 25.16; e a designação “*krethi e plethi*” (cereteus e feleteus) usada para referir-se aos soldados do rei Davi⁵¹. De fato, indícios históricos e arqueológicos apontam para o conjunto de ilhas do Mar Egeu e para a Ásia Menor Ocidental. É incerto se originalmente provieram mesmo dessas regiões — da Cária, por água através de Creta e por terra ao longo da costa da Ásia Menor — ou se sua terra natal original foram os Balcãs (Ilíria?)⁵². A primeira menção dos filisteus em inscrições situa-se no oitavo ano de governo de Ramsés III (1177), que os derrotou junto com seus acompanhantes, os *tkl* (escrito *tkr*), na Síria, na costa fenícia ou na Palestina Setentrional⁵³. Enquanto que os *tkl* permaneceram na costa fenícia até o Carmelo, os filisteus avançaram em direção ao sul. A ocupação da terra na planície litorânea do sul da Palestina por parte dos filisteus⁵⁴ fazia parte, ao que tudo indica, da política de

51 V. infra, p. 236.

52 Cf. R. HERBIG, Philister und Dorier, JDI, 55:58-89, 1940; F. BORK, Philistäische Namen und Vokabeln, AIO, 13:226-230, 1940; M.-L. & H. ERLÉNMEYER, Philister und Kreter, Or, 29:121-150, 1960; 30:269-293, 1961; 33:199-237, 1964; G. A. WAINWRIGHT, Some Sea Peoples, JEA, 47:71-90, 1961; M. WEIPPERT, GGA, 223:1-20, 1971; T. DOTHAN, *The Philistines and Their Material Culture*, 1982; V. KARAGEORGHIS, Exploring Philistine Origins on the Island of Cyprus, BAR, 10(2):16-28, 1984.

53 Cf. O. EISSFELDT, Philister und Phönizier, AO, 34(3), 1936; C. VANDERSLEYEN, Le dossier égyptien des Philistines, in: E. LIPINSKI, ed., *The Land of Israel — Cross-Road of Civilization*, 1985, pp. 39-54; B. CIFOLA, Ramses III and the Sea Peoples; a Structural Analysis of the Medinet Habu Inscriptions, Or, 57:275-306, 1988.

54 Cf. B. HROUDA, Die Einwanderung der Philister in Palästina, in: *Vorderasiatische Archäologie*; coletânea em homenagem a A. Moortgat, 1965, pp. 126-135; I. SINGER, The Beginning of the Philistine Settlement in Canaan and the Northern Boundary of Philistia, *Tel Aviv*, 12:109-122, 1985; ID., The Origin of the Sea People and Their Settlement on the Coast of Canaan, in: M. HELTZER & E. LIPINSKI, eds., *Society and Economy in the Eastern Mediterranean (c. 1500-1000 B.C.)*, 1988, pp. 238-250; A. MAZAR, Some Aspects of the “Sea People” Settlement, in: *ibid.*, pp. 251-260.

defesa ramessida contra a movimentação dos povos do mar em terra, cuja pressão não diminuiria nem mesmo após os sucessos logrados por Ramsés III. Talvez já o próprio Ramsés III, ou o mais tardar um de seus primeiros sucessores, tenha assentado os filisteus na planície litorânea entre o *Nahr el-'Odja* e o *Wadi Gazze* como colonos militares dos egípcios, na esperança de que constituíssem um baluarte contra outros grupos de povos do mar que pressionavam a partir do norte. Essa esperança não foi uma ilusão. Tratava-se de um território no qual, desde meados do 2º milênio a.C., quase não se conhecem sedes de senhorio cananeus autóctones, mas sim “propriedades da coroa” egípcia, i. é, localidades submetidas à autoridade imediata dos faraós, como p. ex. Gaza e Ascalom, ou domínios do deus real Amom⁵⁵. Ali os filisteus logo formaram uma aliança política de cinco cidades, uma pentápole, formada pelas cidades de Gaza (*Gazze*), Ascalom (*'Asqalan*), Asdode (*Esdud*), Ecrom (*Hirbet el-Muqanna'*)⁵⁶ e Gate (*Tell eç-Çafi'*)⁵⁷. A parte setentrional da planície litorânea até o Carmelo ou outros territórios da Palestina não lhes pertenciam, mas também o interior sentia os efeitos do domínio filisteu. A função dos filisteus como cinturão protetor naturalmente não conseguiu sustar o declínio do Egito ramessida. Quando os egípcios não estavam mais em condições de intervir na Palestina, os filisteus se sentiram herdeiros naturais e legítimos da hegemonia egípcia: um processo que se pode observar também em outros casos de colonos militares. No período que se seguiu, os filisteus dispenderam esforços para traduzir essa pretensão teórica em relações de poder reais e pôr também a região montanhosa da Palestina Central sob seu controle a partir da planície litorânea⁵⁸. Nisso tiveram sucesso só em parte e só temporariamente, porque não eram o único elemento populacional novo a tentar preencher o vácuo de poder na Palestina⁵⁹.

2. *Os arameus*: De uma tomada da terra pelos arameus não se pode falar no mesmo sentido que no caso dos filisteus⁶⁰. Documentados por inscrições pela primeira vez sob Amenófis III (1402-1364) sob a designação de *p' 'r'-m-w* (“a [terra de] Arã”)⁶¹, e depois sob Tiglate-Pileser I (1115-1076) como *aramu*, os arameus não eram

um grupo populacional homogêneo. Seria melhor não falar mais, como era corrente até há algum tempo, de uma “onda de povos arameus” que passou do deserto siro-arábico para as terras cultiváveis do Crescente Fértil. O surgimento dos arameus está relacionado primordialmente com reestruturações de camadas populacionais e mudança nos papéis sociais dentro das terras de cultura, embora não se exclua a hipótese da chegada de grupos nômades das regiões de estepe e deserto; pelo contrário, ela é muito provável. De qualquer maneira, aos arameus pertenciam os amonitas, moabitas e edomitas da Transjordânia — e aquelas tribos que sob o nome de Israel posteriormente se estabeleceram e se tornaram sedentárias sobretudo na Cisjordânia. Na região montanhosa, toparam com os filisteus, e os filisteus com eles: um conflito da mais alta relevância histórica, que, por fim, levou à formação do Estado israelita.

55 Cf. A. ALT, Ägyptische Tempel in Palästina und die Landnahme der Philister [1944], in: ID., *Kleine Schriften*, vol. 1, pp. 216-230; C. UEHLINGER, Der Amun-Tempel Ramses III. in *p'-Kn'n*, seine südpalästinischen Tempelgüter und der Übergang von der Ägypter- zur Philisterherrschaft: ein Hinweis auf einige wenig beachtete Skarabäen, ZDPV, 104:6-25, 1988.

56 Cf. S. GITIN & T. DOTHAN, The Rise and Fall of Ekron of the Philistines; Recent Excavations at an Urban Border Site, BA, 50:197-222, 1987.

57 Cf. H. E. KASSIS, Gath and the Structure of the “Philistine” Society, JBL, 84:259-271, 1965.

58 V. infra, pp. 201-203.

59 Mais bibliografia selecionada sobre os filisteus: B. MAZAR, The Philistines and the Rise of Israel and Tyre, in: *The Israel Academy of Sciences and Humanities, Proceedings* 1, 7, 1964, pp. 1ss.; E. E. HINDSON, *The Philistines and the Old Testament*, 1971; A. MAZAR, A Philistine Temple at *Tell Qasile*, BA, 36:42-48, 1973; A. H. JONES, *Bronze Age Civilization; the Philistines and the Danites*, 1975; A. MAZAR & G. L. KELM, Canaanites, Philistines and Israelites at Timna/Tel Batash, *Qadmoniot*, 13:89-97, 1980; S. GITIN, Last Days of the Philistines, *Archaeology*, 2/45:26-31, 70, 1992.

60 V. infra, p. 65s.

61 Cf. E. EDEL, *Die Ortsnamenlisten aus dem Totentempel Amenophis III*, 1966, pp. 28s. (BBB, 25); M. WEIPPERT, Die Nomadenquelle, in: *Archäologie und Altes Testament*; coletânea em homenagem a K. Gallig, 1970, p. 260; M. GÖRG, Namenstudien III: Zum Problem einer Frühbezeugung von Aram, BN, 9:7-10, 1979.

Capítulo 3

A terra da Palestina e seus habitantes

Sob “Palestina” entende-se em geral o palco da história bíblica, portanto preferencialmente a Cisjordânia, mas também as partes da Transjordânia: os territórios dos atuais estados de Israel e da Jordânia, e os territórios palestinos. O nome “Palestina”¹ é a forma grega do termo aramaico *P^elishta’in* (em hebraico *P^elishtim*) e designava originalmente o território povoado pelos filisteus na planície litorânea². Após a segunda revolta judaica (132-135 d.C.), os romanos mudaram o nome da província de *Iudaea*, instituída por eles, para *Palaestina*, designando com este termo não só a planície litorânea, mas também as regiões montanhosas da Cisjordânia. No curso das alterações territoriais e administrativas nos territórios orientais do Império Romano, o nome incorporou finalmente também regiões situadas a leste do Jordão, incluindo partes da *Arabia*, uma província romana mais antiga. No séc. 4 a província da *Palaestina* foi subdividida em três partes: *Palaestina prima*, *secunda* e *tertia* — se bem que para a administração militar ela continuasse sendo uma unidade sob o alto-comando do *dux Palaestinae* [“chefe da Palestina”]. Essa unidade é pressuposta no linguajar dos autores cristãos da Antiguidade. Desse modo, o nome “Palestina” provém da linguagem administrativa do Império Romano e Romano-Bizantino. Uma vez que desde a invasão dos persas e do islã no séc. 7 não lhe correspondia mais uma unidade administrativa, sua utilização se tornou vaga e imprópria para a definição de um território político. Exatamente nisto consiste sua vantagem, não obstante a repolitização ora em curso.

Não se visa aqui uma apresentação detalhada da natureza da região e da geografia histórica da Palestina³. Algumas características básicas e subsídios

para orientação, porém, são necessários. Palco da história de Israel é a parte meridional do corredor siro-palestinense, entre os territórios de aluvião fluvial do Egito e da Mesopotâmia: a parte central do chamado Crescente Fértil, com as terras de cultura a nordeste, norte e noroeste do deserto siro-arábico. Uma delimitação geográfica precisa dessa região é difícil: a oeste fica a costa do Mar Mediterrâneo; ao sul o território cultivado passa sem limites fixos para os desertos do Neguebe e do Istmo; a leste segue-se, igualmente sem limites fixos, o deserto siro-arábico. Já que a Palestina, a Síria Ocidental e o Líbano formam geograficamente uma unidade, costuma-se considerar como divisa setentrional da Palestina uma linha imaginária que tem motivos históricos, e não geográficos: a leste do Vale do Jordão na altura do Jarmuque, e a oeste do Vale do Jordão na altura do Leontes (*Nahr Litani*). Esse é o território que, no AT, em geral é chamado “(terra de) Canaã” ou ainda “terra de Israel” (1 Sm 13.19).

Trata-se da parte meridional do chamado platô arábico: um platô de camadas calcárias marinhas, depositadas horizontalmente. Esse planalto foi rompido no terciário por um distúrbio tectônico de extraordinárias proporções no sentido norte-sul. Surgiu assim a Depressão Síria, que se estende desde a Síria Setentrional, passando pela Palestina e pelo Egito, até a região dos lagos centro-africanos. A parcela palestinese na Depressão Síria é constituída pelo Vale do Jordão com os dois lagos remanescentes, o Mar da Galiléia (Lago de Genesaré) e o Mar Morto. Aqui se encontram as depressões mais profundas da superfície terrestre: o nível do Mar Morto, a aproximadamente 390 m abaixo do Mar Mediterrâneo, e as montanhas orientais e ocidentais até 1.000 m acima do Mar Mediterrâneo. O Vale do Jordão divide o país em duas regiões. Na Transjordânia o planalto antigo se conservou relativamente melhor. Em três lances ele cai para o oeste de forma íngreme em direção ao Vale do Jordão e é rasgado por vários sistemas de vales que correm no sentido leste-oeste, dos quais os mais importantes são: Jarmuque (*Yarmuk*), Jaboque (*Nahr ez-Zerqa*), Arnom (*Sel el-Modjib*) e Zerede (*Wadi'l-Hesa*). Na Cisjordânia o planalto está consideravelmente escarpado, decomposto e alterado. Está inclinado em quedas de muitos degraus em direção ao Vale do Jordão e ao Mar Mediterrâneo e forma as seguintes paisagens naturais: as montanhas da Galiléia (Alta e Baixa Galiléia), a planície de Meguido ou de Jezreel (*Merdj Ibn Amir*), a região montanhosa da Palestina Central com a região de colinas a oeste (em hebraico: *Sh^efela*), a planície litorânea e a Baía de Berseba.

A Palestina obtém sua fertilidade não da água de grandes rios, mas exclusivamente da chuva que provém da caldeira de evaporação do Mar Mediterrâneo e se condensa nas serras (chuva de aclave). Há só duas estações anuais: o inverno chuvoso de outubro/novembro até abril/maio e o verão completamente sem chuvas. Uma terra rica, favorecida pela natureza a Pales-

1 Cf. M. NOTH, Die Geschichte des Namens Palästina [1939], in: ID., *Aufsätze*, vol. 1, pp. 294-308. L. H. FELDMAN, Some Observations on the Name of Palestine, HUCA, 61:1-23, 1990.

2 Assim em HERÓDOTO, hist. I, 105; III, 5. 91; VII, 89 e em outros autores gregos.

3 Na série *Das Alte Testament Deutsch; Ergänzungsreihe* um volume próprio será dedicado a esse e a temas afins. Cf. por enquanto H. DONNER, *Einführung in die biblische Landes- und Altertumskunde*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976; bibliografia nas pp. 5-8; O. KEEL & H. KÜCHLER, *Orte und Landschaften der Bibel*, vol. I (1984), vol. II (1982), vols. III-IV em preparação.

tina não é. Apenas na costa do Mar Mediterrâneo e, dependendo do suprimento de água, nos oásis do Vale do Jordão viceja uma vegetação subtropical. A Planície de Meguido e os planaltos da Transjordânia produzem, havendo boa preparação, abundantes colheitas. No mais, entretanto, desde sempre os habitantes da Palestina foram obrigados a “comer seu pão no suor de seu rosto” (Gn 3.19), lutando com o chão pobre e pedregoso para obter o necessário de cada dia. Praticamente não há recursos minerais. A Palestina nunca foi uma região de excedentes para a economia e o comércio do Oriente Próximo. Era uma região de passagem, através da qual passavam e onde se cruzavam as grandes rotas comerciais transcontinentais.

A Palestina está fechada para o Mar Mediterrâneo, mas aberta na direção do deserto. A costa do Mar Mediterrâneo se apresenta em todo o seu percurso quase completamente sem acidentes e obstáculos; praticamente não oferece oportunidade para a utilização e construção de portos naturais. Antes do início da Idade Moderna os únicos portos dignos de menção, em geral ruins, eram: Jafo (*Yafa*), Cesaréia Marítima (*Qeçarye*), o *Castellum Peregrinorum* dos cruzados (*Atlit*) e Aco (*Akka*). Sob tais condições não se podia falar de marinha mercante ou de marinha de guerra. No solo da Palestina conseguiu-se formular um relato da criação no qual o mar nem sequer aparece (Gn 2 J). Tanto mais significativa é a abertura da terra cultivada para o deserto. Trata-se de uma abertura climática e geográfica: em nenhum lugar a passagem se dá de forma abrupta, mas paulatinamente, junto com o declínio da quantidade de precipitações pluviométricas. Entre o deserto e a terra cultivada situa-se um cinturão de estepes de largura variada que pode ser usado como campo de pastagem para o gado. A “divisa” entre terra cultivada e deserto também é permeável do ponto de vista da política populacional, e isto em ambas as direções.

As condições da população da Palestina não serão tratadas aqui sob a perspectiva antropológica, etnológica, sociológica ou estatística, mas conforme o modo de obtenção do alimento. Os habitantes da Palestina viviam até há meio século quase que exclusivamente da agricultura e da pecuária. Podem-se distinguir essencialmente dois grupos populacionais: os agricultores sedentários e os nômades não-sedentários. É óbvio que este quadro é simplificado. Naturalmente havia e há artesãos, outros profissionais, empregados, funcionários públicos e outros mais. Podem-se deixá-los de lado aqui, pois estão em pauta os principais ramos de atividade econômica e modos de vida. O agricultor vive — abstraindo de desdobramentos modernos — em moradias fixas de tijolos de barro, praticamente sempre em povoações do tipo aldeia ou cidade. Dedicam-se preponderantemente à agricultura, ao cultivo de lavoura e horta: cereais, vinho, verduras e frutas. Mas com frequência também se dedica à criação de gado: sobretudo gado bovino, em menor escala animais de pequeno porte (ovelhas e cabras), aqui e acolá algumas aves. O nômade vive em tendas

pretas, que arma uma vez aqui e outra vez lá adiante. Alimenta-se principalmente do gado, em geral criado em pastagens extensivas: sobretudo animais pequenos (ovelhas e cabras), porém não raramente também bovinos e camelos; os camelos lhe são indispensáveis como meios de transporte e de locomoção. Onde possível, no entanto, também desenvolve uma agricultura modesta, em geral um tanto fugaz, que lhe é dificultada pelo fato de seguidamente mudar de localidade para atender às necessidades alimentares de seu rebanho. Ambos os grupos populacionais são fechados em si mesmos e se defrontam com reservas e até exclusões mútuas. Mas é claro que não são totalmente impermeáveis um ao outro. Há nômades entre os quais a agricultura começa a preponderar de tal forma que procuram formar povoações rurais ou integrar-se em povoados já existentes — ambas as coisas não são muito fáceis. Também há nômades que são atraídos e absorvidos pelas cidades. Inversamente, há pessoas de cidades e aldeias que se tornam nômades; em geral uma descensão social antecedeu essa mudança. Há, finalmente, casamentos para lá e para cá. Todos esses fenômenos, além do mais diferenciados regionalmente em termos de frequência, em nada alteram a diferença fundamental entre a forma agrícola e a forma nômade de vida.

Não raramente os nômades árabes criadores de gado miúdo ou beduínos (em árabe: *badw*, *badawi*)⁴, como se autodenominam, vivem com seus rebanhos nas zonas de estepes e nas margens desérticas do Crescente Fértil. Entretanto, isso só é possível no inverno, quando, devido à chuva, os territórios das estepes e dos desertos estão cobertos com uma vegetação parca, porém suficiente para a necessidade de pastagens dos nômades. No verão os nômades são obrigados a levar seus rebanhos para a margem ou para o interior da terra cultivada, para de certo modo “veranear” por lá. É que a estepe e o deserto não lhes oferecem possibilidade de sobreviver na época sem chuvas. Na terra cultivada precisam chegar a um acordo com os agricultores aí estabelecidos no que diz respeito ao uso das pastagens. Se isso não é possível, acabam acontecendo conflitos. Tão logo começa o inverno, os criadores de gado saem de novo para a estepe e o deserto. Esse processo, que se repete ano após ano com regularidade de calendário, chama-se mudança de pastagem ou transumância⁵.

Não pode deixar de acontecer que, com o correr do tempo, o pêndulo da

4 Deve-se levar em conta que, a rigor, o termo *badw* designa apenas o nômade criador de camelos: um termo prestigioso, que também é usado de bom grado por quem não é nômade criador de camelos. Não raro os “beduínos” autênticos reagem a isso com uma atitude de soberba rejeição.

5 A rigor, o termo “transumância” designa a troca de pastagens baseada numa aldeia, p. ex. aquela praticada nas pastagens alpinas e outras semelhantes. Na Transjordânia, essa forma de transumância à distância era comum antigamente entre os habitantes de *el-Kerak*. Entretanto, o emprego — não inteiramente adequado — desse termo para designar a transumância dos nômades vem sendo adotado há muito tempo.

transumância aos poucos oscile mais e mais em direção à terra cultivada e menos em direção à estepe e ao deserto. A terra cultivada é, para o nômade, uma terra “que mana leite e mel”; quanto mais longe viver como nômade, tanto mais a desprezará, mas para um ou outro ela constitui simultaneamente o objeto de seu desejo e cobiça secretos⁶. Decorre daí que, lentamente, nômades passam para a sedentarização. Para eles o pêndulo da transumância pára de oscilar na terra cultivada. Chama-se esse processo, que não é de modo algum simples e isento de conflitos, fixação à terra ou sedentarização. Por um lado, para os estados árabes da atualidade ele é um problema político difícil; por outro lado, porém, é obstaculizado e dificultado pela existência desses mesmos estados e de suas fronteiras. Isto aplica-se da mesma forma ao Estado de Israel. Embora os beduínos não tenham grande consideração por limites de países, precisam respeitá-los até certo ponto: neste equilíbrio às vezes arriscam o próprio pescoço.

Tudo isso está sendo exposto de forma relativamente detalhada aqui porque é importante para a formação de uma teoria sobre a chamada tomada da terra pelos israelitas⁷. Essa tomada da terra é considerada, ao menos de acordo com um modelo muito influente que subsiste ao lado de outros, como caso exemplar da sedentarização de nômades em regime de transumância. No entanto, em geral nem se colocou a pergunta acerca de quão antigo seria esse tipo de nomadismo. Presumia-se que de certa forma ele já existira sempre, desde tempos pré-históricos, ao menos desde a passagem do ser humano de caçador e coletor para criador de animais e agricultor. Essa hipótese permitia entender o surgimento de novos elementos populacionais nas terras cultiváveis do Oriente Próximo desde o 3º milênio a.C. como resultado da transumância nômade. Uma hipótese secundária facilitava isso: a concepção de que o processo regular de transumância era interrompido de tempos em tempos por grandes ondas de nômades, durante as quais habitantes da estepe e do deserto à procura de terra ingressavam nas terras férteis em contingentes significativamente maiores do que, por assim dizer, em circunstâncias normais. As regiões desérticas eram tidas como uma espécie de área de regeneração populacional das civilizações circundantes. Desse modo se procurava interpretar o surgimento dos cananeus, dos amorreus, dos arameus e, junto com eles, das tribos israelitas, e por fim também ainda dos árabes, nos moldes de tais “ondas de povos”: como resultados de transumância por assim dizer condensada, concentrada.

Mas nos dois últimos decênios esse quadro se modificou de forma consi-

6 Uma descrição grandiosa e impressionante em R. de VAUX, *Die hebräischen Patriarchen und die modernen Entdeckungen*, 1959, pp. 55-57.

7 V. infra, pp. 142-151.

derável em virtude de novas pesquisas etnológicas, histórico-culturais, sociológicas e arqueológicas⁸. Passou-se a dar atenção aos limites dessa analogia e se reconheceu que a forma e a história do nomadismo do Oriente Próximo são consideravelmente mais complicadas do que se imaginava outrora. Primeiro, esvaziou-se a “teoria das ondas”: que o deserto produza ininterruptamente pessoas e as infiltre constantemente, às vezes concentradas em ondas, nas terras de cultura contradiz a tudo que se pode extrair de maneira confiável das fontes. Lendo-se as fontes criticamente, i. é, não de antemão à luz da teoria da transumância, evidencia-se, além disso, que as formas de vida dos beduínos árabes não são tão antigas como se presumia. Comprovações seguras para o chamado sistema dos nômades guerreiros montados em camelos e para o nomadismo de transumância não existem antes da 2ª metade do 1º milênio a.C.: essas formas originais de vida dos beduínos só surgiram entre 500 e 200 a.C.⁹. Não se pode, portanto, simplesmente transferir traços característicos de beduínos árabes para fenômenos do 2º milênio ou da 1ª metade do 1º milênio a.C. Isso não significa que nessas épocas mais antigas não tenham existido nômades. Eles aparecem em textos de origem variada do Oriente Antigo, inclusive no AT, sem que as características típicas da mudança anual de pastagens desempenhem aí algum papel. Especialmente rica quanto a isso é a correspondência de Mari no Médio Eufrates¹⁰, se bem que de modo algum

8 Bibliografia selecionada: X. de PLANHOL, Nomades et pasteurs I-XI, *Revue Géographique de l'Est*, I-XI, 1961-1971; H. KLENGEL, Zu einigen Problemen des altvorderasiatischen Nomadentums, *ArOr*, 30:585-596, 1962; J. HENNINGER, *Über Lebensraum und Lebensformen der Frühsemiten*, 1968 (AFLNW, 151); ID., Zum frühsemitischen Nomadentum: Viehwirtschaft und Hirtenkultur, in: L. FÖLDES, ed., *Ethnographische Studien*, 1969, pp. 33-68; W. G. IRONS & N. DYSON-HUDSON, eds., *Perspectives on Nomadism*, 1972 (International Studies in Sociology and Social Anthropology, 13). Devem também ser mencionados trabalhos estimulantes, se bem que não sem problemas, de M. B. ROWTON: The Physical Environment and the Problem of the Nomads, *Les Congrès et Colloques de l'Université de Liège*, 42:109-121, 1967; Urban Autonomy in a Nomadic Environment, *JNES*, 32:201-215, 1973; Enclosed Nomadism, *JESHO*, 17:1-30, 1974; Dimorphic Structure and the Problem of the 'Apirû — 'ibrîm, *JNES*, 35:13-20, 1976. Críticos quanto aos trabalhos de Rowton: K. A. KAMP & N. YOFFEE, Ethnicity in Ancient Western Asia during the Early Second Millennium B.C.; Archaeological Assessments and Ethnoarchaeological Perspectives, *BASOR*, 237:85-104, 1980. Cf. quanto ao conjunto da questão também A. S. GILBERT, Modern Nomads and Prehistoric Pastoralists; the Limits of Analogy, *JANES*, 7:53-71, 1975, e I. FINKELSTEIN & A. PEREVOLOTSKY, Process of Sedentarization in the History of Sinai and the Negev, *BASOR*, 279:67-88, 1980. Com uma visão prospectiva sobre a tomada da terra pelos israelitas: T. STAUBLI, *Das Image der Nomaden im alten Israel und in der Ikonographie seiner sesshaften Nachbarn*, 1991 (OBO, 107); T. L. THOMPSON, Palestinian Pastoralism and Israel's Origins, *SJOT*, 6:1-13, 1992. Uma obra que vai mais além e, de modo geral, um tanto teorizante demais é R. NEU, *Von der Anarchie zum Staat; Entwicklungsgeschichte Israels vom Nomadentum zur Monarchie im Spiegel der Ethnozoologie*, 1992.

9 Cf. W. CASKEL, Zur Beduinisierung Arabiens, *ZDMG*, 103:28-34, 1953; W. DOSTAL, The Evolution of Bedouin Life, in: F. GABRIELI, ed., *L'antica società beduina*, 1959, pp. 11-34 (Studi Semitici, 2); R. W. BULLIET, *The Camel and the Wheel*, 2. ed., 1977, especialmente pp. 87-110.

10 Cf. J.-R. KUPPER, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, 1957; e, sob perspectivas sócio-etnológicas mais recentes, V. H. MATTHEWS, *Pastoralism in the Mari Kingdom*, 1978 (ASOR. DS, 3); M. AMNBAR, *Les tribus amurrites de Mari*, 1991 (OBO, 108).

apenas ela. A estrutura social dos nômades primitivos é complexa, em muitos traços comparável à dos beduínos árabes, mas em outros completamente diferente.

O quadro que se apresenta à análise é tão colorido que, como consequência primeira e principal, se deve insistir numa definição puramente formal do conceito “nômades”: nômades são pessoas não-sedentárias em contraposição às sedentárias. Sob esse amplo guarda-chuva podem reunir-se pessoas e grupos de pessoas muito diferentes: caçadores, coletores, criadores de gado miúdo, agricultores migrantes, metalúrgicos ambulantes, ciganos, foras-da-lei das cidades e outros mais. Os nômades do 2º e do 1º milênio a.C. não se enquadram no esquema simples “do deserto para a terra cultivada”. Entre eles se encontram os chamados agricultores migrantes, i. é, pessoas não-sedentárias, meio agricultores e meio criadores de gado, que vivem na terra cultivada, nas cercanias das cidades fortificadas ou na margem da terra cultivada, muitas vezes em dependência das cidades e em comunhão de vida com elas. Além deles, há criadores de gado miúdo que são nômades no sentido mais estrito e próprio: pessoas não-sedentárias que têm a criação de gado miúdo como monocultura. Podem aparecer nas regiões das estepes, mas não só aí: também nas regiões de estepes e desertos no interior da terra cultivada, como p. ex. no Deserto de Judá, ou em áreas menos habitadas afastadas das cidades e situadas entre cidades. Neste caso fala-se de nômades montanhese, que não têm nada a ver com o deserto siro-arábico, mas vivem sempre em terra cultivada. Eles subsistem também entre os beduínos árabes de hoje em dia. Outros grupos de nômades têm campos de operação mais amplos, alternando por vezes entre a Palestina e o Egito (os chamados *sh'sw*, leia-se talvez *shasu*, dos textos egípcios)¹¹ ou entre a Palestina, a Síria e a Mesopotâmia (os *sutu* das cartas de Amarna)¹², em todo caso, em extensões maiores, sem que desses movimentos se pudessem derivar processos regulares. Por fim deve-se considerar que nômades também podem provir de povoações fortificadas: elementos que passaram por uma descensão social e foram desalojados das cidades e das aldeias, foras-da-lei que assumiram uma vida nômade, por assim dizer, apenas secundariamente, tendo sido obrigados a isso. Destes fazem parte os chamados ‘*apiru*’¹³. No conjunto temos aí um quadro multifacetado e, ao esboçá-lo, tende-se a voltar automaticamente ao sistema dos beduínos árabes de nossos dias, que também não é uniforme em sua composição e estrutura. Ora, se o beduinismo primitivo era tão multifacetado, também se deve contar com a existência de processos de tomada da terra muito diferenciados. O historiador

11 Cf. M. GÖRG, Zur Geschichte der *Sh'sw*, Or, 45:424-428, 1976.

12 R. ZADOK, Suteans and Other West Semites during the Latter half of the 2nd Mill. B.C., *Orientalia Lovanicensia Periodica*, 16:59-70, 1985.

13 V. infra, pp. 80s.

depreenderá de tudo isso uma advertência: a de não ter concepções simples demais a respeito do nomadismo palestino antigo e basear nelas suas conclusões.

Que sabemos sobre a população sedentária da Palestina na época pré-israelita, i. é, principalmente no 2º milênio a.C.? O grande discurso de despedida que Moisés fez pouco antes de sua morte e antes do início da tomada da terra pelos israelitas — como é estilizado o Deuteronômio — diz, segundo Dt 19.1s: “Quando Javé, teu Deus, exterminar os povos cuja terra Javé, teu Deus, está em vias de te dar, e tu os tiveres dispersado e tiveres fixado residência em suas cidades e casas, deverás escolher três cidades na terra que Javé, teu Deus, te dará por propriedade!” A concepção subjacente a esta e a numerosas outras passagens do Dt é a de que haveria uma total *tabula rasa* em termos populacionais na Palestina, um vácuo que Javé teria criado antes e ao longo da tomada da terra e no qual Israel teria ingressado a seguir, como que da noite para o dia. Essa concepção é teoria; ela absolutamente não corresponde à realidade histórica. Israel não ingressou em bloco na Terra Prometida nem se instalou confortavelmente nas cidades e moradias vazias dos cananeus, e tampouco os cananeus foram erradicados. Em tudo isso não se pode nem pensar. É necessário dar-se conta de que a Palestina já havia passado por um desenvolvimento cultural e geográfico-habitacional milenar antes de as tribos israelitas se constituírem nesse país e de que o resultado desse desenvolvimento inicialmente não foi afetado em nada ou em quase nada pela chamada tomada da terra pelos israelitas. É preciso esboçar rapidamente o quadro da Palestina cananéia, pré-israelita¹⁴.

Desconsiderando-se os resultados do trabalho arqueológico na Palestina, para o 2º milênio a.C. estão à disposição fontes literárias de diferentes categorias e gêneros: principalmente os textos egípcios de execração da 12ª dinastia, os relatos de campanhas militares dos faraós da 18ª à 20ª dinastia, os textos em escrita cuneiforme de Alalake do séc. 18 e 15 a.C., a correspondência de Amarna do séc. 14 a.C. e os textos de Ugarit do séc. 14/13 a.C.¹⁵. Nessa época

14 A situação é semelhante em todo o corredor siro-palestinese. Cf. W. F. ALBRIGHT, The Role of the Canaanites in the History of Civilization [1942], in: *The Bible and the Ancient Near East*, 1961, pp. 328-362; G. BUCCELLATI, *Cities and Nations of Ancient Syria*, 1967 (Studi Semitici, 26); H. KLEN-GEL, *Geschichte und Kultur Altsyriens*, 1967; ID., *Geschichte Syriens im 2. Jt. v. u. Z.*, 1969; M. LIVERANI, ed., *La Siria nel tardo bronzo*, 1969; A. D. CROWN, Some Factors Relating to Settlement and Urbanization in Ancient Canaan in the Second and First Millennium B.C., *Abr-Nahrain*, 11:22-41, 1971; L. MARFOE, The Integrative Transformation; Patterns of Sociopolitical Organization in Southern Syria, *BASOR*, 234:1-42, 1979; J. SAPIN, La géographie humaine de la Syrie-Palestine au deuxième millénaire avant J. C. comme voie de recherche historique, *JESHO*, 24:1-62, 1981; D. C. HOPKINS, *The Highlands of Canaan; Agricultural Life in the Early Iron Age*, 1985 (The Social World of Biblical Antiquity Series, 3).

15 Detalhes e bibliografia, v. supra, pp. 19-21.

a população sedentária do corredor siro-palestinense era tão pouco uniforme quanto antes e depois. Constatou-se uma mistura multicolor de elementos populacionais de diversas origens, se bem que com uma clara predominância semítica. Arqueologicamente, trata-se da Idade do Bronze Médio (cerca de 2000-1600 a.C.)¹⁶ e Recente (cerca de 1600-1200 a.C.), próximo do fim do milênio em torno da Idade do Ferro I (cerca de 1200-1000 a.C.). Nessas épocas predominava na Palestina o elemento populacional semítico dos cananeus¹⁷, que por sua vez não era uniforme. Característico das idades do Bronze é o florescimento da cultura urbana, que já fora iniciada e desenvolvida no período calcolítico (4º milênio a.C.). As planícies da Palestina, em especial, estão cobertas por uma malha fina de povoações urbanas muradas que também politicamente formam unidades: na planície litorânea, na Baía de Aco, na Planície de Meguido, na Baía de Bete-Seã, também no Vale superior do Jordão (no recôncavo do Lago *Hule*) e no Planalto da Transjordânia. As regiões montanhosas da Cisjordânia, na época com mais florestas do que tempos mais tarde, são menos densamente povoadas. As cidades maiores são centros de cidades-estado de âmbito territorial pequeno: uma cidade-mãe com localidades menores ao redor, as chamadas “cidades-filhas” e aldeias (Nm 21.25,32; Js 15.45; Jz 11.26 e passim).

A Palestina apresenta no 2º milênio um quadro multicolor de um sistema de pequenos estados: um sistema de cidades-Estado cananéias cujos membros apenas raramente e de passagem constituem estruturas políticas abrangentes, como p. ex. o reino de Labaia e seus filhos, na época de Amarna, com o centro em Siquém, ou coalizões ocasionais contra inimigos comuns. Por via de regra as cidades-Estado estão constituídas monarquicamente; à sua testa encontra-se um rei originário da classe alta aristocrática, que pode ser membro de uma dinastia. O reduzido campo de atuação desses “monarcas” nos leva a crer que a designação “prefeito” seja mais plausível do que grandes títulos como “príncipe” da cidade ou até mesmo “rei”. Os textos utilizam títulos diferentes: “o grande de NN” (*wr NN*) em documentos egípcios; “o homem de NN” (*amel NN*) em Alalake, Amarna e Ugarit; “o chefe, o prefeito” (*LÚhazannu*) em Amarna; “o rei” em geral no AT (Js 8.1; 9.1; 10.1; 11.1 e passim). Nos textos de Alalake as agremiações da aristocracia da cidade se chamam “chefes, magistratura” (*LÚ.MESHhazannu* ou *LÚhazannutu*), nas cartas de Amarna “senhores da cidade” (*LÚ.MESHbeje aliKI*), no AT igualmente “senhores da cidade” (Js 24.11; Jz 9.2; 1 Sm 23.11 e passim) ou “anciãos”

16 Cf. B. MAZAR, *The Middle Bronze Age in Palestine*, IEJ, 18:65-97, 1968; W. G. DEVER, *The Peoples of Palestine in the Middle Bronze I Period*, HThR, 1971, pp. 197-226; ID., *The Beginning of the Middle Bronze Age in Syria-Palestine*, in: *Magnalia Dei*; coletânea em homenagem a G. E. Wright, 1976, pp. 3-38.

17 N. P. LEMCHE, *The Canaanites and Their Land*; the Tradition of the Canaanites, 1990 (JSOT, Suppl. Ser., 110).

(Dt 19.12; Js 9.11; Jz 8.14 e passim)¹⁸. Mais raramente do que principados citadinos ocorrem cidades-Estado constituídas de forma aristocrático-oligárquica: Siquém (Jz 9), Sucote e Penuel (Jz 8.5-9), Gibeom (Js 9). Assim, temos aí um quadro que, para a Palestina da era cananéia, não é, nem mesmo por aproximação, nem étnica nem politicamente uniforme. O AT está objetivamente correto ao empregar, além do termo sintético “cananeu” (Gn 12.6; Js 7.9; Jz 1.1 e passim), toda uma série de nomes de povos, numa composição variada, para designar a população pré-israelita: p. ex., “queneus, quenezeus, cadmoneus, heteus¹⁹, ferezeus²⁰, refains²¹, amorreus²², cananeus, gurgaseus e jebuseus” (Gn 15.19-21)²³. Além do mais, ele está fundamentalmente correto ao falar, mesmo na tardia teoria deuteronomica, de “cidades” e de “casas” nas quais vive a população cananéia anterior e que os israelitas deveriam conquistar e habitar no decurso da tomada da terra (Dt 19.1s. e passim). Nunca se esqueceu que os cananeus eram urbanos, o que naturalmente não quer dizer que todos morassem em cidades, mas sim que sua organização política era de cidades-Estado.

18 Cf. H. REVIV, *Jabesh-Gilead in I Samuel 11,1-4*, *The Jerusalem Cathedra*, 1:4-8, 1981; ID., *The Elders in Ancient Israel*; a Study of a Biblical Institution, 1989.

19 Cf. G. McMAHON, *The History of the Hittites*, BA, 52:62-77, 1989.

20 Em atitude crítica N. NA'AMAN, *Canaanites and Perezites*, BN, 45:42-47, 1988.

21 Cf. C. L'HEUREUX, *The Ugaritic and Biblical Rephaim*, HThR, 67:265-274, 1974; J. C. de MOOR, *Rapi'uma — Rephaim*, ZAW, 88:323-345, 1976; M. DIETRICH; O. LORETZ; J. SANMARTIN, *Die ugaritischen Totengeister rpu(m) und die biblischen Rephaim*, UF, 8:45-52, 1976.

22 Cf. M. LIVERANI, *Per una considerazione storica del problema amorreo*, OrAnt, 9:5-27, 1970; C. H. J. de GEUS, *The Amorrites in the Archaeology of Palestine*, UF, 3:41-60, 1971; A. HALDAR, *Who Were the Amorrites?*, 1971 (Monographs on the Ancient Near East, 1).

23 Cf. J. C. L. GIBSON, *Observations on Some Important Ethnic Terms in the Pentateuch*, JNES, 20:217-238, 1961; T. ISHIDA, *The Structure and Historical Implications of the Lists of Pre-Israelite Nations*, *Biblica*, 60:461-490, 1979; especialmente quanto aos hititas e jebuseus, B. MAZAR, *The Early Israelite Settlement in the Hill Country*, BASOR, 241:75-85, 1981.

Capítulo 4

Separação, agregação e estruturação

A formação de um povo não é um acontecimento da natureza, mas um processo histórico que se baseia no nível da consciência das pessoas e dos grupos de pessoas que dele participam. Pessoas de origem e característica diversas conscientizam-se dos elementos que têm em comum, seja lá em que consistam: em destinos comuns, língua e cultura comuns, religião comum. Querem agregar-se, e rejeitam a outros que não fazem parte ou que não devem fazer parte. Esses processos de assimilação e dissimilação deixam rastros na consciência do povo que se formou. É de se esperar que tais rastros encontrem expressão na tradição do povo.

No que se refere a Israel, o AT de fato contém respostas para a pergunta pelo distanciamento em relação a pessoas e grupos de pessoas estranhas e pela ligação com as aparentadas ou afins. Trata-se, porém, de respostas que — outra coisa não era de se esperar — estão revestidas pelo manto da saga ou do extrato de saga na forma de notas e listas. Faz parte da essência da saga reduzir e retratar simplificada e desdobramentos e constelações históricos complicados. Por isso as afirmações que Israel faz de si mesmo sobre esse tema se apresentam como afirmações sobre as relações de parentesco, de amizade e de inimizade de seus pais. O caminho percorrido pela tradição da saga é o seguinte: cada grupo de pessoas, cada povo, cada comunidade humana, seja lá que características tiver — inclusive o próprio Israel — é feito remontar a um ou mais ancestrais fictícios. Se tiverem o nome do grupo que representam, esses patriarcas se chamam epônimos. Esse procedimento oferece a possibilidade de apresentar o parentesco dos povos e das comunidades entre si e suas distinções de outros na forma de genealogias dos ancestrais e de narrá-los em sagas de amizades e inimigades dos pais.

Por trás disso está o pensamento genealógico, profundamente enraizado na Antiguidade, em especial na Antiguidade oriental: o interesse de compreender e de representar plasticamente as macrorrelações humanas em analogia às microrrelações humanas¹. Trata-se de um enfoque microcômico do macrocosmo

1 Quanto às genealogias e ao pensamento genealógico: I. H. CHAMBERLAYNE, Kinship Relationship among the Early Hebrews, *Numen*, 10:153-164, 1963; L. RAMLOT, Les généalogies bibliques: un genre littéraire

do mundo das nações e das pessoas, uma redução ingênua e irrefletida da multiplicidade de fenômenos e processos históricos. Sobre o modo de pensar dos povos do Oriente Antigo, e com isso também sobre o de Israel, pesa a obrigatoriedade da associação das famílias e dos clãs. Ela determina sua consciência e faz com que acontecimentos históricos complicados apareçam de forma simples como reprodução, amizade e inimizade.

Ao passar em revista as tradições veterotestamentárias que entram em questão sob esse aspecto, primeiramente se destaca o fato de que Israel quer ter o menos possível a ver com a população cananéia da Palestina. Isso já ensina uma olhada para a “tabela dos povos” em Gn 10 P/J, que tem por objeto a reconstrução de uma humanidade estruturada conforme nações, países e cidades após a catástrofe do dilúvio². A renovação da humanidade é compreendida como resultado da reprodução do herói do dilúvio Noé e de seus três filhos Sem, Cão e Jafé. Sem gerou Elão, Assur, Arfaxade, Lude e Arã. Cão gerou Cuxe (= Etiópia), Mizraim (= Egito), Pute (= Líbia) e Canaã; Canaã, por sua vez, gerou Sidom, Hete, os jebuseus, amorreus, girgaseus, heveus, arqueus, sineus, arvadeus, zemareus e hamateus³. Jafé gerou Gômer, Magogue, Madai, Javã, Tubal, Meseque e Tiras. A estruturação esquisita do mundo dos povos em três grandes grupos, apresentada pela tabela dos povos, cujos detalhes complicados não podemos considerar aqui, tem seu fundamento não na coesão lingüística ou étnica dos membros (A. Schlözer, G. A. Eichhorn), mas na situação histórico-geográfica do Oriente Próximo antigo no final do 2º milênio a.C.⁴. Cão representa o Império Novo egípcio, Jafé, as populações do norte no território do Novo Império hitita que ruíu por volta de 1200 a.C., e Sem, os povos da Mesopotâmia e de parte do espaço da Síria Setentrional e Central, que no oeste haviam se infiltrado qual cunha entre as áreas de influência das antigas

oriental, *Bible et Vie Chrétienne*, 60:53-70, 1964; A. J. BRAWER, Demographie im Pentateuch, *Beth Miqra*, 12:17-31, 1966/67; M. D. JOHNSON, *The Purpose of the Biblical Genealogies*, 1969, 2. ed. 1988 (Society for New Testament Studies, Monograph Series, 8); R. R. WILSON, The Old Testament Genealogies in Recent Research, *JBL*, 94:169-189, 1975; ID., *Genealogy and History in the Biblical World*, 1977 (Yale Near Eastern Researches, 7). Cf. também F. V. WINNETT, The Arabian Genealogies in the Book of Genesis, in: *Translating and Understanding the Old Testament*; Essays in Honor of H. G. May, 1970, pp. 171-196; R. A. ODEN, Jacob as Father, Husband, and Nephew; Kinship Studies and the Patriarchal Narratives, *JBL*, 102:189-205, 1983; R. B. ROBINSON, Literary Functions of the Genealogies of Genesis, *CBQ*, 48:595-608, 1986; W. E. AUFRECHT, Genealogy and History in Ancient Israel, in: *Ascribe to the Lord*; Biblical and Other Studies in Memory of P. C. Craigie, 1988, pp. 205-235 (JSOT, Suppl. OT, 67); K. FRIIS-PLUM, Genealogy as Theology, *SJOT*, 2(1):66-92, 1989; G. A. RENDSBURG, The Internal Consistency and Historical Reliability of the Biblical Genealogies, *VT*, 40:185-206, 1990.

2 Cf. W. BRANDENSTEIN, Bemerkungen zur Völkertafel der Genesis, in: coletânea em homenagem a A. Debrunner, 1954, pp. 57-83; J. SIMONS, The “Table of Nations” (Gen X); Its General Structure and Meaning, *OTS*, 10:155-184, 1954; J. M. FENASSE, *La table des peuples*, 1963 (BTS, 52); B. ODED, The Table of Nations (Genesis 10): a Socio-Cultural Approach, *ZAW*, 98:14-31, 1986.

3 Quanto a enumerações desse tipo, v. supra, p. 60s. com nota 1.

4 Assim por primeiro W. SPIELBERG, *Ägyptologische Randglossen zum AT*, 1904.

grandes potências. Assim se torna compreensível que Canaã apareça entre os filhos de Cão; na 2ª metade do 2º milênio a.C. a Palestina estivera sob hegemonia egípcia. Israel não consta na tabela dos povos; mais tarde se trata genealogicamente dele de tal modo que se reconhece Sem como seu ancestral (Gn 11.10-26 P). Do fato de ter-se apropriado dessa lista originalmente político-geográfica se depreende que Israel não se sentia parente mais próximo dos cananeus do que o são todas as pessoas, i. é, pelo caminho que passa por Noé. Da tabela dos povos resulta um mínimo de comunhão e um máximo de separação entre Israel e Canaã.

Um quadro semelhante se obtém ao observar-se a saga de Gn 9.18-27 J⁵. Conta-se que após a grande inundação Noé se tornou viticultor. Certa vez, bêbedo, estava deitado nu em sua tenda. Seu filho Canaã o observou nessa situação e talvez tenha feito algo mais do que isso; o texto, formulado muito recatadamente, não o permite perceber com segurança. Em seguida os irmãos de Canaã, Sem e Jafé, acorreram apressadamente e, observando todas as regras do bom comportamento, cobrem a nudez do pai. Depois de acordar da embriaguez, Noé destina de forma desigual maldição e bênção a seus filhos:

(25) Maldito é Canaã, será o escravo mais baixo (*'ebed ^abadim*) de seus irmãos!

(26) Abençoado é Javé, o Deus de Sem; Canaã, porém, deverá ser seu escravo!

(27) Espaço amplo crie Deus para Jafé, de modo que more nas tendas de Sem; Canaã, no entanto, deverá ser seu escravo!

É evidente que aqui os filhos de Noé não aparecem como antepassados originais da humanidade toda, como na tabela dos povos. O papel de escravo que é atribuído a Canaã em contraposição a Sem e Jafé não combina com a classificação — isenta de paixão — dos povos em Gn 10. Os três filhos de Noé são, antes, representantes de populações que num dado momento conviveram lado a lado num mesmo território. Sem é Israel; a ele é consignado o direito de posse e de domínio no país. Canaã é epônimo dos cananeus; a ele se anuncia o fim da fraternidade; ele se torna escravo, súdito. Jafé representa os filisteus; vive como hóspede sob a proteção legal de Sem. Não é fácil dizer que circunstâncias a saga retrata. Pensou-se na situação geral da Síria e da Palestina na época da tomada da terra pelos israelitas (Hermann Gunkel, Otto Procksch e outros); mas não se pode afirmar que, ainda em formação, Israel tenha subjugado os cananeus. Que tenha sido a chamada época dos Juízes, na qual talvez pudesse ter se formado uma pretensão ao menos teórica de hegemonia de Israel em relação aos cananeus, é pouco provável, uma vez que nela começaram os conflitos bélicos com

os filisteus (Jz 13-16). A época da formação do Estado fica excluída completamente por causa das lutas com os filisteus. O mais provável é o período mais antigo dos reis depois de Salomão. O mais tardar sob Salomão as cidades-Estado cananéias foram privadas de sua autonomia política e incorporadas aos reinos de Israel e Judá⁶: Canaã é escravo de Sem. Os filisteus, ao contrário, que haviam sido subjugados por Davi (2 Sm 8.1), recuperaram sua independência na época dos reis após Salomão e conviveram, a partir daí, mais ou menos pacificamente com Israel: Jafé é hóspede sob a proteção legal de Sem. Que, por fim, Canaã seja escravo também de Jafé poderia estar ligado ao fato de que nas cidades a população cananéia sedentarizada estava sujeita à elite dominante dos filisteus.

Em todo caso, Israel desenvolveu e manteve um forte sentimento de estranheza em relação aos cananeus. Isso tem diversos motivos e expressões. Um papel significativo certamente desempenham aí a estranheza e a hostilidade frente à cultura urbana cananéia, que já deixara para trás o auge de seu florescimento na Idade do Bronze Médio, mas ainda era herdeira de uma rica tradição e portadora de uma civilização notável. Ligado a isso está o desprezo dos livres para com a estratificação social existente nas cidades, para com sua estruturação em aristocracia e população de subalternos semi-livres. Isso seria bem compreensível sobretudo no caso de que entre os grupos dos quais se formou o Israel mais antigo se encontrassem também elementos socialmente rebaixados, provindos das cidades dos cananeus⁷. Além disso, poder-se-á pensar no medo que os israelitas tinham da técnica cananéia dos carros de combate (Js 17.16,18; Jz 1.19; 4.3,13), bem como na aversão pelo interesse cananeu em comércio e negócios (Is 23.8; Sf 1.11; Zc 14.21). Destaca-se especialmente a repulsa contra o libertinismo cananeu, a falta de moral e de padrões de conduta, repulsa que se manifesta, p. ex., na repetida censura a delitos sexuais (Gn 19.4-9; 34; 38; Lv 18 e passim). Mas acima de tudo deve-se levar em conta a desconfiança para com a religião cananéia, seja lá quando tenha surgido: para com a religião cananéia e sua multiplicidade de divindades da vegetação, bem como suas abomináveis liberalidades no culto a Baal⁸.

Seria possível continuar esta lista. Ela não deve ser entendida erroneamente como enumeração de causas históricas; o que se pretende é descrever e detalhar a consciência de estranheza que separava Israel dos cananeus. Em grandiosa unilateralidade ela transparece ainda no Dt, cuja teoria da tomada da terra afirma que a população cananéia da Palestina anterior à conquista precisa

6 V. infra, pp. 230s.

7 V. supra, pp. 53-57, e infra, pp. 147-151.

8 Quanto às religiões das populações cananéias e araméias do corredor, cf. H. GESE, *Die Religionen Altisryens*, 1970 (*Die Religionen der Menschheit*, 10, 2); H. RINGGREN, *Die Religionen des Alten Orients*, 1979, pp. 198-246 (religião semítica ocidental) (ATD.E, vol. especial).

5 Cf. L. ROST, Noah der Weinbauer [1953], in: *Das Kleine Credo*, 1965, pp. 44-53; A. van SELMS, The Canaanites in the Book of Genesis, OTS, 12:182-213, 1958; F. W. BASSET, Noah's Nakedness and the Curse of Canaan, VT, 21:232-237, 1971.

ser erradicada para que Israel possa fixar-se na Terra Prometida (Dt 12.2-4,29-31; 18.14; 19.1s e passim)⁹. Isso naturalmente não aconteceu. Ao longo do tempo ocorreu, pelo contrário, uma coexistência mais ou menos equilibrada entre Israel e Canaã, e mais ainda: uma fusão e amalgamação que, por sua vez, liberaram forças contrárias. O problema da relação de Israel com Canaã se tornou constitutivo para toda a história pré-exílica e a história da religião de Israel¹⁰.

Por outro lado, a tradição veterotestamentária deixa transparecer que houve grupos de pessoas e povos com os quais Israel se sentia aparentado. Também isso encontrou seu reflexo em sagas e genealogias. Em Gn 11.10-26 P traça-se a linha de descendência desde Sem até Abraão, que é propriamente o tronco de Israel. Ao menos três nomes dessa tabela estão documentados, em textos de escrita cuneiforme, como topônimos na curva do Eufrates na Alta Mesopotâmia, na região da cidade de Harã, de onde Abraão partiu para Canaã (Gn 11.31; 12.4): Serugue (*Serudj*), Terá (*Til Turahi*) e Naor (*Nahur, Til Nahiri*). Abraão tem dois irmãos, Naor e Harã. Ambos são troncos de uma multiplicidade de ancestrais epônimos de grupos. Naor tem 12 filhos (Gn 22.20-24 J?), entre eles um tal de *Q'mu'el*, “o pai de Arã”. Harã tem um filho chamado Ló (Gn 11.27 P), e Ló é o pai de Amom e Moabe (Gn 19.30-38 J), os epônimos dos amonitas e moabitas. O próprio Abraão tem três mulheres: Sara, a escrava egípcia Hagar e Quetura. Através de Quetura ele é o ancestral de 16 grupos proto-arábicos (Gn 25.1-4 J?), entre eles Midiã, Dedã e Seba. Hagar lhe dá Ismael (Gn 16 P/J?), que é o pai de 12 grupos que pertencem à associação dos ismaelitas (Gn 25.12-18 P), entre eles Nebaiote, Quedar, Dumá e Tema. Sara, finalmente, é a mãe de Isaque (Gn 21.1-7 JEP), e este, por sua vez, o pai de Esaú e de Jacó (Gn 25.19-26 P/J). De Esaú descendem os edomitas (Gn 36), e Jacó, como se sabe, é o pai dos 12 epônimos das tribos de Israel.

Não se deve cometer o erro de projetar todas essas informações indistintamente sobre um mesmo plano e ver retratadas nelas as circunstâncias reinantes em determinado momento histórico. Elas provêm de épocas diversas, cronologicamente bem afastadas, de contextos literários diversos (sobretudo de J e P) e têm importância histórica diversa. Algumas delas também poderão ser produto de doura especulação; essa possibilidade é tanto maior quanto mais recentes forem os textos. Um exemplo deve ser suficiente. Enquanto os edomitas, moabitas e amonitas da Transjordânia já se encontravam em seus territórios nos dois últimos séculos do 2º milênio a.C., formando em seguida reinos¹¹, a confederação proto-arábica de “Ismael” (em textos de escrita cuneiforme: *Shumu'il*)

existe não antes do fim do séc. 8 a.C. e não depois do séc. 6 a.C.¹². Não obstante essas diferenças históricas, a idéia fundamental do entrelaçamento genealógico, no entanto, é propriedade comum da consciência israelita. Israel se considerava parente, em parte parente muito próximo¹³, de numerosos povos, tribos e grupos “semitas” do norte e noroeste da Arábia. Na base dessa constatação deve haver fatos históricos concretos. Pode-se percebê-los ao se atentar para o que esses povos têm em comum. Praticamente todos tiveram seu aparecimento histórico apenas por volta de 1200 a.C. ou logo depois, os proto-árabes inclusive só na 1ª metade do 1º milênio a.C. Todos, assim, são consideravelmente mais jovens do que os antigos povos civilizados do Oriente Próximo, os “camitas” e “jafetitas”. Alguns deles se estabeleceram em regiões onde anteriormente outros grupos populacionais haviam habitado e exercido domínio, como p. ex. os arameus da Síria. Outros haviam sido nômades ou, ao menos, haviam integrado elementos nômades. Ainda outros, como p. ex. os ismaelitas, desenvolveram o modo de vida “protobeduíno”.

Essencialmente, portanto, são três aspectos fundamentais comuns que ligam todos esses povos entre si: sua “juventude”, sua disseminação regional e sua relação com o nomadismo. Os membros relativamente mais antigos desse macrogrupo hipotético intranquilizaram as periferias da terra cultivada mesopotâmica no séc. 12/11 a.C. Eles são mencionados nas inscrições do rei assírio Tiglate-Pileser I (1115-1076) sob a denominação coletiva de *aramu*, “arameus”. Trata-se de um movimento com notórias características lingüísticas e culturais comuns, do qual, porém, não se deve formar imagens equivocadas. Deve-se abandonar a idéia defendida antigamente de que todos esses grupos tivessem chegado do deserto siro-arábico e se estabelecido nas terras de civilização do Crescente Fértil pela via da transumância. Causa do movimento foram, em primeiro lugar, reestruturações de camadas da população nos próprios centros de civilização: a ascensão e finalmente o domínio por parte de grupos que antes haviam emigrado por causa de crises econômicas ou descido na escala social, dos quais diversos também haviam sido empurrados para as margens das estepes e do deserto; agricultores migrantes, nômades montanheses e criadores autônomos de gado miúdo que agora se dispunham a estabelecer-se de novo como agricultores e exercer o domínio sobre a antiga população da terra cultivada. Isso não exclui de maneira nenhuma a afluência de elementos nômades a partir do deserto — ao estilo dos nômades *sh'sw*¹⁴, que operavam em âmbito mais

9 Cf. G. SCHMITT, *Du sollst keinen Frieden schliessen mit den Ewohnern des Landes*, 1970 (BWANT, 91) — com a tentativa não-convicente de transferir elementos dessa teoria para datas da época primitiva de Israel.

10 Cf. resumindo W. DIETRICH, *Israel und Kanaan*; vom Ringen zweier Gesellschaftssysteme, 1979 (SBS, 94).

11 V. infra, p. 197 com nota 1.

12 Cf. E. A. KNAUF, *Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens im 1. Jahrtausend v. Chr.*, 1985, 2. ed. 1989; aí também um exame detalhado da lista de ismaelitas de Gn 25.12-18 (pp. 58-64). Além disso: I. EPH'AL, *The Ancient Arabs; Nomads on the Borders of the Fertile Crescent 9th-5th Centuries B.C.*, 1982.

13 Jacó (= Israel) e Esaú (= Edom) são irmãos gêmeos! Cf. B. G. BOSCHI, *Tradizioni del Pentateuco su Edom, RiBi*, 15:369-383, 1967; J. R. BARTLETT, *The Brotherhood of Edom*, JSOT, 4:2-27, 1977.

14 Com postura crítica quanto a isso, M. WEIPPERT, *Scheideweg*, pp. 88s., nota 39.

amplo. Entretanto, uma “onda de povos arameus” que arremetesse contra os centros de civilização vindo dos ermos do deserto certamente não existiu. Não será tratado aqui o problema do parentesco lingüístico, cultural e quem sabe até étnico dos arameus com os grupos semitas que na 1ª metade do 2º milênio a.C. se estabeleceram em especial na terra cultivada da Mesopotâmia e aparecem palpavelmente nos textos de Mari, p. ex. Martin Noth sugeriu para eles a denominação “proto-araméus”¹⁵. Com isso, porém, se coloca o substrato lingüístico semítico ocidental dos textos numa relação bem mais próxima com o aramaico do que se pode aceitar cientificamente. Recomenda-se manter esses grupos separados dos arameus do fim do 2º milênio a.C.

Em todo caso, o que está bem evidente é o seguinte: Israel nutria um sentimento de parentesco com os arameus do fim do 2º milênio¹⁶ e com os proto-árabes da 1ª metade do 1º milênio a.C. Transformando-se a tradição genealógica em história, manifesta-se que a ligação com os arameus é mais estreita do que com os proto-árabes, que, afinal, pisaram o palco da história do Oriente Próximo só mais tarde. O parentesco arameu também se expressa através de textos não-genealógicos do AT. Gênesis 11.31s. e 12.4s. P relatam a respeito da permanência de Abraão em e de sua saída de Harã na curva do Eufrates, uma cidade que desempenhou um papel importante na história dos arameus. Conforme Gn 24.3s.10 J, Abraão faz seu filho Isaque buscar uma esposa não dentre os cananeus, mas de seu próprio país e de sua “parentela” (*moledet*): de *Aram Naharaim*. O mesmo se repete mais tarde com Jacó (Gn 27.46-28.9 P). E a fórmula confessional do chamado “pequeno credo histórico” (Gerhard von Rad) em Dt 26.5 começa com as palavras: “Um arameu prestes a perecer (ou: errante?) foi meu pai ...”. Parentesco, em tudo isso, não quer dizer nada mais do que coesão, expressa nas categorias do pensamento genealógico.

A tradição veterotestamentária, entretanto, não deixa dúvida de que Israel possuía uma consciência marcante de sua particularidade não só em relação aos povos dos quais se sentia separado, mas também em relação a seus parentes arameus e outros. Embora sejam parentes, não o são de tal modo que Israel se sentisse irrestritamente solidário com eles. Historicamente isso permite concluir que houve um processo de distanciamento e isolamento dos outros membros do macrogrupo “araméu”, sobre cujas causas por ora só se podem fazer conjetu-

15 NOTH, *Personennamen*, p. 41-49; renovado em: *Die Ursprünge des alten Israel im Lichte neuer Quellen* [1961], in: ID., *Aufsätze*, vol. 2, pp. 245-272. Em atitude crítica quanto a isso, D. O. EDZARD, *Mari und Aramäer?*, ZA, 22:142-149, 1964. Cf. também J. F. HEALY, *Ancient Aramaic Culture and the Bible*, ARAM Periodical, 1(1):31-37, 1989.

16 Quanto aos arameus: S. SCHIFFER, *Die Aramäer*; historisch-geographische Untersuchungen, 1911; R. T. O'CALLAGHAN, *Aram Naharaim*, 1948 (AnOr, 26); A. DUPONT-SOMMER, *Les Araméens*, 1949 (L'Orient Illustré, 2).

ras. Os fatos estão registrados nas chamadas “sagas de separação” do Gênesis, que acabam todas de tal maneira que um dos patriarcas se separa de um parente: Gn 13 J/P (Abraão de Ló); 31 J/E (Jacó de Labão); 33.1-16 J/E (Jacó de Esaú). No mesmo plano se situam, sem fazer parte das sagas de separação: Gn 19.30-38 J (a origem incestuosa dos amonitas e moabitas); 25.27-34 e 27.1-45 J (a disputa pela primogenitura entre Jacó e Esaú). Nestas sagas o complicado processo de distanciamento e declaração de autonomia de Israel é reduzido, em cada caso, a um evento familiar.

Para se aproximar das causas é preciso dirigir a atenção à situação da família de Jacó, o terceiro patriarca. Ele tem quatro esposas: as araméias Lia e Raquel, como esposas principais, e as escravas Silpa e Bila, como esposas secundárias (Gn 29.1-29 J). Delas tem 12 filhos, cujos nomes são idênticos aos nomes das 12 tribos do Israel posterior (Gn 29.32-30.24 J/E; 35.16-18 E; 35.22b-26 P). Eles formam dois grupos: 1. os filhos de Lia (Rúben, Simeão, Levi, Judá, Issacar, Zebulom) e de sua escrava Silpa (Gade, Aser); 2. os filhos de Raquel (José, Benjamim) e de sua escrava Bila (Dã, Naftali). A associação dos epônimos a duas vezes duas mães deve ter um sentido histórico. Contudo, é de bom alvitre manter certa precaução e reserva. É que a estruturação de Israel em 12 tribos e a associação de seus epônimos a diferentes mães pressupõem o Israel pronto; o sistema completo, portanto, não pode remontar aos inícios de Israel. Disso se segue que é preciso levar em conta a possibilidade de que se trate de especulação genealógica. Nem toda expressão de pertença a um grupo deve ser tida, sem mais, como reprodução genealógica de um fato histórico concreto; também é concebível que se trate de uma construção erudita. Por outro lado, também existem razões para não se considerar tudo simplesmente construção posterior a que nada corresponda na realidade histórica do Israel mais antigo. A forma do próprio sistema permite supor que a especulação e a construção posterior tenham afetado sobretudo os filhos das mulheres secundárias. Para conseguirmos avançar aqui, faz-se necessário examinar a distribuição geográfica das tribos de Israel após a tomada da terra¹⁷.

As duas tribos centrais do segundo grupo — os filhos de Raquel, José e Benjamim — moram, após a tomada da terra, contíguas uma à outra, na parte setentrional das montanhas da Palestina Central. Elas formam um bloco de povoamento na região montanhosa efraimita e samaritana, aparecendo José dividido nos subgrupos de Efraim e Manassés (Gn 41.50-52; 48). Sua origem de uma mesma mãe é compreensível, ainda mais que o nome “Benjamim”, i. é, “filho à direita, filho no sul”, deve ser de origem josefita e sublinha, a seu modo, a coesão de ambas as tribos. Os filhos de Bila, Dã e Naftali, no entanto, não parecem se encaixar aí. Dã habita no extremo norte, ao pé do Monte

17 Detalhes v. infra, pp. 153ss.

Hermom, e Naftali, na parte oriental da Alta Galiléia. É mister considerar, porém, que Dã, no primeiro estágio de sua tomada da terra, tentou fixar-se nas montanhas e na região de colinas a oeste de Benjamim (Jz 1.34s. 13-16; 18; Js 19.40-48). A tentativa fracassou; Dã foi obrigado a continuar migrando. Originalmente, portanto, Dã de fato era vizinho imediato dos filhos de Raquel. No caso de Naftali não se percebe nada parecido. Aqui talvez se possa pensar em especulação genealógica, que poderia ter sido produzida pelo fato de que Naftali, visto a partir de Dã, era a tribo galiléia mais próxima.

No caso do primeiro grupo — os filhos de Lia (Rúben, Simeão, Levi, Judá, Issacar e Zebulom) — as coisas são muito mais difíceis. Judá mora na parte meridional das montanhas da Palestina Central, e Simeão — ao menos na teoria — na região adjacente ao sul. Com alguma hesitação se poderiam chamar essas duas tribos de bloco de povoamento. As outras, porém, estão bem dispersas: Rúben na Transjordânia a nordeste do Mar Morto, Issacar e Zebulom na parte ocidental e oriental da Baixa Galiléia, e Levi sequer tem propriedade territorial. Acrescentam-se ainda os filhos de Zilpa: Gade na Transjordânia, ao sul de Rúben, e Aser na parte ocidental da Alta Galiléia. Aqui provavelmente não se poderá operar sem a suposição de construção genealógica.

Entretanto, não se deveria desconsiderar Gn 34 J. Ali se narra que Jacó estava com sua família na região da cidade cananéia de Siquém, no coração da região montanhosa samaritana. Ali aconteceu que Diná, a filha de Jacó com Lia, foi violentada pelo filho do príncipe da cidade de Siquém. Os siquemitas fizeram de tudo para tentar legalizar a situação *a posteriori*: propuseram à grande família de Jacó conviver para sempre com eles em Siquém. Nada lhes faltaria; receberiam terras, fariam comércio e casariam com moças cananéias: *commercium et connubium*. Por motivos que aqui não poderão ser detalhados, todo o incidente resultou, porém, em assassinato e homicídio.

O que chama a atenção neste relato é que, a partir do v. 25, Simeão e Levi são os únicos dos filhos de Jacó que são citados nominalmente. Por que exatamente eles? Isso só faz sentido se a saga originalmente se referia a essas duas tribos apenas, se ela narrava uma parte da história de Simeão e Levi em forma de saga. Será que num estágio inicial da tomada da terra Simeão e Levi realmente fizeram uma tentativa de fixar-se na região de Siquém, e será que fracassaram nisso da mesma maneira que Dã a oeste de Benjamim¹⁸? Ninguém o sabe. Mas

18 De modo crítico e reservado: L. WÄCHTER, Die Bedeutung Simeons bei der Landnahme der Israeliten, *Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock*, 17:411-419, 1968. Cf. ainda S. LEHMING, Überlieferungsgeschichte von Genesis 34, *ZAW*, 70:228-250, 1958; A. de PURY, Genèse XXXIV et l'histoire, *RB*, 76:1-49, 1969. A dificuldade do capítulo pode ser vista nos juízos distintos emitidos acerca dele: B. J. DIEBNER, Gen 34 und Dinas Rolle bei der Definition "Israels", *DBAT*, 19:59-75, 1984, p. ex., o considera pós-exílico; já N. WYATT, The Story of Dinah and Shechem, *UF*, 22:433-458, 1990, pondera uma origem hurrita-proto-indo-ariana e uma posterior israelitização.

esta hipótese esclareceria várias coisas: o declínio de Simeão e Levi como tribos da tomada da terra e a posição de Issacar e Zebulom como filhos de Lia; pois se Simeão e Levi originalmente foram alguma vez nômades na parte setentrional das montanhas da Palestina Central, então, por assim dizer, se preenche a lacuna existente entre Judá e as tribos da Baixa Galiléia: os filhos de Lia se aproximariam geograficamente.

Essas reflexões, todavia, não se aplicam a Rúben; ele está e permanece fora do centro. Será que sua posição no topo dos filhos de Lia não se baseia em nada mais do que especulação? Esta hipótese é dificultada não apenas pelo fato de Rúben habitar na Transjordânia, mas sobretudo também pelo fato de que já cedo perdeu importância e, mesmo assim, continuou sendo tido como primogênito de Jacó¹⁹. A discrepância entre a efetiva falta de importância de Rúben e seu papel no sistema dificilmente pode ser resolvida pela hipótese de uma construção posterior. Leva, antes, a supor que haja causas históricas — só que não as conhecemos. O enquadramento dos filhos de Zilpa, finalmente, pode remontar a especulações genealógicas; ambos eram vizinhos de um filho de Lia.

Correndo o risco de perder-se irremediavelmente num emaranhado de suposições, talvez se possa avançar mais um passo. Se Simeão e Levi alguma vez outrora realmente habitaram ou foram nômades nas montanhas samaritanas, então não é muito provável que naquela época as tribos de Raquel já se encontrassem por lá. É mais provável que só tenham aparecido quando Simeão e Levi já haviam fracassado e migrado adiante. Se isso estiver certo, poder-se-ia concluir que houve duas fases na formação do Israel mais antigo: numa primeira fase apareceram grupos com características nômades que se agruparam como tribos e finalmente constituíram o grupo das tribos de Lia; numa segunda fase seguiu-se a formação do grupo das tribos de Raquel. Estas fases deveriam ser projetadas também sobre o processo de tomada da terra, que nada mais é do que a lenta sedentarização de grupos nômades. Ambas as coisas, a formação de tribos e de grupos de tribos e a tomada da terra, são dois lados de uma mesma questão. Que Raquel deva ser colocada depois de Lia resulta também do transcurso da história de Jacó: apesar de Jacó originalmente ter sido o patriarca do grupo de Raquel²⁰, recebe como esposa primeiro a não-amada Lia, antes de poder casar com a amada Raquel (Gn 29.1-29). Mais longe não se deveria ir, p. ex. interpretando ainda os nomes (Lia, “vaca”; Raquel, “ovelha mãe”) como alusões a diferentes formas de economia²¹, pois a distribuição de

19 V. infra, pp. 70, 167-168.

20 V. infra, p. 89.

21 Isso era bastante generalizado antigamente; cf. NOTH, *Personennamen*, p. 10.

criação de gado e de criação de ovelhas entre agricultores sedentários e nômades não-sedentários, respectivamente, é esquemática e objetivamente inadequada; além disso, presume-se aí uma teoria da tomada da terra que carece de revisão²². Denominar pessoas com nomes de animais é bastante comum no material onomástico das línguas semíticas²³.

Tudo isso, contudo, ainda não responde a pergunta pelos motivos do distanciamento de Israel de seus “parentes arameus”. É óbvio que a família epônima do patriarca Jacó e a complicada derivação dos filhos de quatro mães diferentes nada mais são do que a expressão genealógica de um sistema com o qual se procurava entender e tornar compreensível estruturalmente a grandeza “Israel”. O historiador tem o dever de perguntar de que época poderia provir esse sistema. A resposta é mais difícil do que se poderia crer. É que não existe época em que o sistema tivesse correspondido plenamente aos fatos históricos do Israel em formação ou já formado. O sistema presume que a situação de coesão das tribos já tenha existido desde o princípio e que no essencial tenha permanecido imutável. Ele tem um caráter decididamente conservador. Assim conserva, p. ex., a coesão das tribos de Lia, apesar de que após a conclusão do processo de tomada da terra estas estivessem localmente fragmentadas — no sul das montanhas da Palestina Central, na Baixa Galiléia e na Transjordânia — e não tivessem características comuns perceptíveis que as unissem umas às outras. Além disso, conserva tribos notoriamente fracas, cujo declínio já iniciou cedo e cujo destino acabou por tirá-las da história de Israel: Rúben, Simeão, Issacar, Gade — que não apenas são carregadas junto de forma consequente, mas entre as quais algumas até ocupam e mantêm lugares de distinção no sistema. Por fim, conserva a tribo de Levi — como terceiro filho de Jacó com Lia, igualmente em posição boa —, apesar de esta tribo nem ter efetuado uma tomada de terra e ser tão pouco comparável com as outras tribos, que já se pretendeu explicar sua existência enquanto tribo como ficção.

Em outras palavras: o Israel retratado pelo sistema nem sequer existiu. O sistema não pode ter surgido antes da tomada da terra, porque aparentemente não existiu uma fase em que todas as tribos por ele abrangidas vivessem ao mesmo tempo como nômades na Palestina. Mas também não pode ter surgido depois da tomada da terra, porque os traços de antiguidade nele contidos de forma alguma retratam objetivamente o resultado do processo de tomada da terra. Tampouco, porém, pode ser uma ficção genealógica oriunda de épocas posteriores da história de Israel, p. ex. da época da monarquia ou até mesmo da época pós-exílica, pois ficções costumam levar em consideração as circuns-

22 V. infra, pp. 144ss.

23 Cf. T. NOLDEKE, *Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, 1904, reimpressão 1982, pp. 73-90; NOTH, *Personennamen*, pp. 229s.

tâncias de sua época de surgimento, ao menos em seus rudimentos. Assim só resta o próprio processo de tomada da terra. O sistema surgiu gradualmente no curso da tomada da terra: é o resultado sistematizante e preservador de um processo histórico complicado que nele deixou seus rastros por toda parte. Com isso, porém, é simultaneamente também uma realização histórica notável: a tentativa de, por assim dizer, continuar a escrever e fixar por escrito uma grandeza histórica em processo de surgimento e, por fim, concluída, bem como de interpretá-la genealógicamente.

Que grandeza histórica? O que unificava os grupos congregados no sistema dos doze e os distinguia de outros? Justamente esta é a pergunta pela essência da associação ou confederação das 12 tribos chamada Israel. Trata-se de uma pergunta refletida sem cessar, muito discutida, extraordinariamente difícil — na verdade, a mais difícil questão da história científica de Israel, pois é a pergunta pela substância de seu objeto. E é uma medida sincera, ainda que não muito animadora, constatar de antemão que essa pergunta até agora não foi respondida satisfatoriamente.

A resposta mais abrangente e mais influente em nosso século foi dada, seguindo a antecessores, por Martin Noth²⁴. Ele partiu do fato de que se insiste com grande tenacidade no número doze como número dos membros do sistema, e isso apesar de todas as complicações com a realidade histórica. Em grandes traços é possível perceber duas formas do sistema: uma, por assim dizer, normal, com Levi e José, e outra literariamente mais recente (Nm 26.4bβ-51), na qual Levi não consta, mas onde em compensação Efraim e Manassés são contados cada um por si²⁵. Ao que tudo indica, o número doze é constitutivo para o sistema. Agrupamentos de 12 ou seis tribos existem, além do caso de Israel, ainda em outro contexto do AT: 12 tribos de arameus que remontam a Naor (Gn 22.20-24); seis tribos proto-árabes, os filhos de Quetura (Gn 25.1-4); 12 tribos dos ismaelitas (Gn 25.13-16); seis tribos dos horeus de Seir (Gn 36.20-28)²⁶. Deve-se recorrer a essas confederações de seis e de 12 como casos paralelos. Infelizmente as listas não indicam que razões levaram à união dos grupos ou se aqui e ali não foi o princípio especulativo do número redondo e sagrado que forneceu o motivo para a coligação.

Por isso Noth foi em busca de analogias extrabíblicas e extra-orientais.

24 M. NOTH, *Das System der zwölf Stämme Israels*, 1930, reimpressão 1980 (BZANT, IV,1).

25 Na realidade as coisas são ainda mais complicadas; cf. o panorama em K. NAMIKI, *Reconsiderations of the Twelve-Tribe System of Israel*, AJBI, 2:29-59, 1976; P. CAPELLI, *Note sul sistema delle dodici tribù di Israele nel libro dei Numeri, Egitto e Vicino Oriente*, 7:125-135, 1984.

26 Quanto a isso WEIPPERT, *Edom*, pp. 442s., 449-451. M. Noth cria que se devesse colocar situar aqui também a genealogia dos esavidas em Gn 36.10-14. Só que isso não está certo; cf. WEIPPERT, *Edom*, pp. 451-453.

Havia agrupamentos desse tipo também em outras áreas no mundo mediterrâneo antigo, especialmente no âmbito greco-egéu. Embora estejam muito distantes de Israel e sejam bem mais recentes, têm a vantagem de oferecer informações mais precisas sobre sua natureza, suas funções, seus elementos comuns. Trata-se de alianças de tribos ou cidades com a finalidade de manter o culto de um santuário central comum. Conforme o modelo grego, a ciência da Antiguidade clássica criou, para designar alianças desse tipo, o termo “anficionia”, i. é, “comunidade dos que moram ao redor” (do santuário central). Alianças desse tipo são²⁷: a anficionia pilaico-délfica de Apolo, primeiramente constituída de 12, mais tarde de 24 membros; a aliança de 12 tribos jônicas em torno do Panionion, consagrado a Posêidon, na qual uma tribo teve de ser expulsa para manter o número de 12; a dodecápole em Acaia, igualmente com um culto em comum a Posêidon; os “12 povos da Etrúria”, com o santuário de Voltumna junto ao Lago Bolsen; e outros mais. Decisiva é a existência de um santuário central. Os números 12, 24 ou seis poderiam estar ligados ao fato de os membros da anficionia repartirem a conservação do santuário central entre si alternadamente: em ritmos de um mês, de meio mês ou de dois meses. As anficionias não tinham intenções políticas que excedessem o culto comum, ou mesmo instituições; cada tribo ou cada cidade regulamentava suas questões políticas por conta própria.

Noth transferiu o modelo das anficionias greco-italicas para o sistema das 12 tribos de Israel. Nisto favoreceu-o a circunstância de que, conforme o testemunho unívoco e constante do AT, foi a adoração de Javé que unificou as tribos de Israel e as distinguiu de outras. Naturalmente deve-se contar com um processo histórico de formação e de transformação da aliança sacra de tribos denominada Israel, e para isto apontam vestígios existentes no sistema. Cai na vista o fato de que o número seis das tribos de Lia é preservado obstinadamente. No sistema literariamente mais recente, no qual falta Levi, e Efraim e Manassés são contados cada um por si, Gade assumiu o lugar de Levi, provavelmente para não se precisar abandonar o número seis dos filhos de Lia. Considerando-se que a tomada da terra pelas tribos de Lia provavelmente ocorreu antes da das tribos de Raquel, é plausível supor que as tribos de Lia alguma vez tenham estado organizadas como anficionia de seis antes da formação da anficionia de 12: uma espécie de estágio preliminar da anficionia israelita definitiva.

Santuário central da anficionia era a arca de Javé: uma caixa com varas para carregar, que tinha a função de estrado para o trono invisível de Deus²⁸.

27 O material encontra-se em M. NOTH, op. cit., pp. 47ss.

28 Assim M. METZGER, *Gottestron und Königsthron*, 1985, pp. 352-365. Quanto à arca e a seus destinos, v. no mais infra, pp. 229s.

Originalmente talvez fosse um antigo santuário itinerante dos nômades²⁹; depois da tomada da terra, porém, foi colocada num local de culto que então passou a constituir o centro da anficionia. Aqui, no entanto, surge uma dificuldade, uma vez que no curso da história a localização da arca de Javé parece ter mudado várias vezes. Conforme a concepção de Noth, ela se encontrava primeiramente no antigo santuário oracular cananeu junto ao terebinto perto de Siquém (*Tell Balata*). Isso, porém, só está atestado expressamente no trecho deuteronomista de Js 8.30-35 (v. 33). Noth, todavia, pensava poder inferi-lo também de Dt 11.29s.; 27 e Js 24³⁰. Além do mais, aduziu o fato de que Javé havia sido cultuado exatamente na região de Siquém sob a denominação cultural de “El (ou Javé), o Deus de Israel” (Gn 33.20; Js 8.30; 24.2,23). Mais tarde a arca foi colocada em Gilgal, junto a Jericó³¹ (Js 3-4), e em Betel (*Betin*); quanto a esta última, cf. Jz 20.26-28 e talvez Gn 35.1-7 E/P³². Por fim, ela esteve no santuário de Silo (*Hirbet Selun*) (1 Sm 1-3; especialmente 3.3; 4), antes de ser perdida para os filisteus³³.

A interpretação da confederação israelita de 12 tribos como anficionia foi uma concepção grandiosa. Possibilitou a compreensão do que constituía a consciência de coesão das tribos israelitas, e isto nos moldes de uma instituição cültico-sacra. Martin Noth, entretanto, nunca deixou dúvidas de que se tratava de uma hipótese e que, em face da situação reinante, nem poderia se tratar de qualquer outra coisa. Com o passar do tempo isso foi, se não esquecido, ao menos pouco considerado. A fascinação exercida pelo modelo de interpretação fê-lo parecer mais e mais uma certeza irrefutável. Erigiram-se torres de teorias em cima dele³⁴, levando por vezes a tese em si ao descrédito por meio de uma fantasia excessivamente exuberante. Aqui não é o lugar de tratar disso mais detidamente. Ocorre que há motivos históricos que obrigam a entrar numa discussão crítica com a hipótese da anficionia. Essa discussão iniciou, com alguma hesitação, não muito tempo depois do estudo fundamental de Noth, inicialmente sem ecos dignos de menção, mas entretantes

29 Cf. Êx 25.10-22 P^g; 37.1-9 P^s; Nm 10.35s.; Jr 3.16s.

30 Cf. J. L'HOUE, L'Alliance de Sichem, RB, 69:5-36, 161-184, 350-368, 1962; H. WEIPPERT, ZDPV, 94:167-176, 1978; S. D. SPERLING, Joshua 24 Re-examined, HUCA, 58:119-136, 1987. Quanto a Siquém, cf. também E. NIELSEN, *Shechem*; a Traditio-Historical Investigation, 2. ed., 1959.

31 Gilgal ainda não foi localizada. Uma sugestão nova: *Suwwanet et-Taniye*, cerca de 1,7 km a nordeste de Jericó. Cf. B. M. BENNET, The Search for Israelite Gilgal, PEQ, 104:111-122, 1972.

32 Quanto a isso, A. ALT, Die Wallfahrt von Sichem nach Bethel [1938], in: ID., *Kleine Schriften*, vol. 1, pp. 79-88.

33 Quanto ao problema do santuário central, cf. também W. H. IRWIN, Le santuaire central israélite avant l'établissement de la monarchie, RB, 72:161-184, 1965.

34 Quanto à história da pesquisa após M. Noth, cf. O. BÄCHLI, *Amphiktyonie im Alten Testament*, 1977 (ThZ, vol. especial, 6).

levou à desmontagem crítica da hipótese³⁵. Nem tudo que se apresentou ou se apresenta como argumento tem o mesmo peso. Importa destacar os pontos de vista principais. São quatro:

1. Primeiramente deve-se identificar o ponto que foi, desde o início, o mais fraco da tese da anficionia de Martin Noth: a confederação israelita de 12 tribos não tinha um santuário central comum. A tese de que o Israel pré-estatal teria sido uma anficionia foi alcançada com base numa conclusão por analogia. De uma analogia, porém, deve-se exigir que os elementos constitutivos das grandezas a serem comparadas uma com a outra sejam comparáveis. Elemento constitutivo das anficionias greco-italicas é o santuário central, i. é, o local de culto comum a todos. Israel não o tinha. A arca de Javé não é um local, mas um objeto de culto. Não existem anficionias que estejam centradas num objeto de culto. Do mesmo modo não existem anficionias que tenham como santuário central um local de culto cambiante. Outras dificuldades também impossibilitam a asseveração de que então Israel teria sido uma quase-anficionia, reunida em torno da arca de Javé. Teríamos, portanto, de certa forma uma analogia parcial. Mas no AT não há abonação para a concepção da arca de Javé como objeto de culto de todo o Israel. As passagens em que ela parece se apresentar como tal (p. ex., Nm 10.35s.; Êx 25.10-22; 37.1-9) estão inequivocamente sob a coação da generalização e nacionalização da pré-história de Israel e são, por conseguinte, inúteis para reconstruir o passado. Nas histórias antigas da arca (1 Sm 4-6; 2 Sm 6), porém, ela não é mais do que um objeto de culto das tribos da Palestina Central com importância regionalmente limitada. Isso também mostram seus locais de permanência, dos quais, aliás, apenas Silo e mais tarde Jerusalém têm comprovação histórica assegurada³⁶. O fato de Davi ter trasladado a arca para Jerusalém (2 Sm 6) não

demonstra que também Judá estivesse interessado nela como antigo objeto sagrado de todo o Israel, mas tão-somente que Davi, com toda a razão, vislumbrou nela possibilidades político-religiosas e nela depositou esperanças. Só ao longo da história de Israel a arca deixou de ter importância apenas regional e passou a ter importância para todo o Israel, e isto em combinação com Jerusalém e o templo salomônico que Josias de Judá proclamou em 622 a.C. como único santuário de Javé. Quem quiser considerar a arca como objeto de culto central anfictiônico da época pré-estatal precisa primeiramente estar convicto da existência do Israel antigo como anficionia, i. é, precisa presumir aquilo que deve ser demonstrado. Se o Israel pré-estatal, no entanto, não possuía santuário central, também não era uma anficionia.

2. Além disso, também não há provas claras de ações “anfictiônicas” conjuntas por parte da confederação das 12 tribos israelitas. E aí, o peso maior não deve ser colocado nas guerras, nem de forma geral em ações de política externa. O Israel do Cântico de Débora (Jz 5)³⁷, que não é idêntico à “anficionia”, não é argumento contra a hipótese da anficionia; pois as anficionias greco-italicas são alianças religiosas sem atividades de política externa. O Israel da batalha de Débora poderia perfeitamente ter sido uma simaquia (aliança bélica) cujos membros, ao mesmo tempo e independentemente de sua participação na guerra, fizessem parte de uma anficionia. O decisivo é, antes, a completa ausência de ações cúlto-religiosas comuns à confederação das 12 tribos israelitas. Aquilo que se acreditava poder explicar pelo recurso à teoria anfictiônica — a festa de renovação do pacto em Siquém, com a proclamação do direito anfictiônico divino (Dt 27; Js 24; Êx 19ss.) e outras atividades³⁸ — se comprova, a partir de uma análise isenta, como uma possibilidade entre três: como ficção científica de nossa atualidade, como ficção mosaica de Israel ou como tradição cúlto-religiosa regionalmente limitada, mas de modo algum como tradição pan-israelita. A questão é mais ou menos a mesma que a do santuário central: a teoria anfictiônica é considerada primária e prioritária, e produz ela própria seus meios de comprovação. Se, porém, o Israel pré-estatal não tinha deveres e atividades sacras comuns, então também não era uma anficionia.

3. As anficionias greco-italicas eram instituições de populações indo-germânicas com cultura agrícola ou urbana. Nenhuma delas teve, tanto quanto é possível reconhecer, uma pré-história nômade nem quaisquer outras relações com o nomadismo. Por outro lado, as federações de tribos araméias e as proto-arábicas posteriores, com as quais Israel deve ser comparado primeiramente, são instituições de grupos populacionais nômades ou de grupos que tiveram uma pré-história nômade. Em todo o amplo âmbito da população sedentária — tanto agrária quanto urbana — do corredor siro-palestinese e da Mesopotâmia não existem tais alianças. Também este fato torna problemática a possibilidade de comparação da confederação de 12 tribos de Israel com as anficionias do mundo mediterrâneo antigo.

35 Bibliografia selecionada: H. M. ORLINSKY, The Tribal System of Israel and Related Groups in the Period of the Judges, in: *Studies in Honor of A. A. Neuman*, 1962, pp. 375ss. (= OrAnt, 1:11-20, 1962); G. FOHRER, Altes Testament — “Amphiktyonie” und “Bund”? [1966], in: ID., *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte*, 1969, pp. 84-119; G. W. ANDERSON, Israel: Amphictyony: ‘AM; KAHAL; ‘EDAH, in: *Translating and Understanding the Old Testament*; Essays in Honor of H. G. May, 1970, pp. 135-151; WEIPPERT, *Edom*, pp. 458-475; R. de VAUX, La thèse de l’amphictyonie israélite, in: *Studies in Memory of P. Lapp*, 1971, pp. 129s.; J. WEINGREEN, The Theory of the Amphictyony in Pre-Monarchical Israel, JANES, 5 [= coletânea em homenagem a Gaster], 1973, pp. 427-433; C. H. J. de GEUS, *The Tribes of Israel*, 1976 (*Studia Semitica Neerlandica*, 18); C. SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Stadt und Eigenossenschaft im Alten Testament*; eine Auseinandersetzung mit M. Webers Studie “Das antike Judentum”, 1983 (*BZAW*, 156); N. P. LEMCHE, Israel in the Period of the Judges; the Tribal League in Recent Research, *Studia Theologica*, 38:1-28, 1984; E. OTTO, Historisches Geschehen — Überlieferung — Erklärungsmodell; sozialhistorische Grundsatz- und Einzelprobleme in der Geschichtsschreibung des frühen Israel; eine Antwort auf N. P. Lemches Beitrag zur Diskussion um eine Sozialgeschichte Israels, *BN*, 15:87-92, 1981, 21:48-58, 1983, 23:63-80, 1984. R. NEU, “Israel” vor der Entstehung des Königtums, *BZNF*, 30:204-221, 1986; R. B. COOTE & K. W. WHITELAM, *The Emergence of Early Israel in Historical Perspective*, 1987. Posições conciliatórias: R. SMEND, Zur Frage der altisraelitischen Amphiktyonie, *EvTheol* 31:623-630, 1971; H. SEEBASS, Erwägungen zum altisraelitischen System der zwölf Stämme, *ZAW*, 90:196-220, 1978; U. von ARX, *Studien zur Geschichte des alttestamentlichen Zwölfersymbolismus*; vol. 1: Fragen im Horizont der Amphiktyoniehypothese von M. Noth, 1990 (*EH XXIII*, 397).

36 Siquém (Js 8.30-35) é parte da teoria deuteronomista. Betel só aparece em Jz 20.26-28; quanto a esse texto, v. infra, pp. 194s.

37 V. infra, pp. 188-190.

38 Cf., p. ex., H.-J. KRAUS, *Gottesdienst in Israel*, 2. ed., 1962. Críticos frente a isso: G. FOHRER, *Geschichte der israelitischen Religion*, 1969, § 10; F.-E. WILMS, *Freude vor Gott*; *Kult und Fest in Israel*, 1981.

4. Novas pesquisas tornaram pelo menos provável que as anfictionias gregas e itálicas tenham sido resquícios religiosos e cúlticos do que antes seriam federações políticas de tribos ou de cidades³⁹. Caso esta concepção se confirme, isto significaria que as anfictionias sempre já pressupunham confederações políticas. Neste caso, porém, elas não seriam elucidativas como casos análogos para a explicação da confederação israelita das 12 tribos, a qual justamente precederia instituições políticas. Elas poderiam, no máximo, entrar em cogitação como modelos para explicar o desenvolvimento da consciência comunitária religiosa israelita que teria se seguido à ordenação política. Será que, no fim das contas, as coisas deveriam ser vistas por esse ângulo? Aí, porém, se levantaria a pergunta: que ordenação política teria precedido a confederação cúltico-religiosa de Israel, e, sobretudo, quando tudo isso teria se passado e quando tais transformações teriam ocorrido?

Mas se o Israel pré-estatal não foi uma anfictionia, que sentido tem então falar de uma confederação de 12 tribos? Pelo que sabemos hoje, só resta uma alternativa: não uma aliança sacra, mas uma federação política. Isso deveria aplicar-se então a todas as confederações de característica igual ou semelhante. Infelizmente as poucas informações do AT não possibilitam uma visão do funcionamento das confederações araméias e proto-arábicas. Mas uma coisa se pode perceber: em praticamente todos os casos conhecidos elas são pré-monárquicas, i. é, sempre precedem a fundação do Estado com um monarca na ponta, governo central e aparelho administrativo. Assim também é com Israel. Supondo-se que as associações de 12 e de seis do Oriente Próximo fossem federações políticas de tribos, obtém-se o seguinte quadro: as não-sedentárias têm dificuldades de se organizar politicamente. As dificuldades se devem sobretudo ao fato de que seus interesses particulares, clânicos e tribais, colidem com os de outros clãs e tribos. Isto aplica-se também a regiões em que não-sedentários convivem com sedentários, p. ex. com sedentários que há não muito tempo ainda eram não-sedentários. O convívio é marcado por disputas, conflitos, razias, assaltos, vinditas, numa só palavra: pela anarquia. A formação de federações de tribos é uma tentativa de superar a anarquia, domesticar os interesses, possibilitar paz, ordem e direito⁴⁰. Neste contexto a submissão aos princípios do pensamento genealógico é extraordinariamente útil: a própria coesão por parentesco já é um fator de ordenamento. Genealogias fictícias vinculam grupos de uma mesma região geográfica de tal modo que eles se capacitam para um compromisso.

A regulamentação dos assuntos de política interna e externa fica a cargo dos próprios membros de tal federação. Deve ter havido encontros dos notá-

39 Cf. K. TAUSEND, *Amphiktyonie und Symmachie*; Formen zwischenstaatlicher Beziehung im archaischen Griechenland, 1992 (Historia-Einzelschrift, 73).

40 Cf. quanto a isso, se bem que talvez restrito demais às condições entre os nômades das estepes e do deserto, WEIPPERT, *Edom*, pp. 469-475.

veis de cada uma das tribos para o debate de questões pertinentes a todas as tribos. Da mesma forma pode-se contar, como no caso de Israel, com a existência de coalizões de tribos para combater um inimigo comum (simaquias)⁴¹. Disputas dentro da federação podiam ser limitadas e controladas; permaneciam, por assim dizer, “em família”. Sob certas condições e no devido tempo, a organização da confederação política das tribos podia converter-se em monarquia ou — menos dramaticamente — ir assumindo a forma de monarquia. Federações de tribos desse tipo existem entre os beduínos árabes da Era Moderna⁴² tanto quanto entre os árabes da Antiguidade e da Idade Média. Não obstante toda a reserva necessária, elas entram antes em cogitação como casos análogos para a confederação israelita de tribos do que as anfictionias greco-itálicas.

A interpretação do Israel pré-estatal como federação política de tribos possibilita uma resposta a muitas perguntas, mas não a todas. Primeiramente se torna compreensível por que Israel se distanciou não apenas dos cananeus, mas também de seus “parentes arameus”. Isso tinha razões de política regional. Os nômades de uma mesma região que se encontravam em processo de sedentarização organizavam-se como federação de tribos; a região era a Palestina, de ambos os lados do Jordão. Os agrupamentos arameus da Transjordânia que são conhecidos como edomitas, seiritas, moabitas e amonitas já haviam formado federações ou estados monárquicos um pouco antes ou os formaram mais ou menos concomitantemente. Portanto, com a exclusão dos territórios dos grupos recém mencionados, a região palestinese foi o espaço geográfico no qual o Israel mais antigo se constituiu. Isso significaria que se deveria como que desacoplar inicialmente a religião como fator atuante na formação da federação israelita. Não a religião, e muito menos a religião de Javé, foi o agente, mas circunstâncias da política regional. A que religião, ou melhor: a que religiões as tribos israelitas aderiam naquela época, isso nós não sabemos. Que Javé ainda não desempenha qualquer papel também se mostra no fato de que o nome “Israel” contém o elemento “El” e não “Javé”.

Compreensíveis se tornam, além disso, a falta de atividades de todo o Israel, o relativo isolamento das tribos, sua esporádica atuação conjunta em coalizões contra inimigos externos; pois isso faz parte do modo de funcionamento de tais federações: deixam a regulamentação das questões internas e externas a cargo das próprias tribos, mas favorecem naturalmente a formação de simaquias temporárias. Auxilia-se, quando for necessário e possível, o

41 V. *infra*, pp. 186ss.

42 Material em M. F. von OPPENHEIM, *Die Beduinen*, 1939, vol. I; 1943, vol. II; os vols. III, 1952, e IV/1, 1967, de W. CASKEL. E. A. KNAUF, *Ismael*, 2. ed., 1989, pp. 89s., lembrou a analogia do reino de *Shammar* dos *Ibn Rashid* para a federação de *Shumu'il/Ismael* dos sécs. 8-6 a.C.; cf. W. CASKEL, *Die Beduinen*, vol. III, pp. 37-44. A mudança para a monarquia pode ser observada no surgimento da estrutura do Estado dos *Ibn Sa'ud* (Arábia Saudita).

irmão que está em dificuldade. Ademais, o número 12 se torna compreensível. Ele é, para ser exato, produto de uma teoria. A teoria subjacente a ele é a genealógica: a federação de tribos se compreende segundo o modelo da família: todos são descendentes de um mesmo pai. Através de números como 12 ou também seis são representadas a coesão interna e a integralidade da família. É possível que esses números, projetados sobre a realidade histórica, originalmente nem sequer sejam “genuínos”. Na realidade não terão sido sempre exatamente seis ou 12 tribos que se uniam numa federação⁴³. Além disso, deve-se contar com a possibilidade de que o número de membros de uma federação mudasse: novas tribos ingressavam, antigas desapareciam por fusão ou por quaisquer outros motivos. Na teoria genealógica, no entanto, são constantemente seis ou 12, e a teoria é objeto de tradição interpretativa entre os epígonos. Pode-se compreender as mudanças no sistema da confederação israelita de 12 tribos como estágios da interpretação, não necessariamente apenas de uma interpretação especulativa, mas também de uma interpretação controlada pela realidade. Essa concepção naturalmente relativiza as reflexões feitas acima⁴⁴ quanto à idade do sistema. Agora se deveria dizer: o sistema nunca pode ter correspondido completamente à realidade histórica de Israel porque não se situa no lado desta realidade, mas no lado da teoria.

Finalmente também torna-se compreensível que na federação tribal israelita se foi criando devagar uma consciência de coesão especificamente israelita. E aqui reaparece em cena a religião. Inequivocamente Javé ingressou a partir de fora, junto com o grupo de Moisés ou com os grupos que eram portadores das tradições do êxodo e do monte de Deus; não sabemos quando. Mas Javé estava destinado a dominar na religião; as tribos aderiram a ele. Dentro da federação elas haviam desenvolvido desde o princípio certa consciência de coesão, na medida em que compreendiam sua confederação genealógicamente. Mas não pode haver dúvida de que a adoração a Javé funcionou como poderoso impulso para a formação de uma nova qualidade da consciência de coesão. A federação israelita de tribos se tornou aquilo que o cântico de Débora chama de “povo de Javé” (Jz 5.11,13)⁴⁵. Só agora ela começou a tornar-se de fato um povo no sentido pleno da palavra. Se acima⁴⁶ foi dito que da formação de um povo faz parte a reflexão sobre destinos comuns, pode-se acrescentar agora: Javé se tornou o destino para as tribos de Israel.

A vantagem da concepção aqui apresentada consiste, não por último, no fato de ela não causar a impressão de que soubéssemos muita coisa e o soubéssemos com exatidão. Na verdade não podemos indicar mais do que o quadro básico e global. Além disso, não se devem silenciar as perguntas que esta concepção deixa sem resposta ou cuja tendência lhe é contrária. Se a partir de suas origens Israel era uma confederação política regional, por que não faziam parte dela grupos como os calebitas, queneus, otnielitas e jerameelitas⁴⁷, que viviam na mesma região e cuja pré-história correspondia à dos grupos “israelitas”? E mais ainda: que também se tornaram adoradores de Javé? Isso é estranho, a não ser que realmente tivessem feito parte da federação na fase inicial desta. Isto é corroborado também por sua inclusão na história teórica da época salvífica clássica e por sua assimilação final dentro do Grande Judá. Sua posição especial poderia ser produto das coações da teoria genealógica, que fez com que esses grupos, que a rigor faziam parte da federação, fossem considerados apenas, por assim dizer, membros associados dela.

Igualmente difícil é uma segunda pergunta: por que de uma única federação de tribos se originaram duas monarquias? Trata-se do problema da posição especial da tribo de Judá na época da formação do Estado e decerto também já anteriormente⁴⁸. Neste contexto costuma-se lembrar, certamente com razão, o efeito separador do cinturão meridional de cidades cananéias⁴⁹. Mas esse cinturão não separava, também já na época pré-estatal, o Norte israelita do Sul judaíta de tal modo que uma federação de tribos que abrangesse o Norte e o Sul se tornasse de todo inverossímil? Não seria “todo o Israel”, assim, talvez de fato uma ficção que pressupõe a estrutura do reino davídico-salomônico? Sob esta pressuposição, contudo, torna-se incompreensível o dito sobre Judá na bênção de Moisés (Dt 33.7), em que Javé é solicitado a trazer o acossado Judá de volta “a seu povo”, i. é, a Israel. Com boas razões esse dito é tido como pré-estatal; se o for, demonstra a participação de Judá no Israel pré-estatal e, simultaneamente, a periclitância dessa participação. Dever-se-ia supor, então, que o efeito separador do cinturão das cidades cananéias do sul ficava tanto mais forte quanto mais progredia o processo de sedentarização e quanto mais a federação de tribos se aproximava da formação do Estado. Por fim: se o sistema de 12 tribos é um produto da teoria, que não retrata fielmente a realidade histórica do Israel pré-estatal, como se explicam, então, os elementos arcaicos preservados no sistema, p. ex. a posição de Rúben no topo? Talvez se expliquem simplesmente pelo fato de que sistemas

43 E. A. KNAUF, op. cit., pp. 88s., tentou isolar a camada básica da lista dos ismaelitas em Gn 25.13-15. P e chega a sete tribos para a federação de *Shumu'il*.

44 V. pp. 69s.

45 Quanto a essa expressão, cf. N. LOHFINK, Beobachtungen zur Geschichte des Ausdrucks 'm Jhwh, in: *Probleme biblischer Theologie*; coletânea em homenagem a G. von Rad, 1971, pp. 275-305; A. R. HULST, *ThHAT*, 1976, vol. 2, sob o verbete 'am/goy, povo (especialmente 4).

46 V. supra, p. 60.

47 V. infra, pp. 156s.

48 V. infra, pp. 156-158.

49 V. infra, pp. 141s.

genealógicos são, por natureza, conservadores. É preciso parar neste ponto, senão se daria a impressão de que de fato temos resposta para todas as perguntas. Mas este não é o caso. As perguntas levantadas, e muitas outras, permanecem sem resposta e nos lembram dolorosamente das limitações do conhecimento histórico.

Excurso: Os hebreus

Até aqui se falou de arameus, israelitas, cananeus, proto-árabes e de outros agrupamentos. O que dizer dos hebreus? Não é “hebreu” (*‘ibri*) o verdadeiro designativo étnico, o nome de povo de Israel, ou ao menos um termo intercambiável com “israelita”? Com alto grau de probabilidade esta pergunta pode ser respondida com um “não”.

Pelo que se constata no AT, “hebreu” não é uma designação que Israel tivesse utilizado preferencialmente e em todos os tempos para referir-se a si próprio. Só há 33 ocorrências, em contraposição a mais de 2.500 para “Israel”! E estas ocorrências se distribuem por poucos e delimitáveis blocos de texto: a história de José (Gn 39.14,17; 40.15; 41.12; 43.32); as narrativas do êxodo cujo palco é o Egito (Êx 1.15s.,19; 2.6s.,11,13; 3.18; 5.3; 7.16; 9.1,13; 10.3); as narrativas das lutas contra os filisteus (1 Sm 4.6,9; 13.3,19; 14.11,21; 29.3). Neste contexto se destaca o fato de que “hebreu”, na maioria dos casos, ou é autodesignação dos israelitas diante de estranhos ou designação para israelitas na boca de estranhos — muitas vezes com uma conotação de humildade e autodepreciação, por um lado, e de menosprezo e desprezo, por outro. Acrescem-se a isso ocorrências da área do direito (Êx 21.2; Dt 15.12; Jr 34.9,14): nelas “hebreu” designa um escravo temporário, talvez um “escravo por endividamento”, que, por inadimplência, foi obrigado a submeter-se à escravidão temporária para seu credor⁵⁰. Da época pós-exílica, porém, há duas ocorrências do uso étnico da palavra (Gn 14.13; Jn 1.9)⁵¹. Um exame mais acurado mostra que também Dt 15.12 e Jr 34.9,14 estão a caminho desta conotação étnica.

Em seu conjunto estes dados não corroboram a interpretação étnica da expressão “hebreu”. Parece, antes, tratar-se de pessoas de posição inferior e classe baixa, pessoas que são menosprezadas por outras e também têm uma auto-estima pouco elevada: portanto, uma categoria social e não étnica. E exatamente isto aplica-se também a grupos de pessoas atestados em fontes literárias extrabíblicas do 2º milênio a.C. e em todos os países do Crescente Fértil. Em textos de escrita cuneiforme da Mesopotâmia e da Ásia Menor eles se chamam *hapiru* (sumerograma: SA.GAZ), em textos ugaríticos *‘pim*, no Egito *‘pr(w)*. Como forma básica deve-se tomar ou *‘apiru*

(plural *‘apirū*) ou *‘apiru* (plural *‘apirū*)⁵². Esses *‘apiru* não são nem um povo nem um grupo de povos⁵³, mas pessoas de origem variada situadas fora da ordem social: elementos inconstantes ou errantes com direitos restritos e muitas vezes de baixo nível econômico, foras-da-lei das cidades da Idade do Bronze que, para obter proteção e segurança para sua vida, tinham de submeter-se a uma situação de dependência (trabalhadores, mercenários) ou levavam uma vida livre como ladrões e assaltantes de estrada. Os *‘ibrim*, “hebreus”, podem de fato ser associados lingüística e objetivamente com os *‘apiru*. Também não é de se excluir a possibilidade de que elementos dos *‘apiru* (SA.GAZ) que, segundo as cartas de Amarna do séc. 15 a.C., encontravam-se na Palestina foram assimilados no que posteriormente se tornou Israel: pessoas que passaram por uma descensão social nas cidades cananéias, que também conseguiram adotar o modo de vida nômade⁵⁴. Mas isso não muda nada no fato de que não existiu um “povo hebreu”, que “hebreu” e “israelita” não são sinônimos e que israelitas, mesmo sendo chamados de hebreus, não devem ser identificados genericamente com os *‘apiru*. Somente na época pós-exílica, sob condições modificadas, aqui e ali “hebreus” se torna comum como designação de um povo; também os gregos e os romanos, adotando a forma palestinese-aramaica *‘ebraya*, chamavam os judeus às vezes de *hebraioi*. Aqui estão as causas da designação *lashon ‘ibrit* surgida no judaísmo rabínico para referir-se à língua hebraica⁵⁵.

50 Cf. N. P. LEMCHE, The “Hebrew Slave”; Comments on the Slave Law Ex. XXI 2-11, VT, 25:129-144, 1975; E. LIPINSKI, L’“esclave hébreu”, VT, 26:120-124, 1976.

51 Cf. N. P. LEMCHE, “Hebrew” as a National Name for Israel, *Studia Theologica*, 33:1-23, 1979.

52 Coleções de material e interpretações: J. BOTTÉRO, Le problème des *Habiru* à la 4^{me} rencontre assyriologique internationale, *Cahiers de la Société Asiatique*, 12, 1954; M. GREENBERG, *The Habiru*, 1955 (American Oriental Series, 39); R. BORGER, Das Problem der *‘apiru* (“*Habiru*”), ZDPV, 74:121-132, 1958; M. WEIPPERT, *Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion*, 1967, pp. 66-102 (FRLANT, 92); ID., Abram der Hebräer?, *Biblica*, 52:407-432, 1971; H. SCHULT, Eine einheitliche Erklärung des Ausdrucks “Hebräer” in der israelitischen Literatur, DBAT, 10:22-40, 1975; O. LORETZ, *Habiru — Hebräer*; eine sozio-linguistische Studie über die Herkunft des Gentiliziums *‘ibri* vom Appellativum *habiru*, 1984 (BZAW, 160, e quanto a isso a revisão de E. LIPINSKI, *‘Apiru et Hébreux*, BiOr, 42:562-567, 1985; N. NA’AMAN, *Habiru and Hebrews: the Transfer of a Social Term to the Literary Sphere*, JNES, 45:217-288, 1986.

53 Diferentemente, porém sem convencer, K. KOCH, *Die Hebräer vom Auszug aus Ägypten bis zum Grossreich Davids*, VT, 19:37-81, 1969.

54 V. infra, pp. 146-148. M. WEIPPERT, *Scheideweg*, p. 92, pondera que os *‘apiru* de modo nenhum precisam ter sido necessariamente elementos de segunda categoria já em seu contexto urbano original. Eles também poderiam ter sido pessoas que haviam se subtraído ao acaso político e econômico das cidades cananéias da Idade do Bronze Recente mediante emigração e que praticavam uma “economia camponesa de subsistência” na região de planície.

55 Tos. Megilla 2,6; Mishna Yadayim 4,5 e passim.

Capítulo 5

A pré-história de Israel: os futuros israelitas antes da tomada da terra

Israel surgiu no solo da terra cultivada palestinese. A fase de seu surgimento e de sua primeira existência, de seu início e de seu desenvolvimento deve ser exposta historicamente sob o conceito básico “história primitiva de Israel”¹. Ela se estende até a formação do Estado sob os reis Saul e Davi. Daí resulta que tudo o que precede este período deve ser tratado sob o título “pré-história de Israel” — não obstante o fato de o AT afirmar o surgimento de Israel já no Egito e a partir dali contar com sua existência como uma grandeza pronta sob a direção de Javé e de Moisés.

A situação não é tal, que não soubéssemos nada sobre a pré-história de Israel². No Israel da época posterior à tomada da terra, mais ainda após a formação do Estado, circulavam numerosas tradições sobre a época primitiva, que mais cedo ou mais tarde foram fixadas por escrito. São tradições sobre a

1 V. infra, Parte 2, pp. 137ss.

2 Entretanto, também não sabemos tanto quanto poderia parecer a partir da bibliografia das duas últimas décadas. Isto se aplica, em primeiro lugar, à ambiciosa tentativa de reconstrução da pré-história e da história primitiva de Israel apresentada por N. K. GOTTWALD: *The Tribes of Yahweh; a Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B. C. E.*, 1979 [N. do T.: Em português: *As tribos de Iahweh; uma sociologia da religião de Israel liberto, 1250-1050 a.C.*, São Paulo, Paulinas, 1986]. Este volumoso livro de 916 páginas [em port.: 939 pp.], no qual os enfoques sociológicos de George E. Mendenhall são assumidos e ampliados até formar um quadro geral de notável coerência, mas também de teorização, desencadeou nesse meio tempo um animado debate científico, cujos caminhos, em parte, afastam-se muito das posições de Gottwald. Neste ponto ainda não discutiremos essa questão; v. infra, pp. 147s. Listamos aqui por enquanto apenas a bibliografia mais importante: A. LEMAIRE, *Recherches actuelles sur les origines d'ancien Israel*, JA, 220:5-24, 1982; B. HALPERN, *The Emergence of Israel in Canaan*, 1983 (SBL, Mon. Ser., 29); G. E. MENDENHALL, *Ancient Israel's Hyphenated History*, in: D. N. FREEDMAN & D. F. GRAF, eds., *Palestine in Transition; the Emergence of Ancient Israel*, 1983, pp. 95-103 (The Social World of Biblical Antiquity Series, 2); N. P. LEMCHE, *Early Israel; Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society before the Monarchy*, 1985 (SVT, 37); G. A. HERION, *The Impact of Modern and Social Science Assumptions on the Reconstruction of Israelite History*, JSOT, 34:3-33, 1986; R. OPPERMANN, *Die Rebellionstheorie in Gottwalds "The Tribes of Yahweh"*, BN, 33:80-99, 1986; K. W. WHITELAM, *The Emergence of Early Israel in Historical Perspective*, 1987 (The Social World of Biblical Antiquity Series, 5) — quanto a isto, v. a recensão de N. P. LEMCHE, *Biblica*, 69:581-584, 1988. Quanto a estes e a alguns outros trabalhos, cf. a abrangente recensão crítica, informativa e enriquecedora de M. & H. WEIPPERT, *Die Vorgeschichte Israels in neuem Licht*, ThR, 56:341-390, 1991.

época em que os israelitas e seus antepassados ainda não se encontravam na Terra Prometida, ou pelo menos não definitivamente. A promessa divina da posse da terra havia sido dada, mas ainda não cumprida. Do conjunto da tradição podem-se extrair três grandes temas em torno dos quais essas tradições giram e às quais se referem: os patriarcas, o êxodo do Egito e o estabelecimento da aliança junto ao monte de Deus no deserto. Com o passar do tempo estes temas se tornaram pilares fundamentais da fé de todo o Israel. Transcenderam seu significado original limitado e alcançaram importância para todo o Israel. Depois que se concluiu esse processo de surgimento das tradições, Israel encontrou nelas sua identidade nacional e religiosa.

O resultado literário final desse complicado processo de tradição é o Pentateuco, ou — uma vez que o Deuteronômio deve ser tido como grandeza independente — o Tetrateuco de Gênesis até Números. Ninguém com formação histórica confundirá a exposição do Tetrateuco em seu conjunto e as diversas tradições nele reunidas com historiografia. Da mesma maneira, porém, não deveria haver dúvida de que as tradições da época primitiva conservarão lembranças históricas que, mediante a aplicação de métodos históricos, deverão ser exploradas e avaliadas a partir da forma final em que se apresentam a nós. O esforço em relação a isso é mais necessário ainda pelo fato de as fontes literárias extra-israelitas para a pré-história de Israel serem muito escassas. E sem a constante consideração das tradições literárias do AT, os resultados da investigação arqueológica da Palestina — material de primeira categoria para o historiador! — são mudos ou induzem ao erro. Quem trabalha com a pré-história de Israel se encontra em situação semelhante à de quem precisa, a partir de Quinto Fábio Pictor em Políbio, a partir de Lívio e Dionísio de Halicarnassos, reconstruir a história romana *ab urbe condita* [“desde a fundação da cidade”] até a instituição da república. Como no caso dele, evidenciar-se-á que com métodos históricos se consegue obter mais conhecimentos históricos do que inicialmente seria de se esperar.

5.1. Os patriarcas

O único documento literário que conservou tradições dos patriarcas é o Gênesis (Gn 12-35). É de bom alvitre esclarecer enfaticamente que do Gênesis não se pode extrair, p. ex., o quadro de uma época dos patriarcas como parte da história de Israel ou até do Oriente Antigo. Israel ainda não existe na época dos patriarcas nem sequer conforme o testemunho do próprio AT, e o Oriente Antigo fica em grande parte excluído da perspectiva. O Gênesis narra nada mais do que a história de uma família ao longo de três gerações num horizonte muito restrito, quase sem efeitos para fora e a partir de fora. As evoluções e mudanças políticas e culturais experimentadas pelo Oriente Antigo no 2º

milênio a.C. tocaram as tradições dos patriarcas de modo apenas marginal e quase imperceptivelmente — se é que o fizeram.

Abstraindo da atmosfera básica “patriarcal”, bela e preponderantemente pacífica, das histórias dos patriarcas, uma das primeiras impressões que elas transmitem é a da vida instável de migrantes que tiveram os pais. Esses patriarcas, aos quais foi feita a promessa da Terra Prometida, não moram nessa terra, ou sempre só o fazem de passagem, até partirem de novo. Com suas famílias e seus rebanhos andam infatigavelmente de lugar em lugar; só na morte encontram seu merecido repouso. Distâncias não têm importância nenhuma; milhares de quilômetros são percorridos. Alguém poderia dizer: os patriarcas são nômades, e mudanças de lugar não são incomuns entre nômades. Mas, mesmo sob este pressuposto, os caminhos dos patriarcas são estranhos e emaranhados³. A consequência parece inevitável: esses caminhos não podem ser históricos, mas devem ter motivos histórico-traditivos.

Observando os lugares em que estiveram os pais em suas peregrinações, cai na vista que as regiões da Palestina não estão representadas por igual nem sequer aproximadamente. Nenhum dos pais colocou alguma vez os pés na planície litorânea ou na região de colinas; nenhum deles esteve na Galiléia. O ponto mais setentrional mencionado é Siquém. É um número relativamente restrito de lugares nos quais os pais — quase sempre só de passagem — se demoram. E todos se localizam na Palestina Central ou Meridional e na Transjordânia; alguns são mencionados várias vezes. São os seguintes: Siquém (*Tèll Balata*. Gn 12.6s.; 33.18-20; 34; 35.1-5); Betel (*Betin*. Gn 12.8; 13.3s.; 28.10-22; 35.6-15); Manre (*Haram Ramet el-Halil*. Gn 13.18; 18; 35.27); Hebrom (*el-Halil*. Gn 23; 25.9s.; 35.27); Berseba (*Bir es-Seba*‘. Gn 21.22-33; 22.19; 26.23-33); Gerar (*Tèll esh-Sheri’a?* ou *Tèll Abu Hurera*‘? Gn 20.1-18; 26.1-22); Beer-Laai-Roi (Gn 16.14; 24.62; 25.11); Gileade (*Hirbet Djel’ad*. Gn 31.44-54); Maanaim (*Tèll Hedjadj*. Gn 32.2s.); Peniel (*Tilal ed-Dahab*. Gn 32.23-33)⁵ e Sucote (*Tèll Der ‘Alla*. Gn 33.17). Não é uma lista muito grande. Vê-se claramente que as tradições dos patriarcas se prendem a certos lugares, e muitas vezes a um único e mesmo lugar. Disso se conclui que as peregrinações não são mais do que conexões secundárias, trabalho redacional, através do qual os pais são conduzidos aos lugares que interessam e onde as narrativas se desenrolam. Os lugares são mais importantes do que os próprios pais.

3 A tentativa de visualizá-los por um mapa beira o grotesco; cf., p. ex., E. G. KRAELING, *Rand McNally Bible Atlas*, 1956, pp. 63, 83, ou Y. AHARONI & M. AVI-YONAH, *Macmillan Bible Atlas*, 1969, pp. 25-27.

4 Cf. Y. AHARONI, *IEJ*, 6:26-32, 1956.

5 As localizações clássicas de Maanaim e Peniel estão sendo objeto de discussão. Em favor da equiparação de Maanaim com *Tèll ed-Dahab el-djari* manifesta-se, p. ex., B. R. A. COUGHENOUR, *A Search for Mahanaim*, BASOR, 273:57-66, 1989.

Esse parecer é confirmado quando se esclarece a questão pelo lado da crítica das formas. É que muito evidentemente as narrativas não são elementos de biografias dos patriarcas e muito menos historiografia. Originariamente são, antes, sagas independentes, coesas em si mesmas e muitas vezes compreensíveis sem consideração de seu contexto, ligadas mais ou menos firmemente, por meio de um processo de composição, em séries ou ciclos de sagas⁶. Se as retirarmos do contexto no qual estão agora e as considerarmos uma por uma, então elas adquirem o devido peso histórico. De repente se evidencia que a respeito dos próprios patriarcas infelizmente muito pouco de concreto se informa, e até, que muitas vezes sua presença é casual e que eles poderiam ser intercambiados. Já os lugares onde se desenrolam as sagas não são casuais nem intercambiáveis. Não em todos os casos, mas pelo menos em seis deles trata-se de santuários, acerca dos quais se diz que Deus apareceu neles e falou com um agraciado portador de revelação, o patriarca (Siquém, Betel, Manre, Ber-Laai-Roi, Maanaim, Peniel). Com isso o local, anteriormente profano, se torna lugar sagrado: a teofania institui santuário e culto. Aqui também reside uma das razões da atmosfera “patriarcal” preponderantemente pacífica do Gênesis: não caem raios, e Deus se comunica com as pessoas quase como se fossem iguais a ele. Sagas desse tipo são sagas fundantes, sagas etiológicas⁷. Isso aplica-se também a muitos casos em que a fundação não se refere a um santuário ou a seu culto, mas a alguma outra coisa, p. ex. um nome (Gn 21.31; 26.33; 33.17), ou um direito sobre um território (Gn 31.44-54), ou outra coisa qualquer.

Quanto às sagas fundantes de santuários, há mais a se considerar do ponto de vista histórico. Em alguns casos se consegue provar, em outros ao menos mostrar como provável que os santuários fundados por revelações divinas aos pais já existiam muito tempo antes que Israel tivesse surgido e antes que os patriarcas — que Israel considerava seus pais — andassem como nômades pelo país. A história desses santuários estende-se bem longe para dentro da era cananéia, até a Idade do Bronze Médio e Antigo, ou talvez a um período ainda mais distante. Neste caso, porém, sua fundação não pode estar relacionada com os patriarcas de Israel. Levanta-se assim a suspeita de que

6 Cf. H. GRESSMANN, *Sage und Geschichte in den Patriarchenerzählungen*, ZAW, 30:1ss., 1910; O. EISSFELDT, *Stammesgeschichte und Novelle in den Geschichten von Jakob und seinen Söhnen* [1923], in: ID., *Kleine Schriften*, vol. 1, pp. 84-104; R. KILIAN, *Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen*, 1966 (BBB, 24); G. E. MENDENHALL, *The Nature and Purpose of the Abraham Narratives*, in: P. D. MILLER; P. D. HANSON; S. D. McBRIDE, eds., *Ancient Israelite Religion*; coletânea em homenagem a F. M. Cross, 1987, pp. 337-356. Sob os aspectos especiais da história da tradição escandinava: D. A. KNIGHT, *Rediscovering the Tradition of Israel*; the Development of the Tradition-Historical Research of the Old Testament with Special Considerations of Scandinavian Contribution, 2. ed., 1975 (SBL, Diss. Series, 9). Um panorama científico é oferecido também por H. SCHMID, *Die Gestalt des Isaak*; ihr Verhältnis zur Abraham- und Jakobtradition, 1991 (Erträge der Forschung, 274).

7 V. supra, pp. 27s.

também as próprias sagas fundantes sejam mais antigas do que os patriarcas. A suspeita aumenta quando se observam os rastros que, ainda na forma bíblica final das sagas, apontam para uma antiguidade pré-israelita e pré-patriarcal. Disso fazem parte aquelas denominações peculiares de Deus que não são nada mais do que apelativos de divindades cananéias junto aos santuários da Palestina: 'el 'olam de Berseba (Gn 21.33), 'el bet'el de Betel (Gn 31.13; 35.7), 'el b'erit ou ba'al b'erit de Siquém (Jz 9.4,46)⁸. Disso fazem parte, além do mais, resquícios de concepções politeístas ou polidemonísticas que ainda transparecem aqui e ali. Em Gn 18.1-16, p. ex.⁹, se relata que “três homens” visitaram Abraão em Manre, deixaram se servir por ele e lhe anunciaram o nascimento de um filho. É mais do que evidente que na versão pré-israelita da saga esses três homens foram divindades¹⁰. Em Israel não se teve como revolver a dificuldade a não ser através do artifício de identificar um dos três homens com Javé e degradar os dois outros ao *status* de seres angelicais a serviço dele. Mas ainda em sua redação final a saga denota essa solução forçada. O equilíbrio narrativo não foi alcançado, porque não houve a disposição de fazer desaparecer dois dos três homens. Assim se misturam três e um e um e três, e o embaraço de Abraão se transfere para o leitor¹¹. Com Gn 32.2s. ocorre algo semelhante: Jacó se defronta com toda uma multidão de seres divinos e exclama: *mah^ane 'elohim ze* (“Isso é o exército de deuses!”). O narrador israelita transformou os deuses em mensageiros divinos (*mal'ake 'elohim*), tirando da saga seu conteúdo politeísta e tornando-a aceitável para Israel.

Ora, se as sagas são mais antigas do que Israel e seus patriarcas, então Israel substituiu as divindades reveladas cananéias por Javé, e os que experimentaram a revelação por um ou mais patriarcas. Analisadas sob essa ótica, as sagas fundantes dos santuários se tornam testemunhos de um fato histórico com conseqüências sérias: depois da tomada da terra, Israel se apropriou dos antigos santuários cananeus¹², pleiteou seu direito sobre eles e fez remontar sua dignidade sacra a Javé, que ali já teria se revelado aos patriarcas antes da tomada da terra. Com isso, porém, está ligada ainda outra coisa: Israel não fez de qualquer um — e sobretudo de nenhum israelita — portador de revelação

8 Isso dificilmente se aplica a 'el ro'i de Beer-Laai-Roi (Gn 16.13); cf. E. A. KNAUF, *Ismael*, 2. ed., 1989, pp. 45-49, com acréscimos à p. 143.

9 Não é uma etiologia de santuário, mas uma chamada teoxômia: uma saga de como seres humanos hospedam divindades. Também o Javista não a considerou saga fundante de um culto; cf. Gn 13.18.

10 Cf. a saga grega a respeito do ancião beócio Hyrieus, a quem Zeus, Posêidon (ou Apolo) e Hermes visitaram em forma humana, a fim de lhe ajudar a ter um filho, o caçador Órion (em OVÍDIO, *Fásti* 5, 494-535).

11 Pode-se entender por que no cristianismo primitivo Gn 18 se tomou um dos *loci classici* veterotestamentários para a doutrina da Trindade. Um pré-estágio judaico disso temos em Filon de Alexandria.

12 Uma visão panorâmica deles encontra-se em G. R. H. WRICHT, *Pre-Israelite Temples in the Land of Canaan*, PEQ, 103:17-32, 1971.

nas sagas fundantes dos santuários, mas sim Abraão, Isaque e Jacó. Isso significa que Israel se sentia intimamente ligado com essas figuras, que considerava a eles e a mais ninguém como seus pais e simultaneamente também como os pais de sua prática religiosa. Quem eram esses homens?

Não se deve cometer o erro de responder a essa pergunta de uma ou de outra forma rápido demais. É preciso ir se aproximando dela tentativamente e aos poucos¹³. Primeiramente deve-se elencar em forma de panorama — sem a pretensão de ser completo — o que a tradição diz sobre o modo de vida dos patriarcas. Corre-se o risco de aparecerem traços mais antigos misturados com mais recentes, i. é, sem diferenciação histórica. Os patriarcas não viviam em casas de construção sólida, mas em tendas (Gn 12.8; 13.3,5,12,18; 18.1ss.; 25.27; 26.25; 31.25,33s.). Seu ofício principal era a criação de gado, e sobretudo a criação de gado miúdo (ovelhas e cabras), se bem que não exclusivamente; aparecem também reses, jegues e até camelos (Gn 12.16; 15.9; 20.14; 21.27; 24.10ss.; 26.14; 27.9; 30.28-43; 31.17; 32.6,8,15s. e passim). Na criação de gado empregavam pastores (Gn 13.7s.; 26.20). Ao lado disso, no entanto, exerciam a agricultura (Gn 26.12; 27.28,37) e a viticultura (Gn 27.28,37). Alimentavam-se dos produtos da pecuária e da agricultura: pão, leite e carne (Gn 18.6-8). Ocasionalmente também saíam para a caça (Gn 25.27; 27.33s.). Sua situação jurídica e sua posição social na terra cultivada era a de forasteiros sob tutela (Gn 21.23; 23.4). Estavam em condições de adquirir bens imóveis (Gn 23; 33.19). Seu relacionamento com as povoações fixas urbanas e rurais era de relativa autonomia e distância. Firmavam alianças com elas (Gn 21.22-31; 26.16-33; 31.44-54), sob certas circunstâncias também se colocavam a serviço dos agricultores sedentários da terra cultivada (Gn 29.15ss.) e em certos casos se relacionavam com eles através de comércio e casamentos (Gn 34.8s.,21).

Numa só palavra: levavam uma existência não-sedentária, nômade. Esse quadro, entretanto, não corresponde ao modo de vida dos atuais nômades de

13 Bibliografia selecionada: A. JEPSEN, Zur Überlieferungsgeschichte der Vätergestalten, *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig, gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe*, 3:265-281, 1953/54; S. MOWINCKEL, *Rahelstämme und Leastämme*, 1958, pp. 129ss. (BZAW, 77); F. VATTIONI, Nuovi aspetti del problema dei Patriarchi biblici, *Augustinianum*, 4:331-357, 1964; T. L. THOMPSON, *The Historicity of the Patriarchal Narratives; the Quest for the Historical Abraham*, 1974 (BZAW, 133); J. van SETERS, *Abraham in History and Tradition*, 1975; A. LEMAIRE, *Les benê Jacob; essai d'une interprétation historique d'une tradition patriarcale*, RB, 85:321-337, 1978; W. McKANE, *Studies in the Patriarchal Narratives*, 1979; J. J. SCULLION, Some Reflections on the Present State of Patriarchal Studies, *Abr-Nahrain*, 21:50-65, 1982/83; U. WORSCHKECH, *Abraham; eine sozialgeschichtliche Studie*, 1983 (EH XXIII, 225); A. LEMAIRE, *Le Haute Mésopotamie et l'origine des Benê Jacob*, VT, 34:95-101, 1984; W. THIEL, *Geschichtliche und soziale Probleme der Erzväter-Überlieferungen in der Genesis*, *Theologische Versuche*, 1985, vol. XIV, pp. 11-27; G. E. MENDENHALL, *The Nature and Purpose of the Abraham Narratives* (nota 6 supra); M. WEINFELD, *The Promise to the Patriarchs and Its Realization; an Analysis of Foundation Stories*, in: M. HELTZER & E. LIPINSKI, eds., *Society and Economy in the Eastern Mediterranean*, 1988, pp. 353-369.

transumância. Nenhuma palavra se diz a respeito de os pais terem migrado com regularidade calendária com suas famílias e seus rebanhos da estepe para a terra cultivada e de novo de volta. Sua vida correspondia, antes, aos chamados nômades montanheseiros ou nômades da terra cultivada, que sempre ficam na terra cultivada ou em suas margens, como não-sedentários que vivem entre as cidades e aldeias, preferencialmente nas regiões que não estão tão densamente ocupadas por elas¹⁴. Exatamente esse, porém, foi também o modo de vida dos israelitas primitivos¹⁵ ou ao menos de uma parte dos grupos dos quais se formou o Israel primitivo. Essa coincidência leva à plausível suposição histórica de que os patriarcas tenham sido proeminentes israelitas primitivos, ou melhor, proto-israelitas. Com essa suposição nos encontramos próximo daquilo que o AT afirma dos patriarcas: ele os considera antepassados primordiais de Israel. Isso tem sentido genealógico. Abstraindo-se de genealogia e biologia, chega-se no fim a um quadro com boa probabilidade histórica: os patriarcas são chefes de clãs nômades da terra cultivada que, geográfica e cronologicamente, faziam parte daqueles grupos dos quais mais tarde surgiu Israel, ou que foram absorvidos no Israel posterior¹⁶.

Acresce-se mais uma observação. Não se consegue distribuir as tradições dos patriarcas uniformemente entre as áreas da Palestina que entram em cogitação. Pelo contrário, certas regiões preferem determinados patriarcas. A maioria preponderante das sagas nas quais Abraão e Isaque detêm o papel principal se localizam no sul da Palestina, algumas delas no extremo sul da terra cultivada, na Baía de Berseba e no deserto meridional. Muito elucidativas são, p. ex., as sagas de Gn 21.22-33 e 26.16-33: ambas tratam do mesmo assunto; uma vez com Abraão, outra, com Isaque. De forma historicamente verossímil mostram os pais como nômades criadores de gado miúdo, que também praticam a agricultura, negociando com os moradores da cidade de Gerar a fim de acertar um acordo contratual. Abimeleque, o príncipe de Gerar, tem a soberania sobre o respectivo território. Abraão e Isaque, junto com seu pessoal, estão sob proteção jurídica como “forasteiros sob tutela” (*gerim*). Um conflito em torno de poços de água do lençol freático é conciliado de forma arbitrada e pacífica, firmando-se finalmente um pacto solene no santuário de Berseba. Essas sagas descrevem uma situação típica de nômades. Mas não apenas elas, também a maioria das outras tradições sobre Abraão e Isaque

14 Cf. V. H. MATTHEWS, *Pastoralists and Patriarchs*, BA, 4:215-218, 1981.

15 V. *infra*, pp. 149-151.

16 Quanto aos patriarcas (especialmente Abraão) como “seminômades” — o que não é uma designação muito feliz, visto que não se pode dizer com precisão em que consiste a outra metade do “semi” —, cf. M. WEIPPERT, *The Israelite “Conquest” and the Evidence from Transjordan*, in: F. M. CROSS, ed., *Symposia 75th Anniversary ASOR*, 1979, pp. 15-34; P. K. McCARTER, *The Historical Abraham, Interpretation*, 42:341-352, 1988.

estão localizadas no sul; Manre junto a Hebrom é o ponto mais setentrional. Perguntando-se que partes do Israel posterior poderiam ter considerado exatamente esses patriarcas como seus pais, torna-se verossímil pensar em Judá e Simeão, talvez no “flanco meridional” como um todo, i. é, no grupo de Lia.

Quanto a Jacó, o caso é diferente¹⁷. Ele é o patriarca do grupo de Raquel. O que se conta dele ocorre preponderantemente na Palestina Central e na Transjordânia. A diferença se refletiu posteriormente na genealogia de todo o Israel. Uma vez que a primeira conformação sistemática das tradições da pré-história de Israel, tanto quanto podemos ver, aconteceu entre as tribos de Raquel, Jacó se tornou, como patriarca do grupo de Raquel, o verdadeiro tronco de Israel e recebeu o nome honorífico “Israel” (Gn 32.23-33; 35.9s.). Se antes das tribos de Raquel existiu na Palestina Central um grupo com o nome Israel, que Jacó teria, de certa forma, adotado, é uma questão que precisa ficar em aberto¹⁸. Era coerente com o sistema que os epônimos das 12 tribos se tornassem filhos de Jacó. Mas a vinculação originalmente exclusiva do grupo de Raquel com Jacó ainda transparece com clareza na tradição: Jacó amava Raquel mais do que a Lia, que lhe foi imposta contra sua vontade (Gn 29.16-28). Quando, então, as tradições continuaram a ser desenvolvidas entre as tribos do grupo de Lia no sul, Abraão e Isaque entraram no sistema. Foram antepostos genealógicamente a Jacó, como pai e avô. Isso não aconteceu apenas porque o lugar do verdadeiro tronco, do protótipo de Israel, já estava ocupado por Jacó. Reflete-se nisso provavelmente também certa primazia do grupo de Lia sobre o grupo de Raquel, e essa primazia quase não pode ser entendida de outro modo do que cronologicamente: o grupo de Lia alcançou a sedentariedade antes do que o grupo de Raquel. Enquanto que no sul os futuros israelitas já haviam se tornado agricultores sedentários, na Palestina Central eles ainda viviam como nômades.

Existem, afinal, motivos suficientes para considerar os patriarcas personagens históricos? Ou seriam eles, pelo contrário, antepassados fictícios de grupos de pessoas, epônimos como os 12 filhos de Jacó? Antigamente, de fato, se afirmava isso na ciência veterotestamentária, aventando-se também a possibilidade de os pais terem sido figuras de contos de fada ou até deuses destituídos de seu poder. Hoje quase não há mais expoentes de tais concepções, pois existem razões positivas consideráveis para a historicidade dos patriarcas. Seus nomes são antropônimos semítico-ocidentais correntes. Abraão é uma forma secundária de radical ampliado de Abrão, como, aliás, o patriarca é chamado até Gn 17.5; e esta forma, por sua vez, é igual a *'Abiram*, um

17 Cf. E. OTTO, *Jakob in Sichem; überlieferungsgeschichtliche, archäologische und territorialgeschichtliche Studien zur Entstehungsgeschichte Israels*, 1979 (BWANT, VI,10).

18 Cf. L. WÄCHTER, *Israel und Jeschurun*, in: *Schalom*; coletânea em homenagem a A. Jepsen, 1971, pp. 58-64.

chamado substitutivo com a significação de “o pai é alto”, i. é, ele está morto, e a criança é seu substituto¹⁹. Isaque (*Yiḥaq*) é ou um hipocorístico [= diminutivo carinhoso familiar] para **Yiḥaq-’el*, “Deus sorria” (por sobre a criança, i. é, lhe seja favorável)²⁰, ou um nome de carinho, “Ele sorri” (o bebê, após o parto). Jacó (*Yā’aqob*) é provavelmente uma forma abreviada de *Yā’qab-’el*, “Deus protege”²¹. Se os pais fossem epônimos, deveria ser possível provar que seus nomes são utilizados como nomes de grupos. Mas isso não é o caso; não há um grupo Abraão, não há um clã Isaque, não há uma tribo Jacó²². Os patriarcas são indivíduos. Acresce-se a isso um indício proveniente da história das religiões, mesmo que incerto e equívoco, cuja importância para a historicidade dos patriarcas não deveria ser subestimada²³. Ele merece ser exposto com mais detalhes e ser analisado criticamente já pelo fato de ter se tornado o ponto de partida e o conteúdo básico de uma das grandes hipóteses da história das religiões em nosso século: a teoria do Deus dos pais, de Albrecht Alt.

Já sempre se notou que na tradição dos pais ocorrem denominações peculiares de Deus: “o Deus de (meu, teu, nosso) pai Abraão/Isaque/Jacó” (Gn 26.24; 28.13; 32.10; 46.1; Êx 3.6 e passim), “o Deus de Naor” (Gn 31.53), “o Terror de Isaque” (Gn 31.42,53)²⁴ e “o Poderoso de Jacó” (Gn 49.24; Is 1.24 e passim). Essas denominações estão construídas de tal forma que o nome de um patriarca está no genitivo e depende de um apelativo de Deus, em geral de *’elohim*, nunca de *’el*. A combinação pode ser ampliada pelo aposto “pai” (no singular, no plural e com sufixos), ou o

19 Cf. J. J. STAMM, Die akkadische Namengebung, MVAeG, 44, 1939, par. 40; ID., Hebräische Ersatznamen, *Assyriological Studies*, 16:413-424, 1965. Outras interpretações como “o pai (divino) é excelso”, “ama o pai!” (Gressmann, Landsberger; do semítico oriental *ra’amu*, “amar”) ou “ele é grande, no que tange a seu pai” (i. é, de boa origem; Albright), são pouco prováveis ou impossíveis. Interessante e arguta, porém um tanto improvável, é uma conjectura de M. LIVERANI, Un’ ipotesi sul nome di Abramo, *Henoch*, 1:9-18, 1979, a qual foi assumida por E. A. KNAUF, El Shadai — der Gott Abrahams?, BZ.NF, 29:97-103, 1985: segundo ela, ao elemento **RHM* no nome do patriarca corresponderia um grupo asiático, *RHM*, **Raham*, ou algo semelhante, que está documentado na estela menor de Setos I de Bete-Seã (**mw r[w]-h-m-[’]*, “os *RHM* — asiáticos”); neste caso Abraão seria o “pai (ancestral) (do clã) de *Raham*” e Abrão seria uma forma polida derivada disso.

20 NOTH, *Personennamen*, p. 210; PIAP, p. 129.

21 NOTH, op. cit., p. 177s.; PIAP, p. 133. Nos textos de Mari esse nome aparece na forma *Yā(h)qub-ila* com a forma breve *Yakubi*; cf. M. NOTH, Mari und Israel; eine Personennamenstudie [1953], in: ID., *Aufsätze*, vol. 2, pp. 213-233; especialmente pp. 225, 231.

22 Na poesia Jacó aparece como sinônimo de Israel (Nm 23,10,21,23 e passim). Só que isso naturalmente não significa nada.

23 Quanto ao complexo das questões pertinentes a este ponto, cf. H. WEIDMANN, *Die Patriarchen und ihre Religion im Lichte der Forschung seit J. Wellhausen*, 1968 (FRLANT, 94), e A. AMMASSARI, *La religione dei Patriarchi*, 1976.

24 Durante algum tempo a designação *pahad Yiḥaq* foi interpretada a partir do ugarítico como “o parente de Isaque”; cf., porém, D. R. HILLERS, *Pahad Yisḥaq*, JBL, 91:90-92, 1972. Bibliografia adicional: E. PUECH, “La crainte d’Isaac” en Genèse XXXI 42 et 53, VT, 34:356-361, 1984; A. LEMAIRE, A propos de *pahad* dans l’onomastique ouest-sémitique, VT, 35:500s., 1985. Não é convincente a concepção de M. MALUL, More on *pahad yisḥaq* (Gen XXXI 42,53) and the Oath by the Thigh, VT, 35:192-200, 1985: *pahad* como designação dos órgãos genitais, que seriam tidos como os espíritos dos ancestrais de Isaque.

nome do patriarca pode ser substituído por “pai”. Destas observações Albrecht Alt tirou, pela primeira vez, conseqüências histórico-religiosas, elaborando uma teoria que por décadas foi tida como verdade insofismável²⁵. Ele tentou mostrar que aí não se trata — como a tradição procura fazer crer —, desde o primeiro momento, de Javé, que mais tarde foi chamado “Deus dos pais” e datado anacronisticamente nos primórdios, mas sim do resquício de um tipo de religião pré-israelita que foi javeizada da mesma forma como as divindades cananéias dos santuários da terra cultivada.

Esse tipo de religião, segundo Alt, tem determinados sinais característicos. É politeísta, i. é, não existe só um deus dos pais, mas vários deuses de pais. “O Terror de Isaque” e “o Poderoso de Jacó” não são idênticos. Há uma passagem em que o politeísmo ainda é concretamente palpável. No contexto da celebração de um contrato entre Jacó e Labão consta: “O Deus de Abraão e o Deus de Naor queiram (!) julgar entre nós, o Deus de seu pai!” (Gn 31.53.) Nessa fórmula, escandalosa nos moldes da religião de Javé, a tradição realizou duas operações a fim de eliminar o politeísmo, sem lograr pleno êxito: ela acrescentou a fórmula “o Deus de seu pai” (falta na LXX!), no singular, para fazer as duas divindades parecerem apenas uma, i. é, Javé, e colocou, no Pentateuco Samaritano e na LXX, a forma verbal no singular, “queira julgar”, em substituição ao plural do texto massorético.

A segunda característica consiste em que os deuses dos pais não estão vinculados ou, em todo caso, não estão originalmente vinculados a lugares sagrados, mas a pessoas e a seus familiares: exatamente aos pais cujos nomes ostentam. Alt concluiu daí que originariamente eles não se enquadram no âmbito de agricultores sedentários, mas no de nômades não-sedentários. Mais de um milênio depois encontramos deuses pessoais de caráter semelhante também entre os nabateus e os palmirenos, cujas inscrições de Petra, Palmira e do *Hauran*, redigidas em parte em aramaico e em parte em grego, contêm denominações de Deus como *’Ih Qçyw*, *’Ih Mnbtw*, *teos Aumou*, *teos Harkesilaou* e outros.

Conforme Albrecht Alt, a evolução histórico-religiosa deve ser reconstruída como se segue. A religião dos pais é fundada pela revelação de uma divindade a uma determinada pessoa humana, individual, inconfundível; mais precisamente: através da experiência revelatória da pessoa cujo nome ficou registrado na denominação. Com a sedentarização dos grupos nômades que se reportam aos pais, também os deuses dos pais se tornam, por assim dizer, sedentários; fundem-se com as divindades El dos santuários cananeus. No curso da formação da consciência de coesão de Israel como um todo ocorrem, por um lado, a singularização dos deuses dos pais — os vários se tornam um — e, por outro lado, a equiparação com Javé, a respeito do qual agora se pode dizer: desde o início foi ele quem se revelou aos pais. Na era do helenismo também os deuses pessoais dos nabateus e dos palmirenos sofreram um destino semelhante de identificação com o grande Deus: o *teos Aumou* aparece, então, na forma de *Zeus Aniketos Helios teos Aumou*.

Desde os anos 60 de nosso século, a reconstrução da religião dos pais proposta

25 A. ALT, Der Gott der Väter [1929], in: ID., *Kleine Schriften*, vol. 1, pp. 1-78; adendos em PJB, 36:100-103, 1940.

por Albrecht Alt tem sido criticada a partir de diferentes aspectos²⁶. Certamente não todos, mas alguns autores deram a impressão de que estaríamos diante de uma teoria mal fundamentada, com muitos pontos fracos, malograda tanto no aspecto formal quanto material, para a qual sem mais delongas se deveria reservar um lugar no arquivo da história da ciência. Contudo, nem tudo que foi dito aí consegue convencer. Principalmente o passo atrás em relação a Alt, dado, p. ex., por van Seters, não parece fazer jus à questão. Propõe-se a volta à suposição de que a designação de Javé como “Deus dos pais” ou como “Deus do pai X” não seria outra coisa do que uma construção tardia, quem sabe apenas pós-exílica, talhada desde o início para Javé com o propósito de enfatizar a continuidade religiosa entre o Israel posterior e seus antepassados e, de certa maneira, estender para trás a eleição de Israel. Pressuposto disto é a tendência de hoje novamente situar os textos em épocas tardias. Exatamente isso, contudo, é controvertido. Além disso, a esta interpretação opõem-se as designações arcaicas “o Terror de Isaque” e “o Poderoso de Jacó”, que são difíceis de explicar como invenções posteriores. O mesmo se aplica ao par de deuses dos pais que encontramos em Gn 31.53. Também a referência ao grande lapso de tempo que separa os paralelos nabateus e palmirenos do suposto material básico da tradição dos patriarcas não representa muito, pois lapsos temporais são de importância secundária em se tratando de comparações no âmbito da fenomenologia da religião. Além do mais, se fosse preciso, a teoria de Alt também poderia manter-se sem a referência aos deuses pessoais nabateus e palmirenos.

Mais promissora parece a tentativa de associar os epítetos do deus dos pais à noção dos deuses pessoais protetores de pessoas e suas famílias, um fenômeno comum no Oriente. De fato, há muitos exemplos de pessoas que assumem e reconhecem como seu deus pessoal um dos deuses do panteão ou mesmo um deus anônimo. Neste caso, teríamos nos deuses dos pais não um tipo religioso específico e independente, mas simplesmente uma expressão de piedade pessoal dentro de uma religião já dada, a saber, a religião de Javé. Ficam, contudo, algumas restrições. Por que, p. ex., nenhum dos patriarcas fala de seu próprio deus como deus protetor, mas é sempre o filho ou neto que fala do deus de seus antepassados? Por que nunca o deus de um santuário — El ou Baal — aparece como deus protetor pessoal? Por que os chamados deuses dos pais se limitam às tradições dos patriarcas, não mais aparecendo posteriormente, ou aparecendo, no máximo, como alusão ou reminiscência?

26 Bibliografia selecionada: F.-M. CROSS, *Yahweh and the God of the Patriarchs*, HThR, 55:225-259, 1962; K. T. ANDERSEN, *Der Gott meines Vaters*, *Studia Theologica*, 16:170-188, 1962; O. EISSFELDT, *Jahwe, der Gott der Väter* [1963], in: ID., *Kleine Schriften*, vol. 4, pp. 79-91; H. VORLÄNDER, *Mein Gott; die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament*, 1975 (AOAT, 23); B. DIEBNER, *Die Götter des Vaters; eine Kritik der “Vätergott”-Hypothese* A. Alts, DBAT, 9:21-51, 1975; E. RUPRECHT, *Die Religion der Väter*, DBAT, 11:2-22, 1976; N. WYATT, *The Problem of the “God of the Fathers”*, ZAW, 90:101-104, 1978; J. van SETERS, *The Religion of the Patriarchs in Genesis*, *Biblica*, 61:220-233, 1980; M. KÖCKERT, *Vätergott und Väterverheissungen; eine Auseinandersetzung mit A. Alt und seinen Erben*, 1988 (FRLANT, 142); B. DIEBNER, *Eine Anmerkung zur Identifikation der “Vätergötter”*: Die “Göttin des Sohnes”, DBAT, 25:130-137, 1988; A. van den BRANDEN, *Les dieux des Patriarches*, BeO, 32:27-56, 1990; H. UTZSCHNEIDER, *Patrilinierität im alten Israel — eine Studie zur Familie und ihrer Religion*, BN, 56:60-97, 1991.

Muito melhor é a abordagem crítica a partir do problema do nomadismo, ou seja, da suposição de Alt de que a religião do deus dos pais seria o tipo religioso específico dos nômades de transumância, cujo deus condutor e deus das promessas fosse o respectivo deus dos pais. Se, porém, hoje com boas razões o suposto antagonismo entre agricultores de terra cultivada e nômades de transumância está sendo substituído pelo antagonismo entre cidade e campo no interior das próprias regiões cultivadas do fim da Idade do Bronze, então a teoria de Alt é atingida em seu ponto mais sensível e, a rigor, invalidada. Acrescente-se ainda que seria melhor não formular argumentos a partir das promessas aos patriarcas (Gn 12.1-3,7; 13.14-17; 15; 17; 28.13-15 e passim)²⁷. Elas pertencem a estratos literários diferentes, muito separados no tempo, tendo sido configuradas sob influência do conjunto da tradição israelita posterior: como parte da argumentação teológica de escritores posteriores que pretendiam fundamentar a eleição, o crescimento e a ocupação da terra por parte de Israel recorrendo, para tanto, já aos patriarcas. Por trás das promessas não se encontra de modo algum o antigo deus dos pais, mas desde logo Javé.

Como, então, deveríamos explicar os fenômenos observados por Albrecht Alt? Há para isso uma possibilidade sensata, mesmo que naturalmente de caráter especulativo. Se está certo que Israel se desenvolveu em solo palestinese a partir do cananeísmo; se, ademais, está correto que os patriarcas foram algo assim como proeminentes “proto-israelitas”²⁸, então pode-se supor que eles tivessem parte no “pluralismo religioso interno”²⁹ da religião cananéia e da religião israelita primitiva a ser postulada. Por conseguinte, teríamos de imaginar a prática religiosa em três níveis ou em três planos: no plano político coletivo, ou seja, no Estado, no plano do local de residência e no plano da família. Entre os cananeus organizados no sistema de cidades-Estado, os dois primeiros planos normalmente devem ter coincidido: o deus local era ao mesmo tempo o deus estatal — abstraindo-se, talvez, das esporádicas iniciativas de formação de estados territoriais no cananeísmo³⁰, em que as coisas poderiam ter se configurado de modo diferente. No caso de Israel, concomitantemente ou posteriormente à formação do Estado Javé assumiu o papel do deus estatal. Neste processo, os deuses locais provavelmente nem foram afetados, ou só o foram em parte, mesmo que a literatura do AT tenha a tendência de apresentar as coisas como se a relação Javé-Israel tenha sido desde o começo clara e exclusiva. Os deuses locais desapareceram somente com o surgimento do henoteísmo ou, mais tarde ainda, do monoteísmo.

A religião familiar, porém, nem era atingida por essas transformações nas camadas

27 Cf. J. HOFTIJZER, *Die Verheissungen an die drei Erzväter*, 1956; C. WESTERMANN, *Die Verheissungen an die Väter*; *Studien zur Vätergeschichte*, 1976 (FRLANT, 116).

28 V. supra, pp. 87-88.

29 Cf. R. ALBERTZ, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion; religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon*, 1978 (Calwer Theologische Monographien, A9); M. WEIPPERT, *Synkretismus und Monotheismus; religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel*, in: J. ASSMANN & D. HARTH, eds., *Kultur und Konflikt*, 1990, pp. 143-179 (Edition Suhrkamp, NF, 612).

30 P. ex., *Lab'ayu de Siquém*; v. supra, p. 58.

superiores. Só sob as condições do rigoroso monoteísmo pós-exílico é que ela se tornou obsoleta, tendo desaparecido ou passado à clandestinidade. No interior da família o objeto principal de veneração era o deus da família; a divindade pessoal protetora de um antepassado proeminente, do antigo *pater familias*, que era considerado uma espécie de fundador de um culto familiar. O deus familiar cuidava da preservação, da segurança e do bem-estar da família e provavelmente também era tido como protetor dos membros individuais da mesma³¹. Provavelmente eles o tinham presente como uma figura de terracota dentro da casa³² e lhe ofereciam sacrifícios, do que temos pouca comprovação literária, mas testemunhos arqueológicos: pequenos altares de pedra calcária destinados ao incenso, em casas do fim 1º milênio, bem como tigelas e taças para incenso, e, a partir do séc. 9, talvez também as “tigelas manuais” como recipientes para libações³³ e outras coisas mais. Se também se praticavam sacrifícios cruentos, não sabemos ao certo.

Essa religião familiar, por um lado, não era exclusiva, i. é., não impedia a família de participar do culto local ou estatal; por outro lado, ela era bastante resistente e, entre os israelitas, provavelmente foi o último bastião a ser afinal conquistado por Javé. Neste quadro que temos da religião familiar, certamente não isento de lacunas, os “deuses dos pais” de Albrecht Alt podem ser inseridos sem muito esforço; e mesmo os posteriores nabateus e palmirenos poderiam ser aí acomodados. A circunstância de que os “deuses dos pais” aparecem quase que exclusivamente nas tradições sobre os patriarcas deprecia contra a suposição de que se trate de uma construção mais tardia.

Portanto, parece plausível, mesmo que não imperiosa, a conclusão de que a religião do deus dos pais representava realmente um tipo religioso muito antigo. Não se trata, todavia, de um tipo de religião nômade em contraposição à religião agrícola das regiões cultivadas, nem de um tipo de religião específica do Israel primitivo ou do proto-Israel, mas, de certo modo, de uma religião de cunho social. Se os patriarcas que o Israel posterior encarava como seus antepassados tomaram parte nela, isso significa que eles eram proeminentes chefes de família do período israelita primitivo — seja como for que se queira representá-los em detalhe e imaginar sua verdadeira relação com os que posteriormente seriam os israelitas.

É possível extrair da tradição algo mais, e sobretudo algo mais exato sobre os patriarcas? Sobre sua época e sobre as circunstâncias de suas vidas individuais? O caráter e a forma das sagas dos patriarcas não favorecem respostas a essas perguntas. Não se pode cogitar de uma datação mesmo par-

31 Aqui provavelmente também se enquadram os deuses padroeiros da dinastia de *Yâ'udi-Sam'al*, mencionados nas inscrições de *Zencirli: b'î bt*, “o senhor da casa” (i. é., da dinastia) (KAI 24, 16), e *'lhy byt 'by*, “os deuses de minha casa paterna” (KAI 215, 22; 217,3).

32 Talvez também apontem para isso os chamados terafim [“ídolos domésticos”], dos quais há vestígios no AT; cf. Gn 31.19,30,32; Jz 17.5; 1 Sm 19.13,16 e, quanto à função de oráculo, Ez 21.26 e Zc 10.2.

33 Cf. M. WEIPPERT, PVZ, 409, 447s., 628s., 664s.

cialmente confiável dos patriarcas com o auxílio da arqueologia³⁴. A tentativa de William F. Albright de interpretar os pais como condutores de caravanas de jegues nas rotas internacionais de comércio no começo do 2º milênio a.C.³⁵ se perde na obscuridade do que não é mais possível conhecer, além de estar prejudicada por uma abundância de suposições hipotéticas subsidiárias e de improbabilidades³⁶. Também não são melhores as tentativas de definir os pais histórica e cronologicamente com mais exatidão por meio de observações histórico-culturais: através de reflexões sobre seus nomes, seus costumes e hábitos, sobre as concepções jurídicas da tradição sobre os patriarcas, o relacionamento da tradição com os textos cuneiformes de *Nuzi-Arrapha*, e outras mais³⁷. Com isso tudo não se avança além da afirmação genérica de que os patriarcas e as sagas sobre eles enquadram-se no amplo ambiente da cultura do Oriente Antigo do 2º e do início do 1º milênio a.C.

Historicamente sem serventia é também a informação — da qual exatamente nesse contexto muitas vezes se exige demais — de que Abraão seria originário de “Ur da Caldéia” e teria partido de lá para Harã, na curva do Eufrates (Gn 11.28 RP; 11.31 P; 15.7). Ur é *Tell el-Muqayyar* na Babilônia Meridional, no 3º e no 2º milênio a.C. um importante centro político e religioso dos sumérios e acádios³⁸. Que Abraão seja originário de lá está ancorado com a maior firmeza no Escrito Sacerdotal (séc. 6/5 a.C.). Nele, a cidade é chamada sempre *'Ur Kasdim*, mas os *kasdim*, “caldeus”, não apareceram antes do séc. 9, como classe dominante apenas no séc. 7 a.C. na Babilônia³⁹. Como território de origem de Abraão, a Babilônia Meridional desempenha um papel bem secundário no AT. Bem mais notáveis são as relações de Abraão e dos outros patriarcas com os arameus da Alta Mesopotâmia (Gn 11.31; 12.4; 24; 29-31). Quem quiser trabalhar com a hipótese de uma enorme migração de Abraão por toda a Mesopotâmia, não se sintá impedido. Muito mais verossímil, contudo, é que se trate de uma construção tardia, para a qual se podem mencionar ao menos três motivos: 1. Abraão deveria se originar de onde a história dos primórdios terminou catastroficamente, a terra da torre de Babel (Gn 11.1-9). 2. Na época neobabilônica (séc.

34 Cf. W. LEINWEBER, *Die Patriarchen im Licht der archäologischen Entdeckungen*; die kritische Darstellung einer Forschungsrichtung, 1980 (EH XXIII, 127).

35 W. F. ALBRIGHT, *Abram the Hebrew; a New Archaeological Interpretation*, BASOR, 163:36-54, 1961; ID., *Yahwe and the Gods of Canaan*, 1968, pp. 47-49.

36 Cf. R. de VAUX, *Histoire*, pp. 217-220, e M. WEIPPERT, *Abram der Hebräer?; Bemerkungen zu W. F. Albrights Deutung der Väter Israels*, *Biblica*, 52:407-432, 1971.

37 Cf. a visão panorâmica em R. de VAUX, *Die hebräischen Patriarchen und die modernen Entdeckungen*, 1961, especialmente pp. 55-86.

38 Sobre as escavações inglesas de 1922-1934 informa resumidamente Sir L. WOOLLEY, *Ur in Chaldäa; zwölf Jahre Ausgrabungen in Abrahams Heimat*, 1956.

39 Detalhes em J. A. BRINKMAN, *A Political History of Post-Kassite Babylonia*, *AnOr*, 43:260ss., 1968.

6 a.C.), Ur estava estreitamente ligada com a Harã da Alta Mesopotâmia através do culto ao deus da lua Nannar-Sin. 3. Na Babilônia Meridional moravam desde 586 exilados judeus, para os quais a partida e o êxodo de Abraão poderiam significar uma esperança de retorno para casa. Exatamente dessa época data o documento sacerdotal do Pentateuco.

Gênesis 14, finalmente, o único texto que coloca um dos patriarcas em contextos históricos maiores, é, em termos históricos, inteiramente inaproveitável. Esse capítulo não pertence a nenhuma das fontes do Pentateuco. Nele Abraão aparece como guerreiro; é a última coisa com que o leitor conta. Esta e outras estranhezas, todavia, também constituem a atração da narrativa. Não estranha que muita perspicácia histórica, mas também muita especulação aventureira tenha sido aplicada nela⁴⁰. Narra-se o seguinte: quatro grandes reis do norte e do leste haviam sujeitado, durante 12 anos, cinco reis menores no extremo sul do Mar Morto. No 13º ano, os reis menores ousaram a sublevação. No 14º ano os reis maiores organizaram uma expedição punitiva conjunta. A batalha ocorreu no Vale de Sidim, e no decorrer dela os reis menores apanharam duramente. Com ricos despojos e muitos prisioneiros, os vencedores partiram.

Nesse ponto, súbita e inopinadamente, Abraão entra em cena, pois entre os prisioneiros se encontra seu sobrinho Ló. Ele arregimenta 318 homens⁴¹ e começa a perseguir os grandes reis. Alcança-os na região de Dã, derrota-os, tira deles os prisioneiros e os despojos e os persegue até para além de Damasco. Após seu retorno, Melquisedeque, o rei-sacerdote de Salém, lhe traz pão e vinho e o abençoa. Abraão lhe dá o dízimo de tudo, e ao rei de Sodoma entrega todos os despojos apreendidos.

Em si já basta esse resumo. Enumerar e fundamentar uma por uma todas as impossibilidades exigiria espaço demais. Precisamos nos dar por satisfeitos com algumas indicações. Em Gn 14, pelo menos três partes estão interligadas de modo relativamente frouxo: o relato da guerra (vv. 1-11), a história de Abraão (vv. 12-17, 21-24) e o episódio de Melquisedeque (vv. 18-20). Dessas três partes o relato da guerra ainda é a que mais parece ter como base lembranças históricas. Mas quais? Até este momento ninguém consegue dizer isso com segurança, nem mesmo Roland de Vaux, que fez um grande esforço em torno de Gn 14, procurando sobretudo tornar compreensível

40 Bibliografia selecionada: W. F. ALBRIGHT, The Historical Background of Genesis XIV, JSOR, 10:231-269, 1926; F. CORNELIUS, Wer ist Amraphel in Genesis 14?, ZAW, 70:255s., 1958; K. JARITZ, Gen. XIV, ZAW, 72:1-7, 1960; M. C. ASTOUR, Political and Cosmic Symbolism in Gen. 14 and Its Babylonian Sources, in: A. ALTMANN, ed., *Biblical Motifs; Origins and Transformations*, 1966, pp. 65-112; J. A. EMERTON, Some False Clues in the Study of Genesis XIV, VT, 21:24-47, 1971; ID., The Riddle of Genesis XIV, *ibid.*, pp. 403-439; W. SCHATZ, *Genesis 14*, 1972 (EH XXIII, 2); P.-R. BERGER, Ellasar, Tarschisch und Jawan, Gn. 14 und 10, WdO, 13:50-78, 1982; Y. MUFFS, Abraham, the Noble Warrior, JJS, 33:81-107, 1982.

41 318 é o número de dias do ano nos quais a lua é visível. Mais informações em S. GEVIRTZ, Abram's 318, IEJ, 19:110-113, 1969; A. ZERON, Abram's Threehundred and Eighteen Retainers (Gen 14), *Tarbiz*, 52:129-132, 1982/83.

a inusitada rota da marcha⁴² dos grandes reis⁴³. Ele conta com a possibilidade de que a ação contra os reis menores junto ao Mar Morto tenha sido apenas um episódio dentro de um empreendimento maior: um empreendimento visando o controle das ligações comerciais entre a Síria e a Arábia ao longo da estrada régia transjordânica. Contudo, abstraindo do fato de que, com isso, no máximo se poderiam explicar as operações na Transjordânia, mas não os desvios para Cades e Dã, nem de Vaux nem outros conseguem localizar historicamente o empreendimento. De Vaux situa-o, e assim também a Abraão, no séc. 19 a.C. Mas nem desse nem de outros séculos se conhece uma ação político-militar da qual tivessem participado conjuntamente a Babilônia, o Elão e o reino hitita. Algo semelhante não pode ter havido.

Também os nomes dos grandes reis não levam adiante. A impressão que se tem ao ler esses nomes é que um autor tardio, à procura de nomes estranhos e antigos, tivesse aberto uma enciclopédia histórica, lendo nela, porém, apenas os verbetes e não os artigos. Anrafel de Sinear (Babilônia) não é de modo algum, como antigamente muitas vezes se supunha, *Hammurapi* de Babilônia, mas corresponde ao nome acadico *Amar-pi-eI*⁴⁴; um rei com esse nome se conhece de Qatna, na Síria. Arioque de Elasar (?) é provavelmente o nome hurrita *Arriwuk*, que, p. ex., um filho de Zinrilim de Mari ostenta. Quedorlaomer (*Kuter-laqamar*) é um nome elamita freqüente, mas justamente não está documentado entre os numerosos reis de Elão. Tidal é provavelmente o termo hitita *Tut/dhaliya* — mas que rei com esse nome é este, e por que se chama “rei dos povos”? Com tudo isso não se chega a nenhum resultado. Gênesis 14 decerto não é nada mais do que uma criação pós-exílica artificial e tardia. Não se consegue perceber para que fim foi criada; talvez, entre outras razões, para mostrar que também o bendito patriarca Abraão certa vez esteve envolvido com a grande política. O episódio de Melquisedeque, entretanto, deve ser mais antigo⁴⁵.

O essencial para a fé e para a compreensão da história não reside nas sagas dos pais como composições individuais, mas no fato de que os patriarcas se tornaram ancestrais de todo o Israel e portadores da promessa divina de descendência e propriedade de terra cultivada. A importância dos patriarcas para a tradição israelita, portanto, é o resultado de um trabalho interpretativo em grande estilo, pelo qual o Israel posterior pôde compreender sua etnogênese e a tomada de sua terra como obra da condução de Deus, já de há muito preparada. Todas essas ponderações, por mais hipotéticas que forem, depõem em favor de uma datação dos pais numa época não muito anterior à tomada da terra e em favor de sua pertença àqueles grupos de pessoas dos quais surgiu o próprio Israel.

42 Asterote-Carnaím (*Tell 'Ashtara* junto a *Sheh Sa'd*) — Hã (?) — Quiriataim (*Hirbet el-Qureye* perto de *Ma'in*) — Seir até El-Parã (?) — *'En Mishpat* = Cades (*'En Qdes* e *'En Quderat*, ou será que já se está pensando em Petra?) — Hazazom-Tamar (?) — Vale de Sidim (?).

43 *Die hebräischen Patriarchen...* (nota 37 supra), pp. 34-44.

44 Cf. W. von SODEN, WdO, I, 3, 1948, p. 198.

45 V. infra, p. 237 com nota 32.

5.2. A saída do Egito

Sobre a permanência de Israel no Egito e sobre sua saída relata Êx 1-15. Apesar de a exposição, em grau mais elevado do que as sagas dos patriarcas, dar a impressão de ser uma narrativa histórica concatenada e contínua, não pode haver dúvida de que também ela é o resultado de um processo de formação e composição em parte pré-literário, em parte literário⁴⁶. Sobretudo, porém, deve-se considerar que a tradição se nos apresenta na forma generalizada e nacionalizada que o Israel posterior lhe deu. Partindo da forma final da tradição, a tarefa do historiador, difícil e só parcialmente realizável, consiste em chegar, através de uma redução crítica, à permanência no Egito e ao êxodo como temas da pré-história de Israel.

Para poder sair do Egito, é preciso primeiro ter imigrado. Disso se segue: numa época que não mais se pode determinar com precisão, e muito antes da tomada da terra palestinese, pessoas que pertencem aos precursores e antepassados de Israel chegaram ao Egito. Esse acontecimento deixou rastros na tradição veterotestamentária: p. ex., em Gn 12.10-20 e naturalmente na história de José (Gn 37; 39-50). Historicamente deve-se pressupor que os grupos precursores do que veio a ser Israel foram nômades. Esta pressuposição também está em concordância com a tradição veterotestamentária, como indicam claramente as histórias dos patriarcas. Nômades, porém, são pessoas móveis e capazes de, sob certas condições, permutar seu território preferido por outro. Nômades montanheses na terra cultivada, com seu raio de ação relativamente reduzido, decerto eram menos móveis do que os grupos de nômades dos territórios das estepes e dos desertos, como, p. ex., aqueles que aparecem em textos egípcios sob o coletivo *sh'sw* (shasu)⁴⁷.

As razões que podiam levar a movimentos de nômades em direção ao Egito eram de diferentes tipos: prazer de andar, curiosidade, a necessidade de se desviar de inimigos e o que mais se queira imaginar. Sobretudo, porém, deve-se levar em consideração causas climáticas. Nos anos em que a quantidade de chuvas era menor do que em outros, os nômades podiam se deparar com sérias dificuldades econômicas, que eram tanto maiores quanto mais longe das montanhas e mais dentro das estepes e dos desertos se encontrassem. A falta de comida para as pessoas e para o gado podia motivá-los a partir e a migrar para o Delta do Nilo, onde, por causa da situação hidrográfica do

Egito, as condições eram consideravelmente melhores do que em seus territórios de origem. Aqui se insere o motivo da fome e da carestia, que nas narrativas de Gênesis desempenha um papel de certa importância (Gn 12.10; 26.1; 41.55-42.3; 43.1s.). Tais conexões e possibilidades devem ser levadas em conta quando se trata do tema da imigração no Egito.

Desde a elucidação científica dos textos egípcios, no séc. 19, foram feitos repetidos esforços para encontrar em textos egípcios vestígios da imigração daqueles que posteriormente seriam os israelitas. Essa empreitada não teve sucesso, e por diversos motivos não tem perspectivas de êxito. "Israel" só surgiu depois da chamada tomada da terra na Palestina, e nós não reconheceríamos em textos egípcios as pessoas cujos descendentes mais tarde chegaram aí nem mesmo se seus nomes fossem citados nominalmente como imigrantes no Delta do Nilo. Além disso, o acontecimento que tanto nos interessa certamente teve uma significação muito menor para os egípcios. E, por fim, os egípcios estavam acostumados a coisas semelhantes, pois o problema da chegada de nômades oriundos do leste sempre foi atual para eles. Desde tempos antigos o Egito foi obrigado a proteger sua divisa no lado oriental do Delta contra os nômades vindos do deserto do istmo e da Península do Sinai e manter sob controle os movimentos dos nômades. Para isso serviam fortificações, postos militares e fortes. Já nos textos das pirâmides do Reino Antigo o nome dos Lagos Amargos, na margem oriental do Delta (*km-wr*), é representado pelo pictograma "muro".

Uma passagem da parte histórica do ensinamento para o rei Merikare (por volta do ano de 2100 a.C.) descreve de forma muito impressionante o problema da relação com os "asiáticos miseráveis"⁴⁸. No começo do Reino Médio, sob o rei Amenemhet I (1991-1962), se registram instalações de defesa no Delta Oriental; cf. Sinuhe B 16s.: "Alcancei os 'muros do governante' que foram feitos para repelir os nômades, para abater os corredores na areia."⁴⁹ Deve ter-se tratado de corredores renitentes. No caso de imigração pacífica, os egípcios em geral eram tolerantes e estavam dispostos a deixar os nômades passar, após controle minucioso na fronteira. Como isso ocorria ensina-nos uma carta de um alfandegário egípcio a seu chefe, da época de Sethos II (1200-1194). Consta no Pap. Anastasi VI, 53-60 e diz:

Outra comunicação para meu [senhor]: Acabamos de deixar passar as tribos dos *sh'sw* de Edom pela fortaleza de Merenptah em *Tkw* até os açudes de *Pr-Itm* (= Pitom) de Merenptah em *Tkw*, a fim de manter vivos a eles e a seu gado

46 Quanto à análise, cf. G. FOHRER, *Überlieferung und Geschichte des Exodus*, 1964 (BZAW, 91); G. W. COATS, A Structural Transition in Exodus, VT, 22:129-142, 1972. Concepções muito arbitrárias defendem P. WEIMER & E. ZENGER, *Exodus; Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels*, (SBS, 75), e B. J. DIEBNER, Erwägungen zum Thema "Exodus", *Studien zur altägyptischen Kultur*, 11:595-630, 1984.

47 V. infra, pp. 99s., 117.

48 Linhas 91-100. Traduções: A. ERMAN, *Die Literatur der Ägypter*, 1923, p. 116; AOT, 2. ed., 35; ANET, 3. ed., 416s. Cf. A. SCHARFF, *Der historische Abschnitt der Lehre für König Merikare*, 1936 (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Abteilung, fascículo 8). 49 AOT, 2. ed., 56; ANET, 3. ed., 19; TGI, 3. ed., 2s.

conforme a boa vontade do faraó, o bom sol de qualquer país. No ano 8, (no dia) [do nascimento] de Seth, [durante o tempo dos 5 dias bissexto]. Por meio de um documento eu os fiz chegar ao (lugar) [onde] meu senhor se encontra, junto com os nomes dos outros dias nos quais a fortaleza de Merenptah foi cruzada em *T(k)w* [por tribos dos *sh'sw*?].⁵⁰

Esse texto é interessante sob diversos aspectos e apropriado como material ilustrativo da imigração dos que posteriormente seriam os israelitas. Provém, mais ou menos da época que entra em cogitação para a imigração; dificilmente é mais do que um século mais recente. Refere-se a nômades *sh'sw* de Edom: uma designação geográfica que nos é suficientemente conhecida do AT, apesar de não sabermos nada de exato a respeito da relação desses nômades de Edom com os edomitas a sudeste do Mar Morto. Defendeu-se a opinião de que os egípcios diferenciavam, desde meados da 18ª dinastia, entre nômades que se encontravam a caminho ao sul de uma linha que se estendia desde Rafia (*Refah*) até a extremidade meridional do Mar Morto (= *sh'sw*), e outros ao norte dessa linha (= *pr.w*)⁵¹. Seja como for: de qualquer maneira, os *sh'sw* de Edom que imigravam ao Egito estavam em dificuldades. Eles seriam “mantidos vivos”. Por fim, os topônimos do texto apontam para a região do *Wādī et-Tumelat* no Delta Oriental, e é exatamente essa também a região que entra em cogitação para a permanência daqueles que posteriormente seriam os israelitas no Egito⁵². Assim, a carta de um funcionário de fronteira não documenta diretamente a imigração das pessoas que nos interessam, mas mostra como se deve imaginar a mesma⁵³.

Muita perspicácia foi consagrada à pergunta acerca de que grupos do Israel posterior se mudaram para o Egito, pois está excluída a possibilidade de que tenham sido simplesmente os antepassados das 12 tribos, como quer fazer crer a tradição generalizante e nacionalizante do AT. Israel surgiu na Palestina; também sua estruturação em grupos e tribos surge aí e não na época antes da tomada da terra. A tradição, por sua vez, aponta bem inequivocamente para José, que foi arrastado para o Egito, alcançando aí altas honrarias (Gn 37, 39-50). José é filho de Raquel. Acaso foram os antepassados do grupo de

Raquel que chegaram ao Egito? Parece que se sedentarizaram na Palestina apenas no segundo estágio da tomada da terra⁵⁴; portanto, sua imigração para o Egito poderia ter ocorrido na mesma época em que o grupo de Lia se estabeleceu na terra cultivada. Entretanto, também se pode argumentar de modo diferente: o grupo de Raquel estava orientado para o leste, o grupo de Lia, ao contrário, para o sul. Teriam, portanto, os antepassados das posteriores tribos de Lia estado no Egito? Afinal, dá na vista que Moisés seja apresentado como levita (Êx 2.1; 6.16-20). Se antepassados do grupo de Raquel tivessem estado no Egito, não deveria Moisés, antes, aparecer como josefita ou benjaminita? A não ser que a origem de Moisés servisse para arranjar para os levitas de épocas posteriores um antepassado famoso, o qual, no entanto, já tinham na figura de Arão.

As reflexões devem ser interrompidas aqui, pois se baseiam em duas premissas errôneas:

1. Baseiam-se na pressuposição de que da história de José contida em Gênesis se poderiam obter informações históricas sobre a pré-história de Israel⁵⁵. Isso não é o caso. É provável que a história de José seja um elemento relativamente recente dentro da formação do Pentateuco. Contém em algumas passagens restos de fontes mais antigas do Pentateuco (Gn 41.50-52 J; 46.1aß-5a E?; 48 JEP; 50.23-25 E?), que, afinal, também devem ter narrado a passagem do clã de Jacó da Palestina para o Egito. O chamado redator jeovístico (R^{JE}) substituiu a narrativa mais antiga pela novela de José, que é marcada pelo espírito da sabedoria⁵⁶ e que, apesar da notável familiaridade de seu autor com fatos e formas da administração, do sistema de títulos e da língua egípcia, não pode ser datada com segurança⁵⁷. Sobretudo, porém, está estruturada desde o princípio sob o aspecto do Israel todo e não oferece nenhuma possibilidade de desvendar antecedentes da história das tribos. Nunca se consegue alertar com ênfase suficiente contra dois perigos: contra o perigo da interpretação excessivamente egíptológica e contra o perigo das conseqüências erradas referentes à história das tribos⁵⁸.

54 V. supra, p. 69.

55 Cf., p. ex., O. KAISER, *Stammesgeschichtliche Hintergründe der Josephsgeschichte*, VT, 10:1-15, 1960.

56 Cf. H. DONNER, *Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josephsgeschichte*, 1976 (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philologisch-historische Klasse, 2). Quanto à característica sapiencial, G. von RAD, *Josephsgeschichte und ältere Chokma* [1953], in: ID., *Gesammelte Studien*, pp. 272-280; ID., *Die Josephsgeschichte*, 4. ed., 1964 (Biblische Studien, 5).

57 Cf. J. VERGOTE, *Joseph en Égypte; Gèneses chap. 37-50 à la lumière des études égyptologiques récentes*, 1959 (Orientalia et Biblica Lovaniensia, 3) [primórdios da época dos ramessidas]; D. B. REDFORD, *A Study of the Biblical Story of Joseph*, 1970 (SVT, 20) [época dos saitas].

58 A pesquisa sobre a história de José está em movimento animado, nem sempre sensato. Cf. A. MEINHOLD, *Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovelle II*, ZAW, 88:72-93, 1976; G. W. COATS, *From Canaan to Egypt; Structural and Theological Context for the Joseph Story*, 1976 (CBQ, Monograph Series, 4); H. SEEBASS, *Geschichtliche Zeit und theonome Tradition der Joseph-Erzählung*, 1978; I. WILLI-PLEIN, *Historiographische Aspekte der Josephsgeschichte*, *Henoch*, 1:305-331, 1979; H. C. SCHMITT, *Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte*, 1980 (BZAW, 154); B. GEYER, *The Joseph and Moses Narratives; Folk Tale and History*, JSOT, 15:51-56, 1980; G. R. H.

50 AOT, 2. ed., 97; ANET, 3. ed., 259; TGI, 3. ed., 40s. Quanto a isso, cf. R. A. CAMINOS, *Late Egyptian Miscellanies*, 1954, pp. 293-296.

51 Assim W. HELCK, *Die Bedrohung Palästinas durch einwandernde Gruppen am Ende der 18. und am Anfang der 19. Dynastie*, VT, 18:472-480, 1968. Quanto ao problema dos *sh'sw* em geral: R. GIVEON, *Les bédouins Shosou des documents égyptiens*, 1971, e M. WEPPERT, *Semitische Nomaden des 2. Jt.; über die Sh'sw der ägyptischen Quellen*, *Biblica*, 75:265-280, 427-433, 1974.

52 V. infra, pp. 102ss.

53 Quanto a todas as questões da permanência no Egito dos que posteriormente seriam os israelitas, cf. S. HERRMANN, *Israels Aufenthalt in Ägypten*, 1970 (SBS, 40); H. ENGEL, *Die Vorfahren Israels in Ägypten; forschungsgeschichtlicher Überblick über die Darstellungen seit R. Lepsius*, 1979 (Frankfurter Theologische Studien, 27).

2. Além disso, elas se baseiam na pressuposição de que os agrupamentos sob os quais se apresenta o Israel posterior na Palestina já existiram antes da tomada da terra. Isso, no entanto, não é nada garantido; é, antes, improvável. Da forma como costumadamente é formulada a pergunta pela pertença do grupo do Egito e como se tenta respondê-la, ela tem como pano de fundo o modelo da tomada da terra pelos israelitas através da migração ou da infiltração⁵⁹. Partindo da hipótese de que aqueles que posteriormente seriam os israelitas ingressaram na Palestina vindos de fora, em diversas fases e ondas, em parte do sul e em parte do leste, de fato se pode pressupor uma consciência de coesão pré-palestinense dos grupos que participaram desse processo, e então os grupos maiores — Raquel e Lia, mas talvez também já as 12 tribos — são grandezas que rudimentarmente já existiam no deserto. Neste caso, a pergunta sobre a que agrupamento pertenceu o pessoal do Egito tem sentido, embora não obtenha uma resposta segura. Levando-se, porém, a sério a tomada da terra como um acontecimento por assim dizer intrapalestinense, no qual só se pode contar com uma imigração de fora em escala reduzida, então a pergunta é sem sentido ou está, no mínimo, mal formulada. É que então a tomada da terra consiste em que nômades e agricultores de diferentes características e proveniências se conscientizam, na Palestina, de seus elementos comuns e passam para a sedentariedade: as tribos e os grandes agrupamentos, e igualmente “Israel” como um todo, são produtos da terra cultivada. Sendo assim, no máximo se pode perguntar com que grupos surgidos na Palestina o pessoal do Egito topou após seu êxodo, com quais grupos entraram em contato primeiro e a quais grupos comunicaram primeiro suas tradições. Mas a questão da origem e pertença não está respondida com isso, e nem pode.

Em todo caso, os nômades imigrados no Egito não foram absorvidos pela civilização do Nilo, e isso apesar da gula por gente que sempre foi característica do Egito em todas as fases de sua história. As razões disso são desconhecidas. Talvez a estrutura social das associações dos nômades dificultasse sua egipcização, o que pode ter se aplicado aos nômades em geral. É assim que a história de José se explicou as coisas:

Então falou José para seus irmãos e para sua família paterna: Quero subir, fazer um relato ao faraó e lhe dizer: Meus irmãos e minha família paterna que estavam na terra de Canaã chegaram a mim. E essas pessoas são nômades criadores de gado miúdo (*ro'e çon*), e trouxeram seu gado miúdo, seus bovinos e todos os seus bens junto. Se depois o faraó vos mandar chamar e perguntar: Qual é vossa profissão?, respondi: Teus servos são criadores de gado desde a juventude até agora, tanto nós quanto nossos antepassados — para que possais ficar na terra de Gósen. É que os nômades criadores de gado miúdo são para os egípcios em geral um horror. (Gn 46.31-34)

Em contraposição a isso, Gn 47.11 é uma peça de teoria mal orientada: “José indicou a seu pai e a seus irmãos residências e lhes deu propriedade fundiária (*ahuzza*) na terra do Egito, na parte mais fértil do país, na terra de Ramsés, conforme o faraó havia ordenado.” Isso é sedentarização. Se ela tivesse ocorrido, não teria havido êxodo do Egito.

Na história de José e nas narrativas sobre as pragas, o território de domicílio dos grupos de nômades no Egito se chama “terra de Gósen” (Gn 45.10; 46.28s.,34; 47.1,4,6,27; 50.8; Êx 8.18; 9.26). Apesar de este nome não aparecer em textos egípcios⁶⁰, o território pode ser localizado com segurança. Em sua reprodução livre de Gn 46.28s., a Septuaginta menciona o topônimo *Heroon polis*⁶¹. Isso leva ao *Wadi et-Tumelat*, entre o braço mais oriental do Delta do Nilo (na região de Pelúcio) e o Lago do Crocodilo (*Birket et-Timsah*), no oitavo distrito do Baixo Egito, o “distrito oriental dos arpões”. Na Antiguidade toda a parte ocidental desse *Wadi* estava preenchida por um lago que se alimentava de canais de drenagem e braços desmembrados do rio⁶². A tradução boárica oferece, nesse mesmo contexto, a localidade Pitom de Êx 1.11: *Pr-Itm-Tkw* ou *Tkw* no *Wadi et-Tumelat*. A relação entre Pitom e o termo egípcio *Tkw* não está esclarecida inequivocamente. Com toda a probabilidade trata-se da região do *Tell Retabe*, imediatamente a leste do lago do *Wadi*. *Tkw* poderia ser o nome da cidade e *Pr-Itm*, “casa de Atom”, o nome do templo de Atom que faz parte dela. Na área do templo estavam “os açudes” da mencionada carta do funcionário de fronteira para seu chefe⁶³. Se, em contraposição a isso, Gn 47.11 declara que José assentou sua família “na terra de Ramsés”, este dado deve ter sido influenciado pela tradição de acordo com a qual os “israelitas” participaram da construção da cidade de Ramsés (Êx 1.11) e de lá iniciaram o êxodo (Êx 12.37; Nm 33.3,5).

WRIGHT, An Egyptian God at Shechem, ZDPV, 99:95-109, 1983; C. GROTTANELLI, Giuseppe nel pozzo — II; il motivo e il suo contesto nel folklore, OrAnt, 22:267-290, 1983; R. BARTELMUS, Topographie und Theologie; exegetische und didaktische Anmerkungen zum letzten Kapitel der Genesis (Gen 50,1-14), BN, 29:35-57, 1985; L. RUPPERT, Die Apote der gegenwärtigen Pentateuchdiskussion und die Josefserzählung der Genesis, BZ.NF, 29:31-48, 1985; L. SCHMIDT, *Literarische Studien zur Josephsgeschichte*, 1986 (BZAW, 167); H. SEEBASS, The Joseph Story, Genesis 48 and the Canonical Process, JSOT, 35:29-43, 1986; J. SCHARBERT, Joseph als Sklave, BN, 37:104-128, 1987; J. R. KING, The Joseph Story and Divine Politics; a Comparative Study of a Biographic Formula from the Ancient Near East, JBL, 106:577-594, 1987; W. DIETRICH, *Die Josefserzählung als Novelle und Geschichtsschreibung*; zugleich ein Beitrag zur Pentateuchfrage, 1989 (Bibisch-Theologische Studien, 14); B. BECKING, “They Hated Him even more”; Literary Technique in Gen 37,1-11, BN, 60:40-47, 1991; N. KEBEKUS, *Die Josefserzählung*; literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Genesis 37-50, 1990; H. SCHWEIZER, *Die Josefsgeschichte*; Konstituierung des Textes I/II, 1991, e o debate que se seguiu: B. R. KNIPPING, BN, 62:61-95, 1992; B. WILLMES, BN, 67:54-85, 1993; H. SCHWEIZER, BN, 69:24-28, 1993.

59 V. infra, pp. 144-146.

60 Cf. A. H. GARDINER, JEA, 5:218ss., 1918. O material encontra-se em S. YEIVIN, *The Israelite Conquest of Canaan*, 1971, pp. 75-97.

61 Cf. E. KETTENHOFEN, Einige Beobachtungen zu Heroonpolis, *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 20:75-97, 1989.

62 R. NORTH, *Archeo-Biblical Egypt*, 1967, pp. 80-86, pensa na região situada mais ao oeste que posteriormente é chamada de *Arabia* (em torno e ao sul de *Phacussa = Faqus*).

63 Cf. W. HELCK, *Tkw und die Ramsesstadt*, VT, 15:35-48, 1965.

Êxodo 1.8-12 relata, a seguir, em tom de saga, que no Egito teria chegado ao poder “um novo rei” que “não conhecia José”, com o que teria iniciado a opressão dos “israelitas”. Disso se pode depreender historicamente que, a certa altura, os egípcios decidiram utilizar a mão-de-obra dos nômades imigrados para seus projetos de construção. Isso não era nada insólito. Afinal de contas, era lícito empregar, como operários sem qualificação, nômades que não eram lá muito úteis para a sociedade agrícola, em termos de uma contrapartida pela licença dada para o uso das pastagens. Êxodo 1.11 menciona obras de construção ou de ampliação de duas chamadas “cidades-armazéns” (*‘are misk^enot*)⁶⁴: Pitom e Ramsés⁶⁵. Pitom (Heródoto II, 158: *Patoumos*) é o *Tell Retabe* no *Wadi et-Tumelat*⁶⁶, e Ramsés é a residência dos ramessidas da 19^a e 20^a dinastia no Delta, cuja designação completa é: “Casa de Ramsés, o amado de Amom, que é grande em força vitoriosa”. Sabe-se com relativa certeza que, já nos primeiros anos de seu governo, Ramsés II (1290-1224) começou a construir uma cidade para sua residência no Delta Oriental do Nilo. Um dos motivos disso pode ter sido a localização excêntrica da antiga Tebas; também é possível que os faraós da 19^a dinastia proviessem do Delta Oriental.

Essa cidade de Ramsés foi cantada em verso e prosa na literatura egípcia⁶⁷. Nas últimas décadas o problema de sua localização desencadeou uma viva discussão, na qual teve certa importância principalmente a teoria de Albrecht Alt sobre uma residência de porte entre Tânis (*Çan el-Hagar*), uma cidade-templo, e *Qantir*, um centro residencial e administrativo⁶⁸. Através de escavações ficou claro entretanto que a cidade de Ramsés se situava numa área de mais ou menos 10 km² de extensão entre *Tell ed-Dab’a* (= Auaris) no sul e *Qantir* no norte, cerca de 20 km ao sul de Tânis e cerca de 60 km a oeste do Canal de Suez⁶⁹. No SI 78.12,43 consta que os israelitas permaneceram nos “campos de Tânis” (*s^ede Ço’an*) — uma indicação aproximada, que provavelmente se deve ao fato de que em época posterior se considerava Tânis como a cidade de Ramsés.

Por conseguinte, não pode haver dúvida de que Ramsés II deve ser tido como o “faraó da opressão” e que os eventos que estão por trás de Êx 1

64 Cf. em acádio *mashkantu/mashkattu*, “depósito” (W. von SÖDEN, AHW, 2, 1972, p. 627).

65 Resumindo: W. H. SCHMIDT, *Exodus*, 1974, pp. 36-38 (BK, II,1).

66 A opinião de E. P. UPHILL, *Pithom and Ramses: Their Location and Significance*, JNES, 27:291-316, 1968; 28:15-39, 1969, de que Pitom seja idêntico a Heliópolis (v. a LXX em relação a Êx 1.11!), não tem qualquer probabilidade em seu favor.

67 Tradução dos hinos sobre a cidade de Ramsés: A. ERMAN, *Die Literatur der Ägypter*, 1923, pp. 337-341; ANET, 3. ed., 470.

68 A. ALT, *Die Deltaresidenz der Ramessiden* [1954], in: ID., *Kleine Schriften*, vol. 3, pp. 176-185.

69 M. BIETAK, *Tell ed-Dab’a II; der Fundort im Rahmen einer archäologisch geographischen Untersuchung über das ägyptische Ostdelta*, 1975 (Denkschriften der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, IV).

cabem na primeira metade do séc. 13 a.C. Os começos da história de Israel, como o AT os expõe, se entrelaçam com a história do Império Novo egípcio. Assim se consegue pela primeira vez inserir com sucesso ao menos uma parte do Israel posterior num contexto histórico maior e datar esse contexto com segurança.

Mas infelizmente esse é um lampejo histórico muito breve. Logo a seguir tudo se afunda de novo na escuridão. A própria tentativa de apurar algo mais exato sobre o grupo do Egito está fadada ao fracasso. Deixando-se guiar pelo AT na procura pelo pano de fundo, continua sendo o mais verossímil imaginar nômades semitas do tipo *sh’sw* que imigraram no Delta Oriental e lá foram tragados pelo redemoinho da prática de corvéia egípcia. Todavia, não existe documentação segura em textos egípcios do fato de os egípcios terem compelido nômades imigrantes para a corvéia. Por isso também se pensou que teria sido um destacamento de trabalhadores de diversas etnias que tivesse conseguido escapar da corvéia⁷⁰. Para tanto não seria necessário argumentar, em primeiro lugar, com a designação surpreendentemente freqüente dos “israelitas” como “hebreus”⁷¹, que poderia estar indicando simplesmente um *status* social inferior; pois, por um lado, não se sabe exatamente o que significa “hebreu” nesses textos⁷², e, por outro, os textos foram concebidos séculos depois dos acontecimentos, de modo que o uso do termo “hebreu” também pode ter razões teóricas, por assim dizer. Mais importante talvez seja a referência a Êx 12.38 — de acordo com o qual um “misto de gente” provinda de todos os lados emigrou junto com os “israelitas”. Teria isso sido inventado — pode-se inventar algo assim? — ou seria uma lembrança da composição étnica não-uniforme do grupo do Egito? Entretanto, também a teoria da fuga de um destacamento de trabalhadores não pode ser demonstrada. Por isso, será melhor ficar com a suposição sugerida pelo AT de que os emigrantes eram nômades que haviam imigrado anteriormente.

Para a pergunta acerca de quanto tempo os nômades permaneceram na “casa da escravidão egípcia” não há uma resposta segura. Tão certo como Ramsés II é o “faraó da opressão”, tão incerto é que ele seja o “faraó do êxodo”. Entram em cogitação o próprio Ramsés II, que governou durante 66 anos, seu filho e sucessor Merenptah (1224-1204) ou apenas Sethos II (1200-1194). Certamente não se deverá descer muito mais. Uma datação mais precisa do êxodo infelizmente também não é possível com o auxílio de um famoso monumento egípcio: a chamada estela de Israel, do 5^o ano de governo de

70 Essa é a opinião sobretudo de W. HELCK, *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien*, 2. ed., 1971, p. 581; ID., também em VT, 18:480, 1968, e ThLZ, 97:180, 1972.

71 Êx 1.15s., 19; 2.6s., 11, 13; 3.18; 5.3; 7.16; 9.1, 13; 10.3.

72 V. supra, pp. 80-81.

Merenptah (1219), que Sir W. M. Flinders Petrie encontrou em 1896 na necrópole de Tebas⁷³. Trata-se de um cântico de vitória sobre os sucessos militares do faraó contra os líbios e sobre os efeitos desses sucessos entre os hititas e os habitantes da Palestina. As linhas 26-28 rezam⁷⁴:

Os príncipes estão prostrados e dizem: *Shalom!* Nenhum mais levanta sua cabeça entre os Nove Arcos. A Líbia está arrasada, Hatti está em paz, Canaã com (?) todas as coisas más está conquistada, Ascalom foi deportada e Gezer foi capturada; Jenom foi aniquilada. Israel jaz descultivada e não tem sementes, *Hr* (= Síria e Palestina) se tornou viúva para o Egito. Todos os países estão em paz. Todo que perambulava foi aprisionado pelo rei do Alto e Baixo Egito *B'-n-R'*, amado por Amom, filho de Re Merenptah, que, como Re, foi presenteado com vida eternamente.

Esta é a referência extrabíblica mais antiga do nome “Israel”, em hieróglifos: O sinal indicador de pessoas mostra que se faz referência a um grupo de seres humanos; em contraposição a isso, os topônimos palestineses Ascalom, Gezer e Jenom (*Tell en-Na'am*, cerca de 20 km ao norte de Bete-Seã?) ostentam o sinal indicador de “terra estrangeira” (). Mas que Israel é esse?

Não se pode extrair do texto da estela mais do que a constatação de que, em 1219, em algum lugar da Palestina existia um grupo de pessoas que se denominava “Israel”. Não há nenhuma chance de definir mais precisamente esse grupo. Se foi o grupo do êxodo que levou esse nome junto para a Palestina, dever-se-ia supor que o êxodo tenha ocorrido ainda sob Ramsés II. Só que isso é completamente incerto, pois também poderia tratar-se de uma referência a um grupo que já se chamava “Israel” na Palestina, enquanto o pessoal do êxodo ainda servia como escravo na casa da escravidão do Egito. É digno de consideração o fato de que o nome “Israel” contém a designação de Deus “El”, e não “Javé”. Ou será que foi entre as tribos de Raquel que o nome “Israel” surgiu primeiro, como o quer a tradição veterotestamentária (Gn 32.23-33)? Mas costumeiramente, e com boas razões, se supõe que o

73 Cf. a exposição mais antiga de W. SPIEGELBERG, *Der Aufenthalt Israels in Ägypten im Lichte der ägyptischen Monumente*, 1904, e agora sobretudo E. ENGEL, *Die Siegesstele des Merenptah*, *Biblica*, 60:373-399, 1979. Bibliografia adicional: G. FECHT, *Die Israelstele, Gestalt und Aussage*, in: *Fontes atque Pontes*; coletânea em homenagem a H. Brunner, 1983, pp. 106-138 (ÁAT, 5); E. HORNUNG, *Die Israelstele des Merenptah*, in: *ibid.*, pp. 224-233; G. W. AHLSTRÖM & D. EDELMAN, *Merenptah's Israel*, *JNES*, 44:59-61, 1985; G. W. AHLSTRÖM, *Who Were the Israelites?*, 1986; D. B. REDFORD, *The Ashkelon Relief at Karnak and the Israel Stele*, *IEJ*, 36:188-200, 1986; I. SINGER, *Merenptah's Campaign to Canaan and the Egyptian Occupation of the Southern Coastal Plain of Palestine in the Ramesside Period*, *BASOR*, 269:1-10, 1988; J. J. BIMSON, *Merenptah's Israel and Recent Theories of Israelite Origins*, *JSOT*, 49:3-19, 1991.

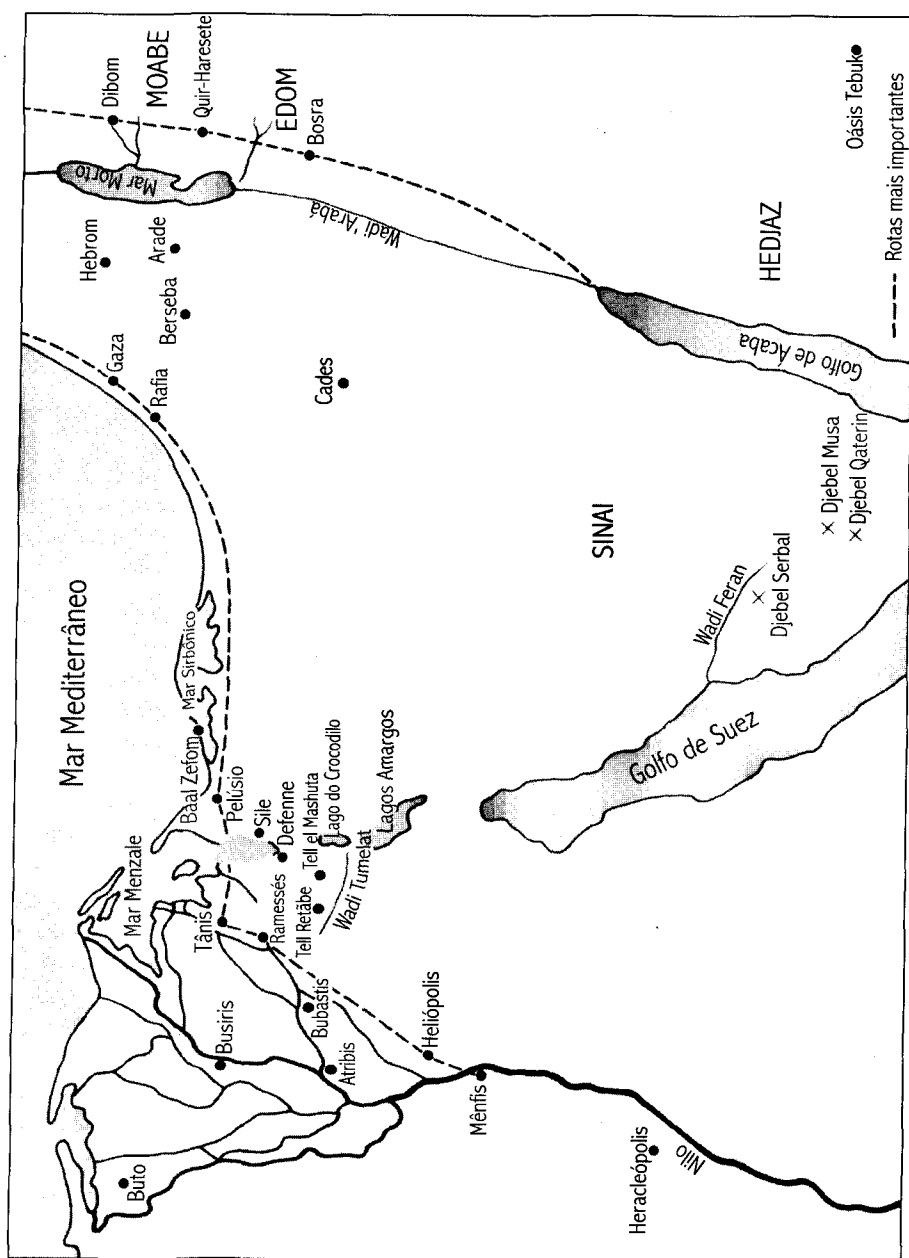
74 AOT, 2. ed., 20-25; ANET, 3. ed., 376-378; TGI, 3. ed., 39s.

grupo de Raquel tenha se estabelecido na terra cultivada depois dos demais grupos integrados no todo de Israel. Teriam, então, sido as tribos de Lia? Neste caso se deveria esperar dentro da tradição um resquício que indicasse que o nome “Israel” era originário de lá. Não é Abraão nem Isaque, mas sim Jacó que recebe o nome de honra Israel! Além do mais, não podemos sequer ter certeza de que as agrupações “Lia” e “Raquel” já estivessem formadas no séc. 13 a.C. Numa só palavra: não sabemos nada.

Também com base nos dados cronológicos contraditórios do AT não se pode datar o êxodo. 1 Rs 6.1 afirma que o templo de Salomão foi construído 480 anos após o êxodo do Egito. Com isso chegaríamos à época de 1440 a.C., à época de Tutmósis III e de Amenófis II. Isso não faz sentido. Também se deveria considerar que: 480 = 12 x 40. A situação não é melhor em relação aos números redondos 430 (Êx 12.40 P) e 400 (Gn 15.13) para quantificar os anos de permanência dos israelitas no Egito. Até mesmo o dado de Gn 15.16 — três a quatro gerações, i. é, mais ou menos cem anos para a permanência no Egito — parece exageradamente alto. E nem sequer foi considerado que precisaríamos conhecer a data da imigração para, com tal cronologia, poder datar o êxodo⁷⁵.

Os acontecimentos por ocasião da saída do Egito e junto ao Mar dos Juncos estão totalmente envolvidos pela saga e imersos na luz da história da salvação, e isso possivelmente em grau ainda maior do que em outros materiais da pré-história de Israel. Historicamente não é mais possível apreender e expor tudo isso. Correndo o risco da trivialidade, poder-se-ia destacar o seguinte cerne: um grupo de nômades que prestava trabalho forçado no Egito conseguiu evadir-se dos egípcios e, na margem do Delta, interpor uma barreira de água entre si e seus perseguidores. Mas o que quer dizer isso em comparação com os tons com os quais Israel celebrou os acontecimentos em prosa e verso! “Os israelitas partiram de Ramsés em direção a Sucote, aproximadamente 600 mil homens a pé, contando apenas os homens, fora mulheres e crianças” (Êx 12.37) ... “A profetisa Miriã, a irmã de Aarão, pegou o tamborim na mão, e todas as mulheres foram atrás dela com tamborins e com danças de roda. E Miriã cantou para elas: Cantai a Javé! Pois ele é muito excelso! Cavalos e condutores lançou ao mar!” (Êx 15.20s.) Vê-se: na consciência de todos não está o que outrora, de fato, ocorreu, mas o que as sagas e os cânticos de Israel fizeram desse fato. Ficamos impressionados com o modo como a história da interpretação triunfou sobre a história.

75 Cf. S. KREUZER, *430 Jahre, 400 Jahre oder 4 Generationen; zu den Zeitangaben über den Ägyptenaufenthalt der ‘Israeliten’*, *ZAW*, 98:199-210, 1986; G. A. RENDSBURG, *The Date of Exodus and the Conquest/Settlement; the Case for the 1100s*, *VT*, 42:510-527, 1992.



Mapa 2: O Egito e a Península do Sinai na época do êxodo

As dificuldades históricas não diminuem ao se esclarecer que, literariamente, o complexo do êxodo e o do Mar dos Juncos (Êx 12.37s.; 13.17-14.31; cf. Nm 33.5-10) não formam uma unidade, mas constituem um produto de composição redacional⁷⁶. Em minha opinião, a análise literária conduz, neste ponto, a resultados mais ou menos seguros; talvez em relação a Êx 14.5-12 se devam manifestar dúvidas. De acordo com a terminologia da hipótese documentária mais recente, todas as três fontes clássicas do Pentateuco têm participação: J, E e P. Esses monogramas serão usados aqui na forma tradicional, sem que com isso se exprima um juízo sobre o caráter, a extensão e a idade das “fontes”; além disso, E aplica-se de maneira neutra a trechos dos quais só é certo que não pertencem nem a J nem a P. A J cabem: Êx 12.37s.; 13.20-22; 14.5b-6, 10b α , 13, 14, 19b, 20, 21a β , 24, 25b, 27a β , 30, 31. A P pertencem: Êx 14.1-4, 8-10a, 15-18, 21a α b, 22, 23, 26, 27a α , 28, 29. Para E ficam: Êx 13.17-19; 14.5a, 7, 11, 12, 19a, 25a.

Olhando-se mais de perto, os três relatos se distinguem consideravelmente quanto à seqüência e à localização. Aparentemente concordam apenas no tocante ao ponto de partida: a cidade de Ramsés. O Javista faz “Israel” ir de lá primeiramente para Sucote (12.37; 13.20). Se essa localidade — o que não é nada certo — for idêntica a *Tkw* (*Tell Retabe?*) no *Wadi et-Tumelat*, poder-se-ia chegar a imaginar que aqui foram combinadas de forma compensatória duas tradições diferentes: partida da cidade de Ramsés e da terra de Gósen. A estação seguinte é “Etã na margem do deserto” (13.20), da qual também não sabemos nem por aproximação onde se localizava. De dia, Javé vai na frente do povo numa coluna de nuvem e, de noite, numa coluna de fogo (13.21s.). Os egípcios decidem-se pela perseguição (14.5b-6) e alcançam o povo próximo do lugar onde acontece, então, o milagre do mar (14.10b). Pelo que se pode perceber, entram em cogitação aqui, com maior probabilidade, os Lagos Amargos ou o extremo norte do Golfo de Suez⁷⁷.

Os trechos do Eloísta contêm um relato diferente. A cidade de Ramsés não é explicitamente citada neles como local de partida, mas pode ser presumida a partir da rota apresentada. Essa rota, por sua vez, é descrita pela via da negação: Deus impede que o povo ande pela antiga estrada de ligação entre o Egito e a Palestina ao longo da costa do Mar Mediterrâneo⁷⁸, o que aparen-

76 Cf. P. WEIMAR, *Die Meerwundererzählung; eine redaktionskritische Analyse von Ex 13,17-14,31*, 1985 (ÄAT, 9); J. L. SKA, *Le passage de la mer; étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31*, 1986 (AnBib, 109).

77 A tradição cristã antiga sempre considerou a extremidade setentrional do golfo de Suez o local do milagre do mar; cf. H. DONNER, *Pilgerfahrt ins Heilige Land; die ältesten Berichte christlicher Palästina-pilger* (4.-7. Jh.), 1979, pp. 97s., 304-306. Cf. ainda B. F. BATTO, *The Reed Sea: Requiescat in Pace*, JBL, 101:27-35, 1982.

78 Cf. A. H. GARDINER, *The Ancient Military Road between Egypt and Palestine*, JEA, 6:99-116, 1920.

temente havia sido a intenção; em lugar disso os faz desviar “no caminho para o deserto em direção ao Mar dos Juncos (*yam suf*)” (13.17s.). Esconde-se por trás disso uma antiga tradição, ou queria E excluir uma tradição que lhe era conhecida e segundo a qual o povo de fato havia usado a estrada litorânea, a fim de poder localizar o milagre do mar tal como J? Exatamente este parece ser o caso: *yam suf* não é, como em 1 Rs 9.26, o Golfo de Ácaba, mas sim o de Suez ou a região dos lagos situada ao norte dali⁷⁹.

O Escrito Sacerdotal, por fim, fornece as localizações mais exatas. E elas realmente conduzem à estrada da costa do Mar Mediterrâneo⁸⁰. Contudo, o relato (14.2) não é bem claro. Através de Moisés, Javé ordena ao povo que retorne — não se informa de que caminho. Devem, a seguir, acampar “diante de Pi-Hairote”(?)⁸¹, “entre Migdol e o mar, diante de *Ba'al Çefon* defronte o mar”. Migdol é provavelmente uma antiga localidade perto de *Tell el-Her* a nordeste da fortificação fronteiriça egípcia de *Ti* (Sile) entre a estrada da costa e o Mar Mediterrâneo⁸², e Baal Zefom, uma colina nas imediações da antiga localidade de *Mahammediye* no extremo ocidental de *Sabhat el-Berdawil*, o Lago Sirbônico dos antigos. O território fica aproximadamente 15 km a norte de Pelúsiu (*Tell Farama*). Em época helenístico-romana foi adorado sobre a colina o sucessor de Baal Zefom, Zeus Cásio; era considerado o protetor dos navegantes e dos viajantes, especialmente na região perigosa do Lago Sirbônico⁸³. Com isso P localizou o milagre do mar no Lago Sirbônico, uma laguna do Mar Mediterrâneo nem sempre fácil de se atravessar. Não sabemos se se trata de uma tradição antiga, que J e E ou não conheciam ou excluíram, ou de uma localização tardia e douta do acontecimento num ponto conveniente e conhecido⁸⁴.

A proposta extremamente interessante de M. Bietak⁸⁵ para a localização da rota do êxodo e do milagre do Mar dos Juncos, baseando-se, em contraposição à maioria das outras exposições, em conhecimento exato da topografia, convence à primeira vista, mas não é de todo sem problemas. Bietak identifica o Mar dos Juncos (*yam suf* = em egípcio: *p²-twfj*) com uma língua do Lago *Ballah*, situado aproximadamente 30 km a este-nordeste da cidade de Ramsés

79 Ou será que é mesmo o Golfo de Ácaba? E. A. KNAUF (v. infra, p. 134) defendeu esta opinião e indicou, com razão, que neste caso *yam suf* não poderia significar “mar dos juncos”, mas apenas “mar da tempestade” ou “mar do fim”. Inteiramente inverossímil é a suposição de que se trate de um mítico “mar do fim (do mundo)”, apresentada por B. BATTO, *Red Sea or Reed Sea*, BAR, 10/4, 1984, pp. 57-63.

80 Cf. O. EISSFELDT, *Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durchs Meer*, 1932 (Beiträge zur Religionsgeschichte des Altertums, 1). Uma crítica quanto a isso encontra-se em M. NOTH, *Der Schauplatz des Meerwunders* [1947], in: ID., *Aufsätze*, vol. 1, pp. 102-110.

81 Cf. M. GÖRG, BN, 50:7s., 1989.

82 Cf. E. D. OREN, Migdol: A New Fortress on the Edge of the Eastern Nile Delta, BASOR, 256:7-44, 1984.

83 O material encontra-se em W. FAUTH, *Das Kasion-Gebirge und Zeus Kasios; die antike Tradition und ihre vorderorientalischen Grundlagen*, UF, 22:105-118, 1990.

84 Cf. em geral H. CAZELLES, *Les localisations de l'Exode et la critique littéraire*, RB, 62:321-364, 1955. Informativo, se bem que problemático: M. HARAN, *The Exodus Route in the Pentateuchal Sources*, *Tarbiz*, 40:113-143, 1970/71.

85 Op. cit. (v. nota 69), pp. 135-137 e 217-220, com figura 45.

(*Tell ed-Dab'a — Qantir*), e identifica Baal Zefom com a *Defenne* de hoje ou com uma localidade nas imediações da mesma. Esta sugestão tem a topografia do Delta oriental a favor de si e não tem contra si a probabilidade histórica global. Baseia-se principalmente nos dados do Escrito Sacerdotal, mas não só: e aqui está o problema da interpretação, no mais tão fascinante. É que Bietak deixou desconsiderada a análise literária do contexto e trata o relato veterotestamentário como se fosse uma narrativa uniforme, cujos dados geográficos se situariam todos no mesmo nível. Não podemos esperar, porém, que todas as camadas de Êx 13.17-14.31 JEP partam das mesmas e exatas concepções geográfico-topográficas.

Também a seqüência dos acontecimentos junto ao Mar dos Juncos é descrita pelas fontes de forma diferente. Em todo caso, o elemento desencadeador é uma formação militar egípcia com carros de combate que perseguiu o povo e o alcançou nas proximidades de um obstáculo de água. J relata que no início do evento Javé faz uma mudança em seu posicionamento. Se até então ia na frente, agora se postou atrás de “Israel”, mais exatamente: entre Israel e os egípcios, impedindo deste modo um ataque egípcio durante a noite (14.19b,20). A seguir secou o mar por meio de um vento leste forte que soprou durante toda a noite (14.21 aß). Ao raiar do dia ocasionou, com um simples olhar, um pânico, um pavor de Deus, no exército egípcio, de modo que os egípcios — perdendo a cabeça de tanto medo — correram exatamente de encontro às águas, que naquele momento já voltavam (14.24,25b,27aßb). Israel já há tempo havia passado; Javé sozinho o salvara (14.30s.). Até hoje se gosta de mencionar que essa narrativa exibiria de certo modo traços “naturalistas”: uma baía rasa ou uma enseada é secada passageiramente por uma espécie de *scirocco*. Só que nesse caso deveria ter sido um *scirocco* extremamente impetuoso e uma água muito rásinha; também não se consegue entender muito bem como a força egípcia pôde perecer nela. Indubitavelmente também J pretendeu descrever um milagre divino e não um acontecimento “natural”.

Na versão de P, o milagre foi intensificado a ponto de tornar-se uma mágica milagrosa. Moisés levanta a mão com o bastão mágico, já conhecido das pragas egípcias, as águas se separam e ficam rijas como muros à direita e à esquerda de uma ruela através da qual Israel pode passar de pé enxuto (14.21aαb,22). Quando Israel está do outro lado, Moisés efetua, por meio de novo movimento da mão, a reconstituição da situação normal. Os egípcios se afogam (14.27aα,28s.). Tudo isso é possibilitado por Javé, efetuado por Moisés e introduzido e acompanhado de discursos de Deus⁸⁶. Da versão de E só

86 O acontecimento lembra uma cena semelhante do papíro egípcio de contos de fada Westcar; cf. A. ERMAN, *Die Literatur der Ägypter*, 1923, pp. 67-69.

se conservaram fragmentos: a mudança de posicionamento do anjo de Deus, que então — provavelmente — freia as rodas dos carros, de modo que os egípcios só conseguem avançar devagar (14.19a, 25a).

Numa só palavra: não sabemos quando, onde e como isso aconteceu⁸⁷. Mas o êxodo e o milagre do Mar dos Juncos ficaram gravados profundamente na consciência do Israel posterior. Israel não se cansou de trabalhá-los e cultivou e enriqueceu a tradição com um amor sem igual. É que num ponto, o decisivo, sempre houve unanimidade total: foi Javé e mais ninguém que realizou tudo isso. No início da história de Israel, como o AT a narra, não estava uma obra humana nem um acontecimento natural, mas sim a ação salvadora de Deus: “Mas eu, Javé, sou teu Deus desde o Egito; um deus além de mim tu não conheces, e outro salvador não existe!” (Os 13.4.)

5.3. O monte de Deus no deserto

A tradição veterotestamentária faz o povo tirado do Egito e milagrosamente salvo no Mar dos Juncos andar para o monte de Deus no deserto (Êx 15.22-19.2). Literariamente o relato não é uniforme. No Javista e nos trechos “eloístas” são intercaladas, entre o milagre do Mar dos Juncos e o monte de Deus, notas e sagas locais de característica e origem diversas. Resulta daí uma rota secundária de marcha com a qual, por razões histórico-traditivas, não se pode chegar a nenhuma conclusão. O relato do Escrito Sacerdotal poderia ter por base um verdadeiro registro de estações; de qualquer maneira, Nm 33.11-15 Ps parece ser um desses registros. Dificilmente este texto é parte de um itinerário de peregrinação que visava mostrar a peregrinos piedosos o caminho desde a Palestina até o monte de Deus⁸⁸; trata-se, antes, de um produto de topografia erudita de gabinete⁸⁹. Mas já que as localidades entre o Mar dos Juncos e o monte de Deus não podem mais ser definidas, também não se consegue apurar como o Israel posterior imaginou o caminho de seus antepassados. Após o Mar dos Juncos, J menciona primeiro “o deserto de Sur” (15.22), provavelmente uma região desértica na margem oriental do Delta do Nilo. Talvez se possa lembrar o termo hebraico *shur*, “muro” (Gn 49.22; 2 Sm 22.30; Sl 18.30), e supor que se refira a uma região desértica ao leste das

87 Cf. E. A. KNAUF, *Midian*; Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr., 1988, especialmente pp. 142-146. Quanto a isso, v. *infra*, pp. 134-136.

88 Essa é a opinião de M. NOTH, *Der Wallfahrtsweg zum Sinai* (Nu 33) [1940], in: ID., *Aufsätze*, vol. 1, pp. 55-74. Quanto à crítica, cf. H. GESE, *To de Hagar...*; in: ID., *Vom Sinai zum Zion*, 1974, pp. 49-62 (especialmente pp. 53-56); B. ZUBER, *Vier Studien zu den Ursprüngen Israels*, 1976, pp. 61-72 (OBO, 9).

89 Cf. E. KNAUF, *Midian*, 1988, pp. 54s.

fortificações fronteiriças egípcias⁹⁰. Segue-se a região das fontes de Mara (15.23) e depois o oásis de Massá-Meribá (17.7), cujo nome duplo originalmente talvez remonte a duas localidades⁹¹. Finalmente “Israel” chega ao monte de Deus (19.2b). Conforme P, o povo vai do Mar Sirbônico⁹² para o oásis Elim (15.27), a seguir para o Deserto de Sim, entre Elim e o Monte Sinai (16.1) — o nome Sim talvez só se distinga artificialmente do “Deserto de Sinai” (19.1) —, e finalmente através de Refidim (17.1) para o Deserto do Sinai (19.1s.), onde se situa o monte de Deus. Nenhum desses dados topográficos é localizável nem mesmo aproximadamente.

Mas essa lacuna não é de se lamentar muito, pois existem boas razões para supor que o tema da tradição do monte de Deus no deserto originalmente tenha sido independente e só secundariamente combinado com as tradições do êxodo e da tomada da terra⁹³. A isso conduzem sobretudo numerosos textos cáltico-religiosos que recapitulam os acontecimentos da época salvífica clássica de Israel, desde o êxodo até a tomada da terra, e nos quais falta o monte de Deus no deserto: p. ex. Dt 6.20-24; 26.5-9; Js 24.2-13; Êx 15; Sl 78; 105; 135; 136 e outros mais⁹⁴. Com isso, naturalmente, nada se decide com respeito à antiguidade da tradição do monte de Deus. Trata-se tão-somente da independência histórico-traditiva dessa tradição, que possibilitou falar sobre a história da salvação de Israel sem sequer mencionar o monte de Deus. Esse isolamento, no entanto, dificulta a interpretação histórica da tradição. É certamente indubitável que por trás dela estão acontecimentos históricos. Só que eles são ainda mais difíceis de captar do que o êxodo e o salvamento no Mar dos Juncos.

As dificuldades começam com o nome e a localização do monte de Deus. Aparentemente ele tem dois nomes: Sinai (J e P) e Horebe (E e Dt/dtr). Não se consegue determinar com plena segurança como os dois se relacionam. Ao menos merece consideração a teoria de que Horebe originalmente é a designação de uma região, significando “ermo, descampado”, que ocasionalmente substituía o nome do Monte Sinai, para se tornar, afinal, ele próprio

90 Cf. também *shur* como designação de lugar ou de território em Gn 20.1; 25.18; 1 Sm 15.7. Uma outra concepção, dificilmente convincente, é defendida por N. NA'AMAN, *The Shihor of Egypt and Shur that Is before Egypt*, *Tel Aviv*, 7:95-109, 1980.

91 Em outras passagens Meribá é citada em conexão com a região das fontes do oásis de Cades; cf. Nm 27.14; Dt 32.51. Cf. S. LEHMING, *Massa und Meriba*, *ZAW*, 73:71-77, 1961.

92 V. *supra*, p. 110.

93 Fundamental é G. von RAD, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch* [1938], in: ID., *Gesammelte Studien*, pp. 9-86, especialmente pp. 20-33. Cf. também T. BOOIJ, *Mountain and Theophany in the Sinai Narrative*, *Biblica*, 65:1-26, 1984.

94 Fora do Pentateuco ele foi incluído no desenrolar da história da salvação primeiramente em Ne 9.6-25.

secundariamente um nome de monte⁹⁵. Também a localização do monte de Deus não é conhecida de forma segura. O que o AT informa a respeito disso é impreciso e equívoco. As estações mencionadas nas fontes do Pentateuco nos são desconhecidas e provavelmente já o eram para o antigo Israel. Números 33.1-49 é um adendo ao Escrito Sacerdotal; os topônimos aí mencionados, na maioria, não são localizáveis. Conforme 1 Rs 19.8, o profeta Elias caminha do deserto ao sul de Berseba “40 dias e 40 noites” até o Horebe; já pelos dados dos números se vê que por trás disso não está uma noção exata. Deuterônimo 33.2; Jz 5.4s. e Hc 3.3 mencionam o monte de Deus paralelamente a Seir = Edom e Parã, i. é, combinam a região dos edomitas a sudeste do Mar Morto com uma região a sudoeste da Península do Sinai (*Wadi Feran*). As razões disso são desconhecidas. Numa só palavra: no período histórico, Israel não sabia muito mais do que a informação de que o monte de Deus se localizava em algum lugar ao longe, no sul ou sudeste da Palestina.

A essa incerteza, no entanto, se contrapõe a forma decidida da tradição local cristã. Desde o séc. 4 d.C. o monte de Deus está firmemente ancorado na montanha central da parte meridional da Península do Sinai⁹⁶. Trata-se do *Djebel Musa* (2.292 m), na vizinhança imediata de outros picos que igualmente foram incluídos na malha da tradição cristã, em especial *Djebel Qaterin* (2.606 m) e *Djebel el-Munadja* (2.097 m). Em fins do séc. 4 a peregrina Etéria visitou a região⁹⁷; sobre o pico do *Djebel Musa* já viu uma igreja e relata a respeito da presença de monges. Entre 548 e 562 o imperador Justiniano fundou o mosteiro de Santa Catarina. Um peregrino anônimo de Piacenza relata muito vivamente qual era o aspecto da região por volta de 570⁹⁸. É bem improvável que essa tradição fosse, por assim dizer, construída às pressas, da noite para o dia. Deve remontar a uma época mais antiga; só que ninguém sabe quanto mais antiga. Na região do *Djebel Serbal* (2.060 m), distante uns 40 km do maciço central, foram encontradas numerosas inscrições nabatéias do séc. 2-3, grafitos breves de peregrinos, cartões de visita de viandantes⁹⁹. Testemunham a sacralidade dessa região montanhosa em época pré-bizantina, e é possível imaginar que a tradição monacal cristã se tenha reportado a

95 Essa é a posição de L. PERLITT, *Sinai und Horeb*, in: *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie*; coletânea em homenagem a W. Zimmerli, 1977, pp. 302-322; um pouco diferente é a opinião de E. ANATI, *I nomi del monte Sinai e il problema dell'Horeb alla luce dell'archeologia*, *BeO*, 26:151-158, 1984.

96 Cf. B. ROTHENBERG, ed., *Sinai*; Pharaonen, Bergleute, Pilger und Soldaten, 1979.

97 H. DONNER, *Pilgerfahrt ins Heilige Land*, 1979, pp. 82-94.

98 *Id.*, *ibid.*, pp. 300-303.

99 Cf. J. EUTING, *Sinaitische Inschriften*, 1891 [= CIS II 490-323]. Cf., porém, E. A. KNAUF, *Midian*, 1988, p. 53, nota 268.

isso¹⁰⁰. Mas mesmo com isso, mais de 1.000 anos nos separam ainda da pré-história de Israel. Por isso não é possível chegar a uma decisão segura. É bem possível que se trate de uma tradição boa e antiga, mas é igualmente possível que seja uma localização secundária da tradição sobre o monte de Deus num imponente maciço montanhoso de sacralidade tradicional. Por ora precisa ficar em aberto a questão de qual é o valor da observação de que, no sul da Península do Sinai, se encontram restos arqueológicos do calcolítico (4^o milênio a.C.) e, depois, apenas da época nabatéia e bizantina¹⁰¹. Em todo caso, porém, não se deveria subestimar o princípio histórico-religioso e histórico-cultural de que locais de culto são adotados e passados adiante como uma herança.

Em época mais recente naturalmente não faltaram outras sugestões para a localização do monte de Deus. Sobretudo se chamou a atenção para Êx 19.18: “O Monte Sinai estava todo envolto em fumaça, porque Javé havia descido sobre ele no fogo, e a fumaça dele subia como a fumaça de um forno de fundição, e todo o monte estremecia violentamente.” Esta descrição lembra fenômenos vulcânicos. Vulcões ativos não existiram em época histórica na Península do Sinai, mas sim a noroeste da Arábia, no lado leste do Golfo de Ácaba, no *Hedjaz* Setentrional. Teria o Sinai se localizado lá¹⁰²? Preferencialmente se invoca para isso a tradicional ligação de Moisés com os midianitas (Êx 2.15-22; 4.18s.; 18; Nm 10.29), que de fato são naturais do noroeste da Arábia. Entretanto, não se deveria contar com a possibilidade de que em Êx 19.18 estejam contidas, por assim dizer, reminiscências “históricas”, pois se trata de elementos tradicionais de um relato de teofania, do qual fazem parte fumaça, fogo e terremoto¹⁰³. Bem mais longe nos leva a conjectura de que Javé, segundo o mais antigo testemunho bíblico (Jz 5.4s.) e provavelmente também segundo as listas de localidades de Amenófis III provenientes de *Soleb* e de *'Amara Ocidental*¹⁰⁴, parece estar relacionado com Seir = Edom. Se isto for correto, o monte de Deus poderia ter estado na região montanhosa edomita, ou — uma vez que entre os edomitas o papel do deus da tempestade sírio-arábico foi assumido por Qaus — ainda mais ao sul; neste caso, na *Hisma* ao sul e sudeste de *Ras en-Naqb*, ou seja, na região dos midianitas¹⁰⁵. Ainda outros procuraram o monte de Deus nas imediações do oásis de Cades-Barnéia (*'En Qdes* e *'En Quderat*), e o fizeram invocando o Monte ou o Deserto de Parã (Dt 33.2; Hc 3.3; Nm 10.12). Pensou-se num *Djebel Faran* no lado oeste do *Wadi 'Araba*,

100 Cf. B. MORITZ, *Der Sinai-Kult in heidnischer Zeit*, 1916 (Abhandlungen der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften, 16, 2).

101 Cf. B. ROTHENBERG, *An Archaeological Survey of South Sinai*, PEQ, 102:4-29, 1970.

102 Em favor da região ao sul do oásis *Tebuk* manifestou-se H. GRESSMANN, *Mose und seine Zeit*, 1913, pp. 409-419. Também M. NOTH se expressou anteriormente em favor do noroeste da Arábia (v. acima nota 88); no passado mais recente, em parte com outra fundamentação, H. GESE, *Tò dè Hagàr Sinà óros estín en te 'Arabía* (Gal 4,25) [1967], in: *Id.*, *Vom Sinai zum Zion*, 1974, pp. 49-62. Uma posição crítica é assumida por G. I. DAVIES, VT, 22:152-160, 1972.

103 J. JEREMÍAS, *Theophanie*, 1965 (WMANT, 10).

104 V. *infra*, p. 117.

105 Esta é a posição de E. A. KNAUF, *Midian*, 1988, pp. 50-60.

uns 80 km a oeste de Petra¹⁰⁶, ou num *Djebel 'Ara 'it'*¹⁰⁷, situado não muito distante dali. Todos os indícios depõem, no entanto, a favor de que o *Djebel Faran* deva sua existência a um engano¹⁰⁸. Não se conhece e provavelmente não se deverá admitir outro Parã do que o oásis *Feran* no *Wadi* do mesmo nome, não muito distante do *Djebel Serbal*. Com isso cai o principal sustentáculo de uma localização do monte de Deus perto da terra cultivada¹⁰⁹.

Além do mais, também não sabemos exatamente o que ocorreu junto ao monte de Deus, no deserto. Literariamente o relato veterotestamentário (Êx 18.1-20.21; 24; 32-34) tem diversas camadas e é de difícil análise¹¹⁰. Permanece questionável se as fontes do Pentateuco J e E estão mesmo representadas nele. No Escrito Sacerdotal, de qualquer maneira, a exposição da época salvífica clássica de Israel não culmina nos acontecimentos do monte de Deus, mas na instalação do chamado tabernáculo (Êx 25-31; 35-40). Até que ponto estão presentes elementos pré-deuteronomícos — sobretudo em Êx 19 —, é algo que deveria ser pesquisado mais acuradamente. Na redação final temos a seguinte seqüência: 1. a instituição de juizes (Êx 18); 2. a preparação do povo (Êx 19.1-15); 3. a teofania de Javé (Êx 19.16-20.21), com o Decálogo (Êx 20.1-17); 4. a celebração da aliança (Êx 24)¹¹¹ com adendos (Êx 32-34). É provável que a coletânea de leis do Código da Aliança (Êx 20.22-23.33) tenha sido integrada apenas secundariamente nesse contexto literário.

O complicado processo de surgimento literário provavelmente dissipou a exposição mais simples das etapas anteriores. Isso se vê não por último no fato absurdo de que Moisés tem de escalar ao todo seis vezes — se não mais — o monte de Deus, a fim de então retornar cada vez ao povo e lhe comunicar o que Deus disse (Êx 19.3,7,8,14,20,25; 24.9,13; 32.15,31; 34.29). A intenção principal da etapa anterior e da redação final, porém, ainda é claramente perceptível: no monte de Deus se realiza a vinculação definitiva do povo a Javé. A tradição não conhece, nesse contexto, nenhum círculo maior de adoradores de Javé, nenhuma comunhão de culto com outros grupos, p. ex. com

106 Cf. o mapa de H. FISCHER, ZDPV, 33, 1910, tabuinha VII, e H. GUTHE, *Bibelatlas*, 2. ed., 1926, n° 4.

107 R. KITTEL, *Geschichte des Volkes Israel*, 3. ed., 1916, vol. 1, pp. 531-535.

108 Cf. E. A. KNAUF, *Ismael*, 2. ed., 1989, p. 23 com nota 98.

109 O mesmo se aplica à localização do Monte de Carcom no Neguebe Central (coordenadas 967-125), favorecida por E. ANATI: *La montagna di Dio — Har Karkom*; ricerche archeologiche sulla strada dell'Esodo, 1986 (também publicado em inglês).

110 Cf. E. ZENGER, *Israel am Sinai*; Analysen und Interpretationen zu Exodus 17-34, 1982; A. PHILLIPS, A Fresh Look at the Sinai Pericope; Part 1, VT, 34:39-52, 1984; Part 2: ibid., pp. 282-294; M. WEINFELD, The Tribal League at Sinai, in: P. D. MILLER; P. D. HANSON; S. D. McBRIDE, eds., *Ancient Israelite Religion*; coletânea em homenagem a F. M. Cross, 1987, pp. 303-314; T. B. DOZEMAN, *God on the Mountain*; a Study of Redaction, Theology and Canon in Ex 19-24, 1989 (SBL, Mon. Ser., 37); B. RENAUD, *La théophanie du Sinai*; Ex 19-24; Exégèse et théologie, 1991 (Cahiers de la RB, 31).

111 Cf. por último E. W. NICHOLSON, The Covenant Ritual in Exodus XXIV, 3-8, VT, 32:74-86, 1982.

os midianitas. Javé está sozinho com Israel. Assim se realizam a consolidação e a confirmação da relação especial, já anteriormente estabelecida, entre Javé e Israel. Israel se torna uma confederação, comprometida com a vontade jurídica de Javé comunicada desde o monte de Deus. Sobretudo a teologia posterior, no Deuteronomio e depois dele, descreveu isso com os termos “eleição” e “aliança”: a aliança é o selo da eleição.

O que há de histórico nisso tudo? É difícil de dizer. Naturalmente não foi todo o Israel que esteve no monte de Deus; todo o Israel ainda não existia. Mas um grupo de pessoas que, elas próprias ou seus descendentes, posteriormente se integraram em Israel poderia ter estado no monte de Deus. Sendo este o caso, esse grupo não experimentou aí o que está escrito em Êx 18-34. Porém deve ter experimentado algo que podia ter ou teve efeitos formadores de tradição. Torna-se verossímil a suposição de que esse grupo de pessoas tenha entrado em contato com Javé, talvez até mesmo tenha travado conhecimento com Javé apenas no monte de Deus. Isso significaria que originalmente Javé era um deus de uma montanha, uma divindade montanhosa de inóspitos territórios desérticos que atraía pessoas de origem diversa para adoração conjunta. A isso levam também textos em parte mais antigos e em parte mais recentes do AT que conhecem o monte ou ao menos sua região como paraíso de Javé, até mesmo quando este, junto com Israel, há tempo tornara a Palestina seu lar (Dt 33.2; Jz 5.4s. = Sl 68.8s.; Hc 3.3s.; 1 Rs 19).

A ligação de um deus com um monte, às vezes até — o que não se dá com Javé — a identidade dos nomes de ambos, não é nada inusitado na história das religiões¹¹². Nesse contexto é de interesse uma indicação entretimes famosa contida nas listas de topônimos de Amenófis III, de *Soleb* da Núbia, e de Ramsés II, de *'Amara Ocidental*¹¹³: *t' sh'sw y-h-w'*, “o país dos nômades de *yhw'*” ou “o país *Sh'sw — Yhw'*”. As diferentes traduções possíveis sinalizam a insegurança. Ninguém sabe ao certo se *Yhw'* é uma região, um lugar, um monte, um deus ou simplesmente uma pessoa humana. Em todo caso é-se remetido ao sudeste da Palestina; pois na lista de *'Amara Ocidental* consta, não muito distante dos *sh'sw — yhw'*, “o país dos *sh'sw s'rr'*”, e isso é, com grande probabilidade, Seir/Edom. Nômades *sh'sw* que operavam num raio relativamente grande são conhecidos também em outros lugares entre a Palestina e o Egito¹¹⁴. A região e a época em questão (séc. 13/12 a.C.) combinam tão bem com os movimentos de grupos de nômades que mais tarde se integraram em Israel, que é

112 Cf. Baal Zafom, Baal Hermom, Baal Líbano, deus Carmelo; quanto ao último, TÁCITO, Hist. II, 78, 3: *est Iudaeam inter Syriamque Carmelus, ita vocant montem deumque* [“entre a Judéia e a Síria está o Carmelo, e assim o chamam de monte de Deus”].

113 V. supra, p. 100, nota 51. Além disso: S. HERRMANN, Der alttestamentliche Gottesname, EvTheol, 26:281-293, 1966; M. GÖRG, Anfänge israelitischer Gottesglaubens, *Kairos*, 18:256-264, 1976. Não é convincente a posição de M. C. ASTOUR, Yahweh in Egyptian Topographic Lists, in: coletânea em homenagem a E. Edel, 1979, pp. 17-34 (ÁAT, 1).

114 V. supra, pp. 99s.

grande a tentação de considerar a seqüência hieroglífica de *Yhw'* um resquício do nome de Javé¹¹⁵. Não é necessário entrar em maiores detalhes sobre a origem e a primeira localização de Javé, pois a história de Javé só começou em grande estilo quando ele havia se tornado o Deus de Israel, e seu caráter original de deus de uma montanha do deserto afundou tanto na escuridão da pré-história que só poucos resquícios ainda apontam para ela.

Um grupo de pessoas, portanto, que mais tarde se integrou em Israel pode ter topado com Javé no monte de Deus no deserto. Colocou-se sob as suas ordens e sua vontade e o levou consigo para a Palestina. Que grupo de pessoas? Também não o sabemos. Eram os emigrantes do Egito? Isto é possível, se não provável. Mas como então se explica o fato de o êxodo e o monte de Deus serem, do ponto de vista da história das tradições, grandezas separadas que só foram combinadas no decorrer do processo de tradição, e isso relativamente tarde? Ou se trata de gente que se incorporou àquelas tribos que posteriormente seriam as tribos de Lia? Ou ao grupo de Raquel? Sobre isso não há como obter certeza; poder-se-iam repetir aqui as reflexões que foram feitas acima a respeito do êxodo e do milagre do Mar dos Juncos¹¹⁶. Infelizmente a situação é esta: a tradição do monte de Deus faz parte dos capítulos mais obscuros da pré-história de Israel.

5.4. A caminhada pelo deserto

Partindo do monte de Deus, o povo caminha, sob a liderança de Moisés, lenta e complicadamente através do deserto, em direção à terra de Canaã¹¹⁷. As estações dessa marcha são, na maioria, desconhecidas e não podem ser localizadas¹¹⁸. Dentre o que não é desconhecido se destacam, depois da partida do monte de Deus (Nm 10.11ss.): o deserto de Parã, em Nm 10.12; 12.16 (*Wádi Feran*)¹¹⁹, e o oásis de Cades, em Nm 13.26; 20.1 (*'En Qdes* e *'En*

Quderat)¹²⁰. Mas, apesar desses pontos fixos, não é possível reconstruir uma rota que fosse pelo menos um pouco razoável e compreensível. Durante a caminhada ocorrem repetidas sedições do povo contra Moisés e contra Javé: as “murmurações do povo no deserto”¹²¹. No caminho são despachados espias para a Terra Prometida (Nm 13/14), entre os quais exerce um papel proeminente Calebe, o epônimo dos calibitas que mais tarde moram em Hebrom¹²². A ordem de Javé de retornar ao Mar dos Juncos (Nm 14.25) não é cumprida por Israel. À procura de uma brecha, Israel arrisca uma batalha em Hormá, sobre a qual se relata duas vezes em contextos diferentes (Nm 14.39-45; 21.1-3), e é derrotado. Às constantes oposições do povo Javé reage aplicando castigos e também ordenando uma caminhada de 40 anos no deserto (Nm 14.33s.; 33.38), até que a geração rebelde esteja morta. Por fim, Israel aparece de novo em Cades (Nm 20.1), para dali avançar — mas de modo algum em linha reta, e sim por caminhos tortuosos — até a Transjordânia.

Essa caminhada no deserto é o resultado de um complicado processo histórico-traditivo, mas sobretudo literário. Em termos históricos é praticamente inaproveitável. Já Goethe notou que aqui não se trata de historiografia. Ele registrou suas observações e conclusões num artigo de sua juventude, “Israel no deserto”, o qual mais tarde juntou às “Notas e tratados para a melhor compreensão do divã ocidental-oriental”. As frases-chave ainda continuam atuais, e por causa disso são citadas aqui:

Os quatro últimos livros de Moisés — o primeiro nos apresentou o triunfo da fé — têm por tema a descrença que, embora não conteste nem combata a fé (esta também não se mostra em toda a sua plenitude), se coloca, de forma mesquinha, passo a passo em seu caminho. É uma descrença que não é curada nem erradicada, nem por meio de favores nem mesmo por meio de castigos horrorosos, mas é só momentaneamente acalmada, continuando sempre seu andar insidioso, de tal modo que um empreendimento grande, nobre e concebido com base nas mais esplêndidas promessas de um deus nacional confiável, ameaça fracassar já em seu início; e por isso também nunca pode ser concluído em toda a sua plenitude. — Se o desconforto desse conteúdo — o roteiro que perpassa o todo e que, ao menos à primeira vista, é emaranhado — já nos indis põe e aborrece, esses livros se tornam totalmente intragáveis por causa de uma redação sumamente triste e incompreensível. Vemos o curso da história

115 Quanto à etimologia vétero-árabe do nome de Deus, cf. E. A. KNAUF, *Midian*, 1988, pp. 43-48 (bibl.), e VT, 34:467-472, 1984.

116 V. supra, pp. 107ss.

117 Cf. V. FRITZ, *Israel in der Wüste*, 1970 (Marburger Theologische Studien, 7); A. SCHATZ, *Mose und Israel im Konflikt*; eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen, 1990 (OBO, 98).

118 Tentativas em R. de VAUX, L'itinéraire des Israélites de Cadès au Plaines de Moab, in: *Hommages à M. Dupont-Sommer*, 1971, pp. 331-432; G. I. DAVIES, *The Way of the Wilderness*; a Geographical Study of the Wilderness Itineraries in the Old Testament, 1979 (The Society for Old Testament Study, Monograph Series, 5); Z. KALLAI, The Wandering Traditions from Kadesh-Barnea to Canaan; a Study in Biblical Historiography, JJS, 33:175-184, 1982; J. M. MILLER, The Israelite Journey through (around) Moab and Moabite Toponomy, JBL, 108:577-595, 1989.

119 V. supra, pp. 115s.

120 Nos textos deuteronomistas e pós-exílicos também chamado de Cades-Barnéia (Nm 32.8; 34.4; Dt 1.2,19; 2.14; 9.23; Js 10.41; 14.6s.; 15.3). Cf. sempre ainda H. C. TRUMBULL, *Kadesh-Barnea*, 1884; também H. F. FUHS, *Qadesh* — Materialien zu den Wüstentraditionen Israels, BN, 9:54-70, 1979. Quanto às escavações: R. COHEN, Excavations at Kadesh-Barnea, 1976-1982, *Qadmoniot*, 16:2-14, 1983.

121 Cf. G. W. COATS, *Rebellion in the Wilderness*; the Murmuring Motif in the Wilderness Traditions of the Old Testament, 1968.

122 Cf. W. BELTZ, *Die Kaleb-Traditionen im Alten Testament*, 1974 (BWANT, 98).

freado em toda parte pela intercalação de inúmeras leis, das quais em sua maioria não se consegue perceber o verdadeiro motivo e intenção, ao menos não por que razão foram dadas naquele momento ou, se forem de origem posterior, por que são mencionadas e intercaladas aqui. Não se entende por que, numa campanha dessa magnitude, à qual de qualquer maneira já se interpunha tanta coisa, se faz um esforço intencional e mesquinho no sentido de multiplicar a bagagem das cerimônias religiosas, pelo que qualquer avanço é dificultado necessária e imensamente. Não se compreende por que são proclamadas leis para um futuro que ainda é completamente incerto, numa época em que a cada dia, a cada hora se carece de soluções e ações; e o comandante, que deveria estar com os pés no chão, se lança repetidamente com o rosto na terra, a fim de implorar do alto graças e castigos que são ministrados apenas dispersamente, de modo que, junto com o povo errante, se perde totalmente de vista o objetivo principal.¹²³

A análise literária e crítico-formal, entretanto, mostra que as coisas se situam de maneira diferente do que nas tradições do êxodo e do monte de Deus no deserto. Temos aqui não um complexo coeso de tradições, mas um conglomerado de notas e sagas avulsas que, em parte, estão dispostas entre o Mar dos Juncos e o monte de Deus e, em outra parte, entre o monte de Deus e a tomada da terra. Uma ordem razoável não se consegue perceber. Quase cada uma das peças avulsas poderia, da mesma maneira, ser localizada em outro lugar, sem que se percebesse a diferença. Também ocorrem duplicações literárias que revelam com especial clareza a independência dos materiais. São as seguintes as principais sagas avulsas isoláveis: maná¹²⁴ e codornizes (Êx 16.2-36; Nm 11.4-24a,31-34); água da rocha (Êx 17.1-7; Nm 20.2-13); a batalha contra os amalequitas (Êx 17.8-16); o dom do profetismo extático (Nm 11.24b-30); a lepra de Aarão e de Miriã (Nm 12.1-15); o fim do grupo de Coré (Nm 16). Esses trechos não têm ligação entre si; como pérolas avulsas, estão alinhados de forma solta no fio da caminhada pelo deserto.

Também a suposição, antigamente muito aceita, de que teria havido algo assim como um bloco de tradições de Cades, tendo o oásis de Cades sido de certa forma um ponto de convergência para a formação dos primeiros rudimentos do que posteriormente seria Israel¹²⁵, não resiste à análise crítica, pois não é nada certo se originalmente as chamadas tradições de Cades (Êx 17.1-7; Nm 20.1-13; 27.14; 33.36; cf. Dt 32.51; 33.8; Ez 47.19; 48.28; Sl 95.8) se desenrolam em Cades ou em suas redondezas. Mais ainda: nem sequer é certo

123 De: GOETHE, *West-östlicher Divan*, edição completa da editora Insel, de Leipzig, 1949, pp. 202s.

124 Cf. P. MAIBERGER, *Das Manna; eine literarische, etymologische und naturkundliche Untersuchung*, 1983 (ÄAT, 6).

125 Clássico: E. MEYER, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, 1906, reimpressão 1967, pp. 51-82; cf. ainda S. HERRMANN, *Geschichte*, pp. 108-112.

se a combinação da “água de contenda” (Massá e Meribá e *M'ribat-Qadesh*) com o oásis de Cades se baseia numa tradição confiável ou numa construção. De interesse histórico é sobretudo a idéia que está na base do conjunto da composição: a confederação das tribos israelitas recebeu já na época salvífica clássica formas e instituições definidas; aos poucos começou a transição para uma associação com funções de política interna e externa. Esta idéia se alimenta da pressuposição a-histórica de que foi o posterior Israel das 12 tribos que andou pelo deserto sob a liderança de Moisés. Se essa suposição caduca, o todo se decompõe em seus elementos singulares, com os quais o historiador fica sozinho. No máximo ele poderá elaborar duas hipóteses sustentáveis e tentar confirmá-las a partir do material:

1. Na Palestina o Israel posterior retrojetou etiologicamente para a época salvífica clássica instituições e ocorrências que lhe eram importantes, a fim de lhes atribuir o peso e a dignidade de uma origem mosaica e, assim, torná-las sacrossantas. Um caso especialmente impressionante desse tipo é a história do bezerro de ouro (Êx 32): uma etiologia polêmica contra os “bezerras de ouro” de Jeroboão I de Israel (1 Rs 12.26ss.)¹²⁶. Uma coisa dessas Moisés já condenou e despedaçou no monte de Deus; com isso a questão fica liquidada de uma vez por todas.

2. Não se pode excluir de todo a hipótese de que grupos que posteriormente se integraram em Israel tenham trazido consigo tradições avulsas do deserto. Para tanto entram em cogitação associações como a dos nômades *sh'w*. Isso significaria: nem tudo o que se relata da caminhada no deserto foi transferido mais tarde para lá; também existem tradições que originalmente cabem no deserto. Quais são estas, entretanto, é quase impossível reconhecer, ao menos não com a devida segurança; pois também “tradições do deserto” podem ter-se imbricado mais tarde com interesses da terra cultivada, e isso de tal forma que a origem tenha sido deformada por uma etiologia retrojetante (saga de origem) até tornar-se irreconhecível.

A saga da batalha contra os amalequitas (Êx 17.8-16) contém recordações históricas da pré-história de Israel? Isso é possível; só que não sabemos quais. Não é possível determinar nem o local nem a época da saga. Que, de acordo com v. 8, ela se desenrole “em Refidim” é um adendo redacional; além do mais, temos de admitir que não sabemos com precisão onde ficava Refidim. Na redação final do Pentateuco,

126 Quanto a isso, cf. agora, com muita história da pesquisa, J. HAHN, *Das “Goldene Kalb”*; die Jahwe-Verehrung bei Stierbildern in der Geschichte Israels, 1981 (EH XXIII, 154). Além disso: H. C. BRICHTO, *The Worship of the Golden Calf; a Literary Analysis of a Fable on Idolatry*, HUCA, 54:1-44, 1983; J. VERMEYLEN, *L'affaire du veau d'or (Ex 32-34); une clé pour la “question deutéronomiste”*?, ZAW, 97:1-23, 1985; P. WEIMAR, *Das Goldene Kalb; redaktionsgeschichtliche Erwägungen zu Ex 32*, BN, 38/39:117-160, 1987.

e talvez também já em suas etapas preliminares, a saga se encontra antes dos acontecimentos do monte de Deus no deserto; mas naturalmente isso não quer dizer nada. Ela é semelhante às sagas heróicas do Livro dos Juízes: o guerreiro e o vencedor é Javé; Moisés, Josué e Israel não são muito mais do que figurantes. A saga fundamenta a “arquiinimizade” entre Israel e os amalequitas concebendo-a como inimizade de Javé contra Amaleque: “Javé tem guerra contra Amaleque de geração em geração!” (v. 16). De fato, os amalequitas aparecem no AT exclusivamente como inimigos de Israel. Eles formavam uma associação de clãs na margem meridional da terra cultivada palestinese (Nm 13.29; Gn 14.7). A única coisa que se obtém como informação historicamente verossímil é que Davi teve confrontações militares com eles (1 Sm 27.8; 30; 2 Sm 8.12). Depois disso aparecem como uma espécie de inimigo-padrão de Israel e de Judá, citado repetidamente até o tempo pós-exílico quando se queriam designar inimigos no sul ou no leste (Jz 3.13; 6.3; 7.12; 10.12; Dt 25.17-19; bem tardiamente também 1 Sm 14.48 e 15). Essa inimizade amarga e não bem compreensível é legitimada, por assim dizer, por Moisés em Êx 17.8-16. Ela pode ter suas causas na inimizade contra os amalequitas de grupos pré-israelitas do sul que mais tarde se integraram em Israel. Mas também poderia originar-se do tempo de Davi e ter sido retrojetada para a época do deserto¹²⁷.

Dificuldades semelhantes surgem quando se fala da tribo de Levi. Em duas passagens a tribo é destacada da massa do povo que, no mais, fica anônima: Êx 32.25-29 e na descida ao inferno do grupo de Coré¹²⁸ em Nm 16 (especialmente vv. 1,7s.,10). Ambas as narrativas não têm local. A inclusão de uma na história do bezerro de ouro (Êx 32) poderia remontar a 1 Rs 12.31; que a outra aparentemente se desenrolaria em Cades é algo que só resulta da disposição redacional do material. Mas em todo caso ambas provocam a pergunta sobre se os levitas não poderiam ter desempenhado certo papel na pré-história de Israel. Significativo é neste contexto o dito sobre Levi na bênção de Moisés (Dt 33.8-11), que certamente só surgiu na época da monarquia:

(8) “Dai a Levi”(?) teus Tumim, e teus Urim a teu fiel que provaste em Massá, por quem lutaste nas águas de Meribá,

(9) que de seu pai disse “[...]”: Não o vejo! e que não encarou seus irmãos “[...]”! Sim, eles guardaram tua palavra e observaram tua aliança.

(10) Ensinam a Jacó teus preceitos legais e a Israel tua Torá, trazem cheiro de incenso a teu nariz e holocaustos a teu altar.

(11) Abençoe Javé seu bem-estar e tenha prazer na obra de suas mãos! Despedace “os lombos” a seus inimigos e aos que o odeiam, para que não se levantem!¹²⁹

127 Cf. J. H. GRONBAEK, Juda und Amalek; überlieferungsgeschichtliche Erwägungen zu Ex. 17,8-16, *Studia Theologica*, 18:26-45, 1964; B. P. ROBINSON, Israel and Amalek; the Context of Exod. 17,8-16, *JSOT*, 32:15-22, 1985.

128 Cf. J. LIVER, Korah, Dathan and Abiram, *ScrH*, 8:189-217, 1961; J. MAGONET, The Korah Rebellion, *JSOT*, 24:3-25, 1982.

129 V. 8: no início deve ter caído algo fora. A LXX tem *dote Levi*, o que antigamente se gostava de interpretar como tendo surgido de *dos to Levi*: “dá a Levi ...”. Isso serviria bem. Só que IV Q Test. 4,14 tem *hbw Ilwy* (plural!), de acordo com o que tentativamente se traduziu acima. Quanto a *nsh* e

Naturalmente o dito pressupõe as funções e os privilégios sacerdotais dos levitas: devem zelar pela vontade jurídica de Javé e proclamá-la ensinando¹³⁰; além disso, competem-lhes o culto e o sistema de oráculo¹³¹. O dito, portanto, é mais recente do que Gn 49.5-7¹³². Ele fundamenta o sacerdócio levítico através de um acontecimento da época salvífica clássica: Levi havia se comportado de forma desleal perante sua associação de clãs, em favor de seu comprometimento exclusivo com Javé. Isso lembra Êx 32.25-29. Mas essa “perícope dos levitas” inequivocamente não se localiza junto a Massá e Meribá, assim como, inversamente, nas tradições de Massá e de Meribá (Êx 17.2-7; Nm 20.2-13) a tribo de Levi não exerce nenhum papel. A etiologia não pode ser simplesmente extraída do material veterotestamentário existente. Teria existido uma tradição perdida de Massá-Meribá na qual se relatava sobre Levi algo parecido a Êx 32.25-29? E teria essa tradição preservado recordações do fato de que já numa fase muito primitiva Levi começou, no sul, a exercer funções sacerdotais — seja lá para que divindade? E ocorreu isso logo em seguida à catástrofe de Gn 34? São igualmente perguntas para as quais ninguém tem resposta.

O que se segue, finalmente, já não faz parte do tema da caminhada pelo deserto, mas se situa na terra cultivada da Transjordânia. Os edomitas recusam ao povo a permissão de passagem e o obrigam a desviar de Edom, dando a volta pelo leste (Nm 20.14-21). A marcha pelo território moabita (Nm 21.13-20) transcorre sem dificuldades. Só que então “Israel” topa com o rei amorreu Seom de Hesbom (Nm 21.21-32; Js 12.2s.), que havia arrancado aos moabitas a região de *el-Belqa* até o Arnom (v. 26). A batalha ocorre em Jaza (*Hirbet Libb?*). Seom é derrotado e privado do território que se estende do Arnom até o Jaboque (vv. 23s.). Algo semelhante sucede depois na batalha de Edrei (*Der'a*) contra o rei Ogue de Basã (Nm 21.33-35; Js 12.4s.): “Israel” toma posse do território entre o Jaboque e o sopé meridional do Hermom (Js 13.5)¹³³. Essas informações e construções muito diferentes já pertencem ao tema da

ryb, cf. O. EISSFELDT, Zwei verkannte militärtechnische Termini im AT [1955], in: ID., *Kleine Schriften*, vol. 3, pp. 354-358. — V. 9: “e de sua mãe” e 9bß são acréscimos. — V. 11: com o Samaritano, deve-se ler *mtny* em vez de *mtnym*, do texto massorético.

130 Cf. P. J. BUDD, Priestly Instructions in Pre-Exilic Israel, *VT*, 23:1-14, 1973.

131 As duas monografias principais: W. Graf BAUDISSION, *Die Geschichte des alttestamentlichen Priestertums*, 1889; A. H. J. GUNNEWEG, *Leviten und Priester*, 1965 (FRLANT, 89). Cf., além disso, A. CODY, *A History of Old Testament Priesthood*, 1969 (AnBib, 35); M. HARAN, *Temples, Temple Service in Ancient Israel*, 1978. Cf. também G. SCHMITT, Der Ursprung des Levitentums, *ZAW*, 94:575-599, 1982; H. SCHULZ, *Leviten im vorstaatlichen Israel und im mittleren Osten*, 1987.

132 V. infra, p. 155.

133 Quanto aos problemas histórico-traditivos, literários e geográficos, cf. fundamentalmente M. WÜST, Untersuchungen zu den siedlungsgeographischen Texten des Alten Testaments; I. Ostjordanland, *BTAVO*, 9:9-57, 1975. Cf., além disso, M. NOTH, Die Nachbarn der israelitischen Stämme im Ostjordanland [1946-1951], in: ID., *Aufsätze*, vol. 1, pp. 434-475; W. A. SUMNER, Israel's Encounters with Edom, Moab, Sihon and Og According to the Dtr., *VT*, 18:216-228, 1968; J. R. BARTLETT, Sihon and Og, Kings of the Amorites, *VT*, 20:257-277, 1970; J. van SETERS, The Conquest of Sihon's Kingdom; a Literary Examination, *JBL*, 91:182-197, 1972.

tomada da terra. Como tudo mais que diz respeito à chamada conquista da terra por parte dos israelitas, elas se apresentam numa forma generalizada e nacionalizada. Pode-se bem duvidar que se possa extrair dela qualquer coisa de histórico. Por muito tempo se supôs que pelo menos a confrontação com o rei Seom de Hesbom (*Hesban*) pudesse remeter a conflitos entre grupos transjordânicos do Israel posterior e um governante local com este nome. O caráter da tradição de Nm 21.21-32 e principalmente a suposta antiguidade do chamado cântico de Hesbom (vv. 27-30) pareciam dar suporte a isto¹³⁴. Tudo isso, porém, é altamente duvidoso. As escavações realizadas em *Hesban*¹³⁵ não revelaram nenhuma camada anterior à Idade do Ferro, o cântico de Hesbom não deve ter surgido antes do séc. 7 a.C. e o nome do rei Seom provavelmente se originou de um topônimo derivado de *sihu/shihu*, “artemísia”¹³⁶. Este rei, seu reino e sua derrota na batalha contra “Israel” são lendas de tempos posteriores, quando houve um esforço para esboçar um quadro geral plausível da tomada da terra por Israel a partir do leste. Ogue de Basã (*en-Nuqra*) de todo já não pode ser captado historicamente. Originalmente ele se enquadra no contexto tardio de Dt 3.1-7 e Js 12.4s., e só entrou na consciência de Israel porque se necessitava de um rei análogo para Seom de quem se pudesse tirar belicamente o resto do território da Transjordânia¹³⁷. De onde vinha¹³⁸ e que papel poderia ter desempenhado é incerto, ainda mais porque os futuros israelitas não habitaram na terra de Basã.

Excursão: Moisés

Bibliografia selecionada: E. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, 1906, reimpressão 1967; P. Volz, *Mose*; ein Beitrag zur Untersuchung über die Ursprünge der israelitischen Religion, 1907; G. Beer, *Mose und sein Werk*, 1912; H.

134 M. NOTH, Nu 21 als Glied der “Hexateuch”-Erzählung [1940/41], in: ID., *Aufsätze*, vol. 1, pp. 75-101; M. WEIPPERT, The Israelite “Conquest” and the Evidence from Transjordan, in: F. M. CROSS, ed., *Symposia 75th Anniversary ASOR*, 1979, pp. 15-34; R. G. BOLLING, *The Early Biblical Community in Transjordan*, 1988 (The Social World of Biblical Antiquity Series, 6). Com posição crítica: Z. KALLAI, Conquest and Settlement of Trans-Jordan, a Historiographical Study, ZDPV, 99:110-118, 1983; J. A. SAUER, Transjordan in the Bronze and Iron Ages; a Critique of Glueck’s Synthesis, BASOR, 263:1-26, 1986; H.-C. SCHMITT, Das Hesbonlied Num 21,27-30 und die Geschichte der Stadt Hesbon, ZDPV, 104:26-43, 1988. A tentativa de J. R. BARTLETT, The Historical Reference of Numb. XXI, 27-29, PEQ, 101:94-100, 1969, de interpretar o hino como um hino de deboche sobre as lutas de Davi contra os moabitas, que teria sido colocado num contexto errado, não convence.

135 Bibliografia em E. K. VOGEL, HUCA, 42:1-96, 1971, e E. K. VOGEL & B. HOLTZCLAUW, HUCA, 52:1-92, 1981.

136 Cf. S. TIMM, Moab zwischen den Mächten, in: *Studien zu historischen Denkmälern und Texten*, 1989, pp. 62-96 (ÄT, 17).

137 Cf. M. WÜST, op. cit., pp. 42-52.

138 Cf. U. HÜBNER, Og von Baschan und sein Bett in Rabbat-Ammon (Dt. 3,11), ZAW, 103:86-92, 1993.

Gressmann, *Mose und seine Zeit*, 1913; P. Volz, *Mose und seine Zeit*, 1932; M. Buber, *Moses*, 2. ed., 1952; E. Auerbach, *Moses*, 1953; H. Cazelles et al., *Moïse, l’homme de l’alliance*, 1955; H. H. Rowley, Mose und der Monotheismus, ZAW, 69:1-21, 1957; H.-J. Kraus, *Die prophetische Verkündigung des Rechts in Israel*, 1957 (ThSt, 51); R. Smend, *Jahwekrieg und Stämmebund*, 1963, pp. 87-97 (FRLANT, 84); A. H. Gunneweg, Mose in Midian, ZThK, 61:1-9, 1964; H. Schmid, *Mose; Überlieferung und Geschichte*, 1968 (BZAW, 110); S. Herrmann, Mose, EvTheol, 28:301-328, 1968; G. W. Coats, Moses in Midian, JBL, 92:3-10, 1973; E. F. Campbell, Moses and the Foundation of Israel, *Interpretation*, 29:141-154, 1975; Id., Moses in Historical and Theological Perspective, in: *Magnalia Dei*; coletânea em homenagem a G. E. Wright, 1976, pp. 120-131; T. L. Thompson, History and Tradition, JSOT, 15:57-61, 1980; H. Schmid, *Die Gestalt des Mose*; Probleme alttestamentlicher Forschung unter Berücksichtigung der Pentateuchkrise, 1986 (Erträge der Forschung, 237); G. W. Coats, *Moses*; Heroic Man, Man of God, 1988 (JSOT, Suppl. Ser., 57); E. Aurelius, *Der Fürbitter Israels*; eine Studie zum Mosebild im Alten Testament, 1988 (Coniectanea Biblica, OT Series, 27); E. A. Knauf, *Midian*; Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jt. v.Chr., 1988, pp. 125-141 (ADPV); G. Garbini, Le serpent d’airain et Moïse, ZAW, 100:264-267, 1988.

Ninguém sabe ao certo quem foi Moisés. A tentativa de obter dele um retrato historicamente confiável é um tema permanente da ciência veterotestamentária. No Pentateuco, Moisés é a figura central da época salvífica clássica de Israel. Sob e ao lado de Javé, ele é tudo em tudo. Sem ele, à primeira vista, nada do que se narra sobre o êxodo do Egito, o milagre do Mar dos Juncos, os acontecimentos junto ao monte de Deus, a caminhada no deserto e os inícios da tomada da terra parece sequer imaginável. Mas justo essa posição absolutamente proeminente de Moisés é a causa da problemática histórica, pois apesar e talvez exatamente por causa da massa de material narrativo sobre Moisés não se consegue verificar quem e o que foi realmente esse homem. Ele se esconde atrás do material. A ele se aplica, adaptada, uma famosa frase de Schiller que consta no prólogo para a trilogia de Wallenstein: “Perturbada pelo favor (não pelo ódio) dos partidos, a imagem de seu caráter oscila na história”. É necessário buscar e citar os motivos dessa insegurança.

1. Toda a tradição posterior considerou e celebrou o êxodo do Egito como a hora do nascimento do povo de Israel, como o grande acontecimento salvífico com o qual Javé inaugurou a condução de seu povo eleito. O êxodo e o milagre do Mar dos Juncos marcam o início da época salvífica clássica, diante da qual a história de Israel depois da tomada da terra não é muito mais do que uma continuação epigonal, preponderantemente uma história da apostasia em relação a Javé e da luta contra essa apostasia. Isso já estava prefigurado na própria época salvífica. Mas, ao passo que mais tarde o ônus se distribui sobre muitos ombros, durante a época salvífica Moisés o carregava sozinho. Ele carregava também sozinho as enormes bênçãos que, por sua mediação, eram concedidas a Israel. Em tal situação não poderia deixar de acontecer que as gerações posteriores retrojetassem para a época mosaica clássica suas concepções, ideais e desejos, sem se cansar de trabalhar nas tradições sobre essa época, formando e transformando. Assim, o Israel da época salvífica ideal e seu líder Moisés se tornaram ímãs que atraíam tradições e materiais de diversas proveniências, entre

eles decerto também tradições e materiais que originalmente não tiveram nada a ver com o Israel posterior nem com Moisés. O reconhecimento de que o conjunto da tradição apresenta várias camadas e está sobreposta por ideais e sentimentos obriga o historiador a ter especial cautela. Moisés está no meio do crescente brilho da história salvífica israelita, e isso a tal ponto que atrás desse brilho sua figura histórica quase não é mais perceptível.

2. As tradições do êxodo do Egito e daquilo que lhe seguiu se apresentam principalmente na forma de sagas. O gênero da saga segue suas próprias leis. Simplifica constelações e processos históricos complicados, concentra-os como por uma lente de foco ou os decompõe como por um prisma. Isso tem conseqüências para os componentes pessoais, que ficam fortemente reduzidos. Por via de regra, de um lado age uma figura principal — isto é, Moisés — e do outro lado está o povo de Israel como unidade, não estruturado por tribos nem por qualquer outro tipo de agrupamento. Só raramente se destacam grupos dentro a massa homogênea: a tribo de Levi (Êx 32.25-29), os anciãos de Israel (Êx 24.1,9 e passim), o grupo de Coré (Nm 16). Há grande carência de personagens individuais: o faraó, Aarão¹³⁹, Miriã, Josué, Eldade e Medade (Nm 11.26s.), Datã e Abirão (Nm 16), ocasionalmente também não-israelitas como Jetro/Reguel (Êx 18 e passim) ou Hobabe (Nm 10.29-32) e Calebe (Nm 13/14). No Escrito Sacerdotal pós-exílico e em seus apêndices o quadro é mais diferenciado. Mas para o material de sagas mais antigo vale a regra do protagonista central único, e essa posição não podia ser ocupada por nenhum outro do que por Moisés, que desse modo provavelmente também acabou entrando em sagas nas quais originalmente não tinha parte.

3. A junção do material de sagas num conjunto maior é resultado de um complicado processo histórico-traditivo e histórico-redacional. Os materiais avulsos foram se agrupando em torno de três grandes temas: a condução para fora do Egito e o milagre do Mar dos Juncos (Êx 1-15), a condução pelo deserto e a celebração da aliança no monte de Deus (Êx 15.22-20.21; 24; 32-34; Nm 10.11-12.16) e a condução para dentro da terra cultivada (Nm 13; 14; 16; 20; 25; 32; Dt 34). Em cada um desses três círculos de tradição domina a figura de Moisés, e cada um deles transmite uma outra imagem de Moisés, às vezes até várias imagens de Moisés. É óbvio que com isso o trabalho do historiador é extraordinariamente dificultado.

4. À posição central de Moisés no Pentateuco se contrapõem as conspicuamente escassas referências à sua pessoa nas outras partes do AT. As poucas passagens nas quais ele aparece, muitas vezes junto com seu irmão Aarão, podem ser mencionadas rapidamente: nos escritos pré-exílicos, Jz 1.16 e 4.11, 2 Rs 18.4; na literatura profética, Is 63.11s.; Jr 15.1 e Mq 6.4; nos Salmos, Sl 77.21; 90.1; 103.7; 105.26 e 106.16,23,32; e finalmente ainda em quatro passagens deuteronomistas: Js 9.24 e 24.5, 1 Sm 12.6 e 1 Rs 8.53. A maioria destes textos não surgiu antes do exílio babilônico; levanta-se assim a suspeita de que a moldagem e a exaltação da figura de Moisés se devam só aos esforços teológicos do período pós-exílico.

139 Cf. H. VALENTIN, *Aaron; eine Studie zur vor-priesterschriftlichen Aaron-Überlieferung*, 1978 (OBO, 18).

Relativamente simples é responder as perguntas que a história do nascimento de Moisés (Êx 2.1-10) levanta¹⁴⁰. Essa história é a-histórica. Trata-se de uma das muitas versões da lenda itinerante sobre o menino-herói exposto. Histórias desse tipo se narravam repetidamente na Antiguidade a respeito de figuras famosas, coincidindo nos traços principais, divergindo nos detalhes: do rei Sargom I de Acade, da 2ª metade do 3º milênio a.C.¹⁴¹, do rei da Pérsia, Ciro II (559-530 a.C.)¹⁴², de Zeus em Creta, de Rômulo e Remo e de outros mais¹⁴³. Com isso se liquidam todas as especulações sobre o conteúdo e os efeitos de uma nobre educação egípcia de que Moisés teria gozado como filho de criação de uma princesa faraônica: desde At 7.22 e Hb 11.23-26 até os grandes tratados da crítica da religião de Sigmund Freud, “Moisés e o monoteísmo” (1937-1939) e a novela de Thomas Mann intitulada “A lei” (1943/44), que começa com uma frase impressionante: “Seu nascimento foi desordeiro, por isso ele amava apaixonadamente a ordem, o inquebrantável, o mandamento e a proibição.”

Não sabemos nada de exato sobre a origem de Moisés. Com uma probabilidade que beira a certeza, no entanto, sabemos ao menos que ele nasceu no Egito, pois seu nome é egípcio¹⁴⁴. Moisés, em hebraico *Moshe*, se insere no contexto de antropônimos egípcios da raiz *msy*, “dar à luz”, p. ex., conforme o modelo “Deus X é quem o deu à luz” (*R'-ms-sw* = Ramsés, *Dhwty-ms-sw* = Tutmósis) ou “Deus X nasceu” (*R'-ms* = Ramósis). No egípcio também há formas abreviadas (*Ms-sw* ou *Ms* = Moisés), sem o elemento teofórico¹⁴⁵. A isso se deve acrescentar a conjectura — que ainda é possível supor a partir do conjunto da tradição — de que Moisés, apesar de seu nome egípcio, não seja um egípcio, mas um “asiático” (em egípcio: ‘*m*’), um semita. Semitas que emigraram e viviam no Egito freqüentemente davam a seus filhos nomes egípcios¹⁴⁶. Até aqui, em termos históricos, se tem chão mais ou menos firme sob os pés.

Mas a pergunta: “Quem foi Moisés?” não fica de modo algum respondida com isso. As tentativas de se aproximar da figura histórica de Moisés se utilizam costumeiramente do recurso à analogia. Pretendem compreender Moisés a partir de uma comparação com outras figuras e tipos da história universal, i. é, pretendem categorizá-lo

140 Cf. B. S. CHILDS, *The Birth of Moses*, JBL, 84:109-122, 1965; D. B. REDFORD, *The Literary Motif of the Exposed Child*, *Numen*, 14:209-228, 1967; I. WILLI-PLEIN, *Ort und literarische Funktion der Geburtsgeschichte des Mose*, VT, 41:110-118, 1991.

141 AOT, 2. ed., 234s.; ANET, 3. ed., 119; W. BEYERLIN, ed., *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, 1975, pp. 123s. (ATD.E. 1). Quanto a isso, B. LEWIS, *The Sargon Legend*, 1980 (ASOR.DS. 4); J. S. COOPER & W. HEIMPEL, *The Sumerian Sargon Legend*, JAOS, 103:67-82, 1983.

142 Heródoto I, 107-122.

143 Visão panorâmica em W. H. SCHMIDT, *Exodus*, 1974, pp. 55-57 (BK, II,1).

144 Cf. J. W. GRIFFITHS, *The Egyptian Derivation of the Name Moses*, JNES, 12:225-231, 1953; também W. HELCK, VT, 15:43-47, 1965.

145 A derivação etimológica popular do nome de Moisés da raiz hebraica *mshh*, “tirar”, em Êx 2.10 (“porque da água o tirei”) é lingüisticamente errada e historicamente sem valor.

146 Cf. G. POSENER, *Les asiatiques en Égypte sous les XII^e et XIII^e dynasties*, *Syria*, 34:145-163, 1957; além disso, os antropônimos dos papiros de Elefantina e das inscrições em pedra aramaicas, dos papiros e ostracos do Egito.

pelas medidas de analogias alcançáveis, apresentá-lo como representante de determinados fenômenos históricos. Do ponto de vista histórico, este é um caminho perfeitamente legítimo. É de se perguntar, porém, o quanto ele se aproxima da figura histórica de Moisés, pois cada uma dessas tentativas pode se apoiar em elementos de maior ou menor importância da tradição veterotestamentária; cada uma contém, se assim se quiser, algo de correto. Mas nenhuma cobre o todo, cada uma é suscetível à crítica e em nenhuma está seguro o quanto ela ilumina ou obscurece o problema histórico. Independentemente disso se apresentará aqui uma seleção representativa de categorias mediante as quais se tentou compreender Moisés¹⁴⁷. Moisés teria sido:

1. Uma *figura mítica*, um deus lunar destituído de poder ou uma divindade portadora de salvação (H. Winckler, Peter Jensen). Com razão essa concepção, em voga pela virada do século, já não é defendida por ninguém.

2. *Fundador de uma religião* em analogia a Zaratustra, Jesus e Maomé (Heinrich Ewald, Georg Beer, Walter Eichrodt). Características de um fundador de religião são a nova percepção de Deus que ele comunica e a tarefa que dela resulta. Mas nós não sabemos nada de realmente confiável a respeito da nova percepção de Deus comunicada por Moisés, pois exatamente neste ponto o retoque ideal da imagem feito em épocas posteriores é concretamente palpável. Foi Moisés que trouxe o monoteísmo para os israelitas? Só que este, em termos de história da religião, vai se desenvolvendo gradualmente diante de nossos olhos, não chegando à sua perfeição antes do séc. 6 a.C. Proclamava Moisés a vontade de Deus como lei? Só que os materiais legais do Pentateuco são — ao menos em sua grande maioria — muito mais recentes do que Moisés e provêm de outros círculos vitais. Fez Moisés com que os israelitas, ou ao menos um grupo de seus antepassados, travassem conhecimento com Javé? Isso seria possível, mas não pode ser demonstrado, e de qualquer maneira é contra a tradição veterotestamentária. A religião israelita só surgiu na terra cultivada palestinese, na qual Moisés não cabe. Se é que de fato ele “fundou” alguma coisa, foi no máximo uma espécie de adoração pré-israelita de Javé. Mas essa conjectura desaparece na escuridão da pré-história¹⁴⁸.

3. Um *reformador*, i. é, um caso especial de fundador de religião (Heinrich Ewald, Eduard König, Nathan Söderblom). Quanto a isto se levantam os mesmos questionamentos críticos como em 2.

4. *Fundador de um povo* (Julius Wellhausen, Hermann Gunkel). Entende-se sob isto a criação de uma “consciência comum” como pressuposto para a tomada da terra e para o estabelecimento do povo no solo da terra cultivada palestinese. Só que a consciência comum israelita surgiu, tanto quanto podemos ver hoje, realmente apenas na Palestina, e a concepção de tomada da terra subjacente a esta teoria está ultrapassada.

147 Cf. R. SMEND, *Das Mosebild von Heinrich Ewald bis Martin Noth*, 1959 (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, 3); E. OSSWALD, *Das Bild des Mos: in der kritischen alttestamentlichen Wissenschaft seit J. Wellhausen*, 1962 (Theologische Arbeiten, 18). A seguir serão sempre indicados entre parênteses os nomes dos principais representantes das respectivas concepções, sem outras indicações bibliográficas.

148 Cf. K. KOCH, *Der Tod des Religionsstifters, Kerygma und Dogma*, 2(8):100ss., 1962.

5. *Fundador de uma ordem* (Paul Volz, Walter Caspari, Ernst Sellin). Moisés fundou uma “liga de Javé” dentro de Israel, um grupo que se dedicava com zelo especial ao serviço a Javé e à execução de sua exigência de exclusividade. Só que isso tudo se baseia em retrojeções de circunstâncias e condições ulteriores.

6. Um *teólogo*, um homem da teoria e da doutrina (Heinrich Ewald, Paul Volz, Otto Procksch, William F. Albright). Esta concepção geralmente é combinada com o chamado monoteísmo mosaico, que, por razões da história das religiões, tem de ser excluído como possibilidade que se deva levar a sério¹⁴⁹.

7. Um *mágico*, um milagreiro do deserto, encantador de serpentes, procurador de fontes, ministrante de oráculos (Georg Beer). Até que ponto é lícito utilizar-se das sagas nas quais essas coisas são narradas para definir a figura histórica de Moisés?

8. Um *legislador* como Sólon e Licurgo. Como tal Moisés vive há muito tempo na consciência do Oriente e do Ocidente. Só que os conjuntos de leis que lhe são atribuídos são mais recentes do que ele, e o Decálogo, para o qual repetidas vezes — mas dificilmente com razão — se afirma a origem mosaica, não é suficiente.

9. Um *profeta*, mais exatamente: o protótipo do profeta incumbido por Deus (Heinrich Ewald, Bernhard Duhm, Rudolf Kittel, Otto Procksch, Theodor Vriezen). Esta é a teoria do Deuteronomio (Dt 18.9-22), que projetou o profetismo sobre Moisés porque ele era considerado o mediador clássico da vontade de Javé. Só que também o profetismo é uma planta da terra cultivada, e a imagem de Moisés como profeta vem de fato do profetismo israelita posterior¹⁵⁰.

10. Um *sacerdote* (Julius Wellhausen, Eduard Meyer, E. Hölscher, Elias Auerbach). Moisés era levita¹⁵¹ e um dos ancestrais do sacerdócio israelita. Cabia-lhe por tarefa ensinar a Torá, o que, como se sabe, era uma das principais funções sacerdotais¹⁵². Só que também o sacerdócio, do qual faz parte mais do que só ensinar a Torá, surgiu na terra cultivada.

11. Um *carismático* do tipo dos grandes juizes, um *moshiã*, “salvador, livrador” (Albrecht Alt, Rudolf Smend). Sua ação salvífica foi a condução para fora do Egito. Também aqui se poderia pensar numa retrojeção de uma instituição da terra cultivada, se bem que se deva conceder que esta concepção corresponde realmente a uma pequena parte da tradição sobre Moisés (Êx 2-15; 17.8-16).

12. O *portador do “ministério mosaico”*, um cargo de proclamação do direito anfitriônico de Deus que unia em si funções proféticas, jurídicas e de mediação da aliança (Hans-Joachim Kraus). É uma solução nascida do constrangimento. Um cargo

149 B. LANG, ed., *Die Geburt des biblischen Monotheismus*, 1981.

150 Cf. também L. PERLITT, *Moses als Prophet*, *EvTheol*, 31:579-588, 1971.

151 Quanto à problemática, Cf. W. H. SCHMIDT, *Exodus*, 1974, pp. 65-67 (BK, II,1).

152 Costuma-se invocar frequentemente Jz 18.30 — onde, com uma parte da tradição da LXX, Itala Lugdunensis e Vulgata se deveria ler “Moisés” em vez de “Manassés”.

de tal complexidade é inimaginável na pré-história de Israel, e a hipótese da anfictionia deve ser abandonada¹⁵³.

13. Um metalúrgico egípcio que teria passado para o lado dos quenitas e que no tempo de Davi moldou a “serpente de bronze”, que, segundo 2 Rs 18,4, o rei Ezequias teria removido (Garbini). A nota de que Moisés teria “confeccionado” a serpente de bronze, todavia, se baseia em Nm 21.4-9, e não o contrário.

14. Um asiático chamado Bai-Irsu *By/rsw*, com o nome egípcio oficial de *Ram-ses-h'-m-ntr.w*, que teria exercido a função de “grande tesoureiro de todo o país” sob o filho de Sethos II, Siptah, e a rainha Tawosret. Ele teria tentado usurpar o trono, mas sido finalmente expulso do país, junto com seus adeptos e mercenários asiáticos, pelo partido egípcio nacional em torno do posterior faraó Sethnacht (Knauf). Estes distúrbios ocorridos na transição entre a 19ª e a 20ª dinastia, anteriormente conhecidos de forma obscura, ficaram agora mais claros através da chamada Estela de Elefantina, de Sethnacht¹⁵⁴. Se a conjecturada identidade de Moisés com Bai-Irsu fosse correta, então a única informação historicamente confiável do AT sobre Moisés seria uma nota escondida em Êx 11.2,3b e 12.35a,36c, que coincide com uma referência similar que consta na Estela de Elefantina. Em todo caso, teríamos, se a cronologia está certa, uma datação precisa para o êxodo: o ano de 1187/86 a.C.¹⁵⁵. Mais adiante voltaremos a esta teoria digna de nota¹⁵⁶.

Não mencionado até aqui, por ser merecedor de uma discussão crítica mais detalhada, é o tratamento do problema de Moisés dado por Martin Noth¹⁵⁷: uma teoria grandiosa e problemática. Noth partiu da percepção correta de que para nós Moisés não é, de imediato, uma figura da história, mas primeiramente da história traditiva. Ele predomina em todos os temas da tradição da época salvífica clássica de Israel. Mas, já que no decorrer do tempo esses temas se juntaram, compondo um conjunto maior, é completamente improvável que Moisés tivesse sido em cada um deles, desde a origem, a figura central. Disso resulta a pergunta acerca de qual dos diversos círculos de tradição ele fazia parte originalmente. Cada um dos temas da história salvífica tem boas razões para reivindicar Moisés para si. De acordo com a concepção de Noth, a ligação de Moisés com o complexo do monte de Deus é relativamente fraca, e isso pelo motivo de esse complexo ser recente do ponto de vista da história traditiva e faltar nos sumários históricos antigos¹⁵⁸. A situação não é melhor no tema da condução pelo deserto. É verdade que aqui Moisés é o herói de numerosas sagas avulsas, mas não a figura central de um complexo de tradição, pois não há um complexo de sagas vinculado com a caminhada pelo deserto nem com Cades. É provável que Moisés também não faça parte originalmente do círculo da tradição “condução para fora do

153 V. supra, pp. 73ss.

154 R. DRENKHAHN, *Die Elephantine-Stele des Sethnacht und ihr historischer Hintergrund*, 1980 (ÄA, 36).

155 Cf. E. HORNUNG, *Grundzüge der ägyptischen Geschichte*, 2. ed., 1978, e R. DRENKHAHN, op. cit., pp. 79-85.

156 V. infra, pp. 133-136.

157 M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 1948, pp. 172-191, e nas edições de sua obra *Geschichte Israels*.

158 Noth segue as teses de G. von Rad (v. supra, p. 113, nota 93).

Egito”. Seu nome egípcio não tem peso; desde a hegemonia egípcia no 2º milênio a.C. nomes egípcios eram usuais em toda parte na Palestina e na Síria Meridional, inclusive entre os nômades na margem da terra cultivada. Êxodo 3/4 — a saga da vocação de Moisés no território desértico dos midianitas, com os quais estava aparentado — é secundário no sentido histórico-traditivo: uma antecipação da tradição sobre o monte de Deus de Êx 18-20. Trata-se de uma etiologia cültica que entrou no sorvedouro da tradição do monte de Deus e por ela foi cunhada. Como portador de revelação numa etiologia cültica, Moisés é tão pouco original como o são os patriarcas.

Assim, resta somente o tema traditivo “condução para dentro da terra cultivada”. Aqui Noth encontra a figura de Moisés ancorada de modo mais firme na história da tradição, a saber, na tradição do túmulo de Moisés (Dt 34.1-12 dtr/P). Na Antiguidade túmulos foram muitas vezes formadores de tradição. Disso Noth extrai a conclusão histórica: Moisés foi um xeique beduíno transjordânico, cujo túmulo se situava nas proximidades do Monte Nebo, no caminho das tribos de Raquel à procura de terra. A veneração de seu túmulo e de sua pessoa o levou para dentro do Pentateuco. Portanto, o mais seguro que sabemos historicamente acerca de Moisés é que faleceu e foi sepultado.

Será isso sustentável? A pergunta não é fácil de se responder. Martin Noth manejava o método histórico-traditivo com maestria e de forma conseqüente. Mas também esperava dele realizações que ele não consegue efetuar, pois permanece questionável se, de fato, é possível e lícito tirar conclusões históricas de observações histórico-traditivas. Se fosse, deveriam ser descritas com precisão as condições que tornam admissíveis tais conclusões. Noth não o fez. A conseqüência disso é que se pode argumentar contra ele tanto de forma histórico-traditiva quanto de forma histórica, sem ser possível distinguir exatamente as duas maneiras de argumentar.

Como exemplo pode-se tomar o túmulo de Moisés de Dt 34¹⁵⁹. Indubitavelmente tradições de túmulos foram muitas vezes formadoras de tradição entre os povos civilizados do Oriente Antigo; vários túmulos árabes de santos (*weli*) ainda hoje exercem esse efeito. Só que o aspecto decisivo em Dt 34 é exatamente que Moisés não foi sepultado como outras pessoas, mas que Javé mesmo o enterrou. Ninguém exceto Javé conheceu e conhece seu túmulo. Deuteronômio 34 não sabe nada além de que ele se situava em algum lugar nas proximidades de Bete-(Baal-)Peor no *Wadi Ayun Musa*. Aqui se deveria presumir, portanto, ou que um túmulo desconhecido fosse formador de tradição — o que dificilmente é possível — ou que o conhecimento desse túmulo importante tenha se dissipado com o decorrer do tempo — o que, diante do papel que lhe é atribuído, também não é exatamente provável. Ademais, dever-se-ia responder a pergunta acerca de como um xeique transjordânico, no mais desprovido de importância, pôde tornar-se, por meio de seu túmulo, a figura central dominante da época salvífica clássica de Israel. A pressuposta força criativa das tribos de Raquel é um problema histórico e histórico-traditivo à parte — sem falar no que acontece caso se considere o dado de que o grupo de Raquel teria entrado na terra a partir do leste um produto da teoria e não realidade histórica.

159 Cf. também S. SCHWERTNER, *Erwägungen zu Moses Tod und Grab in Dtn 34.5,6*, ZAW, 84:25-45, 1972. Quanto à configuração literária de Dt 34, cf. P. STOELLGER, *Deuteronomium 34 ohne Priesterschrift*, ZAW, 105:26-51, 1993.

Semelhante é o caso de Moisés no Egito. O próprio Moisés é a única prova para a suposição de Noth de que antropônimos egípcios eram possíveis desde o 2º milênio a.C. em toda parte na Palestina e na Síria Meridional. Por isso, até prova em contrário, se deverá supor que ele proviesse do Egito. Mas se provinha do Egito, sua localização é mais verossímil no círculo da tradição sobre o êxodo do Egito. O contexto de Êx 3.1-4.17 certamente contém um motivo etiológico cáltico — a aparição de Deus na sarça de 3.2-6 —, mas em seu conjunto não é uma lenda cáltica, pois em todas as versões (J, E ou pré-deuteronomico) ele desemboca na vocação de Moisés para a liderança no êxodo; isto se aplica também à versão do Escrito Sacerdotal em Êx 6, que não tem relações com a saga sobre a sarça. Só que, numa narrativa de vocação, Moisés não é simplesmente intercambiável. O motivo da vocação também não tem nada a ver com a tradição sobre o monte de Deus de Êx 18-20.

Trazendo um caso análogo: nas sagas sobre os patriarcas o “deus dos pais” tem um peso histórico independente, apesar de, na versão final transmitida, estar ligado com o El cananeu e o Javé israelita¹⁶⁰. Peso histórico independente? Com isso a argumentação histórica se cruza inevitavelmente com a histórico-traditiva. Querendo-se evitar isso, será preciso retirar a vocação de Moisés da história e explicar o assunto da seguinte maneira: o gênero da saga de vocação do tipo de Jz 6.11-24 ou Jr 1.5-10 foi relacionado e aplicado posteriormente a Moisés, e isso de tal modo que ele conformou pela segunda vez uma saga local — acerca da sarça — que, por sua vez, já fora conformada pela tradição sobre o monte de Deus. Isso não é muito provável. Sendo, porém, a vocação de Moisés elemento constitutivo da tradição, a suposição mais simples é preferível: que Moisés de fato fizesse parte do tema “condução para fora do Egito”.

Quão difícil é lidar com aspectos histórico-traditivos também se evidencia ao considerarem-se novas abordagens, nas quais a tradição sobre o monte de Deus é de novo enfocada com mais precisão¹⁶¹. Recomenda-se seguir a argumentação de Hartmut Gese. Ele parte da premissa de que o relacionamento especial Javé-Israel se estabeleceu, segundo a consciência de Israel, no monte de Deus. O evento do Sinai é a etiologia para esse relacionamento, para a aliança. Portanto, as grandezas “Javé” e “Israel” fazem parte do contexto do complexo do monte de Deus; ali estão firmemente ancoradas, não podendo ser nem substituídas nem intercambiadas. Junto com elas, Moisés está relacionado com o monte de Deus, e o está como o receptor da revelação e mediador da aliança, igualmente não intercambiável, acerca do qual se diz que Javé falou com ele — e somente com ele! — “de boca a boca” (Nm 12.8). Só que então a tradição sobre o monte de Deus deve ser, do ponto de vista da história da tradição, anteposta à tradição sobre o êxodo; i. é, as grandezas “Javé”, “Israel” e “Moisés” foram

160 V. supra, pp. 89-94.

161 Com diferentes perspectivas e nuances: W. BEYERLIN, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen*, 1961; H. SEEBASS, *Mose und Aaron, Sinai und Gottesberg*, 1962; H. B. HUFFMON, *The Exodus, Sinai, and the Credo*, CBQ, 27:101ss., 1965; H. GESE, *Bemerkungen zur Sinaitradition* [1967], in: ID., *Vom Sinai zum Zion*, 1974, pp. 31-48; J. M. SCHMIDT, *Erwägungen zum Verhältnis von Auszugs- und Sinaitradition*, ZAW, 82:1-31, 1970; E. W. NICHOLSON, *Exodus and Sinai in History and Tradition*, 1973. Cf. também W. H. SCHMIDT, *Exodus, Sinai und Mose*; *Erwägungen zu Ex. 1-19 und 24*, 1983 (Erträge der Forschung, 191).

transportadas da tradição sobre o monte de Deus para dentro da tradição sobre o êxodo. Isto significaria que Israel, que se considerava constituído no monte de Deus, projetou sua etiologia sobre o êxodo e o Mar dos Juncos. Reconheceu-se, por assim dizer, a si mesmo num grupo anônimo do êxodo, reconheceu Javé no Deus anônimo do êxodo e fez de seu mediador da aliança, Moisés, o líder do êxodo.

Gese considerou, além disso, a possibilidade de que originalmente o grupo do êxodo talvez nem tivesse encarado seu salvamento como efetivado por um deus, de modo que foi apenas a salvação que provocou a pergunta pelo deus salvador. Esta, então, foi respondida com “Javé” ainda no estágio nômade, após o contato com o grupo do Sinai. Também isso parece razoável e convincente, apesar de não simplificar a questão, mas apenas reagrupar os problemas; pois agora é necessário explicar por que, à pergunta por sua existência e por seu Deus, Israel sempre respondeu indicando o êxodo e o Mar dos Juncos, e não o monte de Deus: Javé é o Deus de Israel desde o Egito (Os 12.10; 13.4 e passim). Além disso, é preciso explicar como Moisés pôde passar da tradição sobre o Sinai para a tradição sobre o êxodo, pois o caminho que vai do libertador para o receptor da revelação é histórico-traditivo e historicamente mais provável do que a hipótese de que um receptor de revelação tenha sido transformado em libertador.

No passado mais recente e na atualidade surgiu certo cansaço histórico-traditivo. Cresce a impressão de que o método histórico-traditivo atingiu seus limites. Some mais e mais a esperança de que dele se possa esperar auxílio na procura pela figura histórica de Moisés. Parece esboçar-se uma inversão de tendência, chegando-se à pergunta ou mesmo à afirmação de que possivelmente Moisés foi de fato tudo em tudo: semita egípcio com ligações com os adoradores midianitas de Javé, líder no êxodo e salvador carismático no Mar dos Juncos, receptor da revelação e mediador da aliança no monte de Deus e líder na caminhada pelo deserto até a Transjordânia — tudo isso obviamente não com o Israel todo, mas com um grupo, o “grupo de Moisés”, que, graças à dominância de seu líder, atraiu outras tradições, originalmente não pertencentes a ele, e preparou a elaboração do complexo da época salvífica clássica¹⁶². O desespero oriundo das aporias às quais a história traditiva conduz, favorece inclusive entre biblistas veterotestamentários críticos a compreensível tendência de dizer: “Tomemos a coisa mais ou menos assim como é relatada!” É preciso aguardar pelo desenvolvimento da pesquisa. Provavelmente ela renovará antigas imagens de Moisés e produzirá novas. É de se duvidar que também produza novos conhecimentos históricos enquanto não aparecerem novas fontes. Infelizmente há pouca razão para a esperança de novas fontes. Elas teriam de ser de origem extra-israelita ou ao menos extra-veterotestamentária. Só que da história e da formação das tradições de grupos nômades marginais por via de regra ninguém tomou conhecimento a não ser eles mesmos.

162 Essa é a posição de S. HERRMANN, *Geschichte*, pp. 91-111, especialmente 110s.

5.5. Especulação historicamente controlada?

Nos capítulos precedentes se indicou repetidamente, chegando aos poucos até o fastio, que nosso conhecimento da pré-história de Israel é reduzido e incerto, cheio de lacunas e não-confiável. Também se falou das razões pelas quais não sabemos quase nada realmente com certeza. Quem tiver isso devidamente diante dos olhos terá uma pequena surpresa ao ler as próximas frases.

Como foi, então, que o Deus Javé, do noroeste arábico, veio a se tornar o Deus do povo palestínense de Israel, e este o povo de Javé? A resposta hipotética pode agora ser assim formulada: na medida em que a midianita Mariam foi testemunha, no séc. 13 a.C., de como a sudeste de *el-'Aqaba* um ou dois carros de combate egípcios afundaram no mar; na medida em que ela compôs um cântico sobre isto, que agradou tanto aos membros de sua tribo que estes o transmitiram durante 50 anos; na medida em que o sírio *by*/Moisés, como mais alto funcionário de Siptah e de Tausrete, era *de facto* chefe de governo do Egito; depois da morte deles, ele próprio quis subir ao trono e, para isso, trouxe mercenários semitas ao Egito, *'apiru* palestínenses e *sh'sw* midianitas; na medida em que, depois do fracasso dessa tentativa de usurpação do trono, um grupo midianita, numa situação de perigo de vida, transmitiu a um grupo palestínense seu cântico e seu deus; na medida em que este grupo, sob a condução deste deus, conseguiu chegar a salvo à Palestina; na medida em que ali incutiu sua militância e sua experiência nas tribos de agricultores que estavam justamente se formando na região central da Palestina, compostas de fugitivos do sistema político cananeu que estava entrando em colapso sob o domínio egípcio.¹⁶³

De repente parece que temos, ainda assim — sob a restrição do termo “resposta hipotética” —, pelo menos em traços gerais e mesmo que não de forma muito detalhada, um conhecimento relativamente exato e confiável. Esta, todavia, não é a opinião toda do autor das frases citadas acima, que tinha clareza quanto ao fato de estar apresentando “uma especulação com fundamento sobre o evento”¹⁶⁴. Não se pode discutir seriamente sobre se tal coisa deveria ser permitida na historiografia ou não. Certamente que o é. E mais: é requerida onde a situação das fontes é como a da pré-história de Israel. Além do mais, já desde sempre se tem procedido desta forma quando não se queria restringir-se a simplesmente recontar a história bíblica. A alternativa à “especulação” seria a renúncia a qualquer afirmação com respeito a períodos históricos como este.

Poderiam as coisas ter se passado da forma como Ernst A. Knauf supõe que tenham sido? A resposta é: certamente — caso se esteja disposto a aceitar

pressupostos dificilmente comprováveis ou não comprováveis de forma alguma. Este é o caso, p. ex., da suposição de que o clássico cântico do mar de Êx 15.21b seja o único texto autêntico do qual se podem extrair informações confiáveis acerca do chamado milagre do mar, ao passo que todos os outros textos seriam acréscimos, interpretações ou explicações posteriores¹⁶⁵. A poetisa deste cântico foi Miriã, segundo a tradição irmã de Moisés, na verdade, porém, uma midianita chamada *Maryam*: isto não se depreende com certeza de seu nome, mas do próprio cântico, que “se tornou o lar literário de Javé, tal como Midiã fora seu lar geográfico”¹⁶⁶. Neste ponto temos de admitir a probabilidade de que o monte de Deus não estivesse localizado na Península do Sinai nem em algum outro lugar, e sim no território dos midianitas¹⁶⁷. O próprio cântico teria sido, então, composto na língua midianita, e, de fato, suas consoantes podem ser lidas e interpretadas tanto como sendo hebraicas quanto como sendo “arábico-cananéias comuns”¹⁶⁸. Em relação a isso inclusive se deveria contar com a possibilidade de que *rkbw*, em hebraico “seu(s) condutor (es) de carros de guerra”, tenha sido originalmente um antigo dual arábico-cananeu significando “dois carros de combate”.

Teríamos também de decidir-nos a aceitar como plausível a identificação de Moisés com o funcionário egípcizado Bai-Irsu¹⁶⁹ do tempo de Siptah e de Tausrete. E o que ainda deporia contra isso, depois que através da Estela de Elefantina, de Sethnacht, se encontrou um enquadramento histórico aceitável para o homem Moisés e seu destino? Ele teria contratado mercenários asiáticos, provavelmente *'apiru* palestínenses¹⁷⁰, sendo que *sh'sw* midianitas poderiam ter-se agregado a eles — se não o motivo da fuga de Moisés exatamente para Midiã, o lar de Javé, dificilmente poderia ser explicado, se é que o poderia¹⁷¹. Finalmente teríamos de considerar aceitável a transmissão do cântico midianita do mar para *'apiru* palestínenses, talvez só um pequeno grupo (o chamado grupo de Moisés). Este teria sido, então, o elemento inicial de ignição do processo em que Javé lentamente ascendeu à condição de Deus de Israel, dos povos, do mundo todo.

Quem se envolve nesse tipo de coisa está praticando especulação. Mas não se trata de especulação livre, e sim historicamente controlável e controlada. Tal especulação, se quiser ser levada a sério, deve atender a determinadas

165 Ibid., p. 142.

166 Ibid., p. 87, nota 400; cf. também p. 146.

167 V. supra, pp. 115s.

168 E. A. KNAUF, op. cit., pp. 142-144.

169 V. supra, p. 130.

170 E. A. KNAUF, op. cit., pp. 138s.

171 ID., ibid., p. 135.

163 E. A. KNAUF, *Midian*, 1988, p. 145.

164 ID., ibid., p. 144; cf. também pp. 137-139 e passim.

condições. Cada um dos elementos dos quais ela se compõe deve ser de tal natureza que não haja argumentos históricos claros e significativos que lhe sejam contrários. Trata-se aqui do princípio da minimização das razões históricas contrárias. A junção dos elementos num conjunto deve poder ser inserida sem resistências na moldura histórica global do período e da região em foco. Este é o princípio do ajuste da especulação reconstrutiva ao que é historicamente real e possível. Não se devem exigir fardos excessivos nem dos elementos nem do conjunto. Aqui temos o princípio da reserva ou do comedimento histórico sensato. A religião e a teologia não devem desempenhar nenhum outro papel que não um papel histórico. E, por fim, devem-se evitar meticulosamente todas as perspectivas básicas advindas de constelações de idéias de períodos posteriores e estranhos ao período histórico em questão, seja do cristianismo, do judaísmo, da história intelectual do Ocidente ou das condições de nosso presente. Não é fácil preencher todos estes requisitos, especialmente o último. Avaliando-se por estes parâmetros as muitas especulações sobre a pré-história de Israel, também as apresentadas neste livro — e especulativo é quase tudo —, a concepção proposta por Knauf seguramente ocupa um lugar de suma honra.

Parte 2

A história primitiva de Israel: início e desdobramento

Capítulo 1

A tomada da terra pelos futuros israelitas na Palestina e suas conseqüências

1.1. O desenrolar dos acontecimentos

À primeira vista o problema da tomada da terra pelas tribos israelitas na Palestina parece não causar dificuldades dignas de nota. Possuímos um relato relativamente detalhado e muito vivo acerca do desenrolar e da seqüência dos acontecimentos: Js 1-12. De acordo com ele, aconteceu, em grandes traços, o seguinte: logo depois da morte de Moisés, o líder da época do êxodo e do deserto, as 12 tribos de Israel atravessaram o Jordão — por assim dizer, com bandeiras desfraldadas e em marcha unida — sob a liderança de Josué. Sacerdotes carregavam à frente a arca de Javé, que garantia às tribos a presença de seu Deus. Israel cobriu a Cisjordânia com guerra, conquistou por meio de grandes ações conjuntas muitas cidades fortificadas dos cananeus, as destruiu e as votou ao anátema. Depois de sair vitorioso de numerosas batalhas e de estar em poder de toda a terra que Javé prometera, Josué partiu finalmente para a distribuição ou o sorteio da propriedade da terra cultivada a cada uma das tribos (Js 13-19).

As estações dessa caminhada bélica foram as seguintes: *Abel-Hashittim* (*Tell el-Hammam*) como último lugar de repouso na Transjordânia e ponto de partida para a tomada da terra (2.1); a espionagem de Jericó (2); a travessia milagrosa do Jordão na altura de Jericó e a permanência no acampamento de Gilgal (3-5)¹; a conquista e destruição de Jericó (6); a subida através da Pla-

¹ Cf. E. VOGT, Die Erzählung vom Jordanübergang Josue 3-4, *Biblica*, 46:125-148, 1965; F. LANGLAMET, *Gilgal et les récits de la traversée du Jourdain*, 1969 (Cahiers de la RB, 11); B. PECKHAM, The Composition of Joshua 3-4, *CBQ*, 46:413-431, 1984.

nície de Acor (*Wadi en-Nuwe'ime*) em direção às montanhas e a conquista e destruição de Ai (*et-Tell* junto a *Der Dub-wan*; 7-8)³; a aliança de defesa com os habitantes de Gibeom (*el-Djib*; 9)⁴; a batalha contra uma coalizão de Jerusalém, Hebrom, Jarmute, Laquis e Eglom em Gibeom (10.1-15); a conquista e destruição de Maquedá (*Bet Maqdam?*), Libna (*Tell Bornat*), Laquis (*Tell ed-Duwer?*)⁵, Eglom (*Tell 'Eton?*), Hebrom (*el-Halil*) e Debir (*Hirbet er-Rabud*) sobre as montanhas judaítas e na região de colinas (10.28-43)⁶; a grande batalha junto às águas de Merom, com a conquista e destruição de Hazor (*Tell Waqqas*) no extremo norte (11.1-15); a conclusão é formada por uma relação dos reis da Cisjordânia e Transjordânia vencidos por Israel (12)⁷.

O resultado da tomada da terra é descrito da seguinte maneira em Js 11.16-20:

Assim, Josué tomou toda essa terra, as montanhas, toda a região sul, toda a terra de Gósen⁸, a região de colinas, a 'Araba, a região montanhosa de Israel e as colinas que fazem parte dela, desde as montanhas rochosas que sobem em direção a Seir, até Baal-Gade na planície do Vale do Líbano, ao pé do Hermom; e dominou todos os seus reis, os venceu e matou. Por muito tempo Josué havia travado guerra com todos esses reis. Não houve cidade que se tivesse submetido a Israel pacificamente, com exceção dos heveus que habitavam Gibeom; tiveram de conquistar tudo militarmente, pois havia uma disposição de Javé de endurecer o coração deles a fim de entrarem em luta com Israel, para se poder executar neles o anátema, sem os favorecer com indulto, mas eliminá-los, como Javé havia ordenado a Moisés.

Quem leu até aqui sabe como transcorreu a tomada da terra de Israel na Palestina e o que ocorreu.

Hoje quase não se precisa mais fundamentar de maneira detalhada por

2 Cf. agora H.-D. NEEF, *Die Ebene Achor — das "Tor der Hoffnung"*; ein exegetisch-topographischer Versuch, ZDPV, 100:91-107, 1984.

3 Cf. Z. ZEVIT, *Archaeology and Literary Stratigraphy in Joshua 7-8*, BASOR, 251:23-35, 1983; C. T. BEGG, *The Function of Josh 7,1-8,29 in the Deuteronomistic History*, *Biblica*, 67:320-334, 1986.

4 Cf. C. F. FENSHAM, *The Treaty between Israel and the Gibeonites*, BA, 27:96-100, 1964; J. BLENKINSOPP, *Gibeon and Israel; the Role of Gibeon and the Gibeonites in the Political and Religious History of Early Israel*, 1972; J. HALBE, *Gibeon und Israel*, VT, 25:613-641, 1975; H. RÖSEL, *Anmerkungen zur Erzählung vom Bundesschluss mit den Gibeoniten*, BN, 28:30-35, 1985; C. SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Das gibeonitische Bündnis im Lichte deuteronomischer Kriegsgebote; zum Verhältnis von Tradition und Interpretation in Jos 9*, BN, 34:58-81, 1986; R. K. SUTHERLAND, *Israelite Political Theories in Joshua 9*, JSOT, 53:65-74, 1992.

5 Dúvidas quanto à identidade em G. W. AHLSTRÖM, *Is Tell ed-Duweir Ancient Lachish?*, PEQ, 112:7-9, 1980; ID., *Tell ed-Duweir: Lachish or Libnah?*, PEQ, 115:103s., 1983; v. também infra, vol. 2, p. 373, nota 40.

6 Cf. K. ELLIGER, *Josua in Judäa*, PJB, 30:47-71, 1934.

7 Cf. V. FRITZ, *Die sog. Liste der besiegten Könige in Jos 12*, ZDPV, 85:136-161, 1969.

8 Naturalmente não a região egípcia com esse nome, mas o território de uma cidade cananéia chamada Gósen, cuja localização é desconhecida. Conjecturas em M. NOTH, *Zur historischen Geographie Südjudeas*; 1. *Das Land "Gosen"* [1935], in: ID., *Aufsätze*, vol. 1, pp. 197-204.

que essa imagem da tomada da terra não é historicamente utilizável. Ela trata a tomada da terra⁹ como uma grande ação conjunta da associação das 12 tribos de Israel. Sabemos, no entanto, que "Israel" de fato só se formou de modo gradual e por estágios, e o fez no solo da terra cultivada palestinese, num processo muito demorado que mesmo na época da formação do Estado ainda não estava plenamente concluído. Além do mais, o relato do livro de Josué considera a Palestina um conjunto uniforme, sem enfatizar as diferenças geográficas e políticas. A imagem da tomada da terra é generalizada e nacionalizada, tanto quanto os acontecimentos da época salvífica clássica de Israel. As diversas narrativas também não se referem nem aproximadamente de maneira uniforme a todas as partes da Palestina. Elas terminam na maioria dos casos com o anátema, e localidades votadas ao anátema não podem servir para novo assentamento. Na terra cultivada, de certo modo, é criada uma *tabula rasa*. Israel ingressa numa terra cujos habitantes foram amplamente exterminados, a fim de experimentar ali, sem perturbações, um reinício totalmente novo.

Acresce-se que é possível identificar, olhando-se mais de perto, o conjunto como uma combinação secundária de elementos avulsos, originalmente independentes: preponderantemente sagas, muitas delas de caráter etiológico, e várias que nem com a melhor boa vontade podem ser ligadas histórica ou arqueologicamente a algum lugar e assim se tornar compreensíveis. Jericó, p. ex., não foi destruída na Idade do Bronze Recente, e na época da tomada da terra Ai há muito já era o que seu nome significa, um "monte de ruínas", sem habitação urbana desde a Idade do Bronze Antigo (3º milênio a.C.). Não há um único caso no qual os dados da primeira parte do livro de Josué pudessem ser "confirmados" pela arqueologia; até mesmo a destruição de Hazor, que se pode comprovar na Idade do Bronze Recente, pode ter diversas causas. Numa só palavra: em sua forma atual o relato de Js 1-12 provém da obra historiográfica deuteronomista; é mais de meio milênio mais recente do que os acontecimentos que descreve e interpreta¹⁰. É óbvio que aqui a realidade histórica da tomada da terra foi sacrificada em função de uma teoria da mesma.

Consegue-se ainda perceber de que modo isso ocorreu. No começo havia tradições distintas, originárias preponderantemente do território da tribo de

9 Continuaremos a usar esta designação; desde Albrecht Alt ela se firmou na pesquisa em língua alemã e também no âmbito internacional. O termo "tomada da terra" provém da descrição das migrações de povos na Europa, mas já há muito é empregado em sentido mais amplo para designar qualquer caso de tomada de posse e colonização, também nos casos em que nômades não desempenham nenhum papel: p. ex., a migração dórica, a colonização grega das costas do Mar Mediterrâneo, a sedentarização dos romanos na Itália Superior celta, etc. Cf. a *Brockhaus Enzyklopädie*, 17. ed., 1970, vol. 11, p. 92. Quem preferir o termo mais neutro "colonização" o faz com boas razões, podendo se reportar a J. WELLSHAUSEN, *Israelitische und jüdische Geschichte*, 7. ed., 1914, p. 34. V. também infra, p. 143.

10 Cf. J. van SETERS, *Joshua's Campaign of Canaan and Near Eastern Historiography*, SJOT, 3(2):1-12, 1990.

Benjamim (Js 2-9), e que devem ter se referido originalmente só a essa tribo. Combinaram-se com isso de forma bastante solta uma incursão ao sul (Js 10) e outra ao norte (Js 11). A generalização e a nacionalização dos textos combinados, que provavelmente já iniciaram antes do Deuteronômio, visavam transmitir a impressão de que todo o Israel tivesse conquistado toda a Palestina. Mas essa consequência só podia ser tirada quando toda a Palestina de fato havia se tornado israelita, i. é, não antes do tempo de Davi e de Salomão. Depois disso ela era possível nos moldes de um postulado, uma reivindicação teórica. Os resumos e programas deuteronômicos em Js 1; 23 e 11.16-20 deixam entrever claramente que a situação territorial do reino davídico foi retrojetada para a época da tomada da terra: desde o começo Javé precisava ter destinado às tribos de Israel todo aquele grande território que Davi de fato dominava. A descrição da tomada da terra do livro de Josué legítima, portanto, uma reivindicação de território e de domínio que passageiramente fora realizada na era davídico-salomônica e depois disso permanecera viva como ideal.

Sobretudo, porém, é preciso esclarecer que existem informações veterotestamentárias sobre a tomada da terra fora do livro de Josué que de modo algum concordam com aquela teoria da tomada da terra. Delas ainda se falará mais vezes. O peso principal merece uma seqüência de versículos dentro do cap. 1 do livro dos Juízes que em seu conjunto é um conglomerado de pequenas histórias e notas sobre a temática da tomada da terra¹¹: Jz 1.19,21,27-35. Trata-se de uma listagem de tribos israelitas, com especial consideração das cidades e dos territórios que, no decorrer de sua tomada da terra, elas não estiveram em condições de conquistar. As tribos são apresentadas isoladamente; cada uma tem sua própria tomada da terra. Nenhuma palavra é dita sobre uma grande ação de todo o Israel, nenhuma palavra sobre Josué. Embora também este texto parta da reivindicação de que toda a Palestina por direito pertence a Israel, seu conteúdo consiste exatamente em mostrar que essa reivindicação não pôde ser realizada na época da tomada da terra. Somente “quando Israel ficou forte, submeteu os cananeus à corvéia; expulsá-los, não conseguiu” (v. 28); i. é, não antes da época davídico-salomônica, que também constitui o limite superior para a redação do texto. Assim é possível reconstruir, a partir de Jz 1.19,21,27-35, a situação da propriedade territorial da

11 Cf. G. E. WRIGHT, The Literary and Historical Problem of Joshua 10 and Judges 1, JNES, 5:105-114, 1946; E. O'DOHERTY, The Literary Problem of Judges 1,1-3,6, CBQ, 28:1-7, 1956; C. H. J. de GEUS, Richter 1:1-2:5, VT 16:32-53, 1966; R. SMEND, Das uneroberte Land; das Land Israel in biblischer Zeit, ed. por G. Streckler, 1983, pp. 91-102 [= *Gesammelte Studien*, vol. 2, pp. 217-228]; H. N. RÖSEL, Das “negative Besitzverzeichnis” — traditionsgeschichtliche und historische Überlegungen, BEATAJ, 13:121-135, 1988; E. MULLEN, The Deuteronomistic Reintroduction of the Book of Judges, HTHR, 76:33-54, 1983. Muito crítico quanto ao valor histórico é A. G. AULD, Judges 1 and History; a Reconsideration, VT, 25:261-285, 1975.

maioria das tribos cisjordânicas pela *via negationis*; trata-se de nada mais do que uma “relação negativa de propriedade” (Albrecht Alt).

Examinando-se essa relação, a situação se apresenta da seguinte forma: Judá se fixou nas montanhas, mas não pôde avançar até a planície, porque seus habitantes possuíam “carros de ferro”, i. é, carros de combate com moldura de ferro. Isto se refere aos cananeus e filisteus. As demais tribos não puderam conquistar as seguintes localidades: 1. Benjamim: Jerusalém; 2. Manassés: Bete-Seã (*Tell el-Höçn* junto a *Besan*), Taanaque (*Tell Ta'annek*), Dor (*el-Burdj* junto a *et-Tantura*), Jibleã (*Hirbet Bel'ame* junto a *Djenin*), Meguido (*Tell el-Mutesellim*); 3. Efraim: Gezer (*Tell Djezer*); 4. Zebulom: Quitrom (?), Naalol (?); 5. Aser: Aco, Sidom, *Maalebe (*Mahalib* na foz do *Nahr Qasimiye*)¹², Aczibe (*ez-Zib*), Afeque (?), Reobe (?); 6. Naftali: Bete-Semes (*el-'Abediye?*), Bete-Anate (?); 7. Dã: Har-Heres (= *'ir shemesh*, Js 19.41 = *er-Rumele* junto a *'En Shems*)¹³, Aijalom (*Yalo*), Saalbim (?). Este documento permite tirar conclusões históricas de grande alcance. Com exceção de Jerusalém, todas as localidades citadas, na medida em que se pode localizá-las, se situam nas planícies da Palestina: a planície litorânea, a planície de Aco, a planície de Meguido e a baía de Bete-Seã; crescem-se algumas poucas da região de colinas a oeste de Jerusalém. Isso, no entanto, significa que de início a terra de assentamento das tribos israelitas se situava preferencialmente, se não exclusivamente, nas regiões montanhosas da Palestina. Nas idades do Bronze (3^o/2^o milênio a.C.), as montanhas com matas tinham uma ocupação com cidades cananéias apenas escassa e em grande parte inexistente. Bem por isso as tribos conseguiram estabelecer-se aí inicialmente. Também mais tarde todos os centros importantes da história de Israel se situavam nas montanhas, e não nas planícies. Esta realidade ficou profundamente gravada na consciência de Israel. Ainda na época da monarquia, 1 Rs 20.23 faz os arameus dizerem: “Um deus de uma montanha é seu deus, por isso nos venceram. Mas se pudéssemos lutar com eles na planície, certamente os venceríamos!” Como primeiro resultado deve-se registrar que a tomada da terra pelos israelitas introduziu uma significativa alteração no mapa político da Palestina: pela primeira vez as regiões montanhosas começaram a desempenhar um papel digno de nota.

A relação negativa de propriedade, porém, ensina ainda mais. Evidencia-se que a região de assentamento das tribos israelitas nas montanhas era interrompida em dois lugares por cinturões, no sentido leste-oeste, de cidades

12 Assim deve ser lido Jz 1.31, de acordo com o texto consonantal de Js 19.29, em vez de *Ahlab*, do texto massorético; a localidade que ainda se segue, *Helba*, deve ser eliminada por ser uma variante.

13 Diferentemente K.-D. SCHUNCK, Wo lag *Har Heres?*, ZDPV, 96:153-157, 1980: a elevação, chamada “Monte da Crosta”, com um assentamento (*Hirbet Hirsha* ou *Hirbet Harsis*) nas proximidades de Aijalom.

cananéias fortificadas. Estas, de certa maneira, dividiam o território de Israel em três partes:

1. *o cinturão setentrional de cidades cananéias*: Bete-Seã, Jibleã, Taanaque, Meguido — pode-se prolongar a linha até Dor na costa do Mediterrâneo. Esse cinturão segue a extensão da Planície de Meguido, que é também a que divide geograficamente a região montanhosa da Palestina Central da região montanhosa da Galiléia. O quadro é confirmado e complementado de forma extremamente feliz pelas fontes literárias do 2º milênio a.C., pois as localidades mencionadas — e ainda algumas outras mais — estão registradas como sedes de governantes cananeus nas listas egípcias de topônimos desde Tutmósis III e, em parte, nas cartas de Amarna. A história do cinturão setentrional de cidades cananéias remonta, portanto, no mínimo ao séc. 15 a.C. e talvez a um passado mais distante ainda.

2. *o cinturão meridional de cidades cananéias*: Jerusalém, Aijalom, Har-Heres, Saalbm, Gezer. Seguindo-se Js 9.17, cabem aqui ainda: Gibeom (*el-Djib*), Quefira (*Hirbet Kefire*), Beerote (*el-Bire?*) e Quiriate-Jearim (*Der al-Azhar* junto a *Abu Gosh*). Também as localidades do cinturão meridional estão documentadas por textos egípcios e pelas cartas de Amarna já no 2º milênio a.C. O cinturão meridional de cidades cananéias é de importância bem especial, pois não coincide com marcos geográficos, mas se estende do divisor de águas que é constituído pelas montanhas junto a Jerusalém até a região de colinas junto a Gezer. Corta a região montanhosa da Palestina Central, que forma um conjunto, em duas partes; com isso cortava também o território de assentamento das tribos sobre a região montanhosa. Exatamente por causa disso ele teve efeitos históricos muito mais duradouros do que o cinturão setentrional, que sublinhava, por assim dizer, politicamente o já existente marco geográfico da Planície de Meguido.

De tudo isso resulta que a tomada da terra por Israel transcorreu de modo bem diferente da dos filisteus, por exemplo. Os filisteus vieram para a planície litorânea, fixaram-se lá em cidades há muito existentes, adotaram as formas do sistema cananeu de cidades-Estado e logo depois também o modo de vida dos cananeus. As tribos israelitas, em contraposição, evitaram primeiramente as partes melhor desenvolvidas da Palestina, permaneceram em relativo isolamento nas montanhas e não sucumbiram tão cedo às tentações da cultura urbana cananéia. Isso é extraordinariamente importante para a compreensão do processo de tomada da terra.

Mas é bem nesse ponto que surge o principal problema de que precisamos tratar nesta seção. Acostumamo-nos a dizer “tomada da terra”. Ora, o que se quer dizer com isso, e quem foi que tomou terra? O termo “tomada da terra” é usado aqui num sentido neutro; não diz nada sobre as concepções

que se devem combinar historicamente com ele¹⁴. Infelizmente dificuldades quase insuperáveis se interpõem à solução do problema. Por um lado, isso tem a ver com a característica das fontes escritas disponíveis, das quais, com nossas perguntas, exigimos respostas que elas não querem nem podem dar. Por outro lado, no entanto, também tem a ver com o fato de que se podem dar, sempre indicando razões, diferentes respostas às seguintes duas perguntas: com o que descobertas e conhecimentos arqueológicos podem contribuir para o esclarecimento do problema da tomada da terra? Que valor têm analogias históricas com fenômenos e ocorrências semelhantes, que cronológica e geograficamente estão mais próximos ou mais afastados?

É recomendável iniciar com uma definição formal: tomada da terra é apropriação de terra mediante nova distribuição do solo e colonização. Aí é importante perguntar se se trata de terra sem dono ou já colonizada por outros ou se existem formas mistas de ambos. O processo em si pode desenrolar-se de diversas maneiras: desde o simples roubo, passando pela conquista bélica propriamente dita, pela firmação de tratados com os proprietários anteriores, pela lenta infiltração até a criação de um novo direito na terra anteriormente sem dono. Os executores do processo de tomada da terra podem fazer parte de diversos agrupamentos sociais: habitantes de cidades e aldeias, agricultores, artesãos, comerciantes, também nômades. No caso destes último fala-se de sedentarização, i. é, do processo de fixação de grupos antes não-sedentários. A falta de sedentariade é a única característica comum dos numerosos tipos de nômades que há. Aqui é necessário relembrar a problemática do conceito “nômades” de que se falou num capítulo anterior¹⁵. Israel (i. é, o que posteriormente seria Israel) se atribuiu um passado nômade, segundo informam suas próprias tradições. Mas isso não precisa ser necessariamente acertado, ainda mais que Israel generalizou e nacionalizou suas tradições; com isso, diferenças regionais, sociais e étnicas podem ter sido apagadas. Em todo caso, como vimos, a tomada da terra ocorreu preferencialmente — e talvez no início até exclusivamente — nas regiões montanhosas da Palestina. Na Antiguidade as montanhas da Palestina estavam em considerável medida cobertas de mato; seu ressequido estado atual é o resultado de um desmatamento secular. Se a tomada da terra por Israel se processou na região montanhosa, isto quer dizer que aí era preciso derrubar mato a fim de obter terra cultivável e instalar aldeias. De fato, a pesquisa arqueológica das regiões montanhosas comprovou que na Idade do Ferro I (aproximadamente 1200-1000 a.C.) apareceram numerosos novos assentamentos que antes não existiam. Esse é o resultado de um trabalho de colonização penoso e de longa duração que foi necessário

14 V. supra, p. 137, nota 9.

15 Veja supra, pp. 53ss.

fazer: um motivo a mais para não termos anotações escritas originais desse período e território. Quem precisa derrubar matos, não escreve.

Tudo isso, entretanto, são apenas as condições globais. Abstraindo-se da concepção tradicional de que os fatos teriam se dado simplesmente do modo como são relatados no AT de Nm 13 a Jz 1, existem essencialmente três modelos de compreensão que pretendem interpretar em pormenores as ocorrências¹⁶:

1. *O modelo da migração*: foi desenvolvido já desde a segunda metade do séc. 19, após o dismantelamento crítico da imagem da tomada da terra oferecida pelo AT¹⁷. Característica desse modelo é a dissolução da tomada da terra numa multiplicidade de tomadas da terra. Não um Israel total e uniforme, mas várias ondas de imigrantes nômades chegaram do deserto de diversos lados e em diversos momentos à Palestina, onde se fixaram. Eles se uniram e formaram “Israel” só no solo da Palestina. Às vezes o processo se dava de forma pacífica, sobretudo onde a sedentarização não topava com resistências, p. ex. na região montanhosa. Entretanto, na maioria das vezes se dava de forma bélica, onde a vontade de assentamento dos nômades entrava em conflito com os direitos e as reivindicações da população cananéia anterior da Palestina. Então era necessário conquistar cidades e destruí-las, e neste sentido a tomada da terra foi realmente um “conquest”, uma conquista. As ocorrências estão retratadas nas narrativas de guerras do livro de Números e de Juízes, só que de forma generalizada e nacionalizada. Elas precisam ser distribuídas entre diferentes grupos de imigrantes, em parte provindos do sul, em parte do leste; entre esses grupos estava também aquele que, sob a liderança de Moisés, havia saído do Egito e trazido Javé junto. Desde o desenvolvimento da arqueologia de escavação palestinese, o modelo da migração convinha também pelo fato de poder ser relacionado, aparentemente sem precisar forçar as coisas, com determinados fatos arqueológicos que podiam ser comprovados: era plausível atribuir de forma causal as camadas de destruição das cidades palestineses no fim da Idade do Bronze e na incipiente Idade do Ferro I àqueles grupos que chegavam de fora¹⁸.

16 Uma excelente exposição e apreciação crítica são oferecidas por M. WEIPPERT, *Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion*, 1967 (FRLANT, 92). Quanto aos modelos e analogias, cf. também B. S. J. ISSERLIN, *The Israelite Conquest of Canaan; a Comparative Review of the Arguments Applicable*, PEQ, 115:85-94, 1983, e sobretudo M. e H. WEIPPERT, *Die Vorgeschichte Israels in neuem Licht*, ThR, 56:341-390, 1991.

17 Sínteses da situação mais antiga do debate: L. B. PATON, *Israel's Conquest of Canaan*, JBL, 32:1-53, 1913; H. H. ROWLEY, *From Joseph to Joshua*, 1950.

18 Cf. o resumo de B. MAZAR, *The Exodus and the Conquest*, in: WHJP, 1971, vol. 1,3, pp. 69-93; Y. AHARONI, *The Settlement of Canaan*, in: *ibid.*, pp. 94-128.

As vantagens deste modelo são óbvias: é um modelo crítico que, mesmo assim, não se afasta demais do quadro bíblico da tomada da terra e possibilita a consideração adequada do que no ambiente de fala inglesa se chama de “archaeological evidence”. Todavia, devem ser levantadas perguntas críticas de peso contra o modelo. A pergunta principal é: que tipo de nômades guerreiros eram esses que, vindo de fora, ocuparam a Palestina, em parte de forma pacífica, em parte conquistando-a pela força militar? Grupos que estivessem em condições de realizar tais ações são desconhecidos no Oriente Antigo do 2º e do início do 1º milênio a.C. Que posição devem assumir nesse modelo as esparsas informações veterotestamentárias que falam da inferioridade dos israelitas primitivos diante dos cananeus¹⁹? A “archaeological evidence” de fato tem o desempenho que deveria ter? Primeiro, em vista de sua fundamental equivocidade e, em segundo lugar, considerando a circunstância de muitas das sagas de conquista serem etiológicas, i. é, pretenderem explicar situações já existentes anteriormente. Como exatamente se relaciona o modelo com a interpretação crítica dos textos veterotestamentários sobre a tomada da terra?

2. *O modelo da infiltração*: foi desenvolvido por primeiro, e da forma mais consistente, por Albrecht Alt²⁰. A tomada da terra é o resultado da transumância de nômades criadores de gado miúdo, das margens da estepe e do deserto²¹. Os nômades de transumância praticavam inicialmente uma pastagem de verão nas regiões montanhosas cobertas de matos, até que devagar o pêndulo da transumância deixou de oscilar para eles, fazendo-os passar gradualmente para a sedentariedade e para o modo de vida agrícola. De início o processo se deu pacificamente, levando muito tempo. Apenas num segundo estágio, chamado por Alt de “fase expansionista”, ocorreram num ou noutro lugar confrontações bélicas com os cananeus, dos quais as sagas bíblicas de conquista poderiam ser um reflexo longínquo. Os nômades de transumância faziam parte de uma dessas grandes ondas que de tempos em tempos se infiltram e ingressam — vindo do deserto, que é a área de regeneração populacional dos países do Crescente Fértil — nas terras cultiváveis: da chamada onda de povos aramaicos.

Contra este modelo não se pode argumentar seriamente nem com a seqüência da exposição bíblica — primeiro conquista, depois assentamento — nem com a “archaeological evidence”. Ele tem a vantagem de explicar os

19 Cf. Nm 13.28; Jz 1.19ss.; Js 17.16; Jz 4.3 e passim. Posicionamento crítico em relação aos “carros de combate de ferro” encontramos em R. DREWS, *The “Chariots of Iron” of Joshua and Judges*, JSOT, 45:15-23, 1989.

20 A. ALT, *Die Landnahme der Israeliten in Palästina* [1925], in: *ID.*, *Kleine Schriften*, vol. 1, pp. 89-125; *ID.*, *Erwägungen über die Landnahme der Israeliten in Palästina* [1939], in: *ibid.*, pp. 126-175.

21 Veja supra, pp. 52-54.

lampejos passageiros do AT melhor e de forma mais convincente do que o modelo da migração. Transmite, se assim se puder dizer, uma idéia de probabilidade histórica maior. Seu ponto mais fraco é de novo a questão dos nômades. Alt partiu da analogia moderna do sistema beduíno palestinese e o retrojetou para a época dos fins do 2º milênio a.C. Entrementes, porém, se tornou altamente questionável se de fato existiam nômades de transumância naquele tempo. Os nômades dos textos do Oriente Antigo do 2º milênio a.C. são preponderantemente os chamados agricultores migrantes não-sedentários, vivendo em parte de fato nas margens da terra cultivada, mas em parte também na terra cultivada entre as povoações urbanas e rurais (nômades das montanhas, nômades da terra cultivada). Eles podem passar a deslocar-se e ir de um lugar para outro, mas não necessariamente, podendo também viver num espaço relativamente reduzido, dentro de suas tendas, sem deslocamentos significativos. Em todo caso não há documentação segura, nem no 2º nem no 1º milênio a.C., que ateste a transumância por razões climáticas; e com isto o modelo se mantém ou cai por terra. Isso diminui o valor da analogia e faz as conseqüências dela tiradas parecerem problemáticas. Pelo estágio atual do conhecimento, não existiram as grandes ondas de nômades que, vindo do deserto, durante algum tempo teriam batido contra as terras cultiváveis.

3. *O modelo da revolta*²²: Foi iniciado em 1962 por George Mendenhall²³, em debate crítico com os dois outros modelos. Estes partem de três pressupostos básicos: 1. os israelitas vieram de fora para a Palestina; 2. eram nômades; 3. sua solidariedade se baseava em parentesco étnico. De acordo com Mendenhall, esses três pressupostos estão errados. É verdade que na Idade do Bronze Recente havia nômades, mas eles não tinham importância social nem política. A contraposição social decisiva não era entre agricultores e nômades, mas entre habitantes de áreas urbanas e rurais²⁴. A evolução levou a que indivíduos e grupos de pessoas que estavam em oposição à ordem vigente nas cidades se desmembrassem dessa ordem e praticassem a agricultura e a criação de gado²⁵ não mais em aliança com a sociedade feudal urbana, mas sem ela e contra ela. Tratava-se de pessoas socialmente rebaixadas, desarraigadas, *outlaws*, que por

22 Na primeira edição deste livro eu falava aqui de “modelo sociológico”. M. WEIPPERT, Scheideweg, p. 86, com razão chamou a atenção para o fato de que esta designação representava uma mudança de categorias em relação aos dois outros modelos. Ele próprio favorece a expressão “modelo de revolução”, que, no entanto, a bem de uma terminologia sociológica adequada, deve ser preferentemente evitada.

23 G. MENDENHALL, *The Hebrew Conquest of Palestine*, BA, 25:66-87, 1962; ID., *The Tenth Generation*, 1973.

24 Cf. E. OTTO, *Stadt und Land im spätbronzezeitlichen und früheisenzeitlichen Palästina*, *Geographia Religionum*, 6:225-241, 1988.

25 Detalhes a respeito da agricultura na Palestina na Idade do Ferro podem ser encontrados em D. C. HOPKINS, *The Highlands of Canaan; Agricultural Life in the Early Iron Age*, 1985 (The Social World of Biblical Antiquity Series, 3); O. BORÓWSKI, *Agriculture in Iron Age Israel*, 1987.

fim passaram à revolta contra as cidades, animados, liderados e apoiados pelo grupo de Moisés que havia vindo do Egito e trazido Javé. Esses *outlaws* correspondiam aos *hapiru* da época de Amarna²⁶. Por isso é adequado que o AT designe os israelitas primitivos de “hebreus”. De acordo com esta concepção, a tomada da terra foi resultado de um processo de revolução social dentro da terra cultivada palestinese, sem afluxo significativo de fora, exceto o grupo de trabalhadores forçados vindo do Egito. Também argumentos arqueológicos corroboram isso. As localidades fundadas nas regiões montanhosas palestinese na Idade do Ferro I, na maioria pequenas e não-muradas, permitem concluir que os construtores eram tecnicamente evoluídos. Avanços como o terraceamento do solo, a instalação de cisternas e filtros, a pavimentação das ruas, a arquitetura das casas, etc. mostram que os responsáveis por essas obras em muitos casos eram recrutados nas cidades-Estado cananéias. Provavelmente isto não se aplica a todos os casos. Entre os fundadores dessas localidades podem também ter estado nômades das montanhas, porém em menor número²⁷. Em todo caso, a consciência de solidariedade de Israel não tem causas étnicas, mas exclusivamente religiosas: Javé se tornou o Deus dos que romperam com a ordem vigente. O modelo sociológico foi reelaborado por J. Dus e, sobretudo, por Norman K. Gottwald²⁸. Este último fala inclusive de uma espécie de conversão religiosa em massa ao javismo entre os cananeus insurretos, dentre os quais teria surgido uma ordem social “igualitária”, que teria chegado ao fim somente com o surgimento da monarquia.

Este modelo inquestionavelmente apresenta grandes vantagens. Ele não só corresponde melhor do que os outros dois modelos ao resultado da pesquisa etno-sociológica mais recente²⁹; também explica a contraposição aguda dos israelitas primitivos aos cananeus das cidades e dispensa a hipótese de movimentos migratórios maiores. Grandezas problemáticas como o belicoso nomadismo de rapina e o pacífico nomadismo de transumância não desempenham nenhum papel nele. Por outro lado, permanecem muitas perguntas em aberto. O caráter dos *hapiru* do 2º milênio a.C. está tão pouco esclarecido conclusivamente quanto a questão de um possível relacionamento dos israelitas primi-

26 Veja supra, pp. 80s.

27 Detalhes especialmente em H. WEIPPERT, PVZ, passim, e em I. FINKELSTEIN (veja infra, nota 30), passim.

28 Cf. J. DUS, *Das Sesshaftwerden der nachmaligen Israeliten im Lande Kanaan*, CV, 6:263-275, 1963; N. K. GOTTWALD, *Were the Early Israelites Pastoral Nomads?*, in: *Rhetorical Criticism*, 1974, pp. 223-255; ID., *Domain Assumptions and Society Models in the Study of Premonarchical Israel*, SVT, 28:89-100, 1975; ID., *The Tribes of Yahweh; a Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.*, 1979 [trad. port.: *As tribos de Javé*]. Não há muita novidade no texto de J. DUS, *Israelitische Vorfahren — Vasallen palästinischer Stadtstaaten?*; *Revisionsbedürftigkeit der Landnahmehypothese von A. Alt*, 1991 (EH XXIII, 404).

29 Cf. já G. P. MURDOCK, *Social Structure*, 1949; C. LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, 1949 [trad. port.: *As estruturas elementares do parentesco*].

tivos com esses grupos³⁰. A hipótese de o grupo de Moisés, provindo do Egito e iniciando pela Transjordânia, ter, por assim dizer, acendido a tocha da revolta dos *outlaws* contra a ordem urbana é tão problemática quanto o modelo da revolta em si, que dificilmente pode ser fundamentado por informações veterotestamentárias. A isto, contudo, deve-se logo acrescentar que, a rigor, também o modelo da transumância não pode ser fundamentado pelos textos sobre a tomada da terra do AT. Mas se Mendenhall e seus seguidores tivessem razão, não se deveriam, então, encontrar os israelitas primitivos ao menos também, e talvez até preferencialmente, nas planícies da Palestina entre as cidades cananéias? Eles vivem, porém, preponderantemente nas regiões montanhosas. E finalmente: a herança nômade é tão forte na tradição de Israel que a rejeição de toda e qualquer pré-história nômade de Israel não tem nenhuma probabilidade histórica a seu favor. Assim se poderia dizer: também no modelo da revolta a questão principal é o problema dos nômades, a partir do qual muita coisa, se não tudo, se decide.

É quase impossível pronunciar um juízo definitivo sobre o processo da tomada da terra pelos israelitas com base na situação atual do conhecimento³¹.

30 Veja supra, pp. 80s.

31 A bibliografia sobre o tema aumenta de forma desmedida; dificilmente alguém tem ainda condições de dominá-la. Uma compilação informativa da bibliografia até o ano de 1988 encontra-se em J. A. SOGGIN, *Einführung in die Geschichte Israels und Judas*, 1991, pp. 111s. Segue-se uma seleção de trabalhos sobre diversos temas e com diversas posições: Y. AHARONI, Nothing Early and Nothing Late: Re-Writing Israel's Conquest, BA, 39:55-76, 1976; A. MALAMAT, *Israelite Warfare and the Conquest of Canaan*, 1978; V. FRITZ, Die kulturhistorische Bedeutung der früheisenzeitlichen Siedlung auf der *Hirbet el-Msas* und das Problem der Landnahme, ZDPV, 96:121-135, 1980; ID. também em BASOR, 241:61-73, 1981; N. P. LEMCHE, Det revolutionære Israel, *Dans Teologisk Tidsskrift*, 45:16-39, 1982; B. S. J. ISSERLIN, The Israelite Conquest of Canaan; a Comparative Review of the Arguments Applicable, PEQ, 115:85-94, 1983; D. N. FREEDMAN & D. F. GRAF, eds., *Palestine in Transition; the Emergence of Ancient Israel*, 1983 (The Social World of Biblical Antiquity Series, 2); B. HALPERN, *The Emergence of Israel in Canaan*, 1983 (SBL Mon. Ser., 29); R. GONEN, Urban Canaan in the Late Bronze Period, BASOR, 253:61-73, 1984; N. P. LEMCHE, *Early Israel; Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society before the Monarchy*, 1985 (SVT, 37); J. SANMARTÍN-ASCASO, Geschichte und Erzählung im Alten Orient, I; die Landnahme Israels, UF, 17:253-282, 1985; J. A. CALLAWAY, A New Perspective on the Hill Country Settlement of Canaan in the Iron Age I; Palestine in the Bronze and Iron Ages, in: *Papers (...) Olga Tufnell*, 1985; E. NOORT, Geschiedenis als brandpunt — over de rol van de archeologie bij de vestiging van Israel in Kanaan, *Gereformeerde Theol. Tijdschrift*, 87:84-102, 1987; R. B. COOTE & K. W. WHITELAM, *The Emergence of Early Israel in Historical Perspective*, 1987 (The Social World of Biblical Antiquity Series, 5); V. FRITZ, Conquest or Settlement?; the Early Iron Age in Palestine, BA 50:84-100, 1987; P. ARAJA MANTOVANI, La "conquista" di Israele, RiBi, 36:47-60, 1988; M. WEINFELD, Historical Facts behind the Israelite Settlement Pattern, VT, 38:324-332, 1988 [continuação de sua exposição um tanto conservadora: The Pattern of Israelite Settlement in Canaan, SVT, 40:270-283, 1980]; I. FINKELSTEIN, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, 1988; ID., Arabian Trade and Socio-Political Conditions in the Negev in the 12th-11th Centuries B.C.E., JNES, 47:241-252, 1988; O. EITAN, The Settlement of Nomadic Tribes in the Negev Highlands in the 11th Century B.C., in: M. HELTZER & E. LIPINSKI, eds., *Society and Economy in the Eastern Mediterranean*, 1988, pp. 313-340; A. LEONARD, The Late Bronze Age, BA, 52:4-39, 1989; I. FINKELSTEIN, The Emergence of Early Israel; Anthropology, Environment and Archaeology, JAOS, 110:683-685, 1990; D. EDELMAN, ed.,

Também não é possível simplesmente decidir-se por um dos três modelos descritos. É necessário, de qualquer maneira, partir do problema dos nômades; o que foi dito a respeito dele num ponto anterior não precisa ser repetido aqui³². Israel sempre soube e sustentou que seus pais eram nômades, i. é, não-sedentários. Só que precisamos nos acostumar a ver o fenômeno do nomadismo de modo muito mais diferenciado do que até agora habitualmente acontecia. O conceito "nômades" é de certo modo um teto sob o qual se reúnem grupos de diversos tipos e origens. Comum a todos é a não-sedentariade, consistindo sua tomada da terra em se tornar sedentários, não mais viver em tendas, mas em casas, e fundar localidades. Nisto consiste a essência desse processo, não na passagem da criação de gado para a agricultura; pois tanto agricultores sedentários quanto nômades praticam agricultura e criação de gado. No máximo se poderá admitir que no processo de sedentarização ocorre certa preponderância da agricultura sobre a criação de gado.

Mais do que uma idéia global sobre a tomada da terra dos israelitas na Palestina não se conseguirá alcançar. Ela tem o seguinte aspecto: segundo os resultados de que dispomos e as concepções teóricas formuladas a partir deles na pesquisa etno-sociológica das duas últimas décadas, devemos abandonar a idéia de que a chamada tomada da terra pelos israelitas tenha se dado de maneira uniforme em termos de regiões, períodos e política populacional³³. Não deve ter ocorrido uma "tomada da terra" pelas que mais tarde seriam as tribos de Israel, e sim vários processos de colonização regionalmente diferenciados e separados no tempo, nos quais estiveram envolvidos diferentes grupos populacionais. Afinal, é preciso entender que o povoamento de regiões situadas perto de desertos, como p. ex. a Baía de Berseba, não pode ter acontecido da mesma maneira como o da região montanhosa coberta de florestas na Palestina Central e na Galiléia. Além disso, é improvável que a tomada da terra tenha se dado mais ou menos exclusivamente por um só dos vários grupos que a história social e econômica reconhece na Palestina do fim da Idade do Bronze e começo da Idade do Ferro — aliás, é improvável também no que diz respeito à arqueologia³⁴. Felizmente já passou de novo o tempo em

Toward a Consensus on the Emergence of Israel in Canaan, SJOT, 4(2):1-116, 1991; M. & H. WEIPPERT, Die Vorgeschichte Israels in neuem Licht, ThR, 56:341-390, 1991; N. A. SILBERMAN, Who Were the Israelites?, *Archaeology*, 1/45:22-30, 70, 1992; H. N. RÖSEL, *Israel in Kanaan; zum Problem der Entstehung Israels*, 1992 (BEATAJ, 11); D. VIEWEGER, Überlegungen zur Landnahme israelitischer Stämme unter besonderer Berücksichtigung der galiläischen Berglandgebiete, ZDPV, 109:20-36, 1993; M. WEIPPERT, Scheideweg, pp. 85-93.

32 Veja supra, pp. 52-57.

33 Esse estado de coisas é enfatizado também, mesmo que com outros acentos e conteúdos, por S. HERRMANN, Israels Frühgeschichte im Spannungsfeld neuer Hypothesen, in: *Studien zur Ethnogenese*, 1988, vol. 2, pp. 43-95 (Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, 78).

34 Cf. supra, pp. 146s.

que era proibido, sob ameaça de se ficar a pão e água, sequer mencionar os nômades na discussão sobre a tomada da terra. Mesmo que de fato não saibamos muita coisa ao certo, na formação de teorias sobre a tomada da terra teremos de levar em conta tanto nômades quanto camponeses e artesãos, como o pedem os dados geográficos e populacionais de que dispomos. Segundo estes, deveríamos estabelecer as seguintes diferenciações:

1. Num processo bastante demorado, nômades de diferentes tipos e origens, que preponderantemente criavam gado, mas também praticavam a agricultura, passaram para o modo de vida agrícola sedentário nas proximidades de suas regiões de pasto. Os grupos que o fizeram podem ter sido nômades das estepes e “nômades montanheses” na terra cultivada, mas não imigrantes provindos de fora da terra cultivada. Muitos deles, com toda a probabilidade, provieram, ao menos parcialmente, de elementos das cidades que sofreram uma descensão social; retiraram-se das cidades para as regiões montanhosas menos densamente povoadas, onde derrubaram mato e, depois de uma fase de existência nômade não-sedentária, passaram lentamente para uma sedentariedade agrícola própria, independente das cidades. É provável que esses grupos tenham sido constantemente alimentados e complementados por *outlaws* vindos das cidades, pelo menos até se ter alcançado o estágio de sedentariedade e solidificado a nova ordem social de aldeia. Contudo, também devem ter-se juntado a eles, provenientes de fora, nômades acostumados a uma vida em espaços mais amplos; pois a convicção, que se fixou na tradição veterotestamentária, de que Israel teria provindo do deserto não pode simplesmente se basear em invenção — não há motivo para tal invenção³⁵.

2. Por outro lado, deve-se levar em conta que o sistema das cidades-Estado cananéias da Idade do Bronze Recente, por volta de 1200 a.C., entrou em grave crise. As fontes literárias e arqueológicas, todavia, não nos permitem traçar mais do que um contorno muito geral das causas da derrocada. Muito provavelmente o fato de o comércio marítimo ter sido prejudicado pela ação de piratas, e logo depois também pelos chamados povos marítimos³⁶, representou uma drástica redução das possibilidades de fazer chegar ao mercado externo os excedentes da produção agrícola e outros bens culturais. A isto pode ter-se acrescido a crescente instabilidade política, especialmente das regiões costeiras, causada pelo avanço dos povos marítimos. Em todo caso, deve-se contar com a ocorrência de uma descensão social de partes da população camponesa, como também entre os artesãos e os comerciantes nas cidades.

35 Diferente, nos moldes de uma teoria de reivindicação territorial por parte dos exilados que retornavam, é a posição de K. W. WHITELAM, *Israel's Traditions of Origin; Redclaiming the Land*, JSOT, 44:19-42, 1989.

36 Cf. supra, pp. 45s.

Isto, por sua vez, deve ter acarretado tensões sociais. Não se pode excluir a possibilidade de que algumas das camadas de destruição de cidades palestinas da Idade do Bronze Recente³⁷ tenham uma relação causal com isso. Podemos supor que, por causa desses fatores, agricultores e artesãos tenham emigrado das cidades e se sustentado à parte das mesmas por meio da atividade agrícola; ou talvez também tenham se tornado nômades. Eles podem ter tomado parte na colonização das regiões montanhosas, onde se encontraram com nômades entrementes sedentarizados ou em processo de sedentarização, em conjunto com os quais fundaram aldeias, ou então puderam se instalar em aldeias já fundadas por eles³⁸.

Até aqui tal concepção teórica pode ser mais ou menos entendida ou acompanhada. Bem mais difícil é a questão de como, a partir de tais novos colonizadores de diferentes origens, pôde surgir o Israel dividido em tribos. O anticananeísmo comum a todos poderia ter desempenhado aí um papel. Sobre tudo, porém, não estaremos em caminho errado se atribuirmos os estímulos para a formação de uma consciência israelita comum a grupos nômades não-palestinos provindos em parte do sul e em parte do leste. Eles trouxeram consigo Javé, cuja origem certamente não foi a terra cultivada palestina. Trouxeram consigo também as tradições do êxodo do Egito, da passagem pelo Mar dos Juncos e da firmação da aliança no monte de Deus no deserto ou ao menos os dados básicos a partir dos quais tais tradições puderam formar-se. Estavam destinados à dominância e capacitados para tanto. Na Palestina toparam com os novos colonos, e ao longo do processo de sedentarização foram se formando, de acordo com as condições regionais, os grandes grupos das tribos israelitas, e isto como produtos secundários, pois a ordem clânica e familiar é mais antiga do que a tribo. Essas pessoas se sentiam ligadas com outras, i. é, se sentiam como parentes das que viviam sob condições semelhantes, quais sejam, aquelas que genericamente designamos de arameus. Dessa maneira podemos dizer: *a tomada da terra e o primeiro início do povo de Israel coincidem*; são dois lados de uma mesma questão.

Uma datação do processo de tomada da terra não é possível já pelo fato de que no caso de todos os grupos participantes se tratou de um processo paulatino que tomou bastante tempo. O limite inferior é a formação do Estado em torno do ano de 1000 a.C.; a partir dali não ocorreram mais mudanças significativas na situação da propriedade territorial das tribos. Portanto, para a tomada da terra entram em cogitação os sécs. 12/11 a.C., para os primeiríssimos começos talvez também já o séc. 13 a.C.

37 Cf. supra, p. 144.

38 Quanto a isso, cf. M. WEIPPERT, *Scheideweg*, pp. 90-92.

Excursão: Josué

Josué era efraimita (Nm 13.8,16; Js 24.30; Jz 2.9). Inicialmente ele aparece na tradição veterotestamentária como servidor (Êx 24.13; Nm 11.28; Js 1.1 e passim), depois como sucessor de Moisés em seu cargo (Nm 27.12-23; Dt 1.38; 34.9), como líder das tribos israelitas na tomada da terra (Js 1-24), como aquele que conclui a obra iniciada por Moisés. Praticamente todas as tradições sobre a tomada da terra — no mínimo, porém, aquelas do livro de Josué — estão ligadas à sua pessoa. Ele é a figura dominante depois da época salvífica clássica, assim como Moisés o foi naquela. Se, no entanto, o quadro da tomada da terra do AT foi generalizado e nacionalizado, se, além disso, no caso das tribos israelitas temos de contar com a ocorrência de processos diferenciados e complicados; se, portanto, nem sequer existiu “a tomada da terra” de todo o Israel; se, pelo contrário, o Israel unido se formou apenas no solo da terra cultivada palestinese, então o papel que no AT é atribuído a Josué não pode ser histórico, mas precisa — como também no caso de Moisés — ser explicado de maneira histórico-traditiva.

Albrecht Alt fez isso num ensaio de grande importância e repercussão³⁹. Partiu, para tanto, do local da sepultura de Josué, que, de acordo com Js 24.30 e Jz 2.9, se situava em Timnate-Sera ou Timnate-Heres (*Hirbet Tibne*) na região montanhosa efraimita. A tradição genealógica está, portanto, com razão ao considerar Josué um efraimita. Sendo assim, ele se situava historicamente na tomada da terra por parte daqueles grupos que se constituíram nas montanhas como tribo de Efraim. Alt considerava isso confirmado por Js 17.14-18 e Js 24. Nas demais tradições de tomada da terra Josué entrou devido a seu papel na batalha de Gibeom (Js 10.1-15): sua função aí foi a de um libertador carismático do tipo dos Grandes Juizes⁴⁰, a quem a partir de então também outros e por fim todos os salvamentos e conquistas foram atribuídos⁴¹. Sua figura teve, portanto, um destino semelhante ao de Moisés: através da ligação estreita com uma tradição, tornar-se o ímã para muitas tradições.

Contra Alt não se pode argumentar com a insegurança da tradição da sepultura, como foi possível e necessário no caso da teoria de Martin Noth sobre Moisés⁴², pois a sepultura de Josué parece ter sido conhecida; desde o séc. 4 d.C. judeus e cristãos ainda sabiam exatamente onde ela se localizava⁴³, e só na Idade Média essa tradição se extinguiu. Questionável na perspicaz construção de Alt é principalmente a suposta passagem de Josué para as sagas benjaminitas sobre a tomada da terra de Js 2-9 pela

via de Js 10.1-15; pois se essas sagas estivessem de fato rigidamente restritas a Benjamim, poder-se-ia imaginar isso só com dificuldade. Mas também bastaria a hipótese de as tradições de Js 2-9 pertencerem ao grupo de Raquel, cuja “ala” meridional abrangia Benjamim e Efraim. Assim, é concebível que a figura de Josué desde sempre coubesse naquele círculo de tradição que se designa por Js 2-10; que, portanto, a figura-chave da Palestina Central se tenha tornado a figura central de toda a Palestina. Neste caso o Josué histórico teria sido um guerreiro que desempenhou um papel importante no estágio final da tomada da terra por parte de Efraim e Benjamim, quando ocorreram confrontações bélicas isoladas com cidades cananéias; tão importante, que pôde tornar-se o herói de sagas etiológicas de tomada da terra cujo pano de fundo em todo caso não foram conquistas de fato.

1.2. As conseqüências

Em seguida às ponderações sobre o desenrolar geral da tomada da terra devem ser enfocados os destinos específicos de cada uma das tribos israelitas, na medida em que ainda podem ser identificados. Por motivos de simplificação se falará a seguir sempre de “as tribos”, como se essas grandezas estivessem disponíveis de forma pronta desde o princípio. A fim de evitar noções errôneas, é necessário ter presente que na realidade elas são produto do processo de tomada da terra. Excetuando-se a “relação negativa de propriedade” (Jz 1.19,21,27-35) e informações esparsas, sobretudo do livro dos Juizes, as seguintes fontes estão à disposição:

1. *Tratados teóricos sobre a geografia tribal de Israel na Transjordânia e Cisjordânia*: Nm 32; 33.50-34.29; (35) e Js 13-19 (20; 21). Das duas e meia tribos da Transjordânia se trata em Nm 32. Josué 13 depende disso⁴⁴. Dentro do complexo de Js 13-19 é preciso, portanto, distinguir entre Js 13 e Js 14-19. Em Js 14-19 estão refundidos essencialmente dois documentos: a) Um sistema de divisas das tribos, i. é, uma descrição dos limites dos territórios de cada uma das tribos, seguindo uma série de pontos fixos na divisa⁴⁵. Nela podem estar contidas tradições que remontam à época anterior à formação do Estado. A redação final, no entanto, não oferece simplesmente a propriedade efetiva de terra cultivada das tribos depois da tomada da terra, mas parte da suposição genérica de que toda a Palestina pertença às tribos israelitas e lhes tenha pertencido desde o início. b) Uma lista das localidades do Reino de Judá

39 A. ALT, Josua [1936], in: *Kleine Schriften*, vol. 1, pp. 176-192. Cf. também R. BOLING, *Levitical History and the Role of Joshua*, in: *The Word of the Lord Shall Go Forth*; coletânea em homenagem a D. N. Freedman, 1983, pp. 241-261; A. G. AULD, *Joshua, Moses and the Land*, 1980.

40 Veja infra, pp. 182s.

41 O relato sobre a batalha junto a Gibeom contém um trecho de tradição muito arcaica, o famoso verso sobre o sol e a lua do “Livro do Justo” (*sefer hayyashar*; Js 10.12s.). É brincadeira querer datar o acontecimento com auxílio desse dito, como várias vezes se tem tentado; cf. J. F. A. SAWYER, *Joshua 10, 12-14 and the Solar Eclipse of 30 Sept 1131 B.C.*, *PEQ*, 104:139-146, 1972.

42 Veja supra, pp. 130-132.

43 Cf. J. JEREMIAS, *Heiligengräber in Jesu Umwelt*, 1958, pp. 46-48.

44 A comprovação encontra-se em M. WÜST, *Untersuchungen zu den siedlungsgeographischen Texten des Alten Testaments*; I. Ostjordanland, 1975 (BTAVO B, 9).

45 Cf. A. ALT, *Das System der Stammesgrenzen im Buche Josua* [1927], in: ID., *Kleine Schriften*, vol. 1, pp. 193-202; M. NOTH, *Studien zu den historisch-geographischen Dokumenten des Josua-Buches* [1935], in: ID., *Aufsätze*, vol. 1, pp. 229-280; O. BÄCHLI, *Von der Liste zur Beschreibung; Beobachtungen und Erwägungen zu Jos 13-19*, *ZDPV*, 89:1-14, 1973.

após sua subdivisão em 12 distritos administrativos sob o rei Josias, portanto um documento do final do séc. 7 a.C.⁴⁶. Trata-se em geral de geografia tribal teórica que foi sendo elaborada durante séculos, chegando até a época pós-exílica, e isso com a finalidade de apreender com precisão cada vez maior a propriedade e as divisas das tribos. O material eram as informações mais antigas, difíceis de serem isoladas da forma final da redação; com o crescente distanciamento da realidade histórica, se tornaram objeto de esforços exegetícos e combinatórios. O resultado é uma ficção de geografia tribal, difícil de se desvendar⁴⁷.

2. *Coletâneas de ditos tribais*: Gn 49 (bênção de Jacó), Dt 33 (bênção de Moisés) e complementarmente Jz 5.14-18 (do cântico de Débora). Essas coletâneas contêm preponderantemente ditos breves, caracterizantes, sobre as tribos de Israel. Em parte são ditos de louvor, em parte de recriminação ou até de escárnio que circulavam no âmbito das tribos já antes da formação do Estado — mas não todos; alguns certamente representam composições posteriores e produtos de ficção. Além disso, os ditos foram muitas vezes reelaborados redacionalmente. Apesar disso, são fontes preciosas para a averiguação histórica do resultado da tomada da terra⁴⁸.

a) Simeão e Levi

Num estágio muito primitivo da tomada da terra Simeão e Levi parecem ter empreendido a tentativa de estabelecer-se nas montanhas na região de Siquém (Gn 34). A tentativa terminou com uma catástrofe que selou o destino de ambas as tribos⁴⁹. No sistema posterior de 12 tribos elas ainda são incluídas apenas por causa do número doze. Levi caiu fora do círculo das tribos que estavam tomando a terra. Seus membros em parte devem ter se integrado a

46 Cf. A. ALT, Judas Gaue unter Josia [1925], in: ID., op. cit., vol. 2, pp. 276-288; Z. KALLAI-KLEINMANN, The Town Lists of Judah, Simeon, Benjamin and Dan, VT, 8:134-160, 1958; F. M. CROSS & G. E. WRIGHT, The Boundary and Province Lists of the Kingdom of Judah, JBL, 75:202-226, 1956; Y. AHARONI, The Province List of Judah, VT, 9:225-246, 1959.

47 Cf. H. WEIPPERT, Das geographische System der Stämme Israels, VT, 23:76-89, 1973; Z. KALLAI, Territorial Patterns, Biblical Historiography and Scribal Tradition: a Programmatic Survey, ZAW, 93:427-432, 1981; E. CORTESE, Giosuè 13-19 e l'antica geografia delle tribu, RiBi, 33:135-163, 1985; N. NA'AMAN, Borders and Districts in Biblical Historiography; Seven Studies in Biblical Geographical Lists, 1986 (Jerusalem Biblical Studies, 4); Z. KALLAI, Historical Geography of the Bible; the Tribal Territories of Israel, 1987; ID., The Southern Border of the Land of Israel — Pattern and Application, VT, 37:438-445, 1987.

48 Cf. E. TÄUBLER, *Biblische Studien*, 1958; H.-J. ZOBEL, *Stammesspruch und Geschichte*, 1965 (BZAW, 95); C. M. CARMICHAEL, Some Sayings in Gen 49, JBL, 88:435-444, 1969; A. CAQUOT, Les bénédictions de Moïse (Dtn 33,6-25); I. Ruben, Juda, Lévi, Benjamin, *Semitica*, 32:67-81, 1982; H. SEEBASS, Die Stammesprüche in Gen 49,3-27, ZAW, 96:333-350, 1984.

49 V. supra, pp. 68s.

outras tribos, em parte assumiram funções sacerdotais: “À tribo dos levitas, porém, Moisés não concedeu nenhuma propriedade de herança. Javé, o Deus de Israel, ele é sua propriedade de herança, como lhes prometeu” (Js 13.33). Ao menos na teoria, de uma tribo Levi passou a ser uma corporação profissional. Como tal também aparece em Dt 33.8-11: um dito que provavelmente surgiu na época primitiva da monarquia, antes da formação definitiva do privilégio sacerdotal levítico (v. 8/11) e cuja memória de acontecimentos no deserto meridional (vv. 8b/9a)⁵⁰ não se consegue mais elucidar⁵¹.

Não tão drástica foi a decadência da tribo de Simeão. De qualquer maneira, não teve mais chance no decorrer da tomada da terra, retraindo-se para o extremo sul da terra cultivada e caindo em total insignificância. Os simeonitas viveram como nômades na Baía de Berseba (1 Cr 4.24-43), provavelmente também entraram uma vez em conflito com assentamentos urbanos (Jz 1.17) e por fim se integraram, depois da sedentarização secundária, ao Grande Judá⁵². Simeão falta na relação negativa de propriedade e também em Dt 33. De acordo com Js 19.1-9, foi-lhe destinado como “propriedade de herança” na teoria geográfico-tribal o território administrativo mais meridional do Reino de Judá. Gênesis 49.5-7:

(5) Simeão e Levi são irmãos, instrumentos de violência são suas armas (?)⁵³.

(6) Com seu círculo não quero ter nada a ver, com sua comunidade não quero estar ligado. Pois em sua ira assassinaram homens, em sua fúria mutilaram touros.

(7) Maldita sua ira, porque foi tão forte, e sua fúria, porque foi tão dura! Vou dividi-los em Jacó, dispersá-los em Israel.

O dito é de difícil avaliação. Dá a impressão de ser de idade elevada, já que fala de um destino comum de ambas as tribos e não menciona nenhuma palavra o sacerdócio de Levi. Poderia ser que alude a acontecimentos que também são refletidos em Gn 34. Por outro lado, lê-se como um produto de ficção relativamente tardio que se pretende arcaico: um oráculo profético de maldição que quer fundamentar a decadência de ambas as tribos com um acontecimento de priscas eras e atribuí-la a uma decisão de Javé. Em todo caso, Simeão e Levi deixaram de ser fatores da história de Israel.

50 Cf. Êx 17.2,7; 32.25-29; Nm 20.2-13.

51 V. supra, pp. 122s. Cf. também D. L. CHRISTENSEN, Dtn 33,11 — A Curse in the “Blessing of Mose”?, ZAW, 101:278-282, 1989.

52 N. NA'AMAN, The Inheritance of the Sons of Simeon, ZDPV, 96:136-152, 1980, conta com um grau maior de auto-afirmação de Simeão. A conquista de Horma (até agora não localizada com segurança) teria sido o início da sedentarização simeonita.

53 Conjecturas em S. W. YOUNG, A Ghost Word in the Testament of Jacob (Gen 49,5)?, JBL, 100:335-342, 1981; M. COHEN, VT 31:472-492, 1981; O. MARGALITH, VT 34:101s., 1984.

b) Judá

Os lugares de assentamento da tribo de Judá se situavam na parte meridional da região montanhosa da Palestina Central⁵⁴, aproximadamente entre Jerusalém e Hebrom, no entanto sem essas duas cidades (Jz 1.19; Js 15). No centro desse território estava Belém, que ainda na época de Amarna fora “uma cidade do território de Jerusalém” (EA 290,15s.) e que os judaítas parecem ter tomado. Ao norte o território era limitado pelo cinturão meridional de cidades cananéias. No decorrer do tempo os judaítas se fixaram mais e mais na região de colinas que se segue a oeste⁵⁵; também Gn 38 (Adulão = *Hirbet esh-Sheh Madkur*) indica isso. Naturalmente Judá não avançou até a planície litorânea dos filisteus. O território de moradia em si sempre permaneceu a região montanhosa (*har Yehuda*) da qual a tribo tem seu nome⁵⁶. Expansão era possível para o sul, e Judá certamente teve interesses territoriais por lá (1 Sm 27.10). No entanto, entre o declive das montanhas ao sul de Hebrom e os territórios de pastagens dos simeonitas na Baía de Berseba se encontravam os lugares de assentamento de vários outros grupos que não pertenciam nem a Judá nem a Simeão e, curiosamente, nem sequer eram considerados de “Israel”. No máximo eram o que hoje em dia se chamaria de associados da comunidade. São os seguintes: a) Os calebitas: uma associação de clãs dos quenezeus em e ao redor de Hebrom (Nm 13-14). Partes dos quenezeus estão também representados entre os edomitas (Gn 36.11,42). Josué 14.6-15 pretende explicar por que a cidade de Hebrom recaiu para Calebe, o epônimo dos calebitas⁵⁷. b) Os otnielitas: igualmente uma associação de clãs dos quenezeus em e ao redor de Debir (*Hirbet er-Rabud* ao norte de *ed-Daheriye*). Reportavam-se, ou Israel os fazia reportar-se a um epônimo chamado Otniel (Js 15.15-19; Jz 1.11-15). c) Os queneus⁵⁸: uma associação de clãs ao sul e a sudeste de Hebrom (Js 15.57; Jz 1.16⁵⁹; 1 Sm 30.29) com parte no deserto meridional (1 Sm 27.10). Queneus nômades dispersos se encontram até na planície de Meguido (Jz 4.11,17; 5.24). O epônimo queneu Caim está por detrás da saga de Gn 4.1-16. d) Os jerameelitas: uma associação de clãs

54 R. de VAUX, The Settlement of the Israelites in Southern Palestine and the Origins of the Tribe of Judah, in: *Translating and Understanding the Old Testament*; Essays in Honor of H. G. May, 1970, pp. 108-134; L. E. AXELSSON, *The Lord Rose up from Seir*; Studies in the History and Traditions of the Negev and Southern Judah, 1987 (Coniectanea Biblica, OT Series, 25).

55 Cf. A. F. RAINEY, The Administrative Division of the Shephela, *Tel Aviv*, 7:194-202, 1980; B. MAZAR, The Early Israelite Settlement in the Hill Country, *BASOR*, 241:75-85, 1981.

56 Diferentemente A. R. MILLARD, The Meaning of the Name Judah, *ZAW*, 86:216-218, 1974.

57 R. NORTH, Caleb, *BeO*, 8:167-171, 1966; W. BELTZ, *Die Kaleb-Traditionen im Alten Testament*, 1974 (BWANT, 98).

58 M. DIJKSTRA, The Statue Sinai Nr. 346 and the Tribe of the Kenites, *BEATAJ*, 13:93-103, 1988; I. KALIMI, Three Assumptions about the Kenites, *ZAW*, 100:386-393, 1988.

59 Quanto a isso, S. MITTMANN, Ri 1,16f. und das Siedlungsgebiet der kenitischen Sippe Hobab, *ZDPV*, 93:213-235, 1977.

que não é precisamente definível nem localizável, ao sul de Judá, com parte no deserto meridional (1 Sm 27.10; 30.29). Com o decorrer do tempo Judá obteve a hegemonia sobre esses grupos “não-israelitas”. É provável que inicialmente as relações tenham sido de caráter econômico e religioso; afinal, na região em questão se situavam importantes santuários como Manre e Berseba. Desse modo formou-se o Grande Judá, que sob Davi surgiu como Reino de Judá (2 Sm 2.1-4). Esse desenvolvimento é antecipado em Gn 49.8-12:

(8) Judá, a ti exaltam teus irmãos; tua mão está sobre a nuca de teus inimigos.

Os filhos de teu pai se prostram diante de ti (...)

(9) Judá é um leãozinho. A partir da rapinagem, meu filho, subiste. Agachado repousa como um leão e como uma leoa — quem iria querer incitá-lo?

(10) O cetro não se afastará de Judá, nem o báculo de comando dentre seus pés, até que ... venha, a quem pertence a obediência dos povos.

(11) Ele amarra na vinha seu filhote de jumento, no ramo de uva nobre o jumentinho. Ele lava em vinho sua vestimenta, em sangue de uva sua veste;

(12) os olhos mais turvos do que vinho, os dentes mais brancos do que leite.⁶⁰

A interpretação desse dito, composto de três partes (vv. 8/9/10-12), é controversa⁶¹. Bons argumentos depõem a favor da hipótese de que se trate de um produto de ficção que descreve o presente (v. 8), o passado (v. 9) e o futuro (v. 10-12) do Reino de Judá: uma peça da teologia da corte de Jerusalém, desembocando na expectativa do messias davídico. Bem diferente é Dt 33.7:

Ouve, Javé, a voz de Judá, e traze-o para seu povo!

“Com tuas mãos luta” por ele e sê-lhe uma ajuda contra seus inimigos!⁶²

Indubitavelmente este dito provém da época pré-estatal. É completamente inverossímil que ele pressuponha a chamada divisão dos reinos, como se tem defendido, pois não há nenhum indício de que a separação de norte e sul tenha sido lamentada no Reino do Norte, Israel, e que lá tivesse havido esperanças de “reunificação”. Mas então ele deve ter surgido no norte pré-estatal, sendo uma expressão eloqüente da consciência de coesão de todo o Israel, incluindo Judá — e simultaneamente um lamento sobre o fato de que Judá estava separado das tribos do Norte pelo cinturão meridional de cidades cananéias. Reflete um estágio avançado no processo de surgimento da consciência nacional de Israel e deve pertencer à época não muito anterior à

60 V. 8: possivelmente se perdeu um hemistíquio da poesia. V. 10: não vamos entrar aqui no debate em torno do enigmático termo *shyhl* (*shilo*); cf. o resumo de C. WESTERMANN, *Genesis*, 1981, pp. 262s. (BK, I). Para mim a antiga conjectura *mosh'lo*, “seu governante” (F. Giesebrecht) ainda continua sendo a mais provável.

61 Cf. também A. CAQUOT, La parole sur Juda dans le Testament lyrique de Jacob (Genèse 49,8-12), *Semitica*, 26:5-32, 1976.

62 Leia-se *b'yadeka rib* em lugar de *b'yadaw rab*, “com suas mãos ele lutou (por ele)”, do texto massorético.

formação do Estado. O termo “povo” (*am*) para designar todo o Israel é usado como em Jz 5.11, 13, sem que Judá sequer seja citado no cântico de Débora.

c) Benjamim

Abstraindo-se de Dã no segundo estágio de sua tomada da terra, o território tribal de Benjamim⁶³ é de longe o menor de Israel. Do divisor de águas natural da região montanhosa entre Jerusalém e Betel, ele ia descendo o Vale do Jordão até Jericó, formando um triângulo oxigono (Js 18.11-28; Jz 1.21). Visto que o declive oriental da região montanhosa efraimita meridional, porém, era desértico e quase completamente desabitado, resta de fato apenas uma estreita faixa de ambos os lados do divisor de águas, mais Jericó com seus arredores. É de se admirar que uma tribo tão diminuta tenha desempenhado um papel considerável na história de Israel; sabidamente ela forneceu o primeiro rei de Israel. Não por último, isso certamente está relacionado com sua situação geográfica favorável ao trânsito, pois o território benjaminita era cortado ou margeado por importantes vias de comunicação: Jerusalém — Siquém, Jerusalém — Jericó, Betel — Jericó, além de Jerusalém — Bete-Horom — Gezer — planície litorânea. A importância dessas vias se pode reconhecer no fato de que na época romana todas foram ampliadas e conservadas como estradas.

O nome Benjamim significa “filho da direita”, i. é, do sul; foi, portanto, dado pelos membros da “casa de José,” que ficava contígua ao norte, e sinaliza a coesão das tribos do grupo de Raquel. Associações de nômades sob a designação de *DUMUMESH-ya-mi-na = Banu-yamina* se encontram também nos textos de Mari no Médio Eufrates. Houve quem considerasse os benjaminitas grupos dispersos dessa associação maior; mas diante da distância geográfica de aproximadamente 1.000 km e do afastamento cronológico de mais de meio milênio, isso é totalmente inverossímil. Um nome desse tipo podia ser criado em qualquer lugar. Gênesis 49.27 nos dá uma idéia do modo de vida e da subsistência dos benjaminitas pré-estatais:

Benjamim é lobo dilacerador; de manhã devora a presa e ao cair da noite reparte os despojos.

Eram bloqueadores de estrada, assaltantes de caravanas, gente perigosa, diante dos quais tinha de se cuidar quem viajasse pelas rotas de ligação. Deuterônimo 33.12 é mais recente:

63 Quanto à história da tribo, cf. K.-D. SCHUNCK, *Benjamin; Untersuchungen zur Geschichte und Entstehung eines israelitischen Stammes*, 1963 (BZAW, 86).

“Benjamim” é o preferido de Javé; “em qualquer tempo” mora em segurança. “O Altíssimo” o protege e habita entre seus ombros.⁶⁴

Aqui se pressupõe claramente um santuário no território de Benjamim; situa-se “entre seus ombros”, i. é, os declives dos morros, as encostas dos montes⁶⁵. Entram em cogitação Betel e Jerusalém, não Gilgal junto a Jericó, que fica na planície. Tomando-se a forma dual de *k^{et}efaw*, “os ombros dele”, literalmente e não de modo geral no sentido de região montanhosa, isso só pode referir-se a Jerusalém⁶⁶; para isto apontam também o verbo *shkn*, aqui usado para designar o “habitar” de Deus⁶⁷, e a designação de Deus (emendada, todavia) como “o Altíssimo” (Gn 14.19s.). Possivelmente o dito provém só da época tardia da monarquia.

d) Dã

Num primeiro estágio da tomada da terra a tribo de Dã⁶⁸ procurou inicialmente fixar-se a oeste de Benjamim, no declive das montanhas e na região de colinas (Jz 1.34s.). Aí também se desenrolam as histórias do maior filho de Dã, o homem da força, Sansão (Jz 13-16). A tentativa, porém, não podia vingiar, porque nessa região dominavam as cidades cananéias do cinturão meridional. Assim, a tribo de Dã foi obrigada a partir, fixando-se, num segundo estágio, na depressão superior do Jordão, onde conseguiu apoderar-se da cidade de Laís (*Tell el-Qadi*), cujo nome mudou para Dã (Jz 18)⁶⁹. A ocorrência também se reflete em Js 19.40-48; o resultado está na base de Nm 34.7-11, onde, além disso, se tem a impressão de que Dã tivesse também avançado por sobre o planalto situado a leste (*Djolan*). De qualquer modo, trata-se de um caso inusitado, já que inicialmente as tribos de Israel mantinham-se de preferência longe das cidades cananéias. É que aqui já nos encontramos num estágio tardio da tomada da terra, quando podia ocorrer que uma pequena tribo tornava-se, por assim dizer, uma cidade, assumindo provavelmente também

64 Provavelmente por haplografia com a fórmula introdutória, Benjamim foi perdido. Deve-se observar que o nome da tribo sempre é mencionado no corpo do respectivo dito, duas vezes também no começo (no caso de Dã, v. 32, e de Naftali, v. 23). O *kal-hayyom* deve ser transposicionado. O *’alaw* duplo é estilisticamente intolerável. Provavelmente um deles foi corrompido a partir de *’elyon* e deslocado.

65 Cf. Nm 34.11; Js 15.8,10; 18.12 e passim.

66 Teoricamente pertence a Benjamim até a época de Josias; cf. Js 15.8; 18.16,28; Jz 1.21. Cf. também J. D. HECK, *The Missing Sanctuary of Deut 33,12*, JBL, 103:523-529, 1984.

67 Cf. Dt 12.11; 14.23; 16.6,11; 26.2 e passim.

68 Cf. H. M. NIEMANN, *Die Daniten; Studien zur Geschichte eines altisraelitischen Stammes*, 1985 (FRLANT, 135).

69 Cf. M. NOTH, *Der Hintergrund von Ri 17-18* [1962], in: ID., *Aufsätze*, vol. 1, p. 133-147; A. MALAMAT, *The Danite Migration and the Pan-Israelite Exodus-Conquest*, *Biblica*, 51:1-16, 1970; Y. AMIT, *Hidden Polemic in the Conquest of Dan: Judges XVII-XVIII*, VT, 40:4-20, 1990.

a constituição de cidade-Estado cananéia. O nome “Dã” não é plenamente claro; talvez se tratasse de um nome de pessoa⁷⁰. Gênesis 49.16s. afirma:

- (16) Dã alcança justiça para seu povo como qualquer uma das tribos de Israel!
 (17) Dã seja uma cobra no caminho, uma cerasta na senda, picando o cavalo nos tendões, de modo que seu cavaleiro caia para trás!

É uma combinação de dois ditos. O primeiro louva a autonomia da tribo, apesar de sua pequenez e condição periférica. O segundo parece aludir a bloqueio de estradas. Realmente Dã se situava nas imediações da rota que ligava Damasco com a costa mediterrânea junto a Aco e Tiro. Também é possível que sobre o *Djolan* os danitas tenham tornado insegura a estrada de Damasco para Rabate-Amom (*Amman*). A isso também leva Dt 33.22:

Dã é um leão novo que salta desde Basã.

Basã (*en-Nuqra*) é ou uma qualificação do leão — um leão de Basã, i. é, um leão especialmente violento —, ou tem sentido geográfico. Um tanto estranha soa a recriminação de Jz 5.17a:

Dã — por que vive como forasteiro nos navios?

Será que se quer dizer que os danitas se puseram a serviço dos marinheiros fenícios na costa do Mar Mediterrâneo⁷¹?

e) José

Ao lado da “casa de Judá”, a “casa de José” é a maior e mais importante aliança de tribos do Israel primitivo. Seus lugares de assentamento se situavam na parte setentrional da região montanhosa da Palestina Central, entre Betel e a margem meridional da Planície de Meguido (Js 16-17). O nome “José” é sem dúvida um nome de pessoa. José não é uma tribo, mas uma associação de tribos, principalmente das tribos de Manassés e de Efraim. A genealogia o expressa de tal modo que considera Manassés e Efraim filhos de José (Gn 41.50-52 J); sua legitimidade como tribos independentes é assegurada adicionalmente através de um ato de reconhecimento de direito familiar por parte do patriarca Jacó (Gn 48 JEP). Manassés morava na parte setentrional do território “josefita” considerado como um todo, na região mais tarde denominada de “Samaria”. Efraim, na parte meridional; a divisa entre ambos

70 NOTH, *Personennamen*, p. 187. Também Gn 49.16 faz um jogo de palavras com o verbo *dyn*, “julgar”, e o significado inclusive ainda está mantido no termo árabe *ḥill el-Qadi*.

71 Mais do que é possível saber, sabe Y. YADIN, “And Dan, why did he remain in ships” (Judges V,17), *AJBA*, 1:9-23, 1968.

passava aproximadamente 5-10 km ao sul de Siquém⁷². Ambos os territórios têm características geográficas e políticas diferentes. O norte manassita é territorialmente mais aberto e de relevo mais suave do que o sul efraimita. Além disso, aí se situavam mais cidades cananéias do que em outros lugares da região montanhosa; sobretudo, naturalmente, Siquém. Os manassitas se fixaram entre as cidades cananéias: a tribo vivia de certa forma em situação de dispersão e simbiose com os cananeus (Jz 9; 1 Cr 7.14-19). Tudo isso não se aplica a Efraim. A coesão “josefita” de ambas as tribos é um problema não-resolvido. Ou “José” foi uma associação de clãs que numa época primitiva estavam unidos, mas então toparam com situações diferentes de tomada da terra e se dividiram em Manassés e Efraim, ou se tratava originalmente de duas associações cujo destino comum levou apenas secundariamente à construção da “casa de José”, que aparenta ser abrangente. Um destino comum, entretanto, não se consegue reconhecer em nenhum lugar de forma clara. Como Judá, Efraim é originalmente um topônimo (*har Efrayim*); Manassés, um antropônimo⁷³ que talvez remeta a uma personalidade de liderança. A questão se complica mais ainda pelo fato de a tradição mencionar um segundo nome de tribo, acerca do qual não sabemos exatamente qual foi sua relação com Manassés: Maquir (Nm 32.39s.; Js 17.1; Jz 5.14). Também este é um nome de pessoa⁷⁴. Acaso duas personalidades de liderança se revezaram na história da tribo, ou uma grande associação se dividiu em duas associações menores? Ou Maquir é uma grandeza independente que apenas mais tarde, seja lá por que motivos, foi fundida teoricamente com Manassés? Não o sabemos.

A história da “casa de José”, aliás, está cheia de enigmas. Deparamo-nos com efraimitas e manassitas não apenas na região montanhosa da Palestina Central, mas estranhamente também na Transjordânia: Efraim, na antiga terra de Gileade, um altiplano lindo e fértil de pequenas dimensões ao sul do Jaboque, que hoje se chama *Ard el-Arde* (Jz 12.4); Manassés, na região montanhosa coberta de mato ao norte do Jaboque, o chamado *Adjlun*, ao qual finalmente se estendeu o nome Gileade⁷⁵. Entretanto, aqui é necessário distinguir: na tradição mais antiga consta que lá residia Maquir (Nm 32.39-42; Dt 3.15; Js 17.1), enquanto que a teoria da tomada da terra mais generalizada e nacionalizada pretende que já Moisés teria dado o território à meia tribo de

72 Cf. K. ELLIGER, *Die Grenze zwischen Ephraim und Manasse*, ZDPV, 53:265-309, 1930; H. SEEBASS, *Das Haus Joseph in Jos 17,14-18*, ZDPV, 98:70-76, 1982; ID., *Zur Exegese der Grenzbeschreibungen von Jos 16,1-17,13*, ZDPV, 100:70-83, 1984; Z. KALLAI, *The Settlement Traditions of Ephraim*, ZDPV, 102:68-74, 1986.

73 NOTH, *Personennamen*, p. 222: nome substituído; cf. PIAP, p. 125.

74 NOTH, *ibid.*, pp. 231s.; PIAP, p. 108.

75 Cf. M. OTTOSON, *Gilead: Tradition and History*, 1969 (Coniectanea Biblica, OT Series, 3), e S. MITTMANN, *Beiträge zur Siedlungs- und Territorialgeschichte des nördlichen Ostjordanlandes*, 1970, pp. 209-231 (ADPV).

Manassés (Js 1.12; 13.7,29-31; 22.1-34)⁷⁶. Como se deve entender isso? Martin Noth defendeu a concepção de que a seqüência proposta pela teoria da tomada da terra deveria ser praticamente invertida: clãs efraimitas e manassitas (mais exatamente: clãs maquiritas) teriam colonizado os territórios transjordânicos a partir da Cisjordânia⁷⁷. Recentemente, porém, se multiplicam as vozes que consideram o povoamento manassita da Transjordânia resultado de um trabalho posterior de escribas a partir do material da tradição⁷⁸. As razões aduzidas a favor disso parecem convincentes. Como pode, no entanto, acontecer então que todo um complexo da tradição gileadita, incluindo sagas etiológicas locais, esteja relacionado firmemente com a pessoa de Jacó, o patriarca do grupo de Raquel (Gn 31.21-33.17)? O chamado “Jacó transjordânico” indica relações da casa de José com a Transjordânia, cuja característica e extensão ainda ficam por serem definidas.

Os ditos sobre José na bênção de Jacó e de Moisés (Gn 49.22-26; Dt 33.13-17) fazem parte daquela categoria de textos poéticos que em certas fases da ciência veterotestamentária são tidos como muito antigos, em outras como muito recentes⁷⁹. Não são independentes entre si; provavelmente o dito sobre a bênção de Moisés é mais antigo do que aquele sobre a bênção de Jacó. Não é possível examinar isso aqui em detalhes. Em todo caso, a citação de Dt 33.13-17 é suficiente:

- (13) (...) abençoado por Javé é seu território, com a dádiva do céu “de cima”, das águas primevas que estão embaixo;
 (14) com a dádiva que o sol faz surgir, e a dádiva que as luas fazem brotar;
 (15) “com a dádiva” dos montes primevos e a dádiva das colinas primordiais;
 (16) com a dádiva da terra e sua plenitude, e com a complacência daquele que mora na sarça: “isso deverá vir” sobre a cabeça de José, sobre o vértice da cabeça do nazireu de seus irmãos!
 (17) “O primogênito é um touro”, tem dignidade, chifres de búfalos são seus chifres; com eles golpeia todos os povos, “até” os confins da terra.⁸⁰

Do ponto de vista histórico ditos desse tipo não têm grande serventia. Em

76 Cf. M. H. SEGAL, *The Settlement of Manasseh East of the Jordan*, PEFQSt, 50:124-131, 1918; A. BERGMAN (= Biran), *The Israelite Tribe of Half-Manasseh*, JPOS, 16:224-254, 1963.

77 M. NOTH, *Das Land Gilead als Siedlungsgebiet israelitischer Sippen* [1941], in: ID., *Aufsätze*, vol. 1, pp. 347-390; *Gilead und Gad* [1959], in: *ibid.*, pp. 489-543.

78 Cf. M. WÜST (v. supra, p. 153, nota 44); A. LEMAIRE, *Galaad et Makir*, VT, 31:39-61, 1981.

79 Algo semelhante ocorre também com os oráculos de Balaão em Nm 23 e 24, com os quais de fato há relações; compare Dt 33.17 com Nm 23.22 e 24.8 e passagens semelhantes.

80 V. 13: provavelmente foi omitido um hemistíquio paralelo a 13a, onde o nome José aparecia. Leia-se *me'al* no paralelismo com *tahat*, em lugar de *mittal*, “do orvalho”, do texto massorético. V. 15: *umim-meged* é mais provável do que *umerosh*, “e do cume”. V. 16: *tb'th* é forma mista de *tabona* e *te'te* (de *'th*). V. 17: lendo-se com a LXX, Peshitta, Vulgata, Samaritano *shor* em lugar de *shoro*, “seu touro”, do texto massorético, precisa-se acrescentar o artigo diante de *b'kor*. Com a LXX deve-se completar com *'ad*.

estilo litúrgico são exaltadas e desejadas a fertilidade e a prosperidade de José, igualmente a força de se impor contra os inimigos. Estaríamos melhor informados se soubéssemos quem ou o que significa “José” aqui. As expressões avulsas — Javé como morador da sarça, o nazireu (i. é, o consagrado a Deus) de seus irmãos, os flecheiros (Gn 49.23), o forte de Jacó e o pastor da pedra de Israel (Gn 49.24) — se movem no nível da generalidade poética e dão mais a impressão de serem um produto da ficção de uma época em que a “casa de José” já não existia. Mesmo que motivos avulsos sejam mais antigos, não se consegue captá-los historicamente.

g) Issacar e Zebulom

As tribos de Issacar e Zebulom formam uma unidade. Issacar morava na parte oriental da região montanhosa da Baixa Galiléia e se estendia até a Baía de Bete-Seã, que era habitada por cananeus (Js 19.17-23). Os lugares de assentamento de Zebulom se situavam na parte ocidental da Baixa Galiléia (Js 19.10-16). O Tabor (*Djebel et-Tor*) marcava a divisa aproximada entre ambos os territórios. Issacar falta na relação negativa de propriedade; sobre Zebulom, Jz 1.30 trata brevemente. Sumamente notável é o dito sobre Issacar na bênção de Jacó em Gn 49.14s.:

- (14) Issacar é um jumento ossudo que está deitado entre os cercados de estacas⁸¹.
 (15) Aí viu que o descanso é bom e a terra agradável, e curvou suas costas para carregar fardos, e se tornou trabalhador forçado.⁸²

Isso não significa outra coisa do que que Issacar, cujo epíteto “jumento ossudo” é um elogio, acabou na dependência das cidades cananéias na Baía de Bete-Seã e talvez também na Planície de Meguido. Sua tomada da terra, se é que realmente se pode falar disso, se deu de modo diferente do que no caso das demais tribos israelitas: não sem os cananeus, mas com eles. Com isso Issacar não só viveu disperso entre as cidades cananéias, mas sacrificou sua autonomia e também acabou logo desaparecendo da história. Esse processo é elucidado pela carta de Amarna AO 7098⁸³, de Biridiya, o príncipe da cidade de Meguido, provavelmente para Amenófis III⁸⁴. Nela se fala que a cidade destruída de *Shunama* (*Shunem*, *Solem*) está sendo reedificada como possessão egípcia, sob a supervisão do príncipe de Meguido. O campo é cultivado por

81 Cf. O. EISSFELDT, *Gabelhürden im Ostjordanland* [1949], in: ID., *Kleine Schriften*, vol. 3, pp. 61-66.

82 Cf. H. DONNER, *Der Spruch über Issachar* (Gn 49,14-15) als Quelle zur Frühgeschichte Israels [1987], in: ID., *Aufsätze zum Alten Testament*, 1994, pp. 180-188 (BZAW, 224); além disso, também J. HECK, *Issachar: Slave or Freeman?* (Gn 49,14-15), JETHS, 29:385-396, 1986.

83 Publicado por F. THUREAU-DANGIN, RA, 19:97s., 108, 1922. AO 7098 = EA 365.

84 Cf. A. ALT, *Neues über Palästina aus dem Archiv Amenophis IV.*, [1924], in: ID., *Kleine Schriften*, vol. 3, pp. 158-175, especialmente 169-175.

trabalhadores de aluguel (*LU.MESH* *ma-as-sa* *MESH* no acusativo), que Biridiya se gaba de ter trazido de *Yapur*⁸⁵ e *Nuribta*. Provavelmente essa gente denominada *massu*, cuja denominação corresponde ao termo hebraico *mas*, “trabalhador forçado”⁸⁶, se compunha de elementos do tipo dos issacaritas. Ora, isso corresponde a Gn 49.14s. e ao mesmo tempo indica que esse dito deve ser muito antigo, uma vez que Issacar mais tarde já não desempenhou nenhum papel significativo. Os issacaritas viviam como nômades⁸⁷, e aquilo que no caso das outras tribos se chama de tomada da terra se deu entre eles através e submissão voluntária à dependência cananéia. A isso também remete o nome “Issacar”, que provavelmente surgiu de *'ish sakar*, “bóia-fria, diarista”⁸⁸. Naturalmente o nome é tão pouco issacarita como o dito. Ambos denotam o desprezo ao jumento que é forte, mas preguiçoso, e não quis derrubar mato; denota, portanto, a animosidade das tribos da região montanhosa contra essa tribo da planície.

Talvez seja possível obter exatamente aqui uma visão mais clara do processo de tomada da terra, pois é perfeitamente possível, se não provável, que os issacaritas nunca tenham sido outra coisa senão “diaristas” dos cananeus, i. é, elementos socialmente desclassificados provenientes das cidades que se submetiam a trabalho servil. Então se poderia concluir ainda que outros “israelitas” também foram a mesma coisa, só que se libertaram, constituindo-se contra os cananeus, ao passo que Issacar permaneceu na dependência. Seja como for: durante certo tempo Issacar deve ter subsistido como “tribo”; sua menção no cântico de Débora em Jz 5.15 prova isso. Acaso esses diaristas se tornaram prosélitos da fé em Javé e como tais faziam parte de Israel? Isso se torna provável quando se toma em consideração Dt 33.18s.:

(18) Alegria-te, Zebulom, por tua saída, e Issacar, por tuas tendas!

(19) Chamam povos para o monte, lá abatem sacrifícios legítimos. Sim, chuparão a abundância do mar e os tesouros escondidos da areia.

Zebulom e Issacar formavam uma espécie de comunidade cáltica com um santuário comum sobre um monte, sem dúvida sobre o monte Tabor. Se ainda outros grupos participavam dela ou se “povos” (v. 19) designa as próprias duas tribos, isto é incerto. A “saída” (*çet* de *yç'*) de Zebulom talvez possa ser explicada a partir da fórmula *yç' g'ebul* (Js 15.3,4,9,11): significaria então algo como “extensão”, indicando que Zebulom obteve um território numa tomada de terra no sentido próprio do termo, enquanto Issacar continuou vivendo em tendas, portanto de forma nômade. O benefício resultante do comércio marítimo no Mar Mediterrâneo provavelmente ficava sobretudo com Zebulom, como também Gn 49.13 deixa entrever:

85 *Yafa*, não muito longe de Nazaré; cf. Js 19.12.

86 Quanto a este significado, cf. H. DONNER, op. cit. (nota 8), pp. 185s.

87 Cf. *mishp'ayim*, “cercados de estacas”, e *m'nuha*, “decano, lar, residência”!

88 Diferentemente S. BEYERLE, *Der Name Issachar*, BN, 62:3-60, 1992.

Zebulom mora na beira do mar, na beira dos navios, e seu flanco encosta em Sidom.

Este dito não descreve uma realidade territorial, mas faz uma reivindicação de território; como, de acordo com Jz 1.31s., de uma forma muito semelhante é atribuída à tribo de Aser, de quem o cântico de Débora (Jz 5.17) diz coisas parecidas com o que Gn 49.13 diz de Zebulom. Será que as reivindicações das duas tribos vizinhas concorreram durante algum tempo uma com a outra? Em favor disso poderia depor o fato de que também num adendo a Js 19.28 a divisa de Aser é estendida até Sidom. Mas talvez o “flanco em Sidom” em Gn 49.13 seja um acréscimo posterior. De qualquer modo, não se pode excluir a possibilidade de que ambas as tribos estivessem orientadas para o Mar Mediterrâneo, fizessem comércio com os fenícios e talvez tenham também fornecido de vez em quando contingentes para a navegação marítima fenícia.

g) Aser

De acordo com Gn 30.12s., Aser é filho de Zilpa; genealogicamente está, portanto, subordinado a Issacar e a Zebulom. Os lugares de seu assentamento se situavam ao norte de Zebulom, na parte ocidental da Alta Galiléia (Js 19.24-31); não chegavam, porém, à planície de Aco (Jz 1.31s.). A tribo se localizava em situação marginal no declive para a costa fenícia. Não se obtêm muitas informações a seu respeito. De Gn 49.20 não resulta muito:

Aser — partes gordas são seu alimento; fornece petiscos reais.

Isto remete à fertilidade agrícola da região ou ao comércio marítimo, ou a ambas as coisas? Acaso Aser era fornecedor da corte de Jerusalém (1 Rs 4.16; 5.7⁸⁹)? Também Dt 33.24s. não ajuda a avançar muito:

(24) O filho mais abençoado é Aser. Torne-se ele o preferido entre seus irmãos, que mergulha seu pé em azeite.

(25) De ferro e bronze são tuas trancas, enquanto viveres é (seja?) “tua força”!⁹⁰

Trata-se de uma composição de dois ou até três ditos. Ao que parece, o desejo expresso na bênção pressupõe que Aser não é o preferido que deveria ser. Em todo caso, se fala de novo da fertilidade, além da defesa contra quaisquer inimigos. Não se consegue chegar a um juízo seguro nem a respeito da idade nem do conteúdo exato do dito.

89 S. GEVIRTZ, *Asher in the Blessing of Jacob* (Gen 49.20), VT, 37:154-163, 1987.

90 V. 25: Apesar de IV AB II,21s. (em ugarítico: *db'atk*), não se consegue determinar o sentido de *dab'eka*. Pelo modo de proceder da LXX, é de se supor que se trate de *me'odeka*.

h) Naftali

Os lugares de assentamento da tribo de Naftali se situavam na parte oriental da Alta Galiléia, a noroeste do Lago de Tiberíades. Chegavam, porém — ao menos na teoria —, até a margem do lago e até a bacia de *Hule* (Js 19.32-39; Jz 1.33). Como Judá e Efraim, o nome da tribo é provavelmente derivado de uma designação geográfica (Js 20.7; Jz 4.6). Naftali foi um participante destacado na batalha de Débora (Jz 4.10; 5.18); além disso, é possível que a batalha junto às águas de Merom (Js 11.1-15) tenha sido um confronto militar na fase tardia da tomada da terra, na qual naftalitas tomaram parte. Gênesis 49.21 é de sentido obscuro:

Naftali é uma cerva que vagueia, que faz belos discursos.

Será que isso é um elogio da eloquência, ou uma crítica à tagarelice⁹¹?

Não muito mais claro é Dt 33.23:

Naftali está saciado de favores e cheio de bênção de Javé. Do mar e da região sul “ele tomou posse”.⁹²

O v. 23b dá a impressão de ser uma glosa com geografia enigmática. Ou “mar” (*yam*) e “região sul” (*darom*) são simplesmente pontos cardeais? Neste caso se estaria falando de uma expansão de Naftali para o oeste e para o sul. Às custas de quem?

Resumindo, deve-se dizer que o norte galileu não foi um centro de força da história de Israel⁹³. Antes de Jesus de Nazaré, a Galiléia estava na sombra da história, afastada das regiões nas quais eram tomadas as decisões. Sua abertura para a costa fenícia só surtiu efeitos históricos na era do helenismo. Desse modo, após a tomada da terra as tribos galiléias de Israel se encontravam de certa maneira em desvantagem. Algo semelhante aplica-se às tribos israelitas na Transjordânia, aos clãs efraimitas e manassitas em Gileade e na região montanhosa de *Adjlun*, além de Gade e Rúben.

i) Gade

De acordo com Js 13.24-28, Gade morava no declive ocidental do planalto transjordânico, entre o Jaboque e a extremidade setentrional do Mar Morto. Mas justamente na Transjordânia a geografia tribal tradicional foi

91 Preferindo-se a conjectura de H. Gunkel: *'imm^re-shafer* em lugar de *'imre-shafer*, resulta “que está parindo lindos bezeros” (riqueza de povo de Naftali). Cf. também S. GEVIRTZ, Naphtali in the “Blessing of Jacob”, JBL, 103:513-521, 1984.

92 De acordo com a LXX, etc. e o Samaritano, *yirash* em lugar de *y^rrasha*, do texto massorético.

93 Quanto à situação das tribos galiléias em geral, cf. C. MEYERS, Of Seasons and Soldiers; a Topographical Appraisal of the Premonarchic Tribes of Israel, BASOR, 252:47-59, 1983; Z. GAL, The Period of the Israelite Settlement in the Lower Galilee and in the Jesrei Valley, *Maarav*, 7:101-115, 1991.

induzida a erro devido à especulação de estudiosos⁹⁴. Josué 13 está subordinado a Nm 32, e de acordo com os elementos básicos de Nm 32, a tribo de Gade tinha seu lugar de assentamento entre o Arnom (*Sel el-Modjib*) e o *Wadi Zerqa Ma'in*; a capital era Dibom (*Diban*). É o território que em Js 13.15-23 é atribuído erroneamente a Rúben. Números 32.34s. corresponde exatamente à indicação contida na inscrição moabita do rei Mesha' (KAI 181, linha 10): “E o homem de Gade morou desde sempre na terra de Atarote”. Gênesis 49.19 diz:

Gade — guerrilheiros o assediam, mas ele assedia “seus” calcanhares.⁹⁵

O dito fala de uma situação de assédio e de uma defesa bem-sucedida. Como inimigos entram em cogitação os moabitas, que sempre estiveram interessados na região ao norte do Arnom. O texto de Dt 33.20s. é problemático. Talvez possa ser reconstruído da seguinte maneira:

(20) Bendito é quem criar espaço amplo para Gade! “Gade” está agachado como uma leoa e rasga braço e cabeça.

(21) [Então escolheu o melhor para si, pois lá estava “preparada sua parte”. “Então vieram” os chefes do povo.] Ele cumpre a justiça de Javé, e seus estatutos legais junto com Israel.⁹⁶

Nas linhas fora dos colchetes se poderia admitir uma composição de dois ou três ditos: 1. um desejo-*marheba*⁹⁷ [bem-aventurança] para uma tribo que constantemente precisa defender seu território; 2. um dito do tipo de Gn 49.19; 3. um dito que — como no referente a Dã (Gn 49.16s.) — destaca a pertença da tribo de Gade a Israel, apesar de sua posição exposta. As frases entre colchetes são provavelmente acréscimos relacionados com Nm 32 e Js 22.9-34⁹⁸.

j) Rúben

Houve quem supusesse que, no estágio primitivo da tomada da terra, clãs rubenitas tenham tentado fixar-se na Cisjordânia⁹⁹. Na genealogia aparece um homem chamado Hezrom tanto como descendente de Rúben quanto de Judá (Nm 26.6s., 21s.). Na extremidade noroeste do Mar Morto existia uma ponta de rocha saliente que se chamava *'eben bohan*, “pedra do polegar”. A

94 Cf. M. WÜST (v. supra, p. 153, nota 44).

95 Com as traduções antigas, *'qaram*; a primeira consoante do v. 20 deve ser puxada para o v. 19.

96 No começo do v. 20 provavelmente deve-se acrescentar “Gade” (haplografia). No v. 21 talvez *helqo m^rhuqqaq* em vez de *helqat m^rhoqeq*, do texto massorético; o *safun*, “coberto, forrado”, que se segue, deve ser riscado por ser glosa. Além disso, deve-se ler o plural *wayye t^rayu* em lugar do singular *wayyete*, do texto massorético.

97 Essa é a saudação habitual em árabe moderno: “Espaço amplo (Alá crie para ti)!”

98 Em relação ao v. 21 *ba* também pode-se supor uma glosa do v. 5*ba*.

99 Cf. C. STEUERNAGEL, *Die Einwanderung der israelitischen Stämme in Kanaan*, 1901, pp. 15ss.; M. NOTH, *Israelitische Stämme zwischen Ammon und Moab* [1944], in: ID., *Aufsätze*, vol. 1, pp. 391-433.

tradição compreendeu *Bohan* como nome de pessoa: “a pedra do rubenita Boã” (Js 15.6; 18.17). Contudo, aí também poderia tratar-se de especulação posterior. De acordo com a equivocada geografia tribal de Js 13.15-23, Rúben tinha seu lugar de assentamento lá onde em realidade se encontrava o território da tribo de Gade. Números 37.37s., no entanto, ainda deixa entrever que os lugares de assentamento de Rúben se situavam ao norte do *Wadi Zerqa Ma'in*. Centros urbanos dificilmente podem ser identificados: talvez Jazer (*Yá'zer*, Nm 2.1 e passim), que não se pode localizar com segurança, mas certamente não Hesbom (*Hesban*), e isto apesar de Nm 32.37; pois as escavações em *Tell Hesban* evidenciaram que aí, antes do séc. 8 a.C., só havia uma pequena aldeia¹⁰⁰. Gênesis 49.3s. é sem dúvida um produto de ficção:

(3) Rúben — tu és meu primogênito, minha força e a primícia de minha virilidade, cúmulo de dignidade e excelência de força.

(4) “Por teres transbordado de espuma” como água, não podes ter a prioridade, pois subiste à cama de teu pai. Naquela vez contaminaste meu leito matrimonial, “ao qual subiste”.¹⁰¹

O dito provém de uma época em que Rúben já não existia ou ao menos nada mais era conhecido dele. Fundamenta a eliminação de Rúben do conjunto de Israel ante o pano de fundo de seu papel dominante de outrora, que também se pode reconhecer no fato de essa tribo, apesar de sua decadência, sempre constar no topo do sistema das 12 tribos. O dito é mais recente do que Jz 5.15s., onde ao menos ainda se pressupõe um modo de vida nômade de clãs rubenitas e se critica sua não-participação na batalha de Débora. O estilo na 1ª pessoa do singular do patriarca Jacó e a referência à obscura saga da tradição, só fragmentariamente disponível, de Gn 35.22 provam que o dito é um produto de ficção relativamente tardio que não pode ser datado com exatidão¹⁰². Deuteronômio 33.6 é muito mais antigo:

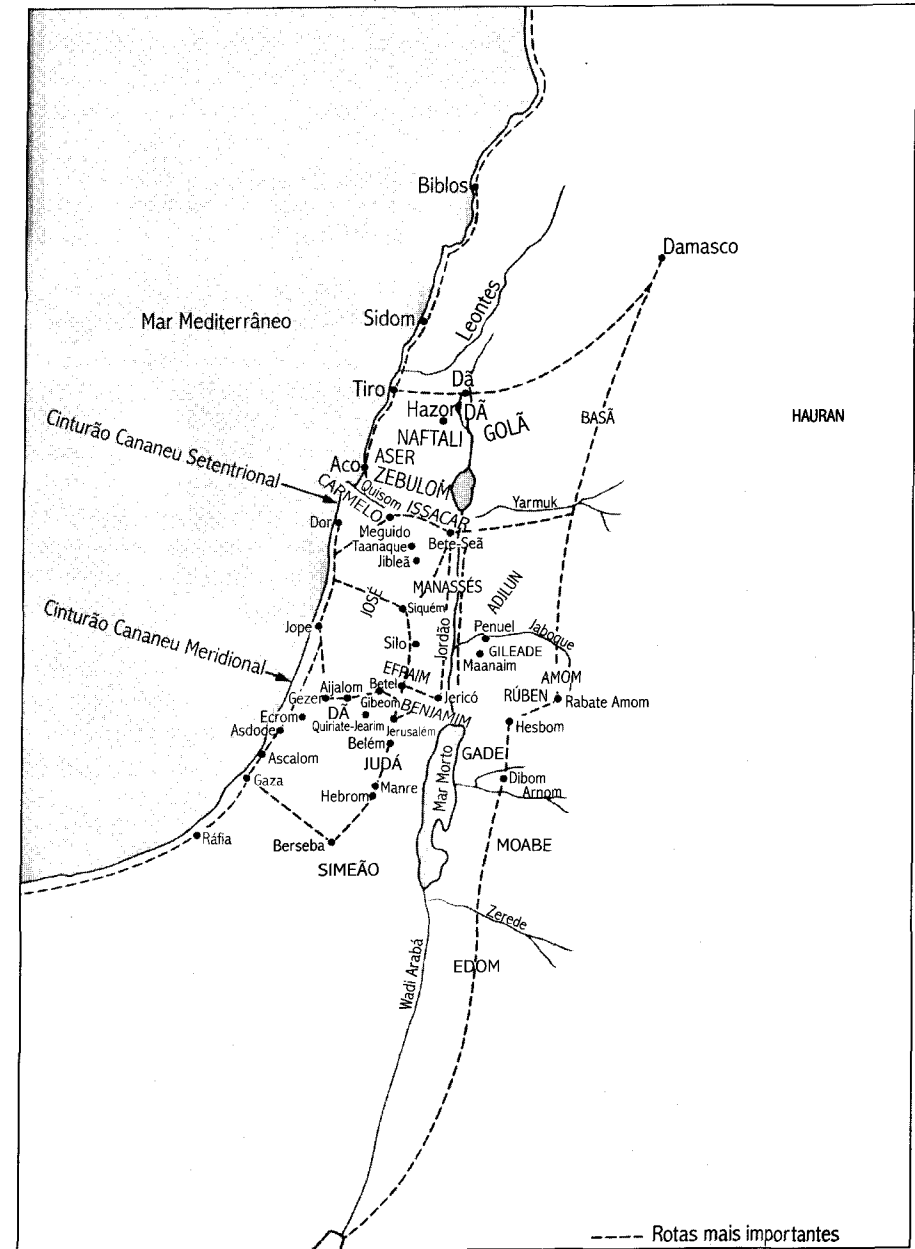
Viva Rúben e não morra, para que seus homens não se tornem poucos!

Aqui a existência de Rúben ainda é pressuposta, mas já é uma tribo agonizante. Apesar dos desejos desesperados de cura, ela não mais se recuperou. Foi vítima da expansão amonita, talvez também dos moabitas e possivelmente até mesmo de sua tribo-irmã meridional Gade.

100 De forma muito acrítica julga W. VYHMEISTER, *The History of Heshbon from Literary Sources*, AUS, 6:158-177, 1968. Cf., quanto ao mais, S. TIMM, *Moab zwischen den Mächten*, ÄAT, 17:90-96, 1989, especialmente pp. 94s., com as notas 23 e 24.

101 V. 4: com as traduções antigas deve-se ler *pahazta* em lugar *pahaz*, do texto massorético, da mesma forma provavelmente *'alita* em lugar de *'ala*, do texto massorético.

102 Cf. S. GEVIRTZ, *The Reprimand of Reuben*, JNES, 30:87-98, 1971; F. M. CROSS, *Reuben, First Born of Jacob*, ZAW, 100, Suppl., pp. 46-65, 1988.



Mapa 3: A Palestina antes da formação da monarquia em Israel

Capítulo 2

Formas de vida e instituições das tribos israelitas na Palestina

Sobre as formas de vida e as instituições das tribos israelitas durante a chamada época dos juízes pouca coisa segura se consegue extrair da tradição veterotestamentária. Esse pouco na maioria das vezes só pode ser obtido por meio de combinações e deduções, tendo por isso um baixo grau de certeza histórica. Isso de modo algum é óbvio, pois em si se deveria poder ter a esperança e a expectativa de que a situação das fontes melhorasse cada vez mais, à medida que se aproxima a era das formações de estados. Infelizmente a esperança e a expectativa são frustradas. A situação das fontes para a época primitiva de Israel entre a tomada da terra e a formação do Estado está tão mal como para a pré-história israelita. Quantitativamente está até pior. Dentro do AT dispomos de não muito mais do que os materiais contidos e incorporados no Livro dos Juízes, dos quais a maioria ainda por cima se refere às ameaças e aos salvamentos de Israel; eles serão excluídos aqui e tratados separadamente no capítulo 3¹. Acrescem-se a isso, ainda, no máximo lampejos tomados do Pentateuco, do Livro de Josué e dos primeiros seis capítulos do Primeiro Livro de Samuel. De fontes extrabíblicas não há nada disponível. Das cidades cananéias da Palestina quase não possuímos nenhuma informação escrita, ao menos não informações que pudessem lançar alguma luz sobre a instalação das tribos israelitas na terra cultivada. E os reinos vizinhos, em especial os egípcios, assírios e babilônios, que gostavam de escrever, quase que obviamente não tomaram conhecimento da sedentarização e instalação dos novos, mas pequenos e insignificantes, grupos na Palestina. De qualquer maneira, eles estavam preponderantemente ocupados consigo mesmos, sua força de expansão estava paralisada e seu interesse no corredor siro-palestinese era diminuto. Exatamente essa era a grande chance de Israel. Mas tanto quanto podemos perceber, os vizinhos não notaram que ali no corredor estava se formando algo novo, uma grandeza *sui generis* e com futuro político.

Essa situação insatisfatória das fontes é particularmente deplorável por-

que a época entre a tomada da terra e a formação do Estado foi pura e simplesmente fundamental e decisiva para a história de Israel, uma vez que foi nela que primeiro se formou a grandeza histórica “Israel”; o que precedeu a isso foram preliminares e prelúdios, mesmo que de grande efeito histórico posterior. Mas exatamente esse processo do surgimento de Israel como comunidade de grupos de pessoas de origem diversa e com tradições diferentes, uma comunidade sob o senhorio inicialmente talvez não exclusivo mas preponderante e crescente do Deus Javé, permanece quase que completamente no escuro. Nessa época deve ter-se formado paulatinamente uma consciência de coesão israelita que possibilitou às tribos perceber-se como grupo unido e diferenciado de outros. Além disso, é de se supor que tenham se desenvolvido as tentativas iniciais, certamente modestas, de consolidação institucional da vida comunitária, com certeza não logo para o Israel todo, mas provavelmente para certos agrupamentos dentro de Israel. Por fim, até certo ponto também devem ter sido aproveitadas e lentamente ampliadas as primeiras possibilidades de ação política conjunta²; pois a grande arrancada das tribos sob Saul, a formação de uma monarquia nacional relacionada à liderança de um exército, não pode ter caído do céu num abrir e fechar de olhos, sendo, antes, o fecho de uma evolução prévia.

Quase nada, em todo caso demasiado pouco, é o que sabemos a respeito disso. Essa lacuna no conhecimento histórico num ponto fundamental é mais dolorida ainda porque, para preenchê-la, não mais podemos nos utilizar da hipótese da anfictionia de Martin Noth³. Essa hipótese havia fornecido um modelo de compreensão que permitia reunir os lampejos dispersos pelo AT num quadro geral não sem lacunas, é verdade, mas claro nas linhas principais e impressionante em sua coesão. Ela havia realizado aproximadamente o mesmo que, antes do surgimento da crítica histórica, fizera o tradicional quadro da história do AT. Só que agora não podemos mais interpretar as poucas informações que temos em termos anfictionônicos. Com isso tais lampejos retornam a seu isolamento. Aliás, isolamento é a senha da época. Na época dos Juízes é quase que só de forma isolada, e não como uma confederação, que as tribos israelitas tornam-se palpáveis aqui e ali. Elas mesmas decidiam sobre seus assuntos, no caso de ameaças externas se uniam ocasionalmente em coalizões, mas no mais viviam, em grande parte, para si. Suas instituições particulares funcionavam de modo regular e natural. A regularidade, a normalidade, no entanto, em geral não são objeto de tradição. O pouco que se consegue perceber ou supor será apresentado a seguir:

2 Cf. H.-J. ZOBEL, *Zusammenschlüsse von Stämmen in der vorstaatlichen Zeit Israels*, *Theologische Versuche*, 14:29-37, 1985.

3 V. supra, pp. 71ss.

1 V. infra, pp. 181ss.

1. Não existiu um santuário anfitrião central com celebrações celtas regulares dos representantes da associação ou confederação das 12 tribos, como também não existiu a própria associação sacra das 12 tribos. A grande celebração conjunta da aliança na época primitiva de Israel, seja em Siquém, seja em outro lugar qualquer, é uma ficção; e fictícias são, portanto, todas as consequências especulativas que dela se tiraram. Mas é claro que havia vários santuários de Javé pelo interior. Nem sempre devem ter sido nitidamente distinguidos dos santuários cananeus de Baal, pois se tratava de um processo de herança e de fusão. Já as sagas dos patriarcas deixavam entrever que, de uma forma ampla, Javé se apoderava dos locais de culto cananeus no interior⁴. Esse processo, que a tradição projeta para a época dos patriarcas, se deu nesse momento, na época entre a tomada da terra e a formação do Estado. Entre os santuários de Javé havia os supra-regionais; aqueles, portanto, que reuniam os membros de várias tribos vizinhas num culto conjunto a Javé e talvez atraíssem também peregrinos de regiões mais distantes. O Tabor, p. ex., era santuário comum para Issacar e Zebulom, para o qual também outras tribos, sobretudo do norte, podem ter peregrinado (Dt 33.18s.; Jz 4.6,14; mais tarde ainda Os 5.1). Para as tribos da Palestina Central entra em cogitação principalmente Silo (*Hirbet Selun*) (1 Sm 1.3; 3.1ss.) — se também Betel e Mispa (Jz 20.26ss.; 21.8) entram em cogitação é algo que deve ficar em aberto, porque Jz 19-21 é uma fonte problemática⁵. Se é possível tirar retroativamente conclusões de épocas posteriores, também Gilgal (Js 3-5; 1 Sm 11.15) e Berseba (1 Sm 8.2; 1 Rs 19.3; Am 5.5; 8.14) terão sido santuários de importância supra-regional. Uma vez que em todos esses santuários Javé era cultuado e as tradições da ação de Javé estavam vivas, não se deverá subestimar a função desses locais de culto supra-regionais na formação de uma consciência de coesão israelita.

2. Não tendo existido um santuário anfitrião central, também não existiu um sacerdócio anfitrião que nesse lugar tivesse exercido sua função em nome do Israel unido. Só que, naturalmente, lado a lado com a javeização e a israelitização dos santuários da terra cultivada devem ter-se dado a formação e o desenvolvimento de um sacerdócio de Javé. Historicamente o processo não mais é transparente. Aqui e acolá o sacerdócio de Javé era hereditário, p. ex. na família do sacerdote Eli de Silo (1 Sm 1-3; 4.4). Mas também era possível contratar um sacerdote para a família, como mostra a história de um judaíta de Belém que assumiu o serviço sacerdotal para um efraimita chamado Mica, mas depois foi levado como sacerdote tribal para o extremo norte, pelos membros da tribo de Dã (Jz 17-18). Essa história arcaica também ensina que

o privilégio sacerdotal da tribo de Levi de modo algum havia se imposto ainda por esta época. Irrestritamente ele não estava em vigor nem mesmo na época do rei Jeroboão I (1 Rs 12.31). Se a história não foi javeizada secundariamente apenas mais tarde, ela ensina, além disso, que o serviço a Javé não era realizado exatamente de modo “ortodoxo”, mas estava ligado a objetos que mais tarde foram fortemente censurados — imagem entalhada, éfode, terafim (Jz 17.3,5; 18.14,17s.,20,30s.). Mas, de qualquer maneira, é preciso se livrar da idéia de que a censura de épocas posteriores já tenha vigorado também na época primitiva. Os israelitas não vacilaram em adotar os objetos e as formas de culto que na terra cultivada há tempos eram usuais entre os cananeus e em relacioná-los com Javé. Celebravam-se as antigas festas agrícolas e executavam-se os antigos ritos de sacrifício nos antigos locais sagrados, cuja história em geral remontava à era cananéia⁶. Vivia-se de acordo com o que era habitual no país e adotava-se o que era habitual no país. Naturalmente isso tinha por consequência que Javé se tornava mais e mais cananeizado, que se adaptava aos deuses do país, dos quais originalmente não fazia parte. Aqui o problema posterior da relação de Javé com Baal e da luta entre ambos tem sua raiz. Pode-se chamar esse processo de assimilação ou de amalgamação, mas é preciso levar em conta que a adoração originária e extrapalestinese a Javé havia sido, por assim dizer, pré-israelita. Foi apenas na terra cultivada palestinese que Israel se formou, e com ele formou-se sua religião. Postado junto ao berço dessa religião, porém, estava Baal.

3. Não tendo existido um santuário anfitrião central, também não existiu uma proclamação do direito divino anfitrião. Mesmo assim, o conceito de *direito divino* não é destituído de sentido, pois cai na vista o fato de que todo o AT, independentemente de em que épocas ou de em que trechos, sempre parte da convicção básica de que todo o direito provém de Javé, foi outorgado por ele. Isso torna verossímil a suposição de que as raízes para tanto remontem à época pré-estatal. Naturalmente os israelitas dependiam dos cananeus também no exercício do direito. O direito que supõe a terra cultivada, como p. ex. o código da aliança (Êx 20.22-23.33), é originalmente cananeu e foi adaptado por Israel. A adaptação, porém, foi progressivamente combinada com a idéia de que o direito seria a vontade de Javé e teria sido enunciado por ele em sentenças. Não é de se excluir a possibilidade de que os israelitas tenham confirmado essa idéia em celebrações celtas junto aos santuários, talvez pela recitação das sentenças do direito e pelo respectivo comprometimento dos participantes do culto com elas. Mas também isso — se é que foi o caso — deve-se imaginar em termos particulares, no máximo

4 V. supra, pp. 86s.

5 V. infra, pp. 194-196.

6 Cf. R. DUSSAUD, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, 1921.

supra-regionais, não ainda pan-israelitas, mesmo que os textos em questão dêem a impressão de todo o Israel estar participando (Dt 27; Js 8.30-35; 24.25-28). Tais textos são relativamente recentes; para eles a existência da aliança de tribos pan-israelita na época primitiva, até já nos primórdios, é uma obviedade. Mais uma vez a força unificadora do direito autorizado e sancionado por Javé não deve ser subestimada. Ela comprometia os adoradores de Javé com a vontade jurídica de seu Deus que se exprimia em sentenças normativas, e com isso os comprometia mutuamente. Infelizmente não temos conhecimentos exatos a respeito do conteúdo do direito primitivo de Javé. Deve-se supor que após uma transmissão inicialmente oral ele tenha sido fixado por escrito em dado momento, integrando-se nos amplos códigos legais do AT. Mas nem a característica nem a amplitude do direito primitivo de Javé podem ser reconstruídas com confiabilidade a partir dessas coletâneas posteriores, e isso já pelo fato de que não sabemos como eram originalmente a forma e o conteúdo do direito de Javé.

Numa pesquisa histórico-formal e histórico-jurídica básica, Albrecht Alt destacou as diferenças entre as sentenças legais casuísticas e as apodíticas⁷. Ele acreditava poder atribuir o direito casuístico ao âmbito de vivência e à estrutura social dos habitantes da terra cultivada, considerando o direito apodítico como originalmente nômade. Uma vez que os israelitas, de acordo com sua concepção, foram originalmente nômades criadores de gado miúdo das regiões das estepes e dos desertos, era plausível supor que o direito apodítico seja o verdadeiro direito divino, e em todo caso o mais antigo. Estimulada de forma grandiosa por Alt, a pesquisa prosseguiu nessa área e trouxe o reconhecimento de que os códigos legais do Oriente Antigo, e dessa forma também os do AT, apenas bem raramente contêm ambos os gêneros do direito na forma pura; apresentam, pelo contrário, preponderantemente formas mistas e complicadas, que não permitem sem mais nem menos distinções e classificações sociais claras⁸. Com isso, por razões crítico-formais e históricas, a habitual e muitas vezes defendida interpretação do direito apodítico como direito divino, possivelmente até como direito divino anfictionico, se tornou impossível.

4. Em Jz 10.1-5 e 12.7-15 é-nos transmitida uma lista, que a princípio provavelmente era uma só e que apenas no decorrer da redação do Livro dos Juízes foi dividida em duas metades, tratando dos chamados “Juízes Menores”. Em contraposição aos Juízes Maiores⁹, acerca dessas pessoas não se comunicam narrativas, mas só notas, p. ex. do seguinte modo: “Depois dele julgou Israel o zebulonita Elom; ele julgou Israel dez anos. Então o zebulonita Elom morreu e foi sepultado em Aijalom na terra de Zebulom. Depois dele

julgou Israel o piratonita Abdom, filho de Hilel. Ele tinha 40 filhos e 30 netos que cavalgavam em 70 jumentinhos. Julgou Israel oito anos. Então o piratonita Abdom morreu e foi sepultado em Piratom, na terra de Efraim, no monte dos amalequitas” (Jz 12.11-15). Dessa maneira são apresentados, incluindo Jefté, seis “Juízes Menores”, provenientes de diferentes cidades ou tribos; sua função é descrita com o radical do verbo *shpt* e a lista os coloca numa autêntica sucessão, numa sucessão ministerial. Cai na vista o fato de que o tempo de ministério desses homens não é indicado por números redondos (e portanto suspeitos). Mais do que a lista não possuímos, e isso quer dizer que não se consegue apurar nada de realmente seguro sobre a função exata desses Juízes Menores. Martin Noth os interpretou, de acordo com o procedimento de Albrecht Alt, de maneira anfictionica¹⁰. Enxergando neles os portadores do único cargo pan-israelita da anfictionia que nos é conhecido, procurou definir sua tarefa mais precisamente. Partiu da acepção jurídica da raiz *shpt*, “julgar”, e chegou à conclusão de que havia uma atividade dos Juízes Menores no sistema judiciário: entretanto, não no exercício normal do direito e da jurisprudência, uma vez que este, no caso do direito “civil” e do penal, fazia parte dos deveres dos anciãos das comunidades junto ao portão¹¹, e, no caso do direito sacro, das tarefas dos sacerdotes. Pelo contrário, Noth adotou uma suposição que August Klostermann¹² já havia expressado. De acordo com ela, a tarefa principal dos Juízes Menores era zelar pelo direito divino: deviam conhecê-lo, estudá-lo, interpretá-lo e apresentá-lo aos delegados das tribos nas assembléias festivas da anfictionia. Sua função, portanto, era a de um “arauto da lei”, semelhante ao *Lögsögumadr* islandês que tinha de proclamar o direito no *Allthing* [assembléia popular e tribunal].

Essa teoria se mantém ou cai junto com a problemática da anfictionia e do direito divino anfictionico. Quanto a isso, já em 1965 Wolfgang Richter indicou que a raiz *shpt*, à semelhança de seus cognatos semíticos, de modo algum significa unicamente “julgar”, mas “dominar, governar”¹³. Tirou disso outras conseqüências: “[Os Juízes Menores] são representantes de uma ordem em fase de transição da constituição tribal para a urbana, que provinham da cidade ou das tribos e eram instituídos pelos anciãos (tribais) para a administração civil e o exercício do direito sobre uma cidade e um distrito respectivo. O desenvolvimento ulterior conduz à constituição monárquica.” Naturalmente também isso é algo que não sabemos com toda a exatidão. Em todo caso, os

7 A. ALT, Die Ursprünge des israelitischen Rechts [1934], in: *Id.*, *Kleine Schriften*, vol. 1, pp. 278-332.

8 Cf. sobretudo E. GERSTENBERGER, *Wesen und Herkunft des apodiktischen Rechts*, 1965 (WMANT, 20).

9 V. infra, p. 183.

10 M. NOTH, Das Amt des “Richters Israels” [1950], in: *Id.*, *Gesammelte Studien*, vol. II, pp. 71-85; cf. também H.-W. HERTZBERG, Die kleinen Richter [1954], in: *Beiträge zur Traditionsgeschichte des Alten Testaments*, 1962, pp. 118-125.

11 Cf. L. KÖHLER, Die hebräische Rechtsgemeinde, in: *Der hebräische Mensch*, 1953, pp. 143-171.

12 A. KLOSTERMANN, *Der Pentateuch*, 1907, vol. II, pp. 419ss.

13 W. RICHTER, Zu den “Richtern Israels”, *ZAW*, 77:40-71, 1965.

seguintes aspectos corroboram a interpretação de Richter: os Juízes Menores são uma grandeza particular e não pan-israelita; encontram-se na transição da ordem tribal para a ordem urbana, que de fato se deve ter processado durante a época dos Juízes; o significado da raiz *shpt* está definido corretamente. A generalização e a nacionalização do cargo são obra de interpretação pan-israelita posterior; assim também a sucessão, que Richter considera como “analogia do que foi feito nos anais régios”. De acordo com J. Alberto Soggin, em sua forma final a lista servia também para fins de datação, de modo semelhante ao caso dos epônimos assírios e cônsules romanos¹⁴. Que se deva ceder à inclinação de diluir a diferença entre os Juízes Maiores e os Menores¹⁵ parece questionável. É que neste caso se deveriam atribuir aos Juízes Menores também tarefas militares e aos Maiores também tarefas civis, do que a tradição, entretanto — abstraindo do caso excepcional de Jefté¹⁶ —, não deixa entrever nada¹⁷. Concluindo, deve-se mencionar o paralelo extra-israelita mais próximo, os sufetas de Cartago¹⁸.

5. Ao lado de outras designações, os líderes de cada uma das tribos israelitas parecem ter usado o título *nasi* (plural *nəsi'im*; Nm 1.5-16; 13.1-16; 34.17-28 e passim)¹⁹. A origem desse título não está completamente clara. Provém ele da fórmula *nasa qol*, “erguer a voz”, significando, portanto, “arauto”, ou seu significado é passivo no sentido de “elevado, nobre, chefe”? Sobre a função dos *nəsi'im* não se recebe nenhuma informação do AT. A suposição de que pudessem ter constituído uma espécie de parlamento pan-israelita carece de qualquer fundamento, assim como, de resto, assembléias dos representantes do Israel todo fazem parte da formação de teorias de épocas posteriores, e não da realidade histórica do Israel primitivo²⁰.

14 J. A. SOGGIN, Das Amt der “Kleinen Richter”, VT, 30:245-248, 1980.

15 Essa é a posição, p. ex., de K.-D. SCHUNCK, Die Richter Israels und ihr Amt [1966], in: BEATAI, 17, 1989, pp. 77-87, e de S. HERRMANN, Geschichte, pp. 150s.; cf. também A. L. HAUSER, The “Minor Judges” — A Reevaluation, JBL, 94:190-200, 1975, e E. T. MULLEN, The “Minor Judges”; Some Literary and Historical Considerations, CBQ, 44:185-201, 1982.

16 V. infra, pp. 192s.

17 Não se pode dar muito peso a Jz 10.1. Pode ser uma tentativa secundária de ajuste.

18 Cf. V. EHRENBERG, PW, IV A 2, 1932, pp. 643-651; J. DUS, Die “Sufeten Israels”, ArOr, 31:444-469, 1963; C. KRAHMALKOV, Notes on the Rule of the Shofetim in Carthage, Rivista di studi fenici, 4:153-157, 1976; W. HUSS, Vier Sufeten in Karthago?, Le Muséon, 90:427-433, 1977.

19 Cf. M. NOTH, Das System der zwölf Stämme Israels, 1930, reimpressão 1980, pp. 151-162 (BWANT IV, 4); J. van der PLOEG, Les chefs du peuple d'Israel et leurs titres, RB, 57:40-61, 1950; E. A. SPEISER, Background and Function of the Biblical Nasi [1963], in: I. FINKELSTEIN & M. GREENBERG, eds., Oriental and Biblical Studies, 1967, pp. 113-122; T. ISHIDA, The Leaders of the Tribal Leagues “Israel” in the Pre-Monarchic Period, RB, 80:514-530, 1973.

20 Cf. H. REVIV, The Pattern of the Pan-Tribal Assembly in the Old Testament, JNSL, 8:85-94, 1980.

6. A estrutura das tribos israelitas²¹ deve ser inferida a partir de informações dispersas do AT (p. ex., Js 7.16-18; 1 Sm 10.20s.). Segundo elas, a tribo (*shebet*, *matte*) se dividia numa série de clãs (*mispa*) que, conforme o número aproximado de seus membros, também podem ser chamados de *'elef*, “milhar”. O clã era constituído de famílias estendidas (*bet 'ab*, “casa paterna” ou simplesmente *bayit*, “casa”), i. é, a descendência de um ancestral comum ao longo de três a quatro gerações. A grande família, ou família estendida, corresponde à fratria grega e à *gens* romana. De modo algum ela é mantida coesa apenas por laços de parentesco, mas também pela economia comum. Não se incorrerá em erro ao supor que na maioria dos casos os clãs sejam mais antigos do que as tribos: de vários clãs formava-se, em virtude de destinos comuns — p. ex. no processo de tomada da terra —, uma tribo. Os limites entre os agrupamentos mencionados são fluidos, sobretudo entre as famílias, em menor grau também entre os clãs e as tribos. Por natureza se produzem repetidamente sobreposições, fusões, separações e recriações. Sob as condições de uma economia agrícola isso tem efeitos que dificultam e complicam a estrutura econômica e a distribuição do solo. É verdade que da época pré-estatal não sabemos nada a respeito disso, mas podemos presumir que as raízes de situações de épocas posteriores também neste caso remontem à época dos Juízes.

De acordo com o direito fundiário israelita clássico, Javé era tido como proprietário de todo o solo e de toda a terra. Os direitos de propriedade das famílias são fundiariamente subordinados à propriedade de Javé, e o são como feudos fundamentalmente inegociáveis e obrigatoriamente hereditários (*nahala*, mais tarde *'ahuzza*)²². Com a modificação e a crescente complicação do quadro dos clãs e das famílias, no decorrer do tempo a distribuição da terra em Israel tinha de tornar-se cada vez mais difícil. Certo contrapeso e corretivo foi mais tarde a distribuição da terra por sorteio, que era realizado pelas comunidades locais quando parcelas de um feudo ficavam sem dono²³. Todavia, não sabemos se essa prática já existia na época pré-estatal. Importante, porém, é sobretudo o seguinte: após a sedentarização e o estabelecimento ou a tomada de localidades, a maior unidade, a tribo, se tornou mais e mais uma mera ficção. Pode ser que a coesão pelo critério tribal tenha se mantido, porém mais como grandeza teórica do que prática. Quase se poderia dizer que a localidade substituiu a tribo. Em todo caso, o agrupamento local não raras

21 Cf. W. THIEL, Verwandtschaftsgruppe und Stamm in der halbnomadischen Frühgeschichte Israels, in: Altorientalische Forschungen IV; Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients, 1976, pp. 151-165; L. E. STAGER, The Archaeology of the Family in Ancient Israel, BASOR, 260:1-35, 1985.

22 Cf. F. HORST, Zwei Begriffe für Eigentum (Besitz): *nah'la* und *'huzza*, in: Verbannung und Heimkehr; coletânea em homenagem a W. Rudolph, 1961, pp. 135-156.

23 Cf. A. ALT, Micha 2,1-5; *ges anadasmus* in Juda [1955], in: ID., Kleine Schriften, vol. 3, pp. 373-381.

vezes era idêntico ao agrupamento clânico (Mq 5.1 e passim), como de resto na vida prática o clã parece ter sido o agrupamento de maior poder de atuação.

7. Num setor, o que recém foi dito deve logo ser restringido: no do *sistema militar*. É verdade que indubitavelmente houve conscrições das diversas associações de clãs — assim bem claramente em Jz 6.34 —, mas nos casos maiores e mais importantes tinha de entrar em ação o exército popular da tribo, o recrutamento de todos os homens de uma tribo capazes de pegar em armas. O Israel pré-estatal não tinha o sistema de exército profissional, nem mercenários, nem nobreza de cavalaria, nem unidades de carros de combate. Tinha exclusivamente o exército popular da infantaria pesadamente armada que tinha de cuidar ela mesma de seu armamento: os *gibbore hahayil*, os “proprietários de terra obrigados ao exército popular”, um instrumento de combate de difícil mobilização. A estrutura do exército popular da tribo correspondia à das tribos: como unidades estão documentados os milhares (*'elef*, plural *'alafim*) e as unidades de 50 (*h^amishim*), portanto as formas militares do clã e da grande família. Unidades de cem e de dez são citadas apenas raramente²⁴. Os contingentes do exército popular das tribos, em algumas oportunidades também em coalizões, conduziram suas guerras como guerras de Javé, i. é, consideravam Javé como guerreiro e lhe atribuíam a vitória. Houve quem quisesse concluir daí a existência de uma autêntica instituição da guerra santa já na época primitiva de Israel²⁵: Javé, que está entronizado sobre a arca que é levada junto, derrota ele próprio os inimigos de Israel, que são os inimigos dele. Antes da partida são-lhe oferecidos sacrifícios e os guerreiros precisam se encontrar em estado de pureza ritual. Javé vence os inimigos através de sua intervenção pessoal, muitas vezes por meio de um pavor divino, um pânico que os acomete. Após a vitória executa-se no inimigo e em toda a sua propriedade móvel e imóvel o anátema (*herem*). Isto significa extermínio e total destruição; nada deve cair nas mãos do exército popular.

Sobre essa concepção de guerra santa erigiram-se montes de teorias. Evidenciou-se, porém, que a rigor sequer se pode falar da existência de tal instituição. Se bem que aqui e ali apareçam elementos avulsos do transcurso descrito, em nenhum lugar das fontes há documentação que indique que o Israel antigo alguma vez tenha travado uma guerra santa com tudo o que dela faz parte. A guerra santa aparece sobretudo na concepção da historiografia

24 Cf. A. BERTHOLET, *Kulturgeschichte Israels*, 1919, pp. 189-194; H. SCHMÖKEL, *Kulturgeschichte des alten Orients*, 1961, pp. 499-506; R. de VAUX, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen*, 1960, vol. 2, pp. 13-20.

25 Cf. sobretudo G. von RAD, *Der Heilige Krieg im Alten Israel*, 4. ed., 1965.

ardua, terciária, p. ex. dos Livros das Crônicas²⁶; e aparece em forma de um teorema que descreve como as guerras realmente deveriam ter sido feitas. Devemos reduzir as questões ao que se pode reconhecer com segurança. O que pode-se reconhecer com segurança é que as tribos israelitas travaram suas guerras como guerras de Javé. Neste aspecto elas não se distinguem de seus vizinhos orientais. Sempre se considera o deus como aquele que verdadeiramente trava a guerra, sempre e sobretudo é ele o vencedor. Quando se narram os fatos, introduzem-se motivos que descrevem exatamente essa convicção²⁷. A formação de teorias é posterior a tal forma primitiva de narração. Não inicia antes do Deuteronômio (Dt 20.1-20) e conduz, passando por vários estágios intermediários, até a guerra santa no islamismo, a *Djihad*.

8. A *ordem social* das tribos, clãs e famílias israelitas era — como em todas as culturas da Antiguidade, especialmente naquelas do ambiente mediterrâneo — patriarcal. Se bem que vestígios de um matriarcado originário muitas vezes tenham sido presumidos, não é possível demonstrá-los. A grande família estava subordinada à *patria potestas* do pai, que era limitada por meio de leis; todos os grupos maiores eram liderados por colégios de anciãos, i. é, pelos cabeças das famílias nobres e abastadas²⁸. Dentro das localidades, os conselhos de anciãos tinham as mesmas funções que a classe alta aristocrática nas cidades cananéias, aparentemente até mesmo mais, p. ex. os julgamentos no portão. Um colégio de anciãos ao qual estivessem afetas as questões de todo o Israel não existiu. Onde se fala de “anciãos de Israel”, ou trata-se dos anciãos de algumas tribos que aparecem juntos (2 Sm 3.17; 5.3; 17.4,15 e passim) ou de uma ficção (1 Sm 8.4 e passim)²⁹. Esta e outras observações fizeram surgir a suspeita de que o Israel pré-estatal estivesse estruturado nos moldes de uma “sociedade segmentária”³⁰: uma “sociedade acéfala (i. é,

26 Quanto ao conceito de historiografia terciária, cf. T. WILLI, *Die Chronik als Auslegung*, 1972, pp. 215ss. (FRLANT, 106).

27 A mudança na avaliação das questões foi introduzida por M. WEIPPERT, “Heiliger Krieg” in Israel und Assyrien, ZAW, 84:460-493, 1972; cf. também F. STOLZ, *Jahwes und Israels Kriege*, 1962 (ATHANT, 60); C. COLPE, Zur Bezeichnung und Bezeugung des “Heiligen Krieges”, *Berliner Theologische Zeitschrift* 1:45-57, 189-214, 1984; S.-M. KANG, *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East*, 1989 (BZAW, 177); T. R. HOBBS, *A Time for War; a Study of Warfare in the Old Testament*, 1989 (OTS, 3); A. van der LINGEN, *Les guerres de Yáhvé; l'implication de YHWH dans le guerres d'Israel selon les livres historiques de l'Ancien Testament*, 1990 (Lectio Divina, 139).

28 Anciãos das tribos: Dt 31.28; 1 Sm 30.26 e passim. Anciãos locais (anciãos dos clãs): 1 Sm 11.3; 16.4; 1 Rs 21.8 e passim. Quanto a isso, G. BETTENZOLI, Gli “Anziani di Israele”, *Biblica*, 44:47-73, 1983; ID., Gli “Anziani” in Juda, *ibid.* pp. 211-224.

29 Quanto ao complexo geral dos problemas: W. THIEL, *Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit*, 1980 [trad. port.: *O desenvolvimento social de Israel na época pré-estatal*, São Leopoldo, Sinodal, 1993]. Cf. também N. K. GOTTFWALD, Bibliography on the Social Scientific Study of the Old Testament, *American Baptist Quarterly*, 2:168-184, 1983.

30 Essa é a opinião, p. ex., de F. CRÜSEMANN, *Der Widerstand gegen das Königtum*, 1978, pp. 201-208 (WMANT, 49).

politicamente não organizada por meio de uma instância central), cuja organização política está mediada por grupos que são politicamente igualitários e divididos de igual maneira, grupos com vários ou muitos níveis³¹. Não se pode excluir essa possibilidade, embora saibamos muito pouco e embora as analogias etnológicas a partir das quais se chegou a esta concepção se situem longe de Israel, tanto geográfica quanto temporalmente. Em todo caso, no Oriente Próximo a sociedade arábico-beduína, começando pelos chamados safaitas³², pode ser compreendida a partir desse modelo.

31 C. SIGRIST, *Regulierte Anarchie*; Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas, 1967, p. 30. Cf. ainda C. SIGRIST & R. NEU, eds., *Ethnologische Texte zum Alten Testament*; 1: Vor- und Frühgeschichte Israels, 1989. Perspectivas críticas em M. CLAUSS, *Gesellschaft und Staat in Juda und Israel*, 1985, e J. W. ROGERSON, Was Early Israel a Segmentary Society?, JSOT, 36:17-26, 1986. Que esta forma de abordar o problema já é mais antiga pode-se ver em J. WELLHAUSEN, *Ein Gemeinwesen ohne Obrigkeit*; Rede zur Feier des Geburtstages S.M. des Kaisers und Königs am 27.1.1900 im Namen der Georg August Universität Göttingen, 1900.

32 Cf. quanto a isso, E. A. KNAUF, ADAJ, 27:589-593, 1983, e ZDMG, S 6:124-132, 1985.

Capítulo 3

Ameaças e salvamentos da existência de Israel na Palestina

Os acontecimentos do período entre a tomada da terra e a formação do Estado são tratados pelo Livro dos Juízes, mais exatamente: Jz 2.6-16.31, com os apêndices de Jz 17-21. O Livro dos Juízes é parte da história deuteronomista. No Livro de Josué, o labor deuteronomista havia consistido em permitir que os antigos materiais pré-deuteronomistas se manifestassem com o mínimo de reduções possível e, com o fim de favorecer a verdadeira compreensão deuteronomista, emoldurá-los com dois discursos programáticos de Josué (Js 1 e 23). No Livro dos Juízes, todavia, se toma outro caminho. Inicialmente o leitor recebe informações básicas sobre como transcorreu a história da época dos Juízes; lê “uma espécie de editorial”¹, um programa histórico no qual lhe são comunicadas de forma abrangente as linhas mestras da história após a morte de Josué (Jz 2.6-3.6). De acordo com esse programa, a história de Israel entre a tomada da terra e a formação do Estado foi uma incessante alternância de altos e baixos, um constante retorno de tempos de apostasia de Javé, de castigo, de salvamento e de paz. Os israelitas faziam o que desagradava a Javé; adoravam os Baais, divindades da terra cultivada, e os deuses de outros povos, e com isso suscitavam a ira de Javé. O castigo vinha em seguida. Javé os entregava nas mãos de inimigos externos, que os assediavam, escravizavam e os ameaçavam em sua existência. Em consequência disso, os israelitas clamavam por auxílio a Javé, e ele, em sua longanimidade, se comiserava deles, despertando-lhes heróis, figuras de salvadores que conseguiam afastar o perigo e expulsar os inimigos. Após um período de paz, porém, a apostasia recomeçava, uma vez após a outra, e isso por todo o período até a formação do Estado. Nesse esquema (como se vê, histórico-teológico) foram inseridos engenhosamente os materiais mais antigos da tradição: preponderantemente sagas de heróis, que narram a respeito da ameaça e do salvamento de Israel, ou ao menos de partes dele, na Palestina. Repetem-se sempre os elementos do programa de Jz 2.6-3.6 e os materiais antigos são incluídos no esquema no ponto certo: ou seja, aí onde Javé se comiserava dos israelitas ameaçados e resolve livrá-los. Junta-se ao programa, portanto, a chamada moldura do Livro dos

1 J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, 4. ed., 1963, p. 213.

Juízes, i. é, justamente aquela repetição dos elementos do desenrolar geral da história.

O problema da análise literária do Livro dos Juízes é difícil e até o momento não foi resolvido conclusivamente. Martin Noth ainda partia da existência de um único deuteronomista, a quem atribuía tanto o programa quanto a moldura. Como fontes estariam à sua disposição uma coletânea mais antiga de sagas de heróis (Eúde até Jefté) e a lista dos Juízes Menores². Desde então, a atenção na pesquisa recaiu mais e mais sobre as diferenças entre o programa e as partes da moldura³, e se aprendeu a ver de forma mais diferenciada a origem do Livro dos Juízes. De acordo com a profunda análise de Wolfgang Richter⁴, deve-se contar com a existência de um livro de salvadores de Israel do norte da segunda metade do séc. 9 a.C. (Jz 3.12-9.55), que ao todo foi ampliado deuteronomisticamente três vezes: 1. com a adição das partes da moldura; 2. com a adição de 3.7-11; 3. com a adição de 2.7-19 e 10.6-16, além dos dados cronológicos, fórmulas dos juízes e comunicados das mortes. Por fim foram acrescentados a lista dos Juízes Menores, a tradição sobre Sansão (Jz 13-16) e o apêndice (Jz 17-21). Aqui podemos desconsiderar os detalhes da análise literária. Como seguro, ou ao menos altamente provável, deve-se considerar o seguinte: na base do Livro dos Juízes esteve uma coleção pré-deuteronomista de histórias de salvadores que aos poucos foi sendo ampliada pelos deuteronomistas e, por fim, entrou no conjunto da Obra Historiográfica Deuteronomista.

Por via de regra as figuras dos salvadores eleitos por Javé, os heróis das antigas sagas, não ostentam nenhum título e não eram subsumidos sob uma designação comum. Há, no entanto, duas exceções. Em Jz 3.9,15 encontra-se o termo *moshi^a*, “salvador,” que corresponde e é adequado ao fenômeno que pretende designar, pois as sagas dos heróis descrevem a ação de seus heróis mais de uma vez com o verbo *ysh*, “salvar” (Jz 3.9,31; 6.14s.,36s.; 13.5), e não deixam dúvida de que foi a *ruah* de Javé, seu carisma, que os capacitou para os atos de salvamento. Em termos mais precisos, portanto, o próprio Javé é o verdadeiro herói das sagas dos heróis, sendo que os “líderes carismáticos”⁵

2 M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, 2. ed., 1957, pp. 47-61.

3 Primeiramente W. BEYERLIN, *Gattung und Herkunft des Rahmens im Richterbuch*, in: *Tradition und Situation*; coletânea em homenagem a A. Weiser, 1963, pp. 1ss., com conclusões histórico-cúlticas problemáticas.

4 W. RICHTER, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch*, 1963; 2. ed. 1966 (BBB, 18); ID., *Die Bearbeitungen des “Retterbuches” in der deuteronomischen Epoche*, 1964 (BBB, 21); ID., *Zu den “Richtern Israels”*, ZAW, 77:40-72, 1965; U. BECKER, *Richterzeit und Königtum*; redaktionsgeschichtliche Studien zum Richterbuch, 1990 (BZAW, 192); R. BARTELMUS, *Forschung am Richterbuch seit M. Noth*, ThR, 56:221-259, 1991.

5 A expressão provém de MAX WEBER, *Aufsätze zur Religionssoziologie*, 1923, vol. 3, pp. 47s., 93s. e passim. Ocasionalmente se supõe que as histórias pré-deuteronomistas sobre salvadores tenham sido transmitidas em círculos proféticos do Reino do Norte de Israel. Isso leva então à suposição de que o

são seus instrumentos. A esse fato se faz jus nos versículos deuteronomistas de Jz 10.13s. Em Jz 2.16-19, porém (portanto no programa deuteronomista e tão-somente ali), as figuras dos salvadores são chamadas *shof^ttim*, “juízes”. Este termo descreve de forma incorreta o caráter dos carismáticos, e de resto pode ser mal-entendido, pois os antigos heróis não tiveram nada a ver nem com a administração da justiça, nem com julgamentos, nem com funções governamentais. O termo combina muito melhor com os chamados Juízes Menores⁶, e é provável que originalmente tenha estado ligado a eles. O redator do programa deuteronomista foi vítima de um equívoco. Presumiu que após seu ato de salvamento os líderes carismáticos tenham assumido a função dos Juízes Menores, vendo-se confirmado nessa suposição pela circunstância de que o salvador Jefté (Jz 11-12) também estava representado na lista dos Juízes Menores (Jz 12.7). Desde então fala-se, ao lado dos “Juízes Menores”, dos “Juízes Maiores”, e daí o Livro dos Juízes recebeu seu nome.

Numa leitura atenta não pode permanecer oculto o fato de que os materiais do livro pré-deuteronomista dos salvadores só com certo esforço se inserem na concepção deuteronomista. No programa e nas partes da moldura os deuteronomistas falam sempre de ameaças e salvamentos da existência do Israel todo na terra cultivada palestinese: o esquema deuteronomista se coloca desde o princípio sob uma perspectiva pan-israelita. Em contraposição a isso, as antigas sagas em geral ainda deixam entrever claramente que não se referiam ao Israel todo, mas só a tribos particulares ou, no máximo, a agrupamentos de tribos. Ademais, os deuteronomistas atribuíram aos Juízes Maiores, além de seu respectivo ato de salvamento, uma função permanente na política interna; pode-se dizer que os interpretaram conforme o modelo dos Juízes Menores. Para tanto há, inclusive, uma cronologia deuteronomista, que não se baseia na tradição, mas numa invenção; nela predominam períodos de 20, 40 e até 80 anos de mandato dos juízes (Jz 3.11,30; 5.31; 8.28; 13.1; 16.31). Mas não temos nenhum indício de que os salvadores carismáticos tenham permanecido atuantes. Após seu ato de salvamento devem ter retornado à vida “civil”; seu carisma lhes havia sido dado por Javé para um determinado fim e se extinguiu após a libertação. Todas essas reflexões deixam claro que as parcelas deuteronomistas no Livro dos Juízes devem ser excluídas enquanto fontes históricas. Nada mais são do que construções teóricas formuladas desde a perspectiva da generalização e da nacionalização. Com isso também a

sistema carismático tenha sido uma idéia “profética”, à qual não tenha correspondido uma realidade pré-estatal. Esses círculos proféticos, no entanto, são uma grandeza vaga, sobre a qual não se deveria construir demais. A idéia de que Javé efetuou as vitórias, utilizando-se de um instrumento humano de execução, se encontra já na maioria das antigas narrativas.

6 V. supra, pp. 174-176.

disposição dos acontecimentos e das figuras dentro da moldura do Livro dos Juízes não oferece nenhuma garantia de confiabilidade histórica.

Confiabilidade histórica, de qualquer maneira, é uma meta inalcançável para a reconstrução da história da época dos Juízes. Não há nenhuma perspectiva de se obter um quadro daquela época que seja mais ou menos abrangente e satisfaça às exigências da historiografia. Isso não se deve à redação deuteronomista, da qual se poderiam isolar os materiais mais antigos. Deve-se ao caráter dos próprios materiais mais antigos. Quem praticamente não tem à sua disposição outra coisa do que sagas sobre heróis encontra-se na mesma situação que um historiador de quem se exigisse desenvolver a história do domínio dos ostrogodos na Itália a partir de um ciclo de sagas em torno de Dieterico de Berna. Decerto as sagas conservaram história, só que estilizada, misturada de forma inseparável com elementos não-históricos, sendo impossível identificá-los com o devido grau de segurança. Além disso, o material de sagas dificilmente nos foi transmitido de forma completa, mas numa seleção cujas causas e princípios ignoramos. Não podemos supor que as confrontações das tribos israelitas com seus inimigos no período entre a tomada da terra e a formação do Estado tenham sido captadas de forma completa com a atuação de exatamente seis figuras de salvadores carismáticos (não contando Sansão). De fato não temos mais do que alguns lampejos, que não iluminam tudo, mas somente pouco e nem isso de maneira muito clara⁷.

a) Otniel (Jz 3.7-11)

O trecho sobre Otniel é obscuro, enigmático e historicamente inaproveitável. Não se trata de uma saga, mas de um comunicado, formulado e estruturado totalmente em moldes deuteronomistas: trata-se, por assim dizer, de uma história exemplar que pretende acrescentar um carismático judaíta aos carismáticos israelitas do norte. Só que Otniel nem ao menos é um verdadeiro judaíta, mas sim um quezeu da região ao sul de Hebrom. Mais ainda: nem sequer se trata de uma figura histórica, mas do *heros eponymos* dos otnielitas, um subgrupo da associação dos clãs dos quezeus, parente do grupo dos calebitas de Hebrom (Js 15.15-19; Jz 1.11-15)⁸. Ele luta contra o rei

7 Quanto à época em geral: E. TÄUBLER, *Biblische Studien*, die Epoche der Richter, 1958; H. M. ORLINSKY, The Tribal System and Related Groups in the Period of Judges, *OrAnt*, 1:11-20, 1962; A. MALAMAT, The Period of the Judges, *WHJP*, 1,3, 1973, pp. 129-163; A. D. H. MAYES, *Israel in the Period of the Judges*, 1974 (Studies in Biblical Theology II, 94); H. RÖSEL, Die "Richter Israels"; Rückblick und neuer Ansatz, *BZ.NF*, 24:180-203, 1980; N. P. LEMCHE, The Judges — Once More, *BN*, 20:47-55, 1983; M. TSEVAT, The Old Testament Stories and their Hittite Analogies, *JAOS*, 103:321-326, 1983; C. SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Stadt und Eidgenossenschaft im Alten Testament*, 1983. Deve-se remeter de modo especial ao comentário sobre o Livro dos Juízes de A. SOGGIN, *Judges*, 1981. Problemas de topografia são tratados por H. RÖSEL, *Studien zur Topographie der Kriege in den Büchern Josua und Richter*, *ZDPV*, 91:159-190, 1975; 92:10-46, 1976.

8 Cf. M. NOTH, *Josua*, 2. ed., 1953, pp. 90-92 (HAT I, 7).

Cusã-Risataim, de Arã-Naaraim: um adversário estranho numa guerra estranha. Cusã aparece em Hc 3.7 paralelamente a Midiã, e *rish'atayim* significa simplesmente "as duas maldades". Arã-Naaraim é a Mesopotâmia Superior; a alteração textual, que antigamente se gostava de fazer, de "Arã" para "Edom" deve ser abandonada, porque visa tornar a história historicamente possível. Mas ela é impossível. Por isso também não se deveria tentar, com perspicácia e determinação, trazer à luz grandes nexos históricos ocultos atrás dela⁹.

b) Eúde (Jz 3.12-30)

A tradição sobre o benjaminita Eúde e seus feitos está disponível em forma de uma saga heróica muito colorida e viva, que, contudo, foi mais de uma vez refundida e emoldurada pela redação deuteronomista. A ameaça da qual fala se dirigia exclusivamente contra a tribo de Benjamim, talvez até mesmo só contra um clã benjaminita chamado Gera, ao qual Eúde pertencia¹⁰. A ameaça provinha de Eglom, o rei dos moabitas transjordânicos, que teria conseguido estender as pretensões territoriais moabitas ao Vale do Jordão a oeste do curso inferior do Jordão e ocupar a "cidade das palmeiras", Jericó¹¹. Pode-se aprender daí que a teoria de que Jericó teria sido, da época da tomada da terra até o séc. 9 a.C., uma colina de ruínas desabitada e maldita (Js 6.26; 1 Rs 16.34), é altamente questionável¹². Pela expansão moabita teria, assim, surgido um conflito com as pretensões que Benjamim tinha nessa região. A saga narra como o canhoto Eúde, valente e esperto, conseguiu assassinar o rei moabita no quarto superior de sua casa, por ocasião da entrega de um tributo. Aproveitou a confusão daí resultante para obstruir os vaus do Jordão com benjaminitas e efraimitas rapidamente mobilizados e promover uma carnificina entre os moabitas em fuga — se é que os vv. 27s. já não são uma ampliação redacional. As conseqüências político-geográficas parecem ter sido consideradas normais na época pré-estatal, ao menos por um tempo: o curso inferior do Jordão era a divisa teórica entre Moabe e a tribo de Benjamim, sendo que a parte oriental do Vale inferior do Jordão se chamava "campinas das estepes de Moabe" (Nm 22.1; 33.48)¹³. Mas não temos nenhuma garantia

9 E. TÄUBLER, *Cushan-Rishataim*, *HUCA*, 20:136-142, 1947; A. MALAMAT, *Cushan Rishataim and the Decline of the Near East around 1200 B.C.*, *JNES*, 13:321-342, 1954.

10 Em Gn 46.21 e 1 Cr 8.3.5, o "nome de pai" de Eúde, Gera, é designação de clã.

11 Dificilmente se deve levar a sério que Eglom tenha juntado uma coalizão de Moabe, Amom e dos amalequitas (3.13). É uma tentativa de ampliar e aumentar o perigo; cf. semelhantemente Jz 6.3; 10.11.

12 Quanto ao resultado das pesquisas arqueológicas, Cf. H. & M. WEIPPERT, *Jericho in der Eisenzeit*, *ZDPV*, 92:105-148, 1976.

13 Bibliografia selecionada: E. G. KRAELING, *Difficulties in the Story of Ehud*, *JBL*, 54:205-210, 1935; H. RÖSEL, *Zur Ehud-Erzählung*, *ZAW*, 89:270-272, 1977; C. GROTTANELLI, *Un passo del libro dei Giudici alla luce della comparazione storico-religiosa; il giudice Ehud ed il valore della mano sinistra*, in: *Atti del I convegno italiano di Studi del Vicino Oriente antico*, 1978, pp. 35-45; J. A. SOGGIN, *Ehud und 'Eglon: Bemerkungen zu Ri III 11b-31, VT*, 39:95-100, 1989; E. A. KNAUF, *Eglon and Ophra: Two*

de que esta narrativa em estilo arcaico retrate confrontações reais entre benjaminitas e moabitas. Na verdade isso é improvável.

c) Sangar (Jz 3.31)

A nota sobre *Shamgar ben-'Anat* foi introduzida de maneira secundária no contexto deuteronomista de 3.30 e 4.1, e isso provavelmente porque Sangar é citado para fins de datação no cântico de Débora (5.6). Apesar disso, merece um pouco mais de confiança do que o trecho sobre Otniel. Mesmo que pareça que o motivo narrativo — conhecido de Jz 15.14-17 — do grande sucesso obtido com uma arma pequena tenha deixado seus efeitos aqui, o nome com certeza não é uma invenção. *Shamgar* poderia ser de origem hurrita ou semítico-ocidental¹⁴; *ben-'Anat* não é uma designação de origem¹⁵ ou um título militar, e sim nome de pessoa¹⁶. O paralelo estilístico mais próximo se encontra nas notas sobre os feitos dos heróis de Davi (2 Sm 23.8ss.). Possivelmente Sangar foi um príncipe de uma cidade cananéia que gozava da simpatia dos grupos vizinhos israelitas por causa de sua inimizade com os filisteus¹⁷.

d) Baraque e Débora (Jz 4-5)

Sobre o grande confronto militar de uma coalizão de tribos israelitas com os cananeus na Planície de Meguido nos informam dois textos: a) uma narrativa em prosa, do gênero das sagas sobre heróis (Jz 4), e b) uma narrativa poética, um cântico de vitória que está cronologicamente próximo dos acontecimentos, o chamado cântico de Débora (Jz 5). É um caso extraordinário de sorte. Ambos os textos se referem inequivocamente ao mesmo acontecimento, mas divergem em grau considerável nos detalhes. Sobre seu mútuo relacionamento já houve muita reflexão. Hoje pode-se pressupor que, de modo geral, a exposição do cântico de Débora merece a preferência¹⁸.

a) Inimigo dos israelitas é, de acordo com Jz 4, um príncipe cananeu chamado Sísera, da cidade de Harosete, com o acréscimo “dos povos” (*H^aroshet haggoyim*). O lugar não pode ser localizado com segurança; é provável que tenha se situado junto ao Ribeiro Quisom (*Nahr el-Muqatta'*), na região de passagem entre a Planície de Meguido e a Baía de Aco¹⁹. O nome “Sísera” certamente não é semítico. Pensou-se em origem indo-européia, ilírica ou hurrita, e isso poderia sugerir uma ligação de Sísera com os povos do mar. Já na narrativa pré-deuteronomista Sísera foi degradado à condição de comandante do rei Jabim de Hazor. Os deuteronomistas adotaram isso sem se dar conta de que Hazor já fora destruída na época de Josué, quando também o rei Jabim teria sido morto (Js 11.10-15). Nada é dito sobre os motivos do choque militar com Sísera. A narrativa informa que uma profetisa chamada Débora, que aparentemente era originária da região montanhosa da Palestina Central no território da tribo de Benjamim (v. 5), designou o naftalita Baraque, filho de Abinoão, como salvador carismático. A batalha ocorre na Planície de Meguido. Sob a liderança de Baraque, os exércitos populares convocados das duas tribos de Zebulom e de Naftali — só eles! — descem do Monte Tabor (*Djebel et-Tôr*) para a planície, ao encontro dos cananeus, cujo acampamento se encontra em Harosete, junto ao Ribeiro Quisom. Inicialmente Sísera consegue se salvar do aniquilamento dos carros de combate cananeus e das tropas de infantaria cananéias; mas logo a seguir, ao dormir por esgotamento, é morto na tenda por uma mulher nômade quenita chamada Jael. Ao chegar, Baraque encontra somente o cadáver de Sísera. — A narrativa deixa a desejar em vários sentidos. Os adversários são, por um lado, apenas Sísera e seu exército, e por outro lado apenas os exércitos populares das tribos de Zebulom e de Naftali. As indicações toponímicas não são totalmente claras. As causas e o transcorrer da batalha permanecem na obscuridade²⁰.

Toponymic Notes on the Book of Judges, JSOT, 51:25-44, 1991. A narrativa é interpretada da perspectiva da ironia e da sátira política por M. BRETTLER, Never the Twin Shall Meet?; the Ehud Story as History and Literature, HUCA, 62:285-304, 1991, e L. K. HANDY, Uneasy Laughter: Ehud and Eglon as Ethnic Humor, SJOT, 6:233-246, 1992. Cf. também H. RÖSEL, Ehud und die Ehuderzählung, ÄAT, 30:225-233, 1995 (com bibliografia adicional).

14 Quanto ao radical *mgr* no semítico ocidental, cf. P. BORDREUIL & A. LEMAIRE, Nouveaux sceaux hébreux, araméens et ammonites, *Semitica*, 26:44-63, 1976 (nº 33).

15 Cf. topônimos palestinos como Bete-Anate ou Anatot.

16 Cf. E. A. KNAUF, Eine altkanaanäische Inschrift aus *Rod el-'Air*: Sinai 527, GM, 70:33-36, 1984.

17 Bibliografia selecionada: C. FENSHAM, *Shamgar ben-'Anath*, JNES, 20:197s., 1961; E. DANIELIUS, *Shamgar ben-'Anath*, JNES, 22:191-193, 1963; A. van SELMS, Judge *Shamgar*, VT, 14:294-309, 1964; P. C. CRAIGIE, A Reconsideration of *Shamgar ben-'Anath*, JBL, 91:239s., 1972; N. SHUPAK, New Light on Shamgar ben 'Anath, *Biblica*, 70:517-525, 1989.

18 Diferentemente, p. ex., M. NOTH, *Geschichte Israels*, 2. ed., 1953, pp. 139s. A *communis opinio* encontra-se expressa, p. ex., em B. HALPERN, The Resourceful Israelite Historian; the Song of Deborah and Israelite Historiography, HThR, 76:379-401, 1983.

19 Enfoque mais antigo: *Tell el-'Amr* junto a *Djish el-Haratiye*. Entretanto, por motivos arqueológicos deve-se provavelmente preferir *Hirbet el-Harbadj* (nome israelita: *Tel Regev*). A. F. RAINEY, *Eretz-Israel*, 15:64s., 1981, e *Tel Aviv*, 10:46-48, 1983, propõe de modo geral a região entre Meguido e Taanaque (que significa o mesmo que a “Planície de Meguido” em Zc 12.11). A isso o leva a raiz *hrsh* < **hrt* (“arar, cultivar”): cf. em acadico *erishtu* < **haritu* (“terra cultivada”). Isto, contudo, não é necessariamente o nome de uma região; também poderia ser o nome de uma localidade.

20 Bibliografia selecionada: A. ALT, Megiddo im Übergang vom kanaanäischen zum israelitischem Zeitalter [1944], in: ID., *Kleine Schriften*, vol. 1, pp. 256-273; A. MALAMAT, Hazor, “The Head of All Those Kingdoms”, JBL, 79:12-59, 1960; V. FRITZ, Das Ende der spätbronzezeitlichen Stadt Hazor Stratum XIII und die biblische Überlieferung in Josua 11 und Richter 4, UF, 5:123-139, 1973; P. WEIMAR, Die Jahwekriegserzählungen in Ex. 14, Jos. 10, Ri. 4 und I. Sam. 7, *Biblica*, 57:38-73, 1976, especialmente pp. 51-62; H. JASON, Judges 4-5 — An Epic Work?, *Shnaton*, 5-6:79-87, 1982; Y. AMIT, Judges 4: Its Content and Form, JSOT, 39:89-111, 1987; C. GROTTANELLI, The Story of Deborah and Baraq; a Comparative Approach, *Studi e materiali di storia della religione*, 53:149-164, 1987; H. D. NEEF, Der Sieg Deborahs und Baraks über Sisera; exegetische Beobachtungen zum Aufbau und Werden von Jdc 4.1-24, ZAW, 101:28-49, 1989; N. NA'AMAN, Literary and Topographical Notes on the Battle of Kishon, VT, 40:423-436, 1990. Maiores informações em A. SOGGIN, *Judges*, 1981, pp. 60s.

b) No cântico de Débora, que é bem antigo e literariamente difícil (Jz 5), se defrontam como adversários, por um lado, os “reis de Canaã” (5.19), talvez não sob a liderança exclusiva, mas decerto com a participação proeminente de Sísera (5.20,26); por outro lado, “Israel” (5.2,7-9,11), o “povo de Javé” (5.11,13), uma coalizão de no mínimo seis tribos israelitas. Isto pressupõe indubitavelmente um estágio avançado de desenvolvimento da consciência de coesão israelita. O cântico de Débora ainda deixa entrever quais foram as causas que levaram à guerra entre Israel e os cananeus: “Na época de Sangar, filho de Anate, na época de Jael, os caminhos terminaram, e os que transitavam pelas sendas andavam por caminhos tortuosos” (5.6). Isso dificilmente era outra coisa do que o bloqueio, pelos cananeus, das principais vias de comunicação dos israelitas. Considerando-se que a batalha se travou na Planície de Meguido, não pode haver dúvida que as cidades cananéias do cinturão setentrional haviam se tornado ativas, bloqueando as estradas que atravessavam a planície e ligavam o sul com o norte e o leste com o oeste. A consequência foi uma sensível perturbação das possibilidades de comunicação entre as tribos israelitas na Galiléia, na Palestina Central e na Transjordânia. De novo fica claro que tal comunicação era desejada, se é que não se tornara necessária, e que ela foi sentida pelos cananeus como uma ameaça.

Só que pressão produz contrapressão, e assim chegou para Israel a hora da comprovação, numa grande ação que abrangia várias tribos, sob a liderança de Débora, uma “mãe em Israel” (5.7) e de Baraque, designado por ela²¹. O cantor menciona e elogia as tribos que participaram dessa ação: Efraim, Benjamim, Maquir, Zebulom, Issacar e Naftali (5.13-15,18) — aquelas tribos, portanto, que haviam sido atingidas de forma mais imediata²². Entretanto, ele também critica as tribos que deveriam ter participado, mas que por motivos diversos não tomaram parte: Rúben, Gileade, Dã e Aser (5.15b-17) — portanto, tribos da periferia da Galiléia e da Transjordânia. Disso obtemos um arcaico Israel de dez tribos, arcaico também porque constam Maquir e Gileade em lugar dos costumeiros Manassés e Gade(?). Judá e Simeão nem sequer são mencionados; portanto, evidentemente não faziam parte desse Israel de dez tribos. Isso certamente tem seu motivo no fato de que o cinturão meridional de cidades cananéias isolava essas tribos de tal maneira daquelas do centro, do norte e do leste que já nem sequer se contava com sua ajuda e participação²³.

21 O dito designativo se encontra em 5.12: “Levanta-te, Baraque, e captura teus ‘capturadores’, filho de Abinoã!”

22 O papel destacado de Zebulom e Naftali em 5.18 pode ter levado à redução a essas duas tribos em Jz 4, se é que, inversamente, 5.18 não representa um reflexo secundário de Jz 4 no cântico de Débora (é o que opina R. de VAUX, *Histoire ancienne d'Israel*; 2: la Période des Juges, 1973, pp. 100-103).

23 A. WEISER, *Das Deborahlied*, ZAW, 71:67-97, 1959, interpreta o cântico como uma liturgia de uma festa para comemorar e presentificar culticamente a batalha de Débora. A enumeração das tribos nada mais seria do que uma espécie de lista de presença e ausência dos participantes da festa. Abstraindo-se da circunstância de que exatamente esta última parte é difícil de se imaginar, a tese é um sintoma da criatividade dos anos cinquenta e sessenta em descobrir festas.

O confronto ocorreu num campo de batalha de aproximadamente 10-15 km de extensão no sentido noroeste-sudeste, mais ou menos entre Taanaque (*Tell Ta'anek*) e Meguido (*Tell el-Mutesellim*). A leste e a nordeste de Meguido há uma região de fontes de água e vários riachos perenes, entre eles o curso superior do Quisom (*Nahr el-Muqatta'*): as “águas de Meguido”, que são citadas expressamente na bela e dramática narrativa da batalha em 5.19-22:

(19) Reis vieram, lutaram; naquela vez os reis de Canaã lutaram junto a Taanaque, junto às águas de Meguido: despojos de prata não obtiveram.

(20) Do céu lutavam as estrelas, desde suas rotas lutavam contra Sísera.

(22) Então cascos de cavalos bateram no chão: ao ataque, ao ataque seus garanhões!

(21) O riacho Quisom os arrastou, o riacho Quisom correu de encontro a eles(?). Avante, minha alma, com força!²⁴

Tem-se a impressão de que a batalha teria ocorrido no semestre do inverno, aproximadamente na época das primeiras ou das últimas chuvas, pois no verão seco o curso superior do Quisom praticamente não tem água. Seja lá como for: apesar do equipamento melhor dos cananeus, com carros de combate, Israel saiu vitorioso da batalha. Como em Jz 4, Sísera foi morto pela mulher nômade chamada Jael²⁵. A questão acerca do momento da história pré-estatal de Israel em que ocorreu a batalha de Débora não é fácil de responder. Considerando-se, porém, o surgimento certamente paulatino de uma consciência de coesão israelita e a circunstância de que no começo da época dos juízes as tribos dificilmente estavam em condições de travar uma confrontação bélica desse porte contra os cananeus, uma data mais recente se torna mais provável

24 Provavelmente os vv. 21 e 22 devem trocar de posição, e isto por duas razões: o avanço dos carros de combate cananeus deve ter acontecido antes do colapso do ataque na água do ribeirão de Quisom (neste caso os sufixos dos verbos do v. 21 se referem aos cascos dos cavalos e garanhões do v. 22); a auto-animação do cantor, mesmo que seja secundária, indica o fim de um trecho. No v. 22 deve-se ler *'iqqebes-susim daharot* em vez de *'iqqebes-sus middaharot*, do texto massorético. O apelativo *'abbir*, “forte”, designa o garanhão também em Jr 8.16; 47.3; 50.11. No v. 22 o segundo *nahal* deve ser riscado por ser ditografia ou tentativa de decifração do texto corrompido; em lugar de *qedumim*, do texto massorético, talvez se deva ler *qiddemam* (Sellin).

25 Bibliografia selecionada: O. GREYER, *Das Deborahlied*, 1941; G. GERLEMAN, *The Song of Deborah in the Light of Stylistics*, VT, 1:168-180, 1951; R. SMEND, *Jahwekrieg und Stammesbund*, 1963, pp. 10-19 (FRLANT, 84); H.-J. ZOBEL, *Stammespruch und Geschichte*, BZAW, 95:44-52, 1965; D. N. FREEDMAN, *Early Israelite History in the Light of Early Israelite Poetry*, in: *Unity and Diversity*, 1975, pp. 3-34; M. D. COOGAN, *A Structural Analysis of the Song of Deborah*, CBQ, 40:132-166, 1978; G. GARBINI, *Il cantico di Debora*, *La parola del passato*, 178:5-31, 1978; A. SOGGIN, *Judges*, 1981, pp. 79-101 (com bibliografia); A. CAQUOT, *Les tribus d'Israel dans le cantique de Débora* (Juges 5.13-17), *Semitica*, 36:47-70, 1986; J. GRAY, *Israel in the Song of Deborah*, in: *Ascribe to the Lord: Biblical and Other Studies in Memory of P. C. Craigie*, 1988, pp. 421-455 (JSOT, OT Series Suppl., 67). U. BECKMANN, *Das Deborahlied zwischen Geschichte und Fiktion; eine exegetische Untersuchung von Ri 5*, St. Otilien, EOS, 1989 (Diss.: Theol. Reihe, 33), interpreta o cântico como uma combinação tardia de textos “ficcionalis”. Dificilmente tal perspectiva vai se impor dentro da pesquisa.

do que uma mais antiga: a primeira metade, talvez só a segunda metade do séc. 11 a.C., não muito antes do rei Saul²⁶.

A batalha de Débora não fez com que o cinturão setentrional de cidades cananéias fosse eliminado ou anulado. Mas a vitória trouxe a libertação da pressão imediata e demonstrou as forças centrípetas de coesão que estavam ativas em Israel. Isso ficou registrado muito corretamente no verso de conclusão, acrescentado mais tarde ao cântico: “Assim todos os teus inimigos devem perecer, Javé! Mas os que te amam são como o nascer do sol em seu esplendor!” (5.31.) Além do mais, os efeitos posteriores desse evento sobre a consciência das tribos israelitas dificilmente podem ser superestimados: a batalha junto às águas de Meguido lhes mostrou, pela primeira vez e logo em grande estilo, do que eram capazes ao atuarem em conjunto e sob a liderança de Javé. Diminuiu o medo diante dos carros de combate dos cananeus. O caminho ficou livre para a superioridade — que ao longo do tempo aumentou cada vez mais — das tribos israelitas sobre as cidades-Estado cananéias. Lentamente os pesos históricos na Palestina se transferiam das planícies para as regiões montanhosas. Também os efeitos sobre a religião nacional israelita, que estava em formação, foram consideráveis: Javé demonstrara estar presente; vindo do monte de Deus no deserto, ele mesmo chegara apressadamente para a batalha (5.4s.). Via-se que Javé não só havia fundado Israel, mas também o salvara de uma grave ameaça.

e) Gideão (Jz 6-8)

Juízes 6-8 contém uma coletânea — com moldura e feito deuteronomistas — de sagas e anedotas sobre a vocação e os feitos do abiezrita Gideão, de Ofra, na tribo de Manassés²⁷. Nas partes avulsas da coletânea ainda se consegue perceber em muitos aspectos o desenvolvimento histórico-traditivo e literário por que passaram. Não só a análise literária é difícil; também o historiador fará bem em exercitar-se na cautela²⁸, pois no caso de Gideão a moldagem

do material pelas leis da tradição de sagas torna especialmente difícil olhar atrás dos bastidores.

A atuação de Gideão como carismático coincide com uma época em que hordas de midianitas montados em camelos entravam na Cisjordânia a partir do leste²⁹. Na introdução deuteronomista (6.2-5) o perigo midianita é narrado conforme o modelo da opressão por uma potência externa: à semelhança de gafanhotos, grupos midianitas invadem o país, destroem os campos, consomem os frutos da terra, chegando até Gaza, e obrigam os trêmulos israelitas a esconder-se em cavernas e sulcos escarpados das rochas. Do ponto de vista histórico isso é completamente improvável, pois tamanha opressão deveria ter despertado também a resistência das cidades-Estado cananéias. Ou teriam os midianitas astutamente poupado as áreas agricultáveis delas? E finalmente, basta uma única vitória de Gideão na extremidade oriental da Planície de Meguido, com subsequente perseguição, para afastar de uma vez por todas o perigo midianita: uma vitória que, além disso, ele obtém, ao que parece, apenas com um grupo relativamente pequeno — seriam seus abiezritas? Mesmo que a participação de Manassés, Aser, Zebulom, Naftali (6.35) e Efraim (7.24-8.3) em sua totalidade seja mais do que uma ampliação secundária, ainda assim isso seria — em comparação com a batalha de Débora — uma coalizão de tribos relativamente pequena.

Historicamente é mais provável imaginar-se o perigo midianita como de proporções bastante modestas. A velocidade dos camelos possibilitava aos midianitas fazer saques e razias por sobre distâncias maiores, e o que aconteceu não deve ter sido mais do que aquilo que em árabe se chama de *gazwa*³⁰. Provavelmente os midianitas evitavam os territórios das cidades cananéias nas planícies e preferiam adentrar as montanhas, onde esperavam encontrar menos resistência: não na região montanhosa intransitável, mas na parte das montanhas acessível por estradas, p. ex. da tribo de Manassés, da qual conseguiriam retirar-se rapidamente em caso de perigo. Lá, no entanto, de fato se tornavam perigosos para os pequenos agricultores israelitas: tirando-lhes os produtos laboriosamente cultivados nos campos e pastagens e disseminando pavor, por chegarem e partirem com rapidez.

Nessa aflição Gideão foi vocacionado como carismático por um anjo de Javé em Ofra (6.11-24). Ele reuniu seu próprio clã manassita, Abiezer (6.34);

26 Cf. especialmente A. D. H. MAYES, *The Historical Content of the Battle against Sisera*, VT, 19:353-360, 1969.

27 Quanto à localização de Ofra, v. infra, p. 199, nota 9.

28 Bibliografia selecionada: A. MALAMAT, *The War of Gideon and Midian, a Military Approach*, PEQ, 84:61-65, 1952; L. ALONSO-SCHÖKEL, *Heros Gedeon*, VD, 32:1-20, 1954; E. KUTSCH, *Gideons Berufung und Altarbau*, ThLZ, 81:75-84, 1956; W. BEYERLIN, *Geschichte und heilsgeschichtliche Traditionsbildung*, VT, 13:1-25, 1963; W. RICHTER, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch*, 2. ed., 1966, pp. 112-246 (BBB, 18); A. SOGGIN, *Das Königtum in Israel*, BZAW, 104:15-20, 1967; L. SCHMIDT, *Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative*; *Studien zu Tradition, Interpretation und Historie in den Überlieferungen von Gideon, Saul und David*, 1970, pp. 15-53 (WMANT, 38); J. A. EMERTON, *Gideon and Jerubbaal*, JThSt.NS, 27:289-312, 1976; P. GILBERT, *Vérité historique et esprit historien*; *l'historien biblique de Gédéon face à Herodot*, 1990.

29 Cf. O. EISSFELDT, *Protektorat der Midianiter über ihre Nachbarn im letzten Viertel des 2. Jt. v.Chr.* [1968], in: ID., *Kleine Schriften*, vol. 5, pp. 94-105; W. J. DUMBRELL, *Midian — a Land or a League?*, VT, 25:323-337, 1975. Muito crítica é a posição de E. A. KNAUF, *JSOT.S*, 24:147-62, 1983, e *Midian*, 1988, pp. 32-38.

30 Ou se trataria de um avanço de profobeduínos para dentro da terra cultivada, a fim de encontrar pastagem para os grandes rebanhos de camelos? Cf. E. A. KNAUF, *Midian*, 1988, p. 32, com a nota 165, e p. 35.

sobretudo a este, embora não se exclua a possibilidade de que voluntários de outras regiões ameaçadas tenham aderido para auxiliá-lo. Com um pequeno grupo de valentes companheiros assaltou os midianitas num lugar especialmente favorável no sentido estratégico: na saída oriental da Planície de Meguido, de onde se pode alcançar a descida para a Baía de Bete-Seã e, além disso, a Transjordânia, perto da fonte de Harode (*'Ayn Djalud*); portanto, em algum ponto do curso superior do "rio de Golias" (7.1-22). A saga estilizou o evento como guerra de Javé: narra a respeito da insignificância e fraqueza dos guerreiros de Gideão, do medo deste e do pavor divino que Javé provocou entre os midianitas. Mais tarde Gideão perseguiu os midianitas em fuga até a Transjordânia (8.4-21)³¹ e lhes tirou de uma vez por todas a vontade para novas incursões na terra cultivada palestinese. A vitória de Gideão, que simplesmente não podemos datar, impregnou-se de modo profundo na consciência de Israel. Séculos depois ainda se recordava dele: "Porque quebraste seu jugo pesado e a canga de sobre seus ombros, o bastão de seu opressor como no dia de Midiã" (Is 9.3)³².

f) Jefté (Jz 10.6-12.6)

Também a tradição sobre Jefté³³ é uma coletânea de sagas e anedotas que recebeu dos deuteronomistas uma moldura, a atual forma genérica e a abrangência nacional (10.9). Segundo ela, o gileadita Jefté libertou a terra de Gileade (*Ard el-'Arde*) da pressão dos amonitas, que haviam ocupado uma parte do território e talvez também a própria localidade de Gileade (*Hirbet Djel'ad*). Jefté não era exatamente de origem burguesa (11.1); era o líder de um duvidoso bando de aventureiros (11.3) e decerto não inexperiente em questões bélicas. A este homem os anciãos de Gileade, em situação de aflição, ofereceram o cargo de *qaçin* (11.5s.), o que aqui deverá significar algo como "líder militar". Abstraindo-se dos acréscimos e retoques posteriores na narrativa, fica como material básico Jz 10.17s.; 11.1-11 (quase no conjunto), 11.29(?), 32s. (também quase no conjunto): a descrição de um conflito local entre gileaditas e proto-amonitas, da qual não se devem tirar quaisquer conclusões sobre a

constituição de ambos os adversários³⁴. Se Jz 11.8-11 contém uma tradição confiável, então Jefté chegou inclusive ao posto de "cabeça" de Gileade — talvez um indício de que, entre os "Juizes Maiores", ele teria sido o único que, após seu ato vitorioso, também ocupou um cargo. Em todo caso, conseguiu expulsar os amonitas de Gileade, e esse sucesso fundamentou sua fama em Israel, tornando-se decerto também o pressuposto para ele ingressar vitaliciamente na função de Juiz Menor (12.7).

g) Sansão (Jz 13-16)

Sansão é, em todos os sentidos e de longe, o maior filho da tribo de Dã. A tradição sobre Sansão³⁵, só precariamente emoldurada em estilo deuteronomista e que por certo não é elemento constitutivo de uma coletânea pré-deuteronomista de salvadores, contém materiais de outro tipo e gênero do que no resto do Livro dos Juizes: nenhuma saga heróica, mas anedotas e contos burlescos, arte literária menor, embora também contenha uma longa narrativa de nascimento e de consagração ao nazireato (13.2-25). Palco dos acontecimentos é a margem ocidental das montanhas da Palestina Central e a região de colinas contígua: a região na qual a tribo de Dã havia tentado estabelecer-se no primeiro estágio de sua tomada da terra³⁶. Sansão provinha de Zorá (*Çar'a*). Palco dos acontecimentos é também, contudo, a planície litorânea filistéia; pois seus inimigos foram os filisteus, e não, como se poderia pensar, as cidades cananéias do cinturão meridional. Neste sentido a tradição sobre Sansão permite vislumbrar desdobramentos que só mais tarde, na era da formação do Estado, se realizaram plenamente. Sem dúvida alguma Sansão não era um carismático como Eúde, Baraque e Gideão, nem um líder militar como Jefté. Era um lutador individual, um homem de força física colossal que agia de acordo com o princípio: sozinho o forte é mais poderoso! Seus empreendimentos contra os filisteus, com os quais tinha relações de cunhado (14.1 e passim), se restringiam a que aqui e ali lhes causava algum prejuízo,

31 Quanto à topografia, Cf. S. MITTMANN, Die Steige des Sonnenngottes (Ri 8,13), ZDPV, 81:80-87, 1965; H. RÖSEL, ZDPV, 92:16-24, 1976.

32 Quanto à conclusão do complexo da tradição de Gideão e quanto a Jz 9, v. infra, pp. 198-201.

33 Bibliografia selecionada: W. RICHTER, Die Überlieferungen im Jephthah, *Biblica*, 47:485-556, 1966; S. MITTMANN, Aroer, Minnith und Abel Keramim (Jdc 11,33), ZDPV, 85:63-75, 1969; M. WÜST, Die Einschaltungen in die Jiftachgeschichten, Ri. 11,13-26, *Biblica*, 56:464-479, 1975; A. SOGGIN, Il galaadita Jefte, *Giudici* XI,1-11, *Henoch*, 1:332-336, 1979; H. RÖSEL, Jephthah und das Problem der Richter, *Biblica*, 61:251-255, 1980.

34 Cf. U. HÜBNER, *Die Ammoniter*; Untersuchungen zur Geschichte, Kultur und Religion eines transjordanischen Volkes im 1. Jahrtausend v.Chr., 1992, pp. 167s. (ADPV, 16).

35 Bibliografia selecionada: J. BLENKINSOPP, Structure and Style in Judges 13-16, *JBL*, 82:65-76, 1963; A. G. van DAALLEN, *Samson*, 1966; J. A. WHARTON, The Secret of Yahweh; Story and Affirmations in Judges 13-16, *Interpretation*, 27:48-66, 1973; J. L. CRENSHAW, *Samson*, 1978; R. WENNING & E. ZENGER, Der siebenlockige Held Simson; literarische und ikonographische Beobachtungen zu Ri 13-16, *BN*, 17:43-55, 1982; R. MAYER-OPFICHIUS, Simson, der sechslockige Held?, *UF*, 14:149-151, 1982; H. GESE, Die ältere Simsonüberlieferung (Ri c. 14-15), *ZThK*, 82:261-280, 1985; C. NAUERTH, *Simsons Taten*; motivgeschichtliche Überlegungen, *DBAT*, 21:94-120, 1985; O. MARGALITH, *Samson's Foxes*, *VT*, 35:224-229, 1985; ID., *More Samson Legends*, *VT*, 36:397-405, 1986; S. NIDITCH, *Samson as Culture Hero, Trickster and Bandit; the Empowerment of the Weak*, *CBQ*, 52:608-624, 1990.

36 V. supra, pp. 159s.

lhes preparava travessuras, os fazia passar por brincadeiras de mau gosto: organizou um ameaçador concurso de charadas (14.10-18), de passagem abateu 30 homens em Ascalom (14.19), largou raposas com tochas nas caudas para dentro dos trigais (15.1-8), matou mil filisteus com a queixada de um jumento (15.9-19); tirou as alas dos portões de Gaza com batentes e trancas de seu suporte e as carregou para Hebrom (16.1-3). Fica-se na dúvida quanto ao que se deve achar disso. Por fim seus longos cabelos se tornaram sua fatalidade (16.4-22); ele caiu nas mãos dos filisteus. Sua saída do palco da história aconteceu de forma teatral e digna de sua figura bizarra: como juncos, quebrou as colunas do templo filisteu de Dagom e sepultou a si e aos filisteus sob os escombros (16.23-31).

É fácil perceber que a existência pré-estatal das tribos israelitas na Palestina era ameaçada não só de fora, mas também internamente — por *tensões e conflitos entre as próprias tribos*. A respeito disso, porém, só há vestígios de difícil interpretação na tradição veterotestamentária. Em todo caso, aqui e ali se podem notar rivalidades tribais, sobretudo na Palestina Central, que podiam desandar ao ponto de tornar-se verdadeiras ações bélicas.

a) Juízes 7.24-8.3 transmite uma anedota de acordo com a qual os efraimitas reclamaram junto a Gideão pelo fato de que ele não os deixara participar, ou ao menos não suficientemente, da luta contra os midianitas. Foram despachados de forma irônica. A anedota é claramente de origem manassita: o próprio Gideão é manassita, e os efraimitas são pessoas que chegam tarde demais e foram contemplados por Javé com escassa inteligência. Vê-se: na casa de José de modo algum reinava sempre pura fraternidade, como inversamente — em termos antimanassitas — também se pode reconhecer em Gn 48.13-20.

b) Também houve desavenças entre os israelitas cisjordânicos e transjordânicos. Além de Jz 21.8-12, que conta que transjordanianos teriam executado o anátema contra Jabes de Gileade, sobretudo Jz 12.1-6 é pertinente: a esquista guerra do *shibolet* de Jefté e seus gileaditas contra os efraimitas. Historicamente é difícil ligar com segurança essa confrontação com qualquer coisa conhecida. Sabemos muito pouco a respeito.

c) Juízes 19-21 narra a história pavorosa do estupro em Gibeá e suas conseqüências³⁷. É difícil interpretá-la. No seguimento de Julius Wellhausen

ela foi inicialmente vista como uma composição tardia sem fundo histórico³⁸. Mas então Martin Noth a interpretou como registro literário de uma guerra anfictionia: por causa de um grave crime contra o direito da anfictionia, uma das tribos, Benjamim, desencadeou uma ação punitiva das demais, levando ao extermínio quase completo dela. Com o desmonte da hipótese da anfictionia essa interpretação se tornou obsoleta; em toda parte se observa hoje um retorno a posições mais antigas. Com razões consideráveis H.-W. Jüngling defendeu a concepção de que a história seria uma narrativa tendenciosa e relativamente tardia, uma espécie de defesa da necessidade da monarquia como fator de ordenamento intra-estatal. Muita coisa depõe a favor disso, mas o cerne histórico, se é que existe algum, não se evidencia desse jeito. Poderia ter-se tratado de uma desavença regional que, mais tarde, foi interpretada de forma pan-israelita, e isso de tal maneira que na interpretação ainda se pode perceber a data relativamente recente, pois está claro que Jz 19-21 é dependente de outros textos veterotestamentários de diferentes características e origens, sendo, conseqüentemente, mais recente do que estes: quanto ao desejo de pederastia, com a oferta do hospedeiro (19.22-24), pode-se apontar para Gn 19.1-8; quanto ao motivo do despedaçamento (19.29), para 1 Sm 11.7; quanto à emboscada com a combinação secreta por sinais de fumaça (20.29-43), para Js 8, e outras passagens mais. Além dessas dependências, a narrativa no cap. 20 foi estilizada de tal forma que resulta numa estranha guerra litúrgica, interrompida por celebrações cúllicas intercaladas. O conjunto tem o aspecto de um registro da convicção de autores posteriores acerca da forma como se deveria ter processado uma confrontação intra-israelita na época pré-estatal. Há, no entanto, também temas que não podem se basear simplesmente em invenção, p. ex. a relação amistosa da tribo de Benjamim com a cidade de Jabes em Gileade (21.8ss.)³⁹.

Não se consegue chegar ao fundo histórico de Jz 19-21 mais do que até as seguintes constatações gerais: a Palestina Central, ao norte do cinturão meridional de cidades cananéias, já era na época pré-estatal uma região repleta de tensões, na qual as tribos do grupo de Raquel nem sempre tinham facilidade de se ajustar mutuamente. A posição mais difícil era a da tribo de Benjamim, cujo território de assentamento era menor do que o das outras tribos e

37 Bibliografia selecionada: M. NOTH, *Das System der zwölf Stämme Israels*, 1930, reimpressão 1980, pp. 162ss. (BWANT, IV, 1); O. EISSFELDT, *Der geschichtliche Hintergrund der Erzählung von Gibeas Schandtat* [1935], in: ID., *Kleine Schriften*, vol. 2, pp. 64-80; G. FOHRER, *Tradition und Interpretation im AT*, ZAW, 73:1-30, 1961; G. WALLIS, *Die Anfänge des Königtums in Israel* [1962/63], in: *Geschichte und Überlieferung*, 1968, pp. 45-65; K.-D. SCHUNCK, *Benjamin*, BZAW, 86:57-79, 1963; M. LIVE-

RANI, *Messaggi, donne, ospitalità; comunicazione intertribale in Giud. 19-21*, *Studi storico-religiosi*, 3:303-341, 1979; H.-W. JÜNGLING, *Richter 19 — ein Plädoyer für das Königtum*, AnBib, 84, 1981; W. J. DUMBRELL, "In those days there was no king in Israel; every man did what was right in his own eyes"; *The Purpose of the Book of Judges Reconsidered*, JSOT, 25:23-33, 1983; T. RUDIN & O'BRASKY, *The Appendices to the Book of Judges (Judg. 17-21)*, *Beer-Sheva*, 2:141-165, 1985 (hebraico); E. J. REVELL, *The Battle with Benjamin (Judg. 29-48) and Hebrew Narrative Techniques*, VT, 35:417-433, 1985.

38 Cf. a visão panorâmica da história da pesquisa oferecida por H.-W. JÜNGLING, op. cit., pp. 1-49.

39 Cf. 1 Sm 11; 31.11-13; 2 Sm 2.4-7.

que aparentemente nem sempre aproveitou sua situação favorável no aspecto geográfico (lugar de trânsito) para fazer amigos (cf. Gn 49.27).

É uma boa coincidência, e historicamente adequado, que a Parte 2 conclua com uma olhada sobre Benjamim, pois a Parte 3 começará com essa tribo: o “lobo despedaçador” forneceu o primeiro rei de Israel.

Parte 3

O período da formação dos reinos

Capítulo 1

A fundação do Reino de Israel por Saul

A formação dos reinos nacionais israelitas em solo palestinese teve de esperar um tempo surpreendentemente longo. Se ela ocorreu depois, simultaneamente ou antes da formação das monarquias entre os povos da periferia transjordânica, Amom, Moabe e Edom, não se pode afirmar com certeza; pois os textos do AT, dos quais se pretendeu tirar pistas para a existência de monarquias na Transjordânia já no período dos Juízes, são todos historicamente duvidosos, não-confiáveis e controvertidos¹. Mas também independentemente da comparação com os povos vizinhos, está suficientemente claro que as tribos israelitas permaneceram, após a tomada da terra, por muito tempo sem instituírem uma monarquia. As razões para isso são variadas. Por um lado, é de se considerar a forma especial de vida das tribos na terra cultivada. De início Israel não era muito mais do que uma associação de tribos politicamente muito solta, territorialmente heterogênea, internamente não isenta de tensões, mas unida pela adoração conjunta ao Deus Javé. Essa associação deixava a preocupação com a segurança externa e interna por conta de cada um dos próprios clãs e tribos; em casos de emergência, também a agrupamentos de tribos. Expresso de forma israelita: deixava o salvamento de perigos e

¹ Quanto a Amom, cf. U. HÜBNER, *Die Ammoniter*; Untersuchungen zur Geschichte, Kultur und Religion eines transjordanischen Volkes im 1. Jahrtausend v.Chr., 1992, especialmente pp. 163-170 (ADPV, 16). Quanto a Moabe: S. TIMM, *Moab zwischen den Mächten*; Studien zu historischen Denkmälern und Texten, 1989 (ÄAT, 17). Quanto a Edom: WEIPPERT, *Edom*, pp. 469-475; E. A. KNAUF, GM, 73:33-36, 1984; ID., *Alter und Herkunft der edomitischen Königsliste Gen 36,31-39*, ZAW, 97:245-253, 1985; W. KORNFELD, *Die Edomiterlisten (Gen 36; I Chr 1) im Lichte des altarabischen Namensmaterials*, in: *Mélanges bibliques et orientaux*; coletânea em homenagem a M. Delcor, 1985, pp. 231-236; J. R. BARTLETT, *Edom and the Edomites*, 1989 (JSOT Suppl. Ser., 77); N. NA'AMAN, *Israel, Edom and Egypt in the 10th Century B.C.E.*, *Tel Aviv*, 18:71-93, 1991.

de ameaças por conta de Javé, que, de caso em caso, despertava carismáticos para afastar perigos de Israel e de seus membros. Enquanto as ameaças eram agudas e localizadas, isso pode ter bastado. Não havia necessidade de uma concentração uniforme de todas as forças num só Estado nacional.

Por outro lado, entretanto, deve ter havido inibições internas contra a formação de um Estado e contra a realeza, das quais a tradição veterotestamentária ainda conserva vestígios. É verdade que os chamados textos antimonárquicos ou críticos ao rei² surgiram preponderantemente, se não totalmente, em épocas posteriores, refletindo, portanto, a polêmica contra a instituição do reinado já existente³. Mas, com toda a probabilidade, o motivo decisivo da rejeição da monarquia, a saber, a reivindicação do poder teocrático de Javé, já existia no Israel pré-estatal: não em forma de uma constituição teocrática, como na época pós-exílica, mas, antes, como convicção de que Israel não necessitava de um rei, porque já tinha o rei Javé. Em lugar nenhum se expressa isso de maneira mais fundamental do que em Jz 8.22s.: “Então os israelitas falaram para Gideão: ‘Governa sobre nós, tu e teu filho e teu neto, pois nos salvaste da mão dos midianitas!’ Gideão lhes respondeu: ‘Não governarei sobre vós, nem meu filho governará sobre vós; Javé governará sobre vós!’”⁴ Nesse princípio teocrático se evidencia o comprometimento de Israel com a vontade e a reivindicação de poder de seu Deus: aquilo, portanto, que havia constituído Israel como grandeza histórica, que perfazia sua particularidade, sendo, portanto, inalienável.

Apesar disso, chegou-se finalmente à formação de uma monarquia em Israel. No início, porém, foi necessário passar por um processo de aprendizagem. Com o manassita Abimeleque (Jz 9) houve uma primeira tentativa de instituir a monarquia, que, no entanto, estava fadada ao fracasso⁵. Os problemas literários de Jz 9 são difíceis de solucionar. Provavelmente um antigo cerne da época pré-estatal passou por diversas reelaborações, nas quais cres-

centemente vingou a tendência antimonárquica⁶. Além disso, é incerto se originalmente o capítulo pertencia à obra historiográfica deuteronomista ou não. Martin Noth⁷ acreditava dever responder esta pergunta afirmativamente, apontando para Jz 8.28-35, o texto deuteronomista que faz a costura do complexo de Gideão com a história de Abimeleque. No entanto, é possível fazer valer argumentos contrários, sobretudo a circunstância de que Jz 9 não cabe na moldura deuteronomista para o período entre a tomada da terra e a formação da monarquia. Este capítulo não constitui uma saga heróica à semelhança das tradições acerca dos Juizes Maiores, mas uma narrativa histórica, uma peça de historiografia israelita primitiva. Seja como for: em todo caso, já na época pré-deuteronomista a tradição relacionou Abimeleque com Gideão, porque Abimeleque era o filho de um certo Jerubaal e natural de Ofra, em Manassés (Jz 9.1). Jerubaal, entretanto, é o nome que, de acordo com Jz 6.25-32, Gideão teria recebido; e o local de nascimento de Gideão era igualmente Ofra (Jz 6.11). É muito provável que, originalmente, Jerubaal fosse uma figura independente, que, no entanto, a tradição já cedo identificou com Gideão⁸. Não se consegue mais verificar se Abimeleque era, de fato, o filho desse Jerubaal identificado com Gideão, ou se há mera coincidência de nomes.

A tentativa de Abimeleque de instituir uma monarquia só pode ser entendida e avaliada historicamente se se levar em consideração a origem de Abimeleque. Do lado paterno, era um israelita, natural da localidade manassita de Ofra (*Tell Çofar*)⁹; do lado materno, pertencia à nobreza urbana cananéia de Siquém. Essa singular duplicidade é um sintoma da situação especial da tribo de Manassés, que, desde a tomada da terra, vivia em estado de dispersão entre e simbiose com as cidades cananêias de seu território. A partir desse duplo contexto também devem ser entendidas as intenções políticas de Abimeleque. Este encontrou unidades pequenas e minúsculas, com uma estrutura não idêntica, mas semelhante: por um lado, a cidade-Estado cananéia de Siquém, governada aristocraticamente, e, por outro lado, a comunidade de Ofra, dirigida por anciãos manassitas locais. Sentia-se comprometido com ambas. Assim, amadureceu nele a resolução de substituir a aristocracia de cada uma das duas unidades por uma monarquia e unificar as monarquias

2 Cf. sobretudo Dt 17.14-20; Jz 8.22s.; 9.8-15; 1 Sm 8; 10.17-27; 11.12-14; Os 3.4; 7.3; 13.10s.

3 Cf. F. CRÜSEMANN, *Der Widerstand gegen das Königtum; die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat*, 1978 (WMANT, 49).

4 Cf. B. LINDARS, Gideon and Kingship, *JThSt.NS*, 16:315-326, 1965. J. DISHON, Gideon and the Beginnings of Monarchy in Israel, *Tarbiz*, 41:255-268, 1972, conta com a possibilidade de que Gideão tenha aceito a oferta de ser rei. Isso é completamente improvável; cf. S. E. LOEWENSTAMM, The Lord Shall Rule over You (Judges VIII,23), *Tarbiz*, 41:444s., 1972.

5 Cf. H. REVIV, The Government of Shechem in the El-Amarna-Period and in the Days of Abimelech, *IEJ*, 16:252-257, 1966; A. SOGGIN, Il regno di Abimelech in Sichem (Giudici 9) e le istituzioni della città-stato siro-palestinese nei secoli XV-XI, in: *Studi in onore di E. Volterra*, vol. VI, 1969, pp. 161-189; H. SCHMID, Die Herrschaft Abimelechs (Jdc 9), *Judaica*, 26:1-11, 1970; V. FRITZ, Abimelech und Sichem in Jdc. IX, *VT*, 32:129-144, 1982; H. RÖSEL, Überlegungen zu “Abimelech und Sichem in Jdc. IX”, *VT*, 33:500-503, 1983; T. A. BOOGART, Stone for Stone: Retribution in the Story of Abimelech and Shechem, *JSOT*, 32:45-56, 1985.

6 Cf. F. CRÜSEMANN, op. cit., pp. 32-42.

7 *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, 2. ed., 1957, p. 52.

8 Cf. H. HAAG, Gideon — Jerubbaal — Abimelech [1967], in: ID., *Das Buch des Bundes*, 1980, pp. 150-158; diferentemente J. A. EMERTON, Gideon and Jerubbaal, *JThSt.NS*, 27:289-312, 1976.

9 *Tell Çofar*, na extremidade ocidental da localidade de *Nablus*, dista cerca de 3 km da antiga Siquém (*Tell Balata*). Quanto às razões da identificação com Ofra, cf. H. DONNER, Ophra und Manasse; der Heimatort des Richters Gideon und des Königs Abimelech, in: *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*; coletânea em homenagem a R. Rendtorff, 1990, pp. 193-206. Contra esta posição, E. A. KNAUF, Eglon und Ophra: Two Toponymic Notes on the Book of Judges, *JSOT*, 51:25-44, 1991, defende, de forma menos convincente, *Djinsafut*.

numa única pessoa. Inicialmente foi bem-sucedido ao levar os senhores da cidade de Siquém a ceder-lhe um posto de liderança que correspondia, mais ou menos, à tirania grega. Com recursos financeiros do templo siquemita, aliciou, em seguida, uma tropa de mercenários formada por elementos que haviam decaído de sua posição social e rompido com a ordem vigente. Assim, invadiu Ofra e erradicou a aristocracia manassita do lugar. Depois que ele, por meio desse violento golpe de Estado, conquistou a soberania sobre Ofra, os cidadãos de Siquém não hesitaram mais em proclamá-lo rei de Siquém. Em cidades-Estado cananéias, a mudança de oligarquia para monarquia parece ter sido um processo normal. O domínio obtido desse modo pôde servir de base para outros planos políticos — se bem que fosse uma base desigual, pois não se pode comparar o reconhecimento espontâneo de Abimeleque pelos siquemitas com a apropriação violenta de Ofra.

Apesar da resistência a seu reinado, sustentada provavelmente sobretudo pela parte manassita, Abimeleque se impôs. A posse de Siquém, a “rainha não-coroadada da Palestina” (Albrecht Alt), ensejou-lhe uma posição-chave, especialmente favorável no sentido topográfico, para outras pretensões de expansão. A meta de Abimeleque parece ter consistido em ampliar sua base de poder através da adição e anexação de outras unidades políticas menores. Teve sucesso nisso. Pode-se percebê-lo no fato de que, certa vez, transferiu sua sede residencial para Aruma (*Tell el-'Orme*), situada a uns 10 km a sudeste de Siquém. Talvez isso permita concluir que houve dificuldades internas em Siquém. Em todo caso, não demorou muito para que eclodisse uma revolta aberta contra Abimeleque. De sua parte, os siquemitas aliciaram assaltantes de estrada contra ele e confiaram a um recém chegado, que se chamava Gaal, a organização da resistência. Quando já nem mesmo Zebul, seu fiel preposto siquemita, conseguia mais nada, Abimeleque viu-se obrigado a atacar Siquém com a força das armas e a destruir sua própria base. Assim, serrou o galho no qual se encontrava, tornando inevitável sua queda. A estrutura de governo se desintegrou em seus elementos. Abimeleque entrou na defensiva e finalmente tombou de maneira inglória durante o sítio de Tebes (*Tübaç*): uma mulher jogou uma pedra de moinho sobre sua cabeça, esmagando seu crânio; um servo lhe desferiu o golpe de misericórdia.

As razões do malogro da política de Abimeleque são óbvias. Tanto quanto se pode perceber, sua tentativa de fundar uma monarquia foi exclusivamente obra pessoal e não tinha o apoio de círculos mais amplos, certamente não de israelitas. Abimeleque não podia se apoiar no exército popular da tribo de Manassés, muito menos nos contingentes militares de outras tribos israelitas. A única força militar de que dispunha eram seus mercenários. Assim era quase impossível que surgisse uma estrutura capaz de lhe dar sustentação. Ademais, o empreendimento de Abimeleque era de cunho tipicamente cana-

neu. Não se tratava de uma inovação em direção a um Estado nacional, mas da incorporação dos territórios de unidades menores a um centro, a cidade-Estado. Esse Estado territorial lembra o sistema político sob Labaia, de Siquém, e seus filhos, ou, então, o Estado amorreu da Síria Central sob *Abdi-ashirta* e seu filho Aziru — ambos durante a época de Amarna. Porém estados territoriais supranacionais surgem, em regra, por meio da desistência consciente do princípio primário do Estado nacional — como mais tarde no império de Davi — e necessitam com urgência de uma consolidação institucional. Para tanto Abimeleque não teve tempo; algo assim talvez estivesse realmente fora de suas possibilidades. Por fim, talvez ainda não estivesse maduro o tempo para juntar cananeus e israelitas à frente de uma mesma carroça; as contradições e animosidades ainda eram grandes demais. Assim, a tentativa de formar um Estado feita por Abimeleque foi uma tentativa com meios imprestáveis. Tudo o que pudesse resultar dela teria de terminar junto com seu criador. Num exercício exemplar, Abimeleque mostrou a Israel como uma estrutura duradoura de Estado não poderia ser criada. Sua derrocada deve ter repercutido entre as tribos israelitas e fortalecido substancialmente as tendências antimônárquicas¹⁰.

Mas, se for certo que a formação de um Estado nacional israelita não necessariamente resultou das formas de vida das tribos pré-monárquicas, ela deve ter sido consequência de pressões externas: pressões que estavam fundamentadas na situação histórica da Palestina por volta da virada do 2º para o 1º milênio a.C. Este é, de fato, o caso, e neste sentido a primeira formação estatal israelita foi produto de uma emergência. A ameaça a que as tribos se viram expostas, no entanto, não veio dos antigos impérios orientais do Nilo e da Mesopotâmia. Esses impérios se encontravam, naquela época, num estado de fraqueza que não lhes dava condições de avançar para além de suas fronteiras. Particularmente o Império Novo egípcio, cuja hegemonia sobre a Síria Central e a Palestina de modo algum se extinguiu, se desintegrava mais e mais sob os ramessidas posteriores da 20ª dinastia, os reis tanitas da 21ª dinastia e os príncipes sacerdotais de Amom de Tebas. O Egito estava desunido internamente, e seu domínio sobre os territórios estrangeiros existia somente no papel. Essa situação política global favoreceu a formação da monarquia israelita. A ameaça também não veio dos estados periféricos da Transjordânia, nem dos nômades das margens do deserto, e nem mesmo dos cananeus. Desses inimigos as tribos israelitas se haviam libertado sob a liderança de carismáticos vocacionados por Javé — e isso aparentemente bastava. A ameaça veio dos filisteus.

10 Não foi por acaso que a fábula de Jotão (Jz 9.8-15) foi incluída na composição da narrativa histórica de Abimeleque. Cf. R. BARTELMUS, Die sog. Jotham-Fabel — eine politisch-religiöse Parabeldichtung, ThZ, 41:97-120, 1985; J. EBACH & U. RÜTERSWORDEN, Pointen in der Jotham-Fabel, BN, 30:11-18, 1985.

Os filisteus, uma parte do movimento dos povos do mar¹¹, haviam avançado até o sul da planície litorânea palestinese na época de Ramsés III e de seus sucessores, e talvez tenham sido até mesmo assentados aí como colônia militar dos egípcios. Quando o poder do Egito retrocedeu, restringindo-se à terra do Nilo, eles sentiram-se como os sucessores naturais da dominação egípcia na Palestina. Começaram a avançar para além do território de sua pentápole no litoral, com o propósito de submeter a seu controle o resto da Palestina. Inicialmente não precisavam contar com nenhuma resistência militar séria. Seus príncipes¹² dispunham de uma infantaria fortemente armada (1 Sm 17.4-7), mas sobretudo de comandantes de mercenários que eram aquinhoados com feudos e tinham a obrigação de, junto com seus mercenários, prestar serviços militares a seu príncipe (1 Sm 27.2-12; 29.1-11). Com isso, as forças filistéias superavam os contingentes recrutados do exército popular das tribos israelitas, que era de difícil mobilização.

Veza por outra se consegue, em lampejos esparsos do AT, captar pormenores da expansão filistéia. Decerto submeteram rapidamente a seu domínio a planície litorânea até o Carmelo; não conhecemos detalhes a respeito, já que, para Israel, isso ainda não representava nenhum perigo. A situação tornou-se preocupante quando os filisteus apareceram na região de colinas (*Shefela*). O lugar de concentração preferido de suas tropas era Afeque (*Tell Ras el-'Ayn*), perto da fonte do *Nahr el-'Odja* (1 Sm 4.1; 29.1). Ali também ocorreu o primeiro confronto maior com um contingente do exército popular israelita (1 Sm 4). Os filisteus bateram os israelitas e se apoderaram, como parte do despojo, da arca de Javé. Depois disso, apareceram também em Queila (*Tell Qila*), cerca de 40 km a sudoeste de Jerusalém (1 Sm 23.1). Finalmente avançaram sobre a região de montanhas e instalaram ali postos fixos (*maçab, n'çib*) para fins de dominação e fiscalização: na Gibeá benjaminita (*Tell el-Ful*; 1 Sm 10.5), em Geba (*Djeba'*; 1 Sm 13.3) e no desfiladeiro de Micmás (*Wadi eç-Suwenit* junto a *Muhmas*; 1 Sm 13.23), até mesmo na Belém judaíta (2 Sm 23.14). Desses postos despachavam destacamentos (*mashhit*) pelas montanhas, a fim de manter a ordem e talvez também para arrecadar tributos (1 Sm 13.17; 14.15; 23.1).

Não se consegue apurar até que ponto os filisteus conseguiram consolidar seu domínio na região montanhosa; em todo caso, a Galiléia e a Transjordânia não foram atingidas. Sobre as conseqüências da expansão filistéia 1 Sm

13.19s. diz: “Entretanto, não se encontrava ferreiro em toda a terra de Israel; é que os filisteus pensavam que os hebreus poderiam fabricar espadas ou lanças para si. Assim, todo o Israel tinha de descer até os filisteus, se alguém quisesse mandar afiar a relha de seu arado, sua enxada(?), seu machado e sua agulhada”¹³. Temos aqui nada mais nada menos do que um monopólio do ferro, combinado com uma proibição de armas: mesmo que a informação seja exagerada e generalizada, ela comprova, em todo caso, a existência de efeitos paralisantes do domínio filisteu.

Dessa ameaça, que, em contraposição a perigos anteriores, já não era aguda e localizada, mas crônica, resultou a formação da monarquia israelita. O AT relata a respeito disso em 1 Sm 8-11¹⁴. A análise literária desses capítulos é difícil¹⁵ e a pesquisa veterotestamentária está muito longe de um consenso. Isso, naturalmente, também se aplica à credibilidade histórica do material das fontes. Pode-se partir do fato de que a formação do complexo de 1 Sm 8-11(12) foi um processo histórico-traditivo e literário bastante complicado, que não se pode mais elucidar em todos os detalhes. Várias tradições de sagas, às vezes concorrentes, às vezes complementares, a respeito do surgimento da monarquia se combinaram com reflexões teológicas sobre a essência e o valor da monarquia.

Surge, assim, a pergunta pela delimitação das unidades originais, bem como a questão acerca de se, e até que ponto, cada uma das partes está relacionada com as demais ou se sua combinação é obra redacional. Em todo caso, continua sendo mérito de Julius Wellhausen ter possibilitado a distinção elementar de dois grupos de textos: um que combina o surgimento da monarquia com juízos de valor (a chamada linha antimonárquica ou crítica à monarquia: 1 Sm 8.1-22a; 10.17-27; 11.12-14; e, como apêndice, 12) e outro grupo que apresenta as narrativas sobre o surgimento da monarquia, por assim dizer,

13 Cf. J. MUHLY, How Iron Technology Changed the Ancient World, BAR, 8(6):20-54, 1982.

14 Antecede a isso em 1 Sm 7 o relato sobre a grande vitória que Israel, sob a liderança de Samuel, teria conquistado junto a Mispa contra os filisteus. Se isso fosse historicamente confiável, não se compreenderia por que a formação da monarquia israelita ainda foi necessária, afinal. Mas o capítulo é claramente deuteronomista. Correspondia à linha da teologia deuteronomista não encerrar a exposição da época dos Juízes sem uma vitória do Samuel entendido como “juiz”. Com isso o problema dos filisteus foi violentamente eliminado da história. 1 Sm 7 é um prelúdio desastroso da formação da monarquia.

15 Bibliografia selecionada: J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs*, 3. ed., 1899; 4. ed., 1963, pp. 240-243 — um trabalho do qual todos os demais esforços críticos dependem de uma ou de outra maneira; H. WILDBERGER, Samuel und die Entstehung des israelitischen Königtums, ThZ, 13:442-469, 1957; K.-D. SCHUNCK, Benjamin, BZAW, 86:80-108, 1963; A. SOGGIN, Das Königtum in Israel, BZAW, 104:29-45, 1967; F. LANGLAMET, Les récits de l'institution de la royauté, RB, 77:161-200, 1970; F. CRÜSEMANN, op. cit., pp. 54-84. Quanto à história da tradição, combinada com a análise da crítica literária, cf. H. SEEBASS, ZAW, 77:286-296, 1965; 78:148-179, 1966; 79:155-171, 1967.

11 V. supra, pp. 47s.

12 *S'ranim*, talvez da mesma origem que o grego *tyrannoi*. Cf. F. PINTORE, Seren, tarwanis, tyrannos, in: *Studi orientali in ricordo di Franco Pintore*, 1983, pp. 285-322; W. HELCK, Ein sprachliches Indiz für die Herkunft der Philister, BN, 21:31, 1983; contra esta posição, E. EDEL, Bemerkungen zu Helcks Philisterartikel in BN 21, BN, 22:7s., 1983.

de forma neutra (a chamada linha pró-monárquica: 1 Sm 9.1 — 10.16; 11.1-11,15)¹⁶. Ambos os grupos de textos decerto não formaram originalmente uma seqüência narrativa, mas cada um é, por sua vez, produto de composição: uma constatação que, do ponto de vista histórico, não é tão importante quanto a questão de sua confiabilidade.

1. *1 Sm 8.1-22a; 10.17-27; 11.12-14; (12)¹⁷*: 1 Sm 8 é um relato em que os filisteus nem sequer aparecem¹⁸. O primeiro impulso para a formação da monarquia vem, pelo contrário, da insatisfação com o modo como os filhos de Samuel exercem seu cargo de juizes. Esta insatisfação é que motiva os anciãos de Israel a chegar, certo dia, a Ramá, a fim de solicitar de Samuel um rei, como outros povos também o têm. O motivo principal, portanto, é imitar uma instituição que Israel não possui, mas que outros povos têm. É vão refletir sobre a pergunta a respeito de que outros povos os anciãos tinham em mente, os povos periféricos da Transjordânia ou os cananeus. É que não estão em jogo pormenores, mas um princípio. Este princípio deixa Samuel consternado. Samuel consulta Javé, que declara a questão toda uma ameaça à sua teocracia: a pretensão de Israel não se voltava contra Samuel, mas contra o próprio Javé, o verdadeiro rei de Israel. Mesmo assim, Javé dá a Samuel a ordem de atender a solicitação do povo. A monarquia é, portanto, uma concessão que Javé faz ao povo. Que os israelitas vejam que experiências farão com ela! Javé sabe, naturalmente, que serão más. Por isso, não deixa de advertir Israel, pela boca de Samuel:

Este será o direito do rei que reinar sobre vós: tomará vossos filhos para utilizá-los junto a seus carros e seus cavalos, a fim de correrem na frente de seu carro, e para empregá-los como comandantes de mil e como comandantes de cinquenta, e para que cultivem seus campos, recolham sua colheita e lhe fabriquem implementos bélicos e utensílios para os carros. Tomará vossas filhas para que lhe preparem especiarias, cozinhem e assem para ele. De vossos campos, parreiras e olivais tomará os melhores, e os dará a seus oficiais. De vossas lavouras e vossos parreirais levantará o dízimo e o dará a seus eunucos e funcionários.

16 Propostas sem separação crítica dos trechos pró-monárquicos e antimônárquicos: L. ESLINGER, *Viewpoints and Points of View in 1 Samuel 8-12*, JSOT, 26:61-76, 1983; A. WÉNIN, *Samuel et l'instauration de la monarchie (1 S 1-12)*; une recherche littéraire sur le personnage, 1988 (EH XXIII, 342).

17 Quanto à análise: M. BUBER, *Die Erzählung von Sauls Königswahl*, VT, 6:113-173, 1956; J. BOECKER, *Die Beurteilung der Anfänge des Königtums in den deuteronomistischen Abschnitten des 1. Samuelisbuches*, 1969 (WMANT, 31); R. E. CLEMENTS, *The Deuteronomistic Interpretation of the Founding of the Monarchy in 1 Sam VIII*, VT, 24:398-410, 1974; G. BETTENZOLI, *Samuel und Saul in geschichtlicher und theologischer Auffassung*, ZAW, 98:338-351, 1986; ID., *Samuel und das Problem des Königtums; die Tradition von Gilgal*, BZNF, 30:222-236, 1986; D. EDELMAN, *The Deuteronomist's Story of King Saul: Narrative Art or Editorial Product?*, BETL, 94:207-220, 1990; ID., *King Saul in the Historiography of Judah*, 1991 (JSOT Suppl. Ser., 121); N. NA'AMAN, *The Pre-Deuteronomistic Story of King Saul and Its Historical Significance*, CBQ, 54:638-658, 1992.

18 Levando-se 1 Sm 7 historicamente a sério, isso também não é necessário; v. supra, nota 14.

Vossos escravos e vossas escravas, vossas melhores reses e vossos jumentos tomará e utilizará para sua administração. De vossas ovelhas levantará o dízimo. Vós mesmos, porém, sereis seus escravos! Então gritareis, naquele dia, por causa de vosso rei que escolhestes, mas Javé não vos dará ouvidos naquele dia! (1 Sm 8.11-18.)

Apesar dessa advertência, Israel se mostra renitente, e Javé repete sua concessão. Com isso, o relato termina¹⁹. Sobre a característica desse texto não pode haver nenhuma dúvida: é deuteronomista. Está saturado de concepções deuteronomistas, depende até literalmente da lei deuteronomica sobre o rei (Dt 17.14-20) e pressupõe experiências com o reinado que Israel só pôde fazer mais tarde. Desde o início, a monarquia se encontra sob um signo negativo: embora seja uma monarquia em cujo surgimento Javé teve participação, trata-se exatamente de uma monarquia com a qual ele retribui a infidelidade e a apostasia de Israel, uma monarquia para castigo²⁰. Temos aqui um dos clássicos textos antimônárquicos do AT. Esse relato deve ser descartado como fonte histórica confiável.

Não muito melhor é a situação dos outros dois trechos: 1 Sm 10.17-27 e 11.12-14. Sobre a eleição do rei em Mispa através das sortes relata 1 Sm 10.17-27. Depois de um complicado processo eliminatório, resta finalmente o benjaminita Saul. É bem provável que essa história não seja simplesmente a continuação de 1 Sm 8.1-22a; contudo, ela pressupõe a existência do texto de 8.1-22a, ao qual se agrega, apesar das nuances nos detalhes. Também 1 Sm 10.17-27 é um testemunho da tendência antimônárquica, apesar de Saul, de modo algum, ser apresentado de forma negativa. Não há necessidade de apontar para a improbabilidade interna do processo de sorteio para deixar claro que o texto não serve para reconstruir fatos históricos. 1 Sm 11.12-14, por fim, é um trecho em relação ao qual se deve duvidar se alguma vez realmente foi independente. Poderia tratar-se de uma inclusão redacional a partir de 10.27 com o objetivo de contrabalançar a informação de 11.15. De acordo com 11.15, Saul é proclamado rei em Gilgal; mas, segundo 10.24, ele já o é; portanto, de acordo com a opinião do redator, 11.15 deve ser uma renovação do reinado. Esta construção é de interesse para o historiador apenas na medida em que ilumina as disputas em torno da monarquia em Israel.

2. *1 Sm 9.1-10.16; 11.1-11,15²¹*: No sentido histórico-traditivo e literário,

19 O v. 22b é um acréscimo redacional que serve para possibilitar a ligação com 1 Sm 9.1ss.

20 Cf. 1 Sm 12.19-25.

21 Quanto à análise: B. C. BIRCH, *The Development of the Tradition on the Anointing of Saul in 1 Sam 9,1-10,16*, JBL, 90:55-68, 1971; J. M. MILLER, *Saul's Rise to Power*, CBQ, 36:157-174, 1974; V. FRITZ, *Die Deutungen des Königtums in den Überlieferungen von seiner Entstehung*, 1 Sam 9 bis 11, ZAW, 88:346-362, 1976.

também este grupo de textos não é um conjunto uniforme. O cap. 11 é uma grandeza para si. Também 9.1-10.16 contém tensões que desaconselham a hipótese de uma narrativa originalmente coesa. Após a eliminação de glosas menores²², sobretudo a anedota de “Saul entre os profetas” (10.9-13) e sua introdução (10.5s.) despertam a suspeita de serem originalmente independentes²³. O resto se lê inicialmente como um conto de fadas com o tema “Como Saul saiu para procurar as jumentas de seu pai e encontrou uma coroa real”, que se transforma, entretanto, num gênero narrativo muito distinto de um conto de fadas — a narrativa da vocação de um salvador carismático —, sem que se conseguisse distinguir, pela crítica literária, ambos os elementos com suficiente segurança.

Sobretudo no conteúdo, porém, esse grupo de textos possui uma característica muito diferente daquele analisado acima. No centro está a iniciativa de Javé, que ouviu o clamor de seu povo por causa da desgraça infligida pelos filisteus e decidiu ajudá-lo (9.16). Os acontecimentos inicialmente não decorrem de modo diferente do que na época dos Juízes: em caso de ameaça externa, Javé desperta um carismático para acabar com a aflição. Um homem desses está à disposição: é Saul, filho de Quis, de uma pequena localidade perto de Gibeá²⁴. Ele está justamente ocupado procurando as jumentas perdidas de seu pai. Por esse motivo, veio ao vidente Samuel, a fim de saber dele se e onde poderia achá-las. Este é o homem que Javé indica para Samuel: designa-o e — isto é novo! — ordena que Samuel o unja como *nagid* sobre Israel (9.16; 10.1). O termo *nagid* significa algo assim como “proclamado, designado, pretendente ao trono”²⁵. É bem provável que aqui tenhamos uma retrojeção de uma época posterior. O processo se desenrola sem a participação do público; só três sabem a respeito dele: Javé, Samuel e Saul. Se a essa altura dos acontecimentos já se pode falar de monarquia, então somente de uma monarquia secreta.

Decerto a posterior instituição da monarquia retrojetou suas sombras para dentro dessa tradição; pode-se constatá-lo na conformação de vários temas da exposição. Mas, mesmo assim, talvez se possa atribuir credibilidade histórica à tendência fundamental do conjunto como um todo. Saul não é constituído rei de imediato; no início, ele não é, essencialmente, nada mais do que os carismáticos da época dos Juízes. Continua assim inclusive em sua

22 1 Sm 9.9 como explicação para leitores pósteros; 10.8 como introdução ao chamado episódio de Gilgal (13.7b-15a); 10.12a como glosa “antiprofética”.

23 Cf. a narrativa semelhante em 1 Sm 19.19-24.

24 Chama-se *Çela’ ha’elef*; cf. 2 Sm 21.14 e Js 18.28 — até agora não localizada.

25 Cf. E. LIPINSKI, *Nagid* — der Kronprinz, VT, 14:497-499, 1964; W. RICHTER, Die *nagid*-Formel, BZ.NF, 9:71-84, 1965; T. ISHIDA, *Nagid: A Term for the Legitimization of the Kingship*, AJBI, 3:35-51, 1977.

primeira aparição pública, que é, de certa maneira, seu teste comprobatório (11.1-11)²⁶. A luta não se volta contra os filisteus, mas contra os amonitas transjordânicos, que haviam aproveitado a situação de emergência de Israel para expandir seu território. Estavam sitiando a cidade de Jabes (*Tell Maqlub* no *Wadi Yabis*); provavelmente já haviam, portanto, submetido a seu domínio Gileade, incluindo os territórios ao norte do Jaboque: aquele território que Jefté impedira de cair sob o controle dos amonitas. Diante dessa ameaça, “o espírito de Javé veio sobre Saul” (11.6), que mobilizou o exército popular das tribos, transpôs à noite o Jordão, derrotou os amonitas e levantou o cerco de Jabes.

Essa é a última história de um juiz no AT; nela não consta nenhuma palavra que não pudesse ter sido dita também a respeito dos Juízes Maiores. Surpreende que Samuel esteja completamente ausente²⁷; de resto, o papel dessa complexa figura de modo algum é historicamente claro e inequívoco no início da história da monarquia israelita. Aqui o historiador provavelmente está diante do cerne da tradição: a vocação de Saul como líder carismático poderia realmente ter estado, na forma em que é descrita (especialmente 11.4-8!), no início dos acontecimentos. Contudo, a narrativa se choca com 9.1-10.16: com a vocação antes do início da campanha militar contra os amonitas concorrem a vocação e a unção para *nagid* relacionadas com o episódio das jumentas. 9.1-10.16 parece uma elaboração mais recente do tema da vocação de um salvador carismático. Ou deve-se supor que a *ruah*, que estava latente em Saul desde sua vocação e unção, teve, por assim dizer, sua erupção por ocasião da opressão amonita? É isto, em todo caso, que devem ter-se imaginado aqueles que — seja lá em que estágio da redação — combinaram as narrativas uma com a outra.

Entretanto, após o fim da campanha militar contra os amonitas acontece algo que se enquadra na linha de 9.1-10.16, mas que, no contexto de 11.1-11, é inesperado e novo: os representantes de Israel no exército popular reconhecem em Saul o homem que está em condições de libertar Israel da opressão filistéia. Nele, que foi brilhantemente aprovado no teste comprobatório, pode-se depositar a confiança de que também saberá dar cabo dos filisteus na região montanhosa. Mas isso só será possível se Israel receber uma liderança uniforme e permanente que garanta a continuidade da luta contra os filisteus e não seja dependente do aparecimento esporádico e incontrolável do carisma que Javé talvez — e é isto que se espera — pudesse dignar-se a conceder. Israel

26 Cf. K. MÖHLENBRINK, *Sauls Ammoniterfeldzug und Samuels Beitrag zum Königtum des Saul*, ZAW, 58:57-70, 1940/41. Uma postura crítica é assumida por D. EDELMAN, *Saul’s Rescue of Jabesh-Gilead* (1 Sam 11,1-11); *Sorting Story from History*, ZAW, 96:195-209, 1984, e U. HÜBNER, *Die Ammoniter*, 1992, pp. 168-170.

27 Sua menção no v. 7 é um acréscimo de um pósteros.

necessita de uma instituição estável e de um comando militar permanente. Assim se chega à proclamação de Saul como rei no santuário de Gilgal, em Jericó: “Então todo o povo partiu para Gilgal e lá, em Gilgal, diante de Javé, instituiu Saul como rei. Abateram-se lá sacrifícios de comunhão diante de Javé, e Saul e todos os homens de Israel estavam muito alegres” (11.15). Acresce-se à designação por Javé a aclamação pelo povo ou por seus representantes. Ambos os elementos — designação e aclamação — constituíram o fundamento da monarquia israelita e foram mantidos desde então, ao menos na teoria, como elementos necessários e constitutivos. Portanto, o reinado de Saul não foi consequência necessária da forma de vida do Israel pré-estatal, mas foi, isto sim, uma de suas possibilidades. A liderança carismática torna-se vitalícia por causa da ameaça dos filisteus, com a qual as tribos se viram confrontadas pouco antes da virada do 2º para o 1º milênio a.C.²⁸.

As guerras e vitórias de Saul contra os filisteus são narradas em episódios avulsos que se encontram em 1 Sm 13.2-7a, 15b-23 e 14.1-46²⁹. De fato, Saul teve sucesso em afastar o perigo e em restabelecer, ao menos transitoriamente, o território e a segurança de Israel. Aparentemente, ele alcançou seu objetivo menos em batalhas de campo aberto contra unidades filistéias maiores e mais através de ataques de surpresa contra postos dos filisteus na região montanhosa. Papel destacado nessas campanhas desempenhou o príncipe Jônatas, que a tradição pintou com cores alegres e agradáveis. Com facilidade Jônatas granjeou a simpatia dos narradores, o que não deve causar espanto, uma vez que também obteve a simpatia de Davi, que se tornou seu amigo. Ele nos é apresentado como o tipo do radiante filho do rei e se torna o herói das lutas contra os filisteus. Os conflitos se concentraram na região da tribo de Benjamim; localidades como Micmás (*Muhmas*), Geba (*Djeba'*), Betel (*Betin*) e Gibeá (*Tell el-Ful*) são citadas diversas vezes³⁰.

Pode-se perguntar por que exatamente a pequena tribo de Benjamim foi a que forneceu o primeiro rei de Israel. O motivo deverá ser buscado na estratégia dos filisteus, que estavam interessados em assegurar as passagens pelas montanhas, sobretudo as que se localizavam em Benjamim, para assim controlar as principais estradas das montanhas da Palestina Central. No terri-

tório da tribo de Benjamim iniciaram os atritos, e do atrito surgem faíscas. Não é por acaso que Saul instalou sua residência em Gibeá de Benjamim (1 Sm 22.6; 23.19; 26.1), que desde então é muitas vezes chamada de “Gibeá de Saul” (1 Sm 11.4; 15.34; Is 10.29)³¹. Foi aí que, por ocasião de escavações norte-americanas, vieram à tona os alicerces da fortaleza de Saul, guarnecida por quatro torres³². Depois de se ter iniciado uma construção moderna no lugar, nada mais se pode ver das mesmas.

A característica da monarquia e da organização do Estado de Saul já foi, várias vezes, descrita adequadamente³³. Tratava-se de um reinado militar de uma nação; sua tarefa inicial consistia unicamente em enfrentar de modo eficaz a ameaça filistéia. Não se tem a impressão de que esse reinado tivesse funções de política interna dignas de menção. Em todo caso, a tradição não contém nenhum indício de que Saul tivesse de administrar a justiça, promulgar leis ou garantir — ou até rever — os limites territoriais das tribos reunidas em seu Estado. Relacionado com isso está o fato de que a monarquia de Saul não necessitava de um aparelho de Estado; sua base era formada pelo contingente recrutado do exército popular das tribos. O único detentor de um cargo, citado nominalmente pelas fontes, é Abner, o tio ou sobrinho de Saul, que ocupava o cargo de comandante do exército popular (*sar haçaba*; 1 Sm 14.50s.; 17.55 e passim)³⁴. Além disso, 1 Sm 21.8 ainda menciona um edomita chamado Doegue, que leva o título de *'abbir haro'im*, “o poderoso dos pastores”: um cargo que certamente não foi de primeiro escalão e acerca de cujas funções

28 Cf. W. BEYERLIN, Das Königscharisma bei Saul, ZAW, 73:186-201, 1961; A. SOGGIN, Charisma und Institution im Königtum Sauls, ZAW, 75:54-65, 1963; T. G. C. THORNTON, Charismatic Kingship in Israel and Judah, JThSt.NS, 14:1-11, 1963.

29 Cf. J. BLENKINSOPP, Jonathan's Sacrilege, 1. Sam 14,1-46, CBQ, 26:423-449, 1964; C.-E. HAUER, The Shape of Saulide Strategy, CBQ, 31:153-167, 1969; D. JOBLING, Saul's Fall and Jonathan's Rise; Tradition and Redaction in 1. Sam 14, 1-46, JBL, 95:367-376, 1976.

30 Cf. H.-J. STOEBE, Zur Topographie und Überlieferung der Schlacht von Mikmas, 1. Sam 13 und 14, ThZ, 21:269-280, 1965; J. M. MILLER, Geba/Gibeah of Benjamin, VT, 25:145-166, 1975; G. SCHMITT, BTAVO B, 44:58-71, 1980.

31 A hipótese de que posteriormente ele tivesse feito de Gibeom (*el-Djib*) sua capital não é convincente; essa hipótese se encontra, p. ex., em K.-D. SCHUNCK, op. cit., pp. 132s., e em J. BLENKINSOPP, Did Saul Make Gibeon his Capital?, VT, 24:1-7, 1974.

32 Cf. W. F. ALBRIGHT, Excavations and Results at *Tell el-Ful* (Gibeah of Saul), AASOR, 4:1-160, 1924; L. A. SINCLAIR, An Archaeological Study of Gibeah (*Tell el-Ful*), AASOR, 34/35:1-52, 1960. Dúvidas quanto à identidade com *Tell el-Ful* encontram-se em H. J. FRANKEN, *A Primer of Old Testament Archaeology*, 1963, pp. 81-85; P. M. ARNOLD, *Gibeah; the Search for a Biblical City*, 1990 (JSOT Suppl. Ser., 79), pensa em Geba (*Djeba'*), o que, por razões históricas e topográficas, é inteiramente improvável.

33 Bibliografia selecionada: A. ALT, Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina [1930], in: ID., *Kleine Schriften*, vol. 2, pp. 1-65; W. A. IRWIN, Samuel and the Rise of the Monarchy, AJSL, 58:113ss., 1941; G. WALLIS, Die Anfänge des Königtums in Israel [1962], in: ID., *Geschichte und Überlieferung*, 1968, pp. 45-87; A. WEISER, *Samuel; seine geschichtliche Aufgabe und religiöse Bedeutung*, 1962 (FRLANT, 81); K.-D. SCHUNCK, Benjamin, BZAW, 86:80-138, 1963; A. SOGGIN, Das Königtum in Israel, BZAW, 104:29-57, 1967; G. BUCELLATI, *Cities and Nations of Ancient Syria; an Essay of Political Institutions with Special Reference to the Israelite Kingdom*, 1967 (Studi Semitici, 16); H. BARDTKE, Samuel and Saul; Gedanken zur Entstehung des Königtums in Israel, BiOr, 25:289-302, 1968; L. SCHMIDT, *Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative*, 1970 (WMANT, 38); D. M. GUNN, *The Fate of King Saul*, 1980 (JSOT, Suppl. Series, 14); W. L. HUMPHREYS, The Rise and Fall of King Saul, JSOT, 18:74-90, 1980; F. S. FRICK, *The Formation of the State in Ancient Israel; a Survey of Models and Theories*, 1985 (The Social World of Biblical Antiquity Series, 4); I. FINKELSTEIN, The Emergence of the Monarchy in Israel; the Environmental and Socio-Economic Aspects, JSOT, 44:43-74, 1989; P. MOMMER, *Samuel; Geschichte und Überlieferung*, 1991 (WMANT, 65).

34 Cf. D. R. AP-THOMAS, Saul's “Uncle”, VT, 11:241-245, 1961.

nada sabemos. Deve-se pressupor a existência de um modesto orçamento público; os recursos devem ter sido usados prioritariamente, senão exclusivamente, para a cobertura de gastos militares.

Foi também por razões militares que Saul começou a reunir, em torno de si, uma guarda pessoal, pelo visto como contrapartida para a ágil guarda filistéia. Esta novidade se baseia na percepção correta de que o exército popular das tribos, de difícil mobilização, não satisfazia, em todos os casos, as exigências militares da monarquia (1 Sm 14.52). Aos membros dessa guarda Saul concedia feudos de propriedade da coroa (1 Sm 22.7) em troca de seus serviços militares e sabia como empregá-los militarmente (1 Sm 18.13). Além disso, no entanto, não existia um funcionalismo nem um aparelho administrativo no sistema estatal de Saul. Ele não era necessário, e, por isso, não foi preciso criá-lo.

Sobre a estabilidade interna da monarquia de Saul nada sabemos. Não sabemos, p. ex., se a autoridade de Saul valia em todos os lugares e de forma incontestada. Que isso não tenha sido o caso — por causa dos diferentes graus de integração de tribos e de cidades — e que Saul, só aos poucos, tenha obtido o reconhecimento das tribos³⁵, são suposições que ultrapassam o que as fontes informam. Também não está claro se já durante o tempo de Saul foram feitos planos para solidificar a monarquia através da sucessão dinástica. Naturalmente não se pode excluir a possibilidade de que Saul tenha brincado com a idéia de que um de seus filhos — Jônatas? — poderia tornar-se seu sucessor. Mas os poucos vestígios da idéia de um governo dinástico da família de Saul (1 Sm 18.17ss.; 20.31; 2 Sm 3.20ss.; 2.8s.) provêm todos da tradição sobre Davi e se referem preponderantemente à época após a morte de Saul.

Também a questão dos limites territoriais do reino de Saul deve ser levantada. Qual era a extensão de seu reino? Pertenciam a ele os territórios de todas as tribos do Israel pré-estatal? Ou só de algumas? Infelizmente não se consegue ter plena certeza. Mas há, em todo caso, indícios que favorecem determinadas hipóteses. Particularmente importante é 1 Sm 2.8s.: “Abner, o filho de Ner, o comandante do exército popular, tomou ‘Isbaal’³⁶, filho de Saul, levou-o para o outro lado, a Maanaím, e o tornou rei sobre Gileade, sobre ‘Aser’, sobre Jezreel, sobre Efraim, sobre Benjamim e sobre todo o Israel.” Com exceção da fórmula final “sobre todo o Israel”, que é um tanto capenga e generalizante, o texto de 1 Sm 2.8s., que dá indicações surpreendentemente concretas, descreve a situação territorial do reino após a morte de

Saul e antes da posse de Davi como rei de Israel. Ao reino de Isbaal pertenciam os territórios da Transjordânia habitados por clãs israelitas (= Gileade), as montanhas da Galiléia (= “Aser”, *pars pro toto?* [“como parte que representa o todo?”]³⁷, a parte setentrional das montanhas da Palestina Central (= Efraim, Benjamim) e a Planície de Jezreel. Esta última, após a catástrofe de Saul, decerto pertencia ao reino de Isbaal só na teoria, dificilmente por causa das reais condições de poder e soberania. A ausência de Manassés se explica talvez pelo fato de Efraim não significar o nome da tribo, mas da região.

Inexplicável, no entanto, é a ausência do Sul, Judá — nem se falando de Simeão. Certamente se pode ponderar que, na época em questão, Judá já se encontrava nas mãos de Davi, que havia fundado um reino judaíta independente em Hebrom. Mas será que aqui se trata do rompimento de Judá com o reino de Saul? O relato sobre a fundação do Estado judaíta de Davi (2 Sm 2.1-4) não deixa entrever nada disso. De acordo com ele, tem-se, ao contrário, a impressão de que anteriormente Judá ainda não estava constituído como Estado. Por outro lado, se Judá tivesse pertencido ao reino de Saul, por que, então, o texto de 2 Sm 2.8s. não menciona Judá, mesmo que fosse apenas para reivindicar teoricamente a soberania sobre o território, como no caso da Planície de Jezreel? Essas reflexões parecem consolidar a suposição de que o sul judaíta da Palestina não tenha pertencido ao Reino de Israel sob Saul³⁸. O Israel de Saul correspondia ao Israel do cântico de Débora (Jz 5); sua extensão territorial coincidia aproximadamente com a do posterior Reino do Norte, Israel, após Salomão. A causa disso deve ter sido sobretudo a existência do cinturão meridional de cidades cananéias³⁹, que separava o sul do norte da Palestina.

O que mais se pode alegar e se tem alegado em favor da inclusão de Judá no reino de Saul não se equipara a 2 Sm 2.8s. Operações militares de Saul na região de colinas judaíta — contra os filisteus junto a Socó (*esh-Shuweke*; 1 Sm 17) ou contra Davi em Queila (*Tell Qila*; 1 Sm 23) nada dizem sobre questões de soberania. Além disso, a narrativa isolada da luta de Davi contra Golias (1 Sm 17)⁴⁰ com certeza não é histórica, já que, de acordo com 2 Sm 21.19, não foi Davi, mas seu escudeiro Elanã que abateu a Golias. Tampouco o aparecimento de Saul em Judá por ocasião da perseguição a Davi (1 Sm 23; 24; 26) justifica conclusões político-territoriais. O caso seria outro, se Saul tivesse convocado o exército popular judaíta. Sobre isto, no entanto,

37 D. EDELMAN, The “Ashurites” of Eshbaal’s State (2 Sam 2.9), PEQ, 117:85-96, 1985, tem opinião negativa quanto a isso. Cf. também N. NA’AMAN, The Kingdom of Ishbaal, BN, 54:33-37, 1990.

38 Cf. K.-H. HECKE, *Juda und Israel*; Untersuchungen zur Geschichte Israels in vor- und frühstaatlicher Zeit, 1985 (Forschungen zur Bibel, 52).

39 V. supra, p. 142.

40 Cf. H. BARTHÉLEMY; D. W. GOODING; J. LUST; E. TOV, *The Story of David and Goliath*; Textual and Literary Criticism, 1986 (OBO, 73). Erudito, interessante e não sem fina ironia é o artigo de D. KELLERMANN, Die Geschichte von David und Goliath im Lichte der Endokrinologie, ZAW, 102:344-357, 1990.

35 Esta é a opinião de M. CLAUSS, Die Entstehung der Monarchie in Juda und Israel, *Chiron*, 10:1-33, 1980.

36 Deve-se ler assim com 1 Cr 8.33; 9.39 e com uma parte das tradições antigas, em lugar de *ishboshet*, “homem da vergonha”, do texto massorético.

não se diz nenhuma palavra; Saul operava com seus mercenários. A presença do belemita Davi na corte de Saul (1 Sm 16.14-23) igualmente não é comprobatória; afinal, até um edomita fazia parte da companhia de Saul (1 Sm 21.8). Seria melhor não argumentar com a pretensa campanha militar de Saul contra os amalequitas (1 Sm 15). Ela não é histórica e foi evidentemente moldada conforme o modelo da vitória de Davi sobre os amalequitas (1 Sm 30). De resto, 1 Sm 15 representa uma tentativa tardia, pós-exílica, de fundamentar teologicamente o fracasso de Saul: ele foi rejeitado por Javé⁴¹. Em suma: a maior probabilidade é de que Judá não tenha pertencido ao reino de Saul. Essa hipótese também facilita a compreensão do que ocorreu depois da morte de Saul, bem como de vários traços da história de Israel no começo da época da monarquia.

Naturalmente o Estado de Saul não foi uma criação “profana” — ainda mais porque os âmbitos do profano e do sagrado entre os povos do Oriente Antigo se relacionavam e se distinguiam um do outro de modo diferente do que ocorre na consciência do mundo ocidental. Javé era o Deus nacional do reino de Saul. Não se pode dizer que houvesse uma ruptura com as tradições religiosas de Israel na era da formação da monarquia. O papel que se atribuiu a Javé na fundação da monarquia, sua iniciativa na eleição do rei, o íntimo relacionamento com o sistema carismático pré-estatal ainda permitem percebê-lo claramente. Por isso é concebível e possível que já sob Saul tenham sido dados *passos iniciais* modestos e vacilantes *em direção a uma política religiosa*⁴². Na verdade, não se consegue depreender muita coisa da tradição veterotestamentária que trata do assunto. Em todo caso, conforme 1 Sm 21.2-10 e 22.6-23, Saul tinha determinadas relações com os sacerdotes de Nobe no Monte *Scopus*, ao norte de Jerusalém (*Ras el-Musharif*), se bem que infelizmente não sejam definidas nos detalhes. Disso se poderia concluir que ele perseguia a intenção de conferir a seu reinado, através da relação com um santuário, uma santidade especial; talvez ele quisesse até mesmo fundar um sacerdócio estatal, ou seja, uma espécie de “igreja particular”, como os davididas mais tarde fizeram em Jerusalém. Se Saul fez tentativas nessa direção, elas fracassaram: irado, ele promoveu um massacre sangrento entre os sacerdotes de Nobe, porque haviam hospedado e favorecido seu concorrente, Davi. Teriam os sacerdotes de Nobe reconhecido os sinais dos tempos e se bandeado em tempo — mais do que em tempo — para o lado de Davi, o homem do futuro? Não o sabemos!

De qualquer modo, de maneira geral Saul não foi muito feliz no trato com as tradições religiosas de Israel. Mostram-no as tentativas, feitas em diver-

41 V. infra, p. 213.

42 Quanto à política religiosa, v. o texto fundamental de W. DIETRICH, *David, Saul und die Propheten; das Verhältnis von Religion und Politik nach den prophetischen Überlieferungen vom frühesten Königtum in Israel*, 1987 (BWANT, 122).

sas épocas, de fundamentar teologicamente o fracasso de Saul, sua rejeição por Javé: o chamado episódio de Gilgal, em 1 Sm 13.7b-15a, talvez surgido em círculos sacerdotais anti-Saul; além disso, a narrativa, provavelmente pré-deuteronomica, da visita de Saul à feiticeira de Endor, em 1 Sm 28; e o grande capítulo da rejeição de Saul, 1 Sm 15 — uma criação pós-exílica. Todas essas tentativas, por mais diferentes que sejam, indicam infrações religiosas de Saul como causa de sua rejeição por Javé⁴³. De forma especialmente impressionante isso se expressa na história muito antiga de 1 Sm 14.23b-46. Esta história narra como Saul, apesar de sua integridade e piedade pessoal, entra em graves conflitos religiosos. Durante uma batalha com os filisteus, não conseguiu impor a ordem de abstinência que ele mesmo havia dado. E, ao insistir no arcaico oráculo por sortes, colocou-se em oposição ao amor que os guerreiros tinham por seu filho Jônatas, o herói das batalhas contra os filisteus. Indubitavelmente essa curiosa incapacidade de Saul foi prejudicial para seu prestígio, sobretudo em círculos conservadores, mas naturalmente também junto aos representantes de uma nova era.

Talvez resida aqui, de fato, uma das razões para o princípio do fim de Saul, para a realidade que a consciência de Israel expressa da seguinte forma: “Javé tirou seu espírito de Saul, e um espírito mau tomou posse dele” (1 Sm 16.14s.; 18.10,12). Isto significaria que as funções “profanas” da monarquia entraram em conflito com as tradições sacras de Israel e que Saul não esteve à altura desse conflito. Em todo caso, as tradições sobre Davi relatam (1 Sm 16.14-23; 18.10-12; 19.9s.) o aparecimento de uma enfermidade psíquica de Saul, um obscurecimento melancólico de sua alma acompanhado de surtos de fúria, do que se pôde concluir que Javé não estava mais com ele. Acabou se evidenciando que o carisma não é um dom vitalício; como havia sido concedido, também podia ser tirado, inclusive do rei. Revela-se nisso toda a problemática existente na combinação de liderança carismática e monarquia, que também mais tarde questionou, várias vezes, a existência do Reino israelita do

43 Cf. H. DONNER, *Die Verwerfung des Königs Saul* [1983], in: ID., *Aufsätze zum Alten Testament*, 1994, pp. 133-164 (BZAW, 224). Mais bibliografia, às vezes com posições muito discrepantes: T. R. PRESTON, *The Heroism of Saul; Patterns of Meaning in the Narrative of the Early Kingship*, JSOT, 24:27-46, 1982; W. L. HUMPHREYS, *From Tragic Hero to Villain; a Study of the Figure of Saul and the Development of 1 Samuel*, JSOT, 22:95-117, 1982; M. STERNBERG, *The Bible's Art of Persuasion; Ideology, Rhetoric and Poetics in Saul's Fall*, HUCA, 54:45-82, 1983; F. FORESTI, *The Rejection of Saul in the Perspective of the Deuteronomistic School*, 1984; T. E. FRETHEIM, *Divine Foreknowledge, Divine Constancy, and the Rejection of Saul's Kingship*, CBQ, 47:595-602, 1985; T. SEIDL, *David statt Saul; göttliche Legitimation und menschliche Kompetenz des Königs als Motive der Redaktion von I Sam 16-18*, ZAW, 98:39-55, 1986; D. EDELMAN, *Saul's Battle against Amaleq (1 Sam 15)*, JSOT, 35:71-84, 1986; V. P. LONG, *The Reign and Rejection of King Saul; a Case for Literary and Theological Coherence*, 1989 (SBL Diss. Ser., 118); U. BERGES, *Die Verwerfung Sauls; eine thematische Untersuchung*, 1989 (Forschung zur Bibel, 61); V. PETERCA, *Der Bruch zwischen Samuel und Saul und seine theologischen Hintergründe (1 Sam 15,24-31)*, BETL, 94:221-225, 1990.

Norte. O fato de ela ter mostrado seus primeiros sintomas na pessoa de Saul torna este rei uma figura trágica, o protótipo do governante fracassado em Israel.

Por certo uma das razões principais para o fracasso de Saul e para o fim de seu sistema de Estado foi o declínio pessoal do rei, a diminuição de sua força, o retrocesso da fascinação que inicialmente havia emanado dele. Mas, além disso, deve-se considerar que um reinado militar nacional sem infraestrutura institucional, sem administração e quase sem funções de política interna dificilmente poderia sobreviver à sua missão histórica. Essa missão havia sido cumprida: a ameaça crônica de parte dos filisteus fora banida. Ao reino de Saul fazia falta agora tudo o que, para além dessa tarefa, pudesse tê-lo mantido com vida⁴⁴. Por último o reino dependia só da pessoa do rei; sem ela, tinha de ruir. Assim, finalmente chegou a catástrofe, e parece destino da providência o fato de que o impulso para o fim partiu exatamente dos filisteus, contra os quais havia surgido a monarquia de Saul.

Sobre isso temos um relato em 1 Sm 31: a narrativa sobre a batalha no Monte Gilboa (*Djebel Fuqu'a*). A posição inicial não pode mais ser reconstruída topograficamente com exatidão, porque as informações que 1 Sm 31 integrou no contexto geral da tradição sobre Saul e Davi não harmonizam mais em todos os pontos⁴⁵. Mas o que se pode perceber com certeza é o seguinte: os filisteus invadiram a Planície de Meguido/Jezreel; procuraram, portanto, aproveitar militar e politicamente, a seu favor e em detrimento de Israel, o efeito separador da planície e do cinturão setentrional de cidades cananéias. Nota-se que, de fato, Saul havia livrado a região montanhosa da Palestina Central dos filisteus; mas não conseguiu criar um equilíbrio político-militar com os filisteus, muito menos obter a hegemonia sobre eles. Agora estava obrigado a entrar em disputas bélicas com eles; se não o tivesse feito, o Norte galileu teria sido separado da Palestina Central.

A situação se assemelha àquela de antes do início da batalha de Débora (Jz 4/5). Saul foi para a batalha com grandes dúvidas e pressentimentos sombrios. Mesmo que 1 Sm 28.3-25 seja uma tentativa pré-deuteronômica, feita *a posteriori*, de explicar o fracasso de Saul, a informação básica não precisa ter sido inventada. De acordo com ela, Saul foi, antes da batalha, às escondidas e à noite, procurar a necromante de Endor (*Endur*) para solicitar-lhe

um oráculo. A mulher fez subir da terra o espírito de Samuel, que confirmou os piores temores de Saul. Na manhã seguinte travou-se a batalha. Ela terminou com uma derrota catastrófica para Israel. Os filisteus perseguiram os bandos israelitas em fuga até o Monte Gilboa. Conseguiram interceptar os filhos de Saul em fuga, entre eles Jônatas, e matá-los. Inicialmente Saul mesmo conseguiu fugir, mas, em desespero, cometeu suicídio. Os filisteus só encontraram seu cadáver, e saciaram sua sede de vingança decepando-lhe a cabeça e dependurando seu corpo, junto com os cadáveres dos príncipes, do muro da cidade de Bete-Seã. Pouco mais tarde, os cidadãos de Jabes em Gileade furtaram, à noite, os cadáveres, queimaram-lhes as partes moles e os enterraram sob uma tamareira. Quando Davi se tornou rei de Israel e de Judá, mandou transladar solenemente os restos mortais de Saul e de seus filhos para a sepultura da família de Saul (2 Sm 21.12-14).

44 Isso é subestimado por J. H. HAYES, Saul: The Unsung Hero of Israelite History, *Trinity University Studies in Religion*, 10:37-47, 1975.

45 Em 1 Sm 28.1 começa a campanha militar dos filisteus. De acordo com 28.4, eles acamparam em *Shunem (Solem)*, na margem meridional das montanhas da Baixa Galiléia, enquanto que as tropas de Saul estavam estacionadas no Monte Gilboa. De acordo com 29.1, os filisteus ainda estavam em Afeque (*Tell Ras el-'Ayn*), e Saul montou acampamento junto à fonte em Jezreel (*'Ayn Djalud*). De acordo com 29.11, "os filisteus subiram para Jezreel" — para a planície ou para a cidade com esse nome?

Capítulo 2

A fundação do Reino de Judá por Davi e a união pessoal entre Judá e Israel

A respeito dos acontecimentos que se seguiram à morte de Saul e dos príncipes temos o relato de 2 Sm 1-5: uma parte da obra narrativa sobre a ascensão de Davi, surgida originalmente de modo não-uniforme, num longo processo de crescimento¹. Essa obra dá ensejo a uma reflexão. Em geral se menciona — com razão e com boas justificativas — que nessa segunda fase da formação do Estado, que é designada pelo nome de Davi, teriam sido desenvolvidos os pressupostos para o surgimento da historiografia israelita — uma historiografia que, efetivamente diferente de produções semelhantes de outros povos orientais, de fato mereceria esse nome e que logo teria vindo à luz, em grande estilo, nas primeiras obras de história contemporânea². Embora se devam levar a sério as advertências no sentido de não se definir o termo “historiografia” simplesmente a partir daquilo que os gregos e, em sua sequência, os romanos deixaram como legado, mas de se focalizar com mais nitidez a particularidade cultural específica da literatura histórica do Oriente Antigo³,

há sem dúvida algo de acertado nisso. De fato há uma diferença fundamental entre o material de sagas a partir do qual o historiador tem de reconstruir a pré-história e a história primitiva de Israel, por um lado, e as narrativas disponíveis para a época da formação do Estado e depois, por outro. Ninguém pode deixar de ver as diferenças existentes, p. ex., entre as sagas sobre os patriarcas e o relato da sucessão no trono de Davi. Esse é também o motivo pelo qual, daqui para a frente, o historiador vai aos poucos ganhando chão firme sob seus pés. Ele não depende mais primordialmente do caminho indireto através da história da tradição, mas se vê de posse de fontes históricas, cujo valor historiográfico deve ser considerado bem superior ao valor daqueles monumentos literários que têm por objeto a pré-história e a história primitiva de Israel.

Entretanto, por um lado é necessário precaver-se de delimitações excessivamente rígidas, e, por outro, de juízos genéricos. As narrativas sobre Davi são bem menos diferentes entre si do que comumente se supõe; a diferença entre os relatos da “ascensão de Davi” e da “sucessão de Davi”, menores do que geralmente se afirma. Aos olhos de Tucídides ambas dificilmente teriam conseguido subsistir. Acresce-se a isso o fato de que também as diferenças em relação às narrativas sobre Saul ou até mesmo sobre os Juízes Maiores são menores do que à primeira vista poderia parecer. Isso também se aplica ao grau de confiabilidade histórica.

Tudo isso quer dizer que a literatura histórica de Israel não caiu do céu, não surgiu da noite para o dia, mas foi desenvolvida a partir das possibilidades de pensamento histórico já existentes na época pré-estatal. Esse pensamento não pode ser simplesmente equiparado ao “senso histórico” dos historiadores gregos. É um pensamento que sempre ainda pode encontrar sua expressão em sagas ou em narrativas com traços de saga. Isso inclui até mesmo a famosa história da sucessão no trono e naturalmente aplica-se também à obra narrativa sobre a ascensão de Davi. O historiador fará bem em ponderar cuidadosamente o valor histórico de suas fontes em cada caso, considerando, tanto quanto possível, os interesses e as tendências daqueles a quem deve as fontes⁴.

1 Cf. H. U. NÜBEL, *Davids Aufstieg in der Frühe israelitischer Geschichtsschreibung*, tese de doutorado, Bonn, 1959; A. WEISER, *Die Legitimation des Königs David; zur Eigenart und Entstehung der sog. Geschichte von Davids Aufstieg*, VT, 16:325-354, 1966; J. H. GRONBAEK, *Die Geschichte vom Aufstieg Davids (1. Sam. 15-2. Sam 5): Tradition und Komposition*, 1971 (Acta Theologica Danica, 10); F. LANGLAMET, *David e la maison de Saul*, RB, 86:194-213, 385-436, 481-513, 1979; T. N. D. METTINGER, *King and Messiah; the Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings*, 1976 (Coniectanea Biblica, Old Testament Series, 8); A. van der LINGEN, *David en Saul in I Samuel 16-II Samuel 5; Verhalen in politiek en religie*, 1983; S. HERRMANN, *King David's State*, in: *In the Shelter of Elyon; coletânea em homenagem a G. W. Ahlström*, 1984, pp. 261-275; F. S. FRICK, *The Formation of the State in Ancient Israel*, 1985; I. FINKELSTEIN, *The Emergence of the Monarchy in Israel*, JSOT, 44:43-74, 1989.

2 Cf. dentre a abundante bibliografia: G. von RAD, *Der Anfang der Geschichtsschreibung im alten Israel* [1944], in: ID., *Gesammelte Studien*, pp. 148-188; R. SMEND, *Elemente alttestamentlichen Geschichtsdenkens*, 1968 (ThSt, 95); R. RENDTORFF, *Beobachtungen zur altisraelitischen Geschichtsschreibung anhand der Geschichte vom Aufstieg Davids*, in: *Probleme biblischer Theologie; coletânea em homenagem a G. von Rad*, 1971, pp. 428-439; H. TADMOR & M. WEINFELD, eds., *History, Historiography and Interpretation; Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*, 1983. Uma postura muito crítica em relação ao valor histórico das fontes é a de J. W. FLANAGAN, *David's Social Drama; a Hologram of Israel's Early Iron Age*, 1988 (JSOT, Suppl., 73).

3 Cf., p. ex., H. CANCIK, *Grundzüge der hethitischen und alttestamentlichen Geschichtsschreibung*, 1976 (ADPV).

4 O perigo de, ao fazer isso, especular indo além dos textos é considerável. Acaso são realmente suficientes as razões da suposição de que a história da ascensão seja um documento da reivindicação de davididas posteriores ao reinado do Reino do Norte? Esta é a posição de F. SCHICKLBERGER, *Die Davididen und das Nordreich; Beobachtungen zur sog. Geschichte von Davids Aufstieg*, BZ.NF, 18:255-263, 1974. Também é questionável a suposição de que ela seja uma apologia do reinado davidico surgida em época de crise (2 Sm 16, 20); esta é opinião de P. C. McCARTER, *The Apology of David*, JBL, 99:489-504, 1980. Quanto ao desenvolvimento de diversos estágios na imagem de Davi, cf. T. VEIJOLA, *Gesammelte Studien zu den Davidüberlieferungen des Alten Testaments*, 1990 (Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft, 52).

Que aconteceu depois da morte de Saul? Primeiramente não há nenhum indício seguro na tradição de que os filisteus tivessem, depois da catástrofe de Saul no Monte Gilboa, tentado reconstituir o *status quo ante* [“a situação anterior, a situação que reinava antes”]. Embora 1 Sm 31.7 fale de forma um tanto enigmática da ocupação das cidades “além da planície e além do Jordão” pelos filisteus, i. é, na Galiléia e em Gileade, ou isso é uma informação historicamente incorreta ou a “ocupação” foi passageira, pois na época seguinte não se encontra os filisteus nem num lugar, nem no outro, nem nas montanhas da Palestina Central. Aparentemente eles não procuravam de modo algum restabelecer sua hegemonia, como no período anterior a Saul. Por que será que não? Era incapacidade, ou era mesmo essa a intenção? Esta última não só é possível, mas também provável, pois o reino de Saul não se extinguiu logo após a morte do rei. Pelo contrário, houve ainda um poslúdio saulita, que, porém, não foi particularmente grandioso nem exatamente promissor. De acordo com 2 Sm 2.8-10, Abner, o marechal de campo do exército popular israelita, tornou rei um filho de Saul que restara, cujo nome era Isbaal⁵, na Maanaim transjordânica (*Tèll Hedjadj*). De fato, lá ele teve um período de dois anos de reinado; visto que anos iniciados são contados como cheios, contudo, podem ter sido também só alguns meses. Mas já a mera comunicação dos fatos deixa entrever que esse empreendimento não pode ser visto como continuação legítima do reinado de Saul. Ele se realizou na Transjordânia, muito distante do centro do reino de Saul nas montanhas da Cisjordânia. Não foi Javé, mas Abner que entronizou a Isbaal e o declarou sucessor de seu pai. Não se fala de um reinado militar nacional, pois as tribos e o exército popular ficaram, tanto quanto podemos ver, completamente sem participação.

Ao reinado de Isbaal faltavam os elementos constitutivos que haviam fundamentado o reinado de Saul: a designação por Javé e a aclamação do povo. Isbaal foi um rei-fantoches, um títere suspenso por fios que Abner movimentava com seus dons e sua iniciativa, um epígono que procurou capitalizar para si por algum tempo o carisma de seu pai. Às vezes, como que em pausas para tomar fôlego, a história se utiliza de substitutos, quando uma continuação verdadeira e plenamente válida custa a aparecer. Se Isbaal tivesse se afirmado como rei militar, poderia ter acontecido, talvez, uma aclamação ao menos por algumas tribos, e uma tradição sobre a designação por Javé não demoraria a surgir. Mas Isbaal ficou sentado inativo em Maanaim. O máximo que fez foi enviar seus mercenários para a Cisjordânia, mas não contra os

5 Quanto ao nome, v. supra, p. 210, nota 36.

6 Cf. K.-D. SCHUNCK, *Erwägungen zur Geschichte und Bedeutung von Mahanaim*, ZDMG, 113:34-40, 1963. Quanto à problemática da localização de Maanaim, cf. Z. KALLAI, *Historical Geography of the Bible; the Tribal Territories of Israel*, 1986, pp. 264s. V. também supra, p. 84, nota 5.

filisteus, e sim contra Davi, a quem considerava, não totalmente sem razão, seu rival (2 Sm 2.12-3.1). Coisas desse gênero não podiam levar a uma aclamação e, portanto, também não a um reinado legítimo. É concebível que os filisteus avaliassem essa situação corretamente e agissem com sabedoria ao evitar as regiões montanhosas. Não se podia excluir o perigo de que o exército popular das tribos israelitas, no caso de uma renovada expansão filistéia, fosse provocado e se mobilizasse para o combate. Só que isso, no caso de uma comprovação de Isbaal, poderia acabar levando a um ressurgimento do reinado militar de Saul — e nisso os filisteus com certeza não tinham interesse⁷.

Em vista da situação reinante, não podia deixar de acontecer que as tribos — sobretudo na Cisjordânia — se alienassem mais e mais da casa real arruinada de Saul e, falando em termos israelitas, esperassem por uma nova designação por parte de Javé; pois o reinado em Israel, como se constituía até então, era um reinado eletivo com um único eleitor: Javé. Já por isso o experimento de Abner não podia ter futuro. A rigor, um homem de seu gabarito deveria ter previsto isso. Não o previu, mas o percebeu depois de um tempo relativamente breve. Por um motivo qualquer⁸ retirou seu apoio de Isbaal e passou para o lado de Davi (2 Sm 3.6-39). Devido a uma inimizade em parte política e em parte pessoal com Joabe, o marechal de campo do exército popular de Davi, não muito depois de sua transferência Abner perdeu a vida. Joabe o assassinou em Hebrom, vingando a seu irmão Asael, por cuja morte Abner era responsável. Isso certamente não era o que queria Davi, que bem poderia ter aproveitado os talentos de Abner na construção de seu reino: “Não sabeis que hoje tombou um dignitário e um grande em Israel?” (2 Sm 3.38.) Não se deveria considerar a consternação de Davi pela morte de Abner apenas como um lance de seu jogo político, p, ex., como se, com isso, ele quisesse tornar-se simpático às tribos do Norte. Decerto isso influiu. Mas além disso deve-se supor ele tenha sentido a eliminação de Abner realmente como uma perda. Em todo caso, como se podia esperar, Isbaal não sobreviveu por muito tempo à perda de Abner: foi assassinado em Maanaim por dois de seus próprios líderes mercenários (2 Sm 4). Desse modo terminou o poslúdio inglório do reinado de Saul, e o caminho estava livre para o novo homem ao qual haveria de pertencer o futuro de todo o Israel.

A ascensão sem paralelos de Davi ao governo monárquico sobre o Israel unido não é compreensível sem sua pré-história. Ela começou com Davi, o

7 Cf. A. SOGGIN, *The Reign of 'Esba'al, Son of Saul*, in: *Old Testament Studies*, 1975, pp. 31-49 (em italiano: RSO, 40:89-106, 1965).

8 Ou teria o próprio Abner aspirado ao governo monárquico e, com isso, provocado o conflito com Isbaal? A partir de 2 Sm 3.7 poder-se-ia chegar a essa conclusão; quanto ao relacionamento do “sucessor” com as mulheres do harém do antecessor, cf. 2 Sm 16.21s. e 1 Rs 2.13ss.

filho de um agricultor belemita⁹ chamado Jessé, sendo convocado para a corte do rei Saul, inicialmente como uma espécie de remédio contra a melancolia de Saul: como músico; hoje diríamos: como musicoterapeuta (1 Sm 16.14-23). Mas não ficou nisso. Logo ele granjeou a amizade do príncipe Jônatas (1 Sm 18.1-4; 20; 2 Sm 1.23,25s.)¹⁰ e foi promovido ao posto de chefe dos mercenários (1 Sm 18.5,13). Já nessa fase inicial seu lado militar preponderava decididamente sobre o lado musical. Por fim, após a superação de algumas dificuldades, casou com a princesa Mical, tornando-se assim genro de Saul (1 Sm 18.17-27).

A significação dessa carreira de Davi na corte e na companhia imediata de Saul não deve ser subestimada. Tratava-se, por assim dizer, de assuntos particulares de Davi que não diziam respeito à sua família em Belém, pelo menos não diretamente. Davi havia saído da família de seu pai e ingressado na clientela do rei: tomara-se um “serviçal do rei” (*‘ebed hammelek*), tendo desse modo um início muito diferente do que Saul tivera. Em comparação com Saul, cuja ascensão se dera no marco das antigas instituições de Israel, Davi era uma pessoa moderna, um homem da segunda geração da formação do Estado. Não tivesse acontecido a desavença entre Saul e Davi, ele provavelmente teria sido arrastado junto para a catástrofe no Monte Gilboa e talvez perecido como seu amigo Jônatas.

Só que exatamente isso não sucedeu, pois com o correr do tempo Saul deve ter sentido de início um leve desconforto, mas logo um medo aberto de Davi. Deve ter pressentido nessa figura jovem e brilhante um rival, talvez não de imediato um rival ao trono real, mas certamente às graças do povo. Sem dúvida fazia parte dos grandes dons de Davi afeição a si os corações das pessoas — e justamente isso se tornou uma pedra no sapato do rei que estava envelhecendo, num estado depressivo e fora abandonado por Javé. 1 Sm 18.14-16: “Davi tinha êxito em todos os seus caminhos, porque Javé estava com ele. Quando Saul viu que ele tinha muito êxito, começou a ter medo dele. Todo o Israel e Judá, porém, amava Davi, porque liderava suas saídas e entradas.” O êxito era principalmente de caráter militar, e a raiva crescente de Saul era compreensível ao ter de ouvir as mulheres em Israel aclamarem e cantarem para Davi em seu regresso das expedições militares: “Saul matou seus milhares; Davi, porém, suas dezenas de milhares.” (1 Sm 18.7.)

9 Dúvidas quanto a Belém como terra natal de Davi e suposições sobre sua origem possivelmente norte-israelita encontram-se em E. SCHWAB, *Bethlehem Efrata; zur Überlieferung von Davids Herkunft*, in: *Gottes Recht als Lebensraum*; coletânea em homenagem a H. J. Boecker, 1993, pp. 117-128.

10 Quanto à análise literária da tradição sobre Davi-Jônatas, cf. O. KAISER, *David und Jonathan; Tradition, Redaktion und Geschichte in 1 Sam 16-20; ein Versuch*, ETL, 66:281-291, 1990.

A situação se tornou insustentável. Por fim ocorreram o rompimento e a saída de Davi do serviço do rei, ou melhor: a fuga de Davi diante de Saul e seus agentes. Em cores sumamente vivas os acontecimentos são contados na obra narrativa acerca da ascensão de Davi: muitas vezes em estilo de saga e na visão retrospectiva de uma época em que há muito Davi alcançara o zênite de sua carreira e o emaranhado da lenda começara a envolver sua pessoa (1 Sm 18.28-26.25). Ao leitor se impõe, intencionalmente por parte dos narradores, a receosa pergunta: como é que desse pobre e, assim mesmo, grandioso fugitivo resultará alguma coisa? Como é que vai tornar-se até mesmo rei? E de forma alguma o fato de o leitor já sempre saber a resposta reduz o encanto e o interesse.

Nessa situação ocorreu a mudança decisiva no estágio inicial da carreira de Davi. É que de novo exatamente não aconteceu o que com toda a razão se deveria esperar. Nada teria sido mais natural do que Davi, após fugir de Saul, regressar para o seio de sua família belemita e se tornar um agricultor, como seus pais o foram. Em si, ele tinha todos os motivos para considerar encerrada sua carreira política. Mas o que foi que fez? Dirigiu-se às montanhas judaítas e, por conta própria, deu seguimento às atividades bélicas em que havia brilhado sob Saul. Para esse fim formou uma tropa de mercenários, que, em 1 Sm 22.2, é descrita da seguinte maneira: “Juntaram-se a ele aflitos de todo tipo, bem como todos os que tinham algum credor e toda a gente com ânimo amargurado; e ele se tornou o chefe deles. Aproximadamente 400 homens aderiram a ele.” Por certo não se tratava de pessoas que inspirassem muita confiança; pelo contrário, era povo pobre e baixo, vidas economicamente fracassadas e socialmente desclassificadas, figuras obscuras. Mas uma virtude esses homens da obscuridade tinham: eram fielmente submissos a seu chefe e estavam com ele para o que desse e viesse¹¹. Com eles Davi vagueava pela região de colinas e pelas montanhas judaítas, errante e à procura de afirmação (1 Sm 23-26). Encontrou-a protegendo os agricultores judaítas acossados por inimigos, sobretudo pelos nômades. Ao que tudo indica, ele tinha muito interesse em conquistar um relacionamento bom, se possível sereno com os judaítas. Quão conseqüentemente perseguiu esse alvo mostra o fato de ter consolidado essas relações com uma hábil política de casamentos: casou com Ainoã, do Jezreel meridional (localização desconhecida; 1 Sm 25.43), e com Abigail, a sábia viúva de Maom (*Tell Ma'in*), que, contudo, não enviuvava sem a interferência de Davi e cuja intenção era esta mesmo (1 Sm 25.2-42). Ambas

11 Com o passar do tempo a tropa aumentou (600 homens; 1 Sm 27.2) Em 2 Sm 23.8-39 são contadas anedotas sobre esses heróis dos inícios da carreira de Davi e se apresenta uma lista dos mais proeminentes deles. Cf. K. ELLIGER, *Die dreissig Helden Davids* [1935], in: ID., *Kleine Schriften*, pp. 72-118; B. MAZAR, *The Military Elite of King David* [1963], in: ID., *The Early Biblical Period; Historical Studies*, 1986, pp. 83-103.

eram judaítas de famílias ilustres do declive meridional das montanhas, com as quais Davi agora estava ligado também por laços particulares e familiares¹².

Houve quem comparasse a vida de Davi nesse período de sua carreira com os *condottieri* italianos da Renascença que, com seu exército, se punham a serviço dos príncipes e se deixavam usar e abusar em toda sorte de empreendimentos, alguns honrosos e outros nem tanto. Foi isso mesmo que Davi fez, depois de ter sido por algum tempo independente e, apesar de todos os seus esforços, não ter conseguido evitar inteiramente conflitos entre seus mercenários e os agricultores das montanhas. Começou, então, a trabalhar para o príncipe filisteu Aquis de Gate (1 Sm 27), tornou-se vassalo filisteu e demonstrou com isso que nada estava mais longe dele do que ressentimentos nacionais. De modo algum o impedia o fato de o sistema estatal de Saul ter sido outrora fundado exatamente contra os filisteus. Seu patrão lhe deu por feudo a cidade de Ziclague, situada provavelmente na extremidade oriental da planície litorânea meridional¹³.

Com isso Davi se tornou colono militar dos filisteus, tal como estes haviam sido colonos militares dos egípcios na época de sua tomada da terra. Os filisteus não devem ter conhecido de forma muito precisa a competência política e militar de Davi, pois do contrário não teriam permitido que ele continuasse a cumprir a missão que já anteriormente atribuíra a si mesmo: proteger a fronteira meridional da terra cultivada contra os nômades, sobretudo contra os amalequitas (1 Sm 30). Decerto, em última análise, isso também era do interesse dos filisteus, mas deu a Davi oportunidade de cultivar e melhorar suas relações com os judaítas. Seu prestígio na região montanhosa crescia a olhos vistos; é possível que se fizessem vistas grossas para o defeito de ele estar a serviço dos filisteus. É que ele deixava claro para quem pulsava seu coração, e que seria homem suficiente para oportunamente se livrar de novo da vassalagem filistéia. Assim, a ascensão de Davi se tornou irresistível, sua elevação ao trono pairava no ar — e não carece de ironia que os filisteus, segurando-lhe os estribos, tenham dado para isso modesta mas eficaz contribuição.

A essa altura dos acontecimentos ocorreu no Norte a catástrofe de Saul. Por uma perceptível desconfiança dos filisteus, Davi foi poupado de ter de enfrentar Saul militarmente (1 Sm 29), o que teria significado o fim de sua carreira política, ao menos no Norte. Ele encontrava-se numa expedição puni-

tiva contra os amalequitas no Sul (1 Sm 30). Depois retornou só por pouco tempo a Ziclague, dirigindo-se a seguir às montanhas, em direção a Hebrom. Davi dispunha de um grande faro político, que lhe dizia que agora, após a morte de Saul, a antiga rivalidade entre o Norte e o Sul levaria a desdobramentos que só poderiam ser favoráveis a ele próprio. De fato, não precisou esperar muito tempo. 2 Sm 2.1-4: “Depois disso Davi consultou a Javé: ‘Devo mudar-me para uma das cidades de Judá?’ Javé lhe respondeu: ‘Sim!’ Ao lhe perguntar, então: ‘Para onde devo ir?’, respondeu: ‘Para Hebrom!’ Foi assim que Davi se mudou para lá com suas duas mulheres, Ainoã de Jezreel e Abigail, a mulher de Nabal, de Carmelo. Davi também mandou que os homens que estavam com ele subissem, cada um com sua família, indo morar nas localidades dos arredores de Hebrom. Vieram então os homens de Judá e ungiram Davi ali como rei sobre a casa de Judá.” Com isso a antiga comunidade de interesses das tribos do Sul, sob a liderança de Judá, se constituiu agora também politicamente. O Estado de Davi abrangia o Grande Judá¹⁴.

É preciso que fique claro que a elevação de Davi à condição de rei ocorreu sob pressupostos completamente diferentes e de modo diverso do que a de Saul. Nenhuma palavra que historicamente devesse ser levada a sério fala de uma vocação carismática de Davi; a narrativa de 1 Sm 16.1-13, de acordo com a qual o vidente Samuel teria ungido Davi como rei quando Saul ainda estava em vida, é uma tentativa norte-israelita tardia de ainda fazer valer o elemento da designação que estava faltando¹⁵. Davi não era um carismático que se tornou rei. Era um chefe de mercenários com forças próprias, o que os anciãos de Judá certamente levaram em conta. Não se tratava de um gesto espontâneo de proclamação como rei numa hora de aperto, mas do coroamento de uma evolução preparada de há muito.

Inicialmente os filisteus parecem não ter considerado perigoso o que sucedia nas montanhas de Judá. Em todo caso, não chegou a haver uma guerra. Essa circunstância enseja a suposição de que, mesmo como rei de Judá, inicialmente Davi não tenha caído fora da vassalagem filistéia. Talvez entre os filisteus se contasse com a possibilidade de que um Estado sob Davi se encaixaria bem, como rival do Norte israelita, no esquema filisteu: *divide et impera!* [“cria divisão e domina!”]. Além disso, não era infundada a esperança de que, como vassalo, Davi abrisse as portas para a influência aos filisteus e de que, pelo recurso a Davi, talvez até mesmo a hegemonia filistéia

12 Cf. J. D. LEVENSON, *1. Samuel 25 as Literature and as History*, CBO, 40:11-28, 1978; J. D. LEVENSON & B. HALPERN, *The Political Import of David's Marriages*, JBL, 99:507-518, 1980 (com a opinião, sem qualquer fundamento, de que Abigail seria uma irmã de Davi e Ainoã uma mulher de Saul).
13 Cf. J. D. SEGER, *The Location of Biblical Ziklag*, BA, 47:47-53, 1984; V. FRITZ, *Der Beitrag der Archäologie zur historischen Topographie Palästinas am Beispiel von Ziklag*, ZDPV, 106:78-85, 1990.

14 Quanto a isso também 1 Sm 30.26-31. Cf. H.-J. ZOBEL, *Beiträge zur Geschichte Gross-Judas in früh- und vordavidischer Zeit*, SVT, 28:253-277, 1975.

15 A narrativa não contém indícios seguros de proveniência deuteronomista.

sobre as montanhas pudesse ser restabelecida, que os filisteus certamente não consideravam acabada. Esperanças semelhantes podem ter estado vivas nos círculos em torno de Abner e Isbaal: Davi como pequeno rei interiorano sob a tutela dos filisteus. Só que essas eram especulações falsas, contas feitas sem o dono da casa. Nesses anos iniciais o gabarito de Davi parece ter sido consideravelmente subestimado por todos os participantes, com exceção de Javé.

Não demorou muito para que, como rei de Judá, Davi entrasse na série de fatores políticos com os quais se tinha de contar na Palestina. Agora ele não era mais dependente apenas de seus mercenários. Se fosse o caso, tinha à disposição o exército popular judaíta. Seu prestígio crescia sem parar, e com o tempo não podia deixar de acontecer que logo mais seu Estado começasse a ter o efeito de um ímã no campo de forças político, especialmente em relação às tribos do norte e do leste que haviam pertencido ao reino de Saul. A tradição revela que Davi não ficou inativo, deixando que as coisas chegassem até ele. Reconheceu e aproveitou as oportunidades que lhe haviam surgido depois da morte de Saul. Entretanto, ele não era tão tolo assim que tivesse tentado alcançar o poder sobre o Norte por meio de persuasão, pressão ou até por meio de violência. Não estava interessado em se expor, entre os irmãos israelitas, à acusação de ser um usurpador não designado e sedento de poder.

Por isso Davi permaneceu em Hebrom e exercitou duas das artes cujo domínio perfeito o caracterizava mais do que a outros: aguardou e, ao mesmo tempo, não deixou passar nenhuma oportunidade para firmar sua reputação pessoal entre as tribos de Israel e para discretamente desacreditar o simulacro de reinado de Isbaal. Assim, p. ex., mandou esfaquear um amalequita garganteador que viera até ele com a esperança de receber elogios e recompensa ao lhe relatar que havia dado ele próprio o golpe de misericórdia em Saul, quando este agonizava no Monte Gilboa (2 Sm 1.1-16)¹⁶. Indubitavelmente este gesto teve grande repercussão entre as tribos do reino de Saul, pois revelava que Davi tinha Saul como um governante legítimo e que o ataque à sua pessoa era um crime. Davi deu a entender que esquecera a inimizade e a perseguição de Saul e soube explorar a seu favor, como um lance político de primeira categoria, o luto e a consternação certamente autênticos que sentia pela morte de Saul e, mais ainda, de Jônatas (2 Sm 1.17-27)¹⁷. Mandou comunicar aos cidadãos da cidade de Jabes sua gratidão pelo piedoso recolhimento dos cadáveres de Saul e de seus filhos, não deixando de mencionar sem muitos

16 Cf. B. ARNOLD, *The Amalekite's Report of Saul's Death: Political Intrigue or Incompatible Sources*, JETHS, 32(3):289-298, 1989.

17 Não existe uma razão sensata contra a suposição de que pelo menos o cerne do cântico fúnebre sobre Saul e Jônatas remonte de fato a Davi.

rodeios a si próprio como o homem do futuro (2 Sm 2.4b-7). Mais tarde mandou trasladar os ossos para a Cisjordânia e sepultá-los com honras no túmulo hereditário da família de Saul (2 Sm 21.11-14). Nas lutas com os mercenários de Isbaal, que Abner lhe impôs, deliberadamente não pôs em combate o exército popular judaíta, a fim de não aprofundar o fosso entre o Norte e o Sul. Conformou-se com o fato de que a disputa entre os mercenários terminasse empatada e uma carnificina geral acabasse com a confrontação (2 Sm 2.12-3.1).

Uma política desse tipo necessariamente tinha de dar frutos. O primeiro foi a passagem de Abner para o lado de Davi — e novamente é digno de nota que nas tratativas com Abner (2 Sm 3.12-21) Davi insistisse em receber de volta Mical, a filha de Saul, com a qual estivera casado e que Saul entretimes havia dado em casamento a um outro¹⁸. Essa exigência foi um lance político, pois a princesa constituía algo assim como uma ponte para o Norte e para a família de Saul. Por fim ocorreu um pacto entre Abner e Davi. Abner prometeu atrair Israel sem luta para o lado de Davi. A vingança de morte de Joabe, da qual Abner foi vítima, constituiu um último obstáculo para os planos de Davi. Ele não hesitou em recriminar veemente e publicamente seu próprio marechal de campo, mas sem desistir dele (2 Sm 3.28-39)¹⁹. Quando, pouco depois, Isbaal foi assassinado em Maanaim, repetiram-se as reações de Davi quando da morte de Saul. Mandou executar os assassinos que lhe trouxeram a cabeça de Isbaal como troféu a Hebrom e sepultar a cabeça no túmulo de Abner (2 Sm 4.8-12).

Assim as coisas foram amadurecendo. Depois da morte de Isbaal, o último e ínfimo remanescente de autoridade saulita deixara de existir. Às tribos do Reino de Israel não restava outra opção do que dirigir-se a Davi. 2 Sm 5.1-3: “(1) Então vieram todas as tribos de Israel a Davi em Hebrom e falaram: ‘Nós somos realmente tua carne e teus ossos! (2) Há muito, quando Saul ainda era nosso rei, eras tu que conduziás Israel para o campo de batalha e o trazias de volta. Além disso, Javé te prometeu: Tu apascentarás meu povo de Israel e postularás o trono (*nagid*) sobre Israel.’ (3) Então vieram todos os anciãos de Israel ao rei em Hebrom e o rei Davi celebrou com eles uma

18 H.-J. STOEBE, *David und Michal; Überlegungen zur Jugendgeschichte Davids* [1958], in: ID., BZAW, vol. 77, 2. ed., 1961, pp. 224-243, questiona — em minha opinião sem razões suficientes — o casamento do jovem Davi.

19 J. C. VANDERKAM, *Davidic Complicity in the Deaths of Abner and Eshbaal; a Historical and Redactional Study*, JBL, 99:521-539, 1980, esposa a idéia de que o próprio Davi teria ensinado a morte de Abner, mas não a de Isbaal. Isso não se encaixa na imagem do comportamento de Davi para com o Norte que as fontes oferecem em outras passagens. Cf. ainda F. C. FENSHAM, *The Battle between the Men of Joab and Abner as a Possible Ordeal by Battle?*, VT, 20:356s., 1970; F. H. CRYER, *David's Rise to Power and the Death of Abner*, VT, 35:385-394, 1985.

aliança (*b^{erit}*) diante de Javé em Hebrom. A seguir ungiram Davi como rei sobre Israel.” Neste texto certamente só o versículo 3 deve ser levado a sério do ponto de vista histórico. No aspecto literário, os vv. 1/2 demonstram ser uma duplicação do v. 3; por mencionarem uma designação, pode-se perceber que são uma interpretação posterior. Davi se tornou rei de Israel através de um autêntico tratado bilateral²⁰, no qual os deveres e direitos de ambos os lados certamente estavam bem definidos. Os anciãos de Israel devem ter superado a sensível ausência de uma designação com o auxílio da ponderação de que Davi dera indubitavelmente provas de que era o homem a quem pertencia o futuro. Javé estava com ele; e esse dado, que ninguém podia pôr em dúvida, substituíu a designação em sua antiga forma clássica.

É necessário abandonar a idéia de que o sistema estatal pan-israelita de Davi constituísse um reino unitário. Não é este o caso. Davi experimentara duas elevações à condição de rei, ocorridas em épocas diferentes e sob circunstâncias diferentes. Na base de seu reinado sobre Judá e sobre Israel estavam tratados diferentes. Nos termos do direito de Estado, o resultado desse desenvolvimento não poderia ser outro do que a união pessoal. O caráter e a autonomia de ambos os reinos não foram fundidos. O Norte e o Sul continuaram sendo grandezas separadas com um único ponto de união política: a pessoa de Davi, que agora ostentava duas coroas em sua cabeça²¹. Essa justaposição um tanto mal equilibrada estava repleta de perigos que a qualquer momento poderiam tornar-se agudos, especialmente quando, como detentor da união pessoal, Davi viesse a faltar. É possível e provável que Davi tenha visto esses perigos. Mas dificilmente ele poderia fazer qualquer coisa contra isso, uma vez que o dualismo entre Norte e Sul já de há muito estava arraigado de modo tão profundo²² que necessariamente tinha de expressar-se na construção do reinado davídico. A união pessoal foi o máximo que o Norte e o Sul em conjunto estavam em condições de fazer.

20 Cf. G. FOHRER, *Der Vertrag zwischen König und Volk in Israel*, ZAW, 71:1-22, 1959.

21 A isso corresponde a fórmula — usada várias vezes e correta do ponto de vista do direito estatal — de que Davi teria reinado sobre “Judá e Israel”; cf. 2 Sm 5.5; 11.11 e passim.

22 Uma posição crítica quanto a isso é a de Z. KALLAI, *Juda and Israel; a Study in Israelite Historiography*, IEJ, 28:251-261, 1978.

Capítulo 3

O império de Davi

Depois de Davi ter se tornado rei de Israel e Judá, até os otimistas entre os filisteus devem ter começado a perceber que as esperanças que haviam depositado nele como vassalo filisteu se baseavam numa subestimação de sua pessoa e num erro de avaliação da situação. Por certo Davi dificilmente terá considerado necessário rescindir sua vassalagem de modo oficial. Como rei de Israel, entretanto, ele havia entrado na tradição política do Reino do Norte, e os filisteus certamente não haviam esquecido que esse reino fora uma criação antifilistéia. Acabaram-se os sonhos de reconstituir a hegemonia filistéia através de Davi. Se alguma coisa ainda podia ser salva, isso só poderia acontecer contra Davi. Por isso os filisteus optaram pela guerra preventiva (2 Sm 5.17-25). Apareceram nas montanhas, só que não avançaram, como haviam feito com Saul, contra o cinturão de cidades cananéias ao norte, mas contra as situadas ao sul, centrando o ataque sobre a Jerusalém jebusita. Esse procedimento atesta considerável prudência estratégica, pois o território do cinturão meridional era o ponto mais débil no reino unificado de Davi, a costura entre o Norte e o Sul. Caso os filisteus conseguissem inicialmente obter firme controle sobre esse território, poderiam bloquear as vias de comunicação norte-sul a seu bel-prazer, e a união pessoal de Davi só existiria ainda no papel. Porém o empreendimento fracassou, pois Davi sabia o que estava em jogo. Ele não havia aprendido isso em vão dos filisteus, e sabia manejar o instrumento bélico das formações de mercenários melhor do que seus mestres.

Cronológica e topograficamente os detalhes não estão muito claros. O AT relata os fatos como se a confrontação tivesse ocorrido apenas depois da conquista de Jerusalém por Davi¹. Só que isso não se enquadra bem no desenvolvimento político geral e também não combina com 2 Sm 5.17. De acordo com este texto, antes das lutas contra os filisteus Davi teria “descido ao forte da montanha” — provavelmente Adulão (*Hirbet esh-Sheh Madkur*): isto só faria sentido se Davi ainda não estivesse sediado em Jerusalém, mas em Hebrom. De qualquer maneira, conquistou em pouco tempo duas vitórias

1 Cf. 2 Sm 5.6-9 e C.-E. HAUER, *Jerusalem, the Stronghold and Rephaim*, CBQ 32:571-578, 1970.

contra os filisteus, uma após a outra, na planície de Refaim, próximo de uma localidade ou de um santuário chamado Baal-Perazim². Após a segunda vitória, Davi perseguiu os filisteus que fugiam em direção ao norte, passando por Gibeom (*El-Djib*) e entrando bem para dentro da região de colinas, até Gezer (*Tell Djezer*). Eliminados como adversários de Israel e de Judá, os filisteus enterraram seus planos de dominação, restringindo-se a partir de então à sua pentápole na planície litorânea.

Após esses acontecimentos ocorreu o passo seguinte, que politicamente decerto já há muito estava preparado. Davi continuava a residir em Hebrom, onde se demorou ao todo sete anos e meio (2 Sm 5.5). A localização relativamente periférica de Hebrom, no entanto, não favorecia a regência de Davi sobre Judá e Israel. Além do mais, em Hebrom ele era rei de Judá; as tribos do Norte, entretanto, não queriam ser governadas por um rei judaíta, mas por Davi, a quem haviam eleito rei de Israel. O dualismo entre o Norte e o Sul tornava problemática a continuidade da permanência de Davi em Hebrom. Acrescia-se a isso o reconhecimento do perigo contínuo representado pelo cinturão meridional de cidades cananéias, que há pouco havia se tornado evidente de novo pelo avanço dos filisteus. Por isso Davi procurou uma solução que pudesse resolver ambos os problemas políticos. Encontrou-a na existência da cidade-Estado de Jerusalém, que ainda era cananéia e não pertencia nem a Israel nem a Judá. Ao mesmo tempo, ela constituía a extremidade oriental do cinturão meridional. A antiga cidade jebusita, situada sobre a colina a sudeste da atual Jerusalém, do lado de fora do muro turco, até então estivera à margem da história. Citada já nos textos de execração egípcios³ e nas cartas de Amarna⁴ como uma das não muito numerosas localidades situadas nas montanhas, onde as cidades eram raras, ela até o momento não tivera maior importância⁵. Isso mudou desde então. Davi, com seus mercenários, tomou de assalto aquele ninho nas rochas e transformou-o em sua propriedade

particular, instalando ali sua residência (2 Sm 5.6-9)⁶. Em Jerusalém assumiu a sucessão dos príncipes jebusitas⁷, acrescentando desse modo a suas credenciais a de rei da cidade-Estado de Jerusalém⁸.

É necessário esclarecer que a tomada de Jerusalém e a instalação da residência do rei aí foi uma solução genial e ideal dos problemas políticos com os quais Davi se via confrontado. Jerusalém era uma grandeza independente entre Israel e Judá; como príncipe da cidade-Estado de Jerusalém, Davi estava, por assim dizer, entronizado acima do dualismo entre o Norte e o Sul. Foi como se a história tivesse reservado Jerusalém para Davi. Foi ele, e somente ele, que possibilitou que aquele efêmero ninho jebusita adquirisse uma importância cada vez maior e experimentasse uma ascensão sem paralelos na história e no imaginário de Israel⁹. A fim de despertar e fomentar o interesse dos dois reinos unificados em união pessoal por Jerusalém, Davi ativou tradições sacras do Israel pré-estatal. Utilizou-se para tanto da arca de Javé, aquele antigo objeto portátil de culto e talismã bélico, a respeito de cuja movimentada história relata a chamada “narrativa sobre a arca” (1 Sm 4-6; 2 Sm 6), se bem que o faça de uma forma novelístico-lendária¹⁰. A arca, que outrora estivera em Silo, havia sido perdida para os filisteus na batalha de Afeque (1 Sm 4), iniciando a seguir uma odisséia repleta de aventuras, passando por Asdode, Gate, Ecrom e Bete-Semes, até ir parar finalmente em Quiriate-Jearim (*Der*

2 A planície de Refaim = *el-Baq'a*, a sudoeste da antiga Jerusalém (atrás da atual estação ferroviária). Baal-Perazim (cf. também Is 28.21) não foi localizada com segurança. A. ALT, *PJB*, 23:15s., 1927, procurou-na na margem meridional da planície de *el-Baq'a*. F.-M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, 3. ed., 1967, vol. II, p. 259, pensou em *Sheh Badr* sobre o *Ras en-Nadir* junto a *Lifta*; só que isso está localizado a noroeste de Jerusalém. Recentemente A. MAZAR, *Giloh: An Early Israelite Settlement Site near Jerusalem*, *IEJ*, 31:1-36, 1981, se posicionou em favor de uma localização junto a *Bet Djala*. Sobre Giló, cf. também G. W. AHLSTRÖM, *Giloh: A Judahite or Canaanite Settlement?*, *IEJ*, 34:170-172, 1984.

3 V. supra, p. 19. Em K. SETHE (e 27,28; f 18) e G. POSENER (E 45): *'wsh'mm = *(u)rushalimum(?)*. O significado do nome é totalmente incerto; cf. H. DONNER, *BRL*, 2. ed., p. 157.

4 V. supra, p. 20. EA 285-290; cartas do dinasta citadino Abdihepa a Amenófis IV Ecnaton; cf. AOT, 2. ed., 374-378; ANET, 3. ed., 487-489; TGI, 3. ed., 25s.

5 Cf. K.-D. SCHUNCK, *Juda und Jerusalem in vor- und frühisraelitischer Zeit* [1971], in: ID., *Altes Testament und Heiliges Land*, 1989, pp. 97-104 (BEATAJ, 17).

6 Bibliografia selecionada sobre a topografia, história e arqueologia de Jerusalém: K. M. KENYON, *Jerusalem; die Heilige Stadt von David bis zu den Kreuzzügen*; Ausgrabungen 1961-1967, 1968; J. GRAY, *A History of Jerusalem*, 1969; E. OTTO, *Jerusalem — die Geschichte der Heiligen Stadt*; von den Anfängen bis zur Kreuzfahrzeit, 1980 (Urban-Taschenbücher, 308). Quanto à conquista por Davi, cf. V. SCIPPA, *Davide conquista Gerusalemme*, *BeO*, 27:65-76, 1985; J. P. FLOSS, *David und Jerusalem; Ziele und Folgen des Stadteroberungsberichtes 2 Sam 5,6-9* literaturwissenschaftlich betrachtet, 1987 (Münchener Universitätschriften, Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament, 30).

7 Outra concepção — Jerusalém como uma espécie de distrito federal ou capital federal, em analogia à situação dos EUA e de outros países — em A. SOGGIN, in: J. H. HAYES & J. M. MILLER, eds., *Israelite and Judean History*, 1977, pp. 353-356. Faça-se aqui expressa referência à discussão que Soggin trava lá de forma ponderada em relação à crítica de G. Buccellati contra A. Alt.

8 Para expressar condignamente essa tomada de posse parece que ele tentou impor uma alteração do nome: a partir de então a cidade não deveria mais se chamar Jerusalém, e sim “Cidade de Davi” (2 Sm 5.9). Mas o nome antigo sobreviveu a este e outros nomes posteriores (*Aelia Capitolina, el-Quds*).

9 Cf. A. ALT, *Jerusalem's Aufstieg* [1925], in: ID., *Kleine Schriften*, vol. 3, pp. 243-257; M. NOTH, *Jerusalem und die israelitische Tradition* [1950], in: ID., *Gesammelte Studien*, pp. 172-187.

10 Cf. A. BENTZEN, *The Cultic Use of the Story of the Ark in Samuel*, *JBL*, 67:37-53, 1948; A. F. CAMPBELL, *The Ark Narrative (1 Sam 4-6; 2 Sam 6)*; a Form-Critical and Traditio-Historical Study, 1975 (SBL Diss. Series, 16); J. MAIER, *Das altisraelitische Ladeheiligtum*, 1965 (BZAW, 93); H. TIMM, *Die Ladeerzählung (1. Sam. 4-6; 2 Sam. 6) und das Kerygma des dtr Geschichtswerkes*, *EvTheol* 29:509-526, 1966; J. T. WILLIS, *An Anti-Elide Narrative Tradition from a Prophetic Circle at the Ramah Sanctuary*, *JBL* 90:288-308, 1971; H. A. BRONGERS, *Einige Aspekte der gegenwärtigen Lage der Lade-Forschung*, *NTT* 25:6-27, 1971; J. DUS, *Zur bewegten Geschichte der israelitischen Lade*, *AION*, 41:351-383, 1981; C. LEONG SEOW, *Myth, Drama, and the Politics of David's Dance*, 1989 (HSM, 44); K. A. D. SMELIK, *The Ark Narrative Reconsidered; New Avenues in the Study of the Old Testament*, *OTS*, 15:128-144, 1989.

el-Azhar junto a *Abu Gosh*). Ali, se não caiu em completo esquecimento, certamente permaneceu sem importância para o futuro imediato¹¹. De acordo com 2 Sm 6, Davi tirou a arca desse ostracismo, transferiu-a solenemente para Jerusalém e lhe deu aí um lugar privilegiado, de início provavelmente junto à fonte de Giom (*'En Sitti Maryam*), mais tarde talvez na área sagrada ao norte da cidade, no atual *Haram esh-Sherif*, onde posteriormente Salomão erigiu o primeiro templo.

Deve-se observar que no AT não se faz nenhuma referência a uma ligação da tribo pré-estatal de Judá com a arca; a origem das tradições da arca está situada no Norte, especialmente em Efraim e Benjamim. Isto permite concluir que Davi queria que sobretudo as tribos do Norte adquirissem um interesse religioso por Jerusalém. Assim Jerusalém adquiriu para Israel, e só secundariamente para Judá, um nimbo sagrado que antes não possuía¹². Aqui estão as raízes da entrada de Jerusalém na consciência do mundo como cidade santa de três religiões: do judaísmo, do cristianismo e do islamismo.

A rigor, a conquista de Jerusalém já foi um primeiro passo para além do caráter nacional da formação do Estado. Só que os dois reinos de Israel e de Judá quase não foram atingidos por isso, porque Jerusalém era e continuou sendo uma cidade-Estado independente. Nos tempos subseqüentes, porém, Davi foi bastante além do que havia conquistado até então. As condições prévias para tanto existiam. Ao passo que o reinado nacional israelita de Saul tivera sua origem no exército popular das tribos, agora tratava-se de um sistema estatal que, de uma maneira completamente nova, dependia da pessoa de Davi e tinha seu sustentáculo principalmente no grupo de mercenários do rei e apenas em segundo lugar nos exércitos populares de Judá e de Israel — uma estrutura estatal, portanto, que como tal não estava talhada tão-somente para os interesses nacionais israelitas. O resultado da ascensão de Davi foi a reunião de três coroas em sua cabeça: Judá — Israel — Jerusalém. No tocante à política externa, essa união pessoal era aberta; no interesse do aumento territorial e da expansão do poder poderiam ser-lhe anexadas, de uma forma ou outra, também territórios “não-israelitas”. Foi o que aconteceu sob Davi, e aconteceu mediante o abandono consciente do princípio do Estado nacional que ainda fora mantido sob Saul. Afinal, na época em que fora vassalo dos filisteus, Davi já havia dado provas de que pessoalmente não levava a nacionalidade muito em consideração.

11 Cf. J. DUS, *Die Länge der Gefangenschaft der Lade im Philisterland*, NTT, 18:440-452, 1963/64; J. BLENKINSOPP, *Kiriath-Jearim and the Ark*, JBL, 88:143-156, 1969. Uma postura crítica é adotada por G. W. AHLSTRÖM, *The Travels of the Ark; a Religio-Political Composition*, JNES, 43:141-149, 1984.
12 J.-M. DE TARRAGON, *David et l'arche: II Samuel*, VI, RB, 86:514-523, 1979, externa dúvidas quanto ao valor histórico dessa narrativa.

Conseqüentemente, o primeiro passo foi a subjugação das cidades filistéias na planície litorânea (2 Sm 8.1). Davi acabou com a independência política da pentápole filistéia. Manteve, porém, ao que tudo indica, a forma de governo de cidades-Estado, e incorporou os territórios filisteus como estados vassalos à estrutura de seu reino, que ia se tornando cada vez mais complicada¹³. A seguir era preciso enfrentar o antigo problema das relações entre israelitas e cananeus. Isso era particularmente premente porque, conforme atestam os registros das divisas das tribos, subsistiam reivindicações territoriais teóricas por parte de algumas tribos israelitas, e um sistema estatal que desistira do princípio da vinculação nacional não podia simplesmente passar ao largo de tais questões. Infelizmente não temos em nenhuma parte do AT um testemunho direto do procedimento adotado por Davi para com as cidades cananéias. O resultado, porém, está disponível: na lista dos governadores das províncias sob Salomão (1 Rs 4.7-19), na fórmula “quando Israel se tornou mais forte” (Jz 1.28), que consta na chamada “relação negativa de propriedade”¹⁴, e no que diz respeito a Gibeom (*El-Djib*) indiretamente também em 2 Sm 21.1-10¹⁵. De tudo isso se pode depreender que Davi acabou com a independência política das cidades-Estado cananéias, incorporando-as aos reinos de Israel e de Judá. Com isso também se eliminou a independência de ambos os cinturões de cidades cananéias. Criava-se, assim, uma ligação estável e segura entre Judá, Efraim e a Galiléia. Contudo, isso não quer dizer que as repercussões históricas desses cinturões tivessem deixado de existir a partir de então; o cinturão meridional, em todo caso, havia há muito consolidado de tal maneira o dualismo entre o Norte e o Sul que continuou sendo determinante também para a história subseqüente.

O procedimento de Davi na política territorial teve, além disso, conseqüências extraordinariamente significativas para a história cultural, social e religiosa de toda a época da monarquia israelita¹⁶. É que o problema das relações dos israelitas com os cananeus de modo algum havia sido resolvido definitivamente com isso. Fora apenas transferido para outro nível, tornando-se um problema intra-israelita. As primeiras conseqüências se fizeram sentir no âmbito da constituição do exército sob Salomão. Salomão acrescentou às unidades militares dos exércitos populares e do grupo de mercenários criado

13 O texto de 2 Sm 8.1 não está conservado com segurança na forma original e é de difícil compreensão; cf. O. EISSFELDT, in: ID., *Kleine Schriften*, vol. 2, pp. 455s. Por isso não se consegue chegar a um parecer seguro quanto à forma do domínio de Davi sobre os filisteus. Cf. também S. MITTMANN, *Die "Handschelle" der Philister (2. Sam 8,1)*, in: *Fontes atque Pontes*; coletânea em homenagem a H. Brunner, 1983, pp. 327-341 (ÄAT, 5).

14 V. supra, pp. 140-142.

15 A passagem que se gosta de citar nesse contexto, 2 Sm 24.5-7, deve ser excluída; v. infra, p. 232.

16 Cf. W. DIETRICH, *Israel und Kanaan; vom Ringen zweier Gesellschaftssysteme*, 1979 (SBS, 94).

por Davi um corpo régio de carros de combate (1 Rs 5.6,8), que praticamente não podia recrutar de nenhum outro lugar a não ser dos territórios outrora cananeus, onde a técnica dos carros de combate havia sido cultivada desde antigamente. Desse modo surgiu no seio da constituição militar israelita uma espécie de “cavalaria” privilegiada formada por membros da aristocracia das antigas cidades-Estado cananéias, portanto aquilo que, na terminologia do 2º milênio a.C., se poderia chamar de *maryannu*. Assim, não muito tempo depois da incorporação dos territórios cananeus aos reinos de Israel e de Judá efetuada por Davi, já se evidenciava uma preocupante preponderância cananéia dentro do exército israelita. Mais tarde vamos detalhar como os efeitos da política de Davi em relação aos cananeus de modo algum pararam por aí.

Em todo caso, a sujeição dos filisteus e dos cananeus já representava um primeiro estágio da formação de um império, apesar de os respectivos territórios ainda pertencerem ao território teoricamente reivindicado pelas tribos israelitas¹⁷. Mas em comparação com a situação territorial da época da tomada da terra e dos Juízes, Davi já havia ido muito além do território possuído originalmente pelas tribos. No segundo estágio da formação do império, ele ultrapassou as fronteiras da Palestina, incorporando de diferentes maneiras estruturas políticas vizinhas a seu reino. Infelizmente não temos informações sobre a cronologia dos acontecimentos. Por este motivo os diferentes territórios serão analisados em ordem geográfica.

1. *A costa fenícia*: Costumeiramente se supõe que Davi tenha estendido sua hegemonia em direção ao norte na costa fenícia até Sidom, com exceção de Tiro, com cujo príncipe, Hirão, existia uma espécie de tratado econômico¹⁸. Esta hipótese deve ser abandonada. Ela baseia-se em 2 Sm 5.11 e 24.5-7. Mas 2 Sm 24.5-7 é interpolação de um redator pós-exílico que já dispunha de outros textos veterotestamentários — sobretudo Nm 32 e Js 13 —, os quais ele, por sua vez, interpretou nos termos dessa presumida expansão do reino davídico¹⁹. 2 Sm 5.11 foi formado nos moldes de 1 Rs 5.15ss. e de outros textos da tradição sobre Salomão²⁰. Ambos os textos, portanto, devem ser excluídos como fontes de informação historicamente confiáveis. A política de

17 Cf. Jz 1.19,21,27-35 e os materiais mais antigos da geografia das tribos em e por trás de Js 14-19.

18 Cf., p. ex., S. HERRMANN, *Geschichte*, pp. 202, 205 com a nota 37.

19 Demonstração em M. WÜST, *Untersuchungen zu den siedlungsgeographischen Texten des Alten Testaments*; vol. I: Ostjordanland, 1975, pp. 142s. (BTAVO B, 9).

20 Cf. H. DONNER, The Interdependence of Internal Affairs and Foreign Policy during the Davidic-Solomonic Period (with Special Regard to the Phoenician Coast), in: T. ISHIDA, ed., *Studies in the Period of David and Solomon and other Essays*, Tokyo, 1982, pp. 205-214 (em alemão: JNSL, 10:43-52, 1983); A. R. GREEN, David's Relations with Hiram; Biblical and Josephan Evidence for Tyrian Chronology, in: *The Word of the Lord Shall Go Forth*; coletânea em homenagem a D. N. Freedman, 1983, pp. 373-397.

Davi para com as cidades litorâneas fenícias, a respeito da qual não temos nenhuma informação, deve ter sido a de prudente discrição, semelhante à atitude geralmente adotada mais tarde pelos soberanos do império neo-assírio.

2. *Os estados arameus (2 Sm 8.3-8)*: Os estados arameus da Síria Meridional e Central já haviam colidido com Davi durante sua campanha militar contra os amonitas (2 Sm 10). Entre eles, o Estado de Arã-Zoba ocupava uma posição de hegemonia. Quando Davi venceu e subjuguou o rei Hadadezer de Arã-Zoba, aparentemente todo o sistema ficou à sua mercê, também e sobretudo Arã-Damasco, que era a próxima unidade menor. Davi transformou Arã-Damasco num país vassalo e instituiu governadores que o representavam. Ignoramos como ele procedeu com os demais estados arameus. Talvez tenha incorporado alguns deles (Arã-Zoba?) a seu reino como estados vassalos. Mas isso são suposições. Em 2 Sm 8.3-8 se fala, com uma ênfase que dá na vista, de tributos que os arameus tinham de pagar, e que Davi obtinha minérios da região dos arameus. Isso poderia indicar que ele de fato impôs tributos aos estados arameus, mas não os privou de sua independência política²¹.

3. *O Estado dos amonitas*: Estamos de posse de um relato bélico sobre a campanha militar de Davi contra os amonitas, que foi incluído na obra historiográfica sobre a sucessão no trono de Davi (2 Sm 10.1-11.1,16-27; 12.26-31)²². De acordo com ele, Davi espalhou a guerra sobre o reino dos amonitas com os contingentes do exército popular de Israel e Judá e com seus mercenários, e fez sitiá-la a capital Rabá-Amom (*Amman*). O comando militar estava nas mãos de Joabe. Quando a capital estava a ponto de ser tomada de assalto, o próprio Davi apareceu, concluiu a conquista e pôs sobre sua cabeça a coroa amonita²³. Amom permaneceu como Estado independente, mas estava, a partir de então, ligado a Judá, Israel e Jerusalém pelo sistema de união pessoal.

4. *O Estado dos moabitas (2 Sm 8.2)*: O texto do versículo sobre os moabitas é difícil e parcialmente incompreensível²⁴. Pode-se presumir que Davi tenha procedido com Moabe como fez com os filisteus, i. é, que tenha mantido o rei moabita no cargo como vassalo obrigado a pagar tributo.

5. *O Estado dos edomitas (2 Sm 8.13s.)*: Em Edom Davi eliminou a

21 Cf. K. ELLIGER, Die Nordgrenze des Reiches Davids, PJB, 32:34-73, 1936.

22 Quanto à análise literária e à avaliação do saldo histórico relativamente magro, cf. U. HÜBNER, *Die Ammoniter*, 1992, pp. 170-177 (ADPV, 16).

23 Cf. L. ROST, *Das kleine Credo*, 1965, pp. 184-189; H.-J. STOEBE, David und der Ammoniterkrieg, ZDPV, 93:236-246, 1977; quanto à forma da coroa amonita (2 Sm 12.30): S. H. HORN, The Crown of the King of the Ammonites, AUSS, 11:170-180, 1973.

24 Cf. S. TOLKOWSKY, The Measuring of the Moabites with the Line, JPOS, 4:118-121, 1924; A. H. VAN ZYL, *The Moabites*, 1960, pp. 134-136.

monarquia, transformando o território, como Arã-Damasco, num país vassalo, administrado por governadores que o representavam²⁵.

Não se consegue mais reconhecer quais as razões que levaram, em cada um dos casos, a esses procedimentos diferenciados de anexação. Têria Davi avançado além dos territórios conquistados, entrando ainda mais para o interior da Síria? A respeito disso as opiniões dos historiadores divergem. Temos duas respostas a esta questão, uma maximalista e uma minimalista. Os representantes da solução maximalista²⁶ contam com a possibilidade de que Davi tenha conquistado a soberania sobre os estados arameus da Síria Central que antes estavam subordinados a Arã-Zoba, chegando até o Eufrates. Neste caso a informação de 2 Sm 8.9s. deve ser interpretada nos termos de uma submissão voluntária do rei Toi de Hamate (*Hama*). Mas talvez se deva dar a preferência à solução minimalista. Ela se baseia no fato de que não existem provas positivas para os direitos de soberania que Davi teria no Orontes, no Eufrates e no litoral do Mar Mediterrâneo. 2 Sm 8.9s. também pode ser interpretado no sentido de que Davi mantinha relações diplomáticas com Toi de Hamate, esforçando-se para cultivar uma boa vizinhança com esse Estado da Síria Central. Isto poderia ter sido fruto de intenção e não de incapacidade, pois, se tivesse avançado mais, Davi teria invadido o território que outrora fora controlado e influenciado pelos hititas da Ásia Menor e que se distinguia consideravelmente das zonas que haviam estado sob a influência egípcia. Pode-se atribuir a Davi a percepção política de que ser comedido é uma das condições fundamentais de qualquer império e que a falta de moderação em termos territoriais ameaça a existência de um grande reino.

De qualquer modo, o império de Davi abrangia, após sua conclusão, praticamente todos os territórios que, na metade do 2º milênio a.C., haviam pertencido à zona de interesses egípcios²⁷. Estendia-se da margem meridional da terra cultivada palestinese até a Síria Central. Esse reino não era assim tão

grande em sua extensão; a distância de Berseba até Hamate perfaz apenas aproximadamente 500 km — ou seja, sem comparação com o território de impérios orientais anteriores ou posteriores. Ele era grande sobretudo na consciência de Israel, e nas fórmulas do estilo da corte de Jerusalém sua grandeza crescia consideravelmente. 1 Rs 5.1: “E dominava Salomão sobre todos os reinos desde o Rio Eufrates até a terra dos filisteus e até a divisa do Egito; eles traziam tributos e estiveram sujeitos a Salomão durante toda a sua vida.” Veremos que isto é estilo da corte, ao qual a realidade nem de longe correspondia e, a rigor, nunca correspondeu.

Em todo caso, porém, trata-se do primeiro império em solo palestinese e em parte da Síria de que temos conhecimento. Seu surgimento foi, por um lado, favorecido pela circunstância de que passageiramente, por volta da virada do 2º para o 1º milênio a.C., o corredor siro-palestinese não estava sob o domínio de grandes potências estrangeiras. O sistema dos impérios da 2ª metade do 2º milênio havia se rompido; as antigas civilizações junto ao Nilo e na Mesopotâmia passavam por um período de debilidade e não possuíam nenhuma força de expansão. O vácuo político daí decorrente no corredor foi preenchido por Davi a seu modo. Por outro lado, porém, é preciso incluir a genialidade pessoal de Davi como fator no cálculo político; não deveríamos fazer de conta que ela não tivesse importância alguma. A história de Israel produziu o homem certo no momento certo: um homem cuja obra foi tida como exemplo e ideal para todas as gerações seguintes. Davi inaugurou para Israel uma concepção ideal que sempre foi conservada e cultivada, mas nunca realizada outra vez. Até na época posterior ao fim dos dois estados israelitas, um deuteronomista ainda considerou natural que Javé tivesse prometido a seu povo eleito, já antes da tomada da terra, o seguinte território: “Do deserto até o Líbano e até o grande Rio Eufrates, toda a terra dos hititas, e até o grande mar no oeste será vosso território!” (Js 1.4.) Atrás disso está o ideal do império davídico. Provavelmente o deuteronomista sabia que esse grande espaço nem de longe foi ocupado na época da tomada da terra. Mas o ideal havia sido determinado, e para o deuteronomista a história territorial de Israel até Davi era uma história da realização gradativa desse ideal. No estilo da corte se originou disso tudo uma idéia que beirava o mítico. Mesmo depois da desintegração da estrutura do reino davídico se recitava o seguinte, por ocasião da ascensão ao trono dos pequenos reis judaítas: “E ele dominará de mar a mar, do rio até os confins da terra!” (Sl 72.8.)

É óbvio que o império de Davi não teria tido condições de subsistência nem sequer durante o próprio período de sua vida se aos êxitos na política externa não se tivessem juntado uma prudente estruturação na política interna, uma consolidação institucional e configuração técnico-administrativa. Se o sistema estatal de Saul ainda podia prescindir praticamente por completo de

25 J. R. BARTLETT, *The Rise and Fall of the Kingdom of Edom*, PEQ, 104:26-37, 1972, considera falsa a imagem veterotestamentária da história de Edom e não conta com a existência de um Estado edomita antes da metade do séc. 9 a.C. Quanto a todas as questões relativas a Edom, cf. fundamentalmente WEIPPERT, *Edom*. Além disso, M. WEIPPERT, TRE, 1982, vol. 9, 291-299, e SHAJ, 1982, vol. 1, pp. 153-162; J. R. BARTLETT, *Edom and the Edomites*, 1989 (JSOT Suppl. Ser., 77).

26 P. ex., A. MALAMAT, *The Kingdom of David and Solomon in Its Contacts with Egypt and Aram Naharaim*, BA, 21:96-102, 1958; ID., *Aspects of the Foreign Policies of David and Solomon*, JNES, 22:1-8, 1963; ID., *Das davidische und salomonische Königreich und seine Beziehungen zu Ägypten und Syrien*; zur Entstehung eines Grossreiches, 1983 (Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, 407).

27 Cf. fundamentalmente, A. ALT, *Das Grossreich Davids* [1950], in: ID., *Kleine Schriften*, vol. 2, pp. 66-75. E ainda G. GARBINI, *L'impero di David*, *Annali della Scuola Superiore di Pisa* III, 13:1-20, 1983; H. FRIIS, *Die Bedingungen für die Errichtung des Davidischen Reiches in Israel und seiner Umwelt*, trad. e edit. por B. J. Diebner, 1986 (DBAT, Beiheft 6).

um aparelho de Estado, agora ocorrera uma mudança de época e de situação. A manutenção da ordem do Estado também após o banimento de perigos agudos ou crônicos na política externa, a intenção de ampliação e expansão territorial e, finalmente, a vinculação à pessoa de Davi, que desde o princípio fez parte da estrutura do Estado: tudo isso reclamava, como exigência elementar, a organização de um aparelho de Estado. Dada a amplitude territorial do reino, o controle dos múltiplos assuntos militares e civis não podia, a longo prazo, ser exercido só pelo rei. Da necessidade de uma divisão do trabalho surgiu, assim, um funcionalismo com áreas de competência na administração militar, civil e político-cultural²⁸. A construção de um aparelho administrativo desses, que tinha seu ponto de partida no rei e estava centrado em sua pessoa, naturalmente tinha como consequência uma sensível perda de poder por parte das tribos israelitas e de seus representantes. Desde então tudo que era decisivo era deliberado em Jerusalém. As altas autoridades ministeriais do sistema se encontram nas duas “listas de gabinete” de Davi (2 Sm 8.16-18 e 20.23-26). Delas se depreende que Davi instituiu em Jerusalém os seguintes ministérios de Estado:

1. *al-haççaba*, “aquele sobre o exército popular”: o marechal de campo do exército popular. O cargo era ocupado por Joabe, o antigo e leal companheiro de Davi. Merece ser observado que, apesar da existência dos dois exércitos populares de Judá e de Israel, só havia um chefe de estado-maior: um indício de que Davi queria coordenar o comando militar e impedir a divergência de opiniões e interesses.

2. *al-hakk^ereti w^ehapp^eleti*, “aquele sobre os creteus e os pleteus”: o chefe da tropa dos mercenários, cargo ocupado por Benaia(hu). O poder de comando sobre o grupo dos mercenários, que era de propriedade particular do rei, constituía uma área de competência independente; Davi quis evitar cruzamentos e sobreposições de competências com os exércitos populares. O nome esquisito tem sua origem no fato de que do grupo de mercenários também faziam parte, talvez até preferencialmente, elementos estrangeiros, em especial filisteus (2 Sm 15.18). A área de proveniência dos filisteus fora o mundo das ilhas do Mar Egeu em torno de Creta²⁹.

28 Dos problemas do aparelho de Estado e do funcionalismo davídico-salomônico trata de forma sucinta e acurada T. N. D. METTINGER, *Solomonic State Officials; a Study of the Civil Government Officials of the Israelite Monarchy*, 1971 (Coniectanea Biblica, Old Testament Series, 5.); cf. como complemento U. RÜTERSWORDEN, *Die Beamten der israelitischen Königszeit*, 1985 (BWANT, 117).

29 Cf. L. M. MUNTINGH, *The Cherethites and Pelethites — a Historical and Sociological Discussion*, 1960, pp. 48-53 (OTWSA); I. PRIGNAUD, *Caftorim et kerétim*, RB, 71:215-229, 1964; M. DELCOR, *Les Kerethim et les Crétois*, VT, 28:409-422, 1978. J. STRANGE, *Caphtor/Keftiu; a New Investigation*, 1980 (Acta Theologica Danica, 14), contesta a identidade da Caftor bíblica com Creta, em favor de Chipre.

3. *sofer*, “o escrivão”: o chefe da administração civil, cargo ocupado por Seraías e mais tarde por Seva, se é que não se trata da mesma pessoa³⁰. As funções deste ministério de Estado só podem ainda ser visualizadas em traços largos; ao que tudo indica, eram multifacetadas. Hesita-se em utilizar termos usuais como “chanceler, presidente dos ministros, primeiro ministro”, porque poderiam despertar idéias erradas e também porque deve-se levar em consideração que o próprio Davi certamente não se restringiu ao papel de chefe do Estado.

4. *mazkir*, “aquele que faz lembrar”: o chefe da chancelaria régia, que, por ocasião de audiências, p. ex., “lembra” o rei de pessoas ou assuntos. Este cargo era ocupado por um homem chamado Josafá.

Os cargos de Estado n^o 3 e 4 foram provavelmente criados por Davi conforme o modelo egípcio: *sofer* corresponde ao termo egípcio *ssh*, “escrivão”, e *mazkir* corresponde ao egípcio *whm*, “repetidor, arauto”³¹.

5. *koh^anim*, “os sacerdotes”: O campo da administração da política religiosa e cultural não foi dotado por Davi de um ministro apenas; provavelmente ele teve de levar em consideração tradições e interesses diversos e mutuamente concorrentes. A lista mais antiga (2 Sm 8.17s.) cita: a) Zadoque, presumivelmente um membro proeminente do corpo de sacerdotes jebusitas pré-davídicos, de Jerusalém³²; b) Ebiatar, filho de Aimeleque³³, um sobrevivente dos sacerdotes de Javé, de Nobe, exterminados por Saul³⁴; c) príncipes régios, provavelmente representantes de um privilégio sacerdotal do rei³⁵. A lista mais recente (2 Sm 20.25s.), por sua vez, cita de novo Zadoque e Abiatar, e além deles ainda o jairita Ira, que no mais é completamente desconhecido, mas não os príncipes régios. Vê-se que a área de competência religiosa e cultural era especialmente sensível. Conflitos entre as diferentes personalidades citadas provavelmente só podiam ser evitados ou conciliados no gabinete pela autoridade de Davi.

30 Estaria escondido aí atrás o título egípcio *ssh sh^t.t*, “escritor de cartas”? Cf. A. CODY (nota 31, infra).

31 Cf. J. BEGRICH, *Sofer und Mazkir* [1940/41], in: ID., *Gesammelte Studien*, pp. 67-98; H.-J. BOECKER, *Erwägungen zum Amt des Mazkir*, ThZ, 17:212-216, 1961; A. CODY, *Le titre égyptien et le nom propre du scribe de David*, RB, 72:381-393, 1965.

32 Cf. H. H. ROWLEY, *Melchizedek and Zadok* (Gen. 14 and Ps. 110), in: coletânea em homenagem a A. BERTHOLET, 1950, p. 461-472; C.-E. HAUER, *Who Was Zadok?*, JBL, 82:89-94, 1963; J. R. BARTLETT, *Zadok and His Successors at Jerusalem*, JThStNS, 19:1-18, 1968.

33 De acordo com 1 Sm 23.6 e 30.7, é provavelmente assim que se deve ler o nome. “Zadoque, filho de Aitube e Abimeleque, filho de Abiatar”, do texto massorético, dificilmente é original, ainda mais que com isso se atesta ascendência israelita nobre a Zadoque.

34 V. supra, p. 212.

35 Não convence a sugestão de J. G. WENHAM, *Were David's Sons Priests?*, ZAW, 87:79-82, 1975, de ler *sok^anim* em lugar de *koh^anim*, com base na LXX e em 1 Cr 18.17.

6. *'al-hammas*, “aquele sobre a corvéia”³⁶: o ministro dos trabalhos forçados, só no segundo gabinete de Davi (2 Sm 20.24), cargo ocupado por Adorão³⁷. Davi também empregou trabalhadores forçados estrangeiros (2 Sm 12.31). Provavelmente estabeleceu a organização e a administração do sistema de trabalhos forçados conforme o modelo cananeu³⁸.

O que chama a atenção é a ausência de um “ministro da Justiça” ou ao menos de uma instância jurídica suprema; o poder legislativo de qualquer maneira estava com Javé. Davi não mexeu no sistema judiciário, que, desde antigamente, estava ordenado de forma comunitária; tanto quanto podemos ver, também seus sucessores não o fizeram. A monarquia, neste sentido, havia entrado tarde demais no palco da história; deparou-se com formas consolidadas de jurisprudência comunitária que precisavam ser respeitadas. Não obstante, o rei era, desde Davi, instância de apelação em casos especiais — p. ex., no caso de vingança de morte (2 Sm 14.1-20) ou em assuntos processuais (2 Sm 15.4) — e, com isso, simultaneamente instância detentora da autoridade para interpretar e ampliar o direito recebido por tradição³⁹.

Fora das listas de gabinete se encontram na tradição vestígios dos seguintes cargos e títulos:

a) *yo'eç* (*Dawid*), “conselheiro (de Davi)”: 2 Sm 15.12; 1 Cr 27.32s. Os conselheiros também aparecem no plural (Is 1.26; 3.3); o mais tardar desde Roboão existe um conselho real, um conselho da coroa (1 Rs 12.6-9). Também os conselhos de governantes estrangeiros são denominados *yo'açim* (Is 19.11; Ed 7.14s.). Provavelmente também neste caso temos a influência de exemplos cananeus; cf. EA 131,20-23: *LÚrabīçi/ma-lik*^{MESH} *sharri*, “conselheiros do rei”. Não se consegue perceber com certeza se os conselheiros eram funcionários ou se se tratava, antes, de uma espécie de “atividade secundária”; também se pode pensar num mero título honorífico.

b) *re'e hammelek*, “o amigo do rei”: 2 Sm 15.37; 16.16; 1 Rs 4.5; 1 Cr 27.33. A origem deste título, acerca do qual também não se sabe com exatidão se lhe correspondia um cargo de funcionário, é indubitavelmente egípcia: *smr w'ty*, “único amigo (do rei)”, e *rh nsw.t*, “conhecido do rei”. A influência desses títulos egípcios muito freqüentes foi grande fora do Egito. Já na época de Amarna se encontra em Jerusalém o “amigo do rei” (EA 288,11: *LÚru-hi sharri*) e mais tarde ainda na corte do imperador romano, nas formas “*amicus caesaris*” e “*filos tou kaisaros*” (Jo 19.12)⁴⁰.

Uma lista ampliada de funcionários de Davi se encontra, finalmente, em 1 Cr 27.25-34. Nela são mencionados numerosos funcionários envolvidos com a administração das propriedades da coroa real. Deve-se contar, porém, com a possibilidade de que essa lista retrojete circunstâncias posteriores para a época de Davi, uma vez que em ambos os gabinetes de Davi ainda não há uma chefia ministerial da administração das propriedades e dos domínios régios.

Naturalmente surge a pergunta a respeito de onde Davi tirava as pessoas para a constituição de seu aparelho de Estado. Certamente se tratava aí de contingentes maiores, pois o gabinete em Jerusalém era, por assim dizer, apenas a ponta do *iceberg*. Acaso havia à disposição de Davi, sem mais e em número suficiente, executivos experientes em administração provindos de círculos israelitas ou judaítas? Não o sabemos. No entanto, após a incorporação das cidades-Estado cananéias, outrora independentes, à estrutura dos reinos de Israel e de Judá, ele teria tido a possibilidade de assumir e colocar a seu serviço membros da aristocracia cananéia destituída: homens que tinham atrás de si uma tradição administrativa secular e que certamente tinham capacidade para dar conta das tarefas que Davi lhes quisesse atribuir. Não sabemos se Davi fez uso dessa possibilidade. Salomão parece tê-lo feito: na lista de seus governadores provinciais (1 Rs 4.7-19) se encontram “pessoas sem nome”, i. é, ocupantes de cargos que só são citados por seu nome paterno, detentores de cargos no serviço hereditário do rei. Isso só se explica se Davi já havia começado com a instituição desses cargos, ou se as famílias de funcionários provinham de cidades-Estado cananéias, ou ambos⁴¹. Em todo caso, não se pode excluir a possibilidade de que desde Davi cananeus experientes em assuntos administrativos tenham ingressado na máquina estatal do reino: um processo que, por natureza, não podia deixar de ter sua influência sobre a história administrativa e social e cujas conseqüências inicialmente são imprevisíveis.

36 Quanto a esta tradução de *mas*, v. H. DONNER, *Aufsätze zum Alten Testament*, 1994, pp. 185s., bem como supra, pp. 163s.

37 Outras formas do nome: Adorão (2 Cr 10.18); Adonirão (1 Rs 4.6; 5.28).

38 Cf. I. MENDELSSOHN, *State Slavery in Ancient Palestine*, BASOR, 85:14-17, 1942; ID., *Slavery in the Ancient Near East*, 1949; A. F. RAINEY, *Compulsory Labour Gangs in Ancient Israel*, IEJ, 20:191-202, 1970. Um escarabéio do séc. 7 a.C. com a inscrição **sher 'al-hammas* em N. AVIGAD, *The Chief of the Corvéa*, IEJ, 30:170-173, 1980. Cf. ainda J. A. SOGGIN, *Compulsory Labor under David and Solomon*, in: *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays*, 1982, pp. 259-267.

39 Cf. G. C. MACHOLZ, *Die Stellung des Königs in der israelitischen Gerichtsverfassung*, ZAW, 84:157-182, 1972; ID., *Zur Geschichte der Justizorganisation in Juda*, *ibid.*, pp. 314-340; K. W. WHITELAM, *The Just King: Monarchical Judicial Authority in Ancient Israel*, 1979 (JSOT Suppl. Series, 12); C. SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Exodus 18 — Zur Begründung königlicher Gerichtsbarkeit in Israel-Juda*, DBAT, 21:61-85, 1985; H. NIEHR, *Grundzüge der Forschung zur Gerichtsorganisation Israels*, BZ.NF, 31:206-227, 1987; ID., *Rechtsprechung in Israel; Untersuchungen zur Geschichte der Gerichtsorganisation im Alten Testament*, 1987 (SBS, 130); Z. BEN-BARAK, *The Appeal to the King as the Highest Authority for Justice*, BEATAJ, 13:169-177, 1988.

40 Cf. H. DONNER, *Der “Freund des Königs”*, in: *Aufsätze zum Alten Testament*, 1994, pp. 25-33; A. PENNA, *Amico del Re*, RiBi, 14:459-466, 1966.

41 Cf. A. ALT, *Menschen ohne Namen* [1950], in: ID., *Kleine Schriften*. vol. 3, pp. 198-213. Crítico quanto a esta posição: J. NAVEH, *Nameless People*, IEJ, 40:108-123, 1990.

A complicada estrutura do império de Davi havia sido moldada em função da pessoa do rei e sua coesão era mantida por ela. Por isso já durante o tempo de vida de Davi tinha de surgir a pergunta: o que seria desse reino após sua morte? Poderia o conjunto ser mantido vivo quando Davi fosse reunido a seus pais? Afinal, para o momento da morte de Davi, era preciso contar com a possibilidade de que os territórios que ele governava em união pessoal se fragmentassem: Judá, Israel, Jerusalém e Amom. Além do mais, era de se temer que os estados vassalos (os filisteus e Moabe) e os países subjugados (Arã-Damasco e Edom) reconquistassem sua independência. E quem poderia dizer com certeza que a solução dada por Davi ao problema dos cananeus teria consistência também após sua morte?

Estariamos subestimando Davi ao supor que ele não tivesse pensado em tudo isso. Pelo contrário, ele certamente tinha clareza acerca dos perigos e se preocupou seriamente com a continuidade de sua obra no futuro. Nas circunstâncias dadas, só havia uma única possibilidade de evitar o desmantelamento do império: o reinado tinha de deixar de ser uma instituição que, de caso a caso, dependia da vontade designativa de Javé. O reino só poderia ser preservado se a monarquia adquirisse forma e vínculo firmes, se se tornasse uma instituição com continuidade planejada. A continuidade, porém, dificilmente poderia ser alcançada, a não ser pela implantação de uma dinastia. Era preciso assegurar que no trono de Davi se assentassem para todo o sempre homens de linhagem régia, legitimados e — assim era de se esperar — também capazes de dar seqüência à obra de Davi. E a quem faltassem as capacidades, este deveria ao menos ter a certeza de estar protegido pela idéia dinástica. Não estaria tudo isso, no fundo, também em conformidade com as intenções de Javé? Ou seria, de fato, de se imaginar seriamente que Javé não estivesse interessado na continuidade da obra que se havia realizado com sua ajuda poderosa? Está bem claro que o tipo e o caráter da estrutura do reino davídico praticamente impunham uma consolidação institucional da monarquia nos moldes de uma dinastia. Assim, Davi esteve confrontado com o problema de sua sucessão, ao menos desde o momento em que seu reino se completou — e este estava destinado a ser o único problema que, em sua brilhante carreira, ele não conseguiu resolver a contento.

Sobre a sucessão no trono de Davi, temos em mãos uma obra historiográfica excelente, possivelmente contemporânea em seu cerne, que foi inserida no conjunto da exposição deuteronomista da história de Israel: 2 Sm (7) 9-20 e 1 Rs 1-2⁴². Ela descreve os acontecimentos desencadeados, durante o tempo

de vida de Davi e logo após sua morte, pelos problemas da sucessão no trono e responde à pergunta acerca de como, após consideráveis dificuldades e desvios, ocorreu o estabelecimento da dinastia davídica. O redator anônimo conseguir fazer com brilhantismo uma combinação extremamente difícil: a conjugação do interesse pelas pessoas atuantes e seus destinos com o interesse pela resposta a uma pergunta histórica. Deve-se estipular como alto o valor da obra como fonte histórica. Isto permanece verdade mesmo que não a queiramos equiparar à “Guerra do Peloponeso” — o que em outros tempos se fazia com frequência. E permanece verdade apesar de esta obra historiográfica, de acordo com sua forma literária, não ser nada mais do que uma novela histórica orientada consistentemente por determinados interesses. Não é muito simples definir com maior exatidão esses interesses orientadores; isto também depende de até que ponto se considera a obra uniforme ou se pretende contar com acréscimos redacionais nas quais podem ter se imposto interesses novos. O interesse, p. ex., na comprovação de que Salomão se tornou o sucessor de seu pai por direito e mediante legitimação por Javé é indistigável. Igualmente claro é o interesse na crítica a Davi, que motivou Ernst Würthwein, p. ex., a considerar esta obra historiográfica uma refundição redacional de um escrito muito mais breve com tendência antimonárquica. A grandiosidade da obra consiste, não por último, no fato de que este e outros interesses foram nela combinados — apesar da redação — de modo a formar um conjunto orgânico.

Um argumento contra seu valor como fonte parece ser também a forma de novela histórica, que impossibilita o juízo simples de que as coisas sempre e em toda parte tivessem acontecido tal como são relatadas. De fato, o autor sabe mais do que sensatamente se pode admitir que ele pudesse saber: pensamentos, ponderações e sentimentos dos personagens, segredos de alcova e coisas do gênero. Mas estes são exatamente os ingredientes da novela históri-

26:3-19, 1972; J. W. FLANAGAN, Court History or Succession Document?; a Study of 2 Samuel 9-20 and 1 Kings 1-2, JBL, 91:172-181, 1972; E. WÜRTHWEIN, *Die Erzählung von der Thronnachfolge Davids — theologische oder politische Geschichtsschreibung?*, 1974 (ThSt, 115); F. LANGLAMET, Pour ou contre Solomon?; la rédaction prosolomonienne de I Rois, I-II, RB, 83:321-379, 481-528, 1976; D. M. GUNN, *The Story of King David; Genre and Interpretation*, 1978 (JSOT Suppl. Series, 6); A. R. BOWMAN, *The Crises of King David; Narrative Structure, Compositional Technique and the Interpretation of II Samuel 8,15-20,26, Th. D. Diss. Union Theological Seminary Virginia, 1981 (Diss. Abstr. Intern. 42, 3198, 1981/82); J. CONRAD, Der Gegenstand und die Intention der Geschichte von der Thronfolge Davids, ThLZ, 108:161-176, 1983; K. W. WHITELAM, The Defence of David, JSOT, 29:61-87, 1984; G. L. PERDUE, “Is there anyone left of the House of Saul...?”; Ambiguity and Characterization of David in the Succession Narrative, JSOT, 30:67-84, 1984; J. S. ROGERS, Narrative Stock and Deuteronomistic Elaboration in 1 Kings 2, CBQ, 50:398-413, 1988; O. KAISER, Beobachtungen zur sog. Thronnachfolgeerzählung Davids, ETL, 64:5-20, 1988; com postura crítica: R. C. BAILEY, *David in Love and War; the Pursuit of Power in 2 Sam 10-12*, 1990 (JSOT Suppl. Ser., 75). Quanto ao conjunto da obra e a detalhes importantes, cf. agora também I. WILLI-PLEIN, *Frauen um David; Beobachtungen zur Davidsgeschichte*, 1995, pp. 349-361 (ÄAT, 30).*

42 Descoberto e isolado pela primeira vez por L. ROST, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids*, 1926 (BWANT, III/6). Bibliografia selecionada: R. N. WHYBRAY, *The Succession Narrative*, 1968 (Studies in Biblical Theology, 2nd Series, 9); W. BRUEGGEMANN, *David and His Theologian*, CBQ, 30:156-181, 1968; ID., On Trust and Freedom; a Study of Faith in the Succession Narrative, *Interpretation*,

ca. Entretanto, mesmo que se não se feche os olhos para isso e se tenha a obra como aquilo que ela é, a saber, uma obra de arte literária, continua sendo verdade: o autor, por um lado, se baseia num excelente conhecimento de detalhes e, por outro lado, descreve com admirável probabilidade intrínseca a atmosfera, os motivos e as disposições mentais. Não obstante toda a crítica, não se consegue evitar a conclusão: certamente nem tudo aconteceu da forma relatada, mas sem dúvida poderia ter sido assim. Isso distingue a obra historiográfica da sucessão no trono de Davi da obra narrativa sobre a ascensão de Davi, seja quão grande for, no mais, a semelhança entre ambas. Nas condições dadas e sem a possibilidade de um controle por meio de fontes literárias adicionais, o historiador nada mais pode fazer senão narrar repetindo, de maneira reservada e crítica.

Na obra historiográfica da sucessão no trono de Davi a idéia dinástica⁴³ não é objeto de dedução. Desde o começo ela está aí pronta, e isto não em Davi, mas em Javé, pois o problema da sucessão no trono não é só problema de Davi. Javé estivera com Davi; e sem Javé o estabelecimento do império nunca poderia ter tido sucesso. Assim a preocupação quanto à continuidade do reino é lançada sobre Javé, e a ele se atribui a iniciativa de tudo o que acontece depois. Isso acontece em 2 Sm 7, que é o documento de fundação da dinastia davídica⁴⁴. Há consenso de que esse capítulo, tal como se apresenta, não pode ter sido o início original da obra historiográfica. Em termos de forma e conteúdo, sua configuração final é um testemunho da teologia deuteronomista. Mas de modo algum ele provém de uma só fôrma; pelo contrário, é produto de múltiplas revisões e reelaborações que não se podem mais separar analiticamente com segurança. Seria possível dizer: a multiplicidade que é típica da história posterior desse texto como documento básico da esperança messiânica de Israel, também já se aplica a seu surgimento. Um substrato básico, que analiticamente não se consegue mais recuperar com segurança, deve ter constituído originalmente a introdução da obra historiográfica da sucessão no trono: não só porque é impossível que a obra tivesse começado com 2 Sm 9, mas sobretudo também porque Javé como iniciador da idéia dinástica é indispensável para esse tipo de historiografia.

43 Cf. T. ISHIDA, *The Royal Dynasties in Ancient Israel; a Study on the Formation and Development of Royal-Dynastic Ideology*, 1977 (BZAW, 142).

44 Cf. H. van den BUSSCHE, Le texte de la prophétie de Nathan sur la dynastie Davidique, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 24:354-394, 1948; M. NOTH, David und Israel in 2. Sam. 7 [1957], in: ID., *Gesammelte Studien*, pp. 334-345; G. W. AHLSTRÖM, Der Prophet Nathan und der Tempelbau, VT, 11:113-127, 1961; E. KUTSCH, Die Dynastie von Gottes Gnaden; Probleme der Nathanweissagung in 2. Sam. 7, ZThK, 58:137ss., 1961; H. TSEVAT, Studies in the Book of Samuel III, HUCA, 34:71-82, 1963; H. GESE, Der Davidsbund und die Zionserwählung [1964], in: ID., *Vom Sinai zum Zion*, 1974, pp. 113-129; A. WEISER, Die Legitimation des Königs David, VT, 16:325-354, 1966; H. KRUSE, David's Covenant, VT, 35:139-164, 1985; G. H. JONES, *The Nathan Narratives*, 1990 (JSOT Suppl. Ser., 80).

De acordo com a versão final, a única que se pode tomar como base, as coisas se apresentam da seguinte maneira: por intermédio do profeta da corte Natã, Davi consulta Javé sobre se deveria lhe construir uma "casa", i. é, um templo, em Jerusalém. Recebe a seguinte instrução:

Assim falou Javé: Deverias tu construir uma casa para que eu more nela? Não morei em casa nenhuma, desde que tirei os israelitas do Egito até hoje (...) Agora, porém, deverás dizer a meu servo Davi: Assim falou Javé dos exércitos: Tirei-te do campo, de detrás do rebanho de gado miúdo, para tornar-te aspirante ao trono (*nagid*) sobre meu povo de Israel. Apoiei-te em tudo o que empreendeste, destruindo diante de ti todos os teus inimigos. Farei para ti um grande nome, como o dos maiores sobre a terra, e a meu povo de Israel indicarei um lugar, e o plantarei, para que possa morar ali (...) Quando teu tempo se completar e te deitares junto a teus pais, destinarei teu descendente, que sairá de teu corpo, para ser teu sucessor, confirmando sua realeza. Serei pai para ele e ele será filho para mim, a fim de que, quando errar, eu o discipline com varas humanas e com golpes humanos, mas minha graça não "tirarei" dele (...) Tua casa real subsistirá para sempre diante de mim, teu trono permanecerá para sempre! (2 Sm 7.5,6a,8,9,10a,12,14,15a,16.)

Através desta declaração, que na presente forma é indubitavelmente deuteronomista, a dinastia davídica recebe, já de saída, sua legitimação tão urgentemente necessária. O direito eletivo de Javé, um dos elementos constitutivos de qualquer reinado israelita, é mantido: só que ele não elege figuras individuais, mas se decide de uma vez por todas pela casa de Davi. Aqui está a raiz das expectativas messiânicas em Israel: o messias, o glorioso governante do futuro, não poderá ser outro do que um descendente de Davi, um membro da dinastia davídica, ou até o próprio Davi como *David redivivus*⁴⁵.

Todavia, na obra historiográfica da sucessão no trono de Davi — assim como se nos apresenta — 2 Sm 7 é, de certo modo, apenas o toque de clarins que abre o drama, pois através da duração da casa davídica, que Javé promete, o problema da sucessão no trono não foi já solucionado; pelo contrário, foi apenas colocado. Qual dos numerosos filhos de Davi deveria entrar em cogitação como sucessor de seu pai? A decisão política da questão sucessória não é de modo algum decidida previamente pelo capítulo programático de 2 Sm 7, mas pesa sobre o próprio Davi. A obra historiográfica não deixa dúvidas de que, diante da decisão que se exigia dele, Davi fracassou.

Não se trata aqui de uma análise literária, estilística ou até artística da obra sobre a sucessão no trono. Por isso a estranha circunstância de que sua

45 Cf. Is 11.1-9; Mq 5.1-5; Jr 23.5s.; Ez 34.23-31; Zc 9.9s. e passim. Quanto aos problemas da legitimação divina e humana da monarquia, cf. T. N. D. METTINGER, *King and Messiah; the Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings*, 1976 (Coniectanea Biblica, Old Testament Series, 8).

exposição inicia com cenas que parecem totalmente efêmeras (2 Sm 9-12) pode ser deixada de lado. O que importa, antes, é uma reprodução histórica narrada com base nas perguntas que o historiador precisa dirigir ao texto. Neste caso, é pelo menos possível que o episódio da magnanimidade de Davi para com Meribaal⁴⁶, um sobrevivente da casa saulita (2 Sm 9), enseje a ponderação sobre se Davi talvez não tenha pensado em determinar como seu sucessor um filho da filha de Saul, Mical. Seria interessante imaginar as condições, implicações e conseqüências disso. Mas também seria supérfluo, pois o casamento de Davi com Mical ficou sem filhos e por fim fracassou completamente (2 Sm 6). Mas a quem então deveria Davi nomear príncipe herdeiro? As opções eram muitas, pois ele tinha nada menos do que seis filhos que lhe haviam nascido ainda em Hebrom, de várias mulheres: Amnom, Quileabe, Absalão, Adonias, Sefatias e Jetraam (2 Sm 3.2-5). Mais tarde, em Jerusalém, outros filhos somaram-se a eles (2 Sm 5.13-16). Davi não se decidiu por nenhum deles. Talvez esperasse intencionalmente por sinais de aptidão e comprovação de seus filhos, mas talvez também não quisesse dar a nenhum deles a preferência. Ambas as coisas são possíveis. Em todo caso, a atitude reservada de Davi provocou a rivalidade dos príncipes entre si e levou a acontecimentos que abalaram o reino em seus fundamentos.

Três dos filhos de Davi nascidos em Hebrom foram eliminados por motivos ignorados; talvez não estivessem mais vivos por ocasião dos acontecimentos ligados à sucessão no trono. Como possíveis candidatos sobreram Amnom, Absalão e Adonias. Destes foi Amnom, o primogênito de Davi, que primeiro se considerou príncipe herdeiro. Só que lhe tocou um destino cruel (2 Sm 13). Enamorou-se de sua meia-irmã Tamar, e isto de forma tão veemente que chegou a cometer uma flagrante violação dos costumes israelitas: violentou-a, sem sequer se dar o trabalho de, logo em seguida, ocultar sua espontânea perda de interesse por ela. Davi deveria ter castigado imediatamente e sem complacência o responsável por esse caso assustador de incesto dentro da família real. Mas ele não o fez — e aqui se patenteia pela primeira vez sua peculiar falta de juízo crítico para com seus filhos ou, se com isso se diz demais, ao menos o amor cego com que se apegava a eles e que o impedia de tomar firmemente nas mãos as rédeas dos acontecimentos relacionados à sucessão no trono. Aos olhos de seu irmão Absalão, entretanto, Amnom se desqualificara como sucessor no trono, e Absalão farejou aí sua chance⁴⁷. De

46 Cf. T. VEIOLA, David und Meribaal [1978], in: *David; gesammelte Studien zu den Davidüberlieferungen des Alten Testaments*, 1990, pp. 58-83 (Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft, 52).

47 Uma descrição viva e esplendorosa de Absalão, que era um homem bonito, é fornecida por 2 Sm 14.25-27. Quanto a isso, sem dúvida adequadamente, manifesta-se S. HERRMANN, *Geschichte*, p. 212, nota 61: "Só uma vez ao ano ele mandava cortar os cabelos, que então pesavam 200 shekel pela medida régia, uma contribuição impressionante para a tipificação de personalidades revolucionárias."

início soube esperar pacientemente, durante dois anos, até se oferecer uma oportunidade favorável. Então mandou assassinar seu irmão Amnom, por ocasião de uma festa de tosquia nas montanhas de Efraim, um tanto distante da capital e de Davi. Com isso se encerrou o primeiro ato da tragédia da sucessão no trono.

O segundo ato começou bem pelas caladas. Absalão havia se afastado do país, indo para junto de seu avô materno e aguardando outros dois anos para que a ira e a dor de Davi amainassem. De modo algum isso se evidenciou como erro de cálculo. Absalão deve ter conhecido muito bem seu pai; em todo caso, soube tocar virtuosamente no teclado dos sentimentos do pai. De fato, Davi se consolou com a perda de seu filho mais velho e teve saudades de Absalão. Por isso não foi muito difícil para o marechal de campo Joabe propiciar a reconciliação — e mesmo que Davi não recebesse seu filho por mais dois anos na corte, acabou afinal recebendo-o em sua indulgência, e tudo ficou bem de novo (2 Sm 14). Será que ficou realmente? Certo dia Absalão abandonou a arte para cujo exercício tivera tão fartas oportunidades: a arte de esperar. Pode-se entendê-lo. Afinal, Davi ficava cada vez mais velho, mas continuava se mostrando robusto como sempre. Continuava não se manifestando sobre sua sucessão, mesmo que parecesse ter tacitamente considerado Absalão seu príncipe herdeiro. Paulatinamente, uma insana impaciência se apoderou de Absalão; ele cismou em abreviar seu tempo de espera. Nas condições dadas, isso não seria possível, a não ser por sobre o cadáver de seu pai. Mas os escrúpulos do príncipe em relação a isso não devem ter sido lá muito grandes; a indecisão não fazia parte de seus defeitos. Assim, afinal, deu o passo em direção ao levante contra seu pai, ao golpe de Estado (2 Sm 15-19)⁴⁸.

Os preparativos ainda aconteceram em sigilo. De manhã cedo, Absalão costumava ir com seu carro de combate até um dos portões de Jerusalém, onde se postava para ficar à espera dos agricultores do interior, angariando simpatias com muita eficiência (2 Sm 15.1-6). Ele realmente conseguiu atrair esperanças sobre si e conquistar adeptos, ao que parece em especial entre a população do Reino do Norte. Acontecia tudo isso, de fato, em sigilo? Diante do diminuto tamanho de Jerusalém e da magnitude dos preparativos, seria realmente de se admirar se Davi não tivesse notado nada. Seria ele cego e surdo? Deve ter havido gente que lhe falou a respeito das atividades do filho! O autor da história da sucessão no trono empregou aqui um estilo de romance; não devemos colocar cada uma de suas palavras na balança de precisão da história. De qualquer maneira, após quatro anos de preparativos, Absalão considerou chegado o momento certo para passar ao ataque. Foi para Hebrom,

48 Cf. J. WEINGREN, *The Rebellion of Absalom*, VT, 19:263-266, 1969.

onde se fez proclamar rei (2 Sm 15.7-11). A escolha do local tinha dois motivos: por um lado, Hebrom era a tradicional cidade régia judaíta e, por outro, provavelmente Absalão teve a idéia de apertar Davi em Jerusalém, chegando do norte e do sul ao mesmo tempo. Ele imaginava que Davi fosse entrincheirar-se na capital — e assim seus dias estariam contados.

Só que os cálculos não deram certo. Certamente Absalão havia preparado seu empreendimento com cuidado. Mas uma coisa evidentemente ele não esperara, qual seja, que o aperto fizesse reacender no velho leão de Judá — pela última vez! — todas as capacidades políticas e militares com as quais havia brilhado na flor da idade. Foi um fogo tardio, mas nem por isso menos eficaz. A reação de Davi ao golpe de Estado desfechado por seu filho renitente foi em grande estilo; avaliado a partir desse ângulo, Absalão era um principiante. Percebendo as intenções dos planos de Absalão, Davi não fez exatamente aquilo com que o príncipe havia contado. Não se deixou enclausurar na capital e nem sequer permitiu o início de uma batalha; pelo contrário, desocupou Jerusalém, retirando-se com seus mercenários para a Transjordânia, em direção a Maanaim (*Tell Hedjadj*). É preciso esclarecer que não foi uma resolução fácil; ela representava a desistência da sede residencial, da corte, do harém, dos bens e, não por último, da arca de Javé. Mas Davi não hesitou em abandonar e deixar para trás tudo isso, retirando-se antes mesmo de a guerra começar. Absalão pôde tomar Jerusalém sem qualquer golpe de espada e entrar no harém de seu pai como sinal da conquista do poder⁴⁹, mas teve de admitir a si próprio que a revolta só tivera êxito pela metade. Se bem que ele estivesse de posse da capital, Davi ainda continuava vivo.

Absalão não estava à altura dessa situação; uma grande perplexidade apoderou-se dele. Davi, porém, conhecia seu filho e estava certo de que este agora necessitaria urgentemente do conselho de homens experientes. Por isso, infiltrou um homem que lhe havia mantido a fidelidade, o astuto arquita Cusai, na corte de Absalão em Jerusalém. Ocorreu a grande sessão do conselho (2 Sm 16.16-17.14). Um dos antigos e encanecidos conselheiros de Davi, Aquitofel, que passara para o lado de Absalão, deu com poucas palavras um conselho claro e sensato: ofereceu-se para perseguir de imediato a Davi com uma parte do exército popular rapidamente mobilizado, assaltando-o enquanto ainda estivesse cansado e antes que tivesse tempo para se reorganizar. De fato, esta era a única chance de Absalão. Ele não a aproveitou, mas, pelo contrário, seguiu o conselho verboso, florido e, do ponto de vista militar, totalmente disparatado do arquita Cusai. Este recomendou mobilizar todo o exército po-

pular de Judá e de Israel, à frente do qual deveria sair o próprio Absalão, a fim de derrotar Davi em batalha de campo aberto. Na eventualidade provável de Davi evitar a batalha aberta e se refugiar numa localidade, Cusai aconselhou pôr cordas em redor dos muros dela e puxar até que a cidade fosse arrastada para o vale e arrasada. Numa cegueira incompreensível, Absalão decidiu-se por essa estupidez, e o autor da obra historiográfica, que nesta cena por certo também estilizou fortemente, levanta o véu por um instante e faz aparecer o personagem principal: “Então Absalão e todos os homens de Israel exclamaram: ‘O conselho do arquita Cusai é melhor do que o conselho de Aquitofel!’ É que Javé havia disposto que o bom conselho de Aquitofel fosse aniquilado, a fim de fazer a desgraça cair sobre Absalão” (2 Sm 17.14.)

Assim a batalha acaba ocorrendo na floresta de Efraim, na Transjordânia (2 Sm 18). Davi mesmo fica em Maanaim, enquanto Joabe com os mercenários derrota aniquiladoramente as forças de Absalão em terreno acidentado. Absalão entra com seu jumento numa macega de terebintos e fica preso com a cabeça entre os galhos; seus longos cabelos se tornam seu desastre. Assim Joabe o encontra e o esfaqueia, contra a ordem expressa de Davi. Quando o rei é informado da morte de seu filho, irrompe em luto incontido e se nega durante dias a comer. Joabe finalmente o obriga a assistir ao desfile dos mercenários, e deve em seguida ter conseguido convencer Davi de que a morte de Absalão era, nos termos dos interesses do Estado, a melhor solução do conflito. Em todo caso, Davi preparou seu retorno a Jerusalém (2 Sm 19). Aceitou ser conduzido de volta para casa pelos judaítas, talvez com a intenção de mostrar aos israelitas do Norte, através desse favorecimento unilateral de Judá, que não se podia rescindir a união pessoal impunemente.

Mas nesse momento se evidenciou que também o próprio Davi não havia saído sem prejuízo da crise do Estado. Ocorreu um novo levante (2 Sm 20). O benjaminita Seba se declarou independente de Davi; conseguiu atrair para seu lado e dissolver o exército popular do Norte, Israel, que recém fora derrotado: “Ora, estava ali por acaso um homem desprezível, um benjaminita chamado Seba, filho de Bicri; este tocou a trombeta e exclamou: ‘Não temos parte em Davi e nenhuma herança no filho de Jessé! Cada um para suas tendas, Israel!’” (2 Sm 20.1.) Davi teve de recrutar de novo seus mercenários e, dessa vez, também o exército popular de Judá, para sufocar a revolta. Novamente foi Joabe quem capturou e matou Seba, que fugira para o extremo norte, em direção a Abel-Bete-Maaca (*Tell Abil el-Qamh*). No fundo, esse acontecimento era de longe bem mais perigoso do que o levante de Absalão. Ele mostrava que Israel do Norte encarava a idéia dinástica de uma forma nada amistosa. Por ter empregado violência, Davi teve de assumir o fato de que a vontade política do Norte, com base na qual ele mesmo havia se tornado rei de Israel, foi desprezada. A partir de então Davi já não governava Israel como rei, mas como tirano.

49 Cf. F. LANGLAMET, *Absalom et les concubines de son père; recherches sur II Sam.*, XVI 21-22, RB, 84:161-209, 1977.

O terceiro e último ato da tragédia da sucessão no trono se desenrola somente ainda em Jerusalém (1 Rs 1-2). Entrementes Davi ficara tão velho e senil que de noite não conseguia mais se esquentar sozinho na cama. Foi preciso buscar da antiga cidade cananéia de *Shunem*, na margem meridional da Baixa Galiléia, uma moça jovem e bonita, chamada Abisague, para que ela servisse ao rei como atendente⁵⁰. A respeito da sucessão no trono, entretanto, Davi continuava calado. Conseqüentemente Adonias, o quarto dos príncipes nascidos em Hebrom, se considerou o sucessor no trono. Ele obteve o apoio de ninguém menos do que Joabe, o experiente comandante do exército de Davi, e do sacerdote Abiatar de Nobe, ambos influentes ministros conservadores do reino. Mas a candidatura de Adonias topou com uma inesperada resistência na corte. Formou-se um partido contrário, sob a liderança de Zadoque, que em época anterior provavelmente fora um sacerdote jebusita, do profeta da corte Natã⁵¹ e do comandante dos mercenários Benaia. Esse partido favorecia um filho de Davi que até então nem sequer havia se cogitado: Salomão, o filho que Davi tivera do relacionamento duvidoso com a bela Bate-Seba, a esposa do aristocrata cananeu Urias de Jerusalém, a quem Davi havia feito morrer intencionalmente na guerra contra os amonitas (2 Sm 11-12)⁵².

É difícil perceber os motivos que levaram à candidatura de Salomão. Teria Davi, numa hora de fraqueza, feito promessas para Bate-Seba? Ela, em todo caso, invocou isso mais tarde (1 Rs 1.17). Ou seriam os adeptos de Salomão da opinião de que os filhos de Davi de Hebrom já haviam se desqualificado o suficiente? Ao menos Salomão era um *porfirogenetos* [“nascido da púrpura”]; veio ao mundo quando Davi já era o soberano de seu império. Além do mais, pelo lado materno ele descendia da nobreza cidadina jebusita de Jerusalém, o que pode ter sido inteiramente do interesse de Zadoque, Natã e Benaia. Não sabemos nada de exato e precisamos nos contentar com suposições. Porém é inteiramente certo que Davi perdera completamente as rédeas dos acontecimentos; ele tornara-se um figurante, um fantoche nas tramas palacianas que nesse momento começavam a se desenrolar.

A agitação começou quando o príncipe herdeiro Adonias promoveu um sacrifício festivo junto à fonte de Rogel (*Bir 'Eyyub*), perto de Jerusalém, para a qual o partido de oposição não fora convidado. Não é possível perceber com segurança se nessa ocasião Adonias pretendia ser ou foi proclamado rei. O partido de oposição, em todo caso, parece ter suposto ou afirmado algo semelhante. Mas talvez a coisa também fosse bem inofensiva, e os adeptos de

Salomão tenham visto aí uma oportunidade de finalmente concretizar seus propósitos. Bate-Seba e Natã realizaram sucessivas intervenções junto a Davi, denunciando Adonias e procurando induzir o rei a proclamar Salomão como sucessor no trono. Não passaram simplesmente por cima do velho governante, como fizera Absalão, mas asseguraram sua autoridade moral. O brilho do nome de Davi lhes servia para suas intrigas. De fato, Davi se deixou levar, cansado dos eternos conflitos, a designar Salomão como príncipe co-regente e sucessor. Só agora, tarde demais e talvez sem saber exatamente o que estava fazendo, tomou uma decisão. Fez com que Salomão fosse ungido rei junto à fonte de Giom (*'En Sitti Maryam*) e aclamado pelos mercenários (1 Rs 1.38-40). Logo depois Davi se recolheu para morrer, e Salomão subiu definitivamente ao trono de seu pai. Pôs imediatamente mãos à obra, a fim de eliminar o partido de oposição. Inicialmente poupou seu irmão Adonias. Mas logo mais este reivindicou para si a Abisague de *Shunem*, que com a morte de Davi ficara sem sustento. Salomão se aproveitou com muito gosto desse caso de amor para mandar tirar Adonias do caminho, por meio do inescrupuloso comandante dos mercenários, Benaia. Ao sacerdote Abiatar exilou em sua propriedade de campo em Anatote (*Ras el-Harrube* junto a *'Anata* ou *'Anata* mesmo)⁵³; aí o tinha sob controle. Por fim, mandou matar o antigo marechal de campo do exército popular, Joabe, uma das colunas do sistema estatal davídico e companheiro dos primórdios aventureiros de Davi. Benaia o tirou de junto do altar, desconsiderando o direito de asilo no santuário, e o assassinou. O assassino se tornou o sucessor da vítima no cargo; Salomão não considerou mais necessário tratar o exército popular e o grupo dos mercenários separadamente. Assim, a tragédia da sucessão no trono terminou com a vitória de Salomão, que assumiu o reino de seu pai em toda a sua extensão. Se ele era o homem certo para conservar e, talvez, ampliar o que herdara, é algo que ainda teremos de ver.

50 Cf. M. J. MULDER, *Versuch der Deutung von sokênêt* in 1. Kön. 1,24, VT, 22:43-54, 1972.

51 Cf. G. H. JONES, *The Nathan Narratives*, 1990 (JSOT Suppl. Ser., 80).

52 Cf. H.-J. STOEBE, *David und Uriä; Überlegungen zur Überlieferung von 2 Sam 11*, *Biblica*, 67:388-396, 1986.

53 Quanto ao problema da localização, cf. S. HERRMANN, *Jeremia*, 1986, pp. 15-17 (BK, XII/1).

Capítulo 4

O reinado de Salomão

1 Rs 3-11 narra acerca do reinado de Salomão, filho de Davi e de Bate-Seba. Esse complexo de capítulos não é uma exposição resumida ou, quem sabe, até contemporânea do reinado de Salomão em seu conjunto ou em partes, e sim uma coletânea de materiais avulsos de origem diversa e de épocas diferentes. A análise se apresenta como extraordinariamente difícil, e isto porque dentro de 1 Rs 3-11 estão misturadas várias imagens de Salomão, tornando impossível sua distinção: o Salomão histórico do séc. 10 a.C., o Salomão deuteronomista e o Salomão ideal da história da interpretação, chegando até os tempos pós-exílicos. A pesquisa científica em busca do Salomão histórico se assemelha a um processo de redução: é preciso descartar penosamente tudo aquilo com que a história deuteronomista e a história da interpretação posterior retocaram a figura de Salomão. Isto é particularmente difícil porque pontos de vista literários, históricos e teológicos se misturam e não raro se obstruem mutuamente. Por isso mesmo a pesquisa mais antiga também não esteve sempre à altura desta tarefa; todos nós temos considerado como histórico boa parte daquilo que na verdade deve ser atribuído aos retoques. O mérito de ter feito o trabalho analítico avançar bastante cabe em primeiro lugar a Ernst Würthwein¹, a quem a exposição a seguir deve muito².

Os materiais do complexo de Salomão (1 Rs 3-11) foram dispostos ao redor do trecho central a respeito da construção do templo, que em diversos estágios foi reelaborado deuteronomisticamente (6.1-9.9). Eles estão agrupados apenas no sentido de que no começo e no fim encontram-se tradições a respeito do início e da conclusão do período salomônico: a narrativa sobre a “incubação” de Salomão no templo de Gibeom (3.4-15) e o cap. 11, um produto de composição no qual “se faz um adendo que joga um pouco de

sombra sobre todo o brilho da glória narrada até ali”³. Os materiais em si são de espécies variadas: notas do tipo registrado em anais, listas, anedotas, narrativas, interpretações deuteronomistas, elementos interpretativos *ad maiorem Salomonis gloriam* [“que resultam em glorificação maior de Salomão”], etc. É difícil dizer de onde provêm. 1 Rs 11.41 cita uma coletânea sob o título “Livro da História de Salomão”⁴. Antigamente se gostava de considerá-la uma compilação e reelaboração dos anais oficiais do reino, do diário de governo da chancelaria salomônica, quando não era tida como o próprio texto dos anais. Só que isso é inteiramente incerto. Da mesma forma poderia entrar em cogitação uma compilação pré-deuteronomista de todo o material relativo a Salomão, inclusive os primeiros resultados de sua idealização, ou até mesmo uma obra historiográfica do tipo das obras referentes à época de Davi que a tradição legou. Além disso, ninguém tem condições de dizer que materiais daqueles que foram transmitidos em 1 Rs 3-11 constavam ou não neste livro. Em todo caso, não se deveria confundir o complexo em sua forma final com a descrição deuteronomista de Salomão. É provável que originalmente alguns materiais não fizessem parte da Obra Historiográfica Deuteronomista, entre eles aquelas narrativas que, na imagem tradicional de Salomão, têm uma importância especial: acerca do julgamento salomônico (3.16-28), da visita da rainha de Sabá (10.1-13), dos príncipes edomitas Hadade e Rezom de Damasco (11.14-25). Acresce-se a isso o fato de que os deuteronomistas tinham dificuldades de dar à descrição de Salomão a moldura que mais tarde era habitual no caso dos reis de Israel e Judá, pois o começo do governo de Salomão é narrado na obra historiográfica sobre a sucessão no trono de Davi (1 Rs 1-2) e o fim está entrelaçado com o começo de uma narrativa profética sobre “Jeroboão e Aías de Silo” (1 Rs 11.26-40). De qualquer maneira, no final encontra-se uma fórmula de conclusão deuteronomista (11.41-43) e, quanto ao início, é possível mencionar as avaliações deuteronomistas que constam em 2.10-12 e 3.3.

Para retomar a questão com a qual se encerrou o capítulo anterior: não se pode falar de um aumento do império de Davi na época de Salomão. Não somos informados acerca de qualquer sucesso militar ou de política exterior que ele tivesse obtido. Abstraindo do começo tenebroso e sanguinolento de seu governo (1 Rs 1-2), ele pode ser chamado de rei pacífico por excelência. Seu nome, *Shelomo*, contém o elemento *shalom*, “bem-estar, paz”. Isto soa como um programa, e talvez de fato se tratasse de um nome de trono que o rei assumiu apenas por ocasião do início de seu governo⁵. Seja como for: ope-

1 E. WÜRTHWEIN, *Die Bücher der Könige*; 1. Könige 1-16, 1977 (ATD, 11/1).

2 Quanto à análise, cf. também B. PORTEN, *Structure and Theme of the Solomon Narrative*, HUCA, 38:93-128, 1967; J. C. TREBOLLE BARRERA, *Salomón y Jeroboán*; historia de la recensión y redacción de 1 Reyes 2-12, 1980; C. MEYERS, *The Israelite Empire*; in *Defense of King Solomon*, *Michigan Quarterly Review*, 22:412-428, 1983; V. FRITZ, *Salomo*, MDOG, 117:47-67, 1985; K. I. PARKER, *Repetition as a Structuring Device in 1 Kings 1-11*, JSOT, 53:75-91, 1992.

3 J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs*, 4. ed., 1963, p. 272.

4 Cf. J. LIVER, *The Book of the Acts of Solomon*, *Biblica*, 48:75-101, 1967.

5 Cf. J. J. STAMM, *Der Name des Königs Salomo*, ThZ, 16:285-297, 1960. É possível que o nome de nascimento tenha sido Jedidias, “querido de Javé” (2 Sm 12.24s.).

rações militares eram completamente desnecessárias, porque de início não havia inimigos agressivos e com boas razões já Davi não considerara sensata a expansão territorial do império. O império havia superado o estágio da ofensiva. Agora só importava manter seus limites e, quando necessário, partir para a defensiva. Tanto quanto podemos ver, Salomão fez isso, e sofreu o destino que muitas vezes epígonos têm: em geral, parada já significa retrocesso.

Salomão concentrou suas forças em consolidar na política interna e na cultura as posições que Davi havia conquistado. Sua atividade servia preponderantemente à estabilização do sistema estatal e ao cultivo das artes e ciências, às quais proporcionou, em sua corte, um florescimento considerável. Sua postura na corte parece ter provocado já entre seus contemporâneos assombro e admiração; entre os pósteros isto ainda aumentou, alcançando por fim dimensões legendárias. Não é por nada que um milênio mais tarde “Salomão em toda a sua glória” (Mt 6.29; Lc 12.27) ainda era proverbial, como ficou até hoje. O historiador, porém, deveria ser cauteloso, reduzir os superlativos a uma proporção sustentável e não usar o termo “brilho” com tanta frequência como se costumou fazer até agora; pois muitas coisas sobre as quais temos informações pré-deuteronomistas já estão sob a influência da tendência de idealizar a imagem de Salomão: uma tendência que teve vigorosa continuidade na literatura deuteronomista e pós-deuteronomista. Muito facilmente o Salomão histórico pode ser confundido com o Salomão ideal.

Alguma coisa historicamente confiável, todavia, pode ser dita. Salomão pretendia iniciar e cultivar *relações internacionais*. Alcançou isso, não por último, por meio de seu harém, i. é, através da aplicação daquele sadio princípio político que, milênios mais tarde, os habsburgos austríacos tornaram famoso: “Deixa outros travarem guerras — tu, Israel feliz, casa!” A peça mais faustosa do harém salomônico era uma princesa egípcia (3.1; 7.8; 9.16,24; 11.1). Só que em termos históricos infelizmente não se consegue determinar com segurança o sogro faraônico de Salomão⁶. Isto é mais lamentável porque a filha do faraó trouxe para o matrimônio, como dote para seu marido, a antiga cidade cananéia de Gezer (*Tell Djezer*): aquela Gezer acerca da qual 9.16 diz que o faraó a teria conquistado e incinerado. Em outros lugares não ouvimos falar nada a respeito de uma campanha militar egípcia na planície litorânea palestinese durante a 21ª dinastia — teria sido contra os filisteus, ou contra

os cananeus, ou contra ambos⁷? No mais, o texto de 11.1-13, que tem forma deuteronomista, cita mulheres de Moabe, Amom, Edom, dos fenícios e dos cananeus da Palestina, tendo que ficar em aberto a pergunta sobre se isso não é uma listagem deuteronomista generalizante. Naturalmente isto não quer dizer que o harém não tivesse abrigado estrangeiras; afinal, a mãe do príncipe herdeiro, Roboão, era amonita (1 Rs 14.21). Diz-se que ao todo Salomão chegou a ter 700 esposas e 300 concubinas (11.3) — um número redondo, sagrado e suspeito. 11.7 relata que ele teria construído sobre o Monte das Oliveiras, a leste de Jerusalém, santuários para o deus estatal moabita e para o amonita; durante séculos eles ficaram ali, provavelmente com uma finalidade diferente da original (2 Rs 23.13). O deuteronomista interpretou isto, como podemos ver pela localização desta nota e através de 11.8, sugerindo que esses santuários teriam sido destinados às estrangeiras do harém para que tivessem a possibilidade de exercer seus cultos de origem também em Jerusalém. Cai na vista, porém, o fato de que 11.7 não contém nenhuma crítica, sendo por isso mais provável considerar os templos dedicados aos ídolos como testemunhas do sincretismo religioso existente na capital, destinados aos súditos moabitas e amonitas do reino. Só a interpretação deuteronomista relacionou isso com as mulheres de Salomão, imputando-o ao rei como apostasia em relação a Javé (11.4-6).

Particularmente intensivas eram as relações de Salomão com a costa fenícia, sobretudo com a cidade portuária de Tiro⁸. Isso levou a um legítimo tratado de *comércio* com o rei da cidade-Estado de Tiro, Hirão, pelo qual Hirão fornecia a Salomão madeira do Líbano para construção, recebendo em troca víveres para suas necessidades no palácio (5.15-26 dtr). Além disso, Hirão colocava operários de construção à disposição para as obras do templo em Jerusalém (5.32) e participava com navios e marujos da marinha mercante de Salomão, que ia para Ofir e Társis (9.26-28; 10.11,22). Por motivos não bem esclarecidos, Salomão entregou a Hirão 20 localidades na região de *Kabul* (9.10-14) na Baixa Galiléia — uma página que, em todo caso, não foi gloriosa na política exterior salomônica, como de resto é possível interpretar as relações de Salomão com essa poderosa metrópole comercial como sendo, de certo modo, relações caracterizadas por dependência⁹.

6 Cf. S. HORN, Who Was Solomon's Egyptian Father in Law?, *Biblical Research*, 12:3-17, 1967 (Psusennes II); A. R. GREEN, Solomon and Siamun; a Synchronism between Dynastic Israel and the 21st Dynasty of Egypt, *JBL*, 97:353-367, 1978. O faraó tanítico Siamun deve ser situado aproximadamente em 978-960 a.C.. Com uma postura muito crítica, preferindo considerar o conjunto como “retroques ao estilo das sagas”: J. A. SOGGIN, *Einführung in die Geschichte Israels und Judas*, 1991, pp. 70s.

7 As possibilidades são comentadas por A. MALAMAT, Aspects of the Foreign Policies of David and Solomon, *JNES*, 22:8-17, 1963, que avalia a potência de Salomão na política exterior mais positivamente do que o fazemos aqui. Cf. também K. A. KITCHEN, *The Third Intermediate Period in Egypt (1100-650 B.C.)*, 1973, especialmente pp. 280-283.

8 Cf. H. Y. KATZENSTEIN, Hiram I. und das Königreich Israel, *Beth-Miqra*, 11(4):28-61, 1965-66; C. FENSHAM, The Treaty between the Israelites and Tyrians, *SVT*, 17:71-87, 1969.

9 Cf. H. DONNER (v. supra, p. 232, nota 20). Cf. ainda J. K. KUAN, 3 Kingdoms 5.1 and Israelite-Tyrian Relations during the Reign of Solomon, *JSOT*, 46:31-46, 1990; Z. GAL, Khirbet Ros Zayit — Biblical Cabul; a Historical-Geographical Case, *BA*, 53:88-97, 1990.

Mas o comércio de Salomão ia mais longe ainda. De acordo com 10.28s., ele importava cavalos de Que, na Ásia Menor (se é que se pode interpretar o mal conservado texto desta maneira), e carros de combate do Egito¹⁰. Isso parece indicar que havia um monopólio comercial do rei, e também não se pode excluir a possibilidade de que Salomão tenha feito um lucrativo comércio como intermediário de cavalos e carros. Na extremidade setentrional do Golfo de Ácaba ele construiu o porto de Eziom-Geber (*Geziret Fira'un*), junto a Elate¹¹, e com auxílio fenício mandou fabricar ali uma marinha mercante que chegou até a fabulosa terra de Ofir¹² (9.26-28; 10.11s.,22). A frota consistia de chamados “navios de Társis”, que tinham este nome por causa da colônia comercial fenícia de Tartessos na margem do Guadalquivir, no sul da Espanha¹³. A riqueza que esses empreendimentos produziam, porém, dificilmente beneficiava o povo; fluía, antes, para os tesouros do rei e era gasta na manutenção da corte e em obras de construção. É pouco provável que isso tenha favorecido e melhorado as relações de Salomão com seus súditos. A riqueza e fama se concentravam somente na corte de Jerusalém, em torno da pessoa do rei. No caso de Salomão não é mais possível falar da existência daquela proximidade e familiaridade que Davi tinha com os homens de Judá e Israel¹⁴.

Por fim a lenda também se apoderou das relações internacionais de Salomão. 1 Rs 10.1-13 relata acerca da visita da rainha de Sabá à corte de Jerusalém e daquele estranho torneio de sabedoria que naturalmente Salomão ganhou — se bem que não como cavaleiro¹⁵. Historicamente não se pode

aproveitar esse material, uma vez que apenas no séc. 9/8 a.C. começam de fato os testemunhos historicamente confiáveis sobre a famosa Sabá da Arábia Meridional, não parecendo indicar que lá tivessem existido rainhas. Rainhas existiam, contudo, entre os proto-árabes do norte, documentados desde Tiglate-Pileser III (745-727)¹⁶. Na boca do povo pode ter sido criada a história de que uma rainha dessas visitou Salomão, confundindo-se no decorrer do tempo cada vez mais a terra dela com a Sabá da Arábia Meridional¹⁷. De fato, em época posterior houve comércio com a Arábia Meridional, e deve isso ter fomentado a criação da lenda.

A tradição relata também a respeito da espantosa e exemplar *sabedoria* de Salomão. Na recém mencionada lenda da visita da rainha de Sabá isso tem grande importância, bem como na lenda itinerante, aplicada a Salomão, do “juízo salomônico” (3.16-28)¹⁸, e por fim também na narrativa, reelaborada pela redação deuteronomista e pós-deuteronomista, da “incubação” de Salomão no templo de Gibeom (3.4-15). Esta última parece conter a forma mais antiga do tema “sabedoria de Salomão”: a sabedoria é aquela do regente, dada por Deus em resposta ao pedido do rei no momento da entronização. O trecho enquadra-se no contexto do ritual régio judaíta¹⁹ e provavelmente foi influenciado pelo gênero da chamada novela régia egípcia²⁰. A partir daí Salomão poderia ter assumido na tradição o papel do sábio exemplar como o qual aparece em 5.9-14.

Essa perícope difícil de analisar foi submetida a uma interpretação impressionante por parte de Albrecht Alt²¹. 5.12s. diz que Salomão teria redigido “3.000 provérbios (*masal*) e 1.005 hinos (*shir*)”, tendo por tema “as árvores desde o cedro do Líbano até o hissopo que cresce das frestas de um muro”, e, além disso, “o gado, os pássaros, os vermes e os peixes”. Isso não corresponde de forma alguma ao quadro que, em outros lugares, a sabedoria

10 Cf. H. TADMOR, *Que and Musri*, IEJ, 11:143-150, 1961; ID., *Assyria and the West; the Ninth Century and Its Aftermath*, in: *Unity and Diversity*, 1975, pp. 36-48; Y. IKEDA, *Solomon's Trade in Horses and Chariots in Its International Setting*, in: *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays*, 1982, pp. 215-238.

11 Cf. J. R. BARTLETT, “Ezion-geber, which is near Elath on the Shore of the Red Sea” (1 Kings 9,26), in: A. S. van der WOUDE, ed., *In Quest of the Past*, 1990, pp. 1-16 (OTS, 26). Quanto às teorias sobre as fundições salomônicas de metal nessa região, cf. fundamental e criticamente B. ROTHENBERG, *Were there King Solomon's Mines?*; *Excavations in the Timna Valley*, 1972.

12 Cf. H. von WISSMANN, *Ophir und Hawila*, in: *PW Suppl.*, 1970, vol. 12, cols. 906-980. Além disso, R. SCHREIDEN, *Les entreprises navales du roi Salomon*, AIPh, 13:587-590, 1955; G. BUNNENS, *Commerce et diplomatie phéniciennes au temps de Hiram I. de Tyre*, JESHO, 19:1-31, 1976; M. GÖRG, *Ophir, Tarschisch und Atlantis; einige Gedanken zur symbolischen Topographie*, BN 15:76-86, 1981.

13 Cf. K. GALLING, *Der Weg der Phöniker nach Tarsis in literarischer und archäologischer Sicht*, ZDPV 88:1-18, 140-181, 1972; M. KOCH, *Tarschisch und Hispanien*; *historisch-geographische und nomenkundliche Untersuchungen zur phönikischen Kolonisation der Iberischen Halbinsel*, 1984 (DAI, Madrider Forschungen, 14).

14 Quanto a isso, cf. também W. THIEL, *Soziale Auswirkungen der Herrschaft Salomos*, in: *Charisma und Institution*, 1985, pp. 297-314.

15 A lenda pós-bíblica tem a pretensão de saber que o relacionamento de Salomão com a rainha de Sabá excedeu consideravelmente o intercâmbio de sabedoria. Até há bem pouco isso ainda desempenhava certo papel na genealogia fictícia dos imperadores etíopes: o título “leão de Judá”, desde Menelique I, o lendário fundador da dinastia, que teria sido um rebento da ligação de Salomão com a rainha de Sabá.

16 Cf. N. ABBOTT, *Pre-Islamic Arab Queens*, AJSL, 58:1-22, 1941; E. A. KNAUF, *Ismael*, 2. ed., 1989, pp. 4s.

17 Cf. E. ULLENDORF, *The Queen of Sheba*, *Bulletin of the John Rylands Library*, Manchester, 45:486-504, 1962/63; J. B. PRITCHARD, *Solomon and Sheba*, 1974.

18 Cf. H. GRESSMANN, *Das salomonische Urteil*, *Deutsche Rundschau*, 130:212-228, 1907; M. NOTH, *Die Bewährung von Salomos “göttlicher Weisheit”* [1955], in: ID., *Gesammelte Studien*, vol. II, pp. 99-112; H. & M. WEIPPERT, *Zwei Frauen vor dem Königsgericht; Einzelfragen der Erzählung vom “Salomonischen Urteil”*, in: *Door het oog van de profeten*; coletânea em homenagem a C. van Leeuwen, 1989, pp. 133-160.

19 G. von RAD, *Das jüdische Königsritual* [1947], in: ID., *Gesammelte Studien*, pp. 205-213.

20 Cf. S. HERRMANN, *Die Königsnovelle in Ägypten und Israel*, *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig*, 3, *Gesellschaftliche und sprachwissenschaftliche Reihe*, 1, 1953-54, pp. 51-62; M. GÖRG, *Gott-König-Reden in Israel und Ägypten*, 1975, pp. 16-115 (BWANT, 105). Diferente é a posição de E. WÜRTHWEIN, *Das Erste Buch der Könige*, 1977, pp. 31s. (ATD, 11/1).

21 A. ALT, *Die Weisheit Salomos* [1951], in: ID., *Kleine Schriften*, vol. 2, pp. 90-99.

israelita mais antiga oferece; ela transmite prioritariamente regras práticas para dar conta da vida diária. Porém neste caso poderia haver relações com a chamada literatura onomástica do Egito e da Mesopotâmia²², na qual os fenômenos do céu e da terra, da natureza e do mundo humano são enumerados, à semelhança de uma enciclopédia, em forma de longas séries de substantivos. Teria Salomão sido dependente delas? Teria ele feito dessa seca literatura sapiencial a base de hinos e provérbios poéticos, inaugurando dessa forma um novo gênero literário? Essa possibilidade não pode ser excluída de todo, mas não é muito provável, pois só com dificuldade se consegue formar um juízo sobre a idade do trecho não-deuteronomista de 5.9-14 e sobre sua composição; ele contém menos informações concretas do que seria desejável. Talvez os vv. 11-13a sejam excertos de uma caracterização já idealizante de Salomão (tirados do “Livro da História de Salomão”, mencionado em 11.41?), ampliados mais tarde por um redator até transformar-se na imagem ideal do sábio incomparável. O redator se revela como sendo de época tardia: através da comparação inadequada com a “areia na beira do mar” (v. 9), que pressupõe as narrativas sobre os patriarcas em Gênesis; através das “pessoas do Oriente” (v. 10; de Jó 1.3?); através da enumeração dos animais (v. 13b), que lembra as séries estereotipadas do Escrito Sacerdotal. Só que neste caso também o v. 12 poderia fazer parte da camada redacional²³, significando que mais provavelmente se deveriam interpretar os provérbios e hinos como relacionados à pseudépigrafa salomônica, i. é, àquelas obras literárias que mais tarde foram atribuídas a Salomão (Provérbios, Cantares, Eclesiastes, Sabedoria de Salomão, Odes de Salomão e outras). Em resumo: a situação não é muito boa no tocante a informações historicamente confiáveis sobre a sabedoria de Salomão.

A situação não é muito diferente em relação à hipótese de que a corte de Jerusalém tivesse sido um local de cultivo da *literatura* israelita. Certamente é possível se imaginar que a historiografia israelita primitiva — as narrativas da ascensão de Davi e da sucessão no trono — pudesse muito bem ter surgido aí, como também a novela de José (Gn 39-50), talvez até mesmo toda a obra narrativa javista. Só que não há provas positivas para tanto, e para cada uma das obras literárias citadas também já foi suposta uma época de surgimento muito mais recente. Por isso se deveria fazer imperar o máximo de cautela, deixando-se também de falar do “iluminismo salomônico”, como o fez Ger-

22 Cf. A. H. GARDINER, *Ancient Egyptian Onomastica*, 1947; W. von SODEN, *Leistung und Grenze der sumerischen und babylonischen Wissenschaft* [1936], reimpressão pela Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1965.

23 Essa é a opinião de E. WÜRTHWEIN, op. cit., pp. 48-51.

hard von Rad²⁴; ademais, essa fórmula impressionante nunca foi muito adequada, pois o conceito “iluminismo” tem seu lugar dentro da história do pensamento do Ocidente, denominando aí a emancipação do espírito ocidental de suas origens, a “saída do ser humano da situação de menoridade pela qual ele mesmo é responsável” (Immanuel Kant). É óbvio que na época de Salomão razão e emancipação significavam algo diferente do que na Europa do séc. 18.

Salomão obteve fama universal através da construção do templo em Jerusalém, que iniciou no 4º ano e concluiu no 11º ano de seu reinado. O deuteronomista não deixou de relatar minuciosamente a respeito disso, baseando-se numa crônica mais antiga sobre a construção do templo (1 Rs 6.1-9.9)²⁵. É que se tratava do local de culto que, desde a época da reforma do rei Josias em 622 a.C., era tido em todo o Israel como o único santuário legítimo de Javé. A tradição, aparentemente ainda respeitada por Davi, segundo a qual a arca de Javé deveria ficar numa tenda, foi rompida por Salomão. Com o auxílio de arquitetos e operários de construção fenícios e à base de um modelo siro-fenício, ele erigiu para a arca um templo representativo²⁶. Esse templo de pedras talhadas em forma retangular e de madeira longa do Líbano tinha uma estreita relação arquitetônica com o novo palácio real, construído na mesma época²⁷, mas não na área residencial de Jerusalém, e sim na área do território sagrado, ao norte da cidade, no atual *Haram esh-Sherif*²⁸.

Podemos aqui deixar de lado os detalhes da história da construção do templo salomônico; eles de forma alguma estão todos plenamente esclarecidos²⁹. Apesar de certas contestações, é possível hoje ter como certo que ele estava localizado no lugar do domo islâmico sobre a rocha (*Qubbet eç-çahra*); o ádito com a arca se erguia sobre a rocha sagrada³⁰. Representava o tipo de

24 Cf. G. von RAD, *Theologie des Alten Testaments*, 1957, vol. 1, pp. 56ss., 145, 423, 427.

25 A melhor análise sempre ainda está em M. NOTH, *Könige*, 1965/67 (BK, IX, 2/3).

26 K. RUPPRECHT, *Der Tempel von Jerusalem*; Gründung Salomos oder jebusitiches Erbe?, 1976 (BZAW, 144), pensa em ampliação e conclusão de um santuário jebuseu pré-salomônico. Cf. também C. MEYERS, David as Temple Builder, in: P. D. MILLER; P. D. HANSON; S. D. McBRIDE, eds., *Ancient Israelite Religion*; coletânea em homenagem a F. M. Cross, 1987, pp. 357-376.

27 Cf. D. USSISHKIN, King Solomon's Palaces, BA, 36:78-105, 1973.

28 A lenda de 2 Sm 24.16-25 afirma que Davi teria adquirido a “eira do jebusita Araúna”, i. é, o local em que depois se situaria o templo, por meio de compra. Essa história é uma etiologia: fundamenta a propriedade particular da família de Davi em relação ao terreno do templo. Mas simultaneamente ela é também uma espécie de anti-etologia: nega o nexos efetivo do local do templo salomônico com o santuário anterior da cidade jebusita. Aventurasas são as hipóteses de N. WYATT, “Araunah the Jebusite” and the Throne of David, *Studia Theologica*, 39:39-53, 1985.

29 Em lugar de uma longa lista bibliográfica, basta aqui a indicação de uma obra que, apesar de ser um tanto arbitrária, faz um bom resumo: T. A. BUSINK, *Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes*; I. Band: Der Tempel Salomos, 1970; ademais, V. FRITZ, Der Tempel Salomos im Licht der neueren Forschung, MDOG, 112:53-68, 1980.

30 Quanto ao debate sobre a localização exata, cf. as posições contrárias de E. VOGT, Vom Tempel zum Felsendom, *Biblica*, 55:23-64, 1974, e H. DONNER, Der Felsen und der Tempel, ZDPV, 93:1-11, 1977.

templo sírio de nave longa³¹ com átrio (*'ulam*), nave longa (*hekal*) e Santo dos Santos (*d'bir*). Por meio de janelas a nave longa recebia luz lateral de cima, enquanto que a arca ficava na cela, completamente no escuro (8.12s.). Também aqui é conveniente não imaginar exageros. O templo de Salomão não correspondia ao domo de Colônia, à catedral de Chartres ou à abadia de Westminster. Suas dimensões eram modestas: a nave longa tinha 30 x 10 x 15 m, o átrio 10 x 5 m — menor do que a maioria de nossas igrejas rurais e menor do que muitas construções sagradas do antigo Oriente Próximo.

Em todo caso, desde a construção do templo de Salomão Deus e o rei residiam em Jerusalém muito próximos um do outro. O templo tinha o caráter de santuário real, era de propriedade davídica, algo assim como a “igreja particular” da dinastia de Davi. Deve ter levado algum tempo até que a população rural começasse a ter interesse nele, ainda mais que nenhum leigo podia pôr seu pé no Santo dos Santos e a arca de Javé só podia ser vista ainda por ocasião das procissões (SI 24). Inicialmente o templo era um corpo estranho em Israel, e essa característica ele tinha em comum com a cidade de Jerusalém, cuja posição peculiar do ponto de vista do direito de Estado não se alterou também sob Salomão. Desde a construção do templo de Salomão, Javé, tal como o rei, estava assentado num trono acima do dualismo entre Judá e Israel. Isso não restringiu de modo nenhum sua adoração cültica nos santuários do interior³², mas favoreceu o surgimento de um terceiro complexo de tradições ao lado das tradições do Norte e do Sul que aí já eram cultivadas: Javé como rei sobre o monte de Sião, como patrono protetor da cidade e da dinastia davídica. A fascinação de Jerusalém, de seu templo e de sua configuração da religião de Javé cresceu ao longo do tempo, ainda mais após o fim político do Reino do Norte em 722 a.C. A reforma cültica do rei Josias, em 622 a.C., como que representou a coroação de um desenvolvimento preparado há muito.

Num sentido, porém, Salomão não podia prescindir da ajuda do povo de seu reino. Ele necessitava de operários para suas muitas obras³³, não só nas dependências do templo e do palácio em Jerusalém e nas fortalezas espalhadas pelo país, mas também nas pedreiras e talvez até na obtenção de madeira no Líbano. Já Davi havia começado a exigir trabalho forçado, provavelmente ainda em proporções moderadas. Sob Salomão o *sistema de corvéia* foi am-

pliado em grande estilo, e o ministro dos trabalhos forçados, Adorão ou Adonirão³⁴, que já era conhecido do segundo gabinete de Davi, certamente deu uma contribuição significativa para isso. Sobre detalhes informam 5.27-32 e 9.15-23: ambos os textos são compilações não-sistemáticas de informações sobre o trabalho forçado, que em parte podem remontar a anotações oficiais, em parte são apêndices pós-deuteronomistas (5.27-32). De acordo com 5.27-32, Salomão teria desenvolvido um sistema especial de trabalho forçado para as demandas da construção do templo: 30 mil operários tinham de trabalhar, em turnos de 10 mil de cada vez, durante um mês no Líbano e dois meses em casa³⁵. Esse sistema de turnos dá a impressão de ser artificial; por outro lado, contudo, pergunta-se se realmente era possível inventar algo assim. Seja lá como for: é certo que Salomão arrojou bastante a pressão da máquina do Estado, exigindo de seus súditos um enorme dispêndio de energias. Ele dificilmente terá cometido o erro que 9.20-22 lhe atribui, qual seja, o de ter requerido só cananeus e nenhum israelita para o trabalho forçado³⁶. Dado o caso, Salomão podia alegar que não estava exigindo prestação de serviço militar dos homens de Israel aptos para tanto³⁷.

A partir de tudo isso se pode perceber que sob Salomão a política interna tinha prioridade; é nisso que ele estava interessado e é aí que concentrou suas forças. Na política externa, contudo, experimentou o que acontece costumadamente a impérios quando não estão mais voltados à ofensiva, mas à defensiva. Salomão não pôde impedir e talvez nem sequer tenha tentado impedir que durante seu governo o império de Davi desmoronasse mais e mais na periferia. De acordo com 11.23-25, perdeu a totalidade da parte arameia de seu reino. Um homem chamado Rezom, da corte do antigo inimigo de Davi, o rei Hadadezer de Arã-Zobá, se declarou independente e, com uma tropa de mercenários, conquistou o domínio sobre Damasco. Elevou a cidade à condição de centro de um Estado arameu independente e se desligou da associação do império davídico. Certamente obteve em seguida a hegemonia sobre outros territórios arameus. Com isso também se extinguíram as relações especiais que Davi havia cultivado com os estados arameus da Síria Central, como Hamate (2 Sm 8.9s.). Salomão parece não ter se preocupado seriamente com isso, ainda mais que de início os arameus não passaram para a ofensiva. Mas logo

31 Cf. A. ALT, Verbreitung und Herkunft des syrischen Tempeltypus [1939], in: ID., *Kleine Schriften*, vol. 2, pp. 100-115; A. KUSCHKE, in: BRL, 2. ed., 333-342.

32 Bons apanhados gerais na coletânea *Temples and High Places in Biblical Times*; Proceedings of the Colloquium in Honor of the Centennial of Hebrew Union College (...) 1977, 1981.

33 Cf. Y. AHARONI, The Building Activities of David and Solomon, IEJ, 24:13-16, 1974.

34 V. supra, p. 238.

35 Cf. de modo semelhante Heródoto II, 124.

36 E. WÜRTHWEIN, op. cit., p. 112, considera 9.20-22 deuteronomista. Os dados contradizem 5.27 (igualmente deuteronomista?). A corvéia dos israelitas, no entanto, parece necessária, já que sem ela a reação das tribos do Norte após a morte de Salomão seria incompreensível; cf. 1 Rs 12.4,10s.

37 Quanto à bibliografia sobre a corvéia, v. supra, p. 238, nota 38. Cf. também W. DIETRICH, Das harte Joch (1 Kön 12,4); Fronarbeit in der Salomo-Überlieferung, BN, 34:7-16, 1986.

depois da morte de Salomão se tornaram um dos mais perigosos e belicosos inimigos do Reino do Norte, Israel, e, até o surgimento dos assírios, uma das potências mais fortes de todo o corredor siro-palestinese³⁸.

Além disso, também no sudeste as coisas começaram a fermentar. De acordo com 11.14-22 — uma tradição edomita que um redator (v. 14) introduziu de forma solta na história de Salomão —, um príncipe edomita chamado Hadade conseguira a seu tempo fugir de Davi para o Egito, onde recebeu asilo político. Agora se tornou ativo e preparava seu retorno³⁹. Aparentemente, o retorno não ocorreu mais durante o tempo de vida de Salomão⁴⁰; este sempre teve acesso desimpedido ao Golfo de Acaba. Ou deve-se supor que Hadade só tenha tornado independente de Salomão uma parte do território do Estado edomita, qual seja, as montanhas de Seir? Não o sabemos. Em todo caso, os acontecimentos são sintomáticos da fraqueza na política exterior do reino sob Salomão.

Por fim é preciso lembrar mais uma vez neste contexto que a relação de Salomão com a metrópole comercial de Tiro tinha praticamente um caráter de dependência. O príncipe da cidade-Estado de Tiro, Hirão, aproveitou-se da circunstância de que Salomão dependia do *know how* fenício em seus empreendimentos de comércio e de construção (5.15-26 dtr; 5.32; 9.26-28; 10.11,22). A situação chegou ao ponto de Salomão ter de decidir-se a entregar formalmente a Hirão um território na Planície de Aco (9.11-14). É certo que a informação a respeito disso contém um elemento etiológico — visa-se explicar o nome “terra de *Kabul*”. Mas teria sido possível contar algo assim acerca de Salomão se sua soberania na região em questão tivesse sido completamente incontestada? Além disso, é preciso mencionar que a Planície de Aco falta na lista de províncias salomônicas de 1 Rs 4.7-19. Parece que o Carmelo foi a divisa com a área de influência fenícia. É difícil tornar a situação transparente. De qualquer modo, a cedência de toda uma faixa de território foi uma derrota da política externa de Salomão.

A Palestina, ao menos, permaneceu firme na mão de Salomão. A união

pessoal entre Judá, Israel e Jerusalém não foi atingida pelos acontecimentos nas periferias do império. De Amom e Moabe não ouvimos falar nada; na época de Salomão, porém, ainda não reconquistaram sua independência. Dessa descrição da situação se conclui que, na política interna, Salomão teve de dirigir e dirigiu seus esforços principalmente para a *consolidação da situação na Palestina*⁴¹. Os detalhes que se conhecem sobre isso a partir da tradição são compilados a seguir.

1. O programa de construção de fortalezas de Salomão (9.15-18) deixa entrever que o rei reorientou o núcleo do território palestinese em moldes defensivos. Ele erigiu as seguintes fortalezas: Hazor (*Tell Waqqas*), para a segurança das estradas no norte e contra os arameus⁴²; Meguido (*Tell el-Mutesellim*), para a segurança das estradas de ligação que cruzam a planície do mesmo nome⁴³; Gezer (*Tell Djezer*)⁴⁴ e Bete-Horom (*Bet 'Ur et-tahta*), com a finalidade de defesa gradual na estrada da planície litorânea até Jerusalém; no sul, Baalate (?) e Tamar (*'En Haçb*)⁴⁵, contra os edomitas e provavelmente também contra os nômades do deserto meridional⁴⁶. Tratava-se preponderantemente, se não exclusivamente, de antigas cidades cananéias cujas fortificações, já existentes, Salomão só precisava ampliar e reforçar⁴⁷. Em todo caso, o sistema de defesa, prudentemente equilibrado, mostra o alto grau de ameaça que Salomão atribuía à sua posição e com que inimigos potenciais contava.

2. No mesmo contexto se enquadra a reorganização do exército. Salomão acrescentou às unidades militares dos exércitos populares de Judá e de Israel e ao grupo de mercenários criado por Davi um corpo régio de carros de combate (5.6,8; 9.22; 10.26), que provavelmente preencheu sobretudo com membros da classe alta das cidades cananéias, em cujo meio a técnica dos carros de combate era cultivada já há muito. A longo prazo isso significava uma problemática preponderância de cananeus no exército permanente israel-

41 Cf. E. W. HEATON, *Solomon's New Men*; the Emergence of Ancient Israel as a National State, 1974.

42 Cf. Y. YADIN, *Hazor*; the Head of All Those Kingdoms (Josh. 11:10), 1972, especialmente pp. 135-146 (em alemão: *Hazor*; die Wiederentdeckung der Zitadelle König Salomos, 1976).

43 Sobre as escavações mais recentes: K. M. KENYON, *Archäologie im Heiligen Land*, 2. ed., 1976, pp. 305s.; Y. YADIN, *Megiddo of the Kings of Israel*, BA, 33:66-96, 1970; ID., *Hazor*, pp. 150-164.

44 Cf. Y. YADIN, *Solomon's City Wall and Gate at Gezer*, IEJ, 8:80-86, 1958.

45 Cf. Y. AHARONI, IEJ, 13:30ss., 1963.

46 Não se pode excluir a possibilidade de que o programa salomônico de construção de fortalezas tenha excedido consideravelmente aquilo que 9.15-18 informa. Entre Berseba e Míspe Rimom, p. ex., há uma rede de fortalezas da Idade do Ferro, das quais as mais antigas (tipo I-III) remontam ao séc. 10/9 a.C. Cf. R. COHEN, *The Israelite Fortresses in the Negev Highlands*, *Qadmoniot*, 12:38-50, 1979; ID., *The Fortresses King Solomon Built to Protect His Southern Border*, BAR, 11(3):56-70, 1985; G. J. WHIGHTMAN, *The Myth of Solomon*, BASOR, 278:5-22, 1990.

47 Cf. M. GICHON, *The Defences of the Solomonic Kingdom*, PEQ, 95:113-126, 1963.

38 Cf. M. F. UNGER, *Israel and the Aramaeans of Damascus*; a Study in Archaeological Illumination of Bible History, 1957; G. GARBINI, *Israele e gli Aramei di Damasco*, RiBi, 3:199ss., 1958; B. MAZAR, *The Aramaean Empire and Its Relations with Israel*, BA, 25:97-120, 1962; W. PITARD, *Ancient Damascus*; a Historical Study of the Syrian City-State from the Earliest Times until Its Fall to the Assyrians in 723 B.C.E., 1987; G. REINHOLD, *Die Beziehungen Altisraels zu den aramäischen Staaten in der israelitisch-judäischen Königszeit*, 1989 (EH XXIII, 368); A. R. MILLARD, *Israelite and Aramaean History in the Light of Inscriptions*, *Tyndale Bulletin*, 41:261-275, 1990.

39 Cf. WEIPPERT, *Edom*, pp. 295-306; J. R. BARTLETT, *An Adversary against Solomon*, *Hadad the Edomite*, ZAW, 88:205-226, 1976.

40 S6 a LXX^B puxa o v. 25b com alterações no texto para o v. 22, fazendo assim Hadade voltar a Edom. Esse procedimento visa dar um fecho à história incompleta.

lita. Para o corpo de carros de combate Salomão mandou construir instalações próprias, provavelmente nas cidades que faziam parte do programa de construção de fortalezas: as chamadas cidades para os carros e para os cavalos (9.19)⁴⁸. Os exércitos populares de Judá e de Israel mais e mais perdiam sua importância. Já não eram convocados e só eram considerados ainda teoricamente como instrumento bélico. O exército permanente era perfeitamente suficiente para as modestas necessidades militares de Salomão. O homem comum não era mais necessário, perdendo, com a diminuição de sua função militar, gradativamente também sua importância política. O reinado de Salomão estava emancipado da população rural; estava separado dos homens de Israel e de Judá como que por uma camada de isolamento. Essa alteração já se havia anunciado nos últimos anos de Davi; sob Salomão ela se consumou.

3. Salomão também se preocupou com a estruturação técnico-administrativa de seu reino. A respeito disso possuímos um documento de arquivo com alto valor histórico: a lista dos 12 distritos ou províncias do Reino de Israel (1 Rs 4.7-19)⁴⁹. São citados os seguintes 12 distritos administrativos: 1. as montanhas de Efraim, i. é, o antigo território das tribos de Efraim e Manassés; 2. cinco cidades na região de colinas: Macaz, Saalbim, Bete-Semes (*er-Rumele* junto a *'En Shems*), Aijalom (*Yálo*) e Bete-Haná, i. é, a julgar pelas localidades identificáveis, o território do cinturão meridional de cidades cananéias; 3. três cidades na região de colinas setentrional: Arubote, Socó (*es-Suweke*) e Hefer; 4. a região de colinas de Dor, i. é, contígua a Dor (*el-Burdj* junto a *et-Tántura*) pelo leste; 5. três cidades na Planície de Jezreel e na Baía de Bete-Seã: Bete-Seã (*Tèll el-Höçn* junto a *Besan*), Täanaque (*Tèll Tä'annek*) e Meguido (*Tèll el-Mutesellim*), portanto o território do cinturão setentrional de cidades cananéias; 6. Ramote em Gileade (*Tèll er-Ramit*); 7. Maanaim (*Tèll Hedjadj*); 8. Naftali; 9. Aser; 10. Issacar; 11. Benjamim; 12. Gileade (Gade, de acordo com a LXX^{BL}). Nesta lista faltam Dã (talvez incluído em Naftali), Zebulom (talvez incluído em Aser), a parte meridional da planície litorânea (filisteus), a Baía de Aco (fenícios) e, sobretudo, Judá. Esse estado de coisas deve

ser interpretado no sentido de que só o Reino do Norte, Israel, é objeto da lista das províncias. Se Judá falta por casualidades da tradição ou por razões de conteúdo é uma questão que precisa ficar em aberto. A estruturação deixa entrever claramente a situação territorial do Reino do Norte que já fora criada por Davi: a justaposição equiparada de distritos de tribos israelitas e de distritos de cidades cananéias. Essas duas partes do reino não foram misturadas; Salomão as manteve técnico-administrativamente separadas tão bem quanto pôde. À frente de cada distrito estava um *niççab* (“chefe da administração do distrito, intendente do distrito, governador da província”). De qualquer maneira, cinco desses 12 funcionários são “pessoas sem nome”, i. é, funcionários em funções régias hereditárias, provavelmente de origem cananéia⁵⁰. Com a divisão em distritos Salomão de certo perseguiu também um objetivo tributário, e é muito provável que não tenha sido só aquele mencionado expressamente em 4.7, qual seja, o de cada distrito abastecer a corte real em Jerusalém com víveres um mês ao ano⁵¹. Mandou instalar cidades-armazéns especialmente para armazenar os tributos (9.19). A necessidade de víveres da corte salomônica por certo foi considerável, apesar de as cifras aventurosamente altas num dos apêndices mais recentes à lista dos distritos (5.2s.) não serem verossímeis: elas representam uma contribuição ao tema “Salomão em toda a sua glória”. Se a ausência de Judá na lista dos distritos estiver ligada à hipótese de que Salomão tivesse excluído o sul judaíta do sistema de tributos, isso teria sido uma medida equivocada de graves conseqüências na política interna. Tanto melhor se entenderia, neste caso, a crescente amargura do Norte, que se extravasou logo depois da morte de Salomão.

4. Também da época do governo de Salomão possuímos uma lista dos integrantes do gabinete (4.2-6). Em comparação com as duas listas davídicas (2 Sm 8.16-18; 20.23-26)⁵², ela mostra que, com a ampliação e complicação do sistema, também as lideranças ministeriais se alteraram consideravelmente. Dos cargos que já haviam sido instituídos sob Davi ainda existiam:

1. *kohen*, “sacerdote”: ocupado agora por uma só pessoa, Azaria, filho de Zadoque⁵³. O âmbito do culto é, portanto, administrado sozinho por um representante dos sacerdotes jerosolimitas. O velho Zadoque já era falecido ou estava aposentado. Salomão não via mais motivo para levar em consideração correntes e interesses diversificados existentes entre os sacerdotes de Javé.

48 Os “estábulo salomônicos para cavalos” de Meguido não cabem aqui. Não são estábulos de cavalos, e provavelmente só são originários da época de Acabe; cf. Y. YADIN, BA, 23:62-68, 1960; J. B. PRITCHARD, The Megiddo Stables; a Reassessment, in: *Near Eastern Archaeology*, 1970, pp. 268-276. A interpretação no sentido de casernas foi defendida por V. FRITZ, Bestimmungen und Herkunft des Pfeilerhauses in Israel, ZDPV, 93:30-45, 1977.

49 Cf. fundamentalmente A. ALT, Israels Gaue unter Salomo [1913], in: ID., *Kleine Schriften*, vol. 2, pp. 76-89. Ademais, diferindo em detalhes e na interpretação geral: W. F. ALBRIGHT, The Administrative Divisions of Israel and Judah, JPOS, 5:17-54, 1925; G. E. WRIGHT, The Provinces of Solomon, *Eretz-Israel*, 8:58-68, 1967; F. PINTORE, I dodici intendenti di Salomone, RSO, 45:177-207, 1970; Y. AHARONI, The Solomonic Districts, *Tel Aviv*, 3:5-15, 1976; H. N. RÖSEL, Zu den “Gauen” Salomos, ZDPV, 100:84-90, 1984; V. FRITZ, Die Verwaltungsgebiete Salomos nach 1 Kön. 4,7-19, ÄAT, 30:19-26, 1995.

50 V. supra, pp. 238s.

51 Cf. D. B. REDFORD, Studies in Relations between Palestine and Egypt during the 1st Millennium B. C.; I. The Taxation System of Solomon, in: *Studies on the Ancient Palestinian World*, 1972, pp. 141-156.

52 V. supra, pp. 236-238.

53 No v. 4b deve-se riscar “Zadoque e Abiatar, sacerdotes” por ser acréscimo tomado de 2 Sm 8.17 e 20.25. Também no v. 5b a palavra *kohen* é um acréscimo; cf. a LXX.

2. *sofer*, “*escrivão, chanceler*”: ocupado por duas pessoas, os irmãos Eliorefe e Aías, filhos de um certo *Shisha*, que provavelmente é idêntico ao chanceler de Davi, que tem o nome Seraías/Seia. A dupla ocupação indica que as tarefas da administração civil haviam crescido sob Salomão. A guerra da papelada aumentara.

3. *mazkir*, “*chefe da chancelaria*”: sempre ainda ocupado por Josafá, que já havia sido ministro em ambos os gabinetes de Davi.

4. *‘al-haççaba*, “*marechal de campo do exército popular*”: depois do assassinato de Joabe, ocupado pelo comandante dos mercenários Benaia, que originariamente não tinha nenhuma relação com os exércitos populares de Judá e de Israel. Salomão desistiu do tratamento separado das forças armadas. Conseqüentemente o cargo do *‘al-hakk^ereti w^ehapp^eleti* desapareceu.

5. *‘al-hammas*, “*ministro da corvéia*”: ocupado por Adonirão, conhecido do segundo gabinete de Davi.

Como novos cargos foram acrescentados:

6. *‘al-hanniççabim*, “*aquele sobre os governadores*”: o chefe da coordenação das administrações dos distritos, um homem chamado Azarias, filho de Natã (um filho do profeta Natã?). Com a instituição desse cargo Salomão procurou neutralizar o perigo de uma descentralização do poder do Estado por conta da instalação das administrações distritais no interior.

7. *‘al-habbayit*, “*aquele sobre a casa*”: o ministro do palácio e do patrimônio público, chefe da administração das propriedades da coroa real, ocupado por Aisar⁵⁴. A respeito das propriedades da coroa em si nada se ouviu falar sob Salomão. Mas é de se supor que elas tenham crescido; senão um ministério próprio não teria sido necessário⁵⁵.

8. *re‘e hammelek*, “*o amigo do rei*”: ocupado por Zabude, filho de Natã (um filho do profeta Natã?). O “*amigo do rei*” aparece no gabinete provavelmente na função de conselheiro, portanto, algo assim como ministro sem pasta, ministro especial.

Continua faltando o cargo de ministro da Justiça ou de juiz superior. Na jurisdição, que estava organizada comunitariamente, Salomão, assim como seu pai, não alterou nada. A narrativa acerca do veredito salomônico não é prova em contrário (3.16-28). É que se trata de uma lenda itinerante internacional

54 Cf. M. NOTH, *Das Krongut der israelitischen Könige und seine Verwaltung* [1927], in: ID., *Aufsätze*, vol. 1, pp. 159-182.

55 Cf. para a época posterior: 1 Rs 16.9; 18.3; 2 Rs 15.5; 18.18; 19.2; Is 22.15; 36.3; KAI, 191.

que foi transferida a Salomão para glorificar sua sabedoria. Se sua inclusão na tradição sobre Salomão for pós-deuteronomista⁵⁶, não se poderia tirar dela nenhuma conclusão para as possibilidades jurídicas efetivas. Mas se ela tiver sido incluída em época anterior, deve-se contar com a possibilidade de que, como rei de Jerusalém, Salomão tenha tido competências judiciais, como acontecia entre os reis das cidades-Estado cananéias.

A constituição das fontes referentes à figura e à história de Salomão não é tal que delas se pudesse obter um quadro histórico abrangente desse rei e de sua época. Isso tem relação com o fato de que a história da interpretação da figura de Salomão já começou cedo: não só no AT de modo geral, mas já dentro do próprio complexo de 1 Rs 3-11. Ela se deu em duas direções: por um lado, em direção a uma idealização de Salomão que crescia depressa, essencialmente sob os pontos de vista de sua glória, de sua sabedoria e da construção do templo; por outro, em direção à sua inserção na concepção deuteronomista da história de Israel. À luz do Deuteronomio Salomão aparece, por um lado, como o grande construtor do templo e, se assim se quiser, o primeiro cumpridor da exigência de centralização do culto expressa em Dt 12; por outro lado, porém, também como um idólatra, sobre quem, apesar disso, repousava a promessa permanente de 2 Sm 7. Destacar a imagem do Salomão histórico da história da interpretação é um empreendimento difícil. Não obstante todas as incertezas nos detalhes, ele ao menos produz a percepção de que Salomão se tornou mais do que foi. Também se pode dizer: temos a imagem desse monarca *sub utraque*, como figura histórica do séc. 10 a.C. e como figura da história da interpretação sem vínculo a uma determinada época. Naturalmente é só a este último, e não ao outro, que se faz referência quando se diz: “E eis aqui está quem é maior do que Salomão!” (Mt 12.42; Lc 11.31).

Excursão: Cronologia da época da formação do Estado

A cronologia é o olho do historiador (Eduard Meyer). Entretanto, esta frase indiscutivelmente correta só adquire toda a sua importância onde estiverem dados os pressupostos para a apuração de uma cronologia historicamente confiável. Para o caso do Israel mais antigo isso infelizmente não ocorre. Não existe uma cronologia da história pré-estatal das tribos israelitas, nem ao menos em forma de esboço. A cronologia da época da formação do Estado ainda continua vacilante e incerta. Mas ao

56 Essa é a opinião de E. WÜRTHWEIN, op. cit., pp. 36-38. Cf. também S. LASINE, *The Riddle of Solomon's Judgement*, JSOT, 45:61-86, 1989.

menos a formação do Estado introduz a época da monarquia israelita, e para esta existe um sistema deuteronomista de cronologia relativa que não se baseia em invenção, mas em tradição. O sistema opera com datas da ascensão ao trono, dados sobre a duração do reinado e sincronismos. Sobre o rei Josafá, p. ex., o quarto sucessor de Salomão no trono judaíta, consta o seguinte: “E Josafá, filho de Asa, se tornou rei sobre Judá no quarto ano de Acabe, o rei de Israel. Josafá tinha 35 anos de idade quando se tornou rei, e governou durante 25 anos em Jerusalém (...) Então Josafá descansou com seus pais, sendo sepultado junto a seus pais na cidade de seu antepassado Davi, e seu filho Jeorão se tornou rei em seu lugar” (1 Rs 22.41a,51). Informações desse tipo oferecem a chance de uma determinação cronológica precisa, e isso porque, lançando mão da cronologia astronomicamente garantida⁵⁷ dos reis assírios entre 833 e 722 a.C., se consegue atrelar a cronologia relativa à cronologia absoluta da contagem cristã do tempo. Mas quando se busca o período do reinado de Josafá em quatro estudos representativos sobre a cronologia israelita, obtém-se as seguintes cifras: de acordo com Joachim Begrich⁵⁸, do outono de 872/1 ao outono de 852/1 (868/7-851/0); de acordo com Alfred Jepsen⁵⁹, 868-847; de acordo com E. R. Thiele⁶⁰, 870/69 (873/2)-848; de acordo com K. T. Andersen⁶¹, 874/3-850/49. Como surgem essas diferenças?

Elas têm sua origem principalmente em quatro dificuldades: 1. O sistema cronológico relativo dos Livros dos Reis não é uniforme em si mesmo. Antes da redação final houve vários sistemas deuteronomistas — de acordo com J. Begrich, cinco! — que o redator final não conseguiu tornar congruentes ou harmonizar. Cada um desses pré-sistemas contém erros e incertezas que são difíceis de reconhecer ou eliminar, e em alguns casos não há esperança de se conseguir isso. As fontes de erros são tanto mais abundantes quanto mais se recua no tempo. 2. Os casos relativamente raros de co-regências e reinados mutuamente rivalizantes confundiram em grau considerável a cronologia relativa deuteronomista, criando fatores adicionais de incerteza na sequência cronológica⁶². Os casos mais conhecidos, se bem que não os únicos, são: a co-regência de Jotão com seu pai leproso, Azarias/Uzias (2 Rs 15.1s.,5,7,32s.,38) e o reinado rival de Tibni e Onri de Israel (1 Rs 16.21s.,23,28). 3. As chancelarias dos reinos do Oriente Antigo em parte utilizaram a pré-datação, em parte a pós-datação. No caso da pré-datação, calcula-se o período de tempo do ano novo até o dia do falecimento como último ano do reinado completo do rei antigo, sendo o período de tempo da ascensão ao trono até o ano novo considerado o primeiro ano do reinado

57 Cf. M. KUDLECK & E. H. MICHLER, *Solar and Lunar Eclipses of the Ancient Near East from 3000 B.C. to 0 with Maps*, 1971 (AOAT [S], 1).

58 J. BEGRICH, *Die Chronologie der Könige von Israel und Juda*, 1929 (Beiträge zur historischen Theologie, 3).

59 A. JEPSSEN & R. HANHART, *Untersuchungen zur israelitisch-jüdischen Chronologie*, 1964 (BZAW, 88); cf. como complemento: A. JEPSSEN, Noch einmal zur israelitisch-jüdischen Chronologie, VT, 18:31-46, 1968; ID., Ein neuer Fixpunkt für die Chronologie der israelitischen Könige?, VT, 20:359-361, 1970.

60 E. R. THIELE, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, 2. ed., 1965; cf. como complemento: ID., The Synchronisms of the Hebrew Kings — a Re-Evaluation, AUSS, 1:121-138, 1963; 2:120-136, 1964.

61 K. T. ANDERSEN, Die Chronologie der Könige von Israel und Juda, *Studia Theologica*, 23:69-114, 1969; como complemento: ID., Noch einmal: Die Chronologie der Könige von Israel und Juda, SJOT, 2:1-45, 1989.

62 Cf. E. R. THIELE, Coregencies and Overlapping Reigns among the Hebrew Kings, JBL, 93:174-200, 1974.

completo do novo rei. É assim que, ao menos em parte, se datava no Egito. No caso da pós-datação, o primeiro ano do reinado do sucessor conta apenas a partir do dia do ano novo após sua subida ao trono; o tempo intermediário é desconsiderado. Esta é a prática de datação babilônica. Não sabemos como se procedia em Judá e Israel. J. Begrich era de opinião que na época mais antiga e média da monarquia, até cerca de 722/1 a.C., se usava a pré-datação, e depois, a pós-datação. A. Jepsen supunha que a mudança da pré-datação para a pós-datação tivesse ocorrido por ocasião da instalação do primeiro monarca depois que ambos os reinos palestineses tornaram-se vassallos da Assíria: em Israel, portanto, com Pecaiás, em Judá com Ezequias. K. T. Andersen tomou como ponto de partida a suposição de que durante toda a época da monarquia sempre se tenha praticado a pré-datação. 4. Finalmente é preciso mencionar o problema do início do ano. O antigo ano agrícola palestinese começava no outono, e o ano babilônico-assírio, na primavera. De acordo com Begrich, a mudança de um para o outro ocorreu na época de Josias de Judá, antes de 620; de acordo com Jepsen, como foi descrito sob o ponto acima; enquanto que Andersen faz valer o ano agrícola durante todo o período da monarquia⁶³. Sob essas circunstâncias não se pode esperar que alguma vez se consiga estabelecer uma cronologia absoluta bem exata dos reis de Judá e Israel. Uma vez que as simplificações de Andersen infelizmente são pouco prováveis, a seguir tomaremos como base as cifras de Jepsen, que retomou, conferiu e corrigiu a cronologia de Begrich⁶⁴.

As datas mais antigas que se consegue calcular a partir do sistema da cronologia relativa são as datas da ascensão ao trono de Jeroboão I de Israel e de Roboão de Judá. Naturalmente aplicam-se também a elas as diferenças recém citadas. Acresce-se a isso mais uma dificuldade. J. Begrich demonstrou convincentemente que os pré-sistemas partem sempre de uma mesma equação: primeiro ano de Roboão = segundo ano de Jeroboão I. Essa equação surge pelo fato de que o reinado de Jeroboão é contado a partir da data de sua primeira tentativa fracassada de assumir o poder, que teria ocorrido no penúltimo ou no último ano do reinado de Salomão (1 Rs 11.26-40). Dependendo de se considerar essa equação ou de se fazer começar o reinado de Jeroboão no ano dos acontecimentos de 1 Rs 12.2-19, simultaneamente com o de Roboão, resulta mais uma vez uma diferença de um a dois anos. Do jeito como as coisas estão, também aqui não resta nada a fazer senão apresentar os diferentes enfoques:

63 Cf. também E. AUERBACH, Der Wechsel des Jahres-Anfangs in Juda im Lichte der neugefundenen Babylonischen Chronik, VT, 9:113-121, 1959.

64 Mais bibliografia selecionada: D. N. FREEDMAN, The Chronology of Israel and the Ancient Near East, in: *The Bible and the Ancient Near East*; coletânea em homenagem a W. F. Albright, 1961, pp. 203-228; A. L. OTERO, *Cronología e historia de los reinos hebreos (1028-587 a.C.)*, 1964; J. FINEGAN, *Handbook of Biblical Chronology*, 1964; V. PAVLOVSKY & E. VOGT, Die Jahre der Könige von Juda und Israel, *Biblica*, 45:321-343, 1964; J. M. MILLER, Another Look at the Chronology of the Early Divided Monarchy, JBL, 86:276-288, 1967; K. MATTHIAE & W. THIEL, *Biblische Zeittafeln*, 1985; A. LAATTO, New Viewpoints on the Chronology of the Kings of Judah and Israel, ZAW, 98:210-221, 1986; D. HENIGE, Comparative Chronology and the Ancient Near East; a Case of Symbiosis, BASOR, 261:57-68, 1986; P. J. JAMES, Syro-Palestine: Conflicting Chronologies, in: *Studies in Ancient Chronology*, 1987, vol. I, pp. 58-67; J. H. HAYES & P. K. HOOKER, *A New Chronology for the Kings of Israel and Judah and Its Implications for Biblical History and Literature*, 1988; J. HUGHES, *Secrets of the Times; Myth and History in Biblical Chronology*, 1990 (JSOT Suppl. Ser., 66); W. H. BARNES, *Studies in the Chronology of the Divided Monarchy of Israel*, 1991 (HSM, 48).

	Jeroboão I	Roboão
Begrich:	(927/6) 926/5-907/6	926/5-910/9
Jepsen:	927-907	926-910
Thiele:	931/0-910/9	931/0-913
Andersen:	932/1-911/10	932/1-916/5

Esses enfoques podem ser resumidos esquematicamente: cronologia breve (Begrich, Jepsen = A) e cronologia longa (Thiele, Andersen = B).

Quem quiser calcular mais para trás, precisa se dar conta de que se move sobre o vacilante chão da hipótese. De acordo com a cronologia A, Salomão faleceu em 926/5; de acordo com a cronologia B, em 932/1 ou 931/0. Em 1 Rs 11.42 se atribui ao reinado de Salomão a duração de 40 anos. Só que para esse número não há nenhuma garantia, ainda mais que, de acordo com 2 Sm 5.4s., também Davi teria reinado durante 40 anos, dos quais sete anos e seis meses em Hebrom. O número 40 é redondo e sagrado: 40 dias e 40 noites Moisés esteve no monte de Deus (Êx 24.18; 34.28), 40 dias e 40 noites o profeta Elias viajou até o Horebe (1 Rs 19.8), 40 anos durou a caminhada de Israel no deserto (Nm 14.33), 40 dias Jesus jejuou no deserto (Mc 1.13 e par.), etc. Se, apesar disso, se levar a sério o número redondo — e isso só porque não há outras informações disponíveis — chega-se, para o caso de Salomão, de acordo com A, a 965/4-926/5; de acordo com B, a 970/69-931/0 ou 971/0-932/1. Para o caso de Davi teríamos: de acordo com A, 1004/3-965/4; de acordo com B, 1009-970/9 ou 1010/9-971/0. Com isso, porém, realmente se encerra qualquer possibilidade de se continuar o cálculo, mesmo que só hipoteticamente. É que os dois anos que se atribuem a Saul em 1 Sm 13.1 são totalmente incertos e, ao que tudo indica, breves demais⁶⁵. São menos confiáveis ainda porque na cronologia deuteronomista “dois anos” em outras passagens sempre são expressos pela forma dual *sh^enatayim*, ao passo que em 1 Sm 13.1 consta *sh^ete shanim*. Além disso, é evidente que o cronologista de 1 Sm 13.1 não tinha conhecimento da idade de Saul por ocasião do início de seu reinado; ele deixou o esquema em aberto e anotou que Saul era *ben-shana*, “um filho de x anos”. Tudo isso é tão pouco aproveitável quanto os dois anos de Isbaal, conforme 2 Sm 2.10. Tampouco sabemos quanto tempo se passou entre a morte de Saul e o começo do reinado de Davi como rei de Judá. Acresce-se o fato de que, ao se supor uma duração mais breve do reinado de Salomão, todas as cifras especulativas se deslocariam para baixo.

65 O versículo de 1 Sm 13.1 falta na LXX^{BA}.

Impressão

EDITORA
Pallotti IMAGEM
DE QUALIDADE
SANTA MARIA - RS - FONE: 222.3050

Com filmes fornecidos