



INSTITUIÇÕES DE ISRAEL

NO ANTIGO TESTAMENTO

R. DE VAUX



Editora Teológica

R. DE VAUX

**INSTITUIÇÕES DE
ISRAEL NO
ANTIGO TESTAMENTO**

Tradução

DANIEL DE OLIVEIRA

2003



Editora Teológica

© Copyright 2002 by Editora Teológica

Título original: *Les Institutions de l'Ancien Testament*

Supervisão editorial:

Luiz Henrique Alves da Silva

Rogério de Lima Campos

Silvestre M. de Lima

Silvia Cappelletti

Layout e arte final:

Comp System - (0xx11) 3106-3866

Diagramação:

Pr. Regino da Silva Nogueira

Cícero J. da Silva

Revisão:

Daniel de Oliveira

Digitação de textos:

Regina de Moura Nogueira

Capa:

James Cabral Valdana (0xx11) 9133-2349

ISBN: 85-89067-03-3

Proibida a reprodução total ou parcial desta obra, por qualquer forma ou meio eletrônico e mecânico, inclusive através de processos xerográficos, sem permissão expressa da editora (Lei nº 9.610 de 19.2.1998).

Todos os direitos reservados à



EDITORA TEOLÓGICA LTDA

Rua XV de Novembro, 269 - 10º Andar - Conj 1001

Cep 01013-001 - Centro - São Paulo, SP

Tels - (0xx11) 3107-5172/3107-4354

Telex (0xx11) 3107-3837

*Aos estudantes da Escola Bíblica de Jerusalém,
com os quais aprendi o que exponho neste livro.*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
------------------	----

Primeira Parte **O NOMADISMO E SUAS SOBREVIVÊNCIAS**

PREÂMBULO	21
-----------------	----

CAPÍTULO I – A ORGANIZAÇÃO TRIBAL	23
---	----

1. Constituição das tribos	23
2. Agrupamento, divisão e desaparecimento das tribos	25
3. Organização e governo da tribo	26
4. Território da tribo. Guerra e razia	27

CAPÍTULO II – A LEI DA HOSPITALIDADE E DE ASILO	29
---	----

CAPÍTULO III – SOLIDARIEDADE TRIBAL E VINGANÇA DE SANGUE..	30
--	----

CAPÍTULO IV – EVOLUÇÃO DA ORGANIZAÇÃO TRIBAL EM ISRAEL .	32
--	----

CAPÍTULO V – SOBREVIVÊNCIAS DO NOMADISMO	33
--	----

CAPÍTULO VI – O “IDEAL NÔMADE” DOS PROFETAS	34
---	----

CAPÍTULO VII – OS RECABITAS	36
-----------------------------------	----

Segunda Parte **INSTITUIÇÕES FAMILIARES**

CAPÍTULO I – A FAMÍLIA	41
------------------------------	----

1. O tipo da família israelita	41
2. A solidariedade familiar. O “ <i>go'el</i> ”	43
3. Evolução dos costumes familiares	44

CAPÍTULO II – O CASAMENTO	46
---------------------------------	----

1. Poligamia e monogamia	46
2. O tipo do casamento israelita	48
3. A Escolha da esposa	52

4. Os esponsais	55
5. As cerimônias de casamento	56
6. O repúdio e o divórcio	57
7. O adultério e a fornicção	59
8. O levirato	60
CAPÍTULO III – A SITUAÇÃO DA MULHER. AS VIÚVAS	62
CAPÍTULO IV – OS FILHOS	64
1. Estima dos filhos	64
2. O nascimento	65
3. O nome	66
4. A circuncisão	69
5. A educação	72
6. Adoção	74
CAPÍTULO V – SUCESSÃO E HERANÇA	77
CAPÍTULO VI – A MORTE E OS RITOS FÚNEBRES	80
1. Os cuidados com o cadáver	80
2. O sepultaento	81
3. Ritos de luto	83
4. Ritos alimentares	84
5. Lamentações fúnebres	84
6. Interpretação desses ritos	85

Terceira Parte INSTITUIÇÕES CIVIS

CAPÍTULO I – Questões demográficas	89
CAPÍTULO II – OS ELEMENTOS DA POPULAÇÃO LIVRE	92
1. A evolução social	92
2. Os notáveis	93
3. O “povo da terra”	95
4. Ricos e pobres	96
5. Os estrangeiros residentes	98
6. Os assalariados	100
7. Os artesãos	101
8. Os comerciantes	103
CAPÍTULO III – OS ESCRAVOS	105
1. O fato da escravidão em Israel	105
2. Os escravos de origem estrangeira	106
3. Os escravos israelitas	107

4. Número e valor dos escravos	109
5. A Condição dos escravos	110
6. As mulheres escravas	112
7. Os escravos fugitivos	113
8. Emancipação	113
9. Escravos públicos	115
CAPÍTULO IV – A CONCEPÇÃO DE ESTADO	117
1. Israel e as diversas noções orientais de Estado	117
2. As doze tribos de Israel	118
3. A instituição da monarquia	120
4. A monarquia dualista	121
5. Os reinos de Israel e de Judá	123
6. A comunidade pós-exílica	124
7. Existiu uma concepção israelita de Estado?	125
CAPÍTULO V – A PESSOA DO REI	127
1. A subida ao trono	127
2. Os ritos de coroação	129
3. O nome de coroação	135
4. Os salmos de entronização	137
5. O rei salvador	138
6. A adoção divina	139
7. O rei e o culto	141
CAPÍTULO VI – A CASA DO REI	144
1. O harém	144
2. A senhora nobre	146
3. Os filhos do rei	148
4. A corte do rei	149
5. A guarda real	153
6. As propriedades do rei	153
CAPÍTULO VII – Os altos oficiais do Rei	157
1. Os ministros de Davi e de Salomão	157
2. O administrador do palácio	160
3. O secretário real	161
4. O arauto real	162
CAPÍTULO VIII – A ADMINISTRAÇÃO DO REINO	164
1. O reino de Davi	164
2. A administração de Salomão	164
3. Os distritos de Judá	167
4. Os distritos do reino de Israel	168

5. A administração local	169
CAPÍTULO IX – FINANÇAS E OBRAS PÚBLICAS	171
1. Rendas do rei e rendas do Estado	171
2. Contribuições “voluntárias” ou excepcionais	172
3. Dízimos	172
4. A corvéia	173
CAPÍTULO X – DIREITO E JUSTIÇA	176
1. As coletâneas de leis	176
2. As leis do Antigo Oriente	178
3. As fontes do direito israelita	179
4. Características da lei israelita	181
5. O Poder legislativo e judicial do rei	184
6. Os Juízes e os Tribunais	186
7. O procedimento judicial	190
8. Julgamento divino	191
9. As penas	193
10. Vingança particular e cidades de refúgio	195
CAPÍTULO XI – ECONOMIA	199
1. A propriedade imóvel	199
2. O patrimônio familiar e a grande propriedade	201
3. As formalidades de transferência	203
4. Depósito e aluguel	205
5. O empréstimo	205
6. O penhor	207
7. A fiança	209
8. O ano sabático	209
9. O ano do jubileu	211
CAPÍTULO XII – DIVISÕES DO TEMPO	214
1. Os antigos calendários orientais	214
2. O calendário israelita. O dia	217
3. O mês	219
4. A semana	223
5. O ano	225
6. O começo do ano	227
7. As eras	230
CAPÍTULO XIII – PESOS E MEDIDAS	233
1. A “metrologia” israelita	233
2. Medidas lineares	234
3. Medidas de capacidade	237

4. Medidas de peso	242
5. A moeda	245

Quarta Parte
INSTITUIÇÕES MILITARES

CAPÍTULO I – OS EXÉRCITOS DE ISRAEL	251
1. O povo em armas	252
2. O exército profissional	256
3. O exército de recrutamento	263
CAPÍTULO II – CIDADES FORTIFICADAS E GUERRA DE CERCO	267
1. As cidades fortes israelitas	267
2. As muralhas	270
3. Portas fortificadas e cidadelas	272
4. A guerra de cerco	274
5. O abastecimento de água	277
CAPÍTULO III – O ARMAMENTO	280
1. Armas de ataque	280
2. Armas de Defesa	284
CAPÍTULO IV – A GUERRA	286
1. Pequena História Militar de Israel	286
2. A condução da Guerra	289
3. Os Resultados da Guerra.	293
CAPÍTULO V – A GUERRA SANTA	297
1. A Noção e os Ritos da Guerra Santa	297
2. As Guerras Santas no princípio da história de Israel	300
3. A Religião e as Guerras da Monarquia	302
4. As Guerras Religiosas dos Macabeus.	304
5. A Regra da Guerra de Qumran.	305

Quinta Parte
INSTITUIÇÕES RELIGIOSAS

PREÂMBULO	309
CAPÍTULO I – OS SANTUÁRIOS SEMÍTICOS	312
1. O Território Sagrado.	312
2. O caráter sagrado do lugar de Culto	314
3. A Escolha do lugar de Culto.	314
4. Os Zigurates.	319

5. Os templos.	320
6. Os “lugares altos”.	322
CAPÍTULO II – OS PRIMEIROS SANTUÁRIOS DE ISRAEL	327
1. Os lugares de culto dos patriarcas.	327
2. O Santuário do deserto. A Tenda.	332
2. A arca da aliança.	335
4. Os santuários da terra de Israel antes da construção do Templo	341
CAPÍTULO III – O TEMPLO DE JERUSALÉM	350
1. O Templo de Salomão	350
2. História do Templo de Salomão	359
3. O Templo pós-exílico	361
4. A teologia do Templo	364
CAPÍTULO IV – A CENTRALIZAÇÃO DO CULTO	370
1. Santuário central e santuário único	370
2. O Templo de Jerusalém e os Santuários Rivals	371
3. As reformas centralizadoras	375
4. O Deuteronômio	376
5. Santuários tardios fora de Jerusalém	378
6. A origem das sinagogas	382
CAPÍTULO V – A FUNÇÃO SACERDOTAL	384
1. O nome.	384
2. Instalação de Sacerdotes	385
3. O sacerdote e o santuário	387
4. O sacerdote e o oráculo divino.	388
5. O sacerdote e o ensino	392
6. O sacerdote e o sacrifício.	393
7. O sacerdote como mediador	395
CAPÍTULO VI – O LEVITISMO	396
1. A etimologia.	396
2. O sacerdócio hereditário	397
3. A tribo sacerdotal de Levi	398
4. A evolução histórica	399
5. As cidades levíticas	404
6. Tribo sacerdotal e tribo profana de Levi	405
7. A origem do levitismo	407
CAPÍTULO VII – O SACERDÓCIO DE JERUSALÉM SOB A MONAR- QUIA	410
1. Abiatar e Zadoque	410
2. Os zadoquitas	413

3. Os sacerdotes e os reis	414
4. A hierarquia sacerdotal	415
5. Os rendimentos do clero	417
6. O pessoal inferior	420
7. Profetas cultuais?	422
CAPÍTULO VIII – O SACERDÓCIO APÓS O EXÍLIO	425
1. Sacerdotes e levitas até a época de Esdras e de Neemias	426
2. Os levitas na obra do Cronista	428
3. Zadoquitas e Aronitas	432
4. O sumo sacerdote	435
5. Rendimentos do Templo e do clero	440
CAPÍTULO IX – O ALTAR	444
1. Altares pré-israelitas na Palestina	444
2. Altares israelitas fora do santuário principal	445
3. Os altares do culto no deserto	447
4. Os altares do Templo de Salomão	448
5. O altar de Ezequiel	449
6. Os altares do segundo Templo	450
7. O valor religioso do altar	451
CAPÍTULO X – O RITUAL DOS SACRIFÍCIOS	453
1. O holocausto	453
2. O sacrifício de comunhão	455
3. Os sacrifícios expiatórios	456
4. As ofertas vegetais	459
5. Os pães da oblação	460
6. As ofertas de incenso	460
CAPÍTULO XI – HISTÓRIA DO SACRIFÍCIO ISRAELITA	462
1. A teoria crítica	462
2. Considerações gerais	463
3. Holocausto e sacrifício de comunhão	464
4. Sacrifícios expiatórios	467
5. Oferendas vegetais e oferendas de incenso	468
6. Conclusão	469
CAPÍTULO XII – ORIGEM DO RITUAL ISRAELITA	471
1. O sacrifício mesopotâmico	471
2. O sacrifício entre os antigos árabes	473
3. O sacrifício cananeu	476
4. A origem do ritual sacrificial de Israel	478
5. Sacrifícios humanos em Israel	479

CAPÍTULO XIII – O VALOR RELIGIOSO DO SACRIFÍCIO	485
1. O sacrifício, oferenda a uma divindade má e interesseira?	485
2. O sacrifício, meio mágico de união com a divindade?	486
3. O sacrifício, refeição do deus?	487
4. Esquema de uma teoria do sacrifício	489
5. Polêmicas contra os sacrifícios	492
CAPÍTULO XIV – OS ATOS SECUNDÁRIOS DO CULTO	495
1. A oração litúrgica	495
2. Ritos de purificação e de desconsagração	498
3. Ritos de consagração	502
CAPÍTULO XV – O CALENDÁRIO LITÚRGICO	506
1. O serviço costumeiro do Templo	506
2. Os calendários religiosos	508
CAPÍTULO XVI – O <i>SHABAT</i>	512
1. Nome e etimologia	512
2. Origem babilônica?	513
3. Origem cananéia?	515
4. Origem quenita?	515
5. A antigüidade do shabat	516
6. Valor religioso	517
7. Evolução do shabat	519
CAPÍTULO XVII – AS FESTAS ANTIGAS DE ISRAEL	521
1. Páscoa e Ázimos	521
2. A festa das Semanas	529
3. A festa das Tendias	531
4. Uma festa de Ano Novo?	538
5. Uma festa de entronização de Iahvé?	540
CAPÍTULO XVIII – AS FESTAS POSTERIORES	543
1. O Dia da Expição	543
2. A festa de Hanukká	546
3. A festa de Purim	550
ABREVIATURAS	555
BIBLIOGRAFIA	557

INTRODUÇÃO

Instituições de um povo são as formas de vida social que esse povo aceita por costume, escolhe livremente ou recebe de uma autoridade. Os indivíduos se submetem às instituições, mas estas, por sua vez, não existem senão em função da sociedade que regem, quer se trate de uma sociedade familiar, política ou religiosa. Variam com o tempo e com os lugares, e dependem, até certo ponto, das condições naturais: geografia, clima etc.; mas se distinguem essencialmente das formas de associação das plantas ou dos animais e de suas mudanças pela intervenção, coletiva ou individual, da vontade humana.

As instituições de um povo antigo estão, portanto, intimamente ligadas não só ao seu hábitat, mas também à sua história. Feitas à sua medida, levam a marca de sua psicologia, de suas idéias sobre o homem, o mundo e Deus. Como a literatura, as artes, as ciências, a religião, as instituições são um elemento e uma expressão da civilização de um povo. Para descrever e compreender essas formas antigas, o historiador deve levar em conta todos os vestígios do passado. Em primeiro lugar, os textos, que são sempre mais explícitos, mas também os monumentos, inclusive os mais humildes restos do trabalho humano, tudo o que lhe permita reconstruir as condições e o quadro de vida social desse povo.

Essas relações múltiplas explicam o fato de que as instituições de Israel tenham sido estudadas principalmente como parte de um conjunto mais vasto. Amplos estudos lhes são consagrados nas obras clássicas de história: a *Geschichte des Volkes Israel*, de R. KITTEL e, principalmente, a *Geschichte des jüdischen Volkes*, de E. SCHÜRER, para os últimos tempos do Antigo Testamento. Inversamente, os estudos recentes de J. PIRENNE, *Les institutions des Hébreux*¹, seguem o desenvolvimento da história. Em outro tempo tratava-se das instituições com o título de *Antiquitates hebraicae*. Hoje em dia são associadas à arqueologia e, assim, as encontraremos estudadas em I. BEN-ZINGER, *Hebräische Archäologie*, 3ª ed., 1927; em F. NÖTSCHER, *Biblische*

¹ *Archives d'Histoire du Droit Oriental*, IV, 1949, pp. 51-76; V, 1950, pp. 99-132; *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, I, 1952, pp. 33-86; II, 1953, pp. 109-149; III, 1954, pp. 195-255.

Altertumskunde, 1940; e em A. G. BARROIS, *Manuel d'Archéologie Biblique* I, 1939, II, 1953. Um amplo espaço é dedicado a elas nas histórias da civilização: A. BERTHOLET, *Kulturgeschichte Israels*, 1919; J. PEDERSEN, *Israel, its Life and Culture* I-II, 1926; III-IV, 1940.

Todas essas obras são boas e foram constantemente utilizadas na composição do presente trabalho. Mas, pensei que as instituições do Antigo Testamento podiam constituir muito bem o tema de um estudo especial. A fonte principal é evidentemente a Bíblia. Fora das seções legislativas ou rituais, a Bíblia não trata diretamente de questões institucionais. Contudo, os livros históricos, proféticos e sapienciais contêm muitas informações, que são tanto mais interessantes por nos revelarem o que na realidade se fazia e não o que se deveria fazer. A utilização destes textos supõe uma exegese exata e uma crítica literária que lhes designe uma data, já que o desenvolvimento das instituições seguiu o desenvolvimento da história. A arqueologia em sentido próprio, isto é, o estudo dos restos materiais do passado, apenas intervém acessoriamente para reconstruir o quadro real em que funcionavam as instituições: as casas onde viviam as famílias, as cidades administradas pelos Anciãos do povo ou pelos oficiais do rei, as capitais onde residia a corte, as portas onde se fazia justiça e onde se instalavam os comerciantes com suas balanças e seus pesos dentro de uma bolsa, as muralhas que o exército defendia, as tumbas perto das quais os ritos fúnebres se realizavam, os santuários onde os sacerdotes dirigiam o culto. Para serem bem compreendidas, as instituições de Israel devem, finalmente, ser comparadas com as instituições dos povos vizinhos, sobretudo a Mesopotâmia, o Egito e a Ásia Menor, onde a documentação é superabundante, e também, não obstante a escassez de nossa informação, com as instituições dos pequenos Estados da Síria e Palestina entre os quais Israel entalhou para si um território ou que foram fundados ao mesmo tempo que ele, e com os quais teve contatos de todo tipo.

O presente livro oferece somente as conclusões de todas estas buscas. À maneira de introdução, e por causa de sua sobrevivência tenaz, expõem-se primeiramente os costumes nômades e a organização das tribos. Estudam-se, a seguir, as instituições familiares, civis, políticas, militares e religiosas. A obra não é destinada primeiramente aos especialistas da ciência bíblica. Quer simplesmente servir de ajuda para uma leitura inteligente do Antigo Testamento. Por este motivo multiplicaram-se as referências ao texto da Bíblia e evitaram-se intencionalmente as discussões excessivamente técnicas, renunciando também às notas eruditas que teriam facilmente enchido o rodapé das páginas. Muitas das afirmações ou sugestões enunciadas no livro exigiriam uma justificação mais ampla, e supõem opções de crítica textual, literária ou

histórica sobre as quais se pode discutir. O autor espera que os seus leitores confiem nele. Se quiserem confirmar suas afirmações e formar um juízo pessoal, encontrarão os instrumentos necessários nas indicações bibliográficas agrupadas por capítulos, no final do livro. A referida bibliografia não é completa. Dos trabalhos antigos retém só aqueles que ainda não foram substituídos, e dos recentes cita somente aqueles que pareceram mais úteis e nos quais o autor encontrou suas informações. Citando-os, ele quer reconhecer a dívida contraída com seus predecessores, mas ao mesmo tempo, fornece armas contra si próprio, pois muitos desses trabalhos expõem soluções diferentes daquelas que ele adotou. O leitor curioso irá ver e depois escolherá.

O título delimita a matéria do livro à época do Antigo Testamento. À do Novo Testamento não se alude, a não ser para um simples esclarecimento ou para um acréscimo. No estudo do Antigo Testamento, as instituições ocupam um posto subordinado, e o leitor poderá sentir-se, às vezes, longe da mensagem espiritual e doutrinal que busca na Bíblia. Contudo, ele vai se aproximando dela e freqüentemente a alcança sem demora. Os costumes familiares, os ritos fúnebres, a condição dos estrangeiros ou dos escravos, as concepções sobre a pessoa ou a função do rei, as relações existentes entre a lei, inclusive a profana, e a Aliança com Deus, a maneira de fazer a guerra, tudo leva consigo o reflexo de idéias religiosas, e estas encontram no culto e na liturgia sua expressão consciente. As instituições do povo escolhido preparam e prefiguram as da comunidade dos eleitos. Tudo nos interessa nesse passado sagrado, pois a palavra de Deus é viva e se percebe melhor sua ressonância se escutada no ambiente vivo onde foi pronunciada.

Jerusalém, junho de 1957

N. do Tradutor: As referências bíblicas são sempre do texto original (hebraico, aramaico e grego), e geralmente concordam com a numeração da Bíblia de Jerusalém.

Primeira Parte

O NOMADISMO E SUAS SOBREVIVÊNCIAS

PREÂMBULO

Os antepassados dos israelitas, e os próprios israelitas no princípio de sua história, levavam uma vida nômade ou seminômade. Depois de sua sedentarização conservaram traços de seu primeiro modo de vida. Um estudo das instituições do Antigo Testamento deve considerar, primeiramente, este estado social pelo qual passou Israel. O estudo é delicado pois as tradições sobre as origens do povo foram, até certo ponto, sistematizadas na Bíblia. Conservam, no entanto, muitos elementos antigos que são altamente interessantes. Pode-se também explicar a organização primitiva de Israel comparando-a com a daqueles povos nômades que lhe são afins, seja pelo lugar onde habitavam, seja pela raça: os árabes de antes do Islão, conhecidos através dos textos, e os árabes de nossos dias, que têm sido objeto de estudos etnográficos. Em todo caso, é necessário guardar-se de comparações precipitadas que esquecem certas diferenças essenciais. Efetivamente, mesmo restringindo-nos ao Oriente Médio, o nomadismo revestiu e reveste hoje – por quanto tempo ainda? – formas muito variadas.

1) O grande nômade, o verdadeiro beduíno – palavra que significa “homem do deserto” – é um criador de camelos. Pode morar ou, pelo menos, atravessar as regiões propriamente desérticas, que recebem menos de 10 cm de chuva anualmente. Ele transuma por longos percursos e tem poucos contatos com os sedentários.

2) O criador de ovelhas e cabras é também um verdadeiro nômade, mas seus rebanhos são mais fracos, têm necessidade de beber mais frequentemente e exigem um alimento mais selecionado. Ele vive, sobretudo, em zona subdesértica, entre as isoietas de 10 e 25 cm, e suas transumâncias são mais curtas. Quando os deslocamentos são consideráveis, estão sempre ligados a percursos que passam por aguadas bastante próximas entre si. Está em contato muito mais freqüente com os países sedentários, em cujo limite apascenta seus rebanhos.

3) Quando à criação do gado miúdo se acrescenta a do gado bovino, então o pastor deixa de ser um verdadeiro nômade. Ele se estabelece, começa cultivar a terra e construir casas. Contudo, pelo menos no inverno e na prima-

vera, uma parte do grupo fica ainda na tenda com os rebanhos. Segundo a força dos laços com o solo, ele é seminômade ou já um semi-sedentário.

Existem, entre esses grandes grupos sociais, estados médios e formas híbridas. Uma tribo cameleira pode ter também rebanhos de ovelhas, e mesmo terras no limite de suas transumâncias, ou oásis que cultiva mediante servos.

Nem os israelitas nem seus ancestrais foram verdadeiros beduínos, criadores de camelos. Seus antepassados eram criadores de gado miúdo e quando os encontramos na história, os patriarcas já estão em vias de sedentarização. Este é um primeiro ponto que limita as comparações com os beduínos estudados pelos etnógrafos. Os estudos destes também tiveram como objeto tribos dedicadas à criação de ovelhas e que começam a fixar-se em um lugar. Estas representam o mesmo tipo social que os primeiros grupos israelitas. A comparação, neste caso, é mais válida. Mas existe uma outra diferença. Os criadores modernos, seminômades ou semi-sedentários, são antigos grandes beduínos que limitaram suas transumâncias e se sedentarizaram pouco a pouco. Conservam ainda a lembrança e certos costumes da vida livre do grande deserto. Os israelitas não conservaram tais lembranças porque nem eles nem seus antepassados levaram uma vida semelhante, e porque não existia, em seu tempo, uma verdadeira “civilização do deserto” que impusesse seus costumes: o deserto era, a seus olhos, o refúgio dos fora-da-lei, esconderijo de salteadores, morada dos demônios e dos animais selvagens. Voltaremos ao tema ao discutir o chamado “ideal nômade” do Antigo Testamento.

Contudo, é certo que os israelitas e seus antepassados viveram, durante certo tempo, uma vida nômade ou seminômade no deserto. Ora, esta vida impõe estruturas sociais e comportamentos particulares, e isso justifica que se tome como ponto de comparação, com as devidas reservas, a organização e os costumes dos árabes nômades.

No deserto, a unidade social deve ser, por um lado, bastante restrita para permitir a movimentação, e, por outro, bastante forte para garantir a própria segurança: isto é *a tribo*. No deserto, um indivíduo separado de seu grupo pode contar totalmente com a acolhida dos grupos que encontra em seu caminho ou aos quais se agrega. Qualquer um pode ter necessidade de tal ajuda e todos devem prestá-la: este é o fundamento das *leis de hospitalidade e de asilo*. No deserto, finalmente, onde não há nem polícia nem justiça superiores às tribos, o grupo é solidário no crime e no castigo: é a *lei da vingança de sangue*. É necessário que nos detenhamos um pouco no estudo destes três fatos sociológicos que parecem ser os mais característicos do nomadismo.

CAPÍTULO I

A ORGANIZAÇÃO TRIBAL

I. CONSTITUIÇÃO DAS TRIBOS

A tribo é um grupo autônomo de famílias que se consideram descendentes de um mesmo antepassado. Ela é denominada segundo o nome ou o sobrenome de seu antepassado, precedido ou não de “filhos de”. Os exemplos árabes são inumeráveis. Na Bíblia, o grupo dos descendentes de Amaleque, de Edom, de Moabe, são chamados Amaleque, Edom, Moabe sem a adição de “filhos de”. Contudo, se diz “Israel” ou “filhos de Israel”, “Judá” ou “filhos de Judá” etc., e sempre “filhos de Amom”, exceto dois casos, dos quais um é textualmente incerto. No lugar de “filhos”, pode-se dizer “casa” (no sentido de família, descendência): “a casa de Israel”, sobretudo, “a casa de José”. Os textos assírios seguem o mesmo costume para designar os grupos aramaicos que viviam em condições análogas às dos primeiros israelitas: *bit* (casa de) *Yakin e mar* (filho de) *Yakin*, ou *bit Adini e mar Adini*. Inclusive, a propósito dos israelitas sedentários do Reino do Norte depois de Omri, dizem: *bit Humri e mar Humri*.

O que une então os membros de uma mesma tribo é o vínculo de sangue, real ou suposto: todos são considerados “irmãos”, em um sentido amplo. Abimeleque diz a todo o clã de sua mãe: “Lembraí-vos de que sou vosso osso e carne” Jz 9.2. Todos os membros do clã de Davi são para ele “irmãos”, I Sm 20.29, e a todos os Anciãos de Judá ele diz: “Vós sois meus irmãos, meu osso e minha carne”, 2 Sm 19.13. Cada tribo possui tradições próprias sobre o antepassado do qual pretende descender. Essas tradições não são sempre verídicas, mas, independentemente de seu valor, o importante é que o nômade pense que é do mesmo sangue que os outros membros da tribo e que as relações entre as diferentes tribos se expressem também como relações de parentesco. Segundo isto, toda a organização social do deserto se resume em uma árvore genealógica.

Essa idéia dirigiu, no princípio do Islão, a composição das grandes genealogias, cujo material foi reunido por Wüstenfeld. Cada tribo se reporta a

um antepassado único, e duas tribos aliadas se reportam a dois antepassados que eram irmãos em sentido próprio. Essas genealogias, que podem ser exatas quando se trata de um pequeno grupo, resultam inevitavelmente arbitrárias e artificiais quando se quer estendê-las no espaço e no tempo. Na região do médio Eufrates há um conjunto de pequenas tribos, dedicadas à criação de ovelhas, que se chamam os *agêdât*, isto é, os “confederados”. O nome expressa muito bem o modo como se formou o agrupamento; contudo, essa união política e econômica é expressa em um quadro genealógico. Esse procedimento conduziu à invenção de antepassados epônimos. Há uma tribo chamada *Khoza'a*, os “separados”, porque se separaram dos *Azd* no momento da grande dispersão iemenita: os genealogistas lhe deram um antepassado individual, que denominam *Khoza'a*. Da mesma forma, os *Kholodj*, isto é, os “transportados”, assim chamados porque Omar I os transferiu dos *'Adwân* aos *Al-Harit*; mas, segundo os genealogistas, *Kholodi* é um sobrenome de Qais, o filho de *Al-Harit*.

De fato, além da descendência de sangue, muitos outros elementos podem intervir na constituição de uma tribo. A comunidade de moradia conduz à fusão de grupos familiares. Elementos fracos são absorvidos por um ambiente mais forte, ou muitos grupos fracos se juntam para formar uma unidade capaz de permanecer autônoma, ou seja, capaz de resistir aos diversos ataques. Com relação aos indivíduos, sua incorporação a uma tribo pode realizar-se por adoção em uma família – é um caso freqüente para os escravos que obtiveram a liberdade – ou por aceitação do *sheikh* ou dos Anciãos.

Contudo, o princípio é mantido, pois o recém-chegado é ligado “por nome e sangue” à tribo, ou seja, reconhece o antepassado da tribo como seu próprio antepassado, se casará dentro da tribo e fundará uma descendência. Os árabes dizem que foi “genealogizado” (raiz *nasaba*). Quando se trata de todo um clã, a fusão é mais lenta, mas se chega ao mesmo resultado, e os estrangeiros são finalmente considerados como sendo do mesmo sangue. Um texto de Al-Bakri o expressa muito bem: “E Nahd ben Zaid se uniram aos Bene al-Harit, se confederaram e se juntaram com eles totalmente; e os Djarm ben Rabbân se uniram com os Bene Zubaid, juntando-se e vivendo com eles, e toda a tribo, com seus confederados, foi ligada ao mesmo antepassado (*nusibat*).”

As tribos israelitas não escaparam a essas vicissitudes e também tiveram que absorver grupos de origem diferente. Assim, a tribo de Judá acabou acolhendo os remanescentes da tribo de Simeão, e também incorporou grupos estrangeiros, os calebitas, os jerameelitas etc. O processo seguido é claramente indicado na Bíblia a respeito dos calebitas: eles eram originariamente alheios à confederação israelita, pois Calebe era filho de Jefoné, o quenezeu

(Nm 32.12; Js 14.6,14; comparar com Gn 15.19; 36.11), mas relacionaram-se com Israel desde a estada em Cades, onde Calebe foi designado representante de Judá para a exploração de Canaã (Nm 13.6); sua integração a esta tribo vem indicada em Js 15.13; cf. Js 14.6-15. Finalmente, Calebe é ligado genealogicamente a Judá: o filho de Jefoné torna-se filho de Esrom, filho de Perez, filho de Judá, I Cr 2.9,18,24, e irmão de Jerameel, I Cr 2.42, outro grupo estrangeiro, I Sm 27.10, também unido ao tronco de Judá, I Cr 2.9. Sem dúvida fusões semelhantes aconteceram com frequência, especialmente no princípio, e há uma parte de sistematização na concepção das “doze tribos”, sem que se possa dizer exatamente até que ponto esse sistema é artificial. Em todo caso, o número e a ordem das tribos, e às vezes seus nomes, variam segundo os textos, e essas variações provam que não se chegou de uma só vez ao sistema que prevaleceu.

2. AGRUPAMENTO, DIVISÃO E DESAPARECIMENTO DAS TRIBOS

As doze tribos de Israel formam uma confederação e conhecem-se agrupamentos semelhantes de tribos árabes. Às vezes se trata somente de pequenas tribos que se unem para formar uma frente comum contra vizinhos poderosos, assim os *'agêdât*, os “confederados” do médio Eufrates, mencionados anteriormente. Outras vezes trata-se de tribos que têm certa origem comum, que provêm da divisão de uma tribo que se tornara muito numerosa. As novas unidades adquirem então uma autonomia de alcance variável. Conservam, em todo caso, o sentimento de seu parentesco e podem unir-se para realizar obras comuns, migrações ou guerras, e, nesse caso, reconhecem um chefe obedecido por todos os grupos ou por parte deles. Esse estado social pode ser estudado, na época moderna, em duas grandes federações rivais do deserto da Síria, os *'Aneze* e os *shammar*. Israel conheceu uma situação análoga durante sua estada no deserto e durante a conquista de Canaã, situação que se prolongou após a sedentarização durante o período dos juízes. Comparou-se o sistema das doze tribos às anficionias, que agrupavam ao redor de um santuário um certo número de cidades gregas. Esta comparação é interessante mas não deve ser levada muito longe, já que as doze tribos não eram regidas, como as anficionias, por um órgão permanente, e o sistema não tinha a mesma eficácia política. Sua importância era, antes de mais nada, religiosa: juntamente com o sentimento de seu parentesco, a fé comum em Iahvé, que todas haviam aceitado seguir, Js 24, era o vínculo que unia as tribos ao redor do santuário da arca, onde se encontravam por ocasião das grandes festas.

Pode suceder também que um grupo, muito numeroso para poder conviver e utilizar os mesmos pastos, se divida e forme dois grupos que vivem em plena independência. Desta maneira se separaram Abraão e Ló, Gn 13.5-13. Contudo, os deveres de parentesco subsistem e, quando Ló é levado cativo pelos quatro reis vitoriosos, Abraão corre em seu auxílio, Gn 14.12-16.

Uma tribo, em vez de crescer, pode simplesmente ir diminuindo e por fim desaparecer. Assim se enfraqueceu Rúben, comparar Gn 49.3,4 e Dt 33.6. Assim desaparece a tribo profana de Levi, Gn 34.25-30; 49.5-7, substituída pela tribo sacerdotal, “espalhada em Israel”, cf. Gn 49.7. Do mesmo modo desaparece também Simeão, Gn 34.25-30; 49.5-7, cujos remanescentes foram logo absorvidos por Judá, Js 19.1-9; Jz 1.3s, e que tampouco é nomeada nas bênçãos de Moisés, Dt 33, provavelmente anteriores ao reino de Davi.

3. ORGANIZAÇÃO E GOVERNO DA TRIBO

Mesmo que forme um todo, a tribo tem uma organização interna, fundada também nos vínculos de sangue. Entre os árabes nômades ficam flutuantes os limites e os nomes desses subgrupos. A unidade de base é naturalmente a família, *'ahel*, que é um conceito bastante amplo. Diversas famílias aparentadas constituem uma fração ou um clã, que se chama *hamûleh* ou *'ashireh*, conforme a região. A tribo mesmo se denomina *qabîleh*, antigamente *batn* ou *hayy*, dois vocábulos que expressam a unidade de sangue em que ela é fundada.

Os israelitas conheceram uma organização muito semelhante. A *bêt 'ab*, a “casa paterna”, é a família, que compreende não só o pai, sua esposa ou esposas e seus filhos não casados, mas também os filhos casados, com suas esposas e filhos, e a criadagem. Várias famílias compõem um clã, a *mishpahah*. Esta vive ordinariamente no mesmo lugar ou, pelo menos, se reúne para festas religiosas comuns e refeições sacrificiais, I Sm 20.6,29, e assume especialmente a vingança de sangue. Ela é regida pelos chefes de família, os *zeqenîm* ou “Anciãos”. Finalmente, em tempo de guerra, fornece um contingente, avaliado teoricamente em mil homens, que fica às ordens de um chefe, o *sar*. Em Jz 8.14, os “chefes” de Sucote se distinguem dos “Anciãos”; em Gn 36.40-43 são enumerados os chefes dos clãs de Edom, que têm o nome particular de *'allûp*, possivelmente relacionado com *'elep*, “mil”. O conjunto dos clãs, das *mishpahôt*, constitui a tribo, *shebet* ou *matteh*, duas palavras de emprego equivalente e que designam também o bastão de comando e o cetro real: a tribo congrega todos os que obedecem a um mesmo chefe.

A hierarquia dos três termos: *bêt 'ab*, *mishpahah* e *shebet*, é expressa claramente em Js 7.14-18. Mas ocorre também que se empregue, às vezes, um

termo por outro, como em Nm 4.18; Jz 20.12 (no texto hebraico). Maquir e Gileade, que são dois clãs de Efraim, são mencionados no mesmo plano que outras tribos no cântico de Débora, Jz 5.14-17.

Entre os árabes, o governo da tribo está nas mãos do *sheikh*, em união com os principais chefes de família. Essa autoridade se mantém geralmente na mesma família, mas nem sempre passa ao filho mais velho, porque valoriza-se muito o caráter e exige-se que o *sheikh* seja prudente, valoroso, generoso ... e rico.

Não é fácil dizer qual era o equivalente do *sheikh* entre os israelitas nem com que nome era designado. É possível que fosse o *nasi'*. Esse é o nome que se dá aos chefes das tribos durante a estada no deserto, Nm 7.2, onde informa-se que eram "os chefes das famílias, os líderes das tribos", cf. Nm 1.16, etc. A mesma palavra designa os chefes de Ismael, Gn 17.20; 25.16, e os ismaelitas têm doze *nasi'* correspondentes a outras tantas tribos (é evidente o paralelo com Israel). O mesmo se diga dos midianitas, Nm 25.18; Js 13.21. Pode-se objetar que esses textos pertencem à tradição sacerdotal, considerada a mais recente, e que o mesmo termo aparece com freqüência em Ezequiel, mas ele também aparece em textos certamente antigos, Gn 34.2; Êx 22.27. Supôs-se também que esse termo designava os representantes das tribos na anfictionia israelita, mas nesse caso lhe é dado um sentido religioso, que não aparece nos textos que acabamos de citar. Além disso, se existia tal organização e era regida por uma espécie de conselho, seria normal que as tribos fossem representadas nele nas pessoas de seus chefes. Deve-se notar, porém, que a palavra não foi sempre reservada aos chefes das tribos, mas que se aplicava também aos dirigentes de frações menores; com a mesma liberdade empregam os árabes o termo *sheikh*.

4. TERRITÓRIO DA TRIBO. GUERRA E RAZIA

Cada tribo tem um território que lhe é reconhecido como próprio e dentro do qual as terras cultivadas estão geralmente sob o regime de propriedade privada, mas os pastos são comuns. Os limites são, às vezes, flutuantes e se dá o caso de que grupos que pertencem a tribos diferentes se compenetrem nas regiões favorecidas, quando tais tribos vivem em harmonia. Mas a tribo a que pertence o território pode impor condições e exigir direitos de pastagem.

Essas liberdades dão facilmente lugar a disputas, principalmente a respeito do uso dos poços ou das cisternas. No deserto, todo mundo deve saber que tal aguada pertence a tal grupo, mas acontece que às vezes os títulos são questionados e surgem assim contendas entre os pastores. Isso ocorreu em

todos os tempos: os pastores de Abraão disputam com os de Ló, Gn 13.7; os servos de Abimeleque usurpam um poço cavado por Abraão, Gn 21.25; Isaque teve dificuldade para fazer valer seus direitos sobre os poços que ele mesmo havia perfurado entre Gerar e Berseba, Gn 26.19-22.

Se os conflitos relativos às transumâncias, aos pastos ou às aguadas não se resolvem amistosamente, como nos exemplos bíblicos que acabamos de citar, dão lugar a guerras. A guerra é decidida pelo *sheihk*, e todos os homens devem segui-lo. Ordinariamente, o despojo é repartido entre os combatentes, mas o chefe tem direito a uma parte especial, que antigamente era a quarta parte do recolhido e que mais recentemente deixou-se ao arbítrio do chefe. Em Israel, na época de Davi, o saque era repartido pela metade com os combatentes e os que ficavam na retaguarda, ficando sempre uma parte reservada ao chefe, I Sm 30.20-25. Em Nm 31.25-30, remonta-se essa instituição à estada no deserto e a parte do chefe torna-se um tributo para Iahvé e para os levitas.

Cada tribo árabe tem seu grito de guerra e seu estandarte. Além disso, leva ao combate uma liteira adornada chamada *'utfa*, e mais recentemente, *merkab* ou *abu-Dhur*. Em tempos modernos esta liteira é levada vazia, mas em outros tempos ia nela a moça mais bonita da tribo para encorajar os combatentes. Israel também tinha seu grito de guerra, *terû'ah*, Nm 10.5,9; 31.6; Js 6.5,20; Jz 7.20,21; I Sm 17.20,52; cf. Am 1.14; 2.2; Sf 1.14,16, etc. Esse grito de guerra forma parte do ritual da arca da aliança, I Sm 4.5; II Sm 6.15, que é o *palladium* de Israel e cuja presença no combate, I Sm 4.3-11; II Sm 11.11, recorda a liteira sagrada dos árabes. As tribos no deserto, em seus acampamentos e em suas caminhadas, agrupavam-se possivelmente sob estandartes, *'ôt*, Nm 2.2.

Quando várias tribos confederam-se, adotam um estandarte comum, como a bandeira do Profeta, içada em Meca e em Medina. Com isto podem-se comparar ainda a arca da aliança e o nome *Iahvé-Nissi*, "O Senhor é minha bandeira", dado ao altar erigido por Moisés depois da vitória sobre os amalequitas, Êx 17.15.

A razia é diferente da guerra: nela não se trata de matar, mas de saquear e fugir sem sofrer danos. É o esporte nobre do deserto; supõe o uso de camelos de corrida e de éguas de raça, e tem regras fixas. A antigüidade israelita não conheceu nada especificamente análogo. O que mais se parece a ela são as incursões dos midianitas e dos filhos do Oriente, montados em seus camelos, na época dos juízes, Jz 6.3-6; de menor envergadura são as expedições de Davi ao Neguebe durante sua estada entre os filisteus, I Sm 27.8-11.

CAPÍTULO II

A LEI DA HOSPITALIDADE E DE ASILO

Como já dissemos, a hospitalidade é uma necessidade da vida no deserto, necessidade que veio a ser uma virtude, e uma das mais estimadas entre os nômades. O hóspede é sagrado: recebê-lo é uma honra disputada, mas normalmente ela é do *sheikh*. O forasteiro pode desfrutar dessa hospitalidade durante três dias e, quando vai embora, ainda lhe é devida proteção, cuja duração é variável: em algumas tribos “até que tenha saído de seu ventre o sal que comeu”, nas grandes tribos como os Rwala da Síria, por mais outros três dias e em um raio de 150 quilômetros.

Logo vêm à memória os paralelos do Antigo Testamento: Abraão recebe splendidamente os três “homens” em Manre, Gn 18.1-8; Labão apressa-se a acolher o servo de Abraão, Gn 24.28-32. Dois relatos, o dos anjos recebidos por Ló em Sodoma, Gn 19.1-8, e o do crime de Gibeá, Jz 19.16-24, mostram até que extremos podia chegar o sentimento da hospitalidade. Ló e o ancião de Gibeá estão dispostos a sacrificar a honra de suas filhas pela proteção de seus hóspedes, e dá-se a razão disto: é só porque esses estavam sob a proteção de seus tetos, Gn 19.8 e Jz 19.23.

Outra conseqüência da vida nômade é a lei de asilo. Nesse estado social é impossível e inconcebível a existência de um indivíduo isolado, que não pertença a nenhuma tribo. Se um homem é excluído de sua tribo por causa de um homicídio ou de uma ofensa grave ou se ele mesmo retira-se dela por qualquer razão, ele deve buscar a proteção de alguma outra tribo. Ele se torna o que os árabes modernos chamam de *dahil*, “o que entrou”, e o que os árabes antigos denominavam um *djâr*. A tribo o toma sob sua proteção, o defende de seus inimigos e pratica a seu favor a vingança de sangue. No Antigo Testamento encontramos o eco desses costumes na instituição do *ger*, que é o mesmo que o árabe *djâr*, assim como na das cidades de refúgio².

² Pp. 98 e 195.

CAPÍTULO III

SOLIDARIEDADE TRIBAL E VINGANÇA DE SANGUE

O vínculo de sangue, real ou suposto, cria uma solidariedade entre todos os membros da tribo. É um sentimento extremamente vivo, que persistiu por muito tempo depois da sedentarização. A honra e a desonra de cada membro repercute em todo o grupo. Uma maldição se estende a toda a raça e Deus castiga as faltas dos pais nos filhos até a quarta geração, Êx 20.5. Um chefe valoroso honra a toda uma família, enquanto que um grupo inteiro sofre as conseqüências do erro de seu dirigente, II Sm 21.1.

Essa solidariedade se expressa de modo particular no dever que se impõe ao grupo de proteger seus membros fracos e oprimidos. Essa é a obrigação por trás da instituição do *go'el*, que excede as condições do nomadismo e será estudada com as instituições familiares³.

A obrigação mais grave do *go'el* israelita é a de assegurar a vingança de sangue, na qual se descobre uma lei do deserto: o *târ* dos árabes. O sangue de um parente deve ser vingado mediante a morte do que o derramou ou, na falta desse, com a morte de alguém de sua família; no interior do grupo não há lugar para a vingança de sangue, mas para o castigo ou expulsão do culpado. Os árabes dizem: “*Nosso* sangue foi derramado.” Esse dever pesava primitivamente sobre todos os membros da tribo, e sua extensão permitia determinar os limites do grupo tribal. Na prática recente, a obrigação é mais restrita e não vai além da parentela familiar, se bem que essa é tomada em sentido bastante amplo. Além disso, para evitar os assassinatos em cadeia, procura-se substituir o *târ* por uma compensação que a família da vítima aceita espontaneamente ou à força.

A mesma lei existia em Israel. No canto de Lameque, Gn 4.23, 24, ela é expressa com selvagem violência:

³ P. 43.

Matei um homem porque ele me feriu,
e um rapaz porque me pisou.
Sete vezes se tomará vingança de Caim;
de Lameque, porém, setenta vezes sete.

Lameque é o descendente de Caim, que foi condenado a viver no deserto. Já Caim leva um "sinal", que não é um estigma de condenação, mas uma marca que lhe designa como pertencente a um grupo no qual a vingança de sangue é praticada de forma impiedosa. Essa história, Gn 4.13-16, explica, sem dúvida, a motivação social da instituição. Não se trata só de procurar uma compensação, "homem por homem, mulher por mulher", como dirá o Alcorão, mas é uma proteção: em uma sociedade não centralizada, a perspectiva da dívida de sangue que será preciso pagar, é um freio que contém os indivíduos e o grupo.

O costume se manteve depois que os israelitas se tornaram sedentários. Assim, Joabe mata Abner, II Sm 3.22-27,30, para vingar a morte de seu irmão Asael, II Sm 2.22, 23. Contudo, a legislação procurou atenuar essa vingança mediante o exercício de uma justiça pública. A legislação acerca das cidades de refúgio, Nm 35.9-34; Dt 19.1-13, sanciona a vingança de sangue mas a controla exigindo de antemão um juízo sobre a culpabilidade do assassino e excluindo o caso de homicídio involuntário⁴. Só que, contrariamente ao direito beduíno, a legislação israelita não aceita a compensação em dinheiro, invocando para isto um motivo religioso: o sangue derramado profanou o país em que habita Iahvé e deve ser expiado pelo sangue do mesmo que o derramou, Nm 35.31-34.

Já dissemos que a lei da vingança de sangue não é praticada dentro do mesmo grupo. Só um caso parece constituir uma exceção, II Sm 14.4-11: para conseguir a revocação de Absalão, exilado depois do assassinato de Annon, a mulher de Tecoa inventa que um de seus filhos foi morto por seu irmão e que os membros do clã querem matá-lo; a mulher pede a Davi que intervenha para que o "vingador de sangue" não mate seu filho. Mas a decisão dos membros do clã é normal se for entendida como castigo do culpado, como também era normal o Exílio de Absalão: trata-se da exclusão do culpado. Só é anormal o termo "vingador de sangue" do v. 11, e é possível que nessa passagem não tenha sido empregado com propriedade.

⁴ Cf. p. 195.

CAPÍTULO IV

EVOLUÇÃO DA ORGANIZAÇÃO TRIBAL EM ISRAEL

Ao utilizar as analogias do nomadismo árabe para esclarecer a organização primitiva de Israel, é importante notar que os documentos bíblicos não permitem em nenhum momento captar a vida tribal em estado puro. As tradições sobre os Patriarcas referem-se a famílias, ou, no máximo, a clãs; e deve-se reconhecer que os relatos sobre a estada no deserto e sobre a conquista de Canaã foram geralmente esquematizados de forma favorável a “todo o Israel” e em detrimento da individualidade das tribos. A melhor época para o estudo é a dos juízes, onde vemos as tribos vivendo e agindo ora isoladamente, ora em conjunto. Mas exatamente nessa ocasião, as tribos não têm chefes individuais, a autoridade é exercida pelos Anciãos e sente-se que o clã, a *mishpahah*, vai se tornar a unidade social mais estável. Isto significa que a organização tribal começa a se dissolver. É o preço da sedentarização: a tribo torna-se pouco a pouco uma unidade territorial, que se subdivide.

Este é, na realidade, um fato corriqueiro. O Califa Omar I lamentava que os árabes instalados no Iraque tinham adquirido o hábito de se chamarem não mais segundo seus ancestrais mas segundo suas aldeias. Hoje em dia, alguns beduínos semi-sedentários da Palestina se designam segundo sua residência atual: os Belqaniyeh do Belqa, os Ghoraniyeh do Ghor etc.; ou segundo seu lugar de proveniência: os Haddadin de Ma'in, originários de Kh. Haddad etc. Da mesma forma, no cântico de Débora, Jz 5.17, a “tribo” de Gileade tem um nome de país, e alguns autores atribuem um valor geográfico aos nomes de outras tribos israelitas. Podemos notar também que as bênçãos de Jacó, Gn 49, e de Moisés, Dt 33, fazem freqüentes alusões ao território que as tribos habitavam.

A própria distribuição territorial das tribos será modificada pela organização administrativa da monarquia. Certamente, será mantida a lembrança de pertencer a uma tribo, mas a unidade social que se manterá e onde os costumes antigos, em certa medida, se perpetuarão, será o clã. No quadro da vida sedentária o clã será representado pela aldeia, e em muitas genealogias de Crônicas, nomes de aldeias substituirão nomes de ancestrais.

CAPÍTULO V

SOBREVIVÊNCIAS DO NOMADISMO

Nesse novo quadro mantiveram-se alguns costumes antigos, e as comparações que fizemos anteriormente com o nomadismo árabe invadiram com freqüência o período sedentário de Israel. A vingança de sangue, que é uma lei do deserto, se converteu em instituição permanente; nunca foi rompida a solidariedade do clã.

A língua, que é mais conservadora que os costumes, guardou a marca das experiências passadas. Temos aqui alguns exemplos: “tenda” se emprega para designar a casa dos sedentários, com freqüência em poesia, mas também na linguagem cotidiana, Jz 19.9; 20.8; I Sm 13.2; I Rs 8.66. Os soldados que debandam regressam “cada um para a sua tenda”, I Sm 4.10; II Sm 18.17. Essa expressão não se manterá, porém, e um pouco mais tarde se dirá que cada um regressa “a sua casa”, I Rs 22.17, ou “a sua cidade” I Rs 22.36. O grito de rebelião, no tempo de Davi, será: “Cada um para a sua tenda, ó Israel.” II Sm 20.1, como também depois da morte de Salomão, I Rs 12.16. Para dizer que se sai muito cedo, emprega-se com freqüência um verbo que significa “carregar os animais”, Jz 19.9; I Sm 17.20, etc., que é uma expressão dos nômades para indicar que se parte do acampamento de madrugada.

E essas expressões continuam sendo utilizadas quando Israel está há tempos fixado à terra, vivendo vida de camponês e tendo por ideal viver tranqüilo, “cada um sob sua videira e sua figueira”.

Mesmo que seja menos significativo, deve-se notar também o uso freqüente, na poesia do Antigo Testamento, das metáforas tomadas da vida nômade. A morte é a corda da tenda que foi cortada (ou a estaca que foi arrancada), Jó 4.21, ou a tenda que é derrubada, Is 38.12. A desolação é expressa pelas cordas que se rompem, a tenda que é destruída, Jr 10.20, enquanto a segurança é a tenda cujas cordas estão bem esticadas, com as estacas bem firmes, Is 33.20. Para dizer que o povo se multiplica, se diz que se amplia a tenda, Is 54.2. São também numerosas as alusões à vida pastoril, como é freqüente apresentar Iahvé ou seu Messias como o bom pastor, Sl 23; Is 40.11; Jr 23.1-6; Ez 34, etc.

CAPÍTULO VI

O “IDEAL NÔMADE” DOS PROFETAS

Apesar dessas sobrevivências, os textos mais antigos demonstram pouca estima pela vida nômade. A história de Caim, Gn 4.11-16, é uma condenação do nomadismo puro: Caim é expulso para o deserto como castigo do homicídio de Abel, andará errante e fugitivo, marcado com um sinal, o *wasm* dos nômades do deserto. É evidente que Abel, que era pastor, Gn 4.2, tem todas as simpatias do narrador, mas o texto deixa claro que ele era pastor de gado miúdo, ou seja, considerava-se que levasse a mesma vida que os patriarcas hebreus, nos limites do verdadeiro deserto. Caim, antes de seu crime, era agricultor, Gn 4.2. Assim, nessa história, o deserto aparece como o refúgio dos sedentários decaídos, dos fora-da-lei, como o era efetivamente antes da chegada das grandes tribos cameleiras, que criaram uma civilização do deserto, que teve sua grandeza mas que não foi conhecida pelos antepassados dos israelitas.

A mesma nota desfavorável aparece na história de Ismael: “A sua mão será contra todos, e a mão de todos contra ele; e habitará diante da face de todos os seus irmãos”, Gn 16.12. O deserto é a morada dos animais selvagens, dos monstros e dos demônios, Is 13.21, 22; 34.11-15. Ao deserto envia-se o bode emissário carregado com todas as faltas do povo, Lv 16.

Contudo, existe também algo que foi chamado o “ideal nômade” do Antigo Testamento. Os profetas voltam os olhos ao passado, aos tempos da juventude de Israel no deserto, de suas promessas de casamento com Iahvé, Jr 2.2; Os 13.5; Am 2.10. No que diz respeito ao presente, condenam o luxo e as facilidades da vida urbana, Am 3.15; 6.8. Com relação ao futuro, vêem a salvação em um retorno à vida no deserto, considerada como uma idade de ouro, Os 2.16,17; 12.10.

Nessa atitude há uma reação contra a civilização sedentária de Canaã, com todos seus riscos de perversão moral e religiosa. Há também a recordação e a nostalgia do tempo em que Deus havia feito aliança com Israel no deserto e em que Israel estava ligado com seu Deus. Seu ideal não é o nomadismo, mas aquela pureza da vida religiosa e aquela fidelidade à aliança.

Se eles falam de retorno ao deserto, não é porque recordem uma gloriosa vida nômade que tivessem levado seus antepassados, mas como meio de evadir-se de uma civilização corruptora. Voltaremos a encontrar essa mística do deserto nos últimos dias do judaísmo entre os sectários de Qumran e, mais tarde, no monacato cristão.

CAPÍTULO VII

OS RECABITAS

O que os profetas exaltavam como um ideal, mas que não procuraram nunca praticar, foi realizado por um grupo de extremistas, os recabitas.

Nós os conhecemos principalmente por Jeremias: para dar uma lição ao povo, o profeta convoca ao Templo os membros da família de Recabe e lhes oferece vinho. Eles se negam a beber alegando que seu antepassado Jonadabe, filho de Recabe, lhes havia dado esta ordem: “Nunca bebereis vinho, nem vós nem vossos filhos; não edificareis casas, não fareis sementeiras, não plantareis nem possuireis vinha alguma; mas habitareis em tendas todos os vossos dias, para que vivais muitos dias sobre a terra em que peregrinais (*gerím*).” Essa fidelidade duradoura às prescrições de seu antepassado é apresentada como exemplo aos judeus que não seguiam a palavra de Iahvé, Jr 35.

É interessante comparar com esse texto uma indicação de Jerônimo de Cardia, relativa aos nabateus de fins do século IV a.C.: “É lei entre eles não semear trigo, nem plantar árvores frutíferas, nem beber vinho, nem construir casas; qualquer um que proceder de outra maneira é condenado à morte” (em Diodoro de Sicília XIX, 94). Nestes dois textos, de semelhança tão surpreendente, há o essencial do que opõe a vida dos nômades à dos agricultores sedentários. Os recabitas mantinham-se voluntariamente à margem da civilização urbana. Se encontram-se em Jerusalém, é porque foram impelidos por circunstâncias excepcionais: haviam se refugiado fugindo dos caldeus, Jr 35.11.

Eles vivem normalmente como nômades, sem vínculos com o solo. Mas, ao mesmo tempo, são javistas fervorosos; todos os nomes recabitas que conhecemos são nomes javistas, Jr 35.3. Jeremias apresenta-os como exemplo, e Iahvé lhes promete sua bênção, Jr 35.19. Como os nômades, formam um clã: são os *b'nê Rekab*, formam a *bêt Rekab*; mas, ao mesmo tempo, constituem uma seita religiosa, e seu antepassado Jonadabe é um legislador religioso.

Conhecemos esse Jonadabe, filho de Recabe, por ter participado na revolução de Jeú, II Rs 10.15-24. Quando este foi a Samaria para exterminar o culto de Baal, tomou consigo Jonadabe com a intenção de fazê-lo admirar seu “zelo para com o Senhor”, v. 16. Jonadabe era, pois, um javista convicto e

todos conheciam sua intransigência. Este episódio permite situar a origem dos recabitas por volta do ano 840 a.C. Segundo o testemunho de Jeremias, 250 anos mais tarde continuavam fiéis ao mesmo tipo de vida.

Tentou-se, voltando ainda mais no passado, relacionar os recabitas com os quenitas, aquele grupo de origem não-israelita que levava uma vida seminômade nos confins ou no interior de Israel, Jz 1.16; 4.11; 5.24; I Sm 15.4-6; 27.10, e por meio de quem, segundo alguns autores, os israelitas teriam tomado conhecimento do nome Iahvé. Essa relação entre os recabitas e os quenitas apóia-se em dois textos das Crônicas, I Cr 2.55 e 4.12. Esses textos são criticamente duvidosos, e é estranho que mencionem Recabe ou a *bêt Rekab* e não façam alusão a Jonadabe. No máximo, significam que o Cronista reuniu, com a ficção de um laço genealógico, agrupamentos humanos que levavam mais ou menos o mesmo tipo de vida.

A história dos recabitas começa para nós com Jeú e termina nos tempos de Jeremias. Não podemos considerá-los como sobreviventes da época em que Israel levava vida nômade, e a Bíblia diz explicitamente que sua regra só foi estabelecida por Jonadabe no nono século antes de nossa era. Não é uma sobrevivência, mas um movimento de reação.

Segunda Parte

INSTITUIÇÕES FAMILIARES

CAPÍTULO I

A FAMÍLIA

1. O TIPO DA FAMÍLIA ISRAELITA

Os etnógrafos distinguem diversos tipos de família. No *fratriarcado*, a autoridade é exercida pelo irmão mais velho e é transmitida, do mesmo modo que o patrimônio, de irmão para irmão. Foram reconhecidos indícios dessa forma social entre os hititas e hurritas, na Assíria e em Elam. Pensou-se encontrar vestígios dela no Antigo Testamento: a instituição do levirato, da qual se falará tratando do casamento⁵, a iniciativa tomada pelos filhos de Jacó para vingar o ultraje feito à sua irmã Diná, Gn 34, o papel desempenhado por Labão no acordo de casamento de sua irmã Rebeca, Gn 24. Nenhum desses exemplos parece convincente. Contudo, é necessário reconhecer que, no caso do levirato e em alguns traços da história de Rebeca, pode haver influência de costumes assírios e hurritas, já que admite-se, pelo menos como hipótese, a existência entre os assírios e hurritas de um fratriarcado primitivo.

O *matriarcado* é um tipo de família muito mais comum nas sociedades primitivas. Sua característica não é que a mãe exerça a autoridade, caso raro, mas que a determinação do parentesco seja por ela. A criança pertence à família e ao grupo social da mãe, não pertence à família dos parentes de seu pai, e os direitos à herança se fixam pela descendência materna. Segundo a escola etnográfica de Graebner e de Schmidt, o matriarcado é uma forma vinculada à civilização de cultivo de baixa escala, enquanto que a civilização pastoril é patriarcal.

Segundo Robertson Smith, muitos autores pensam que o regime matriarcal foi a primeira forma da família entre os semitas. Para Israel, buscam-se vestígios em certos costumes e relatos do Antigo Testamento. Em Gn 20.12, Abraão se desculpa por ter feito Sara passar por sua irmã, já que efetivamente era sua meio-irmã e a tinha desposado. Da mesma maneira II Sm 13.13 dá a entender que Amnom e Tamar podiam se casar: eram filhos de Davi, mas não

⁵ P. 60.

da mesma mulher. O casamento com uma meio-irmã, tanto por parte da mãe quanto por parte do pai, é proibido pelas leis de Lv 18.9; 20.17; Dt 27.22; cf. Ez 22.11. Os dois textos citados indicam que nem sempre havia sido assim, e disto se conclui que, primitivamente, o parentesco era determinado pela mãe. Os autores citados lembram também que a mãe era quem escolhia o nome para o recém-nascido⁶, e que os dois filhos de José, nascidos de mulheres egípcias, não foram reconhecidos como filhos de Israel até terem sido adotados por Jacó, Gn 48.5.

Esses argumentos são insuficientes: o texto relativo aos filhos de José não tem o sentido que lhe é atribuído, como mostra o versículo seguinte, Gn 48.6. Os textos relativos a Sara e a Tamar provam somente que o casamento com uma meio-irmã não era ainda proibido. Por outro lado, não é sempre a mãe que dá nome ao filho, Gn 16.15; 17.19; 38.29-30.

Pensou-se também encontrar na Bíblia, em particular no casamento de Sansão em Timna, Jz 14, um tipo raro de união, em que a mulher não abandonaria seu próprio clã, atraindo a ele o marido. Seria um vestígio do matriarcado primitivo. A questão será tratada quando estudarmos o casamento⁷.

De qualquer forma e qualquer que tenha sido a pré-história de Israel, que não podemos conhecer, a família israelita é claramente *patriarcal* desde nossos documentos mais antigos. O termo próprio para designá-la é "casa paterna", *bêt 'ab*, as genealogias sempre são dadas seguindo a linha paterna e as mulheres só são mencionadas excepcionalmente; o parente mais próximo por linha colateral é o tio paterno, cf. Lv 25.49. No tipo normal do casamento israelita, o marido é o "senhor", o *ba'al* de sua esposa. O pai tem sobre os filhos, inclusive os casados, se vivem com ele, e sobre suas mulheres, uma autoridade total, que antigamente chegava até o direito de vida ou morte: Judá condena sua nora Tamar, acusada de imoralidade, Gn 38.24.

A família compõe-se daqueles elementos unidos ao mesmo tempo pela comunidade de sangue e pela comunidade de habitação. A "família" é uma "casa", e "fundar uma família" se diz "edificar uma casa", Ne 7.4. A família de Noé compreende sua esposa, os filhos e as esposas dos filhos, Gn 7.1 e 7. A família de Jacó agrupa três gerações, Gn 46.8-26. À família pertencem também os servos, os residentes estrangeiros ou *gerim*⁸, os apátridas, as viúvas e órfãos, que vivem sob a proteção do chefe de família. Jefté, filho ilegítimo e expulso de casa por seus irmãos, considera-se ainda pertencente à "casa de seu pai", Jz 11.1-7.

⁶ P. 65.

⁷ P. 42.

⁸ Sobre os *gerim*, cf. pp. 98s.

Como o termo “família” em nossas línguas modernas, o termo *bêt*, “casa”, é suficientemente elástico para abranger inclusive o povo inteiro, a “casa de Jacó” ou a “casa de Israel”, ou uma fração importante do povo, a “casa de José”, a “casa de Judá”. Pode designar o parentesco em sentido lato: Jazania, o descendente de Recabe, seus irmãos e todos os seus filhos formam a *bêt Rekab*, Jr 35.3; os chefes de “famílias” das listas do livro de Crônicas estão à frente de grupos às vezes numerosos, I Cr 5.15,24; 7.7-40; 8.6,10,13; 9.9; 23.24; 24.6...; os chefes de “famílias” que voltam de Babilônia com Esdras trazem consigo entre vinte e oito e trezentos homens, Ed 8.1-14.

Em sentido amplo, família se confunde com clã, a *mishpahah*. Esta habita em um mesmo lugar, ocupa uma ou várias aldeias segundo sua importância. Assim, a *mishpahah* dos danitas ocupa Zorá e Estaol, Jz 18.11; ou então várias *mishpahot* se encontram no interior de uma mesma cidade, como os grupos judeus e benjamitas registrados em Jerusalém por Neemias, Ne 11.4-8, e pelo Cronista, I Cr 9.4-9. O clã tem interesses e deveres comuns e os membros têm consciência dos laços de sangue que os unem: se chamam “irmãos”, I Sm 20.29.

A unidade social que constitui a família se manifesta também no plano religioso. A Páscoa é uma festa de família celebrada em cada casa, Êx 12.3,4 e 46. Cada ano, o pai de Samuel conduzia toda sua família em peregrinação a Siló, I Sm 1.3s.

2. A SOLIDARIEDADE FAMILIAR. O “GO’EL”

Os membros da família em sentido amplo devem uns aos outros ajuda e proteção. A prática particular desse dever é regulada por uma instituição da qual se encontram formas análogas em outros povos, por exemplo, entre os árabes, mas que, em Israel, toma uma forma particular, com um vocabulário especial. É a instituição do *go’el*, palavra procedente de uma raiz que significa “resgatar, reivindicar”, e, mais fundamentalmente, “proteger”.

O *go’el* é um redentor, um defensor, um protetor dos interesses do indivíduo e do grupo. Ele intervém em certo número de casos.

Se um israelita precisou se vender como escravo para pagar uma dívida, deverá ser resgatado por um de seus parentes próximos, Lv 25.47-49.

Quando um israelita precisa vender seu patrimônio, o *go’el* tem direito preferencial na compra, pois é muito importante evitar a alienação dos bens da família. A lei está codificada em Lv 25.25. É como *go’el* que Jeremias adquire o campo de seu primo Hanameel, Jr 32.6s.

O costume é ilustrado também na história de Rute, mesmo que aí a compra da terra se complique por um caso de levirato. Noemi tem uma posse que

a pobreza a obriga a vender; sua nora Rute é viúva e sem filhos. Boaz é um *go'el* de Noemi e de Rute, Rt 2.20; mas há um parente mais próximo que pode exercer o direito de *go'el* antes que Boaz, Rt 3.12; 4.4. Esse primeiro *go'el* estaria disposto a comprar a terra, mas não aceita a dupla obrigação de comprar a terra e casar com Rute, pois o filho que nascesse dessa união levaria o nome do defunto e herdaria a terra, Rt 4.4-6. Boaz adquire então a posse da família e se casa com Rute, Rt 4.9,10.

O relato mostra que o direito do *go'el* era exercido segundo certa ordem de parentesco; esta é detalhada em Lv 25.49: primeiro o tio paterno, depois o filho deste, finalmente os outros parentes. Além disso, o *go'el* pode, sem ser por isto censurado, renunciar a seu direito ou fugir de seu dever: o ato de descalçar-se, Rt 4.7,8, significa o abandono de um direito, como o gesto análogo na lei do levirato, Dt 25.9. Contudo, nesse último caso, o procedimento tem um caráter infamante. A comparação dessa lei com a história de Rute parece indicar que a obrigação do levirato era assumida, no início, pelo clã, assim como o resgate do patrimônio, e que foi mais tarde restrito ao cunhado⁹.

Uma das obrigações mais graves do *go'el* era a vingança de sangue, estudada com a organização tribal por causa de sua relação com os costumes do deserto¹⁰.

O termo *go'el* passou à linguagem religiosa. Assim, Iahvé, vingador dos oprimidos e salvador de seu povo, é chamado *go'el* em Jó 19.25; Sl 19.15; 78.35; Jr 50.34, etc., e freqüentemente na segunda parte de Isaías: 41.14; 43.14; 44.6,24; 49.7; 59.20, etc.

3. EVOLUÇÃO DOS COSTUMES FAMILIARES

Essa forte constituição da família é uma herança da organização tribal. A passagem à vida sedentária e, sobretudo, o desenvolvimento da vida urbana introduziram transformações sociais que afetaram os costumes familiares.

A família deixa de bastar-se a si mesma, pois as exigências do bem-estar material aumentam e o desenvolvimento das indústrias conduz a uma especialização das atividades.

Contudo, os vínculos de sangue tiveram sua revanche. Provavelmente, como no Egito, os ofícios eram transmitidos de pai para filho. O sacerdócio, reservado às famílias da tribo de Levi, não era sem dúvida mais que um caso limite de uma prática comum. A verdade é que algumas aldeias eram habitadas

⁹ Sobre o levirato, cf. p. 60.

¹⁰ P. 30.

pelos que trabalhavam com madeira e ferro, I Cr 4.14; cf. Ne 11.35; outras, pelos produtores de bisso I Cr 4.21; outras, pelos oleiros, I Cr 4.23. Tais corporações de artesãos são dirigidas por um “pai”, denominam-se *mishpahôt*, isto é, seus membros são unidos pelo parentesco ou, ao menos, agrupam-se como famílias¹¹.

Já não há, ou são poucas, aquelas grandes famílias patriarcais que reuniam muitas gerações em torno de um antepassado. As condições de moradia nas cidades restringem o número de membros que vivem sob um mesmo teto: as escavações nos revelam que as casas eram pequenas. Ao redor do pai quase que só se vêem os filhos não-casados. Quando um filho se casa e funda uma nova família, diz-se que “edifica uma casa” Ne 7.4. O prólogo do livro de Jó, mesmo que pretenda imitar um relato patriarcal, revela sua época ao apresentar-nos os filhos de Jó em festas, sucessivamente, na casa de cada irmão, Jó 1.4,13,18. Amnom e Absalão têm casa própria, diferente do palácio onde vivem seu pai Davi e sua irmã Tamar, não casada, II Sm 13.7,8,20.

Mesmo que os escravos continuem pertencendo à família, são pouco numerosos. Aparece uma nova classe social, os mercenários assalariados. Já não existem somente grupos familiares, em que os servos vivem com o senhor da casa; agora há um rei e seus súditos, patrões e trabalhadores, pobres e ricos. É uma transformação que se realizou, tanto em Israel como em Judá, no século VIII antes de nossa era.

O chefe de família já não exerce sua autoridade de forma ilimitada. Um pai não pode mais mandar matar seu filho; mesmo que se trate de faltas cometidas por um filho contra seu pai ou sua mãe, o julgamento pertence aos Anciãos da cidade, Dt 21.18-21. Já nos tempos de Davi, podia-se apelar para o rei de uma condenação pronunciada pelo clã contra um de seus membros, II Sm 14.4-11.

O sentimento de solidariedade decresce e a pessoa se desliga cada vez mais do grupo familiar. O princípio da responsabilidade pessoal é estabelecido em Dt 24.16, é aplicado em II Rs 14.6, é afirmado em Jr 31.29,30, e é desenvolvido em Ez 14.12-20; 18.10-20. Por outro lado, o dever de mútua assistência entre parentes cai no esquecimento e os profetas se vêem obrigados a defender a causa da viúva e do órfão, Is 1.17; Jr 7.6; 22.3. A obrigação do levirato já não é tão constrangedora como na história de Judá e Tamar, Gn 38, e a lei de Dt 25.5-10 admite que a pessoa possa esquivar-se dela. O exercício da vingança de sangue fica limitado pela existência de uma justiça estatal e a legislação sobre as cidades de refúgio, Nm 35.9-29; Dt 19.1-13.

¹¹ Cf. p. 102.

CAPÍTULO II

O CASAMENTO

1. POLIGAMIA E MONOGAMIA

O relato da criação do primeiro casal humano, Gn 2.21-24, apresenta o casamento monogâmico como de acordo com a vontade de Deus. Os patriarcas da linhagem de Sete são apresentados como monógamos, por exemplo, Noé, Gn 7.7, enquanto a poligamia aparece na linhagem reprovada de Caim: Lameque tomou duas mulheres, Gn 4.19. Essa é a idéia que se tinha das origens.

Na época patriarcal, Abraão tinha, a princípio, uma só mulher, Sara, mas como esta era estéril, Abraão tomou sua escrava Hagar, como lhe havia proposto a própria Sara, Gn 16.1,2. Abraão tomou também a Quetura como esposa, Gn 25.1, mas isto é contado depois da morte de Sara, Gn 23.1,2, e Quetura poderia ter sido a esposa titular. Contudo, Gn 25.6 fala no plural das concubinas de Abraão e parece designar assim a Hagar e a Quetura. Naor, que teve filhos de sua mulher Milca, tem também uma concubina, Reumá, Gn 22.20-24. Do mesmo modo Elifaz, filho de Esaú, tem uma mulher e uma concubina, Gn 36.11,12.

Em tudo isto, os patriarcas seguem os costumes de seu ambiente. Segundo o Código de Hamurabi, por volta de 1700 antes de nossa era, o marido não pode tomar uma segunda esposa a não ser em caso de esterilidade da primeira. E mesmo desse direito se vê privado se sua própria esposa lhe fornece uma concubina escrava. Não obstante, o marido pode, mesmo sua mulher tendo filhos, tomar ele mesmo uma concubina, mas uma só – a menos que esta seja estéril –, e a concubina nunca tem os mesmos direitos que a esposa. Na região de Kerkuk, século XV a.C., os costumes são mais ou menos os mesmos. Parece, todavia, que a mulher estéril é obrigada a procurar uma concubina para seu marido.

Em todos esses casos observa-se uma monogamia relativa: nunca há mais que uma esposa titular. Mas há outros exemplos que ultrapassam esse limite. Jacó toma como esposas as duas irmãs Lia e Raquel, e cada uma delas lhe dá

sua escrava, Gn 29.15-30; 30.1-9. Esaú tem três mulheres, as três consideradas do mesmo nível, Gn 26.34; 28.9; 36.1-5. Assim, os costumes do período patriarcal mostram-se menos severos que os da Mesopotâmia, na mesma época. Estes, aliás, não tardam em fazer-se mais brandos. Na compilação de direito assírio, que data de fins do segundo milênio, há um lugar, entre a esposa e a concubina escrava, para a *esirtu*, a “dama do harém”; um homem pode ter várias *esirtu*, e uma *esirtu* pode ser elevada à dignidade de esposa.

Em Israel, sob os juízes e sob a monarquia, desaparecem as antigas restrições. Gideão tinha “muitas mulheres” e, pelo menos, uma concubina, Jz 8.30,31. A bigamia é reconhecida como um ato legal por Dt 21.15-17, e os reis tinham um harém, às vezes numeroso¹².

Parece então que não havia limites. Muito mais tarde, e de forma completamente teórica, o Talmude estabelecerá o número de quatro esposas para um homem comum, e de dezoito para um rei. Na realidade, somente os príncipes podiam se permitir o luxo de um harém numeroso. As pessoas comuns deveriam contentar-se com uma ou duas mulheres. O pai de Samuel tinha duas esposas, uma das quais era estéril, I Sm 1.2. Conforme II Cr 24.3, o sacerdote Joiada escolheu duas mulheres para o rei Joás. Não é fácil dizer se tal bigamia, à que se refere também Dt 21.15-17, era muito freqüente. A situação era, sem dúvida, a mesma que a dos beduínos e *felás* da Palestina moderna, os quais, não obstante as facilidades que lhes dá a lei muçulmana, raramente são polígamos. Às vezes, o interesse é o que leva à procurara de uma segunda mulher, pois assim obtém-se uma criada; contudo, com mais freqüência há o desejo de ter numerosos filhos, principalmente quando a primeira mulher é estéril ou teve somente filhas. A isto acrescenta-se que a mulher oriental, que se casa muito jovem, perde logo seu vigor. Os mesmos motivos intervieram na antigüidade israelita.

A presença de várias esposas não contribuía para a paz no lar. A mulher estéril era menosprezada por sua companheira; assim, por exemplo, Ana por Penina, I Sm 1.6, mesmo sendo esta uma escrava; e Sara por Hagar, Gn 16.4,5. Por outro lado, a mulher estéril tinha ciúmes da esposa fecunda, como no caso de Raquel e Lia, Gn 30.1. A esses motivos de inimizade acrescentavam-se as preferências do marido por uma delas, Gn 29.30,31; I Sm 1.5; a lei de Dt 21.15-17 teve de intervir para que os filhos da mulher menos amada não fossem desapossados em favor dos filhos da esposa preferida. Esse traço dos costumes se reflete na língua, que chama “rivais” as mulheres de um mesmo homem, I Sm 1.6; cf. Eclo 37.11.

¹² Cf. p. 144.

Parece, entretanto, que a monogamia era o estado mais freqüente na família israelita. É surpreendente que os livros de Samuel e dos Reis, que compreendem todo o período da monarquia, não mostrem entre o povo comum mais casos de bigamia que o do pai de Samuel, bem no início. Da mesma forma os livros sapienciais, que apresentam um quadro da sociedade de sua época, não falam de poligamia. Salvo o texto de Eclo 37.11, que acabamos de citar e que, aliás, se poderia interpretar em sentido menos estrito, as numerosas passagens que concernem à mulher em família compreendem-se melhor no contexto de uma família estritamente monógama. Assim, por exemplo, Pv 5.15-19; Ec 9.9; Eclo 26.1-4, e o elogio da mulher perfeita, que fecha o livro dos Provérbios, 31.10-31. O livro de Tobias, que é uma história familiar, só põe em cena famílias monógamas, a do velho Tobit, a de Ragüel e a que o jovem Tobias funda com Sara. É com a imagem de um casamento monógamo que os profetas representam a Israel como a esposa única escolhida pelo Deus único, Os 2.4s; Jr 2.2; Is 50.1; 54.6,7; 62.4,5, e Ezequiel desenvolve a metáfora em uma alegoria, Ez 16. Se o mesmo profeta compara as relações de Iahvé com Samaria e Jerusalém a um casamento com duas irmãs, Ez 23, cf. também Jr 3.6-11, é para adaptar às condições da história posterior ao cisma político a alegoria que havia proposto no cap. 16.

2. O TIPO DO CASAMENTO ISRAELITA

Assim como a filha não casada está na dependência do pai, assim também a mulher casada está na dependência de seu marido.

O Decálogo, Êx 20.17, enumera a mulher entre as demais posses, junto com o escravo e a escrava, o boi e o asno. O marido é chamado o *ba'al* de uma mulher, seu “dono”, da mesma maneira que é o *ba'al* de uma casa ou de um campo, Êx 21.3,22; II Sm 11.26; Pv 12.4 etc. Uma mulher casada é “posse” de um *ba'al*, Gn 20.3; Dt 22.22. “Tomar esposa” se expressa pelo verbo da mesma raiz que *ba'al* e significa, portanto, “tornar-se dono”, Dt 21.13; 24.1.

Esses usos da língua indicam que a mulher era de fato considerada como a propriedade de seu marido, que havia sido comprada por ele? A Etnografia mostra em alguns povos tais casamentos por compra, e com freqüência se disse que o mesmo havia sucedido em Israel. À parte o vocabulário, propõe-se como argumento a história de Raquel e de Lia, que dizem que seu pai lhes havia “vendido”, Gn 31.15; mas não se deve dar sentido formal e jurídico a essa palavra proferida por mulheres encolerizadas. Invoca-se, sobretudo, e com razão, o uso do *mohar*.

O *mohar* é uma quantidade de dinheiro que o noivo era obrigado a pagar ao pai da moça. A palavra aparece na Bíblia somente três vezes, Gn 34.12; Êx 22.16; I Sm 18.25. O montante podia variar segundo as exigências do pai, Gn 34.12, ou segundo a situação social da família, I Sm 18.23. No caso de um casamento imposto depois do estupro de uma virgem, a lei prescreve o pagamento de 50 siclos de prata, Dt 22.29. Mas trata-se de uma penalidade e o *mohar* ordinário devia ser inferior a essa quantia. Essa representa mais ou menos o que o faraó Amenófis III pagava às mulheres de Gezer destinadas a seu harém. Segundo Êx 21.32, 30 siclos indenizavam pela morte de uma escrava, mas também isso era uma penalidade. Para o cumprimento de um voto, 30 siclos representavam o valor de uma mulher, mas uma moça de menos de vinte anos era estimada somente em 10 siclos, Lv 27.4,5.

O pagamento do *mohar* podia ser substituído por uma prestação de serviço, como no caso dos dois casamentos de Jacó, Gn 29.15-30, ou por um serviço notável, como no casamento de Davi com Mical, I Sm 18.25-27, ou no de Otniel com a filha de Calebe, Js 15.16 = Jz 1.12.

Essa obrigação de entregar uma quantia em dinheiro, ou seu equivalente, à família da noiva, dá evidentemente ao casamento israelita a aparência de uma compra. Mas o *mohar* se apresenta, mais que como o preço pago pela mulher, como uma compensação dada à família e, apesar da semelhança exterior, isto é algo moralmente diferente: o futuro marido adquire assim um direito sobre a mulher, mas nem por isso a mulher é uma mercadoria. A diferença salta aos olhos se o casamento com *mohar* é comparado com outro tipo de união que é verdadeiramente uma compra: uma moça podia ser vendida por seu pai a outro homem que a destinava a ser sua concubina ou a concubina de seu filho, era escrava e podia ser revendida, menos a estrangeiros, Êx 21.7-11. Além disso, é provável que o pai não tivesse senão o usufruto do *mohar* e que esse voltasse às mãos de sua filha como herança ou se a morte de seu marido a reduzisse à indigência. Dessa maneira poderia explicar-se a queixa de Raquel e de Lia contra seu pai que havia “consumido seu dinheiro” depois de tê-las “vendido”, Gn 31.15.

Entre os árabes da Palestina moderna observa-se um costume parecido, inclusive no nome, o *mahr*, que o noivo entrega aos pais da moça. A quantia varia segundo as localidades e a riqueza da família, se a moça contrai matrimônio dentro da parentela ou fora de seu clã, se ela é da mesma localidade ou de outra. Os interessados não consideram esse pagamento como verdadeira compra, e uma parte da quantia é empregada no enxoval da noiva.

Um costume análogo, mas não idêntico, existia no antigo direito babilônico: a *tirhatu*, que aliás não era condição necessária para o casamento, entregava-se

geralmente ao pai da noiva, e às vezes à noiva em pessoa. A quantia variava muito de 1 a 50 siclos de prata. Essa soma era administrada pelo pai, que tinha o usufruto, mas não podia dispor dela, e voltava às mãos da mulher se ficava viúva, ou a seus filhos depois da morte da mãe. No direito assírio, a *tirhatu* era entregue à própria noiva. Não era um preço de compra, era apenas, segundo duas explicações prováveis, uma compensação feita à jovem pela perda de sua virgindade ou um dote destinado a ajudar a mulher se perdesse o marido. A mesma situação se manifesta nos contratos de casamento procedentes da colônia judaica de Elefantina, nos quais o *mohar* se conta entre os bens da mulher, mesmo que tenha sido entregue ao seu pai.

Diferentes do *mohar* são os presentes que o jovem oferecia por ocasião do casamento: as duas coisas se distinguem muito bem em Gn 34.12. Esses presentes oferecidos à moça e sua família eram uma recompensa por terem aceitado a petição de mão. Uma vez concluído o casamento de Rebeca, o servo de Abraão apresenta jóias e vestidos para a jovem e ricos presentes para seu irmão e para sua mãe, Gn 24.53.

O mesmo costume se acha também na Mesopotâmia. Segundo o Código de Hamurabi, o noivo distribuía presentes aos pais da moça e, se estes rompiam os esponsais, deviam restituir o dobro do que haviam recebido. Segundo a lei assíria, na qual a *tirhatu* é já um presente em dinheiro dado à moça, o noivo lhe oferecia ao mesmo tempo adereços e dava um presente a seu pai.

A moça também contribuía por ocasião do casamento, ou seja, existia o dote? Isso é difícil de conciliar com o desembolso do *mohar* por parte do noivo. De fato, o *mohar* não existe em casos em que aparece algo que se assemelha ao dote: o faraó dá Gezer como presente de casamento à sua filha, quando Salomão a toma por esposa, I Rs 9.16; quando do casamento de Tobias com Sara, o pai desta entrega a Tobias a metade de sua fortuna, Tb 8.21. Mas o casamento de Salomão se faz à maneira egípcia e sai das condições comuns, e a história de Tobias se situa em um ambiente estrangeiro. Além disso, como Sara é filha única, essa entrega parece um adiantamento da herança. Em Israel, os pais podiam dar presentes à sua filha pelo casamento, dar-lhe uma escrava, Gn 24.59; 29.24,29, ou mesmo terras, Js 15.18,19, onde, aliás, o dom é consecutivo ao casamento; mas o costume de dotar a filha nunca enraizou em terra judaica. Eclo 25.22 parece até repugnar esse costume: “É motivo de ira, censura e grande vergonha que uma mulher sustente o seu marido.”

Contudo, segundo as leis babilônicas, a jovem esposa recebia de seu pai alguns bens, que lhe pertenciam como propriedade particular e dos quais seu marido tinha somente o usufruto. Restituíam-se à mulher se vinha a ficar viúva

ou se fosse repudiada sem que houvesse culpa de sua parte. As leis assírias parecem conter disposições semelhantes.

A mulher, ao casar-se, deixa seus pais e vai morar com seu marido, ela se liga ao clã deste, ao qual pertencerão os filhos que ela der à luz. Rebeca deixa seu irmão e sua mãe, Gn 24.58-59, e Abraão não quer que seu filho Isaque vá a Mesopotâmia se a mulher que escolheu não aceita vir para Canaã, Gn 24.5-8. Entretanto, alguns casamentos mencionados na Bíblia parecem escapar a essa regra geral. Jacó, casado com Lia e com Raquel, segue vivendo com seu sogro Labão; quando foge, Labão lhe reprova por ter levado suas filhas e protesta que são “suas” filhas e que os filhos delas são “seus” filhos, Gn 31.26,43. Gideão tem uma concubina que continua vivendo com sua família em Siquém, Jz 8.31, e o filho deste, Abimeleque, afirma o parentesco que o une ao clã de sua mãe, Jz 9.1-2. Quando Sansão toma por esposa uma filistéia de Timna, o casamento se celebra na casa da mulher, que segue vivendo com seus pais, onde Sansão vai visitá-la, Jz 14.8s; 15.1-2.

Pensou-se reconhecer nesses casamentos um tipo de união em que a mulher não deixa a casa paterna, onde o marido vai morar com ela desligando-se assim de seu próprio clã. É um tipo que os etnógrafos chamam de casamento *beena*, por ter esse nome no Ceilão (Sri Lanka), onde foi mais estudado. Mas a comparação é inexata. Os catorze anos de serviço de Jacó são o equivalente do *mohar*. Se permanece outros seis anos na casa de seu sogro, Gn 31.41, é porque teme ainda a vingança de Esaú, Gn 27.42-45, e além disso, porque tem um contrato com Labão, Gn 30.25-31. De fato, Labão não opõe à partida de Jacó com suas mulheres nenhuma consideração de direito matrimonial, Gn 30.25s, mas unicamente lhe reprova fazê-lo em segredo, Gn 31.26-28. Ele falaria de outra maneira se o casamento de Jacó o tivesse integrado ao clã de seu sogro. No caso de Gideão, o texto salienta que se trata de uma concubina. A história do casamento de Sansão é mais interessante, mas devemos notar que Sansão não vive com sua mulher em Timna, mas simplesmente a visita e não é incorporado a seu clã. Não se trata, pois, de um casamento *beena*.

O caso de Gideão deve antes ser comparado à união *tsadiqa* dos antigos árabes. Não é tanto um verdadeiro casamento quanto uma união aceita pelo costume: *tsadiqa* significa “amante, companheira”. Com relação ao casamento de Sansão, ele se parece muito com uma forma encontrada entre os árabes da Palestina: é um verdadeiro casamento, mas sem coabitação permanente; a esposa é chefe em sua casa e o marido, chamado *yôz musarrib*, “esposo visitante”, aparece como hóspede e leva presentes. As antigas leis assírias prevêem também o caso em que uma mulher casada continue vivendo com seu pai,

mas não se demonstrou que esse gênero de casamento, chamado *erebu*, constitua um tipo especial de casamento.

3. A ESCOLHA DA ESPOSA

A Bíblia não dá nenhuma informação acerca da idade em que as moças se casavam. A prática de casar primeiro a filha mais velha não era universal, Gn 29.26. Parece certo que se casavam as filhas muito jovens, como se fez durante muito tempo e se faz ainda freqüentemente no Oriente, e o mesmo devia suceder com os moços. Segundo as indicações dos livros dos Reis, que ordinariamente dão a idade de cada rei de Judá no momento de sua chegada ao trono, assim como a duração de seu reinado e a idade do filho que lhe sucede, que é normalmente o primogênito, pode-se calcular que Joaquim se casou aos 16 anos, Amom e Josias já aos 14; mas esses cálculos se baseiam em números que não são de todo seguros. Mais tarde, os rabinos determinaram a idade mínima do casamento para as moças aos 12 anos, e aos 13 para os moços.

Em tais condições compreende-se que a intervenção dos pais seja decisiva para a conclusão do casamento. Não se consulta a jovem nem, freqüentemente, o jovem. Para escolher uma mulher para Isaque, Abraão envia seu criado, que trata do assunto com Labão, irmão de Rebeca, Gn 24.33-53¹³. Somente depois pede-se o consentimento a Rebeca, vv. 57-58, que, segundo o paralelo de certos textos da Mesopotâmia, só é necessário porque Rebeca havia perdido seu pai e está sob a autoridade de seu irmão. Hagar, expulsa por Abraão, escolhe uma esposa para Ismael, Gn 21.21, Judá casa seu primogênito, Gn 38.6. Ocorre também que o pai oriente a escolha de seu filho: Isaque envia Jacó para casar-se com uma de suas primas, Gn 28.1-2. É Hamor que pede a mão de Diná para seu filho Siquém, Gn 34.4,6. Sansão pede a seus pais a filistéia por quem está apaixonado, Jz 14.2-3. Esaú, por independente que seja, leva em conta a vontade de seu pai, Gn 28.8-9. Calebe, Js 15.16, e Saul, I Sm 18.17, 19,21,27; 25.44, decidem sobre o casamento de suas filhas. No final do Antigo Testamento, o velho Tobit aconselha seu filho sobre a escolha de uma esposa, Tb 4.12-13, e o casamento de Tobias conclui-se com o pai de Sara, na ausência da jovem, Tb 7.9-12.

Como o pedido de casamento é feito aos pais da moça, com eles é que se discutem as condições, especialmente a quantia do *mohar*, Gn 29.15s; 34.12. Em resumo, como hoje, as filhas casadeiras proporcionavam a seus pais inquietações, o cuidado por elas tira-lhes o sono, Eclo 42.9.

¹³ A menção a Betuel foi acrescentada: Betuel já estava morto e Labão era o chefe da família; cf. os vv. 33,53,55,59.

Não obstante, essa autoridade dos pais não era tal que não deixasse lugar em absoluto aos sentimentos dos jovens. Havia em Israel casamentos por afeto. O jovem podia manifestar suas preferências, Gn 34.4; Jz 14.2. Ele podia decidir por si mesmo sem consultar seus pais e até contra a vontade deles, Gn 26.34-35. Mais raro é que a jovem tome a iniciativa, como a filha de Saul, Mical, que se apaixona por Davi, I Sm 18.20.

De fato, esses sentimentos tinham muitas ocasiões de nascer e de exteriorizar-se, pois as jovens eram muito livres. É verdade que II Mb 3.19 fala das jovens de Jerusalém confinadas em suas casas, mas essa informação refere-se à época grega e a uma circunstância extraordinária. O véu com que se cobriam as mulheres é uma prática ainda mais tardia. Em épocas antigas as jovens não ficavam enclausuradas e saíam sem véu. Elas apascentavam os rebanhos, Gn 29.6, iam buscar água, Gn 24.13; I Sm 9.11, também apanhavam as espigas deixadas pelos segadores, Rt 2.2s, faziam visitas, Gn 34.1. Podiam sem dificuldade falar com os homens, Gn 24.15-21; 29.11-12; I Sm 9.11-13.

Essa liberdade expunha, às vezes, as moças às violências dos rapazes, Gn 34.1-2, mas o sedutor era obrigado a casar-se com a vítima pagando um elevado *mohar* e não tinha direito de repudiá-la depois, Êx 22.15; Dt 22.28,29.

Era costume casar-se com uma parente: isso era uma herança da vida tribal. Abraão envia seu servo para buscar uma esposa para Isaque da sua família na Mesopotâmia, Gn 24.4; Isaque, por sua vez, também envia para lá Jacó para que se case, Gn 28.2. Labão declara que prefere dar sua filha a Jacó que a um estrangeiro, Gn 29.19. O pai de Sansão lamenta que este não tome por mulher uma moça de seu clã, Jz 14.3. Tobit aconselha seu filho que escolha uma mulher de sua tribo, Tb 4.12.

Os casamentos entre primos irmãos eram freqüentes, como por exemplo o casamento de Isaque com Rebeca, o de Jacó com Lia e Raquel. Atualmente, ainda é assim entre os árabes da Palestina, onde o jovem tem direito garantido à mão de sua prima. Segundo Tb 6.12-13; 7.10, Sara não pode ser recusada a Tobias porque esse é seu parente mais próximo; nos é dito ser esta uma "lei de Moisés", Tb 6.13; 7.11-12. Não obstante, no Pentateuco não há nenhuma prescrição legislativa desse tipo; o texto se refere aos relatos de Gênesis sobre os casamentos de Isaque e Jacó, cf. especialmente Gn 24.50-51, ou talvez à lei que obriga as filhas herdeiras a casarem-se no clã de seu pai para evitar que se transfiram bens da família, Nm 36.5-9. Sara é, efetivamente, filha única de Ragüel, Tb 6.12. A mesma consideração do patrimônio e dos vínculos de sangue funda a obrigação do *levir* para com a cunhada que ficou viúva¹⁴.

¹⁴ Cf. abaixo, p. 61.

Havia, contudo, casamentos fora da parentela, e inclusive casamentos com mulheres estrangeiras. Esaú tem duas mulheres hititas, Gn 26.34; José, uma egípcia, Gn 41.45; Moisés, uma midianita, Êx 2.21; as duas noras de Noemi são moabitas, Rt 1.4; Davi tem entre suas mulheres uma calebita e uma araméia, II Sm 3.3; o harém de Salomão compreende “além da filha do faraó, moabitas, amonitas, edomitas, sidônias e hititas”, I Rs 11.1; cf. 14.21. Acabe toma por esposa a sidônia Jezabel, I Rs 16.31. E por outro lado, moças de Israel se casavam com estrangeiros, Bate-Seba com um hitita, II Sm 11.3, a mãe do bronzista Hirão, com um homem de Tiro, I Rs 7.13,14.

Esses casamentos mistos que a política aconselhava aos reis, tornaram-se freqüentes entre o povo comum desde a instalação em Canaã, Jz 3.6. Não só eram um atentado à pureza de sangue, mas também punham em perigo a fé religiosa, I Rs 11.4, e eram proibidos pela lei, Êx 34.15-16; Dt 7.3-4. Às cativas de guerra abria-se uma exceção: podiam ser desposadas após uma cerimônia que simbolizava o abandono de seu lugar de origem, Dt 21.10-14. Essas proibições não foram muito respeitadas: a comunidade que voltou do Exílio, cotinuuou realizando casamentos mistos, Ml 2.11-12; Esdras e Neemias tiveram que tomar medidas severas, que não parecem ter sido muito eficazes, Ed 9.10; Ne 10.31; 13.23-27.

Entretanto, no interior da família estão proibidos os casamentos com parentes imediatos pelo sangue ou por aliança, pois o indivíduo não deve se unir a “sua própria carne”, Lv 18.6, a afinidade era considerada como um laço igual ao da consangüinidade, cf. 18.17. Essas proibições se referem, pois, à proibição do incesto. Algumas são primitivas, outras foram acrescentadas mais tarde; estão reunidas sobretudo em Lv 18. Há impedimentos de consangüinidade em linha direta entre pai e filha, mãe e filho, Lv 18.7, entre pai e neta, Lv 18.10, em linha colateral entre irmão e irmã, Lv 18.9; Dt 27.22. O casamento com uma meia-irmã, aceito na época patriarcal, Gn 20.12, e ainda sob Davi, II Sm 13.13, é proibido pelas leis de Lv 18.11; 20.17; o casamento entre sobrinho e tia, como o casamento do qual nasceu Moisés, Êx 6.20, Nm 26.59, é proibido por Lv 18.12-13; 20.19. Há impedimento de afinidade entre um filho e sua madrasta, Lv 18.8, entre sogro e nora, Lv 18.15; 20.12; cf. Gn 38.26, entre sogra e genro, Lv 20.14; Dt 27.23, entre um homem e a filha ou a neta de uma mulher com quem ele tenha se casado, Lv 18.17, entre um homem e a mulher de seu tio, Lv 18.14; 20.20, entre cunhado e cunhada, Lv 18.16; 20.21. O casamento com duas irmãs, que poderia ser autorizado pelo exemplo de Jacó, é proibido por Lv 18.18.

Os membros da linhagem sacerdotal estavam sujeitos a restrições especiais. Segundo Lv 21.7, não podiam tomar por esposa uma mulher que tivesse

se prostituído ou que tivesse sido repudiada por seu marido. Ez 44.22 acrescenta ainda as viúvas, a não ser que elas fossem viúvas de um sacerdote. Para o sumo sacerdote havia regras ainda mais estritas: só podia tomar como esposa uma virgem de Israel.

4. OS ESPONSAIS

Os esponsais são a promessa de casamento feita algum tempo antes da celebração das núpcias. Era um costume que existia em Israel e a língua hebraica tem um verbo especial para expressá-lo: é o verbo *'arás*, empregado onze vezes na Bíblia.

Os livros históricos dão poucas informações sobre isto. O caso de Isaque e de Jacó são particulares: sem dúvida Rebeca foi prometida a Isaque na Mesopotâmia, mas o casamento foi celebrado quando ela chegou em Canaã, Gn 24.67; Jacó espera sete anos antes de casar-se, mas tem um compromisso especial com Labão, Gn 29.15-21. O caso de Davi e das duas filhas de Saul é mais claro: Merabe lhe havia sido prometida, mas “quando chegou o momento” foi dada a outro, I Sm 18.17-19; Mical foi prometida a Davi em troca de cem prepúcios de filisteus, que ele apresentou “antes de vencido o prazo”, I Sm 18.26-27. Em compensação, Tobias desposou Sara logo depois que o casamento foi acertado, Tb 7.9-16.

Mas os textos legislativos provam que os esponsais eram um costume reconhecido e que tinham efeitos jurídicos. Segundo Dt 20.7, um homem que se comprometeu com uma moça, mas que ainda não tenha se casado com ela, está dispensado de ir à guerra. A lei de Dt 22.23-27 regulamenta o caso de uma virgem que está prometida e sofre violência por parte de um homem que não é o seu noivo. Se o estupro aconteceu na cidade, a noiva é apedrejada juntamente com seu sedutor, pois deveria ter pedido socorro; se foi assediada no campo, somente o homem deve ser morto, pois a moça pode ter gritado e não ter sido ouvida.

A glosa de I Sm 18.21 conserva provavelmente a fórmula que o pai da moça pronunciava e que garantia a validade do noivado: “Hoje tu serás meu genro.” O preço do *mohar* era discutido com os pais no momento do noivado e sem dúvida era entregue imediatamente se, como era o costume, fosse pago em dinheiro.

Os esponsais existiam igualmente na Mesopotâmia. Concluíam-se com o desembolso da *tirhatu*, equivalente do *mohar*, e acarretavam conseqüências jurídicas. Entre o noivado e o casamento havia um intervalo mais ou menos longo, durante o qual cada uma das partes podia voltar atrás, mas recebia uma penalidade. As leis hititas contêm disposições análogas.

5. AS CERIMÔNIAS DE CASAMENTO

É interessante observar que em Israel, como na Mesopotâmia, o casamento é um assunto puramente civil e não é sancionado por nenhum ato religioso. É certo que Malaquias chama a esposa “a mulher de tua aliança”, *berît*, Ml 2.14, e que com frequência *berît* se refere a um pacto religioso, mas aqui este pacto não é senão o contrato de casamento. Em Pv 2.17, o casamento é chamado “a aliança de Deus” e, na alegoria de Ez 16.8, a aliança do Sinai torna-se o contrato de casamento entre Iahvé e Israel.

Fora estas prováveis alusões, o Antigo Testamento não menciona contrato escrito de casamento a não ser na história de Tobias, Tb 7.13. Possuímos muitos contratos de casamento procedentes da colônia judaica de Elefantina, que datam do século V antes de nossa era, e na época greco-romana o costume estava bem estabelecido entre os judeus. (É difícil dizer até onde ele remonta.) Existia há muito tempo na Mesopotâmia, e o Código de Hamurabi declara inválido um casamento concluído sem que um contrato tenha sido estabelecido. Em Israel redigiam-se documentos de divórcio desde antes do Exílio, Dt 24.1,3; Jr 3.8: seria, pois, estranho se naquele tempo não houvesse contratos de casamento, e o silêncio dos textos é, talvez, acidental.

A fórmula determinante do casamento é dada nos contratos de Elefantina, que são redigidos em nome do marido: “Ela é minha esposa e eu seu marido a partir de hoje, para sempre”; a mulher não faz nenhuma declaração. Pode-se encontrar um equivalente em Tb 7.11, onde o pai de Sara diz a Tobias: “Desde agora és seu irmão e ela é tua irmã.” Em um contrato do século II d.C., descoberto no deserto de Judá, a fórmula é: “Tu serás minha mulher.”

O casamento era ocasião de alegria. A cerimônia principal era a entrada da noiva na casa do esposo. O noivo, com a cabeça adornada com um diadema, Ct 3.11; Is 61.10, acompanhado por seus amigos com tamborins e músicas, I Mb 9.39, dirigia-se à casa da noiva. Esta estava ricamente vestida e adornada com jóias, Sl 45.14-15; Is 61.10, mas, coberta com um véu, Ct 4.1,3; 6.7, e só se descobria no aposento nupcial. Por isso Rebeca se cobriu com um véu ao avistar seu noivo Isaque, Gn 24.65, e esse costume permitiu a Labão substituir Raquel por Lia no primeiro casamento de Jacó, Gn 29.23-25. A moça, acompanhada de suas amigas, Sl 45.15, é conduzida à casa do esposo, Sl 45.16; cf. Gn 24.67. Cantam-se cantos de amor, Jr 16.9, nos quais se celebram as qualidades do casal, dos quais temos exemplos no Sl 45 e no Cântico dos Cânticos, seja qual for a interpretação que lhes seja dada, alegórica ou literal.

Os árabes da Palestina e da Síria conservaram costumes análogos: o cortejo, os cantos nupciais, o véu da noiva. Às vezes, durante o trajeto, uma espada

é levada pela noiva ou diante dela, e às vezes ela executa, avançando e retrocedendo, a dança do sabre. Relacionou-se a isso a dança da sulamita em Ct 7.1. Em algumas tribos a noiva tenta, por brincadeira, escapar de seu noivo que deve simular conquistá-la à força. Foi proposto ver nessas brincadeiras uma sobrevivência do casamento por rapto, do qual haveria igualmente um vestígio no Antigo Testamento: o rapto pelos benjamitas das moças que dançavam nas vinhas de Siló, Jz 21.19-23. Essas comparações não parecem ter fundamento. O gesto de brandir a espada tem valor profético: corta a má sorte e afugenta os demônios. Nada indica que a dança da sulamita seja uma dança do sabre, e o episódio de Siló se explica pelas circunstâncias extraordinárias mencionadas no relato.

Em seguida, celebrava-se o grande banquete, Gn 29.22; Jz 14.10; Tb 7.14. Nesses três casos a ceia acontece na casa dos pais da noiva, mas por condições incomuns. Pela regra geral dava-se, certamente, na casa do noivo, cf. Mt 22.2. A festa durava normalmente sete dias, Gn 29.27; Jz 14.12, e podia se prolongar por até duas semanas, Tb 8.20; 10.7. Contudo, o casamento se consumava já na primeira noite, Gn 29.23; Tb 8.1. Dessa noite nupcial se conservava o tecido manchado de sangue que provava a virgindade da noiva e que servia de prova em caso de calúnia do marido, Dt 22.13-21. O mesmo costume ingênuo existe ainda na Palestina e em outros países muçulmanos.

6. O REPÚDIO E O DIVÓRCIO

O marido pode repudiar sua mulher. O motivo aceito por Dt 24.1 é “ter ele achado coisa indecente nela”. A expressão é muito genérica e, na época rabínica, discutia-se vigorosamente sobre a abrangência desse texto. A escola rigorista de Shammai só admitia como causa de repúdio o adultério e a má conduta, mas a escola de Hillel, cuja interpretação era mais abrangente, contentava-se com qualquer motivo, inclusive fútil, como a mulher ter cozinhado mal um prato ou, simplesmente, que outra mulher agradasse mais o marido. Já Eclo 25.26 dizia ao marido: “Se tua esposa não obedece ao dedo e ao olho, separa-te dela.”

A formalidade do repúdio era simples: o marido fazia uma declaração contrária à que tinha estabelecido o casamento: “Ela já não é minha esposa e eu já não sou seu marido”, Os 2.4. Na colônia de Elefantina, ele dizia diante de testemunhas: “Eu me divorcio de minha mulher”, literalmente: “Odeio minha mulher.” Na Assíria, ele dizia: “Eu a repudio”, ou seja: “Você não é mais minha mulher.” Mas, em Israel, como na Mesopotâmia e em Elefantina, o marido devia redigir um documento de repúdio, Dt 24.1,3; Is 50.1; Jr 3.8,

que permitia à mulher voltar a casar-se, Dt 24.2. Nas cavernas de Murabba' at descobriu-se um documento de repúdio, de princípios do século II d.C.

A lei estabelecia poucas restrições ao direito do marido: um homem que tivesse acusado falsamente sua mulher de não ser virgem ao casar-se com ele, não podia repudiá-la nunca mais, Dt 22.13-19; da mesma maneira, um homem que tivesse tido que se casar com uma moça que ele tinha violado, Dt 22.28-29. Se uma mulher repudiada volta a casar-se, e fica livre por ter morrido seu segundo marido ou por que este a repudiou, o primeiro marido não pode retomá-la, Dt 24.3-4; cf. Jr 3.1. O duplo casamento de Oséias, Os 2.3, se é que se trata, como parece, da mesma mulher repudiada e tomada novamente, não está sob essa lei, pois a mulher não tinha voltado a casar-se neste ínterim, mas se prostituído. A lei também não se aplicava no caso de Mical, casada com Davi, dada depois em casamento a outro e, finalmente, retomada por Davi, I Sm 18.20-27; 25.44; II Sm 3.13-16, posto que Davi não a tinha repudiado.

Não sabemos se os maridos israelitas faziam freqüentemente uso desse direito, que parece ter sido bastante difundido. Os escritos sapienciais fazem o elogio da fidelidade conjugal, Pv 5.15-19; Ec 9.9, e Malaquias ensina que o casamento faz dos cônjuges um só ser, e que o marido deve sustentar o juramento feito à sua companheira: "Odeio o repúdio, diz Iahvé, Deus de Israel". Ml 2.14-16. Mas será preciso aguardar o Novo Testamento para que Jesus proclame a indissolubilidade do casamento, Mt 5.31-32; 19.1-9 e paralelos, com o mesmo argumento que empregava Malaquias: "O que Deus uniu, o homem não deve separar."

As mulheres, ao contrário, não podiam pedir o divórcio. Mesmo no princípio de nossa era, quando Salomé, a irmã de Herodes, enviou uma carta de repúdio a seu esposo Kostabar, sua ação foi considerada contrária à lei judaica. Se o Evangelho apresenta a hipótese de uma mulher que repudia seu marido, Mc 10.12 (que falta nos paralelos), é seguramente pensando nas práticas dos gentios. Mas a colônia de Elefantina, que havia sofrido influências estrangeiras, admitia que o divórcio fosse pronunciado pela mulher. E até na Palestina é atestado esse uso no século II de nossa era por um documento do deserto de Judá.

Na Mesopotâmia, segundo o Código de Hamurabi, o marido pode repudiar sua mulher pronunciando a fórmula de divórcio, mas deve dar-lhe uma compensação que varia segundo cada caso. A mulher não pode divorciar-se a não ser depois que uma decisão do juiz reconheça a culpa do marido. Segundo as leis assírias, o marido pode repudiar sua mulher sem compensação, mas a mulher não pode obter o divórcio. Os contratos apresentam uma situação mais

complexa e com frequência prevêem condições mais onerosas para o marido: no momento da conclusão do casamento, os pais da noiva a protegiam com cláusulas específicas.

Mesmo que o Antigo Testamento se cale sobre essa questão, é provável que também em Israel algumas condições pecuniárias estivessem ligadas ao repúdio. Segundo os contratos matrimoniais de Elefantina, o marido que repudiava sua mulher não podia reclamar o *mohar*, pagava o “preço do divórcio” e a mulher conservava tudo o que havia levado ao casamento; a mulher que se separava de seu marido pagava o mesmo “preço do divórcio” e conservava seus bens pessoais, inclusive, pelo que parece, o *mohar*.

7. O ADULTÉRIO E A FORNICAÇÃO

O Decálogo condena o adultério, Êx 20.14; Dt 5.18, junto com o homicídio e o furto como atos que prejudicam ao próximo. Em Lv 18.20, o adultério inclui-se entre os interditos matrimoniais, é algo que torna “impuro”. Como em todo o Oriente antigo, o adultério é, pois, um delito privado, mas o texto de Lv 18.20 lhe acrescenta uma consideração religiosa e os relatos de Gn 20.1-13; 26.7-11, apresentam o adultério como uma falta castigada por Deus.

O adultério de um homem com uma mulher casada é severamente punido: os dois cúmplices são condenados à morte, Lv 20;10; Dt 22.22; nesse caso, a noiva é comparada à esposa, Dt 22;23s: efetivamente a noiva pertence a seu noivo como a mulher a seu marido. A pena se executa mediante apedrejamento, segundo Dt 22.23s; Ez 16;40; cf. Jo 8.5; entretanto, é possível que, antigamente, se aplicasse a pena do fogo: Judá condenou sua nora Tamar a ser queimada viva, Gn 38.24, porque suspeitou que ela havia se entregado a um homem sendo viúva de seu filho Er, estando prometida, pela lei do levirato, a outro filho seu, Selá.

A coleção mais recente dos Provérbios, Pv 1.9, põe repetidas vezes em alerta os jovens contra as seduções de uma mulher infiel a seu marido. A mulher é chamada “estrangeira”, isto é, simplesmente, a mulher de outro, Pv 2.16-19; 5.2-14; 6.23-7.27. Tal amor conduz à morte, 2.18; 5.5; 7.26,27, mas essa “morte” é geralmente sinônimo de perdição moral; uma vez aparece como a vingança do marido ofendido, 6.34, mas jamais como castigo legal do adultério.

As partes antigas de Provérbios fazem poucas alusões ao adultério, Pv 30.18-20, e comparam-no à prostituição, 23.27. O homem que frequenta as prostitutas dissipa seus bens e perde seu vigor, Pv 29.3; 31.3, mas não comete um delito punível pela lei. Nenhuma censura recai sobre Judá por ter agido

com Tamar como uma prostituta, Gn 38.15-19; sua única falta consiste em não ter observado, a respeito de sua nora, a lei do levirato, Gn 38.26.

A fidelidade conjugal é recomendada ao marido em Pv 5.15-19, mas sua infidelidade não é castigada, a não ser no caso em que prejudique o direito alheio e tenha por cúmplice uma mulher casada.

Em contraste com essa indulgência de que usufrui o marido, a imoralidade da mulher casada está sujeita a duros castigos; o marido pode, sem dúvida, perdoar sua mulher, mas pode também repudiá-la e ela sofre uma pena difamatória, Os 2.5,11-12; Ez 16.37-38; 23.29. É a “grande falta” de que falam alguns textos do Egito e Ugarit, a “grande falta” que ia cometer o rei de Gerar com Sara, Gn 20.9; cf., metaforicamente, aplicado à idolatria Êx 32.21,30-31. Nos faltam informações sobre as mulheres não casadas; só se sabe que se a filha de um sacerdote se prostituísse devia ser queimada viva, Lv 21.9.

8. O LEVIRATO

Segundo uma lei de Dt 25.5-10, se irmãos vivem juntos e um deles morre sem deixar descendência, um dos irmãos sobreviventes toma por mulher a viúva, e o primogênito desse novo casamento é considerado legalmente como filho do falecido. Entretanto, o cunhado pode esquivar-se dessa obrigação mediante uma declaração feita ante os Anciãos da cidade, mas ele é desonrado: a viúva rejeitada o descalça e lhe cospe na cara porque “não edifica a casa de seu irmão”.

Essa instituição é chamada levirato, do latim *levir*, que traduz o hebraico *yabam*, “cunhado”. No Antigo Testamento ela é ilustrada por dois exemplos, que são difíceis de interpretar e que só imperfeitamente correspondem à lei do Deuteronômio: a história de Tamar e a de Rute.

O primogênito de Judá, Er, morre sem deixar descendência de sua mulher Tamar, Gn 38.6-7. Seu irmão Onã tinha o dever de casar-se com a viúva, mas ele não quer ter um filho que não seja legalmente seu, ele faz estéril sua união com Tamar e, por esse pecado, Iahvé o mata, 38.8-10. Judá deveria então dar para Tamar seu último filho, Selá, mas esquivava-se do dever, 38.11. Então Tamar se une por astúcia a seu sogro, 38.15-19. Nesse antigo relato, a lei do levirato aparece mais estrita que no Deuteronômio: o cunhado não pode escapar dela e o dever incumbe sucessivamente a todos os irmãos sobreviventes, cf. Mt 22.24-27. A união de Tamar com Judá poderia ser uma reminiscência de um tempo em que o dever do levirato afetava o sogro se não tivesse outro filho, que é o que se praticou em outros povos; contudo, aqui é mais o ato desesperado de uma mulher que quer ter filhos do mesmo sangue que seu marido.

A história de Rute combina o costume do levirato com o dever do resgate que incumbia ao *go'el*¹⁵. A lei de Dt 25 não se aplica porque Rute não tem mais cunhado, Rt 1.11-12. O fato de que um parente próximo deva tomá-la por esposa, e isso seguindo certa ordem, Rt 2.20; 3.12, indica seguramente uma época ou um ambiente em que a lei do levirato era um assunto de clã mais do que de família no sentido estrito. De qualquer forma, as intenções e os efeitos desse casamento são os de um casamento levirático: trata-se de “perpetuar o nome do falecido”, Rt 4.5,10; cf. 2.20, do qual a criança que há de nascer será considerada filho, Rt 4.6; cf. 4.17.

Esse costume tinha paralelos em outros povos, e especialmente entre os vizinhos de Israel. O Código de Hamurabi não fala dele, mas as leis assírias consagram-lhe vários artigos. Nelas não se expressa a condição de que a viúva não tenha filho, mas isso pode ser devido a uma lacuna do texto. Em compensação, essas leis assimilam, com respeito a isso, os esponsais a um casamento consumado: se um noivo morre, sua noiva deve casar-se com o irmão do falecido. Algumas leis hititas falam também do levirato, mas com menos detalhe. O costume existia entre os hurritas de Nuzu e talvez em Elam. Também é atestada em Ugarit.

Muito discutiu-se sobre o significado do levirato. Alguns explicaram-no como meio de assegurar a continuidade do culto aos antepassados, enquanto outros descobriram nele um indício de sociedade fratriarcal. Independentemente de como era entre outros povos, o Antigo Testamento dá uma explicação que lhe é própria e que parece suficiente. A razão essencial é a de perpetuar a descendência masculina, o “nome”, a “casa”, e é por isso que a criança (provavelmente só a primeira) de um casamento levirático é considerada filho do falecido. Não é somente um motivo sentimental, é a expressão da importância dada aos laços de sangue. Uma razão concomitante é a de evitar a transferência dos bens da família. Essa consideração aparece em Dt 25.5, que põe como condição do levirato que os irmãos vivam juntos, e, na história de Rute, ela explica que o direito de resgate da terra esteja ligado com a obrigação de casar-se com a viúva. A mesma preocupação se encontra na legislação do jubileu, Lv 25, e na lei sobre as filhas herdeiras, Nm 36.2-9.

¹⁵ Cf. acima, p. 43.

CAPÍTULO III

A SITUAÇÃO DA MULHER. AS VIÚVAS

Dissemos anteriormente que a mulher chamava seu marido *ba'al*, "amo"; também o chamava *'adôn*, "senhor", Gn 18.12; Jz 19.26; Am 4.1, ou seja, ela lhe dava os títulos que um escravo dava a seu amo, um súdito a seu rei. O Decálogo conta a mulher entre as posses de seu marido, juntamente com a casa e o campo, o escravo e a escrava, o boi e o asno, Êx 20.17; Dt 5.21. Seu marido pode repudiá-la, mas ela não pode pedir o divórcio; permanece sempre como menor de idade. A mulher não herda de seu marido, nem as filhas de seu pai, exceto na ausência de um herdeiro masculino, Nm 27.8. O voto de uma moça ou o de uma mulher casada não tem validade, a não ser pelo consentimento do pai ou do marido, que podem também anulá-lo, Nm 30.4-17.

Não obstante, a situação da mulher israelita é muito diferente da de uma escrava. Um homem pode vender sua escrava e até sua filha, Êx 21.7, mas não pode vender sua esposa, nem mesmo no caso de tê-la adquirido como cativa de guerra, Dt 21.14. O marido pode repudiar sua esposa, mas esta está protegida pelo documento de repúdio, que lhe restitui sua liberdade. É provável que a mulher repudiada conservasse, se não o usufruto, pelo menos a propriedade de uma parte do *mohar* e do que ela havia recebido de seus pais, cf. Js 15.19; Jz 1.15.

Sem dúvida, pesavam sobre a mulher os trabalhos duros do lar, a mulher guardava os rebanhos e trabalhava no campo, fazia pão, tecia, etc. Mas essas atividades exteriores não eram humilhantes, elas lhe garantiam consideração. Excepcionalmente, uma mulher podia tomar parte nos assuntos públicos. Israel celebrava Débora e Jael como heroínas, Jz 4-5. Atalia ocupou durante vários anos o trono de Judá, II Rs 11, a profetiza Hulda era consultada pelos ministros do rei, II Rs 22.14s, e os livros de Judite e de Ester contam a salvação do povo operada pelas mãos de uma mulher.

No interior da família a estima pela mulher aumentava quando ela se tornava mãe, sobretudo mãe de um filho, cf. Gn 16.4; 29.31-30.24, e a explicação dos nomes que Lia e Raquel dão a seus filhos. Seu marido se afeiçoava mais a ela e seus filhos lhe deviam obediência e respeito. A lei condenava as faltas dos

filhos contra sua mãe da mesma forma que as faltas contra seu pai, Êx 21.17; Lv 20.9; Dt 21.18-21; 27.16, e o Decálogo, Êx 20.12, prescreve que se honre igualmente ao pai e à mãe, cf. Lv 19.3. Os livros sapienciais insistem no respeito devido à mãe, Pv 19.26; 20.20; 23.22; 30.17; Eclo 3.1-16. Os raros relatos que nos permitem entrar na intimidade de uma família israelita nos apresentam a mulher amada e escutada por seu marido, e tratada por ele como uma igual; por exemplo, a mãe de Samuel, I Sm 1.4-8,22,23; a mulher sunamita, II Rs 4.8-24; os dois casais idosos do livro de Tobias, e não resta dúvida de que essa era a condição comum. Era conforme os ensinamentos do Gênesis: Deus havia criado a mulher como uma ajuda adequada ao homem e à qual este se uniria, Gn 2.18-24. O último capítulo dos Provérbios celebra a boa dona de casa, a que seus filhos proclamam bem-aventurada e a quem seu marido elogia, Pv 31.10-31.

Entretanto, do ponto de vista social e jurídico, a situação da mulher em Israel é inferior à que tinha nos grandes países vizinhos. No Egito, a mulher aparece freqüentemente com todos os direitos de um chefe de família. Em Babilônia, ela pode adquirir posses, agir judicialmente, ser parte contratante e ter certa parte na herança de seu marido.

Na colônia de Elefantina, e sob influências estrangeiras, a mulher judia havia adquirido certos direitos civis. Já dissemos que podia divorciar-se. Podia ser proprietária e, por essa razão, estar sujeita aos impostos: uma grande lista de contribuintes contém 32 nomes de mulheres. Há recibos de compra e venda, de doação etc., nos quais aparecem mulheres como contratantes.

A situação das viúvas exige certas observações particulares. Um voto feito por uma mulher continua valendo, mesmo depois da morte de seu marido, Nm 30.10. A viúva sem filhos podia permanecer unida à família de seu marido pela prática do levirato. Na falta de *levir*, ela podia voltar a contrair matrimônio fora da família, Rt 1.9; nesse ínterim, voltava a habitar com seu pai e com sua mãe, Rt 1.8; Gn 38.11; cf. Lv 22.13, mas a história de Tamar mostra que seu sogro conservava certa autoridade sobre ela, Gn 38.24. Pelo menos durante certo tempo, a viúva usava roupas de luto, Gn 38.14; II Sm 14.2; Jt 8.5; 10.3. Não sabemos quanto tempo durava o luto, mas, os mais de três anos observados por Judite parecem excepcionais, Jt 8.4.

Judite era uma viúva rica. Mas muito freqüentemente as viúvas, sobretudo as cheias de filhos, encontravam-se em condições miseráveis, I Rs 17.8-15; II Rs 4.1-7; cf. a viúva do Evangelho, Mc 12.41-44; Lc 21.1-4. Assim, pois, estavam protegidas pela lei religiosa e recomendadas à caridade do povo, juntamente com os órfãos e os estrangeiros residentes, ou seja, todos aqueles que não tinham mais o apoio de uma família, Êx 22.21, e com insistência no Deuteronômio, Dt 10.18; 24.17-21; 26.12-13; 27.19; cf. Is 1.17; Jr 22.3; em contraste, Is 1.23; Jr 7.6; cf. também Jó 29.13. O próprio Deus é seu protetor, Sl 146.9.

CAPÍTULO IV

OS FILHOS

1. ESTIMA DOS FILHOS

Hoje em dia, nos casamentos dos camponeses ou dos beduínos da Palestina, às vezes, no umbral da porta dos recém-casados ou à entrada da tenda, esmaga-se uma romã cujos grãos simbolizam o grande número de filhos que lhes são desejados.

No antigo Israel, ter filhos, muitos filhos, era também uma honra desejada e nesse sentido faziam-se votos por ocasião do casamento. Rebeca, ao deixar sua família, é abençoada assim: “Você é nossa irmã: seja a mãe de milhares de milhares”, Gn 24.60. A Boaz, que toma por esposa Rute, se deseja que sua jovem esposa “seja semelhante a Raquel e a Lia que, as duas, edificaram a casa de Israel”, Rt 4.11-12. Abraão e, portanto, Isaque recebem a promessa de que sua posteridade será numerosa como as estrelas do céu, Gn 15.5; 22.17; 26.4. Deus promete a Hagar que ela terá uma descendência inumerável, Gn 16.10. Os filhos são “a coroa dos Anciãos”, Pv 17.6; os filhos são “rebentos de oliveira à roda da tua mesa”, Sl 128.3, “uma recompensa, como flechas na mão do guerreiro: feliz o homem que enche deles a sua aljava”, Sl 127.3-5.

Contrariamente, a esterilidade era considerada uma provação, Gn 16.2; 30.2; I Sm 1.5, ou um castigo da mão de Deus, Gn 20.18, uma vergonha, da qual Sara, Raquel e Lia procuram livrar-se adotando o filho que seu marido gerou com sua escrava, Gn 16.2; 30.3-9.

De todos esses textos deduz-se que se deseja sobretudo o nascimento de meninos, que perpetuarão a linhagem e o nome e preservarão o patrimônio. As filhas eram menos estimadas: elas deixam a família ao contrair matrimônio; de forma que não era por seu número que se avaliava a força de uma casa.

Entre os filhos, o primogênito gozava de certas prerrogativas. Enquanto seu pai vivia, tinha a preferência entre os irmãos, Gn 43.33. À morte de seu pai, recebia uma dupla parte da herança, Dt 21.17, e tornava-se o cabeça da família. No caso de dois gêmeos, o primogênito era o que via primeiro a luz, Gn 25.24-26; 38.27-30: assim, mesmo que se tenha visto primeiro a mão de

Zerá, Perez foi o primogênito, cf. I Cr 2.4, porque foi o primeiro a sair do seio materno. O primogênito podia perder seu direito de primogenitura como castigo por uma falta grave, como foi o caso de Rúben depois de seu incesto, Gn 35.22; cf. 49.3 e 4; I Cr 5.1, ou ele podia abrir mão do direito, como Esaú, que vendeu seu direito de primogenitura a Jacó, Gn 25.29-34. Mas a lei protegia o primogênito contra uma escolha arbitrária por parte de seu pai, Dt 21.15-17.

Não obstante, há um tema que se repete com frequência no Antigo Testamento, o caso do filho mais jovem que suplanta o primogênito. Fora os casos de Esaú e de Jacó, de Perez e de Zerá, que acabamos de mencionar, podem-se citar muitos outros: Isaque herda no lugar de Ismael, José é o preferido de seu pai, em seguida Benjamin, Efraim passa à frente de Manassés, Davi, caçula, é escolhido entre todos os seus irmãos e transmite o reino a seu filho mais jovem, Salomão. Nesses fatos tentou-se ver a indicação de um costume contrário ao direito de primogenitura, o de ultimogenitura, como se observa em alguns povos: a herança e os direitos do pai passam ao último dos filhos. Mas esses casos que fogem à lei comum manifestam antes o conflito entre o costume jurídico e o sentimento que inclinava o coração do pai ao filho de seus últimos dias, cf. Gn 37.3; 44.20. Além disso, a Bíblia destaca explicitamente que esses casos expressam a arbitrariedade das escolhas de Deus, que havia aceitado a oferenda de Abel e rejeitado a de Caim, seu irmão mais velho, Gn 4.4-5, que “amou a Jacó e odiou a Esaú”, Ml 1.2-3; Rm 9.13; cf. Gn 25.23, que designou a Davi, I Sm 16.12, que deu o reino a Salomão, I Rs 2.15.

Como primícias do casamento, os primogênitos pertenciam a Deus, mas, ao contrário dos primogênitos do gado, que eram imolados, os do homem eram resgatados, Êx 13.11-15; 22.28; 34.20, porque o Deus de Israel abominava os sacrifícios de crianças, Lv 20.2-5 etc.; cf. o sacrifício de Isaque, Gn 22. Os levitas eram consagrados a Deus como substitutos dos primogênitos do povo, Nm 3.12-13; 8.16-18.

2. O NASCIMENTO

Segundo o texto pouco claro de Êx 1.16, a mulher parturiente se sentava talvez sobre duas pedras separadas, que faziam as vezes da cadeira para dar à luz, cujo uso é atestado na época rabínica e em certos ambientes do Oriente moderno. Segundo Gn 30.3, Raquel pede que Bila dê à luz sobre seus joelhos; Gn 50.23 diz que “os filhos de Maquir, filho de Manassés, nasceram sobre os joelhos de José”; Jó, amaldiçoando o dia de seu nascimento, lamenta que houvesse dois joelhos para o acolher, Jó 3.12. De tudo isso concluiu-se que o nascimento era, às vezes, sobre os joelhos de uma outra pessoa, parteira ou

membro da família, e o costume é, de fato, atestado fora de Israel. Mas a explicação é provavelmente mais simples: no caso de Raquel e no de José deve tratar-se de adoção, cf. Gn 48.12¹⁶, e Jó 3.12 fala dos joelhos da mãe que amamenta seu filho.

De Êx 1.9 se poderia deduzir que as mulheres israelitas tinham partos fáceis, como também hoje em dia, com freqüência, as camponesas e beduínas da Palestina. Mas esse texto isolado tem pouco peso ao lado da sentença dita contra a mulher em Gn 3.16: “Multiplicarei sobremodo os sofrimentos da tua gravidez; com dores darás à luz filhos.” Isso representava a experiência comum, e as dores de parto são um termo de comparação freqüente entre os profetas, Is 13.8; 21.3; 26.17; Jr 4.31; 6.24; 13.21; 22.23; 50.43; cf. também Êx 15.14; Is 37.3 = II Rs 19.3; Os 13.13; Sl 48.7. A mãe era assistida por uma parteira, Gn 35.17; 38.28, e Êx 1.15 indica que existiam parteiras profissionais. Segundo Jr 20.15; cf. Jó 3.3, o pai não estava presente ao parto.

O bebê era lavado, esfregado com sal – as camponesas da Palestina dizem ainda hoje que isso o fortalece – e envolvido em fraldas, Ez 16.4; cf. Jó 38.8-9. Normalmente a mãe o amamentava, Gn 21.7; I Sm 1.21-23; I Rs 3.21; II Mb 7.27, mas às vezes o confiava a uma ama de leite, Gn 24.59; 35.8; Êx 2.7-9; Nm 11.12; II Sm 4.4; II Rs 11.2, como se fazia também na Mesopotâmia e no Egito.

Desmamava-se a criança muito mais tarde que agora, cf. o caso de Samuel, I Sm 1.20-23, aos três anos, segundo II Mb 7.27, que era também a prática antiga na Babilônia. O final do aleitamento de Isaque foi marcado por uma festa, Gn 21.8.

3. O NOME

Dava-se o nome ao recém-nascido imediatamente depois de nascer. A mãe geralmente escolhia o nome, Gn 29.31-30.24; 35.18; I Sm 1.20, às vezes o pai, Gn 16.15; 17.19; Êx 2.22; cf. Gn 35.18. A prática de adiar a atribuição do nome até a circuncisão, ao oitavo dia, não é atestada antes do Novo Testamento, Lc 1.59; 2.21.

Como entre os povos primitivos, o nome em todo antigo Oriente define a essência de uma coisa: nomeá-la é conhecê-la e, portanto, ter poder sobre ela. Se no paraíso terrestre Deus deixa o primeiro homem nomear os animais, Gn 2.19-20, é porque assim o põe sob seu domínio, cf. o relato paralelo, Gn 1.28. Se se trata de uma pessoa, conhecer seu nome é poder prejudicá-la: daí os nomes tabu entre os primitivos, os nomes secretos entre os egípcios;

¹⁶ Cf. abaixo, p. 75.

ou beneficiá-la, como Moisés que Deus conhece pelo nome, Êx 33.12,17. Daí provém também a importância para o fiel de conhecer o verdadeiro nome de seu Deus, Êx 3.13-15; cf. Gn 32.30, e esse traço se encontra em todas as religiões orientais. Finalmente, como o nome define a essência, revela o caráter e o destino daquele que o tem. O nome vem a ser a expressão de uma esperança, ou um símbolo que se procura decifrar com etimologias afins.

Alguns nomes são inspirados por uma circunstância particular do nascimento. Essa circunstância pode relacionar-se à mãe que dá à luz: Eva chama seu primogênito Caim (*Qain*) porque ela “adquiriu” (*qanah*) um homem, Gn 4.1; o mesmo ocorre com os nomes dos filhos de Jacó, Gn 29.31-30.24; Raquel, que vai morrer no parto, chama seu filho Benoni, “filho de minha dor”, mas Jacó muda esse nome de mal augúrio para Benjamim, “filho da direita”, Gn 35.18. Mais raro é a circunstância referir-se ao pai: Moisés chama seu filho Gérson, porque o teve quando era *ger*, residente em terra estrangeira, Êx 2.22. A circunstância pode se referir à própria criança. Jacó é chamado assim porque no seio de sua mãe segurou o calcanhar, *'aqeb*, de seu gêmeo, Gn 25.26, e porque suplantou a este, *'aqab*, Gn 27.36; Os 12.4. Perez nasceu abrindo-se uma brecha, *perets*, Gn 38.29. Pode, por fim, ser uma circunstância exterior contemporânea do nascimento: a esposa de Finéias, sabendo da captura da arca pelos filisteus, dá à luz um menino e o chama Icabode, que significa “Onde está a glória?”, I Sm 4.21. Podem-se comparar com isso os nomes simbólicos que Oséias e Isaías dão a seus filhos, Os 1.4,6,9; Is 7.3; 8.3.

Nas explicações que a Bíblia dá desses nomes, se vê com freqüência uma etimologia popular, que foi criada posteriormente e justificada com algum traço inventado. Isso é, sem dúvida, exato em certo número de casos, mas não sempre. Efetivamente, esse costume de chamar uma criança segundo as circunstâncias de seu nascimento é atestado em muitos povos e também entre os árabes modernos. Assim, uma mulher que somente dava à luz meninas chamou à quarta, Za`ulé, “irritante”, e à oitava Tamâm, “já basta”. Assim, um homem cuja filha havia nascido em uma manhã de muito orvalho, a chamou Endeyeh, “cheia de orvalho”.

São muito raros os nomes dados de acordo com o aspecto físico da criança: Nahor, “o que ronca”; Qareah, “o calvo”; Paseah, “o coxo”. Pode-se relacionar com isso um traço moderno: uma mulher dos arredores de Jerusalém, ao ver seu filho gritou: “Mas ele é um negro, *habas*,!” E ele chamou-se Habas.

Os nomes de animais são freqüentes, sobretudo na época antiga: Raquel, “ovelha”; Débora, “abelha”; Yona, “pomba”; Ayyah, “abutre”; Sefufán, “víbora”;

Calebe, “cachorro”; Nahas, “serpente”; Eglá, “novilha”; Akbor, “rato” etc. Nesses nomes quis-se reconhecer originariamente nomes de clãs e um vestígio de totemismo primitivo. Mas os que os levam são indivíduos, e na época em que aparecem não se encontra nenhum outro indício de totemismo. Além disso, tais nomes eram comuns entre os antigos árabes e hoje em dia encontram-se também entre os beduínos. Alguns desses nomes são descritivos ou optativos: uma moça chamada Débora será diligente como uma abelha, um moço chamado Calebe, Sefufán ou Ayyah será forte e terrível com os inimigos, como um cachorro, uma víbora ou um abutre. Ou então, como entre os beduínos modernos, o nome pode ser o do primeiro animal que foi visto no momento do nascimento.

Os nomes de plantas são muito mais raros: Elom, “carvalho”; Zeitán, “oliveira”; Qos, “espinho”; Tamar, “palmeira”. São explicados como os nomes de animais.

A categoria mais importante é a dos nomes teóforos, isto é, nomes em cuja composição entra um apelativo divino. Alguns nomes são formados com Baal, que pode ser, às vezes, um epíteto de Iahvé, pois *ba'al* significa dono ou senhor, mas com freqüência é o nome do deus cananeu. A proporção desses nomes é especialmente elevada nos óstracos de Samaria, que datam de uma época em que a religião do reino do Norte era fortemente adulterada. Desaparecem depois do período monárquico. Sob a influência do javismo, alguns destes nomes foram modificados nos textos, sendo Baal substituído por El ou por Iahvé, ou foram desfigurados para a leitura: Ishbaal mudou para Is-Boshete, Yerubaal em Yerubboshet, Meribbaal em Mefiboshete.

Mas muito mais freqüente são os nomes que se referem ao Deus nacional de Israel, designado com seus nomes de El ou de Iahvé (em formas abreviadas) ou com algum qualificativo ou atributo. Os nomes compõem-se desse elemento divino e de um verbo ou, mais raramente, de um substantivo ou adjetivo. Expressam uma idéia religiosa, o poder, a misericórdia de Deus, o auxílio que se espera dEle, o sentimento de parentesco com Ele. Sem dúvida, o uso habitual desses nomes podia atenuar seu significado, mas reaparecem com mais freqüência em circunstâncias de renovação religiosa, e alguns deles expressam a situação religiosa particular de uma época, como sucedeu durante o Exílio ou no regresso deste, fatos que provam que se conservava o sentimento de seu valor.

Dá-se o caso de que esses nomes teóforos sejam abreviados, subentendendo-se o elemento divino (nomes hipocorísticos): Natã, “Ele deu”, ao lado de Natanyahu, “Iahvé deu”, Mattán, “Dom”, ao lado de Mattanyahu, “Dom de Iahvé” etc.

Em época tardia foi introduzido o costume do nome patronímico: dava-se à criança o nome que havia tido seu avô, seu bisavô ou seu tio e, com menos frequência, o de seu pai. Esse uso aparece primeiramente em Elefantina, a colônia judaica do Egito. Na Judéia ele é atestado no século III a.C., e parece ter sido comum no começo de nossa era, cf. Lc 1.59.

Às vezes, israelitas ou judeus de nascimento têm nomes estrangeiros, não só nas colônias estabelecidas fora da Palestina, mas também na própria Palestina. Os nomes aramaicos aparecem depois do Exílio e se multiplicam na época do Novo Testamento: Marta, Tabita, Bartolomeu etc.

Na época greco-romana, podia-se ter, ao mesmo tempo que um nome judeu, um nome grego ou latino: Salomé/Alessandra, João/Marcos, ou então se traduzia o nome para o grego: Mataniya se converte em Theódotos, ou ainda dava-se forma grega a um nome semítico, como nos casos de Jesus, Maria etc.

Também pode ocorrer que uma pessoa mude de nome durante sua vida. Algumas dessas mudanças são explicadas na Bíblia como intervenção divina: Jacó recebe o nome de Israel durante sua luta com Deus, Gn 32.29; cf. 35.10; os nomes de Abrão e Sarai mudam-se para Abraão e Sara, Gn 17.5-15: são apenas outras formas dialetais dos mesmos nomes, mas, segundo as idéias sobre o valor do nome que antes expusemos, essa mudança marca uma mudança no destino, cf. Gn 17.6 e 16. Também dissemos que nomear um ser é afirmar certo poder sobre ele, o que explica as mudanças de nomes impostos por um chefe: o faraó dá a José o nome de Zafenate-Panéia, Gn 41.45; por vontade do chefe dos eunucos, Daniel, Hananias, Misael e Azarias vêm a ser Beltessazar, Sudraque, Mesaque e Abede-Nego, Dn 1.6,7. Quando o faraó constitui Eliaquim rei de Judá, impõe-lhe o nome de Jeoaquim, II Rs 23.34, como também Nabucodonosor muda para Zedequias o nome de Matanias, a quem estabelece no trono, II Rs 24.17. Esses dois últimos exemplos relacionam-se ao problema do nome de entronização em Israel, do que trataremos junto com as instituições reais¹⁷.

4. A CIRCUNCISÃO

A circuncisão consiste na extirpação do prepúcio. Devia ser feita ao oitavo dia depois do nascimento, segundo a lei de Lv 12.3 e o relato sacerdotal da aliança com Abraão, Gn 17.12. Segundo a mesma tradição, Isaque foi circuncidado efetivamente ao oitavo dia, Gn 21.4. Segundo Êx 4.25 e Js 5.2-3, utili-

¹⁷ Cf. p. 135.

zavam-se facas de pedra, o que indica a antigüidade do costume; depois empregaram-se instrumentos de metal.

A operação era realizada pelo pai, Gn 21.4, pela mãe no caso sumamente particular de Êx 4.25, e, mais tarde, por um médico ou um especialista, I Mb 1.61. O lugar era indiferente. Em todo caso a circuncisão não foi nunca realizada no santuário nem por sacerdotes. O ferimento sarava apenas depois de vários dias de repouso, Gn 34.25; Js 5.8; esses dois textos referem-se à circuncisão de adultos.

Os israelitas deviam circuncidar não só a seus filhos, mas também a seus servos, israelitas ou estrangeiros, Gn 17.12-13. Era uma condição requerida para que os estrangeiros, servos ou residentes, pudessem tomar parte na Páscoa, festa da comunidade israelita, Êx 12.43-49.

Segundo os relatos bíblicos, a circuncisão começou a ser praticada pelo clã de Abraão, depois de sua entrada em Canaã e foi prescrita por Deus como sinal da aliança estabelecida com Abraão, Gn 17.9-14, 23-27. O costume continuou sendo observado pelos patriarcas, Gn 34.13-24, e também no Egito, segundo Js 5.4-5. Entretanto, segundo o relato de Êx 4.24-26, parece que Moisés não foi circuncidado. A circuncisão, esquecida no deserto, foi restabelecida na entrada na terra prometida, Js 5.4-9.

É difícil definir a extensão dessa prática no Oriente antigo, por causa da incerteza e da contradição dos testemunhos. No Egito, os baixos-relevos comprovam-na desde o III milênio a.C.; os textos a mencionam, Heródoto fala dela, mas certas múmias não estão circuncidadas. Parece, pelo menos, que a circuncisão era obrigatória para o sacerdote. Contudo, Js 5.9 parece designar a incircuncisão como "a desonra do Egito". Pelo contrário, Jr 9.24-25 enumera os egípcios juntamente com Judá, Edom, Amom, Moabe e os árabes, como circuncisos na carne, mas incircuncisos de coração. Ez 32.21-30 envia o faraó e seu exército ao *sheol*, juntamente com os incircuncisos, com os assírios, os elamitas, as tropas de Meseque e de Tubal, os edomitas, todos os príncipes do norte e todos os sidônios. Flávio Josefo diz que os idumeus (edomitas) foram obrigados por João Hircano a circuncidar-se. Mas segundo Heródoto, todos os fenícios e sírios da Palestina eram circuncidados: Aristófanos diz o mesmo dos fenícios. Segundo os poetas pré-islâmicos, os antigos árabes se circuncidavam e, segundo o Pseudo-Bardesanes, os romanos tentaram proibir essa prática na Arábia.

Se considerarmos os povos com os quais os israelitas estiveram em contato imediato na Palestina, os filisteus são incircuncisos, I Sm 18.25-27; cf. Jz 14.3; I Sm 17.26,36, e o termo "incircunciso" basta, às vezes, para designá-los, Jz 15.18; I Sm 14.6; 31.4. Isso os distingue dos cananeus, que nunca são chamados

assim e que, por conseguinte, deviam ser circuncisos. Há, sem dúvida, o episódio dos siquemitas, que foram obrigados a circuncidar-se para tomar por esposas as filhas de Israel, Gn 34.13-24, mas os siquemitas são “heveus”, segundo Gn 34.2 (horitas, no texto grego), isto é, um reduto de população não semita.

Parece, pois, que a circuncisão não distinguia os israelitas da população semita que eles substituíram ou com a qual se misturaram na Palestina. Pelo contrário, parece que adotaram esse costume quando se instalaram em Canaã, cf. Gn 17.9-14, 23-27; Js 5.2-9. Mas essa prática assumiu entre eles um sentido religioso.

Primitivamente, e em geral, parece que a circuncisão era um rito de iniciação para o casamento e, por conseguinte, para a vida comum do clã. Isso é certo tratando-se das numerosas tribos da África que a praticam atualmente, e é muito provável tratando-se do antigo Egito, onde a circuncisão se realizava no momento da puberdade. Em Israel, o costume parece ter dito originariamente o mesmo sentido: a história dos siquemitas a relaciona explicitamente com o casamento, Gn 34; o episódio obscuro de Êx 4.24-26 parece igualmente referir-se a ele: a circuncisão simulada de Moisés faz dele um “esposo sangüinário”. A isso pode-se acrescentar que os termos que designam em hebraico o jovem esposo, o genro e o sogro, vêm da mesma raiz *hatan*, que em árabe significa “circuncidar”.

Os empregos metafóricos confirmam essa interpretação: o coração “incircunciso”, Jr 9.25, é um coração que não compreende, a que pode-se opor Dt 10.16; 30.6; Jr 4.4; o ouvido “incircunciso” é um ouvido que não escuta, Jr 6.10; os lábios “incircuncisos” são incapazes de falar, Êx 6.12,30. Estimase, pois, que a circuncisão capacita para uma vida sexual normal e é, portanto, a iniciação para o casamento.

Mas esse significado se desvaneceu quando começou a fazer-se a operação depois do nascimento. Sobretudo, a religião deu ao rito um valor mais elevado. Indicava a agregação à vida do grupo, à comunidade de Israel, cf. Gn 34.14-16; Êx 12.47,48. Por isso ele é prescrito como uma obrigação e como sinal da aliança que Deus conclui com Abraão e seus descendentes, Gn 17.9-14 (tradição sacerdotal).

Entretanto, a importância religiosa da circuncisão foi afirmando-se lentamente. As leis do Pentateuco só a mencionam incidentalmente a propósito da participação na Páscoa, Êx 12.44,48, a propósito da purificação da mulher depois do parto, Lv 12.3, em comparação com os primeiros frutos das árvores, Lv 19.23. Somente depois do Exílio a circuncisão veio a ser o sinal distintivo da pertença a Israel e a Iahvé. E isto é explicável: os exilados viviam no meio de povos que não a praticavam e parece que, pela mesma época, os vizinhos

próximos da Palestina haviam progressivamente abandonado o costume. Assim se justificariam certos testemunhos antigos: Ez 32.30 inclui todos os sidônios entre os incircuncisos; segundo Jt 14.10, os amonitas o eram também; segundo Flávio Josefo, João Hircano obrigou os idumeus a circuncidar-se. O mesmo Josefo diz também que em sua época, primeiro século de nossa era, os judeus eram os únicos habitantes da Palestina que se circuncidavam.

Então se afirmou com mais força a importância da circuncisão como sinal da aliança com Deus. Os prosélitos eram obrigados a ela, cf. as controvérsias judeu-cristãs, At 15.5s; 16.3; Gl 2.3. As primeiras menções de pagãos que se circuncidam aceitando a fé judaica encontram-se em Jt 14.10 e em Et 8.17 (grego), que são dois escritos tardios. Na época do Novo Testamento, a obrigação da circuncisão era mais importante que a do sábado, Jo 7.22-23.

Esse costume que suscitava os escárnios dos pagãos (Marcial, Persio, Horácio), teve que lutar contra a invasão dos costumes gregos, que não o admitiam. Antíoco Epífano o proibiu na Palestina e castigou cruelmente os recalitrantes, I Mb 1.60-61; II Mb 6.10. Os judeus que cediam ao helenismo, procuravam dissimular o sinal de sua circuncisão, I Mb 1.15; cf. I Co 7.18.

5. A EDUCAÇÃO

Durante seus primeiros anos, a criança, mesmo depois de desmamada, era deixada aos cuidados de sua mãe ou da ama de leite, II Sm 4.4, aprendia a andar, Os 11;3. O pequeno israelita passava a maior parte de seu tempo brincando nas ruas ou na praça com os meninos e meninas de sua idade, Jr 6.11; 9.20; Zc 8.5; Mt 11.16. Cantavam, dançavam, se divertiam com figuras de barro cozido, das quais foram encontradas amostras nas escavações; as meninas brincavam sempre de bonecas.

A mãe dava aos pequenos os primeiros elementos de uma instrução sobretudo moral, Pv 1.8; 6.20. Esses conselhos maternos podiam se estender também aos adolescentes, cf. Pv 31.1. Entretanto, os moços, ao saírem da infância, eram principalmente confiados aos seus pais. Um dos deveres mais sagrados destes era ensinar seus filhos, quer se tratasse de ensinamento religioso, Êx 10.2; 12.26; 13.8; Dt 4.9; 6.7,20s; 32.7,46, ou da educação em si, Pv 1.8; 6.20, e, sobretudo, Eclo 30.1-13. O açoite e a vara ajudavam nessa formação, Pv 13.24; 22.15; 29.15,17; cf. Dt 8.5; II Sm 7.14; Pv 3.12; Eclo 30.1.

O uso da escrita já era comum em uma época antiga. Além dos escribas profissionais, como os da administração real, II Sm 8.17; 20.25; I Rs 4.3 etc., ou secretários particulares, como Baruque, Jr 36.4, os membros das classes

dirigentes sabiam escrever, a julgar pelos exemplos de Jezabel, I Rs 21.8, e do profeta Isaias, Is 8.1. Mas o conhecimento da escrita não era limitado a esses ambientes privilegiados: um jovem de Sucote pode dar por escrito a Gideão os nomes de todos os chefes de seu clã, Jz 8.14, e a prescrição de Dt 6.9; 11.20 supõe que todo chefe de família sabia escrever.

Não obstante, o ensinamento dava-se sobretudo oralmente. O mestre narrava, explicava, interrogava, e o discípulo repetia, fazia perguntas ou as respondia, Êx 13.8; Dt 6.7,20s; Sl 78.3-4 etc. Essa será ainda a forma de ensinamento dos rabinos e das escolas modernas do Corão.

O conteúdo do ensino era muito geral: o pai transmitia as tradições nacionais a seu filho, que eram também tradições religiosas, e as prescrições divinas dadas aos antepassados, Êx 10.2 e outros textos que acabamos de citar. Ensinaavam-se também às crianças fragmentos de literatura, como a elegia de Davi sobre Saul e Jônatas, II Sm 1.18, que era recitada ainda na época dos macabeus, I Mb 9.20-21.

O pai dava também ao filho uma educação profissional; efetivamente, os ofícios eram em geral hereditários e as técnicas se transmitiam na oficina familiar. Um rabino dirá: “Quem não ensina a seu filho um ofício útil, o cria para ser ladrão.”

Essa função educativa do pai explica que o sacerdote, que tem a missão de ensinar, seja chamado de pai, Jz 17.10; 18.19, que José, tornando-se conselheiro do faraó, seja como seu “pai”, Gn 45.8, que Hamã, vizir de Assuero, seja seu “segundo pai”, Et 3.13f; 8.12f (Bíblia de Jerusalém). Da mesma maneira a relação entre mestre e discípulo se expressa pelos termos “pai” e “filho”, II Rs 2.12, comparado com II Rs 2.3; cf. as expressões “meu filho”, “meus filhos”, “Escuta, meu filho”, tão frequentes nos Provérbios.

Além desse ensinamento em família, o jovem israelita tinha muitas ocasiões para instruir-se. Nas caravanas e junto aos poços ouvia cantar as “justiças de Iahvé”, Jz 5.10-11. À porta da aldeia assistia aos debates dos Anciãos, aos julgamentos de litígios, às transações comerciais. A criança ia com seus pais aos santuários, I Sm 1.4,21, ou ao templo de Jerusalém, cf. Lc 2.41s, onde ouvia cantar os salmos e narrar as recordações históricas que se ligavam a cada uma das grandes festas: a liturgia, como na Idade Média, era um poderoso meio de instrução religiosa.

Alguns homens tinham especialmente a missão de ensinar o povo. Eram, em primeiro lugar, os sacerdotes, guardiães e instrutores da Lei, a *tôrah*, que significa etimologicamente “diretriz, ensinamento”. É provável que, muito cedo, se desse um ensinamento didático nos lugares de culto; o jovem Samuel

é confiado ao sacerdote Eli, I Sm 2.21,26; Joás é instruído pelo sacerdote Joiada, II Rs 12.3.

Os profetas também tinham a missão de instruir o povo, pelo menos tanto quanto a de predizer o futuro; a inspiração profética dava à sua pregação a autoridade de uma palavra de Deus. É certo que, durante o período monárquico, os profetas foram os mestres de religião e de moral do povo, os melhores, mesmo que nem sempre fossem os mais escutados. Ao lado deles, encontravam-se os sábios, que ensinavam a arte de viver bem e cuja influência aumentou a partir do Exílio, quando os sábios se confundiram com os escribas, e a educação moral combinou-se com o estudo da Lei. Seu ensinamento era comunicado nas reuniões dos Anciãos, Eclo 6.34, nas conversas dos comensais, Eclo 9.16, mas também ao ar livre, à porta das cidades, nas ruas e nas esquinas, Pv 1.20s; 8.2s. Expressavam-se em sentenças bem forjadas, que se conservavam por tradição oral antes de compor coleções, Pv 10.1; 22.17; 25.1 etc.

Fora esse ensino, que ocorria quando havia oportunidade e todo mundo podia aproveitar, os profetas e os mestres de sabedoria reuniam ao seu redor discípulos, que recebiam uma formação mais constante, Pv 8.32; Is 8.16; 50.4. Também é provável que, como no Egito, na Mesopotâmia e entre os hititas existissem desde muito cedo, nas duas capitais, escolas de escribas onde se formavam os funcionários reais. Entretanto, um ensino escolar organizado apenas é atestado em uma época tardia. A palavra “escola”, *bêt-midrash*, se encontra pela primeira vez no texto hebraico de Eclo 51.23. Segundo uma tradição judaica, só no ano de 63 d.C. o sumo sacerdote Josué ben Guimla decretou que cada cidade e cada aldeia deveriam ter uma escola que as crianças deviam freqüentar obrigatoriamente, a partir dos 6 ou 7 anos. Essa tradição é contestada por alguns eruditos que fazem remontar a instituição da instrução pública à época de João Hircano, por volta de 130 a.C.

Tudo isso se refere unicamente à educação dos meninos. As meninas ficavam sob a direção de sua mãe, que as ensinava o que deviam saber para seu ofício de mulher e para o cuidado de uma casa.

6. ADOÇÃO

A adoção é o ato pelo qual um homem (ou uma mulher) reconhece como seu filho ou filha uma pessoa que não pertence a seu sangue, com os direitos e deveres legais de filho. A adoção foi praticada na Mesopotâmia, em uma época muito remota. Tinha por finalidade compensar a falta de filhos nos casamentos estéreis e dar aos pais adotivos uma ajuda em seu trabalho e um

sustento na velhice. Em meados do II milênio antes de nossa era, em Nuzu, na região de Kerkuk, contratos de adoção fictícia cobriam toda sorte de transações econômicas.

As leis do Antigo Testamento não contêm disposição alguma relativa à adoção. Os livros históricos não mencionam nenhum caso de adoção em sentido estrito: o reconhecimento legal de um nascido fora da família como tendo os direitos de filho natural. Não se podem considerar verdadeiras adoções o caso de Moisés, tratado como filho pela filha do faraó, Êx 2.10, ou o de Cienubate, criado entre os filhos do faraó, I Rs 11.20, ou o de Ester, órfã, recolhida por Mardoqueu, Et 2.7,15. Além disso, esses três exemplos situam-se em ambiente estrangeiro. A história de Abraão, que pensa em deixar seus bens a seu servo, já que não tem filhos, Gn 15.3, tem sido explicada como adoção de um escravo, conforme um uso comprovado pelos textos de Nuzu; se essa explicação é exata, revela a influência de um costume da Mesopotâmia na época patriarcal, mas não prova que esse costume deixasse raízes em Israel, e a Bíblia não apresenta o caso como adoção.

Há outros casos mais claros. Raquel dá a Jacó sua escrava Bila para que ela dê à luz sobre seus joelhos podendo assim ter filhos por meio dela; os dois filhos de Bila recebem efetivamente seus nomes de Raquel e são considerados como filhos dela, Gn 30.3-8. Jacó considera como seus os dois filhos de José, Efraim e Manassés, Gn 48.5, e os “põe entre seus joelhos”, Gn 48.12. É dito também que os filhos de Maquir, filho de Manassés, “nasceram sobre os joelhos de José”, Gn 50.23. Enfim, Noemi toma o recém-nascido de Rute, põe-no sobre seu colo, e as pessoas dizem: “A Noemi nasceu um filho”, Rt 4.6-17. É difícil não reconhecer em todos esses casos um mesmo rito expressivo de adoção, que é documentado em outros povos: punha-se a criança sobre os joelhos ou entre os joelhos daquele ou daquela que a adotava. Mas aqui não se trata de adoções no sentido pleno, posto que são feitas no interior da família e em linha direta, sendo a criança “adotada” por sua madrasta, cf., sem menção do rito, Gn 16.2; 30.1-13, por seu avô ou por sua avó. Os efeitos legais de tal “adoção” são, pois, restritos.¹⁸

Poderíamos reconhecer um reflexo dos costumes de adoção nos textos em que as relações entre Iahvé e Israel se expressam como relações de pai para filho, Êx 4.22; Dt 32.6; Is 63.16; 64.7; Jr 3.19; 31.9; Os 11.1 etc. Mas, estas são apenas metáforas em que a idéia da paternidade divina, que será posta plenamente em relevo no Novo Testamento, desaparece ante a idéia de Deus Senhor e Criador. Mais significativa é a profecia de Natã concernente ao

¹⁸ Cf., entretanto, p. 78.

rei descendente de Davi: “Eu serei um pai para ele e ele será para mim um filho”, II Sm 7.14, com as outras passagens que dependem desta, I Cr 17.13; 22.10; 28.6; Sl 89.27. Só há um texto formal: “Tu és meu filho, eu hoje te gerei”, Sl 2.7, que parece utilizar uma fórmula de adoção legal.¹⁹

Podemos concluir que a noção de adoção no sentido jurídico do termo era conhecida no Antigo Testamento, mas que teve muito pouca influência na vida comum; ela é estranha ao direito judaico posterior.

¹⁹ Cf. p. 141.

CAPÍTULO V

SUCESSÃO E HERANÇA

A antigüidade israelita não conheceu o testamento escrito. Entretanto, o pai, antes de morrer, “colocava sua casa em ordem”, II Sm 17.23; II Rs 20.1 = Is 38.1, ou seja, resolvia oralmente a distribuição dos bens que deixava, cf. Dt 21.16; Eclo 14.13; 33.24. Ele devia, no entanto, se conformar ao costume e à lei. Somente dois textos legislativos, Dt 21.15-17 e Nm 27.1-11, com o complemento de Nm 36.6-9, têm relação com a herança e só regulam casos particulares; é necessário completá-los com as informações que as narrativas bíblicas dão incidentalmente, às vezes difíceis de interpretar.

A regra fundamental é que só os filhos homens têm direito à herança. Entre eles, o mais velho tem uma posição privilegiada²⁰ e recebe uma dupla parte dos bens paternos, Dt 21.17; cf. metaforicamente II Rs 2.9. A mesma determinação é encontrada nas leis assírias e em Nuzu e em Mari. A lei protege o direito do filho mais velho, proibindo o pai de favorecer o filho da mulher preferida, em detrimento do primogênito que ele tenha tido de uma mulher menos amada, Dt 21.15-17. Essa lei condena retrospectivamente a Abraão, que expulsa Ismael, Gn 21.10s, e a Davi, que preferiu Salomão a Adonias, I Rs 1.17, cf. 2.15. É provável que só se repartissem os bens móveis e que, para manter intacto o patrimônio familiar, a casa e as terras fossem atribuídas ao primogênito ou ficassem indivisas; assim poderia explicar-se o texto de Dt 25.5, sobre os irmãos que “vivem juntos”.

Na época israelita antiga, como geralmente nos códigos da Mesopotâmia, os filhos das concubinas escravas não tinham parte na herança, exceto se, por adoção, fossem assimilados aos filhos das esposas livres. Sara não quer que Ismael, filho da escrava, herde com seu filho Isaque, Gn 21.10, e de fato Abraão deixará seus bens para Isaque, e dará só presentes aos filhos de suas concubinas, Gn 25.5,6. Mas Sara finge esquecer ter declarado que os filhos de Hagar seriam reconhecidos como seus, Gn 16.2: Ismael tinha, pois, direito à herança e Abraão

²⁰ Sobre o direito de primogenitura, cf. p. 64.

só o expulsa contra sua vontade, Gn 21.11. Os filhos das escravas Bila e Zilpa se colocam na mesma categoria que os de Raquel e Lia, Gn 49.1-28, e partilham com eles a terra de Canaã, que é a herança de Jacó. Mas é que haviam sido adotados por Raquel ou por Lia, Gn 30.3-13. O uso posterior parece ter sido menos estrito. Às vezes se invoca o caso de Jefté, excluído da herança paterna por seus meio-irmãos, Jz 11.2, mas Jefté era filho ilegítimo, filho de uma prostituta não de uma concubina.

As filhas não herdam, a não ser na falta de filhos. Esse ponto do direito foi determinado a propósito das filhas de Zelofoade, Nm 27.1-8, mas na condição de que se casassem dentro de um clã da tribo de seu pai, para evitar que o patrimônio familiar passasse a alguma outra tribo, Nm 36.1-9. Para aplicar essa lei, as filhas de Eleazar se casam com seus primos, I Cr 23.22, é provavelmente a essa “lei de Moisés” que faz alusão Tb 7.11.

Existe uma exceção notável: as três filhas de Jó recebem sua parte na herança em companhia de seus sete irmãos, Jó 42.13-15. Talvez seja isto expressão de um uso mais tardio, posto que o livro de Jó é posterior ao Exílio; ou acreditava-se então que na época patriarcal, onde se situa o relato, o pai repartia livremente sua herança, e se queria expressar com isso a enorme riqueza de Jó e a felicidade ideal de uma família em que todos os filhos eram tratados por igual.

Se um homem morre sem deixar filhos nem filhas, os bens passam a seus consangüíneos masculinos da linha paterna e exatamente nesta ordem: seus irmãos, os irmãos de seu pai, seu parente mais próximo no clã, Nm 27.9-11. Com relação à viúva, ela não tinha nenhum direito à herança, contrariamente às leis babilônicas e aos costumes de Nuzu, que estipulam que a viúva tem uma parte, ou pelo menos que conserve aquilo com que contribuiu para o casamento e os presentes que seu marido tenha lhe dado. Os contratos de Elefantina prevêm que uma viúva sem filhos pode herdar de seu marido. Em Israel, se a viúva não tinha filhos, voltava à casa de seu pai, Gn 38.11; Lv 22.13; Rt 1.8, ou ficava ligada à família de seu marido por um casamento por levirato.²¹ Se ela tinha filhos adultos, esses deviam prover sua subsistência. Se os filhos ainda eram jovens, é possível que a viúva administrasse como tutora a herança que lhes correspondia, e assim se explicaria II Rs 8.3-6. O dinheiro que a mãe de Mica possuía, Jz 17.1-4, talvez fosse sua propriedade pessoal, diferente da herança de seu marido. O caso de Noemi, que põe à venda uma terra que havia pertencido a seu falecido marido, Rt 4.3,9, é difícil

²¹ Cf. pp. 60 e 63.

de explicar; deve-se pelo menos notar que, segundo Rt 4.9, a terra é considerada como propriedade também de seus dois filhos, Quiliom e Malom, também falecidos, e Noemi parece atuar como a guardiã de seus direitos. Judite havia recebido de seu marido toda uma fortuna, mobiliária e imobiliária, Jt 8.7, da qual ela dispõe livremente em sua morte, Jt 16.24, mas o relato é de uma época em que o costume se havia abrandado e preparava o reconhecimento dos direitos da viúva, que a lei judaica sancionará.

Da história de Nabote, I Rs 21.15, concluiu-se, às vezes, que os bens dos condenados à morte passavam para o rei; mas aqui pode tratar-se simplesmente de um confisco arbitrário. Alguns textos tardios indicam que o pai podia, muito antes de sua morte, dar adiantamentos de herança, Tb 8.21; Eclo 33.20-24; cf. Lc 15.12.

CAPÍTULO VI

A MORTE E OS RITOS FÚNEBRES

A distinção entre alma e corpo é estranha à mentalidade hebraica e, por consequência, a morte não é considerada como separação desses dois elementos. Uma pessoa viva é uma “alma (*nepesh*) vivente”, um morto é uma “alma (*nepesh*) morta”, Nm 6.6; Lv 21.11; cf. Nm 19.13. A morte não é um aniquilamento: enquanto subsiste o corpo, ou pelo menos enquanto dura a ossada, subsiste a alma, em um estado de debilidade extrema, como uma sombra na morada subterrânea do *sheol*, Jô 26.5,6; Is 14.9-10; Ez 32.17-32.

Essas idéias justificam os cuidados com o cadáver e a importância de um enterro conveniente, pois a alma continua sentindo o que se faz ao corpo. Por isso, ficar abandonado sem sepultura, como presa das aves e dos animais selvagens, era a pior das maldições, I Rs 14.11; Jr 16.4;22;19; Ez 29.5. Contudo, o cadáver que é entregue à corrupção e à tumba que o contém são considerados impuros e ficam impuros aqueles que os tocam, Lv 21.1-4; 22.4; Nm 19.11-16; Ag 2.13; cf. Ez 43.7.

1. OS CUIDADOS COM O CADÁVER

Em Gn 46.4, há uma alusão ao costume de fechar os olhos do falecido. Esse costume, praticamente universal, se explica talvez simplesmente pela comparação da morte a um sono. Os parentes próximos beijam o cadáver, Gn 50.1. É provável que depois ele fosse preparado para o enterro, mas não temos informações anteriores ao Novo Testamento, Mt 27.59 e paralelos; Jo 11.44; 19.39-40. Os alfinetes e adornos descobertos nas escavações de túmbas indicam que se enterravam os defuntos vestidos, e, assim, Samuel regressa do *sheol* envolto em seu manto, I Sm 28.14. Os guerreiros eram enterrados com suas armas, a espada sob a cabeça e o escudo sob o corpo, segundo Ez 32.27.

O embalsamamento nunca foi praticado em Israel; os dois casos mencionados, o de Jacó e o de José, Gn 50.2,3;25, são expressamente relacionados aos costumes do Egito. Não se colocava o cadáver em um caixão, cf. II Rs 13.21,

exceto no caso de José, em que se seguiu a forma egípcia, Gn 50.26; ele era entao levado em uma padiola, II Sm 3.31; cf. Lc 7.14.

2. O SEPULTAMENTO

Não sabemos quanto tempo separava a morte do enterro. O luto de setenta dias anterior à transferência do corpo de Jacó é excepcional: os egípcios fizeram ao patriarca funerais reais. A prescrição de Dt 21.22,23 concerne unicamente aos corpos dos supliciados, que deviam ser retirados antes do anoitecer. É provável que o intervalo fosse muito curto, como ainda atualmente no Oriente, e que o morto fosse geralmente sepultado no mesmo dia.

A incineração dos corpos está documentada na Palestina apenas em uma época muito anterior à chegada dos israelitas ou entre agrupamentos de estrangeiros; os israelitas nunca a praticaram. Pelo contrário, queimar os corpos era um ultraje que se infligia aos grandes culpados, Gn 38.24; Lv 20.14; 21.9, ou aos inimigos que se queria aniquilar definitivamente, Am 2.1. Resta um caso difícil: os habitantes de Jabes-Gileade queimam os corpos de Saul e de seus filhos antes de enterrar suas ossadas, I Sm 31.12; isso parece ter sido uma infração do uso comum e o ato foi omitido no paralelo de I Cr 10.12. É parece ser diferente de Jr 34.5; II Cr 16.14; 21.19, que falam de um fogo que se ascendia na ocasião da morte dos reis que faleciam em paz com Deus; não se trata certamente de incineração: queimavam-se incenso e perfume perto do corpo.

O tipo normal da tumba israelita é a câmara funerária escavada na rocha mole ou utilizando uma gruta natural. A entrada é por uma passagem estreita aberta em um dos lados; ao longo dos outros três lados há banquetas sobre as quais se depositam os cadáveres. Às vezes há uma cavidade onde eram colocados os ossos descarnados para dar lugar para novas inumações. Trata-se, efetivamente, de tumbas coletivas, utilizadas por uma família ou por um clã durante um tempo bastante longo. A posição do corpo na tumba não parece ter sido determinada por regras fixas. Ao lado do morto depositavam-se alguns objetos pessoais e cerâmica. Essas oferendas funerárias, destinadas às necessidades do morto, são menos numerosas e menos ricas que nas tumbas do período cananeu, e, ao final do período israelita, se reduzem a alguns vasos ou algumas lamparinas. As idéias sobre a condição dos mortos haviam evoluído e as oferendas só tinham valor simbólico.

Na época helenística aparece um novo tipo, em que as banquetas são substituídas por nichos estreitos cavados perpendicularmente à parede e nos quais os cadáveres eram como que encaixados. Durante um período que cobre pelo menos o primeiro século antes e o primeiro de nossa era, as ossadas eram

colocadas em pequenas caixas de calcário mole; esses ossuários foram encontrados em grande quantidade nos arredores de Jerusalém. Na Palestina, as outras formas de sepultura, cubas cavadas na rocha, sarcófagos de pedra, caixões de madeira ou de chumbo, são posteriores à época do Antigo Testamento.

Nem todas as famílias podiam permitir-se o luxo de possuir e cuidar de tais túmulos. Os pobres eram simplesmente enterrados no chão, e em Jerusalém, no vale do Cedrom, havia uma “sepultura dos filhos do povo”, uma vala comum onde eram jogados os apátridas e os condenados, Jr 26.23; cf. II Rs 23.6. Pelo contrário, os ricos preparavam, com tempo, uma sepultura digna de sua classe, Is 22.16; cf. Jó 3.14; assim, em Siloé, podem-se perceber os vestígios de túmulos bem cuidados que pertenceram a grandes personalidades de Jerusalém. A necrópole dos reis de Judá, onde foram enterrados Davi e seus sucessores até Acáz, encontrava-se no interior das muralhas, na antiga cidade de Davi, I Rs 2.10; 11.43; 14.31, até II Rs 16.20, mas cf. II Cr 28.27. As escavações revelaram duas galerias na rocha, que são talvez os restos desses túmulos, diversas vezes violados e depois mutilados por trabalhos de pedreiras.

A localização do túmulo podia ser marcada por uma estela; assim, Jacó erige uma estela sobre o túmulo de Raquel, Gn 35.20. Absalão, que não tinha um filho que pudesse “celebrar seu nome”, preparou para si uma estela perto de Jerusalém, II Sm 18.18.

O caráter funerário de certas estelas nos leva a examinar se os “lugares altos”, as *bamôt*, onde estelas eram erigidas, não eram, entre outras coisas, lugar de culto aos mortos. A hipótese pode se apoiar em alguns textos bíblicos que foram mal transmitidos ou mal compreendidos. Is 53.9 deve-se ler, segundo o grande manuscrito de Isaías de Qumran: “Designaram-lhe a sepultura com os perversos e seu *bamah* (aqui: sua localização fúnebre) com os ricos (ou os malfeitores).” Jó 27.15, com uma simples mudança de vocalização, pode significar: “Seus sobreviventes serão sepultados em *bâmôt* e suas viúvas não os chorarão”, e Ez 43.7 não precisa de correção: “Não contaminarão mais o meu nome santo com suas prostituições e com as estelas funerárias (*peger*), de seus reis nos seus *bâmôt*.” Mas a construção de um monumento sobre o túmulo ou em conexão com ele é uma prática tardia. A primeira menção literária é a do sepulcro dos Macabeus em Modin, I Mb 13.27,30. Em Jerusalém, os túmulos monumentais do vale do Cedrom, designados arbitrariamente como túmulos de Absalão, de Josafá, de Tiago e de Zacarias, são de fins da época grega ou de princípios da romana, segundo os diferentes pareceres dos especialistas.

Exceto pelos reis de Judá, não existem provas de que se enterrassem os mortos no interior das cidades. Os túmulos eram espalhados pelas encostas vizinhas ou se reuniam em lugares mais favoráveis pela natureza do solo.

O túmulo era propriedade da família, tanto tivesse sido escavado na propriedade familiar, Js 24.30,32; I Sm 25.1; I Rs 2.34, como se tivesse sido comprado para a sepultura um terreno, Gn 23. Assim se constituíam túmulos de família: a gruta de Macpela, comprada por Abraão para enterrar Sara, Gn 23, serve depois também para a sepultura de Abraão, Gn 25.9-10, de Isaque e de Rebeca, de Jacó e de Lia, Gn 49.29-32; 50.13. Era normal que uma pessoa fosse sepultada no “túmulo de seu pai”, Jz 8.32; 16.31; II Sm 2.32; 17.23. É um desejo que se alimenta, II Sm 19.38, e Davi tributa essa última homenagem às ossadas de Saul e de seus descendentes, II Sm 21.12-14. Ficar alguém excluído do túmulo da família era castigo de Deus, I Rs 13.21-22. As expressões “deitar-se com seus pais” e “reunir-se com os seus” empregadas ao falar da morte de alguns grandes antepassados e dos reis de Judá e de Israel, se explicam talvez primitivamente pela prática do túmulo de família, mas logo receberam um sentido mais amplo; são uma forma solene de representar a morte e salientam a permanência dos vínculos de sangue para além do túmulo.

3. RITOS DE LUTO

Os parentes do falecido, os que assistiam à morte e aos funerais se submetiam a ritos, muitos dos quais se praticavam também em casos de grande tristeza, nas calamidades públicas ou em tempo de penitência.

À notícia da morte, o primeiro gesto era rasgar as roupas, Gn 37.34; II Sm 1.11; 3.31; 13.31; Jó 1.20. A isso se seguia o vestir-se de “saco”, Gn 37.34; II Sm 3.31. Este era um tecido grosseiro que se usava em geral diretamente sobre o corpo, ao redor da cintura e abaixo do peito, cf. II Rs 6.30; II Mb 3.19. A nudez de que fala Mq 1.8 significa essa veste rudimentar, em vez da nudez total, apesar do paralelo de Is 20.2-4. Tirava-se o calçado, II Sm 15.30; Ez 24.17,23; Mq 1.8; e também o turbante, Ez 24.17,23. Em compensação se cobria a barba, Ez 24.17,23 ou colocava-se um véu sobre o rosto, II Sm 19.5; cf. 15.30. É provável que se pusessem as mãos sobre a cabeça: a Bíblia salienta esse gesto como expressão de dor ou de vergonha, II Sm 13.19; Jr 2.37, atitude que adotam as carpideiras em certos baixo-relevos egípcios e no sarcófago do rei de Biblos, Ahiram.

Punha-se terra sobre a cabeça, Js 7.6; I Sm 4.12; Ne 9.1; II Mb 10.25; 14.15; Jó 2.12; Ez 27.30. Rolava-se a cabeça no pó, Jó 16.15, ou rolava-se todo o corpo, Mq 1.10. Outro rito era deitar-se ou sentar-se sobre a cinza. Êt 4.3; Is 58.5; Jr 6.26; Ez 27.30.

Raspava-se, completamente ou em parte, os cabelos da cabeça e a barba e faziam-se incisões sobre o próprio corpo, Jó 1.20; Is 22.12; Jr 16.6; 41.5;

47.5; 48.37; Ez 7.18; Am 8.10. Esses ritos são, não obstante, reprovados por Lv 19.27,28; cf. 21.5, e por Dt 14.1, como contaminações de paganismo. Evitavam-se o lavar-se e perfumar-se, II Sm 12.20; 14.2; Jt 10.3.

4. RITOS ALIMENTARES

Davi jejuava um dia por Saul e Jônatas, II Sm 1.12, e também por Abner, II Sm 3.35, e estranhou-se que não jejuasse pela morte de seu filho, II Sm 12.20-21. Depois de sepultar os restos de Saul e de seus filhos, os habitantes de Jabes jejuam durante sete dias, I Sm 31.13, o que representa o tempo normal de luto estrito, Gn 50.10; Jt 16.24; Eclo 22.12 (mas cf. 38.17). Aponta-se como exceção que Judite prolongasse seu jejum durante toda a sua viuvez, exceto nos dias de festa, Jt 8.5-6.

Os vizinhos e os amigos levavam aos parentes do falecido o pão do luto e o cálice da consolação, Jr 16.7; Ez 24: 17,22; cf. Os 9.4. A impureza que afetava a casa do falecido impedia que se preparassem alimentos nela.

Por outro lado, alguns textos mencionam, mesmo que ridicularizando-as, as oferendas alimentícias feitas ao falecido, Bar 6.26, ou depositadas sobre seu túmulo, Eclo 30.18 (texto grego; no hebraico: diante de um ídolo), e as escavações indicam que os israelitas seguiram, pelo menos durante algum tempo, a prática cananéia de depositar alimentos nos túmulos. Em Tb 4.17, o ancião Tobit aconselha a seu filho que distribua o pão e o vinho sobre o túmulo dos justos; mas esse preceito é do livro pagão da Sabedoria de Ahicar, e no contexto imediato do livro de Tobias poderia interpretar-se como esmolas feitas em um enterro. Seja como for, costumes semelhantes, que continuaram em vigor durante muito tempo ou que continuam ainda em ambientes cristãos, significam apenas a crença na sobrevivência e um sentimento de afeto para com os mortos. Não são atos de culto aos mortos, que nunca existiu em Israel. A oração e o sacrifício expiatório pelos mortos – coisa também incompatível com o culto dos mortos – aparecem bem no fim do Antigo Testamento, em II Mb 12.38-46.

O texto discutido de Dt 26.14 pode ser explicado com relação aos mesmos costumes: nele o israelita declara que, do dízimo que é santo e é reservado aos pobres, v. 13, ele não comeu nada como alimento de luto nem ofereceu nada a um morto, pois isto teria tornado todo o dízimo impuro.

5. LAMENTAÇÕES FÚNEBRES

A lamentação pelo morto era a principal cerimônia fúnebre. Em sua forma mais simples era um grito agudo e repetido, que Mq 1.8 compara ao do

chucal e ao do avestruz. Gritava-se: "Ai, ai!", Am 5.16, "Ai, meu irmão!" ou "Ai, minha irmã!", I Rs 13.30, e se se tratava de uma personagem da realeza: "Ai, senhor! Ai, majestade!", Jr 22.18; 34.5. O pai chamava seu filho pelo nome, II Sm 19.1,5. Pela morte de um filho único, a lamentação era mais dilacerante, Jr 6.26; Am 8.10; Zc 12.10. Esses gritos eram dados pelos homens e mulheres em grupos separados, Zc 12.11-14; era obrigação dos parentes próximos, Gn 23.2; 50.10; II Sm 11.26, aos quais se uniam os assistentes, I Sm 25.1; 28.3; II Sm 1.11-12; 3.31, etc., em que "ficar de luto" significa "lamentar".

Essas exclamações de dor podiam transformar-se em uma lamentação, a *qinah*, composta em um ritmo especial, II Sm 1.17; Am 8.10. A mais antiga e a mais bela foi a que Davi cantou por ocasião da morte de Saul e de Jônatas, II Sm 1.19-27. Compôs também outra para Abner, II Sm 3.33,34. Mas esses cantos fúnebres eram, geralmente, compostos e cantados por profissionais, homens ou mulheres, II Cr 35.25; Am 5.16, sobretudo por mulheres, Jr 9.16s; cf. Ez 32.16. Era um ofício que elas ensinavam a suas filhas, Jr 9.19. Havia grupos fixos, um repertório de temas comuns, que as carpideiras aplicavam indiferentemente a todos os mortos. Assim a lamentação por Judas Macabeu, cujo começo é citado em I Mb 9.12, reproduz os termos da lamentação de Davi por Saul e Jônatas. Louvavam-se as qualidades do finado, chorava-se seu destino, mas o que surpreende é que os exemplos conservados na Bíblia tenham conteúdo simplesmente profano. Na elegia por Saul e Jônatas há muita emoção humana, mas nenhuma nota religiosa.

Nos profetas, encontram-se imitações destes cantos fúnebres que eram utilizados para retratar as calamidades de Israel, de seus reis e de seus inimigos, Jr 9.9-11, 16-21; Ez 19.1-14; 26.17,18; 27.2-9, 25-36; 28.12-19; 32.2-8; Am 5.1-2, e o livro de Lamentações.

6. INTERPRETAÇÃO DESSES RITOS

Tentou-se interpretar esses ritos fúnebres como manifestações de um culto aos mortos, seja considerando o morto como temível, procurando proteger-se dele ou fazê-lo propício, seja atribuindo aos mortos um caráter divino. O Antigo Testamento não oferece nenhuma base sólida para tais explicações.

Já foi dito, pelo contrário, que tais ritos eram apenas a expressão de dor causada pela perda de um ente querido. É verdade que muitos desses gestos eram usados, fora do luto, nos momentos de muita tristeza ou de desastre nacional. Mas essa explicação é insuficiente, pois alguns desses ritos são, ao mesmo tempo, ritos de penitência, assim, por exemplo, o vestir-se de saco, o

jejum..., e podem, portanto, ter sentido religioso. Os cortes e as tonsuras reprovadas pela lei, Lv 19.27-28; Dt 14.1, tinham, certamente, significado religioso, que nos é ainda obscuro. As oferendas alimentícias expressavam, pelo menos, a crença em uma vida além túmulo. Enfim, tais cerimônias eram consideradas como um dever que se devia aos mortos como um ato de piedade, I Sm 31.12; II Sm 21.13-14; Tb 1.17-19; Eclo 7.33; 22.11-12. Para os filhos, esses ritos faziam parte dos deveres para com os pais impostos pelo Decálogo. Honravam-se, pois, aos mortos com espírito religioso, mas nem por isso tributavam-se-lhes culto.

Terceira Parte

INSTITUIÇÕES CIVIS

CAPÍTULO I

QUESTÕES DEMOGRÁFICAS

Seria importante poder determinar a soma da população de Israel, a fim de compreender melhor as instituições nas quais vivia. A demografia é um elemento necessário em toda investigação sociológica. Mas, como geralmente para os povos da antigüidade, o problema é muito difícil, dado que faltam os documentos estatísticos.

É certo que há na Bíblia algumas indicações numéricas, mas não ajudam muito. Segundo Êx 12.37-38, teriam saído do Egito 600.000 homens de infância sem contar suas famílias e uma multidão heterogênea que se uniu a eles. Antes da partida do Sinai, Nm 1.20-46, uma contagem detalhada das tribos dá como resultado 603.550 homens de mais de 20 anos (cf. Êx 38.26); os levitas não contados à parte: são 22.000 de mais de um mês, Nm 3.39, 8.580 entre trinta e cinquenta anos, Nm 4.48. Nas planícies de Moabe, Nm 26.5-51, o total das tribos alcança 601.730 homens de mais de vinte anos, e há 23.000 levitas de mais de um mês, Nm 26.62. Essas somas concordam mais ou menos entre si, mas pressupõem uma população de muitos milhões de pessoas saídas do Egito e peregrinando no deserto, o que é absolutamente impossível. Expressam simplesmente a idéia que se tinha, em uma época muito posterior, da maravilhosa multiplicação do povo e da importância relativa das antigas tribos: por exemplo, a de Judá é a mais forte e a de Simeão a menos numerosa.

Um outro censo é relatado para época de Davi, II Sm 24.1-9. Ele retrata o reino no momento de sua maior extensão, incluindo a Transjordânia e estendendo-se a Tiro e Sidom e até o Orontes: segundo esse censo, havia 800.000 homens mobilizados em Israel e 500.000 em Judá. O Cronista, na passagem paralela de I Cr 21.1-6, eleva mais a soma de Israel, embora exclua os territórios não israelitas. O total mais baixo, o de II Sm, é ainda muito exagerado: 1.300.000 mobilizados representariam pelo menos 5.000.000 de habitantes, o que equivaleria para a Palestina a uma densidade quase duas vezes superior à dos países mais povoados da Europa moderna. Além disso, é contrário aos dados explícitos do texto interpretar essas somas (ou as de Números) como

englobando mulheres e crianças. Deve-se reconhecer simplesmente seu caráter artificial.

Um dado mais aceitável é oferecido por II Rs 15.19-20. No ano de 738, para pagar um tributo de 1000 talentos de prata a Teglát-Falasar III, Menaém impõe aos *gibbôre hail* de seu reino um imposto de cinquenta siclos por cabeça. Avaliando o talento em 3000 siclos²², isto supõe que havia então em Israel 60.000 chefes de família usufruindo de uma certa abastança²³. O que equivale a 300.000 ou 400.000 pessoas. Deve-se acrescentar o povo comum, artesãos e pobres (número incerto, mas menos elevado), os estrangeiros e os escravos (números incertos, mas ainda menores). Dessa maneira não se chegaria a 800.000 habitantes para todo o reino de Israel, e quase não se passaria do milhão mesmo acrescentando o reino de Judá, três vezes menos extenso e com regiões de população menos densa.

Nessa mesma época, pelo que se refere a Judá, essa estimativa poderia ser confirmada com informação extra bíblica. Os Anais de Senaqueribe dizem que na campanha de 701 contra Ezequias foram tomadas 46 cidades e inúmeras aldeias e que se fez sair, contando-os como butim, a 200.150 homens, mulheres e crianças. Se não se trata de uma deportação de prisioneiros, mas de um censo dos vencidos, o número indicaria toda a população de Judá, exceto Jerusalém, que não foi tomada. Infelizmente, é evidente que o texto fala, como nas passagens paralelas dos Anais, dos cativos que o vencedor levou, e nesse caso o número é excessivo. É provável que se trate de um erro de grafia, sendo o número 2.150.

As “cidades” bíblicas tinham pouca extensão. Seu tamanho, revelado pelas escavações surpreende, quase todas poderiam caber folgadoamente na praça da Concórdia de Paris e algumas delas não chegariam a encher o pátio do Louvre. Os Anais de Teglát-Falasar III dão uma lista das cidades da Galiléia conquistadas em 732; o número dos cativos varia entre 400 e 650, sendo que esse rei deportava populações inteiras. Eram, pois, aldeias comparáveis às de hoje, e não eram mais numerosas. Algumas aglomerações eram mais populosas. Segundo a estimativa do arqueólogo que fez as escavações, Tell Beit-Mirsim, a antiga Debir, abrigava, nos tempos de sua maior prosperidade, 2.000 a 3.000 habitantes: era uma cidade relativamente importante.

Para Samaria e Jerusalém podem-se utilizar outras informações. Sargón II diz que levou de Samaria 27.290 pessoas. A deportação afetou essencialmente a capital e foi massiva, mas ela deve ter atingido também aos que haviam

²² Cf. p. 243.

²³ Sobre os *gibbôre hail*, cf. p. 94.

re refugiado nela no momento do cerco. Segundo as observações dos arqueólogos, a cidade devia ter uns 30.000 habitantes.

Com relação a Jerusalém, é difícil estabelecer e interpretar as somas das deportações de Nabucodonosor, posto que os textos conservaram diversas tradições. Segundo II Rs 24.14, no ano 597 foram exilados 10.000 dignitários e nobres e todos os serralheiros, ferreiros e chaveiros, mas o texto paralelo de II Rs 24.16 enumera só 7.000 pessoas de condição e 1.000 serralheiros e ferreiros. Finalmente, segundo Jr 52.28-30, Nabucodonosor deportou 3.023 "judeus" no ano 597, 832 habitantes de Jerusalém no ano 587, e 745 "judeus" no ano 583, ou seja, no total, 4.600 pessoas. Essa última lista, que é independente, concerne sem dúvida a categorias especiais de cativos. As indicações de II Rs 24.14 e 16 não devem ser somadas e são mais ou menos equivalentes: uns dez mil foram deportados. Mas estes representavam apenas uma parte da população e, pelo contrário, compreendiam talvez forasteiros que haviam se abrigado dentro dos muros de Jerusalém. Isto torna toda a avaliação precária. Não se pode levar em conta II Mb 5.14, segundo o qual Antíoco Epífano houveria feito 80.000 vítimas em Jerusalém, dos quais 40.000 massacrados e os outros vendidos como escravos. Os números da população de Jerusalém citados pelo Pseudo-Hecateu de Abdera e por Josefo, são ainda mais exagerados. Segundo uma estimativa razoável, a cidade, no tempo de Jesus, tinha de 25.000 a 30.000 habitantes. Essa era também, há alguns anos, a população da cidade velha no interior das muralhas, para uma superfície mais ou menos igual. O número de habitantes não pode ter sido muito mais elevado na época do Antigo Testamento.

A situação demográfica pode ter variado com o tempo. É certo que o reino de Davi, com as conquistas territoriais e a assimilação dos enclaves cananeus, e sobretudo o reinado de Salomão com uma economia próspera, estimularam um crescimento populacional que continuou durante os dois séculos seguintes, graças ao desenvolvimento do comércio, da indústria e da agricultura. Entretanto, até na época mais favorável para os dois reinos, na primeira metade do século VIII a.C., a população total não devia ser superior a um milhão. A título de comparação pode-se destacar que, segundo o censo inglês de 1931, antes da grande imigração sionista, a Palestina tinha 1.014.000 habitantes. Na antigüidade, sem os recursos em parte artificiais da economia moderna, é muito duvidoso que o país jamais tenha podido alimentar um número muito mais elevado de pessoas.

CAPÍTULO II

OS ELEMENTOS DA POPULAÇÃO LIVRE

1. A EVOLUÇÃO SOCIAL

Na civilização nômade há famílias. Podem ser mais ricas ou mais pobres, mas não se dividem em diferentes classes sociais no interior da tribo. Só há tribos mais “nobres” que outras, e todos os beduínos se consideram “nobres” em comparação aos agricultores sedentários. Nem sequer os escravos formam classe à parte, mas formam parte da família. Segundo tudo o que podemos saber, essa situação foi a mesma em todo o tempo que Israel levou uma existência seminômade.

Mas a sedentarização produziu uma profunda transformação social. A unidade não é mais a tribo, mas o clã, a *mishpahah*, instalada em uma cidade, que comumente não é mais que uma aldeia. A vida social tornou-se uma vida de pequenas cidades, e aqui é interessante notar que o pano de fundo antigo do Deuteronômio é, em grande parte, uma lei municipal, como por exemplo os estatutos sobre as cidades de refúgio, Dt 19, sobre o assassino desconhecido, 21.1-9, sobre o filho rebelde, 2.18-21, sobre o adultério, 22.13-28, sobre o levirato, 25.5-10. Essa organização baseada no clã se manteve, em certo modo, durante a monarquia²⁴ e voltamos a encontrá-la em vigor depois do Exílio, Ne 4.7; Zc 12.12-14.

Contudo, a monarquia centralizada introduziu mudanças importantes. Os oficiais e os funcionários do rei, civis ou militares, reunidos nas duas capitais ou repartidos em províncias como agentes da autoridade, formaram uma espécie de casta social desligada dos interesses municipais e, às vezes, em conflito com eles. Sobretudo, o jogo da vida econômica, as transações comerciais e imobiliárias romperam a igualdade entre as famílias, algumas das quais chegaram a ser muito ricas, enquanto que outras empobreceram. Entretanto, é abusivo pretender descobrir na antiga sociedade israelita os contrastes que conheceram, ou conhecem, outros ambientes humanos, entre

²⁴ Cf. p. 169.

"nobres e plebeus", "capitalistas" e "proletários". Na realidade, em Israel nunca houve classes sociais em sentido moderno, isto é, grupos conscientes de seus interesses particulares e opostos entre si. Para evitar paralelos enganosos, preferimos falar aqui de "elementos da população". Além disso, não é fácil determiná-los pela variedade e incerteza do vocabulário.

2. OS NOTÁVEIS

Nos textos do Deuteronômio citados anteriormente, os assuntos municipais estão nas mãos dos *z'qenîm*. De acordo com alguns eles seriam todos os homens adultos – os que usam barba, *zaqan* – reunidos em assembleia popular. É muito mais provável que, segundo o sentido do adjetivo correspondente que significa "velho", eles sejam os "Anciãos", os chefes de família, que formavam em cada cidade uma espécie de conselho, I Sm 30.26-31. Alternam com os *sarîm*, os "chefes", em Nm 22.7-14 e em Jz 8.6,16; são colocados lado a lado, como sinônimos, em Jz 8.14, onde nos é dito que em Sucote eles eram cento e sete. As duas palavras parecem ser também sinônimas em Is 3.14, a mesma palavra *sarîm* designa os chefes de família, explicitamente em Ed 8.29 e provavelmente em Ed 8.24s. Em Jó 29.9, os *sarîm* têm assento às portas da cidade, como os "Anciãos" de Pv 31.23. Assim pois, os dois termos são, em parte, equivalentes.

Esse sentido de *sarîm* é também possível em certo número de outros textos, mas com freqüência interfere com uma acepção diferente. Os *sarîm* não, então, os oficiais ou funcionários do rei, quer se trate de reinos estrangeiros, Gn 12.15; Jr 25.19; 38.17s; Et 1.3; 2.18; Ed 7.28, ou mesmo de Israel. Em muitos casos são oficiais militares, comandantes de unidades ou o chefe de todo o exército, I Sm 8.12; 17.18,55; II Sm 24.2,4; I Rs 9.22; II Rs 1.14; 11.4. etc. Com freqüência são também oficiais civis, os ministros de Salomão, I Rs 4.2, os governadores, I Rs 20.14; 22.26; II Rs 23.8, os funcionários em geral, Jr 24.8; 26.10s; 34.19,21, etc.

Diante do rei, esses oficiais são apenas "servos", II Rs 19.5; 22.9, etc.²⁵, mas entre o povo têm uma posição privilegiada. O rei podia lhes dar terras, I Sm 8.14; 22.7. Sendo numerosos, sobretudo nas capitais, Samaria e Jerusalém, constituem uma força com a qual o rei deve contar, Jr 38.24-25, e até acontece de fazerem complô contra seu senhor, II Rs 21.23. São os notáveis e em muitos casos não é possível distingui-los dos chefes das grandes famílias, nas quais são recrutados com freqüência.

²⁵ Cf. p. 149.

Em Nm 21.18 e em Pv 8.16, *sarîm* alterna com *n^edîbîm*, os homens “exce-lentes”. Estes têm um lugar de honra nas reuniões, I Sm 2.8; Sl 113.8; são poderosos e ricos, Sl 118.9; 146.3; Pv 19.6.

Em Is 34.12 e em Ec 10.17, os *sarîm* estão em paralelo com os *horîm*, e em Jr 27.20 *horîm* substitui a *sarîm* do texto correspondente de II Rs 24.14. A pala-vra, empregada sempre no plural, é citada junto com *z^equenîm* em I Rs 21.8,11, e junto com *gibbôrê hail* (v. acima) em II Rs 24.14. Segundo a raiz e seus derivados nas línguas afins do hebraico, são homens “livres, de boa família”.

Essas palavras são, pois, mais ou menos sinônimas e designam a classe dirigente da época monárquica, funcionários e chefes das famílias influentes, em uma palavra, os notáveis. São os “grandes”, os *g^edolîm*, como são chama-dos em outros textos, II Rs 20.6,11; Jr 5.5; Jn 3.7.

Depois do Exílio aparecem outras palavras para designar o mesmo gru-po. Em Jó 29.9-10, os *n^egîdîm* são colocados paralelamente com os *sarîm*, e em I e II Cr *n^egîdîm* é praticamente o equivalente de *sarîm*. Mas os textos pré-exfílicos só usavam o singular *nagîd* e aplicavam-no ao rei designado por Iahvé, I Sm 9.16; 10.1; II Sm 5.2; 7.8; I Rs 14.7; 16.2; II Rs 20.5. Por outro lado, em Ne 2.16; 4.8,13, são mencionados os *s^eganîm* ao lado dos *horîm*, e em Ed 9.2 ao lado dos *sarîm*, e a palavra é freqüente nas Memórias de Neemias para designar aos notáveis do povo; tem-se a impressão de que no vocabulário de Neemias essa palavra substitua *z^equenîm*, os Anciãos, palavra que ele não emprega nunca. Mas nos textos anteriores a palavra significa “governador” e é um empréstimo babilônico.

A esses notáveis ou dignitários pode-se, sem dúvida, chamar “nobres” em uma acepção ampla. Mas eles não constituem uma nobreza em sentido estrito, ou seja, uma classe fechada a qual se pertence por direito de nascimen-to, que goza de certos privilégios e possui grande parte das terras.

Alguns autores quiseram reconhecer nos *gibbôrê hail* uma classe de gran-des proprietários de terras, uma espécie de nobreza rural. Fundam-se sobretudo em II Rs 15.20, em que Menaém oprime com impostos aos *gibbôrê hail* de seu reino para pagar o tributo devido aos assírios. Parece, contudo, que a expres-são designou no início, e designa com freqüência em Crônicas, os homens valentes, os guerreiros corajosos, os paladinos, como simples *gibbôrîm*, mes-mo que não possuam propriedades, Js 8.3; Jz 11.1. O termo foi aplicado em seguida aos que eram sujeitos ao serviço militar e que eram pessoas de posses, já que deviam fornecer seu equipamento militar. Esse é o sentido que convém a II Rs 15.20, onde são 60.000, a II Rs 24.14, onde são contrapostos à popula-ção mais pobre do país, e a Rt 2.1, em que Boaz é só um homem de posses, como o pai de Saul, I Sm 9.1.

3. O "POVO DA TERRA"

Os textos falam com freqüência do "povo da terra", *'am ha'ares*, expressão que recebeu diferentes explicações. Muitos vêem nela a classe social inferior, o comum do povo, a plebe em contraposição à aristocracia ou os camponeses em oposição aos habitantes da cidade. Outros, pelo contrário, querem descobrir nela os representantes do povo no governo, uma espécie de parlamento ou de câmara dos deputados. Outros, finalmente, reconhecem nela o conjunto dos homens livres, que usufruem de direitos cívicos em um determinado território.

A análise dos textos mostra que essa última explicação é a única aceitável para a época antiga, mas que o sentido da fórmula evoluiu posteriormente.

Quando se trata de não israelitas, o "povo da terra" designa em Gn 23.12-13 nos cidadãos hititas de Hebrom, em oposição a Abraão, que ali não é mais que um estrangeiro residente; em Gn 42.6 aos egípcios, em oposição aos filhos de Jacó; em Nm 14.9, aos cananeus, donos do país, por oposição aos israelitas (cf. o paralelo de Nm 13.28: "o povo que habita esta terra"). Pode-se objetar com Êx 5.5, em que, segundo o texto massorético, o faraó chama os hebreus "o povo da terra", o que justificaria uma tradução por "plebe", mas é muito tentador adotar a leitura samaritana: "são mais numerosos que o povo da terra".

Se passamos para Israel, temos que distinguir três períodos no uso dessa expressão. Antes da volta do Exílio, foi empregada sobretudo por II Reis, Jeremias e Ezequiel. O "povo da terra" é posto em distinção ou em oposição ao rei ou ao príncipe, II Rs 16.15; Ez 7.27; 45.22; ao rei e aos seus servos, Jr 37.2; aos chefes e aos sacerdotes, Jr 1.18; 34.19; 44.21, aos chefes, aos sacerdotes e aos profetas, Ez 22.24-29. Nunca é contraposta a nenhuma outra classe do povo.

Segundo II Rs 24.14, Nabucodonosor deixa em Jerusalém só "os mais pobres do povo da terra", e esta precisão indica que a expressão em si mesma não designa a classe pobre, cf. também Ez 22.29. Isto resulta igualmente das enumerações a que acabamos de nos referir, por exemplo, Jr 1.18: "...contra todo o país, contra os reis de Judá, contra os seus líderes (*sarîm*), contra os seus sacerdotes e contra o seu povo". A lei de Lv 4 distingue os sacrifícios pelo pecado que devem ser oferecidos: v. 3, pelo sumo sacerdote, v. 13, por toda a comunidade de Israel, v. 22, por um chefe, v. 27, por qualquer pessoa do "povo da terra". É todo o "povo da terra" que deve ser castigado por certas faltas religiosas, Lv 20.2-4.

Assim pois, o "povo da terra" representa o conjunto dos cidadãos. Por isso, a expressão aplicada ao reino de Judá alterna com "povo de Judá", comp.

II Rs 14.21: “Todo o povo de Judá escolheu a Uzias”, e II Rs 23.30: “O povo da terra escolheu a Joacaz.” Da mesma maneira o “povo da terra” castiga os assassinos de Amom e proclama rei a Josias, II Rs 21.24. Em II Rs 11.14,18 “todo o povo da terra aclama a Joás e derriba o templo de Baal”: é uma revolução nacional, dirigida contra Atalia e sua corte estrangeira. Sem dúvida, o v. 20 contrapõe esse “povo da terra” e a cidade, Jerusalém. Mas é porque em Jerusalém residia a corte, os funcionários, todos os que apoiavam ao regime derribado. Essa expressão significa apenas a distinção entre o povo de Judá e os habitantes de Jerusalém em Jr 25.2. Em nenhuma parte ela designa um partido ou uma classe social.

Na volta do Exílio, a expressão continua sendo empregada nesse sentido geral por Ag 2.4; Zc 7.5, e encontra-se também em Dn 9.6, em que a enumeração “nossos reis, nossos líderes, nossos pais, todo o povo da terra” lembra as de Jeremias e Ezequiel. Mas o sentido muda em Esdras e Neemias. A expressão é empregada no plural, “os povos da terra”, ou “das terras”, Ed 3.3; 9.1,2,11; 10.2,11; Ne 9.30; 10.29,31,32. Ela designa então os habitantes da Palestina que não são judeus, que colocam obstáculos à obra de restauração, que dificultam a observância do sábado, com os quais se contraem matrimônios mistos. Os “povos da terra” se contrapõem ao “povo de Judá” em Ed 4.4, ao “povo de Israel” em Ed 9.1. É uma inversão completa em relação ao uso anterior ao Exílio, e se explica ainda pelo sentido fundamental da expressão: a comunidade do retorno não é o “povo da terra”, posto que não tem o estatuto político que havia sido reconhecido aos samaritanos, aos amonitas, aos moabitas: estes são “os povos da terra” ou “das terras”.

Assim se prepara um terceiro significado. Na época rabínica, o “povo da terra” são todos que ignoram a Lei ou que não a praticam.

4. RICOS E POBRES

Nos primeiros tempos da sedentarização, todos os israelitas desfrutavam, mais ou menos, da mesma condição social. A riqueza provinha da terra, a qual estava repartida entre as famílias, que defendiam zelosamente seu patrimônio, cf. também a história de Nabote, I Rs 21.1-3. As transações comerciais ou imobiliárias, que são uma fonte de renda, eram de pouca importância. Havia, sem dúvida, exceções; assim, por exemplo, Nabal é um rico criador de gado das estepes de Judá: ele possui três mil carneiros e mil cabras, e sua esposa Abigail envia a Davi, para acalmá-lo, 200 pães, 100 cachos de uvas passas, 200 bolos de figo, odres de vinho, medidas de trigo tostado e ovelhas preparadas, I Sm 25.2,18. A riqueza de Jó é ainda maior: 7.000 ovelhas, 3.000 camelos,

500 juntas de bois, 500 jumentas, Jó 1.3; mas a história apresenta Jó à maneira de um grande *sheikh* da época patriarcal, cf. Abraão em Gn 12.16; 13.6; 24.35. Em compensação, os dois primeiros reis de Israel pertencem a famílias só moderadamente abastadas: o pai de Saul é um *gibbôr hail*, cf. acima, e, contudo, envia seu filho a buscar as jumentas perdidas, I Sm 9.1s, e Saul mesmo cultiva seus campos, I Sm 11.5. Davi guarda o rebanho, I Sm 16.11, cf. 17.20, 28.34s, e seu pai o envia a seus irmãos, que estão no acampamento de guerra, com uma medida de grão tostado, dez pães e dez queijos, I Sm 17.17. Segundo outra tradição, Davi, chamado junto ao rei, leva como presente cinco pães, um odre de vinho e um cabrito, I Sm 16.20. Tudo isso representa um nível de vida bastante modesto e não temos notícia de que houvesse famílias mais abastadas nesses mesmos ambientes.

As escavações das cidades israelitas demonstram também essa igualdade de condição. Em Tirsá, a atual Tell el-Fâr'ah, perto de Nablus, as casas do século X a.C. têm todas as mesmas dimensões e o mesmo formato; cada uma representa o hábitat de uma família, que levava o mesmo modo de vida que seus vizinhos. É notável o contraste quando se passa ao nível do século VIII no mesmo sítio: o quarteirão das casas ricas, maiores e melhor construídas, é separado do quarteirão em que as casas dos pobres estão aglomeradas.

Na realidade, durante esses dois séculos se produziu uma revolução social. Como já vimos, as instituições monárquicas fizeram surgir uma classe de funcionários que tiravam proveito de sua administração e dos favores que o rei lhes concedia. Outros, por sorte ou por habilidade, obtiveram grandes lucros com suas terras. Reinava a prosperidade. Os 12.9 põe estas palavras na boca de Efraim (Israel): "Sim, me enriqueci, e adquiri muitos bens", e Is 2.7 diz: "O país está cheio de prata e de ouro e de imensos tesouros." Os profetas condenavam então o luxo das residências, Os 8.14; Am 3.15; 5.11, dos banquetes, Is 5.11,12; Am 6.4, das roupas, Is 3.16-24, a monopolização das terras por aqueles "Que ajuntam casa a casa, reúnem campo a campo até que se apoderem de toda terra", Is 5.8. Efetivamente, essas riquezas eram mal distribuídas e com freqüência haviam sido mal adquiridas: "Cobiçam campos e os arrebatam, e casas, e as tomam", Mq 2.2. Os ricos proprietários especulam e cometem fraudes, Os 12.8; Am 8.5; Mq 2.15, os juizes se deixam corromper Is 1.23; Jr 5.28; Mq 3.11; 7.3, os credores são impiedosos, Am 2.6-8; 8.6.

Pelo contrário, existem os fracos, os pequenos, os pobres, que sofrem com essas cobranças injustas. Os profetas saem em sua defesa. Is 3.14,15; 10.2; 11.4; Am 4.1; 5.12; cf. Sl 82.3-4, e também a lei os protege, começando já por Êx 22: 24-26; 23.6, mas, sobretudo o Deuteronômio, que reflete a situação social desse período: ele promulga o preceito da esmola, Dt 15: 7-11,

obriga a dar ao devedor pobre seu penhor antes do pôr-do-sol, Dt 24.12-13 (ampliando a lei de Êx 22.25,26), protege ao diarista, Dt 24.14,15.

Sabia-se muito bem que sempre haveria pobres, Dt 15.11, cf. Mt 26.11, mas mediante regulamentações, das quais é difícil dizer até que ponto foram realmente praticadas²⁶, procurou-se lutar contra o pauperismo e restabelecer certa igualdade entre os israelitas. A cada ano sabático deixava-se aos indigentes o produto da terra, Êx 23.11, perdoavam-se as dívidas, Dt 15.1, “Para que não haja nenhum pobre entre vocês”, Dt 15.4. No ano do jubileu devia proclamar-se uma anistia geral e cada um recuperava seu patrimônio, Lv 25.10, com os comentários que seguem no capítulo.

Os ricos encontravam-se, geralmente, entre os notáveis e muitos textos proféticos unem uns aos outros na mesma condenação. Contudo, os pobres não constituíam diante deles outra classe social: eram unicamente indivíduos, que se encontravam indefesos precisamente por estarem isolados.

O termos “rico” e “pobre” não implicam em si mesmos nenhuma qualificação moral ou religiosa. Entretanto, carregam-se de tal qualificação ao entrar em duas linhas contraditórias de pensamento. Segundo a tese da retribuição temporal, a riqueza é uma recompensa da virtude e a pobreza é castigo, tal como dizem textos como Sl 1.3; 112.1-3; Pv 10.15-16; 15.6, contra o que protestará Jó. Outra linha de pensamento parte de uma experiência muito frequente e de fatos estigmatizados pelos profetas: há ricos malvados, ímpios, que oprimem os pobres, mas estes são amados por Deus, Dt 10.18; Pv 22.22-23, e seu Messias lhes fará justiça, Is 11.4. Assim ia-se preparando a transposição espiritual do vocabulário, que se insinua em Sofonias: “Buscai a Iahvé, vós todos os mansos da terra”, Sf 2.3; cf. 3.12-13. A espiritualidade dos “pobres” se desenvolverá na segunda parte de Isaías e no saltério pós-exílico, mas os termos relativos à pobreza perdem, nesse caso, suas conexões sociológicas: nem antes nem depois do Exílio os indigentes foram um partido religioso nem uma classe social.

5. OS ESTRANGEIROS RESIDENTES

Além dos israelitas livres, que formam o “povo da terra”, e os estrangeiros de passagem, que podem contar com os costumes da hospitalidade, mas que não desfrutam da proteção da lei, Dt. 15.3; 23.21, uma parte da população é composta por estrangeiros residentes, os *gerím*.

²⁶ Cf. abaixo, pp. 209s, 211s.

Entre os antigos árabes nômades, o *djâr* era o refugiado ou a pessoa isolada que vinha pedir a proteção de uma outra tribo diferente da sua²⁷. Da mesma forma, o *ger* é essencialmente o estrangeiro que vive de forma mais ou menos estável em meio a outra comunidade em que é aceito e usufrui de certos direitos.

Pode tratar-se de um indivíduo ou de um grupo. Abraão é um *ger* em Hebron, Gn 23.4, como Moisés o é em Midiã, Êx 2.22; 18.3, um homem de Belém vai com sua família estabelecer-se como *ger* em Moabe, Rt 1.1. Os israelitas foram *gerim* no Egito, Êx 22.20; 23.9; Dt 10.19; 23.8. As pessoas de Beerote haviam se refugiado em Gitaim, onde viviam como *gerim*, II Sm 4.3.

Quando os israelitas, estabelecidos em Canaã, consideraram-se como os possuidores legítimos da terra, como o “povo da terra”, então os antigos habitantes, não assimilados por casamentos nem reduzidos à servidão, tornaram-se os *gerim*, aos quais se acrescentaram os imigrantes. Dado o caráter individualista das tribos e sua divisão territorial, os antigos textos consideram como *ger* um israelita que vai residir em outra tribo: um homem de Efraim é um *ger* em Gibeá, onde vivem os benjamitas, Jz 19.16. É o caso geral dos levitas, que não têm território próprio, Jz 17.7-9; 19.1, e as leis de proteção social comparam levitas a *gerim*, Dt 12.12; 14.29; 26.12.

Do ponto de vista social, esses estrangeiros residentes são homens livres, e se opõem, portanto, aos escravos, mas não têm todos os direitos cívicos, de modo que se contrapõem também aos cidadãos israelitas. Pode-se compará-los com os *perioikoi* de Esparta, os antigos habitantes do Peloponeso que conservavam sua liberdade, podiam ter posses, mas não tinham direitos políticos. Contudo, os *gerim* de Israel eram, primitivamente, menos favorecidos. A propriedade imobiliária ficava em poder dos israelitas, os *gerim* eram forçados a arrendar seus serviços, Dt 24.14, como o faziam os levitas com a sua especialidade, Jz 17.8-10. Eram geralmente pobres e são assimilados aos indigentes, às viúvas, aos órfãos, a todos os “economicamente fracos”, os quais são recomendados à caridade dos israelitas: deve-se permitir-lhes recolher os frutos caídos, as azeitonas esquecidas nas árvores, rebuscar as vinhas, respigar após a colheita, Lv 19.10; 23.22; Dt 24.19-21 etc., cf. Jr 7.6; 22.3; Ez 22.7; Zc 7.10. Como os outros pobres, estão sob a proteção de Deus, Dt 10.18; Sl 146.9; Mt 3.5. Os israelitas ao assisti-los, devem recordar que eles também foram *gerim* no Egito, Êx 22.20; 23.9; Dt 24.18,22, e, por essa razão, devem inclusive amá-los como a si mesmos, Lv 19.34; Dt 10.19. Eles têm parte no dízimo trienal, Dt 14.29, e nos produtos do ano sabático, Lv 25.6, as cidades de refúgio

²⁷ Cf. p. 29.

estão abertas para eles, Nm 35.15. Nos processos, devem ser tratados com a mesma justiça que os israelitas, Dt 1.16, eles são submetidos também às mesmas penas que eles, Lv 20.2; 24.16-22. Na vida cotidiana não havia barreira entre *gerîm* e israelitas. Havia *gerîm* que chegavam a fazer fortuna, Lv 25.47; cf. Dt 28.43, e Ezequiel prevê que no Israel futuro eles compartilharão o país com os cidadãos, Ez 47.22.

Do ponto de vista religioso, Dt 14.21 certamente diz que um *ger* pode comer de um animal morto, mas Lv 17.15 proíbe isto aos estrangeiros residentes como aos israelitas. Por outro lado, estão sujeitos às mesmas prescrições de pureza, Lv 17.8-13; 18.26; Nm 19.10. Devem observar o sábado, Êx 20.10; Dt 5.14, o jejum do Dia da Expição, Lv 16.29. Eles podem oferecer sacrifícios, Lv 17.8; 22.18; Nm 15.15,16 e 29, e tomam parte nas festas religiosas, Dt 16.11-14. Eles até podem celebrar a Páscoa com os israelitas, desde que sejam circuncidados, Êx 12.48,49; cf. Nm 9.14.

É notável que quase todos esses textos tenham sido redigidos pouco antes do Exílio: Dt e Jr, e o Código de Santidade de Levítico. Parece então que ao final da monarquia havia se multiplicado em Judá o número dos *gerîm* e era preciso ocupar-se deles. Provavelmente houve um afluxo de refugiados procedentes do antigo reino do norte. Era fácil a assimilação desses *gerîm* parentes de raça e partidários da mesma fé e deve ter contribuído para acelerar a dos *gerîm* de origem estrangeira. Assim se preparava o estatuto dos prosélitos, e os Setenta traduzem *ger* por esta palavra grega.

Às vezes, junto ao *ger* se menciona também o *tôshâb*, Gn 23.4; Lv 25.23,35; I Cr 29.15; Sl 39.13. O *tôshâb* aparece também junto ao trabalhador assalariado em Êx 12.45; Lv 22.10; 25.40, e com os escravos, os trabalhadores e “todos os que residem em teu território” em Lv 25.6. Desses textos resulta que a situação do *tôshâb* é parecida à do *ger*, sem ser precisamente idêntica. Ele parece estar menos assimilado, social e religiosamente, Êx 12.45; cf. Lv 22.10, menos fixado ao país e também menos independente: não tem teto, é o *tôshâb* de alguém, Lv 22.10; 25.6. É um termo mais recente, que aparece, sobretudo, em textos de redação pós-exílica.

6. OS ASSALARIADOS

Além dos escravos, dos quais trataremos no capítulo seguinte, havia trabalhadores assalariados, homens livres que eram contratados para um trabalho determinado, por certo tempo e com uma retribuição combinada. Os estrangeiros residentes ou de passagem ofereciam assim seus serviços, Êx 12.45; Lv 22.10; Dt 24.14, como Jacó o havia feito na casa de Labão, Gn 29.15;

30.28; 31.7. Mas o empobrecimento de algumas famílias e a perda de suas terras forçaram um número crescente de israelitas a trabalhar por salário, cf. Dt 24.14. Em época antiga contratavam-se, sobretudo, a trabalhadores agrícolas. Trabalhavam como pastores, Am 3.12, como segadores ou vindimadores, talvez Rt 2.3s; II Rs 4.18; cf. Mt 20.1s. Podiam ser contratados por um dia, como “diarista”, Lv 19.13; Dt 24.15; cf. Mt 20.8, ou ao ano, Lv 25.50-53; Is 16.14; 21.16; Eclo 37.11.

O Antigo Testamento não dá informações diretas sobre o valor do salário. Na Mesopotâmia, os trabalhadores eram pagos em espécie ou em dinheiro. Segundo o Código de Hamurabi eles recebiam um siclo de prata ao mês durante a estação de muitos serviços e um pouco menos o resto do ano, mas alguns contratos estipulam valores muito inferiores. Com o Código de Hamurabi, que prevê dez siclos como salário anual, se comparará Jz 17.10 e o difícil texto de Dt 15.18, que pode ser interpretado assim: um escravo que serviu seis anos produziu a seu dono o dobro de seu valor, conforme a tarifa de um assalariado; o valor de um escravo era, efetivamente, de trinta siclos, Êx 21.32. Os trabalhadores do Evangelho, Mt 20.2, recebiam um denário, o que representa muito mais, mas seria ilusório comparar os preços entre duas épocas tão distantes.

A verdade é que a situação dos assalariados era pouco invejável, Jó 7.1-2; 14.6, e havia patrões injustos que não lhes davam nem o que era devido, Jr 22.13; Eclo 34.22. Pelo menos usufruíam de certa proteção legal: Lv 19.13 e Dt 24.14-15 prescrevem que se pague aos diaristas ao entardecer, cf. Mt 20.8, e os profetas os defendem contra a opressão, Jr 22.13; MI 3.5; Eclo 7.20.

7. OS ARTESÃOS

Ao lado dos trabalhadores, o desenvolvimento da vida urbana e a evolução econômica multiplicaram o número dos artesãos independentes. O Antigo Testamento menciona muitas associações de artesãos: trabalhadores de moínhos, padeiros, tecelões, barbeiros, oleiros, lavandeiros, chaveiros, joalheiros etc. Um termo mais geral, *harash*, designa o trabalhador em madeira, em pedra, sobretudo em metais, e o ferreiro, fundidor ou cinzelador. Trabalhava-se em regime de oficina familiar, o pai transmitia o ofício a seu filho e às vezes tinha a seu serviço alguns ajudantes, escravos ou assalariados.

Como nas cidades orientais modernas, os artesãos de uma mesma profissão viviam e trabalhavam agrupados em ruas ou quarteirões específicos, ou então, uma aldeia se especializava em uma atividade determinada. Esses agrupamentos respondiam a condições de geografia econômica: a proximidade

das matérias-primas, minerais, terra argilosa, lã dos rebanhos, ou a presença de meios de produção, água, combustível ou a orientação favorável para a ventilação dos fornos, etc. Esses agrupamentos se fundavam também na tradição, pois as profissões eram geralmente hereditárias. Assim, por exemplo, sabemos que se fabricavam tecidos em Bete-Asbéia, ao sul da Judéia, I Cr 4.21, que os benjamitas trabalhavam a madeira e o metal na região de Lode e de Ono, Ne 11.35. As escavações revelam que a tecelagem e a tinturaria eram ofícios prósperos em Debir, a atual Tell Beit-Mirsim. Em Jerusalém, havia uma rua dos padeiros, Jr 37.21, um campo do lavandeiro, Is 7.3, a porta do oleiro, perto da qual trabalhavam os oleiros, Jr 19.1s, um quarteirão dos ourives, Ne 3.31-32. Essa especialização se acentuou ainda mais nas épocas greco-romana e rabínica.

Pouco a pouco esses artesãos que trabalhavam juntos se organizaram em corporações. Isto é atestado claramente depois do Exílio, quando as corporações de ofícios, modelando-se conforme a organização familiar de que, aliás, haviam nascido, se denominam famílias ou clãs, *mishpahôt*²⁸. Há em Bete-Asbéia a *mishpahôt* de produtores de linho, I Cr 4.21. O chefe da corporação se chama “pai”, como Joabe, “pai” do vale dos artesãos, I Cr 4.14; os oficiais se chamam “filhos”: Uziel é “filho” dos ourives, Ne 3.8, ou seja, ourives, como Malquias da mesma corporação, Ne 3.31, como Hananias, oficial perfumista, Ne 3.8. No judaísmo, esses agrupamentos obterão um estatuto legal, farão regulamentos que protejam seus membros, terão às vezes seus próprios lugares de oração: fala-se da sinagoga dos tecelões de Jerusalém. A influência das organizações profissionais do mundo greco-romano deve ter acelerado essa evolução, mas os textos que citamos e os paralelos mais antigos da Mesopotâmia indicam que as corporações têm origem mais antiga.

Pode-se remontar até a época monárquica se for admitido que certos sinais gravados com frequência na cerâmica, quando não designam ao proprietário da peça, são marcas registradas não de uma oficina de família, mas de uma corporação. É muito difícil decidi-lo, mas de qualquer modo uma coisa é certa: que, na época pré-exílica, as empresas importantes estavam nas mãos do rei. A fundição de Eziom-Geber, sob Salomão, era uma manufatura do Estado, que as escavações trouxeram à tona. Segundo I Cr 4.23, os oleiros de Netaim e de Gederá trabalhavam em uma oficina real. Dessas oficinas provêm os jarros que têm uma estampa oficial, que certificava sem dúvida sua capacidade.²⁹ Contudo a descoberta recente, em Ramat Rahel, de alças que trazem

²⁸ Cf. pp. 26, 42-43.

²⁹ Cf. pp. 156 e 240-241.

no mesmo tempo a estampa real e o selo particular parece indicar que os quatro nomes das aldeias das estampas de Judá designam centros onde a renda era entregue antes que as oficinas de olaria.

H. OS COMERCIANTES

Os israelitas começaram muito tarde a dedicar-se ao comércio. O comércio exterior, o comércio em grande escala, era monopólio real. Com a cooperação de Hirão, rei de Tiro, Salomão armou uma frota no Mar Vermelho, I Rs 9.26-28; 10.11-22, que ia trocar os produtos da fundição de Eziom-Geber com o ouro e as riquezas da Arábia. Uma tentativa análoga, sob Josafá, acabou em fracasso, I Rs 22.49-50. Salomão comercializava também com os caravaneiros, I Rs 10.15. Fazia também um comércio de intermediação: seus enviados compravam cavalos na Cilícia e carroças no Egito e revendiam, I Rs 10.28-29, mas essa interpretação do texto é duvidosa. Acabe concluiu com Ben-Hadade um tratado comercial segundo o qual podia estabelecer mercados em Damasco, como o rei sírio tinha em Samaria, I Rs 20.34. Trata-se ainda de uma empresa real. Assim sucedia em todo antigo oriente próximo. Os contrapartes de Salomão eram o rei de Tiro, I Rs 5.15-26; 9.27; 10.11-14, e a rainha de Sabá, I Rs 10.1-13. E a tradição era antiga. No terceiro milênio antes de nossa era, e depois sob Hamurabi, os reis da Mesopotâmia tinham suas caravanas; na época de Amarna, os reis da Babilônia, de Chipre e de outras partes tinham mercadores a seu serviço; no século XI a.C., a história egípcia de Wen-Amón nos informa que o príncipe de Tanis tinha uma frota de comércio e que o rei de Biblos tinha registro dos negócios que fazia com o faraó.

Em Israel, as pessoas do povo só se dedicavam a operações locais. Na praça da cidade ou da aldeia, onde havia o mercado, II Rs 7.1, os artesãos vendiam seus produtos e os camponeses o produto do seu campo ou do seu rebanho. Essas trocas, de volume limitado, eram feitas diretamente do produtor ao consumidor, sem intermediários, e não existia uma classe de comerciantes. O verdadeiro negócio estava nas mãos de estrangeiros, especialmente os fenícios, que eram os corretores de todo o oriente, cf. Is 23.2,8; Ez 27, e também assírios, segundo Na 3.16. Ainda depois do Exílio, podem-se ver os judeus levarem a Jerusalém os produtos agrícolas, mas os tírios vendiam aí as mercadorias de importação, Ne 13.15-16. Os primeiros comerciantes israelitas da Palestina que conhecemos são talvez os que, sob Neemias, trabalham na restauração das muralhas, Ne 3.32; mas ainda é possível que sejam tírios que, segundo Ne 13.16, viviam na cidade.

Essa situação se reflete no vocabulário: “cananeus” significa “comerciantes” em Jó 40.30; Pv 31.24; Zc 14.21. Outros termos designam o comerciante como “o que circula” ou com uma raiz que tem afinidade com “caminhar”. São estrangeiros, caravaneiros como os midianitas de Gn 37.28, ou mercados ambulantes que percorriam o país oferecendo sua pacotilha importada e comprando, para exportá-los, produtos locais.

É na diáspora, e por necessidade, que os judeus se tomam comerciantes. Na Babilônia, descendentes dos exilados que não tinham retornado figuram como agentes ou clientes de grandes firmas comerciais. No Egito, na época helenística, os papiros mostram que alguns eram negociantes, banqueiros ou corretores. Os judeus da Palestina seguiram pouco a pouco esse movimento, mas os sábios como mais tarde os rabinos, não o viam com bons olhos. O Eclesiástico diz, sem dúvida, que os benefícios comerciais são legítimos, Eclo 42.5, mas destaca também que um comerciante não poderá permanecer sem pecado, Eclo 26.29; 27.2.

CAPÍTULO III

OS ESCRAVOS

I. O FATO DA ESCRAVIDÃO EM ISRAEL

Alguns autores, particularmente eruditos judeus, negam que houve verdadeira escravidão em Israel ou, pelo menos, escravos israelitas. Essa opinião pode ter uma justificação aparente se pensamos nos exemplos da antigüidade clássica: nem em Israel, nem entre seus vizinhos havia aqueles enormes rebanhos de escravos que na Grécia e em Roma foram uma causa permanente de insegurança social; por outro lado, em Israel, como em todo o antigo oriente em geral, a situação do escravo não foi nunca tão desprezível como na Roma republicana, onde Varrão não temia definir o escravo como *instrumenti genus vocale*, “uma espécie de instrumento que fala”. A flexibilidade do vocabulário se presta a equívocos: *'ebed* significa propriamente “escravo”, homem que carece de liberdade e que está em poder de outro, mas por razão do caráter absoluto da potestade real, a palavra significa também os súditos do rei, especialmente seus mercenários, seus oficiais, seus ministros que, aplicados a seu serviço, romperam os outros vínculos sociais. Se ampliarmos ainda mais o significado, a palavra se converte em termo de cortesia. Pode-se comparar a evolução dos equivalentes *serviteur* em francês e *servant* em inglês, vindo os dois do latim *servus*. Finalmente, como as relações com Deus são concebidas por analogia às que se têm com o soberano terrestre, *'ebed* acaba por significar o devoto de um culto determinado, o que é fiel a uma divindade. A palavra veio a ser um título de piedade, que se aplica a Abraão, Moisés, Josué ou Davi antes de aplicar-se ao misterioso servo de Iahvé.

No entanto, se “escravo” expressa que um homem está privado de sua liberdade, pelo menos durante algum tempo, que ele é comprado e vendido, que é propriedade de um dono que o emprega a seu arbítrio, certamente houve escravos em Israel e houve israelitas que foram escravos. O fato é provado pelos textos que os contrapõem aos homens livres, aos assalariados, e aos estrangeiros residentes, ou que falam de sua compra em dinheiro, como também pelas leis que regulamentam sua emancipação.

2. OS ESCRAVOS DE ORIGEM ESTRANGEIRA

Em toda a antigüidade a guerra foi uma das principais fontes de escravidão: era o estado a que ficavam reduzidos os prisioneiros. O mesmo sucedia na Palestina. Na época dos juízes, se o exército de Sísera tivesse sido vitorioso, teria repartido o saque: “uma ou duas moças para cada homem”, Jz 5.30. Os amalequitas, depois do saque de Ziclague, levam para si como prisioneiros todos os que ali havia, I Sm 30.2-3. Iahvé julgará as nações que “lançaram sorte sobre o meu povo, trocaram meninos por prostitutas, para comprar vinho venderam meninas”, Jl 4.3. Na época helenística, comerciantes de escravos seguiam as tropas de Antíoco Epífano para comprar os judeus que elas fizessem prisioneiros, I Mb 3.41; II Mc 8.10-11. Mais tarde, Adriano vende os prisioneiros da segunda revolta judaica.

Em todos esses casos, trata-se de israelitas reduzidos à escravidão por seus inimigos estrangeiros. Mas o Cronista conta que Peca de Israel, na guerra contra Judá, fez 200.000 prisioneiros, mulheres, moços e moças, que foram postos em liberdade devido às admoestações de um profeta, II Cr 28.8-15. Não sabemos que crédito deve-se dar a essa história, que não tem seu paralelo nos livros dos Reis e cuja soma é, pelo menos, suspeita. De qualquer forma, ela demonstra que a redução à escravidão, de cativos de guerra, que eram irmãos de raça, não era coisa inaudita, embora fosse reprovada pelas pessoas bem-pensantes. Quanto à presença em Israel de prisioneiros estrangeiros feitos escravos, ela é pressuposta por duas leis do Deuteronômio. Dt 21.10-14 contempla o caso da cativa que seu vencedor toma por mulher: ele pode em seguida repudiá-la, porém não pode vendê-la. Isso implica que poderia vendê-la como escrava se não a houvesse tomado por esposa. Nesse sentido pode-se recordar o relato de Nm 31.26-47 acerca da repartição do saque depois da guerra contra Midiã: as mulheres virgens (todo o resto foi massacrado em cumprimento do anátema, cf. Nm 31.15-18) foram repartidas entre os combatentes e a comunidade.

A lei de Dt 20.10-18 se refere à conquista das cidades. Se a cidade se encontra no território atribuído por Deus a Israel, é entregada ao anátema e nada vivo deve subsistir nela. Quando se ataca uma cidade situada fora da Terra Santa, deve-se propor sua rendição: se ela aceita, todo o povo é submetido à corvéia e ao trabalho; se ela resiste e por fim cai, todos os homens são mortos, e as mulheres e as crianças são consideradas como saque. Em sua formulação atual, impregnada do espírito deuteronomista, cf. o paralelo de 7.1-6, essa lei é irreal: o tempo da conquista do país e das guerras exteriores era já um passado remoto. Ela conserva a lembrança dos antigos anátemas,

Js 6.17-21; 8.26; 10.28s etc.; I Sm 15.3; cf. Dt 2.34; 3.6, dos fracassos de uma conquista total, Js 17.12-13; Jz 1.28,30,33,35, e das guerras de Davi, II Sm 8.2; 12.31, que proporcionaram ao Estado seus primeiros escravos públicos.³⁰

Os escravos, reduzidos a essa condição pela guerra ou de alguma outra maneira, eram objeto de comércio em todo o antigo oriente. Em Am 1.6 e 9, Gaza e Tiro são condenadas por haver praticado o tráfico de cativos; segundo Is 27.13, Tiro comprava homens na Ásia Menor, e ali mesmo vendia judeus, segundo Jl 4.6. Esses fenícios, que eram os principais negociantes em Israel, deviam ser também ali provedores de escravos. A lei permitia aos israelitas comprar servos de ambos os sexos originários do estrangeiro ou nascidos de estrangeiros residentes em Israel, Lv 25.44-45; cf. Êx 12.44; Lv 22.11; Ec 2.7.

Os escravos comprados a dinheiro eram distinguidos dos nascidos em casa, Gn 17.12,23,27; Lv 22.11; cf. Jr 2.14, estes são chamados *yelîdê bait*. Entretanto, é possível que a expressão não signifique exclusivamente o fato de haver nascido na casa, mas também o vínculo a uma "casa" a título servil, com certos deveres militares. Assim se explicaria o fato dos 318 *yelîdê bait* de Abraão, Gn 14.14, e o emprego de *yalîd* em um contexto guerreiro, Nm 13.28; II Sm 21.16,18. O dono podia adquirir escravos casados ou casar os que tinha; os filhos pertenciam a ele, cf. Êx 21.4, com o que multiplicava de modo barato sua criadagem. Criados na família, eram, sem dúvida, mais ligados a ele e eram melhor tratados, mas não desfrutavam de estatuto social diferente daqueles que tinham sido comprados.

3. OS ESCRAVOS ISRAELITAS

Ao lado dos escravos de origem estrangeira, havia realmente escravos israelitas? Antes fizemos alusão ao texto de II Cr 28.8-15, que condena essa prática, a qual é, além disso, proibida por Lv 25.46 que, depois de falar dos estrangeiros, diz: "Vocês os terão por escravos, mas sobre vossos irmãos, os filhos de Israel, ninguém exercerá um poder arbitrário." Entretanto, Lv 25.39-43 fala do israelita que se "vendeu" a outro israelita, mas que deve ser tratado como um assalariado e um hóspede e não como um escravo. Por outro lado, Lv 25.47-53 prevê o caso de um israelita que se "vendeu" a um estrangeiro residente: poderá ser resgatado por seus parentes ou resgatar-se a si mesmo e não deverá ser tratado arbitrariamente. Esses escravos, tendo um dono israelita ou estrangeiro, deverão ser libertados no ano do jubileu, Lv 25.40,54. A lei exclui, pois, no caso de um israelita, apenas a escravidão perpétua, mas

³⁰ Cf. abaixo, p. 115.

admite uma verdadeira escravidão (essas pessoas são “vendidas”), temporária e moderada. É difícil saber se essa lei foi aplicada alguma vez. Na época de Neemias, há judeus que se lamentam por terem precisado entregar seus filhos e suas filhas à escravidão, e Neemias faz veementes admoestações ao povo para que consinta em perdoar as dívidas e libertar as pessoas tomadas como garantia, Ne 5.1-13. Não há nenhuma alusão à lei de Lv 25.

Parece, pois, que essa lei é posterior a Neemias; mesmo que não se queira insistir muito nesse argumento do silêncio, a lei é tardia, pois substitui leis mais antigas. Em Dt 15.12-18, se um “hebreu”, homem ou mulher, se vendeu a um de seus irmãos, lhe servirá durante seis anos e ao sétimo será libertado; se ele rejeita a emancipação, se converterá em escravo perpétuo. É a essa lei que se refere Jr 34.14, a respeito da emancipação de escravos “hebreus” sob Zedequias.

É mais antiga ainda a lei de Êx 21.2-11. Um escravo “hebreu” que tenha sido “comprado”, servirá seis anos e ao sétimo será libertado; se ele recusa a emancipação, se converterá em escravo perpétuo. Essas disposições são idênticas às de Dt 15.12-18, mas concernem unicamente ao escravo masculino. As moças vendidas como escravas e destinadas a ser concubinas do amo ou de seu filho, não são libertadas e se encontram em condições análogas às dos cativos de guerra, Dt 21.10-14, cf. acima.

É notável que nos textos citados de Êx, Dt e Jr, esses escravos sejam chamados “hebreus”, termo que, exceto na passagem tardia de Jn 1.9, se aplica aos israelitas apenas quando se encontram em condições especiais. Houve quem se perguntasse se o termo não designava aqui os israelitas que alienavam sua liberdade mediante uma escravidão semivoluntária. A hipótese pode se apoiar em I Sm 14.21, em que são chamados de “hebreus” israelitas postos a serviço dos filisteus, como também na analogia dos documentos de Nuzu, nos quais se fala de *hapiru* que se vendem como escravos. Segundo essa hipótese, os textos terão conservado indícios de um uso arcaico, mas designam certamente a israelitas.

Seja como for, a causa da redução de israelitas à escravidão é sempre a miséria do próprio escravo ou de seus pais. Geralmente, talvez em todos os casos, trata-se de devedores inadimplentes ou de pessoas tomadas como garantia para o pagamento de uma dívida.³¹ Isso é pressuposto nas leis de Lv 25 e de Dt 15.2,3, e os outros textos o confirmam. Eliseu opera um milagre em favor de uma mulher cujos dois filhos vão ser tomados como escravos por um credor como garantia, II Rs 4.1-7. Em Is 50.1, Iahvé pergunta aos israelitas:

³¹ Cf. p. 208.

"A qual de meus credores eu vos vendi?" Os contemporâneos de Neemias entregam seus filhos e filhas à escravidão, como garantias do pagamento de uma dívida, Ne 5.1-5. Assim se explica que essa escravidão seja temporária: ela cessa com o pagamento ou o perdão da dívida, Lv 25.48; II Rs 4.7; Ne 5.8-11. As leis de Êx 21 e de Dt 15 estabeleciam um máximo de seis anos. Recordemos que, segundo o código de Hamurabi, alguns escravos por dívidas não podiam ser retidos por mais de três anos. Essas leis, porém, não eram observadas, como mostra Jr 34. É talvez por causa dessa inobservância que a lei ideal de Lv 25 prevê um prazo que pode chegar a 50 anos, mas obriga ao dono a tratar seu escravo como um assalariado ou como um hóspede.

Houve, pois, escravos israelitas na casa de israelitas. Aos que ficavam reduzidos a essa condição pela miséria ou pelas dívidas devem ser acrescentados os ladrões que não podiam restituir e que eram vendidos para recuperar o valor de seu furto, Êx 22.2. Ao contrário, as leis de Êx 21.16 e Dt 24.7 castigam com a morte o rapto de um israelita para explorá-lo ou vendê-lo como escravo. É possível que a proibição do Decálogo, Êx 20.15; Dt 5.19, que se distingue muito bem do mandamento detalhado acerca das faltas contra a justiça, Êx 20.17; Dt 5.21, condene esse roubo, particularmente odioso, de uma pessoa livre.

4. NÚMERO E VALOR DOS ESCRAVOS

Temos muito poucas informações sobre o número dos escravos domésticos em Israel. Gideão toma dez de seus servos para derribar o santuário de Baal, Jz 6.27. Abigail, esposa do rico Nabal, tem escravos em número indeterminado e, quando vai casar-se com Davi, leva consigo cinco servas, I Sm 25.19-42. Depois da morte de Saul, os bens da família real eram avaliados por um gerente, Ziba, que dispunha de seus quinze filhos e de vinte escravos, II Sm 9.10. Alguns grandes proprietários da época monárquica puderam ter também uma criadagem relativamente numerosa, mas eram exceções. O censo da comunidade que havia regressado do Exílio, Ed 2.64; Ne 7.66, conta 7.337 escravos de ambos os sexos contra 42.360 pessoas livres. A situação era, pois, muito diferente da Grécia ou Roma, mas se parece à da Mesopotâmia, onde uma família de boa condição tinha um ou dois escravos em épocas antigas, e de dois a cinco na época neobabilônica; os números eram um pouco mais elevados na Assíria.

Não menos raros são os dados sobre o valor dos escravos. José é vendido por seus irmãos por vinte moedas de prata, Gn 37.28, que é também o preço médio de um escravo na Babilônia antiga; a mesma quantia se pagava por um

boi. Na época neobabilônica os preços dobraram e se elevaram ainda mais sob os persas. Em meados do segundo milênio antes de nossa era, o preço corrente de um escravo era de 30 siclos de prata em Nuzu, de 40 siclos em Ugarit (Ras Shamra). Também em Israel, o escravo é avaliado em 30 siclos, Êx 21.32; é a quantia que receberá Judas por entregar Jesus, Mt 26.15. Entretanto, na época grega o preço tinha subido: quando Nicanor promete aos mercadores 90 cativos por um talento, ou seja, uns 33 siclos por cabeça, II Mb 8.11, pede um preço irrisório, se comparado com os que indicam os papiros contemporâneos, mas queria atrair os comerciantes com a isca de um grande lucro.

5. A CONDIÇÃO DOS ESCRAVOS

Estritamente considerado, o escravo é uma “coisa” possuída por seu dono, que a tomou por direito de conquista, adquiriu-a por dinheiro ou recebeu em herança, que a utiliza a seu gosto e pode revendê-la. As leis antigas da Mesopotâmia presumem que o escravo seja marcado, como uma rês, com uma tatuagem, um estigma feito com ferro em brasa ou ainda com uma etiqueta presa a seu corpo. Na prática, nem todos os escravos levavam esse sinal de identidade, que se aplicava preferentemente aos fugitivos que haviam sido capturados novamente e aos escravos cuja fuga se temia. Os rabinos permitirão que se marque um escravo para tirar-lhe a vontade de fugir, mas o costume não é atestado claramente no Antigo Testamento. Se furam a orelha de um escravo que não deseja ser libertado, Êx 21.6; Dt 15.17, não é para impor uma marca, mas é como símbolo de sua adesão à família. A analogia mais próxima é a do nome de Iahvé inscrito na mão dos fiéis em Is 44.5, para significar que pertencem a Deus, como o nome da Besta marcado sobre seus adeptos em Ap 13.16,17, como as tatuagens dos cultos helenísticos.

Não obstante, não se esquecia completamente que o escravo era um ser humano: havia um direito dos escravos. O código de Hamurabi só punia os maus tratos infligidos aos escravos de outro, que era considerado como sua propriedade; assim, também em Êx 21.32, se o touro de um vizinho chifra um escravo, é ao dono do escravo que o proprietário do touro deve pagar uma indenização. Entretanto, inclusive na Mesopotâmia, os escravos tinham recurso legal contra violências injustas, e as leis israelitas os protegiam de maneira mais explícita: um homem que cega um dos olhos de um escravo ou lhe quebra um dente, deve, em compensação, libertá-lo, Êx 21.26,27. Se um homem açoita um escravo até matá-lo, é castigado, Êx 21.20, mas se o escravo sobrevive um dia ou dois, o dono é isentado, pois “tratava-se de seu dinheiro”, Êx 21.21. Sem dúvida considerava-se suficiente castigo a perda do escravo,

mas essa cláusula indica que mesmo em Israel, estimava-se o escravo como "coisa" de seu dono.

Na Mesopotâmia, assim como em Roma, o escravo podia reunir um pecúlio, fazer negócios, ter ele mesmo escravos. Não se pode assegurar que acontecesse o mesmo em Israel. É certo que Lv 25.49 prevê que um escravo (israelita) possa resgatar-se se tem os meios necessários, mas o texto não dá mais detalhes. Citam-se outros casos: o servo que acompanha Saul leva consigo um quarto de siclo, I Sm 9.8. Geazi, servo de Eliseu, extorquiou de Naamã dois talentos de prata com os quais pode, diz Eliseu, "comprar jardins, olivais e vinhas, ovelhas e bois, servos e servas", II Rs 5.20-26. Ziba, intendente da família de Saul, tem vinte escravos, II Sm 9.10. Mas o amo tem direito supremo sobre os bens de seu escravo. II Sm 9.12 define que "todos quantos moravam em casa de Ziba eram servos de Meribaal". Esses casos não são concludentes, pois o hebraico não emprega a palavra *'ebed*, "escravo", mas apenas *na'ar*, "jovem", depois, "servo", "assistente", provavelmente é sempre um homem livre, ligado ao serviço de um patrão.

A condição do escravo na vida diária dependia em grande parte do caráter de seu dono, mas geralmente era suportável. Em uma organização social em que a família tinha tanta importância e em que dificilmente se concebia o trabalho fora do âmbito familiar, uma pessoa isolada ficava sem proteção e sem meios de subsistência. O escravo tinha pelo menos a segurança de que não lhe faltaria o necessário. Ainda mais, ele fazia verdadeiramente parte da família, era um "doméstico" em sentido etimológico. Por isso estava obrigado à circuncisão, Gn 17.12-13. Tomava parte no culto familiar, descansava no dia de sábado, Êx 20.10; 23.12, participava das refeições sacrificiais, Dt 12.12,18, celebrava as festas religiosas, Dt 16.11-14, comia da Páscoa, Êx 12.44, da qual estavam excluídos o hóspede e o trabalhador assalariado, Êx 12.45. O escravo de um sacerdote podia comer das oferendas santas, Lv 22.11, coisa que também não podiam o hóspede e o assalariado, Lv 22.10. O relacionamento de Abraão com seu servo mostram, Gn 24, a intimidade a que se podia chegar entre senhor e escravo. Pv 17.2 diz: "O escravo prudente dominará sobre o filho que causa vergonha", cf. Eclo 10.25. Ele podia ter parte na herança de seu dono, Pv 17.2, e até receber a sucessão na ausência de herdeiros, Gn 15.3. Uma vez nos é informado que um escravo se casa com a filha de seu dono, I Cr 2.34-35. Nesses dois últimos casos é evidente que o escravo fica livre automaticamente.

Sem dúvida, o escravo devia obedecer e trabalhar, e os sábios aconselham que sejam tratados com dureza, Pv 29.19 e 21. Entretanto, ao dono mesmo interessava tratar seus escravos com firmeza sem dúvida, mas também

com justiça e humanidade, Eclo 33.25-33. Os homens piedosos acrescentavam a isto uma consideração religiosa: Jó protesta que não havia desprezado os direitos de seu servo e de sua serva, pois são como ele, criaturas de Deus, Jó 31.13-15.

O Levítico ordena que se trate com bondade o escravo de origem israelita: será como um hóspede e como um assalariado e não lhe será imposto trabalho de escravos, Lv 25.39-40. Os rabinos, comentando esse texto, proibiam que lhe fossem dados trabalhos muito duros ou muito humilhantes, como virar o moinho, cf. Jz 16.21, descalçar seu senhor ou lavar-lhe os pés, cf. I Sm 25.41. Assim compreende-se melhor certos textos do Novo Testamento: João Batista não é digno de desatar as sandálias daquele a quem anuncia, Mt 3.11 e paralelos: ele é menos que um escravo; Pedro se revolta quando Jesus quer lavar-lhe os pés, Jo 13.6-7, que é serviço próprio de escravos.

6. AS MULHERES ESCRAVAS

Já pudemos notar que as mulheres escravas tinham uma situação particular. Estavam ao serviço pessoal da dona da casa, Gn 16.1; 30.3,9; I Sm 25.42; Jt 10.5 etc., ou eram amas-de-leite, Gn 25.59; II Sm 4.4; II Rs 11.2. O dono as casava à sua vontade, Êx 21.4. Ou ainda ele mesmo tomava uma escrava como concubina, com o que melhorava a condição desta. Abraão e Jacó tomam assim concubinas escravas, a pedido de suas mulheres estéreis. Conservam, contudo, sua condição de escravas, cf. Gn 18.16, se o dono não as liberta, cf. Lv 19.20. A antiga lei de Êx 21.7-11 prevê que um pai israelita, pobre ou endividado, pode vender sua filha para que seja concubina de um dono ou de seu filho. Tal concubina não é posta em liberdade ao sétimo ano como os escravos masculinos. Se desagrada a seu dono, este faz que seja resgatada, mas não pode revendê-la a um estrangeiro. Se toma outra mulher, deve manter todos os direitos da primeira. Se ele a destina a seu filho, trata-a como uma filha da casa. A lei deuteronomica reserva uma situação parecida à cativa de guerra que o vencedor toma por esposa, Dt 21.10-14. Mas, contrariamente a Êx 21, ela não faz distinção entre homens e mulheres quanto ao tratamento dos escravos israelitas: a mulher é libertada ao sétimo ano, como o escravo homem, e, como ele, pode renunciar a sua libertação, Dt 15.12 e 17. Jeremias também não distingue entre homens e mulheres tratando-se de escravos. Isso parece significar que desde aquela época não havia mais concubinas escravas. A lei posterior de Lv 25 não leva em conta este caso e Ne 5.5 fala de moças israelitas violentadas por seu dono, mas não tomadas como concubinas.

7. OS ESCRAVOS FUGITIVOS

A fuga era o recurso comum do escravo para libertar-se do trato duro de seu dono, Eclo 33.33. Ainda nos casos em que era bem tratado, podia sentir a tentação de fugir, mesmo que fosse apenas para sentir-se livre, como todo homem tem direito de ser.

O rico e malvado Nabal parece que estava bem a par disto: “Muitos são hoje em dia os servos que fogem do seu senhor”, ele respondeu aos enviados de Davi, I Sm 25.10. Dois escravos de Simei fogem para a cidade de Gate, I Rs 2.39. Isso acontecia em toda parte. O código de Hamurabi pune com a morte toda ajuda prestada a um escravo fugitivo, a recusa a entregá-lo ou sua simples ocultação. As outras leis da Mesopotâmia são menos severas: em Nuzu, o que oculta deve pagar uma multa. Ao referir-se a escravos que fugiam para o estrangeiro, certos tratados entre Estados orientais previam cláusulas de extradição. Assim, Simei pode recuperar seus dois escravos que haviam se refugiado junto ao rei de Gate, I Rs 2.40, cf. também I Sm 30.15.

A lei israelita contém só um artigo sobre os escravos fugitivos: Dt 23.16-17 proíbe que se entregue um escravo que escapou de seu dono e buscou refúgio: na cidade que escolher, deve ser recebido e bem tratado. Essa determinação não tem paralelo nas leis antigas e não é fácil de interpretar. Não parece aplicar-se a um escravo israelita que abandone um dono israelita, pois ele voltaria naturalmente à sua família ou a seu clã. Pela mesma razão também não se refere a um escravo israelita que abandona seu dono estrangeiro. Parece, pois, que a lei visa a um escravo não israelita vindo do estrangeiro e admitido em Israel como *ger* ou como *iôshâb*. Seria negada só a extradição, considerando toda a Terra Santa como lugar de asilo, à maneira de Is 16.3-4.

8. EMANCIPAÇÃO

O dono tinha, evidentemente, direito de libertar seu escravo, se lhe aprouvesse. Além disso, a lei prevê alguns casos determinados. A cativa sai da condição de escrava se seu dono a toma por esposa, Dt 21.10-14. A libertação podia também acontecer como compensação por danos corporais, Êx 21.26-27, texto cuja formulação absoluta não permite restringi-lo só aos escravos israelitas. Mas, de forma geral, os escravos estrangeiros estavam sujeitos à servidão perpétua e eram transferidos juntamente com a herança, Lv 25.46.

Pelo contrário, a escravidão dos israelitas era, em si, temporária. Os escravos masculinos, segundo Êx 21.2-6, os escravos de ambos os sexos, segundo Dt 15.12-17, deviam ser libertados ao fim de seis anos de serviços. Podiam

recusar a libertação, e sem dúvida faziam isso com freqüência, temendo recair na miséria que os havia obrigado a vender-se como escravos. O presente que recebiam de seu dono, Dt 15.14, era uma garantia insignificante para o futuro. Tinham ainda mais razão para ficar com seu antigo dono se este os houvesse casado, posto que sua mulher e seus filhos continuavam propriedade do mesmo, Êx 21.4. Nesse caso, furava-se a orelha do escravo contra o batente ou o montante da porta, como símbolo de sua adesão definitiva à casa, com o que tornava-se escravo perpétuo. Parece que essas leis não foram observadas fielmente. Segundo Jr 34.8-22, que se refere explicitamente ao Deuteronomio, o povo de Jerusalém, sitiada por Nabucodonosor, havia libertado seus escravos "hebreus", mas voltaram a tomá-los quando se levantou temporariamente o cerco; o profeta reprovava-lhes essa deslealdade para com seus irmãos e a transgressão de uma lei que vinha de Deus.

As disposições de Lv 25, que já citamos, referem-se à libertação dos escravos israelitas em relação com o ano do jubileu³². Nesse ano, eles e seus filhos serão libertos, Lv 25.41,54. Antes desse prazo, eles podiam ser resgatados ou resgatar a si mesmos pelo preço anual de um assalariado durante o tempo que faltasse transcorrer até o jubileu, Lv 25.48-53. Essas disposições parecem utópicas: um escravo que começa a trabalhar pouco depois do início de um período jubilar, podia morrer antes do seu término, ou ficava muito velho para ganhar a vida por si próprio como homem livre. Seu resgate, exceto se fosse efetuado pouco antes do jubileu, custaria muito caro, pois bastavam três anos de salário para cobrir o valor de um escravo: já vimos que um escravo era estimado em trinta siclos, segundo Êxodo 21.32, e que um trabalhador recebia uma dezena de siclos por ano, segundo o código de Hamurabi e possivelmente segundo Dt 15.18.³³ Além disso, não possuímos nenhum indício de que a lei jamais tenha sido aplicada, nem antes nem depois de Neemias, que não faz alusão a ela quando impõe um perdão de dívidas envolvendo a libertação de pessoas tomadas como garantia, Ne 5.1-13.

O escravo libertado é chamado *hofshi* nas leis de Êx 21 e Dt 15, assim como em Jr 34, cf. também Lv 19.20; Is 58.6; Jó 3.19, e a palavra não se aplica nunca em outro contexto, a não ser no da libertação de escravos, exceto em Jó 39.5, em sentido figurado, e em I Sm 17.25, onde significa a isenção de impostos e de corvéias. A única tradução possível é, pois, a de "liberto". Mas nada no Antigo Testamento nos diz que esses libertos formassem um grupo social particular. Essa conclusão só poderia fundar-se em analogias extra-

³² Cf. p. 211.

³³ Cf. pp. 101 e 110.

bíblicos: em Alalakh e em Nuzu, nas cartas de Amarna e nos textos de Ras Shamra, nas leis assírias e nos documentos assírios posteriores, *hupshu* designa uma classe da população, intermediária entre os escravos e os proprietários: parecem ser servos, colonos e, às vezes, artesãos. Nesses diferentes meios sociais, a mesma palavra cobre realidades bastante variadas e é arbitrário aplicar uma ou outra de suas acepções a Israel, onde não havia classes sociais definidas. Ao ser emancipado, o escravo voltava a formar parte do “povo da terra”.

9. ESCRAVOS PÚBLICOS

Os prisioneiros de guerra abasteciam os antigos Estados orientais de pessoal servil para os santuários ou para o palácio, para as grandes obras de interesse comum e para os grandes empreendimentos comerciais ou industriais, cujo monopólio estava nas mãos do rei. Mesmo que as leis do Antigo Testamento falem apenas de escravos domésticos, parece que houve também em Israel escravos públicos.

Depois da conquista de Rabá, Davi “trazendo o povo que havia nela, designou-lhes trabalhos com serras, picaretas, machados de ferro e em fornos de tijolos; e assim fez a todas as cidades dos filhos de Amom.”, II Sm 12.31. Se traduzirmos assim o texto, não se trata, como se creu por um longo tempo, de matança dos habitantes, executada de modo anormal, com ferramentas de artesãos; a única coisa de que se pode duvidar é se significa redução à escravidão em benefício do Estado ou somente uma sujeição à corvéia. Nos tempos de Salomão, o trabalho das minas de ‘Arabá e da fundição de Eziom-Geber, em regiões muito afastadas e em condições muito penosas, que deviam causar terrível mortalidade, exigia uma população de escravos a serviço do rei: não se pode conceber que se obrigassem os israelitas livres a esses trabalhos, pelo menos em grande número. A frota de Ofir, que exportava produtos semi-faturados da usina de Eziom-Geber, tinha como tripulação “escravos de Salomão”, que manobravam juntamente com os escravos de Hirão de Tiro, I Rs 9.27; cf. II Cr 8.18; 9.10. É possível que esses escravos públicos de origem estrangeira trabalhassem também nas grandes construções de Salomão, I Rs 9.15-21. O texto emprega a expressão *mas’obed*, “corvéia servil”, para designar a esses trabalhadores que possivelmente foram recrutados entre os descendentes dos cananeus; a adição de “servil” distinguiria essa corvéia daquela a que eram submetidos os israelitas.³⁴ Pode-se pôr em dúvida essa

³⁴ Sobre a corvéia, cf. p. 173.

distinção, com a qual o redator quer isentar os israelitas, cf. v. 22, de um trabalho ao qual, não obstante, estiveram sujeitos, segundo os documentos antigos de I Rs 5.27; 11.28. Mas o importante é que o redator acrescenta, I Rs 9.21, que esses cananeus continuaram em servidão “até hoje”. Assim, pois, em seu tempo, ao final da monarquia, havia escravos públicos, cuja instituição remontava a Salomão.

Ora, depois do Exílio nos deparamos com “descendentes dos escravos de Salomão”: regressaram da Babilônia e habitam em Jerusalém e nos arredores, Ed 2.55-58; Ne 7.57-60; 11.3. Mas sua atribuição mudou. São mencionados juntamente com os *netânim*, os “doados” e contados entre eles, Ed 2.43-54; Ne 7.46-56. Esses “doados” viviam sobre o Ofel, perto do Templo, Ne 3.31; 11.21. Formavam o pessoal inferior do santuário e estavam a serviço dos levitas, Ed 8.20. Seus nomes revelam em parte origem estrangeira. Mesmo que o termo não apareça nos textos pré-exílicos, existia uma instituição semelhante, pelo menos ao final da monarquia: Ez 44.7-9 reprova os israelitas por terem introduzido estrangeiros no Templo e de assim terem passado para eles uma parte dos serviços. É até provável que desde o princípio fossem empregados nos santuários de Israel escravos de origem estrangeira, como houve em todos os templos do antigo Oriente, da Grécia e de Roma. O redator do livro de Josué conhece também gibeonitas que cortam madeira e levam água ao templo, Js 9.27; ele diz que seus antepassados haviam sido condenados por Josué a esse serviço por haverem enganado Israel, Js 9.23. A tais estrangeiros faz alusão Dt 29.10. De sua parte, Ed 8.20 faz remontar a Davi a instituição dos *netânim*, mas como reação contra esse emprego de estrangeiros, Nm 3.9; 8.19 destaca que os levitas é que foram “doados” aos sacerdotes para o serviço do santuário.

Houve, pois, sob a monarquia e como nos países vizinhos, duas categorias de escravos públicos, os escravos do rei e os do Templo, de origem estrangeira e geralmente prisioneiros de guerra ou descendentes destes. Depois do Exílio e do desaparecimento das instituições reais, os “escravos de Salomão” uniram-se aos “doados” e todos eles foram empregados no serviço do Templo.

CAPÍTULO IV

A CONCEPÇÃO DE ESTADO

1. ISRAEL E AS DIVERSAS NOÇÕES ORIENTAIS DE ESTADO

Quando os israelitas conquistaram Canaã, o país estava dividido em uma multidão de principados. Js 12.9-24 conta trinta e um reis derrotados por Josué e essa lista não esgota o mapa político da Palestina. Dois séculos antes, as curtas de Amarna refletem a mesma situação e mostram que ela se estendia até a Síria. Esta foi a forma que o domínio dos hicsos tomou nessas regiões, mas ela retrocede ainda mais no tempo: os textos egípcios de proscricção testemunham-na em princípios do segundo milênio. Essas unidades políticas se reduzem a uma cidade fortificada e a um pequeno território que a rodeia. São governadas por um rei que, no tempo dos hicsos e de Amarna, é com frequência de origem estrangeira e se apóia em uma tropa recrutada entre os seus e reforçada por mercenários; a sucessão ao trono se rege normalmente pelo princípio dinástico. A mesma concepção de Estado se acha nos cinco principados filisteus da costa. É certo que esses formam uma confederação, Js 13.3; Jz 3.3; 1 Sm 5.8, mas esse traço aparece também na união de quatro cidades gibeonitas, Js 9.17, sem contar as alianças, que parecem transitórias, entre reis cananeus, Js 10.3s; 11.1-2.

Em contraste com esses pequenos Estados, há grandes impérios, como o do Egito, do qual durante longo tempo foram vassallos os reizinhos da Palestina e da Síria, depois os impérios assírio, neobabilônico e persa. São Estados fortemente organizados, que unem populações diversas em grandes territórios estendidos por conquista. Neles, o sentimento nacional é pouco desenvolvido e o exército que defende o território e realiza as conquistas é um exército de soldados profissionais que enquadra grupos mercenários. A autoridade é monárquica e a sucessão é, teoricamente, hereditária.

No fim do segundo milênio a.C. aparecem Estados nacionais. Têm nomes de povos: Edom, Moabe, Amom, Aram. Limitam-se ao território habitado pelo povo e, em seu início, não procuram estender-se pela conquista. A defesa do país não é assegurada por um exército profissional, mas pela nação em

armas, convocada em caso de perigo. O governo é monárquico, mas não necessariamente hereditário. Da lista dos primeiros reis de Edom, Gn 36.31-39, resulta que esses reis deviam o poder à escolha ou à aceitação pela nação. Se mais tarde o princípio dinástico foi estabelecido, foi sem dúvida por evolução natural ou por influência dos grandes Estados vizinhos.

Segundo uma tradição bíblica, os israelitas pediram um rei para serem “como as outras nações”, I Sm 8.5. Mas não imitaram os principados cananeus que haviam sido despossados por sua conquista. Nunca prevaleceu em Israel essa concepção de Estado. Tentativas foram feitas, que terminaram em fracasso: uma realeza desse gênero, com sucessão hereditária, foi recusada por Gideão, Jz 8.22s, e o reinado efêmero de Abimeleque em Siquém apoiava-se em elementos não israelitas, Jz 8.31; 9.1s. Recentemente sustentou-se que Jerusalém, cidade jebuséia conquistada por Davi, e Samaria, cidade nova fundada por Onri em um terreno comprado por ele, haviam tido, no interior dos reinos de Judá e de Israel, o estatuto de cidades-Estados do tipo cananeu. Essa conclusão parece ir além dos textos em que se pretende fundá-la.

Os israelitas, pelo menos originariamente, também não modelaram sua concepção de Estado sobre a dos grandes impérios, por exemplo, a do Egito, com a qual estavam em contato. Só ao final do reinado de Davi e sob Salomão tentou-se realizar a idéia de império. Mas o êxito foi de curta duração e só se conservaram na organização administrativa alguns traços imitados do Egito.

Pelo contrário, a noção de Estado em Israel se aproxima mais à dos reinos arameus da Síria e da Transjordânia. Como estes, Israel e depois Israel e Judá são reinos nacionais, têm como eles nomes de povos e, como eles, não admitiram desde o início o princípio dinástico. Poderíamos, sem dúvida, levar mais adiante o paralelo se conhecêssemos melhor a história primitiva e a organização desses reinos. Em todo caso, é notável que esses Estados nacionais se formaram aproximadamente na mesma época que Israel, por agrupamentos que tinham com ele afinidade racial e que, como ele, se sedentarizaram depois de uma existência seminômade. Esses Estados aparecem como a continuação da solidariedade tribal, fixada no quadro de um território.

2. AS DOZE TRIBOS DE ISRAEL

Na primeira fase de seu estabelecimento em Canaã, Israel é uma confederação de doze tribos. Esse sistema tem analogias, precisamente entre povos aparentados que passaram pelo mesmo estado social. Segundo Gn 22.20-24, Naor tem doze filhos, epônimos das tribos aramaicas. Do mesmo modo, os filhos de Ismael são “doze chefes de outras tantas tribos”, Gn 25.12-16. Havia

Igualmente doze tribos na descendência de Esaú, estabelecida na Transjordânia, Gn 36.10-14 (à qual o v. 12a acrescenta Amaleque).

Em Siquém, as doze tribos israelitas estabeleceram um pacto que selou uma unidade religiosa e estabeleceu entre elas certa unidade nacional, Js 24. Essa organização foi comparada com a das anfíctionias que reuniam cidades gregas ao redor de um santuário, onde participavam de um culto comum e onde seus representantes se reuniam em conselho. Essa comparação é instrutiva contanto que não seja levada ao extremo e que não se queira descobrir na confederação israelita todos os traços das anfíctionias gregas. As doze tribos têm consciência dos laços que as unem, compartilham o mesmo nome, são "todo o Israel". Reconhecem um mesmo Deus, Iahvé, Js 24.18,21,24, e celebram suas festas no mesmo santuário, o da arca que simboliza a presença de Iahvé no meio delas. Têm um estatuto e um direito comum, Js 24.25, e se reúnem para condenar as transgressões contra esse direito consuetudinário ou escrito, Js 24.26, as "infâmias", as coisas "que não se fazem em Israel" Jz 19.30; 20.6,10; cf. II Sm 13.12.

A repressão do crime de Gibeá, Jz 19-20, apresenta as tribos atuando em comum para castigar uma falta particularmente odiosa. Fora esse caso extremo, é possível que para resolver suas diferenças e estabelecer pontos de direito, se recorresse a um juiz cuja autoridade era reconhecida por todos: a lista dos juízes "menores", Jz 10.1-5; 12.8-15, daria testemunho dessa instituição.³⁵

Essa é uma hipótese provável; a de um conselho dos representantes das tribos é menos segura. Em todo caso, os relatos do livro dos Juízes mostram a confederação das tribos sem órgão de governo e sem verdadeira eficácia política. Os membros formam um mesmo povo, participam em um mesmo culto, mas não têm um líder comum e a tradição antiga não conhece nessa época nenhuma personalidade comparável a Moisés ou a Josué. Sem dúvida, o redator do livro dos Juízes divide o período entre líderes, que teriam regido sucessivamente a todo Israel depois de tê-lo libertado de uma opressão estrangeira. Faz já tempo que se reconhece que essa apresentação é artificial. Esses a quem chamamos os "grandes juízes", são os "salvadores", cf. Jz 3.9,15, de um clã ou de uma tribo em uma situação crítica. Só excepcionalmente sua ação se estende a um grupo de tribos, como no caso de Gideão e, sobretudo, de Débora e de Baraque. Nada se diz de uma atividade de governo que tivessem exercido fora de suas proezas militares, e o mesmo Gideão recusa explicitamente uma autoridade permanente, Jz 8.22-23. A realza de Abimeleque, Jz 9, foi um episódio sem continuidade, que só afetou a cidade cananéia de Siquém e alguns clãs israelitas.

³⁵ Cf. p. 185.

Por diferentes que sejam esses “juízes” entre si, têm todos um traço em comum: foram eleitos por Deus para uma missão salvadora, Jz 3.9-15; 4.7; 6.14; 13.5, o espírito de Iahvé está sobre eles, Jz 3.10; 6.34; 11.29; 13.25; 14.6,19. A única autoridade que se manifesta então em Israel tem, pois, caráter carismático. É um aspecto ao qual convém chamar a atenção e do qual falaremos mais tarde.

3. A INSTITUIÇÃO DA MONARQUIA

Já fazia muito tempo que os reinos relacionados de Amom, Moabe e Edom estavam constituídos quando a federação israelita continuava ainda politicamente amorfa. De repente, ela se constitui em Estado, e Saul torna-se o primeiro rei de Israel. Os livros de Samuel conservaram sobre a instituição da monarquia dois relatos paralelos, um dos quais lhe é favorável, I Sm 9.1-10.16; 11.1-11 e 15, que continua em 13-14 (salvo os acréscimos), e outro que lhe é contrário, I Sm 8.1-22; 10.18-25, que continua em 12 e 15. Segundo a primeira tradição, a iniciativa vem de Deus, que escolhe Saul como libertador de seu povo, I Sm 9.16; conforme a segunda, é o povo mesmo que pede um rei para ser “como as outras nações”, I Sm 8.5,20; cf. Dt 17.14.

A evolução foi precipitada pelo perigo filisteu que ameaçava todo Israel e exigia uma ação comum. Assim se justifica a primeira tradição. Nela aparece Saul como o que deu continuidade à obra dos juízes; como eles, ele é um salvador designado por Deus, I Sm 9.16; 10.1; ele recebe o espírito de Iahvé, I Sm 10.6,10; 11.6, e como eles, liberta efetivamente seu povo, I Sm 11.1-11; 13-14. Mas pela primeira vez, esta escolha de Deus tem o reconhecimento de todo o povo: imediatamente depois da vitória contra os amonitas, Saul foi aclamado rei, I Sm 11.15. O “líder carismático”, o *nagîd*³⁶, I Sm 9.16; 10.1, se converte em *melek*, “rei”, I Sm 11.15.

Isso foi uma grande novidade: a confederação israelita se torna um Estado nacional e se amolda, enfim, aos reinos próximos da Transjordânia. Aqui é onde a imitação das outras nações desempenhou seu papel, de que fala a segunda tradição. Pois esse Estado necessitava de instituições. O “direito do rei” que Samuel proclama, I Sm 8.11-17, e que se põe por escrito, I Sm 10.25, é um alerta contra essa imitação estrangeira. Como em Edom, Gn 36.31-39, o princípio dinástico não foi admitido imediatamente em Israel: nada foi determinado para a sucessão de Saul e foi a autoridade pessoal de Abner que fez de Is-Baal um rei fantoche, II Sm 2.8-9, enquanto que os de Judá consagravam

³⁶ Cf. p. 94.

Davi, II Sm 2.4. Como nos Estados nacionais, Saul convoca o povo de Israel para a guerra, I Sm 11.7; 15.4; 17.2; 28.4, mas aos comandos filisteus opõe tropas do mesmo gênero, menos numerosas e mais aguerridas que o exército popular, I Sm 13.2,15; 14.2, que recruta especialmente, I Sm 14.52, com um corpo de oficiais, I Sm 18.5,13, a quem presenteia com feudos, I Sm 22.7. É o começo de um exército profissional, no qual podem alistar-se mercenários estrangeiros, como o edomita Doegue, I Sm 21.8; 22.18. Is-Baal herdaria a guarda de seu pai, II Sm 2.12, e de seus dois chefes de tropas, Baaná e Recabe, que eram gibeonitas, II Sm 4.2.

Com Saul, mantém-se embrionária a instituição monárquica, nascida da confederação das tribos. Fora de sua função militar, não se sabe que outra autoridade exercia Saul. Excetuando o líder de seu exército, Abner, I Sm 14.50, não consta que tivesse ministros. Não havia governo central e as tribos, ou melhor os clãs, conservavam sua autonomia administrativa. O reinado de Davi marcará uma nova e decisiva etapa.

4. A MONARQUIA DUALISTA

Uma tradição apresenta a realeza de Davi como continuação da de Saul, com o mesmo aspecto carismático. Deus, que tinha rejeitado Saul, escolheu a Davi como rei de seu povo, I Sm 16.1; Davi foi ungido por Samuel, I Sm 16.12-13, como o havia sido Saul, e o espírito de Iahvé se apossou de Davi, I Sm 16.13, como se apossou de Saul. Mas essa tradição, que afirma o sentido religioso profundo que o poder sempre teve em Israel, não tem contato com a história imediata. A realeza de Davi é muito diferente da de Saul, tanto por suas origens, quanto por seu desenvolvimento. Davi é um chefe de mercenários, primeiro a serviço de Saul, I Sm 18.5, e depois, por sua própria conta, I Sm 22.2, finalmente a serviço dos filisteus, que o constituem chefe de Ziclague, I Sm 27.6. Depois da morte de Saul, é consagrado rei não por um profeta, mas pelos homens de Judá, II Sm 2.4".

Desde o início, Judá teve uma história à parte. Com Simeão, os calebitas e os quenitas, ela havia conquistado seu território independentemente da casa de José, Jz 1.3-19. Na época dos juízes, os enclaves cananeus (Jerusalém, as cidades gibeonitas, Gezer e Aijalom, Jz 1.21,29,35) formavam uma barreira entre Judá e as tribos do norte. Nada disso foi obstáculo para as relações religiosas e pessoais, Jz 17.7-8; 19.15, mas manteve Judá afastada da vida comum das tribos: nem sequer é nomeada no cântico de Débora, Jz 5, que elogia as tribos que tomaram parte no combate e censura as que estiveram ausentes. O papel que Jz 20.18 atribui a Judá na liderança da coalisão contra Benjamim

é uma adição que imita Jz 1.1-2. Uma aproximação se realizou sob o reinado de Saul, que residia muito perto de Benjamim, e exercia certa autoridade em Judá, cf. particularmente I Sm 23.12-19s; 27.1. Entretanto, Judá conservava sua individualidade e a divisão voltou a surgir logo depois da morte de Saul, II Sm 2.7 e 9. Se a isso acrescentarmos que, segundo todas as aparências, Davi continuou sendo vassalo dos filisteus no começo de seu reinado em Hebrom e que se apoiou em sua guarda mercenária, inclusive para a tomada de Jerusalém, II Sm 5.6s, e não nas tropas recrutadas em massa, como antes havia feito Saul, I Sm 11.7, podemos perceber tudo o que separa essa primeira realeza de Davi da de Saul.

Nem depois elas se tornaram semelhantes. Quando depois do assassinato de Is-Baal e ante a persistência do perigo filisteu, os homens de Israel reconhecem a Davi por rei, eles não aderem ao reino já constituído de Judá, como Judá também não é absorvido por Israel, que era mais numeroso. Assim como os homens de Judá haviam ungido Davi como rei da casa de Judá, II Sm 2.4, os Anciãos de Israel conferem-lhe a unção como rei de Israel, II Sm 5.3. Especifica-se que Davi reinou sete anos e seis meses em Judá e trinta e três anos “sobre todo Israel e sobre Judá”, II Sm 5.4-5. Quando Davi designar Salomão como seu sucessor, ele o constituirá chefe “sobre Israel e sobre Judá”, I Rs 1.35. Sem dúvida o reino de Davi e de Salomão tem uma unidade real, no sentido de que em toda parte se reconhece a autoridade de um mesmo soberano, contudo, compreende dois elementos distintos. A lista dos territórios de Salomão, I Rs 4.7-19a, deixa de lado o território de Judá que tinha administração à parte, é “a terra” de I Rs 4.19b.³⁷ A mesma distinção existe do ponto de vista militar. Quando Davi ordena fazer o censo da população para o recrutamento em massa, estabelecem-se duas contagens, uma para Israel e outra para Judá, II Sm 24.1-9; no cerco de Rabá acampam Israel e Judá, II Sm 11.11. Era, pois, um regime de união pessoal, um reino unido como o é a Grã-Bretanha, uma monarquia dualista como foi a Austro-Húngara ou, para buscar uma comparação mais próxima no espaço e no tempo, um Estado duplo como o reino de Hamat e de La'as, na Síria, que conhecemos por uma inscrição do século VIII antes de nossa era.

Por outro lado, o Estado de Davi e de Salomão já não tem um caráter puramente nacional. Sem dúvida, alguns autores exageraram a influência que exerciam sobre a política os enclaves cananeus reduzidos à obediência, no interior das fronteiras, por Davi e Salomão. Entretanto, as guerras exteriores de Davi submeteram e anexaram ao reino populações não israelitas: filisteus,

³⁷ Cf. p. 166.

edomitas, amonitas, moabitas, arameus, II Sm 8.1-14; sobre as quais deixavam reis vassallos, II Sm 8.2; 10.19; I Rs 2.39, ou se impunha governadores, II Sm 8.6,14. À noção de um Estado nacional se substituiu a de um império que quer ocupar o posto deixado vago nessas regiões pela decadência do império egípcio. O êxito foi efêmero e as conquistas foram em parte perdidas pelo sucessor de Davi, I Rs 9.10s; 11.14-25, mas a idéia de império subsistiu, pelo menos como ideal, sob Salomão, I Rs 5.1; 9.19, e se expressou efetivamente com os grandes empreendimentos comerciais e a irradiação exterior da cultura, I Rs 9.26-10.29. Essa evolução acarretou um desenvolvimento administrativo que foi iniciado por Davi, II Sm 20.23-26, e completado por Salomão, I Rs 4.1-6 e 7-19, seguindo, ao que parece, modelos egípcios.³⁸

5. OS REINOS DE ISRAEL E DE JUDÁ

Essa monarquia dual e essa tentativa de império duraram somente duas gerações. Com a morte de Salomão, Israel e Judá se separaram e formaram dois Estados nacionais, com províncias externas cada vez mais reduzidas. Mas a concepção de Estado é bastante diferente de uma e outra parte. Em Israel revive o aspecto carismático da época de Saul. Um profeta que fala em nome de Iahvé, I Rs 11.31,37, promete o trono ao primeiro rei, Jeroboão, e este é logo reconhecido pelo povo, I Rs 12.20. Do mesmo modo Jeú é designado rei por Iahvé, I Rs 19.16, ungido por um discípulo de Eliseu, II Rs 9.1s, aclamado pelo exército, II Rs 9.13. Deus é quem põe e tira os reis em Israel, I Rs 14.7s; 16.1s; 21.20s; II Rs 9.7s; cf. Os 13.11. Mas Oséias também repreende o povo por ter constituído reis sem o consentimento de Deus, Os 8.4. De qualquer forma, a sucessão hereditária não foi reconhecida em Israel antes de Onri, e o princípio dinástico jamais foi estabelecido completamente: a dinastia de Onri durou uns quarenta anos, a de Jeú um século, graças ao longo reinado de Jeroboão II, depois do qual em vinte anos se sucederam seis reis, quatro deles assassinados, até a conquista do reino pelos assírios.

Há um contraste chocante com o reino de Judá. Ali, admitiu-se, desde o começo, o princípio dinástico, que foi sancionado por uma intervenção divina: a profecia de Natã promete a Davi uma casa e uma realeza que subsistirão para sempre, II Sm 7.8-16. A escolha de Deus, que na época dos juízes e de Saul, e de tempos em tempos em Israel, distingue um indivíduo, fixa-se aqui em uma linhagem e, uma vez feita essa escolha, a sucessão se estabelece por regras humanas. Quando Davi está para morrer, não se discute à sua volta

³⁸ Cf. pp. 157s.

acerca do princípio dinástico, mas apenas sobre qual de seus filhos lhe sucederá, e é o próprio Davi – e não Iahvé – quem designa a Salomão, I Rs 1.28-35. Mais tarde Judá, contrariamente a Israel, aceita sem discussão a Roboão, filho de Salomão, I Rs 12.1-20. Certamente, não faltarão em Judá as revoluções palacianas, mas sempre se manterá a linhagem davídica, graças à fidelidade do “povo da terra”, da nação, II Rs 11.13-20; 14.21; 21.24; 23.30.

É provável que, se estivessemos melhor e mais homoganeamente informados sobre os dois reinos, apareceriam também outras diferenças institucionais. De qualquer modo, um fato é evidente: Israel e Judá são ora aliados, ora inimigos, mas sempre são independentes um do outro, e o estrangeiro considera-os como elementos distintos. Entretanto, esse dualismo político não impede que os habitantes se considerem como um só povo: eles são irmãos, I Rs 12.24; cf. II Cr 28.11, têm tradições nacionais comuns, e os livros dos Reis, ao apresentar sincronicamente a história de Judá e de Israel, entendem narrar os destinos de um mesmo povo. Este é unido por sua religião. Como já o havia feito um homem de Deus que vinha de Judá, I Rs 13.1s, o judeu Amós prega em Betel, não obstante a oposição de Amazias, que quer mandá-lo de volta para Judá, Am 7.10-13. No templo de Jerusalém rende-se culto a “Iahvé, Deus de Israel”. O nome Israel, que as condições políticas opõem com frequência a Judá como designação particular do reino do norte, conservou sempre um significado mais amplo, e Is 8.14 fala das “duas casas de Israel”. Assim, através da divisão política do período monárquico, sobrevive a idéia religiosa da confederação das doze tribos, cuja reunião futura é esperada pelos profetas.

6. A COMUNIDADE PÓS-EXÍLICA

A queda de Jerusalém marca o fim das instituições políticas de Israel. A Judéia será daí em diante parte integrante dos impérios neobabilônico, persa, selêucida, que lhe imporão o estatuto habitual de suas províncias e, quando os hasmoneus reivindicarem o título de reis, estarão ainda sob tutela. Sem dúvida, os antigos costumes se perpetuam no plano da vida municipal, pelos clãs, *mishpahôt*, e seus Anciãos, *zeqením*³⁹, que representam o povo junto às autoridades, Ed 5.9; 6.7; mas já não há noção de Estado. Nos limites da autonomia religiosa e cultural que ainda conservam, os judeus constituem uma comunidade religiosa, regida por sua lei religiosa, sob o governo de seus sacerdotes. É um regime teocrático, e aqui volta a aparecer e se afirma uma velha idéia: Israel tem Deus como rei, Êx 15.18; Nm 23.21; Jz 8.23; I Sm 8.7; 12.12;

³⁹ Cf. p. 93.

I Rs 22.19; Is 6.5. É uma idéia que se expressa freqüentemente durante e depois do Exílio, na segunda parte de Isaías, Is 41.21; 43.15; 44.6, e nos salmos do reinado de Iahvé, Sl 47; 93; 96-99. Os reis que governaram Israel foram apenas seus vice-reis, I Cr 17.14; 28.5; II Cr 9.8. O Cronista, repensando a história de seu povo, vê no reinado de Davi a realização do reino de Deus sobre a terra, I Cr 11-29, e considera que a comunidade judaica do retorno, a de Zorobabel e de Neemias, se aproxima desse ideal, Ne 12.44-47.

7. EXISTIU UMA CONCEPÇÃO ISRAELITA DE ESTADO?

Não se pode falar, pois, de *uma* concepção israelita de Estado. A confederação das doze tribos, a realeza de Saul, a de Davi e de Salomão, as dos reinos de Israel e de Judá, e a comunidade pós-exílica representam outros tantos regimes diferentes. Pode-se, sem dúvida ir mais longe e dizer que nunca houve concepção israelita de Estado. Nem a confederação das tribos nem a comunidade do retorno constituíam Estados. Entre as duas, a monarquia, com formas variáveis, se manteve durante três séculos com relação às tribos do norte, durante quatro séculos e meio com relação a Judá, mas não é fácil determinar até que ponto suas instituições penetraram e modificaram a mentalidade do povo. Com uma facilidade notável, a comunidade pós-exílica volta ao estilo de vida pré-monárquico, o qual permite supor uma continuidade das instituições ao nível do clã e da cidade. Essa vida municipal é também o único aspecto da vida pública que os textos legislativos consideram. Existe a "lei do rei" de Dt 17.14-20 e o "direito do rei" de I Sm 8.11-18; cf. 10.25, mas que em nada se parecem a constituições. Esses textos aceitam o fato da realeza como tolerado por Iahvé, I Sm 8.7-9, ou como subordinada à sua escolha, Dt 17.15, eles alertam contra uma imitação do estrangeiro, I Sm 8.5; Dt 17.14, e contra os males que acarretam tal imitação, I Sm 8.11-18; Dt 17.16-17. E nada mais. Já para estudar as instituições reais, será preciso apanhar aqui e ali informações ocasionais nos livros históricos.

Existe uma corrente hostil à monarquia, que aparece em uma das tradições sobre a instituição da realeza, I Sm 8.1-22; 10.18-25, nas reticências de Dt 17.14-20, nas invectivas de Oséias, Os 7.3-7; 8.4,10; 10.15; 13.9-11, e nas de Ezequiel, Ez 34.1-10; 43.7-9, que concede só um papel de pequena importância ao "príncipe" (evita a palavra "rei") em seu programa de restauração futura, Ez 45.7s, 17,22s. O redator deuteronomista condena todos os reis de Israel e quase todos os de Judá.

Há, pelo contrário, uma corrente favorável que se expressa na outra tradição sobre a instituição da realeza, I Sm 9.1-10.16; 11.1-11,15, em todas

as passagens que glorificam Davi e sua dinastia, desde a profecia de Natã, II Sm 7.8-16, nos salmos reais, Sl 2; 18; 20; 21 etc., em todos os textos do messianismo real, que anunciam que o salvador futuro será descendente de Davi, um rei segundo a imagem idealizada do grande rei de Israel, Is 7.14; 9.5-6; 11.1-5; Jr 23.5; Mq 5.1; cf. a adaptação messiânica dos salmos reais.

Mas esses dois juízos opostos inspiram-se em uma mesma concepção do poder, que é fundamental para o pensamento israelita, a saber, a teocracia: Israel é o povo de Iahvé e não há outro senhor além dele. Por isso Israel não deixa de ser, de um extremo a outro de sua história, uma comunidade religiosa: era a religião que unia as tribos instaladas em Canaã, assim como reunirá os exilados regressos de Babilônia, e é ela que também mantém a coesão do povo durante a monarquia e apesar da divisão dos dois reinos. Os chefes humanos desse povo são escolhidos, aceitos ou tolerados por Deus, mas estão subordinados a Ele e são julgados conforme sua fidelidade à aliança indissolúvel firmada entre Iahvé e seu povo. Em tal perspectiva o Estado, praticamente a monarquia, aparece como elemento acessório e, de fato, Israel prescindiu dele durante a maior parte de sua história. Tudo isso recomenda, contrariamente a certa escola recente, que, no estudo da religião de Israel, não se conceda excessiva importância ao que se designa como "a ideologia real".

CAPÍTULO V

A PESSOA DO REI

Em todo caso, Israel viveu durante vários séculos sob um regime monárquico, e esse é o período em que, graças aos livros históricos e proféticos, sua organização política é mais conhecida. Por outro lado, as instituições reais exerceram sobre certas concepções religiosas de Israel uma influência que é incalculável, mesmo que ela tenha sido exagerada por uma recente escola de exegese. É preciso que nos detenhamos nisso um pouco. Infelizmente, nossa informação é desigual: refere-se sobretudo ao reino de Judá, do qual provêm a maioria de nossos documentos, e já vimos também que Israel havia tido outra concepção de poder real. Nossa informação é também incompleta, já que os autores bíblicos não se preocupavam especialmente com problemas institucionais. Pode-se, sem dúvida, suprir essa insuficiência comparando a organização de Israel com a dos países vizinhos, que às vezes nos é mais conhecida, e isto é certamente muito útil, mas também corre-se o risco de atribuir a Israel idéias ou costumes que lhe foram sempre estranhos.

1. A SUBIDA AO TRONO

Já vimos que o princípio dinástico na verdade nunca foi implantado no reino do norte, enquanto que em Judá foi observado constantemente. Entretanto, mesmo em Judá, a sucessão ao trono pressupõe uma eleição divina: alguém é rei “pela graça de Deus”, não só porque Deus fez aliança com a dinastia davídica, mas porque em cada sucessão sua escolha está envolvida. Se a realeza competiu a Salomão e não a seu irmão mais velho Adonias, é “porque isto veio da parte de Iahvé”, I Rs 2.15; cf. I Cr 28.5, e cada entronização implica uma renovação da aliança davídica e uma adoção do novo soberano por Iahvé. Disso voltaremos a falar. Essa idéia de escolha divina é comum a todo o antigo Oriente. Expressa-se na Mesopotâmia, mesmo no caso em que um filho sucede a seu pai, que era a lei comum, e em todas as épocas, desde Gudea, que é o “pastor inscrito por Ninguirsu em seu coração”, até Nabonides, a quem “Sin e Nergal predestinaram para reinar, quando ainda estava no seio

de sua mãe”, e até Ciro, de quem uma composição babilônica diz que “Marduk designou seu nome para a realeza sobre o universo”; naturalmente pode-se comparar a isso Is 44.28: “Sou eu (Iahvé) que digo a Ciro: Você é meu pastor”, e Is 45.1: “Assim diz Iahvé ao seu ungido, a Ciro.” A idéia é levada ao extremo no Egito, onde cada faraó é considerado filho de Rá, o deus solar. Nos reinos arameus da Síria, Zakir, rei de Hamat e de La’as, diz: “Baal Shamain me chamou e esteve comigo, e Baal Shamain me fez reinar.” Esse Zakir era um usurpador, mas Bar-Rekub, rei de Sendjirli é sucessor legítimo e diz: “Meu senhor Rekub-el me fez sentar no trono de meu pai.”

O princípio dinástico não inclui necessariamente o da primogenitura. É provável que essa fosse a regra entre os hititas, mas não parece que foi observada nos reinos arameus da Síria. No Egito e na Assíria, o filho mais velho normalmente sucede a seu pai, embora isso não seja uma regra absoluta. O rei designa o príncipe herdeiro, ao qual em vida associa já a seu governo. Igualmente em Ugarit, o rei designa entre seus filhos o príncipe herdeiro. Também em Israel, a primogenitura era um título à sucessão, mas ela não dispensava a designação por parte do rei, II Cr 21.3, que podia fazer outra escolha. Adonias, o mais velho dos filhos sobreviventes de Davi, podia esperar o trono, I Rs 2.15 e 22, e era apoiado por todo um partido, I Rs 1.5-9; 2.22, mas outro partido apoiava Salomão, I Rs 1.10. Cabia a Davi designar seu herdeiro, I Rs 1.20,27, e escolheu o mais novo, Salomão, I Rs 1.17-30. Jeoacaz sucede Josias, mesmo tendo um irmão mais velho, que logo seria elevado ao trono pelo faraó com o nome de Jeoaquim, II Rs 23.31 e 36. É possível que a escolha entre os filhos fosse exercida apenas no caso em que o primogênito, herdeiro normal, tivesse morrido: Amnom no caso de Salomão e, no caso de Jeoacaz, o Joanã mencionado em I Cr 3.15 e do qual não se ouve falar na hora da sucessão. Esse parece ter sido também o costume na Assíria. Mas a situação se complica com a presença de várias esposas do monarca: Roboão preferia Maaca, mesmo que não tivesse sido sua primeira esposa (comparar Davi e Bate-Seba) e deu a Abias, primogênito de Maaca, a preeminência sobre seus irmãos, querendo que fosse rei, II Cr 11.21-22.

Salomão é consagrado rei durante a vida de seu pai, I Rs 1.32-40, que morreria algum tempo depois, I Rs 2.1-10. Do mesmo modo Jotão assumiu o governo quando seu pai Uzias ficou leproso, II Rs 15.5, mas não se diz que fosse consagrado em seguida. São as duas únicas co-regências indicadas explicitamente na Bíblia. É possível que houvesse outras que não se mencionam e alguns historiadores modernos multiplicam-nas: Josafá, Uzias, Manassés em Judá, e Jeroboão II em Israel reinaram, segundo eles, ao mesmo tempo que seus pais. Mas trata-se de hipóteses que servem sobretudo para harmonizar os

dados discordantes da cronologia bíblica. Nos dois casos certos, Salomão e Jorão recebem o poder que seu pai, muito velho ou doente, já não pode exercer, e nesses casos é bastante impróprio o termo co-regência. É, pois, uma situação diferente da situação do herdeiro designado no Egito ou na Assíria.

As mulheres são excluídas da sucessão. No reino de Israel, Jorão sucede a seu irmão Acazias porque este morre sem descendência masculina, II Rs 1.17; cf. 3.1. Em Judá, Atalia toma o poder por ocasião da morte de seu filho e o mantém por sete anos, mas seu reinado é considerado ilegítimo e uma revolução lhe põe fim, II Rs 11.

2. OS RITOS DE COROAÇÃO

Possuímos dois relatos de entronização bastante detalhados, relativos a Salomão, I Rs 1.32-48, e a Joás, II Rs 11.12-20. As duas situações são excepcionais: a entronização de Salomão é o desenlace de uma longa intriga e acontece durante a vida de seu pai, enquanto que a de Joás põe fim à usurpação de Atalia. Entretanto, o ritual é tão semelhante nos dois casos e a um século e meio de distância, que seguramente deve representar o costume geral, pelo menos no reino de Judá. A cerimônia acontece em dois atos, o primeiro deles no santuário e o segundo no palácio real. Ela compreende os seguintes elementos: imposição das insígnias (não mencionadas no caso de Salomão), unção, aclamação, entronização, homenagem por parte dos oficiais superiores (não mencionada no caso de Joás). Vamos tratar desses diferentes pontos.

a) *O cenário: o santuário* – Salomão é consagrado em Gion, a fonte de Jerusalém. Seria isto por que a água tivesse algum papel nas cerimônias, como as purificações que precediam a coroação do faraó? Comparou-se a isto Sl 110, interpretado como salmo de entronização, v. 7: “A caminho ele bebe na torrente.” Isso é muito conjectural. Muito mais provável é que Salomão fosse consagrado em Gion porque ali se encontrava o santuário da arca. Diz-se efetivamente, I Rs 1.39, que Zadoque, chegando a Gion, tomou “do tabernáculo” o chifre de azeite e ungiu Salomão: seria a tenda que Davi mandou erigir para abrigar a arca, II Sm 6.17; perto desse tabernáculo se encontraria o lugar onde Adonias, que se encontrava muito perto dali, na fonte do pisoeiro, I Rs 1.9, se refugia ao saber que Salomão havia sido entronizado no palácio, I Rs 1.49-50. Joás foi consagrado no Templo e é ali onde deve ter acontecido a consagração dos outros reis de Judá depois de Salomão.

Conforme II Rs 11.14, Joás estava, durante a cerimônia, em pé “junto à coluna, segundo o costume”. Comparar com II Rs 23.3, que apresenta Josias “em pé, junto à coluna” durante a leitura da lei: o paralelo de II Cr 34.31 diz

somente “no seu lugar”. A respeito de Joás, II Cr 23.13 precisa que esse lugar encontrava-se “perto da entrada”. Assim teremos que comparar com isso “o estrado do rei” (segundo o grego) e a “entrada do rei” que Acáz suprimiu do Templo para agradar ao rei da Assíria, II Rs 16.18, este estrado que é talvez o que Salomão havia erigido no meio do átrio, segundo II Cr 6.13. Esse detalhe é ilustrado por uma estela egípcia do museu do Cairo, que representa um sacerdote (ou um orante?) em pé sobre um estrado cúbico diante da imagem do deus. Em uma estela de Ras Shamra, um pequeno personagem está também em pé sobre um estrado diante de um deus, mas as roupas são femininas e a figura volta as costas para o deus: é uma deusa associada, não é o rei de Ugarit. Podemos perguntar, então, se em II Rs 11.14; 23.3 e II Cr 23.13 não deveríamos traduzir “sobre o estrado” em vez de “junto à coluna”. Seja o que for, é certo que havia um lugar reservado ao rei no Templo, como existia o lugar do faraó nos templos egípcios, e ali é onde ficava o rei durante as cerimônias da consagração.

b) *A imposição das insígnias* – Segundo II Rs 11.12, o sacerdote Joiada entrega a Joás o *nezer* e o *edût*. A tradução de *nezer* por “diadema” é inexata: a palavra significa “consagração”, aqui, a insígnia de consagração do rei, conforme II Sm 1.10; Sl 89.40; 132.18. Esta insígnia era fixada na coroa, *atarah*, Jz 13.18; Ez 21.31, ou *tsanip*, Is 62.3, Eclo hebraico 11.5; 40.4; 46.16, que eram o que os reis usavam para cobrir a cabeça. O *nezer* tinha a forma de uma flor, *tsits*, palavra que alterna com *nezer* na descrição do turbante do sumo sacerdote depois do Exílio, que herdará atributos reais, Êx 28.35; 39.30; Lv 8.9. De fato, Eclo 40.4 junta o *tsits* ao *tsanip* do rei e Sl 132.18 diz que o *nezer* do rei “florecerá” mas a forma pode ter variado: cf. II Sm 12.30, a coroa de Milkom, o deus-rei de Rabbat Ammon, tinha emastada uma pedra preciosa que Davi pegou e colocou em sua testa. A palavra *edût* é mais difícil: significa “testemunho”, “lei solene”, e é geralmente corrigida como *tse’adôt*, “braceletes”. Efetivamente, em II Sm 1:10, o diadema e o bracelete de Saul são levados a Davi, que seriam suas insígnias reais. Entretanto, talvez seja preciso conservar *edût* na cerimônia de consagração. De fato, o Sl 89.40 põe paralelamente o diadema e a “aliança”, *berit*; ora, *berit* é às vezes sinônimo de *edût*. Outro sinônimo é *hôq*, “decreto”; ora, o Sl 2.6-7 fala da consagração do rei e do “decreto” de Iahvé. Pode-se comparar com isso o “protocolo” que os textos egípcios de entronização mencionam e que passava por ter sido escrito pela mão do deus; assim, a respeito de Tutmosis III: “Ele colocou meu diadema e estabeleceu meu protocolo”, o qual seria um bom paralelo de II Rs 11.12. Esse protocolo continha os nomes de coroação do faraó, a afirmação de sua filiação divina e de seu poder: era um ato de legitimação. É possível que o novo rei de

Judá recebesse um testemunho análogo, que afirmava sua adoção por Deus e prometia-lhe a vitória contra seus inimigos, à maneira do “decreto” de Iahvé em Sl 2.7-9, ou que recordava a aliança feita entre Iahvé e a linhagem de Davi, II Sm 7.8-16; Sl 89.20-38; 132.11-12 (onde se encontra a palavra *‘edût*).

No Egito, o que constituía um faraó era a imposição das coroas e dos cetros do Alto e do Baixo Egito. Na Assíria, a coroa e o cetro eram depositados sobre almofadas diante do deus, o sacerdote coroava o rei e entregava-lhe o cetro. Os relatos israelitas de entronização não falam de cetro; este não é uma insígnia exclusivamente real, não há uma palavra especial para ele e, quando é levado pelo rei, parece significar seu poder executivo, Sl 2.9; 110.2, e suas funções de juiz, Sl 45.7.

c) *A unção* – A imposição do diadema, a coroação, não aparece na consagração de Salomão, enquanto que aparece na de Joás: mas os dois relatos concordam na cerimônia essencial da unção, I Rs 1.39; II Rs 11.12. Desde as origens da monarquia, a unção já é mencionada no caso de Saul, I Sm 9.16; 10.1, de Davi como rei de Judá, II Sm 2.4 depois como rei de Israel, II Sm 5.3 (mais a tradição particular de I Sm 16.13). Exceto os casos de Salomão e de Joás, a encontramos no caso do usurpador Absalão, II Sm 19.11, de Jeocaz, II Rs 23.30, no reino de Judá, e de Jeú, II Rs 9.3,6, no reino de Israel. Mas todos os reis de Judá certamente foram ungidos e provavelmente também os de Israel. Um profeta, Samuel, unge Saul, I Sm 10.1, e Davi, segundo a tradição de I Sm 16.13, e um discípulo de Eliseu unge Jeú. Um sacerdote unge Salomão, I Rs 1.39 (mas o v. 34 fala de Zadoque e de Natã, um sacerdote e um profeta) e Joás, II Rs 11.12. Nos outros casos, os textos empregam o plural, mas o rito era evidentemente executado por um só oficiante, que era uma pessoa religiosa. Não resta dúvida de que os reis de Judá, consagrados no Templo, eram ungidos por um sacerdote.

A unção é, efetivamente, um rito religioso. Ela é acompanhada de uma vinda do Espírito; nós diríamos que ela confere uma graça. Assim, o espírito de Deus se apossou de Saul depois que este foi ungido, I Sm 10.10, e no caso de Davi aparece ainda mais imediata a conexão segundo I Sm 16.13. O rei é o ungido de Iahvé, I Sm 24.7,11; 26.9,11,16,23; II Sm 1.14,16 (Saul); II Sm 19.22 (Davi); Lm 4.20 (Zedequias); cf. I Sm 2.10; 12.3,5; II Sm 22.51; Sl 18.51; 20.7; 84.10; 89.39,52; 132.10. O rei, pessoa consagrada, participa assim da santidade de Deus, ele é inviolável. Davi se guarda de tocar Saul porque este é o Ungido de Iahvé, I Sm 24.7,11; 26.9,11,23, e executa aquele que teve a ousadia de levantar a mão para matar o rei, II Sm 1.14,16.

A unção real não é, entretanto, um rito exclusivo de Israel. O apólogo de Jotão acerca da realeza de Abimeleque, Jz 9.8,15, prova que o rito existia em

Canaã antes do estabelecimento da monarquia israelita, e a ordem dada a Elias, de ungir Hazael como rei de Aram, I Rs 19.15, poderia indicar que o rito era praticado em Damasco, mas isso não se confirma nem pelo relato do advento de Hazael, II Rs 8.9-15, nem pelos documentos extrabíblicos. Pelo que se refere a Canaã, podem-se, pelo contrário, invocar testemunhos exteriores à Bíblia, mesmo que nem todos tenham o mesmo valor probatório. É possível que um texto de Ras Shamra faça alusão à unção de Baal como rei, mas o texto está mutilado e seu sentido é incerto. Uma carta de Amarna nos informa que os reis da Síria e da Palestina recebiam a unção como vassalos do faraó, e um vaso de bálsamo egípcio encontrado em um dos túmulos reais de Biblos pode talvez ter servido para tal investidura. Esses fatos atestam um uso egípcio, antes que um costume nativo: por outro lado sabemos que os altos oficiais do Egito eram ungidos quando tomavam posse do cargo, mas o próprio faraó não o era. Considerando este uso egípcio e a raridade ou a incerteza dos testemunhos concernente ao costume nativo de Canaã, poderíamos perguntar se o rei de Israel não era ungido como o vassalo de seu Deus: ele é “o Ungido de Iahvé”. Os reis da Mesopotâmia também não parecem ter sido ungidos; só se poderia citar um texto, e este é duvidoso: trata-se de uma passagem mutilada do ritual real assírio, que fala talvez da unção. Pelo contrário, os reis hititas eram consagrados com “o óleo santo da realeza” e, em seus títulos, esses soberanos se denominavam “Tabarna, o Ungido, o Grande Rei etc.”.

Era a unção em Israel um rito puramente real? Em I Rs 19.15-16, Deus ordena a Elias que vá ungir Hazael, Jeú e... Eliseu. Hazael será rei de Damasco, Jeú será ungido como rei de Israel por um discípulo de Eliseu, mas não se fala da unção de Eliseu nem de nenhum outro profeta. O termo foi usado aqui por causa do contexto e é empregado impropriamente. Em Is 61.1, “ungido” é usado em sentido figurado e expressa a consagração do profeta a Iahvé, cf. Jr 1.5. O mesmo emprego figurado se encontra em Sl 105.15 = I Cr 16.22, onde os patriarcas são chamados “ungidos” e “profetas”.

Mas, segundo numerosos textos, os sacerdotes eram ungidos e, segundo Êx 40.12-15, essa unção lhes conferia o sacerdócio perpetuamente, de geração em geração. Todos esses textos pertencem à tradição sacerdotal, e neles se distinguem duas camadas: em uma delas, a unção é reservada ao sumo sacerdote, Êx 29.4-9; Lv 4.3,5,16; 6.13 (conservar o singular) 15; 8.12; 16.32; no outro, todos os sacerdotes recebem a unção, Êx 28.41; 30.30; 40.12-15; Lv 7.35-36; 10.7; Nm 3.3.

Comumente admite-se que todos estes textos foram redigidos depois do Exílio. De fato, antes deste, os livros históricos e proféticos nunca fazem alusão à unção dos sacerdotes, nem sequer à do sumo sacerdote. É, pois, possível

que a unção real tenha sido transferida ao sumo sacerdote, chefe do povo depois da monarquia ter desaparecido, e logo se estendesse a todos os sacerdotes. Deve, contudo, notar-se que, à parte os textos do Pentateuco que citamos, não há nenhum que seguramente ateste a unção dos sacerdotes antes da época helenística. É certo que Zc 4.14 fala dos “dois filhos do óleo”, que provavelmente são Josué e Zorobabel, o chefe espiritual e o chefe temporal da comunidade, mesmo admitindo-se que essa expressão insólita se refira a uma unção – o que é discutível –, é certo que Zorobabel nunca foi ungido e, por conseguinte, não se pode concluir que o sumo sacerdote Josué o fosse realmente. Resta ainda o texto incerto de I Cr 29.22, que menciona uma unção de Zadocque como sacerdote junto com a unção de Salomão como rei; esse texto diz unicamente como se concebia então a prática dos tempos antigos, cf. os textos do Pentateuco citados antes, que se referem a Arão, mas não certifica uma prática contemporânea. Pelo contrário, o “príncipe ungido” de Dn 9.25 é muito provavelmente o sumo sacerdote Onias III e a “linhagem dos sacerdotes ungidos” de II Mac. 1.10 é, pelo que parece, a dos sumos sacerdotes. A unção dos sacerdotes, porém, não existia mais na época romana, e os rabinos pensavam, inclusive, que nunca tivesse sido praticada, durante todo o tempo do segundo Templo. O único rito mencionado é a profissão. Contudo, o Rolo da Guerra, achado em Qumran, IX.8, proíbe aos sacerdotes participar de massacres de inimigos, para não manchar com sangue “o óleo da unção de seu sacerdócio”; talvez isto seja apenas uma reminiscência bíblica. É, pois, difícil determinar em que período o sumo sacerdote ou os sacerdotes em geral receberam a unção, mas parece seguro que não foi durante a monarquia. O rei era o único Ungido.

Se insistimos um pouco sobre esse problema da unção, é por causa de suas implicações religiosas. A unção converte o rei em pessoa sagrada e o habilita para certos atos religiosos, como veremos. Por outro lado, Ungido e Messias são sinônimos, pois são apenas a tradução e transcrição respectivas da mesma palavra hebraica, *mashiah*. O rei durante sua vida é, pois, um messias, e já veremos que é também um salvador. Esses elementos se combinarão na expectativa de um salvador futuro, que será o Rei Messias. Mas será preciso esperar até o último século antes da era cristã e os salmos apócrifos de Salomão para que essa combinação torne-se explícita e para que o salvador prometido e esperado há muito tempo seja chamado o Ungido, o Messias.

d) *A aclamação* – Depois da unção, se aclamava o novo soberano. Tocava-se a cometa ou a trombeta, o povo aplaudia e gritava: “Viva o rei!”, I Rs 1.34,39; II Rs 11.12,14; cf. II Rs 9.13. É o mesmo grito que haviam dado os sediciosos no banquete de Adonias, I Rs 1.25, e com o que se saúda a designação de Saul

em Mispá, I Sm 10.24. É o mesmo que grita Husai quando finge se aliar a Absalão, II Sm 16.16.

Essa aclamação não significa a escolha do rei pelo povo, mas a aceitação pelo povo da escolha feita por Iahvé e tornada efetiva pela unção; o grito de “Viva o rei!” não é um desejo, mas um reconhecimento, cf. “Jeú é rei”, depois da unção e do toque da trombeta em II Rs 9.13. Reconhece-se a autoridade do rei e lhe é prestada submissão. Deve-se dar o mesmo sentido a fórmulas análogas, nas saudações: “Viva o rei para sempre!”, I Rs 1.31, e nos juramentos pela vida do rei, I Sm 17.55; II Sm 14.19. Esse juramento vai às vezes reforçado com um juramento pela vida de Iahvé, II Sm 11.11; 15.21, e essa fórmula dupla põe a autoridade do rei em paralelo com a de Deus.

e) *A entronização* – Depois da aclamação, saem do santuário e entram no palácio, onde o novo rei se senta no trono, I Rs 1.46, Salomão, II Rs 11.19, Joás. Esse gesto indica a tomada do poder e “sentar-se no trono” vem a ser sinônimo de “começar a reinar”, I Rs 16.11; II Rs 13.13. As mesmas expressões se encontram nos outros contextos orientais e em nossas línguas modernas. Assim, o trono tornou-se o símbolo do poder real, Gn 41.40; Sl 45.7, e às vezes ele é quase personificado, II Sm 14.9. A respeito dos reis posteriores de Judá, fala-se ainda do trono de Davi, I Rs 2.24,45; Is 9.6; Jr 13.13; 17.25, com o qual se indica a permanência da dinastia davídica, prometida pela profecia de Natã, “teu trono será estabelecido para sempre”, II Sm 7.16; cf. Sl 89.5; 132.11-12.

O trono de marfim e de ouro, de Salomão, é descrito como uma das maravilhas do mundo em I Rs 10.18-20: sobre seu espaldar havia cabeças de touro, dois leões em pé serviam de apoio para os braços, e se chegava a ele por seis degraus flanqueados por figuras de leões. Os tronos divinos ou reais que a arqueologia oriental conhece proporcionam analogias que ilustram essa descrição e não é necessário buscar nisso, como foi feito algumas vezes, um simbolismo cósmico.

Dado que Iahvé é considerado como o verdadeiro rei de Israel⁴⁰, o trono real se chama “o trono de Iahvé” em I Cr 29.23, e mais explicitamente “o trono da realeza de Iahvé sobre Israel” em I Cr 28.5. Esse trono de Iahvé tem como apoios a justiça e o direito, Sl 89.15; 97.2. O trono do rei também está fundado solidamente sobre a justiça, Pv 16.12; 25.5; 29.14; cf. Sl 72.1-2, ou sobre o direito e a justiça, Is 9.6.

f) *A homenagem* – Uma vez que o rei tomou posse do trono, os altos funcionários comparecem para render-lhe homenagem, I Rs 1.47. Essa home-

⁴⁰ Cf. p.124.

ingem é mencionada somente a respeito de Salomão, mas devia acontecer em toda subida ao trono: os ministros faziam ato de obediência e o novo soberano confirmava-os em suas funções. O ritual real assírio tinha, nesse caso, uma cerimônia pitoresca: os dignitários depositavam suas insígnias diante do rei e colocavam-se sem nenhuma ordem, sem levar em conta sua categoria; o rei dizia: "Que cada um volte a assumir seu ofício", e cada um recolhia sua insígnia e se situava em seu posto hierárquico.

3. O NOME DE COROAÇÃO

Na coroação do faraó era proclamada sua titulação que compreendia cinco nomes, dos quais os dois últimos eram os nomes de entronização e de nascimento, cada um dos quais era destacado no documento por um cartucho. Na antiga Mesopotâmia, um velho texto de coroação em Uruk diz que a deusa Istar tira do rei seu nome de inferioridade e o chama por seu nome de domínio; entretanto, o ritual real assírio não fala de mudança de nome e não se deve inferir muito de expressões como a de Assurbanipal em suas inscrições: "Assur e Sin pronunciaram meu nome para o poder." Provavelmente isso é apenas uma maneira de expressar a predestinação por Deus, como quando um texto babilônico diz a respeito de Ciro: "Marduk pronunciou seu nome, Ciro de Ansan, e designou seu nome para a realeza sobre o universo." Não está, pois, demonstrado que os reis da Assíria tenham assumido um novo nome na ocasião de sua coroação. É certo que Asaradón recebeu um novo nome quando tornou-se príncipe herdeiro, mas esse nome quase não foi usado em seu reinado. Há alguns casos mais claros: Teglat-Falasar III tomou o nome de Pûlu quando tornou-se rei da Babilônia, cf. o Pul da Bíblia, II Rs 15.19; I Cr 5.26. Da mesma forma, Salmanasar V reinou na Babilônia com o nome de Ululay. Assurbanipal se faz chamar muito provavelmente Kandalanu na Babilônia. É provável que Assur-etil-ilani seja o nome de coroação de Sin-Shar-Ishkun. Talvez se conformassem nisso a um costume da Baixa-Mesopotâmia. Diversos reis hititas são conhecidos por dois nomes, mas como ambos são empregados nos textos oficiais que datam de seu reinado, não são os nomes de nascimento e coroação.

Em Israel, os títulos messiânicos dados à criança, provavelmente o Emanuel, cujo nascimento se anuncia em Is 9.5, foram comparados aos cinco nomes do protocolo egípcio: encontram-se, efetivamente, quatro nomes duplos e talvez vestígios de um quinto. É muito provável que seja uma imitação literária do costume egípcio, mas disso não se pode concluir que os reis de Israel recebessem semelhantes títulos por ocasião de sua coroação.

Pelo contrário, existem dois testemunhos certos de mudança de nome. Eliaquim, estabelecido pelo faraó, recebe o nome de Jeoaquim, II Rs 23.34, e Matanias, instituído pelo rei da Babilônia, recebe o nome de Zedequias, II Rs 24.17. Os dois casos se assemelham pela intervenção de um suzerano estrangeiro e se opõem ao de Joaquim, que reina entre esses dois reis sem que intervenha seu suzerano e sem que haja menção de mudança de nome. Assim, pois, essa mudança de nome poderia ser a afirmação de vínculos de vassalagem; entretanto, em tal caso esperava-se que o faraó desse a seu vassalo um nome egípcio, cf. Gn 41.45, e que o rei da Babilônia desse ao seu um nome babilônico, cf. Dn 1.7. Pelo contrário, esses dois reis recebem nomes tão hebreus e até javistas como os que tinham antes. É, pois, possível que a mudança seja um uso israelita aceito pelo soberano estrangeiro.

Os reis de Judá – não se encontra nada análogo no reino do norte – receberiam, pois, um nome de coroação ou de reinado; conclusão que parece ser confirmada por outros textos. Fora expressões gerais, II Sm 7.9; I Cr 17.8, literalmente: “Eu te farei um (grande) nome”, que têm seu equivalente no Egito, existem fatos significativos. Vamos começar pelos mais probantes. O filho e sucessor de Josias é chamado Jeocaz em II Rs 23.30,31,34, mas Jr 22.11 o chama de Salum, e a lista dos filhos de Josias em I Cr 3.15 não conhece nenhum Jeocaz, mas cita um Salum: não seria este seu nome de nascimento e Jeocaz seu nome de reinado? Sabemos que o sucessor de Amazias, tem ora o nome de Uzias, ora o de Azarias nos relatos de II Rs 14.21-15.34, mas os profetas chamam-no sempre Uzias, Is 1.1; 6.1; 7.1; Os 1.1; Am 1.1; Zc 14.5, como sempre o faz também II Cr 26 no relato de seu reinado; entretanto, na genealogia de I Cr 3.12 ele é chamado Azarias. Pode-se concluir daí que Azarias era o nome de nascimento e Uzias o nome de coroação. Conforme II Sm 12.24-25, o filho de Davi e de Bate-Seba recebe de sua mãe o nome de Salomão e do profeta Natã o nome de Jedidias. É curioso que esse segundo nome nunca mais apareça: seria o nome de nascimento, suplantado pelo nome de reinado? É ainda mais conjectural considerar o nome Davi como nome de coroação, de fato um título real do primeiro rei de Israel, cujo nome de nascimento teria sido Elanã, aquele Elanã que matou Golias conforme II Sm 21.19, e que seria o mesmo que Baal-Hanã, que reinou em Edom depois de certo Saul, segundo Gn 36.38,39.

Se não dispomos de testemunhos mais numerosos e mais claros seria porque o nome de reinado, o único oficial, eclipsou quase sempre e completamente o uso e a lembrança do nome de nascimento. Mas em nenhum caso saímos da hipótese. Continua provável, mas não o sabemos ao certo, que os reis de Judá tenham recebido um novo nome na ocasião de seu advento ao trono.

4. OS SALMOS DE ENTRONIZAÇÃO

A coroação do rei era acompanhada de manifestações populares. Além do grito de “Viva o rei!”, havia clamores, tocavam-se a flauta e a trombeta, I Rs 1.40; II Rs 11.13-14. Essa música e esses clamores acompanhavam, evidentemente, como nas manifestações públicas do Oriente moderno, cantos que glorificavam o novo soberano. Assim, pois, alguns dos salmos “reais” podem ter sido compostos e cantados nessa circunstância das mais solenes, como o salmo 45 foi composto para um casamento real. A questão se estabelece sobretudo, acerca dos salmos 2 e 110, que parecem fazer alusão aos ritos de entronização.

No salmo 2, como resposta aos príncipes da terra que conspiram contra Iahvé e seu Ungido, v. 2, Iahvé afirma que Ele mesmo é quem o estabeleceu como rei em Sião, v. 6. O rei (ou o cantor) explica então o decreto, *hôm*q de Iahvé: nesse dia de sua consagração ele o adota como filho e Ihe promete o domínio sobre toda a terra, vv. 7-9. Depois os reis Ihe prestam homenagem, v. 12. Encontramos, pois, a unção, o “decreto”, que é o equivalente do “testemunho” outorgado a Joás, II Rs 11.12, e da “aliança” feita com a linhagem de Davi, II Sm 7.8-16⁴¹, e finalmente a homenagem. A suposta rebelião desses reis vassallos se explica na passagem de um reinado a outro e tem seu paralelo no combate fictício que se representava no Egito, na ocasião das festas da coroação. Mais adiante falaremos da adoção⁴².

No salmo 110 Iahvé faz com que o rei se sente à sua direita, v. 1, assegura-lhe o cetro do poder, v. 2; declara que o gerou, v. 3 (segundo o grego, texto corrompido e discutível); o estabelece como sacerdote segundo a ordem de Melquisedeque, v. 4; o rei massacra seus inimigos, “julga entre as nações”, vv. 5,6. Também aqui se reconhece a entronização, a investidura, as promessas e, provavelmente a adoção. Mais adiante discutiremos a alusão ao sacerdócio de Melquisedeque⁴³.

Esses dois salmos têm, pois, afinidade e se adaptariam a uma festa de consagração. Objeta-se que o Novo Testamento os utiliza e que uma parte da tradição judaica e toda a tradição cristã os interpretam como salmos messiânicos. Deve-se notar que o salmista não pode prometer o império universal a um rei humano do pequeno reino de Judá e, sobretudo, que não pode chamá-lo de filho de Iahvé. Entretanto, em tudo isso não há nada que ultrapasse as expressões do estilo de corte e a noção que os israelitas tinham de seu rei. Com

⁴¹ Cf. p. 130.

⁴² Cf. p. 139.

⁴³ Cf. pp. 142-143.

relação ao primeiro ponto, e sem dizer nada dos outros ambientes orientais nos quais há muitos paralelos, basta recordar o “salmo de Davi”, II Sm 22 = Sl 18, em que o rei canta suas vitórias sobre todos os seus inimigos em termos semelhantes aos dos salmos 2 e 110, as expressões do epitalâmio real, Sl 45, que tem também alusões à consagração, as felicitações expressadas na entronização de Salomão, I Rs 1.37 e 47. Com relação ao chamamento de “filho”, ele encontra-se na profecia de Natã, II Sm 7.14, que concerne primeiramente ao rei humano descendente de Davi, como o indicam os versículos seguintes, 14b,15. Além disso, os termos são aplicados explicitamente a Salomão em I Cr 13.17; 22.10; 28.6. Os dois aspectos, dominação universal e adoção divina, se reúnem no comentário que o salmo 89.20-38 faz dessa profecia.

Outros salmos, mesmo que não contenham referências às cerimônias de consagração, poderiam ter sido cantados nesta ocasião: o salmo 72, que pede que reine o rei com justiça e anuncia que dominará até as extremidades da terra, e o salmo 101, que faz o retrato do príncipe virtuoso.

Supôs-se que os salmos 2, 72 e 110, inicialmente salmos reais, haviam sido modificados depois do Exílio em sentido messiânico, mas é muito difícil determinar quais foram esses retoques. Mais razoável é admitir que esses salmos, como a profecia de Natã e como os outros textos do messianismo real, são bivalentes desde sua composição: cada rei da linhagem davídica é imagem e anúncio do rei ideal do futuro. E, sem dúvida, nenhum desses reis respondeu plenamente a esse ideal, mas no momento de sua entronização, a cada renovação dessa aliança davídica, se expressava a mesma esperança, com fé que um dia ele se realizaria. Assim, pois, todos esses textos são messiânicos, posto que contêm o anúncio e a esperança da salvação proporcionada por um escolhido de Deus.

5. O REI SALVADOR

De fato, o rei é um salvador. Entre os povos primitivos é idéia comum que o rei incorpora o bem de seus súditos; a prosperidade do país depende dele, ele garante o bem-estar de seu povo. Esta é também uma idéia oriental. No Egito, para citar somente dois textos, um hino dito de Senusrit III: “Ele veio a nós, fez viver o povo do Egito, destruiu suas aflições etc.”. Outro hino descreve assim o reinado de Ramsés IV:

Os que haviam fugido, voltam às suas cidades, os que haviam se escondido mostram-se de novo;
os que tinham fome são saciados, os que tinham sede recebem de beber;

os que estavam nus são vestidos, os esfarrapados recebem formosas vestes; os que estavam em prisões são libertados, os que viviam em cadeias transbordam de alegria etc.

Na Mesopotâmia, Assurbanipal diz: "Desde que Assur, Sin etc., me eleveram ao trono, Adad fez cair suas chuvas, Ea abriu suas fontes, o trigo cresceu cinco côvados em suas espigas, a colheita da terra foi abundante etc." O sacerdote Adad-shum-usur escreve ao mesmo rei: "Shamash e Adad... estabeleceram para o rei meu senhor... um bom governo, dias de justiça, anos de direito, chuvas abundantes, cheias imponentes, um bom comércio; os que haviam estado muitos dias enfermos recuperam a saúde. Os famintos se vêem saciados, os magros engordam... As mulheres dão à luz; cheias de alegria dizem às suas crianças: o rei, nosso senhor, te fez viver."

Não é, pois, nada incomum encontrar desenvolvimentos semelhantes em Israel. Assim, no salmo 72:

Julgue ele com justiça os aflitos do povo,
 salve os filhos dos necessitados,
 e esmague ao opressor.
 Seja ele como chuva que desce sobre a campina ceifada,
 como aguaceiros que regam a terra.
 Floreça em seus dias a justiça,
 e haja abundância de paz até que cesse de haver Lua.
 Porque ele acode ao necessitado que clama,
 e também ao aflito e ao desvalido
 Ele tem piedade do fraco e do necessitado,
 e salva a alma dos indigentes.
 Haja na terra abundância de cereais,
 que ondulem até aos cumes dos montes;
 Seja a sua messe como o Líbano,
 e das cidades floresçam os habitantes como a erva do campo.

Assim como os juízes dos tempos antigos eram "salvadores", Jz 3.9 e 15, o rei livra dos inimigos, II Sm 19.10, e é um "salvador", II Rs 13.5, cujo auxílio é pedido, II Rs 6.26.

6. A ADOÇÃO DIVINA

Autores recentes vão ainda mais longe e falam do caráter divino do rei de Israel, de uma realeza divina, de uma divinização do rei. Também nesse

particular recorrem aos paralelos orientais, mas estes não têm a mesma força probativa. É bastante claro que o faraó era considerado como um deus: ele é chamado simplesmente “o deus” ou “o bom deus”, ele é filho de Rá, o deus criador; durante sua vida é uma encarnação de Horus e depois de sua morte é assimilado a Osíris. Esse caráter divino se expressa nos títulos reais, na arte que representa o faraó com atributos divinos e uma estatura sobre-humana, na literatura religiosa e nos ritos de coroação.

Na Mesopotâmia, se reconheceu esporadicamente ao rei caráter divino nas épocas mais antigas, mas isto aparece muito menos entre os babilônios e os assírios. Apesar da ficção de uma filiação divina, apesar de certo poder sobrenatural atribuído ao rei, este é apenas um homem no meio dos homens. Esta é uma concepção muito diferente da do Egito. Entre os hititas, o rei era divinizado depois de sua morte, mas em vida não era reconhecido como “deus”.

A restrita documentação procedente da Síria e da Palestina, além de Israel, não permite deduzir uma divinização dos reis. Quando nas cartas de Amarna os reis vassalos chamam o faraó “meu (deus) Sol” ou “meu deus”, se adaptam à fraseologia egípcia, sem expressar por isso necessariamente uma idéia nativa. As inscrições aramaicas parecem excluir o caráter divino do rei ao apresentá-lo nitidamente como subordinado ao deus. Com relação a Ras Shamra, os textos históricos e rituais não dizem nada de uma divinização do rei, e os poemas mitológicos só a testemunham em uma interpretação forçada.

Não é, pois, exato que a idéia do rei deus fosse patrimônio comum de todos os povos do antigo Oriente Próximo. Quanto a Israel, os argumentos alegados são muitos fracos. É certo que o rei ungido tinha uma relação especial com Iahvé⁴⁴. Davi o reconhece “como o anjo de Deus”, sua sabedoria é a do “anjo de Deus”, II Sm 14.17,20, mas essa mesma lisonja exclui a assimilação, cf. I Sm 29.9. A idéia de um culto real, no qual o rei ocuparia o lugar de Deus em certas festas, baseia-se somente em conjecturas. Recorre-se também ao salmo 45.7, traduzindo-o: “Teu trono, ó Elohim, subsiste para todo o sempre.” Também foram propostas outras interpretações possíveis: “trono divino”, “trono como o de Deus”; mas, mesmo que o texto chame o rei de “Elohim”, devemos nos lembrar que o termo “Elohim” é aplicado não somente a Deus, mas também a seres de poder ou de natureza sobre-humanos, os membros da corte celestial, Jó 1.6; Sl 29.1; 89.7, o espectro de Samuel, I Sm 28.13, e até a homens extraordinários, os príncipes e os juízes, Sl 58.2; 82.1,6. Segundo a concepção israelita, o rei não é um homem como os outros, mas também não é um deus, cf. II Rs 5.7 e Ez 28.2,9.

⁴⁴ Cf. p. 131.

Resta a afirmação da filiação divina em SI 2.7 e 110.3 (grego). Mas a melhor maneira de compreender a palavra de Iahvé em SI 2.7: “Tu és meu filho, eu hoje te gerei”, é tomá-la como uma fórmula de adoção. No código de Humurabi, o que adotava dizia ao que ia ser adotado: “Tu és meu filho”, e se o adotado queria romper o vínculo criado dessa maneira, dizia: “Tu não és meu pai”, ou “Tu não és minha mãe”. Fórmulas declarativas semelhantes serviam em Israel para os noivados: “Hoje, tu serás meu genro”, I Sm 18.21, para o casamento, “De agora em diante, tu és seu irmão e ela é tua irmã”, Tb 7.11; o divórcio: “Ela não é mais minha mulher”, Os 2.4. Da mesma forma, no salmo 2.7, Iahvé teria declarado que nesse dia da consagração, “hoje”, ele reconhece o rei como seu filho, ele o adota. Acrescenta-se então a profecia de Natã: “Eu serei para ele um pai e ele será para mim um filho”, II Sm 7.14. De nada serve objetar que esse texto fala da adoção de toda a dinastia davídica, pois essa adoção devia evidentemente tornar-se efetiva em cada soberano; é nesse sentido que I Cr 22.10; 28.6 aplicam o texto a Salomão.

O rei é, pois, adotado por Iahvé, o que não quer dizer de modo algum que seja igual a Ele, que seja divinizado. O SI 89.26 faz a distinção necessária comentando a profecia de Natã: “Ele me invocará, dizendo: Tu és meu pai, meu Deus, e a Rocha da minha salvação.” Na verdade, a religião de Israel com sua fé em Iahvé, Deus pessoal, único e transcendente, impossibilitava toda divinização do rei. E também não vale objetar que isso representa somente a religião oficial, pois, se a religião popular ou a ideologia real tivessem admitido esse caráter divino do rei, se encontrariam vestígios disso nos profetas, que não se mostram nada tolerantes com os reis infiéis. Eles criticam muitas coisas, mas nunca a pretensão à divindade. Israel nunca teve, nem podia ter, a noção de um rei que fosse um deus.

7. O REI E O CULTO

Assim, o rei, santificado pela unção e adotado por Iahvé, é uma pessoa sagrada, e que parece estar habilitado para exercer funções religiosas. Fala-se freqüentemente do sacerdócio real em Israel. Costuma-se aludir a que os reis do Egito, da Assíria e da Fenícia eram sacerdotes. Na Bíblia, Melquisedeque é ao mesmo tempo rei de Salém e sacerdote de El-‘Elion, Gn 14.18. Ora, precisamente o salmo 110.4, que interpretamos como salmo de entronização, diz: “Tu és sacerdote eternamente segundo a ordem de Melquisedeque.”

Nos livros históricos, o rei aparece diversas vezes como o dirigente do culto. É Davi que erige em Jerusalém o primeiro altar para Iahvé, II Sm 24.25, ele é quem concebe o projeto de erigir um templo, II Sm 7.2,3, e, segundo I Cr 22-29,

planeja em detalhe o modo como se desempenhará seu serviço. Salomão constrói esse Templo bem diante de seu palácio e realiza sua dedicação, I Rs 5.8. Jeroboão é quem funda o santuário de Betel, recruta seu clero, regulamenta seu calendário festivo, I Rs 12.26-33; é um “santuário régio”, Am 7.13. Os chefes do sacerdócio são funcionários nomeados e destituídos pelo rei, II Sm 8.17; 20.25; I Rs 2.26,27; 4.2. Joás publica ordenanças relativos ao Templo, II Rs 12.5-9, e Josias supervisiona sua aplicação, II Rs 22.3-7. Esse mesmo Josias toma a iniciativa da reforma cultural e a dirige em pessoa, II Rs 23. O sacerdote Urias executa as modificações que Acáz introduz no santuário e em seu culto, II Rs 16.10-18.

Mais que isto, os textos históricos apresentam os reis realizando pessoalmente atos sacerdotais. Eles oferecem sacrifícios: Saul em Gilgal, I Sm 13.9-10, Davi em Jerusalém, II Sm 6.13,17-18; 24.25; Salomão em Gibeá, I Rs 3.4,15, em Jerusalém para a dedicação do Templo, I Rs 8.5, 62-64, depois nas três grandes festas do ano, I Rs 9.25. Alguns desses textos podem seguramente ser entendidos em sentido causativo: o rei “fazia sacrificar”, mas nem todos são suscetíveis dessa interpretação, que é excluída por outros textos: II Rs 16.12-15, em que se vê Acáz subir ao novo altar que fez construir, e oferecer o primeiro sacrifício, ordenando então ao sacerdote que continuasse o culto ali; I Rs 12.33, onde se diz que Jeroboão “subiu ao altar para oferecer sacrifício”, cf. 13.1s. Além disso, Davi e Salomão abençoam o povo no santuário, II Sm 6.18; I Rs 8.14, o que é reservado aos sacerdotes por Nm 6.22-27; I Cr 23.13. Salomão consagra o centro do átrio, I Rs 8.64. Davi veste o colete de linho, que é a indumentária própria dos sacerdotes em serviço, II Sm 6.14. Contra essas intervenções do rei no culto, nem os profetas nem os livros históricos anteriores ao Exílio protestaram. Somente após o fim da monarquia, se sente algum descontentamento, e II Cr 26.16-20 diz que Uzias foi atacado de lepra porque havia ousado queimar incenso no altar, o que era privilégio dos descendentes de Arão, II Cr 26.18; cf. Nm 17.5; I Cr 23.13.

Todos esses testemunhos obrigam a matizar a solução. O papel desempenhado pelo rei na regulamentação e supervisão do culto e na nomeação do clero não significa que ele seja sacerdote; isso não ultrapassa as prerrogativas que um chefe de Estado pode ter diante da religião de Estado. Outra coisa muito diferente é quando ele realiza atos propriamente sacerdotais. Mas deve-se notar que são muito raros os casos em que é indubitável a participação pessoal do rei: a transferência da arca, a dedicação de um altar ou de um santuário, as grandes festas anuais. O exercício comum do culto é deixado nas mãos do sacerdote, II Rs 16.15. A unção não dá ao rei caráter sacerdotal, posto

que, como já vimos⁴⁵, os sacerdotes não eram ungidos na época monárquica, mas a unção converte o rei em pessoa sagrada em uma relação especial com Iahvé, o rei pode em circunstâncias solenes atuar como chefe religioso do povo, mas não é um sacerdote em sentido próprio.

Contudo, se dirá que o Salmo 110 é um salmo real e nele o rei é chamado "sacerdote". Recentemente, sugeriu-se que esse versículo, Sl 110.4, não se dirigia ao rei, mas ao sacerdote que o rei entronizado, vv. 1-3, confirmava em sua função, e que essas palavras se dirigiam originariamente a Zadoque, tendo sido composto o salmo no reinado de Davi. A hipótese é interessante, mas não parece estar suficientemente fundamentada. Pode-se explicar o texto de outra maneira: ele significaria que o rei é sacerdote, mas na única forma que um rei israelita podia sê-lo e que temos dito, à maneira que, pensava-se, tinha sido Melquisedeque, rei e sacerdote daquela Jerusalém em que se entronizava um novo rei. Era o ponto de partida da interpretação messiânica dada do versículo por Hb 5.6.

⁴⁵ Cf. p. 132.

CAPÍTULO VI

A CASA DO REI

1. O HARÉM

Em uma sociedade que admitia a poligamia, ter um harém numeroso era sinal de riqueza e poder, mas era também um luxo custoso que poucos podiam permitir-se. Isto tornou-se um privilégio real. Saul tinha pelo menos uma concubina, II Sm 3.7, e se fala em outras passagens de “suas mulheres”, II Sm 12.8. Quando Davi reinava só em Hebrom tinha já seis mulheres, II Sm 3.2-5, e em Jerusalém tomou outras concubinas e esposas, II Sm 5.13; cf. II Sm 19.6, entre elas Bate-Seba, II Sm 11.27; em Jerusalém deixou dez concubinas quando teve que fugir de Absalão, II Sm 15.16; 16.21-22; 20.3. Roboão teve dezoito esposas e sessenta concubinas, segundo II Cr 11.21; Abias teve quatorze mulheres, segundo II Cr 13.21. Joás tinha pelo menos duas mulheres, II Cr 24.3, o mesmo tinha Josias, cf. II Rs 23.31,34,36. Ben-Hadade exige que Acabe lhe entregue suas mulheres, I Rs 20.3-7, e Nabucodonosor deporta a Joaquim e suas mulheres, II Rs 24.15. A mesma sorte alcança as mulheres de Jeorão, II Cr 21.14 e 17, e as de Zedequias, Jr 38.23. Segundo seus próprios Anais, Senaqueribe recebeu em tributo as mulheres do harém de Ezequias. O “rei” de Cantares tinha sessenta rainhas e oitenta concubinas, Ct 6.8. Mas tudo isto é eclipsado pelo fabuloso harém de Salomão que, segundo I Rs 11.3, tinha setecentas esposas e trezentas concubinas. Independentemente do que se deva pensar desses últimos números, havia muitos motivos para que Dt 17.17 recomendasse ao rei não multiplicar suas mulheres.

É provável que existisse uma situação análoga nos pequenos Estados vizinhos de Israel, mas temos poucas informações sobre isto. Na época de Amarna sabemos incidentalmente que o rei de Biblos tinha pelo menos duas mulheres, e o rei de Alasia (Chipre) fala de “suas mulheres”. Entretanto, nos séculos VIII-VII antes de nossa era, os Anais assírios atribuem aos reis de Ascalom, Sidom e Asdode somente uma mulher; talvez a rainha titular, o que não excluiria outras esposas ou concubinas. Com relação aos grandes impérios, estamos melhor informados. Entre os hititas não havia mais do que uma

rainha titular, mas o rei tinha, além dela, um harém de mulheres livres e de concubinas escravas. O mesmo ocorre na Assíria, onde, ao lado da rainha, a "dama do palácio", havia outras mulheres, muitas vezes princesas procedentes de países vassallos. No Egito, o faraó tinha somente uma "grande esposa real". Cinco pessoas receberam, sem dúvida sucessivamente, esse título durante o longuíssimo reinado de Ramsés II; mas seus cento e sessenta e dois filhos provam claramente que ele não se restringia às esposas oficiais. Segundo as cartas de Amarna, o harém de um faraó é o que mais se aproxima ao harém que a Bíblia atribui a Salomão. Assim, a princesa de Mitanni, desposada por Amenófis III, chega com trezentas e dezessete moças, e o mesmo soberano encomenda ao rei de Gezer quarenta "mulheres formosas" ao preço de quarenta siclos de prata por cabeça. O faraó recebe trinta mulheres jovens como presente do rei de Mitanni, vinte e uma do rei de Jerusalém e vinte ou trinta de um príncipe sírio.

Desses haréns faziam parte, freqüentemente, mulheres estrangeiras, que serviam ao mesmo tempo para os prazeres do rei e para sua política: tais matrimônios selavam alianças, ajudavam a manter as boas relações, garantiam a fidelidade das nações submetidas. Vimos como Amenófis III desposou uma princesa de Mitanni; o mesmo tomou também uma irmã do rei de Babilônia. Antes dele, Tutmósis IV havia desposado igualmente uma filha do rei de Mitanni, e, depois dele, Ramsés II desposa uma filha do rei hitita. Outro rei hitita dá sua filha a Mativaza, de Mitanni. Asaradom, da Assíria, dá a sua a um rei cício. Uma filha do rei de Amurru torna-se rainha em Ugarit. Os exemplos poderiam se multiplicar.

Da mesma maneira, Davi havia se desposado com Maaca, filha do rei urumeu de Gesur, II Sm 3.3. Salomão tornou-se genro do faraó, I Rs 3.1, e se tomou mulheres dentre os moabitas, amonitas, edomitas, sidônios e hititas, I Rs 11.1; cf. 14.21, foi sem dúvida para conservar aliados ou tributários. O casamento de Acabe com Jezabel, a filha do rei de Tiro, I Rs 16.31, foi concluído por seu pai, Onri, a fim de reforçar mais a aliança com os fenícios.

Alguns textos indicam que, pelo menos no princípio da monarquia, o harém do rei passava a seu sucessor. Em II Sm 12.8, Natã diz que foi o próprio Iahvé que, estabelecendo Davi como rei de Israel, pôs em seus braços as mulheres de seu senhor Saul. Absalão possuiu publicamente as concubinas que Davi havia deixado em Jerusalém: com isso queria afirmar que era rei, II Sm 16.21-22. A posse do Harém era um título para o trono. A cólera de Is-Baal contra Abner, que tinha se apropriado de uma concubina de Saul, II Sm 3.7-8, pode ser compreendida se tal concubina tivesse sido passada a Is-Baal por herança e se a ação de Abner significasse que este disputava o poder. Adonias deseja Abisague,

que fazia parte do harém de Davi, mesmo que este, segundo I Rs 1.4, não a tivesse conhecido, e havia passado ao harém de Salomão, de quem Adonias a quer obter. Mas Salomão responde a sua mãe que lhe apresenta a súplica de Adonias: "Pede também para ele o reino", I Rs 2.13-22. Um costume semelhante não é atestado até agora entre os vizinhos de Israel. Devemos notar, entretanto, que existia entre os persas. Heródoto 3, 68, conta que o falso Esmerdis havia usurpado ao mesmo tempo o trono de Cambises e todas as suas mulheres. Entre os antigos árabes, as mulheres formavam parte da herança, e tal costume não foi prontamente suprimido pela proibição do Corão. Em Israel, também a religião se opôs a essa prática incestuosa. Rúben perde a primogenitura por ter tomado a concubina de Jacó, Gn 35.22; 49.3-4, e as leis de Lv 18.8; Dt 23.1; 27.20 se dirigiam tanto ao rei quanto ao resto do povo; mas o povo também não as observava sempre, cf. Ez 22.10.

Entre as mulheres do harém, uma tinha a preferência do rei. Tal era evidentemente o privilégio de Bate-Seba com Davi, de Jezabel com Acabe, de Atalia com Jorão, e explicitamente se diz de Maaca que Roboão "a amou mais que todas as suas outras esposas e concubinas", II Cr 11.21. Mas o favor do rei não era suficiente para dar a tal esposa título e linhagem oficiais. É digno de nota que o Antigo Testamento usa o feminino de *melek*, "rei", a palavra "rainha", só uma vez a respeito de Israel, e isso em um texto poético e no plural para designar as "rainhas" do "rei" de Cantares, como distintas de suas concubinas, Ct 6.8. Em outras ocasiões, o singular se aplica a rainhas estrangeiras: a rainha de Sabá, I Rs 10, a rainha da Pérsia, Et *passim*, especialmente Et 2.17: o rei preferiu Ester a todas as outras mulheres (comp. II Cr 11.21) "e a escolheu como rainha" (nada semelhante em II Cr 11).

2. A SENHORA NOBRE

Por outro lado, há um posto oficial na corte de Judá para a *gebira*. Na linguagem comum, a palavra significa a "senhora" como oposto à criada, e é paralelo a *'adon*, "senhor", cuja forma feminina não se usa em hebraico, II Rs 5.3; Is 24.2; Sl 123.2; Pv 30.23. Em I Rs 11.19, ela se aplica à esposa titular do faraó, mas em nenhum texto designa a esposa de um rei de Judá. Sob Asa, a *gebira* é sua avó Maaca, I Rs 15.13; II Cr 15.16. A *gebira* conduzida ao Exílio, Jr 29.2, é a mãe do rei, segundo se depreende do paralelo de II Rs 24.15. Os filhos da *gebira*, mencionados em II Rs 10.13 junto com os filhos do rei, devem ser diferentes destes: aqueles são os filhos da rainha-mãe, ou seja, os irmãos do rei. Em Jr 13.18, o rei e a *gebira* são Joaquim e sua mãe. Segundo a etimologia e o uso, o título pode ser traduzido como "senhora nobre".

O título tinha uma dignidade e poderes especiais. Bate-Seba era certamente *gebira* sob Salomão: este a recebe com grande honra e a faz sentar-se a sua direita, I Rs 2.19. O poder da senhora nobre não se baseava unicamente no crédito que uma mãe tem com seu filho, como no caso de Bate-Seba, mas ia muito mais longe; por abusar de tal poder, Maaca foi privada da dignidade de senhora nobre por Asa, I Rs 15.13. Essa autoridade da rainha-mãe explica o fato de Atalia ter se apoderado tão facilmente do poder com a morte de Acazias, II Rs 11.1s. Essa posição oficial dentro do reino justifica que os livros dos Reis mencionem sempre o nome da mãe do rei na apresentação de cada reinado de Judá, exceto para Jeorão e para Acaz, em que não se menciona nenhuma mulher, e para Asa, em que o nome da avó substitui o nome da mãe. É possível que a dignidade de senhora nobre fosse conferida no momento da entronização do filho. É o que parece indicar o destino de Hamutal, esposa de Josias, que foi rainha-mãe no tempo de Jeoacaz, deixou de ser no tempo de Jeoaquim e de Joaquim, e voltou a ser sob Zedequias, irmão de Jeoacaz, II Rs 23.31,36; 24.8,18. É possível também que a mãe recebesse o título de *gebira* desde o momento em que o filho era designado para a sucessão, como parece sugerir II Cr 11.21-22. A história de Bate-Seba nada permite concluir, pois a consagração de Salomão seguiu imediatamente à sua designação, mas ao menos prova que, antes da designação, a mãe de Salomão não tinha a mesma dignidade que teve depois, comparar I Rs 1.15-16,31 com 2.13-19. Bate-Seba foi a primeira senhora nobre de Israel. Parece, por outro lado, que a senhora nobre podia conservar sua dignidade mesmo depois da morte de seu filho. Assim, Maaca, esposa de Roboão, continua *gebira* sob seu neto Asa, depois do curto reinado de seu filho Abias, I Rs 15:13. Do mesmo texto se deduz que a *gebira* podia ser destituída pelo rei: Maaca havia favorecido o culto de Asherá.

Essa complexa situação é esclarecida pelos paralelos hititas. A *tavannana* é a rainha titular, mãe do príncipe herdeiro, e tem grande influência política e religiosa. Se ela sobrevive ao rei, conserva a mesma posição durante o reinado de seu filho ou de seus filhos, no caso em que dois irmãos se sucedam no trono; é só na sua morte que a dignidade passa a sua nora, a esposa do rei em exercício. Como Maaca, ela pode ser destituída por causa de uma falta grave contra o rei ou contra o Estado; como em Judá, esse caso parece ter sido algo excepcional. A rainha-mãe devia ocupar uma posição análoga em Ugarit, onde foram encontradas muitas cartas oficiais dirigidas à mãe do rei, chamada também a *'adat*, feminino de *'adôn*, e por conseguinte equivalente a *gebira*. Os textos acádicos de Ras Shamra indicam que a rainha-mãe intervinha na política e eles falam também de uma senhora nobre em Amurru. Quanto à Assíria, os testemunhos são menos claros; contudo, devemos recordar a função desem-

penhada pelas rainhas Samuramat e Naquía durante os reinados de seus maridos e, mais tarde, de seus filhos. Essa tradição conservou-se nas lendas gregas de Semíramis e de Nitócris. Assinalemos também a influência de Adad-Gupi, a mãe de Nabonides.

A existência da senhora nobre no reino do norte não é comprovada por nenhum testemunho direto. Na apresentação dos diversos reinados, não se menciona nunca o nome da mãe do rei. Sem dúvida II Rs 10.13 menciona uma *gebira* que só pode ser Jezabel, mas a palavra é posta na boca de príncipes de Judá. A instituição supõe, aliás, uma estabilidade dinástica que geralmente faltou ao reino de Israel. Entretanto, é necessário assinalar a existência de um termo raro, que é talvez o equivalente israelita da *gebira* de Judá. No Sl 45.10, a *shegal* aparece à destra do rei, diferente das outras mulheres do harém: é a rainha titular. Ora, o salmo 45 foi interpretado como um epitalâmio, composto primeiramente para um rei de Israel. Por outro lado, é verdadeiramente tentador restaurar a palavra *shegal* no cântico de Débora, no final de Jz 5.30, em vez do impossível *shalal*, "saque". A palavra é paralela a Sísera e designaria a rainha, ou a rainha-mãe, cf. v. 28. E também o cântico de Débora é uma composição do Israel do norte. As outras duas vezes que se emprega o termo no Antigo Testamento, Ne 2.6 (a rainha da Pérsia) e Dn 5.2,3,23 (forma aramaica plural: as mulheres de Belsazar), não provam que a palavra tivesse um emprego oficial em Judá antes do Exílio.

3. OS FILHOS DO REI

As únicas informações que temos da situação das filhas do rei procedem da história de Tamar, filha de Davi. Dela podemos concluir que as princesas, até o dia de seu casamento, viviam no palácio sob a tutela de mulheres, II Sm 13.7. Elas usavam uma vestimenta que as diferenciava de todas as demais, II Sm 13.18,19, consistindo, provavelmente, em um vestido de mangas compridas, como a túnica dada por Jacó a José, seu filho predileto, Gn 37.3,23,32. O pai as dava em casamento a seus altos oficiais, I Rs 4.11,15, ou a reis amigos, II Rs 8.18.

Os filhos do rei eram criados no palácio por amas de leite, II Rs 11.2, depois eram confiados a tutores escolhidos entre os grandes da cidade, II Rs 10.1,6; cf. I Cr 27.32. Nos é dito que Acabe tinha setenta filhos. O número é sem dúvida simbólico, de uma família numerosa, cf. Jz 8.30; 9.2,5, mas esse paralelo nos mostra que devemos entender "filhos" em sentido próprio, e não interpretá-lo como a descendência em geral ou como parentes afastados. Sabemos aliás que Acabe teve um harém, I Rs 20.2,5,7, que podia ser numeroso.

Igualmente, os filhos do rei na história de Absalão e de Amnom, II Sm 13.23-38, não certamente os filhos de Davi. Segundo parece, deve ser entendido também em sentido próprio quando em II Rs 10.13 se fala dos filhos do rei e dos filhos da senhora nobre; Não há razão bastante para interpretar tais termos como títulos honoríficos. Quando crescidos, e casados sem dúvida muito jovens, os filhos do rei levavam uma vida independente e recebiam um dote de seu pai, II Cr 21.3; cf. Ez 46.16. Amnom vive fora do palácio, II Sm 13.5, e Absalão tem casa própria, II Sm 13.20; 14.24, rebanhos e terras, II Sm 13.23; 14.30. Não obstante, os filhos adultos continuavam submetidos à autoridade de seu pai, o rei, II Sm 13.27.

Além do designado como herdeiro, que tinha prerrogativas especiais, II Cr 11.22, os filhos do rei podiam desempenhar certos cargos na corte, II Sm 8.18; I Cr 18.17. Mas a expressão *ben hammelek*, “filho do rei”, é empregada muitas vezes em um contexto que parece indicar que não se trata de um filho em sentido próprio. Em I Rs 22.26,27 = II Cr 18.25-26, o “filho do rei”, Joás, é citado depois do governador da cidade e ambos são encarregados de encarcerar o profeta Micaías. Em Jr 36.26, o “filho do rei”, Jerameel, é encarregado com outras duas pessoas de prender Baruque e Jeremias. Em Jr 38.6, Jeremias é lançado na cisterna do “filho do rei”, Malquias. Em II Cr 28.7, o “filho do rei”, Maaséias, foi morto junto com dois oficiais do rei. Além disso, nenhuma dessas personagens aparece como membro da família real. Parece, pois, que a expressão “filho do rei” indica, nesses quatro casos, um nome de função e isso é talvez confirmado por um selo e uma marca de sinete encontrados na Palestina e que levam impresso um nome próprio seguido da expressão “filho do rei”, no lugar onde outros selos indicam a função de seu possuidor. Tais funcionários não eram de uma categoria muito elevada, pois Joás é citado depois do governador da cidade, e em três de quatro casos, intervêm a respeito de prisioneiros. É por isso provável que o *ben hammelek* fosse simplesmente um oficial de polícia. A explicação do título pode ser a seguinte: antigamente tal oficial seria escolhido entre os filhos do rei.

Podemos aduzir um texto paralelo egípcio: “filho real de Cush” é o título do vice-rei da Etiópia, que nunca foi um descendente do faraó, a não ser, talvez, o primeiro titular, que teria sido um neto do fundador da XVIII dinastia.

4. A CORTE DO REI

À família real estava vinculada uma corte de oficiais e criados, I Rs 10.4-5. Qualquer que fosse seu cargo, todos eram chamados “servos” do rei, desde os homens da guarda, I Rs 1.33; II Sm 11.9,13; 20.6, até os mais altos funcionários,

I Rs 11.26; II Rs 19.5; 22.12; II Cr 34.20; cf. para as cortes estrangeiras, II Rs 5.6; 25.8; II Cr 32.9.

Pergunta-se se a expressão “servo do rei”, *'ebed hammelek*, empregada no singular, não significava algumas vezes uma função especial. Efetivamente, o *'ebed hammelek* Asafas, é citado junto com o “secretário” Safã, II Rs 22.12 = II Cr 34.20. Por outro lado, há certo número de selos que trazem um nome próprio seguido de *'ebed hammelek* ou *'ebed* e o nome de um rei. O mesmo tipo é documentado por selos de origem fenícia, amonita, edomita e talvez filistéia. É certo que o título ocupa o lugar que costuma ser ocupado por um nome de função, mas isso não prova que designa uma função particular. De fato, em II Rs 25.8, o título é dado a Nebuzaradão, a quem se denomina, ao mesmo tempo, comandante da guarda de Nabucodonosor. Por fim, o número relativamente grande de selos encontrados até agora seria espantoso se seus possuidores tivessem ocupado todos o mesmo cargo. Deve-se antes concluir que se tratava de um título geral que diversos funcionários tinham e cujo selo servia para autenticar os atos oficiais. A expressão assíria correspondente compreende também diferentes funções.

Quando da conquista de Jerusalém, no ano 587, os caldeus fizeram prisioneiros cinco homens “que viam a face do rei”, II Rs 25.19 (no texto paralelo de Jr 52.25, eles são sete). Com freqüência traduziu-se a expressão por “conselheiros”, e, de fato, as mesmas palavras designam em Et 1.14 os sete membros do conselho real da Pérsia. Não obstante, a expressão tem em si mesma um sentido geral: os admitidos à presença do rei, cf. II Sm 14.24,28,32, e pode-se comparar com a expressão “ver a face de Iahvé” que significa “ir ao templo”, Dt 31.11; Sl 42.3. A frase inclui os que estão a serviço do rei e também a seus familiares, a seus cortesãos, todos os que “estão perante o rei”, I Sm 16.21s; Jr 52.12; cf. o que se diz sobre os anjos em Mt 18.10. A expressão se encontra em assírio com o mesmo sentido vago. É aliás normal que o rei peça conselho aos seus cortesãos, I Rs 12.6; cf. a corte celestial, I Rs 22.19s; Jó 1.6s; 2.1s. O título explícito de “conselheiro”, *yô'ets*, é dado sob Davi a Aitofel, II Sm 15.12; cf. 15.31; 16.23 e depois, também a um tio de Davi, I Cr 27.32-33. O título é novamente encontrado no tempo de Amazias, II Cr 25.16.

Junto com os servos do rei, I Sm 8.15 menciona os *sarîsîm*. Eles são nomeados juntamente com os notáveis em Jr 34.19, com os homens de guerra, as mulheres e as crianças em Jr 41.16. Acabe envia um *sarîs* em busca do profeta Micaías, filho de Inlá, I Rs 22.9 = II Cr 18.8, um outro é encarregado de restituir os bens da sunamita, II Rs 8.6. Dois ou três *sarîsîm* participam na morte de Jezabel, II Rs 9.32. Os *sarîsîm* de Joaquim são levados cativos, II Rs 24.12,15; Jr 29.2. O *sarîs* Natã-Meleque tinha uma câmara no templo,

II Rs 23.11. Quando da tomada de Jerusalém, um *sarís* tinha a seu cargo homens de guerra, II Rs 25.19; Jr 52.25. Comumente se traduz por “eunuco”; e tal é o sentido que tem certamente a palavra em outros textos, Is 56.3-5; Eclo 30.20, e possivelmente em II Rs 20.18 = Is 39.7; provavelmente em Et 1 e 2 *passim*; Dn 1 *passim*. Mas é mais que duvidoso que tal sentido seja verificado nos textos precedentemente citados, em que os *sarísim* desempenham simplesmente papel de funcionários ou cortesãos. Fora de Israel, a Bíblia denomina assim o chefe da guarda, o copeiro e o padeiro mor do faraó, Gn 37.36; 39.1; 40.2; menciona-se também o grande *sarís* de Senaqueribe, II Rs 18.17 (falta no paralelo de Is 36.2), e o de Nabucodonosor, Jr 39.3,13; ambos participam nas expedições guerreiras.

A palavra é um empréstimo assírio: ela é uma transcrição de *sha-reshi*, “o que está à frente”, simplesmente um dignitário, um cortesão que vai adiante do rei, um de seus homens de confiança. Para certas missões, como o cuidado do harém ou dos filhos do rei, eram escolhidos eunucos, e a palavra assume esse sentido, atestado em muitos textos cuneiformes. Esse desenvolvimento semântico explica igualmente todos os usos bíblicos. A palavra passou ao egípcio tardio, na forma de *srs*, para designar os funcionários persas.

Para sua recreação e a de sua corte, o rei mantinha cantores e cantoras. O caso de Davi chamado junto a Saul para tocar a cítara é especial, I Sm 16.14-23; 18.10; 19.9. Mas Barzilai se declara muito velho para ir escutar os cantores e cantoras no palácio aonde lhe convida Davi, II Sm 19.36. A recordação dos músicos de Salomão se conserva em Ec 2.8. Senaqueribe, em seus Anais, fala dos cantores e cantoras de Ezequias, que ele recebeu como tributo.

Tais músicos alegravam os banquetes. Considerava-se favor insigne ser aceito à mesa real “como um dos filhos do rei”, II Sm 9.7,11,13; 19.29,34; cf. Lc 22.30. A mesa de Salomão foi célebre pela riqueza do serviço e a qualidade de seu cardápio, I Rs 10.5. Mas a abundância de provisões que chegavam cada dia, I Rs 5.2-3,7, não servia somente para a mesa pessoal do rei, ela alimentava todos os habitantes do palácio e os pensionados do rei, como os descendentes de Barzilai, I Rs 2.7, e mais tarde as centenas de profetas que “comiam da mesa de Jezabel”, I Rs 18.19; cf. Daniel e seus companheiros, Dn 1.5-15, e a mesa de Neemias, Ne 5.17-18. As grandes monarquias do Oriente tinham funcionários encarregados da mesa do rei, copeiros, padeiros, trinchadores, como a monarquia francesa tinha seus “oficiais de boca”. O Antigo Testamento fala do copeiro e padeiro mor do faraó, Gn 40.1s, do copeiro mor de Senaqueribe, II Rs 18.17s; Is 36.2s, onde o contexto indica que tais títulos podiam ser honoríficos e associados a outros cargos, o que é abundantemente confirmado por documentos assírios. Pelo contrário, Neemias é copeiro do rei

da Pérsia e desempenha efetivamente tal função, Ne 1.11; 2.1. É possível que as pequenas cortes de Israel e de Judá tenham conhecido também semelhantes ofícios, mas não são mencionados na Bíblia. Em I Rs 10.5 = II Cr 9.4, o termo traduzido comumente por “copeiros” significa na verdade “serviço de bebida”.

O rei, que tem suas obrigações militares e faz com frequência a guerra em pessoa, tem seu escudeiro. Este foi chamado, a princípio, “porta armas” do rei: é o título de Davi quando se pôs ao serviço pessoal de Saul, I Sm 16.21. Outro escudeiro de Saul tomou parte na batalha de Gilboa, I Sm 31.4-6. Abimeleque, rei de Siquém, tinha seu escudeiro, Jz 9.54. Naturalmente, os oficiais superiores também tinham o seu, I Sm 14.6s; II Sm 23.37. Quando Salomão introduziu os carros de guerra, o escudeiro passou a ser chamado de *shalîsh*, literalmente o “terceiro”. Efetivamente, os carros hititas, assírios e israelitas eram ocupados por três homens: o cocheiro, o combatente e o *shalîsh*, que levava o escudo e as armas. É o equivalente do assírio *shalshu*. Em Êx 14.7; 15.4, a palavra se aplica impropriamente ao exército egípcio, cujos carros não levavam mais que dois ocupantes. Em Israel, todo carro tinha seu *shalîsh*. Mas o escudeiro do rei era uma personagem importante, seu ordenança ou seu ajudante de campo, “em cujo braço o rei se apoiava”, II Rs 7.2,17,19; cf. II Rs 5.18 conhece-se o escudeiro de Jeú, II Rs 9.25, e o de Pecaías, Peca, que assassinou seu senhor e reinou em seu lugar, II Rs 15.25. A palavra é empregada duas vezes no plural, ao lado de “guardas do rei”, I Rs 9.22; II Rs 10.25. Nome e função desapareceram quando desapareceram os carros, com a queda de Samaria, no reino do norte; e depois da invasão de Senaqueribe, no reino de Judá.

No reinado de Davi, Husai é chamado o “amigo” do rei, II Sm 15.37 (expressão que deve ser lida também no v. 32, segundo o texto grego); 16.16. O termo foi interpretado por I Cr 27.33 como nome de função, pois conta Husai entre os altos funcionários de Davi e, de fato, a lista dos funcionários de Salomão contém também um “amigo”, I Rs 4.5. A palavra *re'eh* é geralmente explicada como forma diferente de *re'a*, “companheiro”, que é encontrada precisamente em I Cr 27.33. Entretanto, é possível que os dois termos não tenham nenhuma relação, e que *re'eh* seja um empréstimo estrangeiro. Nas cartas de Amarna, o rei de Jerusalém se declara *ruhi* do faraó. Ora, existe um título egípcio *rh nsw.t*, o “conhecido do rei”, título nobiliário que se dava a quem o faraó queria honrar. O termo hebraico poderia ser sua transcrição, por intermédio do cananeu, e assim II Sm 16.16 jogaria com as duas palavras: Husai é o *re'eh*, o “conhecido” de Davi, e Absalão lhe pergunta por que não foi com seu *re'a*, seu “amigo”. O título não incluía nenhuma função determinada e, depois de Salomão, já não aparece mais. Entretanto, é possível que

tenha sido substituído por uma tradução dessa expressão egípcia: assim se explicaria o sentido de “conhecidos”, os *meyudda'im*, da corte de Acabe, II Rs 10.11. O equivalente *mûdû* encontra-se já em Ugarit.

5. A GUARDA REAL

Davi tinha um corpo de mercenários estrangeiros, recrutados na Filistéia e nas regiões limítrofes, os queretitas e os peletitas. Eles não estavam sob o mesmo comando que o exército recrutado em Israel, II Sm 8.18 = I Cr 18.17; II Sm 20.23. O papel guerreiro desempenhado por essas tropas mercenárias, cf. II Sm 20.7, será estudado quando estudarmos as instituições militares. Mas, eles formavam também a guarda pessoal do rei. Acompanham Davi quando foge de Absalão, II Sm 15.18; escoltam Salomão no dia de sua coroação, I Rs 1.38,44. Eles são os “servos de seu senhor”, II Sm 20.6; I Rs 1.33, que habitam à porta do palácio, II Sm 11.9,13. A partir da subida ao trono de Salomão, não são mais mencionados. Contudo, mercenários estrangeiros, os cários, estão a serviço do palácio no momento da sublevação contra Atalia, II Rs 11.4,19.

Nessa ocasião, os cários são mencionados junto com os *ratsim*, os “corredores”. Estes forneciam o pelotão de escolta, que corria adiante do carro do rei. Absalão, e depois Adonias, em suas pretensões à realeza, adquiriram carro e cavalos e cinquenta corredores, II Sm 15.1; I Rs 1.5: isto fazia parte do cerimonial régio. Os corredores aparecem desde o reinado de Saul, I Sm 22.17; onde o contexto parece indicar que eles eram recrutados entre os israelitas. Segundo informação de I Rs 14.27,28 = II Cr 12.10-11, tinham sua sala de guarda à entrada do palácio, onde conservavam os escudos de bronze que levavam quando acompanhavam o rei ao Templo. Tais escudos de bronze haviam substituído os escudos de ouro que Salomão havia mandado fabricar. O grande rei havia colocado seiscentos escudos na galeria do bosque do Líbano, I Rs 10.16-17, o que sugere que esta galeria era a sala de guarda do palácio de Salomão. Os corredores asseguravam por turnos a vigilância do palácio e do Templo, e tomaram parte preponderante na deposição de Atalia e na entronização de Joás, II Rs 11. Os reis de Israel tinham igualmente sua guarda; os corredores de Jeú o acompanharam a Samaria e participaram na extirpação do culto de Baal, II Rs 10.25.

6. AS PROPRIEDADES DO REI

Todos os reis do antigo Oriente foram grandes proprietários. As terras que possuíam eram administradas diretamente, em arrendamento, ou concedidas

como feudos em troca da prestação de tributos ou de certos serviços pessoais. Isso acontece, sobretudo, no Egito, onde a maior parte do país pertencia ao rei e aos templos, e onde são amplamente confirmadas as indicações de Gn 47.20-26 por documentos nativos. Em menor grau se dá o mesmo fenômeno na Mesopotâmia: o Código de Hamurabi, os documentos de Nuzu e os do período cassita destacam a importância dos feudos, e os textos de todas as épocas falam das propriedades do rei. O mesmo vale para os pequenos reinos da Síria, como o provam os arquivos recentemente descobertos em Alalakh e em Ugarit.

O mesmo ocorreu em Israel. Samuel adverte os israelitas de que o rei que desejarem fará com que seus súditos cultivem suas terras e seguem seus campos e se apoderará de suas vinhas e olivais para entregá-los a seus servos, I Sm 8.12,14. Isso se realiza já no reinado de Saul: antes de ser rei, ele tinha somente um pequeno patrimônio familiar, I Sm 9.1s; 11.5, mas muito rapidamente pôde distribuir campos e vinhas a seus oficiais, I Sm 22.7, e, ao morrer, deixa uma grande propriedade, II Sm 9.9-10. Não havia uma distinção clara entre os bens pessoais do rei e os bens da coroa, e todos passavam a seu sucessor, mesmo que este não pertencesse à família do rei falecido. Davi herdou o harém de Saul e sua "casa", II Sm 12.8. Se são "restituídas" as terras do avô a Meribaal é por simples favor, II Sm 9.7, e mesmo nesse caso Davi conserva certo direito sobre elas: ele regula sua administração, II Sm 9.9-10; mais tarde, os retira de Meribaal, II Sm 16.4, e depois reparte-as entre Meribaal e Ziba, II Sm 19.30. O poder do rei sobre os bens de seu predecessor se conservou também no reino do norte, onde as usurpações foram freqüentes. Em Judá, onde a sucessão dinástica foi ininterrupta, a transmissão do patrimônio real não apresentava nenhuma dificuldade.

Tal patrimônio podia formar-se e aumentar de diversas maneiras. O rei adquiria terras; assim Davi compra a eira de Araúna, II Sm 24.24; Onri, a colina de Samaria, I Rs 16.24. Acabe tenta comprar ou trocar a vinha de Nabote, I Rs 21.2. A continuação da história de Nabote poderia indicar que os bens dos condenados à morte por crime público eram entregues ao rei, I Rs 21.15. É possível também que o rei tomasse posse dos bens deixados pelos donos que abandonavam o país: assim se explicaria a história da sunamita, II Rs 8.1-6, especialmente v. 3 e 6. Por outro lado, é evidente que um rei injusto não tinha o menor escrúpulo em confiscar os bens de seus súditos. Isso já havia sido anunciado por I Sm 8.14 e basta para explicar a história de Nabote. O rei podia igualmente receber doações. Gezer, presente de casamento da filha do faraó, I Rs 9.16, passou ao patrimônio da coroa, o que explica que seu território seja omitido na organização administrativa dos tributos, I Rs 4.8-19, onde se esperaria sua menção no v. 9. Os árabes enviam rebanhos a Josafá, II Cr 17.11.

Os benefícios que Salomão obteve de seus empreendimentos comerciais favoreceram certamente a ampliação e o aproveitamento das posses reais. He 2.4-7 põe estas palavras na boca de Salomão: “Plantei para mim vinhas. Fiz jardins e pomares para mim, e nestes plantei árvores frutíferas de toda espécie. Fiz para mim açudes para regar com eles bosques verdejantes. Comprei servos e servas; também possuí escravos nascidos em casa, bois e ovelhas mais do que possuíram todos os que antes de mim viveram em Jerusalém.” Uzias, conforme II Cr 26.10, que confirma as observações arqueológicas, havia construído torres no deserto e cavado cisternas, tinha um numeroso arrendamento de gado, lavradores e vinhateiros. Conforme II Cr 32.28-29, Ezequias tinha depósitos para seu trigo, seu vinho e seu azeite, campos para seus rebanhos, muito gado. As posses do rei ainda são mencionadas em II Cr 31.3; 35.7. É muito significativo que Ezequiel, em sua profecia do futuro, reserve a parte do príncipe e regule seu estatuto, Ez 45.7; 46.16-18; 48.21: a tradição secular das posses reais se impunha a ele.

Não estamos bem informados sobre a administração dessas posses. O Cronista apresenta uma lista dos superintendentes dos bens de Davi, I Cr 27.25-31; cf. 28.1: há superintendentes para os campos e as vinhas, para o vinho e para o azeite, para o gado maior e menor, para os camelos e os jumentos. Essa lista não é algo inventado, como provam os nomes próprios não israelitas que estão contidos nela, mas não podemos verificar seus detalhes nem a data.

A administração geral das posses estava nas mãos de um funcionário especial. É, ao que parece, o que está “sobre a casa do rei”, *'asher 'al habbayt*, o mordomo do palácio. É o título que o faraó conferiu a José, Gn 41.40; cf. 45.8, e José cuida efetivamente das posses reais, 47.20-26, e de seus rendimentos, 41.48-49, 55-56; 42.6s. Com seu mordomo de palácio, Obadias, Acabe vai, no período de seca, buscar capim para seus cavalos, suas mulas e para seu gado, I Rs 18.5. Entretanto, o resto da história de José e os outros textos sobre o mordomo do palácio indicam que suas funções ultrapassavam em muito as de um intendente real. Ele era também mordomo e acabou sendo primeiro ministro do rei⁴⁶. Existe talvez outro título que designa o funcionário encarregado das posses. Ziba, que é intendente dos bens de Saul, é chamado seu *na'ar*, ou o *na'ar* de sua “casa”, II Sm 9.9; 19.18. Da mesma maneira Boaz tinha um *na'ar*, que comandava seus segadores Rt 2.5s. Agora, foram descobertos três impressões de selo do fim da monarquia com o nome de Eliaquim, *na'ar* do rei. O título não aparece nos textos que mencionam os mais altos funcionários do reino: estaria reservado ao intendente dos bens?

⁴⁶ Cf. p. 160.

Essas informações podem, talvez, ser completadas pelas descobertas arqueológicas. Nas ruínas do palácio de Samaria foram encontradas uns setenta cacos de vasilhas inscritos que têm a indicação de entregas de azeite ou de vinho com os nomes do destinatário e do entregador e, freqüentemente, com uma indicação da procedência. São recibos administrativos que datam do reinado de Jeroboão. É muito provável que tenham a ver com a administração das posses reais próximas à capital; o Egito proporcionou documentos completamente análogos. Muito mais duvidoso é que as jarras judaicas cujas alças têm uma estampa "do rei", *lammelek*, se refiram à exploração das posses: elas podem ter evidentemente servido para o pagamento de impostos, mas a estampa que têm é explicada de uma forma mais simples e com mais segurança como marca da oficina real.⁴⁷

⁴⁷ Cf. p. 102.

CAPÍTULO VII

OS ALTOS OFICIAIS DO REI

Na administração do reino, o rei era assistido por altos funcionários que residiam perto dele e formavam seu governo, isto é, eram seus ministros. Por um lado, são os “servos” do rei, mas, em relação ao povo, são chefes, *sarîm*⁴⁸, I Rs 4.1, e têm o nome de sua função ou o título de “encarregado de tal ou tal ofício”. Como nas demais cortes orientais, suas atribuições são difíceis de definir. A Bíblia oferece somente um quadro incompleto dessa administração central.

1. OS MINISTROS DE DAVI E DE SALOMÃO

Possuímos duas listas dos altos oficiais de Davi e uma dos de Salomão. Elas remontam certamente a documentos de arquivos, mas foram retocadas e seu texto deve ter sofrido alguma alteração. A primeira lista, II Sm 8.16-18 = I Cr 18.14-17, vem depois da profecia de Natã e do resumo das vitórias de Davi e antes da grande história da sucessão ao trono. Ela apresenta, pois, o estado do reino definitivamente constituído. O comando militar está dividido entre Joabe, chefe do exército e Benaia, chefe da guarda. Josafá é arauto, Seraías (Sausa em Cr) é secretário. Zadoque e Abiatar são sacerdotes, mas acrescenta-se, ao final da lista, que “os filhos de Davi eram sacerdotes”. A ordem, em seu estado atual, parece arbitrária: chefe do exército, arauto, sacerdotes, chefe da guarda e, finalmente, os filhos de Davi. Joabe e Benaia, Zadoque e Abiatar aparecem com as mesmas funções na história do reino. O arauto Josafá não desempenha nenhum papel, assim como os filhos de Davi, cuja menção é bem estranha: não são dados seus nomes, indicação que parece essencial nesse gênero de documentos, e sua qualidade de “sacerdotes” é enigmática: no máximo, pode-se imaginá-los como assistentes ou substitutos de seu pai nas funções sacerdotais, ocasionalmente desempenhadas pelo rei.⁴⁹

⁴⁸ Cf. p. 93.

⁴⁹ Cf. p. 142.

O paralelo de I Cr 18.17a: "Os filhos de Davi eram os primeiros ao lado do rei", testemunha um escrúpulo levítico, mas não esclarece nada. Com relação aos dois sacerdotes titulares, o texto é incerto. A leitura do texto hebraico "Zadoque, filho de Aitube, e Aimeleque, filho de Abiatar", deve pelo menos ser corrigida para "e Abiatar, filho de Aimeleque", segundo o siríaco, I Sm 22.20 e II Sm 20.25. E talvez até reconstituída assim: "Zadoque e Abiatar, filho de Aimeleque, filho de Aitube", segundo I Sm 22.20, o que faria de Zadoque um recém-chegado, sem ascendência israelita. Essas questões serão tratadas em conexão com a história do sacerdócio. Aqui basta notar que os chefes do culto são contados entre os funcionários reais.

A segunda lista davídica, II Sm 20.23-26, sem paralelo em Crônicas, encontra-se bem no fim da história do reinado de Davi. Compreende os mesmos nomes, mas em uma ordem mais lógica: chefe do exército, da guarda, o arauto, o secretário, chamado aqui Sheya ou Seva, e os sacerdotes. Entretanto, antes do arauto põe-se Adorão, chefe da corvéia, e, ao final, substituem-se os filhos de Davi "sacerdotes", por Ira, o jairita, "sacerdote de Davi". A repetição de uma lista dos altos funcionários é justificada depois do retorno de Joabe ao posto do qual havia sido afastado, II Sm 19.14; 20.22, e depois da repressão da revolta de Seba, II Sm 20.1-22. É mais difícil justificar as novidades que ela apresenta. É duvidoso que Adorão, que ainda estará exercendo sua função depois da morte de Salomão, I Rs 12.18, já estivesse sob Davi como superintendente da corvéia, que parece ter sido instituída por Salomão, I Rs 5.27; 9.15. A menção de um "sacerdote de Davi", junto com Zadoque e Abiatar, é obscura, e o tal Ira, o jairita, poderia ser, segundo uma leitura do texto grego, um duplo de Ira, o jatirita, um guerreiro de Davi, II Sm 22.38. Não se exclui que a lista apresente verdadeiramente a situação administrativa ao final do reinado de Davi; mas também é possível que o texto seja o resultado de uma compilação posterior.

A lista de Salomão, I Rs 4.1-6, estabelece difíceis problemas de crítica textual e literária, que ainda não encontraram solução satisfatória. O exame dos testemunhos do texto e seu estudo interno sugerem a supressão do v. 4 acerca de Benaia, Zadoque e Abiatar, e a adição ao v. 6 da menção a Eliabe, filho de Joabe, como chefe do exército. Ficam, pois, mesmo que com nomes próprios freqüentemente incertos, os seguintes: o sacerdote Azarias, filho de Zadoque; os secretários Eliorefe, ou Eliafe, e Afás, filhos de Sisa, evidentemente o secretário de Davi; o arauto Josafá; o chefe dos prefeitos, Azarias ou Adonias, filho de Natã; o amigo do rei, Zabude ou Zakkur, um outro filho de Natã, ao qual uma glosa acrescentou o título de "sacerdote"; o administrador do palácio, Ahishar ou Afás (ou "seu irmão"?), sem patronímico; o chefe do

o exército, Eliabe, filho de Joabe; o chefe da corvéia, Adonirão ou Adorão, filho de Abda.

É evidente a continuidade com a administração davídica. Salomão empregou o mesmo arauto que seu pai, o filho de um de seus sacerdotes, os dois filhos de seu secretário, o filho do chefe de seu exército, pelo menos dois filhos do profeta Natã, que aconselhou Davi e favoreceu a subida de Salomão ao trono. No conjunto, trata-se de uma nova geração que sobe ao poder, e isso prova que a lista não procede do começo do reinado de Salomão. Uma confirmação disso é a aparição de novos cargos: há um chefe dos prefeitos, o qual supõe a organização descrita em I Rs 4.7-19, e um chefe da corvéia, cuja instituição é registrada em I Rs 5.27 (com a reserva feita anteriormente a respeito da segunda lista davídica).

Podemos notar também que os nomes de alguns desses altos oficiais ou de seus pais não são israelitas, o que desconcertou os copistas ou os tradutores: Adorão tem um nome fenício, assim como seu pai Abda. Os nomes de Sisa ou Sausa (I Cr 18.16) e de seu filho Eliorefe, ou Eliafe, podem ser egípcios ou hurritas. De fato, é normal que o jovem reino israelita tenha recrutado parte de seus funcionários nos países vizinhos que possuíam uma tradição administrativa. Para sua própria organização, precisou buscar modelos no estrangeiro. O estudo de certos cargos manifestará influências de instituições egípcias, sem que se possa decidir com certeza se tais influências foram exercidas diretamente ou por intermédio dos Estados cananeus que Israel suplantara. Uma influência direta parece mais provável, já que os reinos de Davi e Salomão excedem em muito os estreitos quadros das pequenas cidades-estados de Canaã.

O "amigo" do rei, que tem um título essencialmente honorífico e provavelmente de origem egípcia⁵⁰, bem pode ser um intruso nessa lista de funcionários. A função do chefe do exército e do chefe da guarda será estudada com as instituições militares. O chefe dos prefeitos e o chefe da corvéia serão apresentados ao estudarmos os serviços que eles dirigiam.⁵¹ Aliás, eles não aparecem mais depois de Salomão. Ficam, pois, três ministros cujos cargos se mantiveram até o final da monarquia, e são citados em conjunto em uma circunstância importante, o ataque de Senaqueribe no ano 701, cf. II Rs 18.18: o administrador do palácio, o secretário e o arauto. Os três merecem um estudo especial.

⁵⁰ Cf. p. 152.

⁵¹ Cf. pp. 165 e 175.

2. O ADMINISTRADOR DO PALÁCIO

Na lista de Salomão, Ahishar é *aser 'al habbayt*, o administrador do palácio. O mesmo título é dado a Arsa, que tinha uma casa em Tirza, no tempo de Elá, rei de Israel, I Rs 16.9; a Obadias, ministro sob Acabe, I Rs 18.3; a Jotão quando substituiu seu pai enfermo, o rei Uzias, II Rs 15.5; a Sebna, que foi administrador do palácio sob Ezequias, Is 22.15, depois substituído por Eliaquim, Is 22.19-20; este Eliaquim discutiu com o enviado de Senaqueribe sob os muros de Jerusalém, II Rs 18.18 = Is 36.3. Fora da Bíblia, encontramos o título na inscrição de um túmulo de Silóé (o nome está incompleto: seria o túmulo de Sebna?, cf. Is 22.16) e em uma impressão de sinete do nome de Gedalias, que é sem dúvida a personagem que Nabucodonosor instaurou como prefeito em Judá, depois da tomada de Jerusalém, II Rs 25.22; Jr 40.7, e que teria sido inicialmente administrador do palácio sob o último rei de Judá, Zedequias. Recentemente supôs-se que o cargo era hereditário e que Gedalias era descendente de Eliaquim, administrador sob Ezequias. Mas não parece que isto possa ser deduzido dos textos. No vocabulário de Crônicas, o equivalente poderia ser *negîd habbayt*, chefe do palácio, título dado, sob Acaz, a um certo Azricão, II Cr 28.7.

O correspondente semântico exato é, em assírio e babilônico, o *sha pân êkalli*, e em egípcio o *mr pr*. Trata-se de altos funcionários cuja autoridade parece limitar-se à administração do palácio real: eles são os intendentos do rei, seus mordomos. Em Israel, os poderes do administrador do palácio se estendiam muito mais, e mais que essas semelhanças verbais, deve-se levar em conta a analogia de suas funções com as do vizir egípcio. Este apresentava-se cada manhã diante do faraó e recebia suas ordens. Ele mandava abrir as “portas da casa real”, isto é, os diferentes departamentos do palácio, e então começava a jornada oficial. Pelas suas mãos passavam todos os negócios do país, todos os documentos importantes recebiam seu selo, todos os funcionários estavam a suas ordens. Governava verdadeiramente em nome do faraó e, na ausência deste, o substituía. Esta é, evidentemente, a dignidade com que o livro de Gênesis nos apresenta José investido: não há ninguém superior a ele fora o faraó, e ele foi estabelecido sobre todo o país do Egito, ele detém o selo real, Gn 41.40-44; ora, para expressar essa dignidade a Bíblia diz que o faraó o pôs “à frente de sua casa”, fazendo-o administrador de seu palácio, Gn 41.40; 45.8.

O administrador do palácio tinha funções análogas na corte de Judá. Ao anunciar a promoção de Eliaquim, diz Is 22.22:

Porei sobre o seu ombro
a chave da casa de Davi;
ele abrirá, e ninguém fechará,
fechará, e ninguém abrirá.

As instruções do vizir egípcio se expressam de maneira muito semelhante: a cada manhã “o vizir fará abrir as portas da casa do rei para fazer entrar a todos aqueles que devem entrar e fazer sair a todos os que devem sair”. Podem ser comparadas com isso as palavras de Jesus a Pedro, vizir do Reino dos Céus, Mt 16.19. Como o vizir egípcio, o administrador do palácio é o mais alto funcionário de Estado: é o primeiro a ser nomeado na enumeração de II Rs 18.18; ele aparece sozinho ao lado do rei em I Rs 18.3, e Jotão leva tal título quando desempenha a regência do reino, II Rs 15.5, como fazia o vizir na ausência do faraó.

Entretanto, parece que o administrador só progressivamente foi subindo até a categoria de primeiro ministro, e talvez, no princípio, tenha sido apenas o intendente do palácio e dos domínios reais.⁵² Isso justificaria o título que ele tem e explicaria porque não é nomeado entre os altos oficiais de Davi, nem esteja no topo da lista dos funcionários de Salomão. Sob Davi e sob Salomão, o secretário e o arauto do rei eram seus representantes imediatos: não havia lugar para um vizir.

Em Is 22.15, o administrador do palácio, Sebna, é chamado também *soken*. Essa palavra é encontrada na forma de *zukinu* em duas glosas cananéias das cartas de Amarna para designar o comissário do faraó. Em acádio, *saknu* designa, em primeiro lugar, o prefeito de Asur (*sakîn mâti*), depois os governadores dos países anexados, e o termo é usado pelos faraós na sua correspondência em acádio. Não obstante, em Ras Shamra, o *skn* (em escrita alfabética) ou o *sakîn matî* (em acádio) é um funcionário de Ugarit, aparentemente o primeiro funcionário do reino, o que corresponde em Judá à posição de Sebna, *soken* e administrador do palácio.

3. O SECRETÁRIO REAL

Vimos que a lista dos altos oficiais de Davi compreendia um secretário, cujos dois filhos exerceram o mesmo ofício sob Salomão. Um edito de Joás confia ao secretário real o cuidado de recolher as contribuições destinadas à reparação do Templo, II Rs 12.11; cf. II Cr 24.11, e foi desempenhando esse

⁵² Cf. p. 155.

ofício, que um século mais tarde que o secretário Safã se inteirou do descobrimento do livro da Lei, II Rs 22.3,8-10,12; II Cr 34.15,18,20. O secretário Sebna é um dos três ministros que discutem com o mensageiro de Senaqueribe, II Rs 18.18,37; 19.2; Is 36.3,11,22. Os últimos secretários da monarquia nos são conhecidos. Já dissemos que Safã ocupava o posto no ano 622; foi substituído por Elisama no ano 604, Jr 36.12,20, e, em 588, o secretário era Jônatas, Jr 37.15,20.

Órgão indispensável do poder a partir de Davi, esse funcionário era, ao mesmo tempo, secretário particular do rei e secretário de Estado. Ele redige a correspondência externa e interna, anota a soma das contribuições, II Rs 12.11; desempenha um papel importante nos negócios públicos. É inferior ao administrador do palácio: Sebna, que ocupava esse último posto, Is 22.15, é rebaixado ao de secretário, Is 36.3, etc., mas ele vem imediatamente depois do administrador do palácio em II Rs 18.18s; Is 36.3s, e a missão que ambos realizam em conjunto põe em jogo a sorte do reino. O secretário Safã leva ao rei o livro da Lei encontrado no Templo, o lê para ele e vai consultar, em seu nome, a profetiza Hulda, o que determina a reforma religiosa, II Rs 23. É na casa do secretário Elisama que se reúnem os altos dignitários e mandam ler as profecias de Jeremias, Jr 36.11-20. A “sala do secretário” onde acontece a reunião, Jr 36.12,20,21, é evidentemente seu escritório oficial, a chancelaria de Estado. Durante o cerco de Jerusalém, o domicílio do secretário Jônatas se converteu em prisão pública, Jr 37.15.

No Egito do Novo Império, o título de “escriba real” é freqüente, seja só, seja unido a outras funções. Mas, acima dos inumeráveis dedicados à escrita, alguns escribas reais ocupam funções de primeiro plano e participam em todos os negócios do Estado. O “escriba dos documentos reais” era um dos quatro detentores do selo durante a XIII dinastia; o “escriba real” realiza, junto com o vizir e o arauto, a investigação sobre pilhagem dos túmulos na época de Ramsés IX. O mesmo funcionário transcreve o grande edito de Horemheb ditado pelo próprio faraó. Não há dúvida de que o cargo israelita seja uma cópia reduzida do cargo que havia na corte do Egito.

4. O ARAUTO REAL

Durante os reinados de Davi e Salomão, Josafá é *mazkîr*, e tal cargo perpetuou-se até o final da monarquia, pois conhecemos um Joá, *mazkîr* de Ezequias, II Rs 18.18,37; Is 36.3,11,22, e um outro Joá, *mazkîr* de Josias segundo II Cr 34.8. Ele não é o arquivista ou analista do rei, como se traduz freqüentemente. Segundo o sentido da raiz e seu emprego no hifil, o *mazkîr*

o que chama, nomeia, recorda, informa. O equivalente exato se encontra entre os títulos egípcios: o *whm.w* é "o que repete, chama, anuncia", o arauto do faraó. É ele quem regulamenta as cerimônias do palácio e introduz as pessoas nas audiências; mas seu cargo ultrapassa em muito ao de um moderno chefe de protocolo: anuncia ao rei os assuntos relacionados ao povo e ao país e, inversamente, transmite ao povo as ordens do soberano, do qual ele é o intérprete autêntico. Quando o faraó viaja, ele o acompanha, cuida de sua pessoa e prepara as estalagens no caminho.

Da mesma maneira, em Israel o arauto é um funcionário muito importante: a missão encarregada de receber o emissário de Senaqueribe, personagem também importante, compreende somente o administrador do palácio, o secretário e o arauto do rei, II Rs 18.18. Merece ser notado que no grave incidente da violação dos túmulos no tempo de Ramsés IX, os três dignitários egípcios correspondentes, o vizir, o escriba real e o arauto, sejam nomeados na mesma ordem como encarregados de presidirem sozinhos a investigação. Esse paralelismo confirma as comparações feitas e salienta a influência egípcia na organização do reino de Judá.

CAPÍTULO VIII

A ADMINISTRAÇÃO DO REINO

1. O REINO DE DAVI

Não sabemos nada sobre a administração do reino de Davi, além do fato anteriormente destacado⁵³ de que Israel e Judá eram separados nela. É certo que I Cr 26.29-32 menciona no tempo de Davi levitas aplicados aos assuntos não religiosos, como empregados ou como juizes, e atribui a esse rei a criação de uma força policial, composta também de levitas, que atendiam a todos os assuntos de Iahvé e do rei de ambos os lados do Jordão; mas não sabemos exatamente o que significam essas informações nem a que época se referem.

É certo também que I Cr 27.16-22 nomeia os chefes que comandavam as tribos no reinado de Davi, mas o caráter artificial dessa lista é óbvio: ela segue a ordem dos filhos de Jacó tal como aparece em I Cr 2.1-2, conserva ainda Simeão e Levi (para não falar de Rúben), que no tempo de Davi já não são tribos autônomas e, depois de dividir José em três – Efraim e as duas metades de Manassés –, omite os dois últimos nomes da lista, Gade e Aser, para não exceder a soma de doze. É, entretanto, provável que Davi mantivesse, no território propriamente israelita, a organização tribal tal qual a encontrou estabelecida e da qual Gn 49 e Dt 33 oferecem dois quadros ligeiramente diferentes. Fora dessas fronteiras, as regiões submetidas eram sujeitas a tributo e eram administradas por governadores, II Sm 8.6,14, ou ainda deixadas nas mãos de reis vassalos, II Sm 8.2; 10.19.

2. A ADMINISTRAÇÃO DE SALOMÃO

Em compensação, do reinado de Salomão se conservou um documento muito importante. É uma lista de doze prefeitos, *nîstsabîm*, com a indicação do território que administravam, I Rs 4.7-19. Cinco deles são designados simplesmente com o patronímico “filho de X”, e se conclui daí que a velha peça

⁵³ Cf. p. 122.

de arquivo inserida pelo redator tivera a borda em parte deteriorada, pelo que haviam desaparecido alguns nomes pessoais. As listas administrativas de Ugarit indicam, pelo contrário, que essa apelação só pelo patronímico era regular com respeito aos membros de certas famílias nas quais de pais a filhos se estava a serviço do rei. As doze prefeituras são indicadas nesta ordem:

- I. A montanha de Efraim, englobando provavelmente uma parte do território de Manassés.
- II. O antigo país dos danitas, aumentado com os territórios conquistados aos cananeus e filisteus.
- III. A planície de Sarom, desde a Filistéia ao sul até o distrito seguinte ao norte.
- IV. A prefeitura de Dor, na continuação da planície de Sarom e limitada ao leste pela cordilheira do Carmelo.
- V. Os antigos territórios cananeus da planície de Esdremon e da região de Beisan.
- VI. Do outro lado do Jordão, com Ramote-Gileade como capital, o antigo Manassés oriental e o que restava das conquistas aramaicas de Davi.
- VII. Na Transjordânia, a prefeitura de Maanaim, ao sul da precedente.
- VIII. O território de Naftali, ao norte do lago de Tiberíades.
- IX. O território de Aser entre o precedente e as posses fenícias do litoral.
- X. O território de Issacar, ao sul das prefeituras de Aser e de Naftali.
- XI. O território de Benjamim.
- XII. O território de Gade (ler com grego, em vez de Gileade), do outro lado do Jordão.

Essa lista data da segunda metade do reinado de Salomão, posto que dois dos prefeitos são genros do rei. A ordem seguida nela não é sempre geográfica, mas corresponde a um agrupamento lógico: a casa de José (I), à qual são associados os antigos territórios cananeus (II, III, IV, V), depois as conquistas na Transjordânia (VI, VII), as tribos no norte (VIII, IX, X), por fim Benjamim (XI) e Gade, que lhe fica de frente do outro lado do rio (XII). Segundo I Rs 4.7; 5.7-8, os doze distritos suprem, cada um, durante um mês, as provisões necessárias ao palácio (por que é preciso atender todo o pessoal a serviço do rei) e a forragem destinada aos cavalos e aos animais que puxavam as carroças. Tudo estava centralizado nas mãos de um chefe dos prefeitos, Azarias, filho de Natã, que fazia parte do gabinete ministerial de Salomão, I Rs 4.5. Os textos mesopotâmicos dão testemunho de organização vagamente análoga na época neobabilônica, e Heródoto I, 192, atesta que no reinado de Ciro o

abastecimento da corte e do exército era distribuído entre as províncias segundo os meses do ano, quatro dos quais eram impostos à Babilônia por causa de sua particular riqueza.

O objetivo reconhecido desta instituição israelita era garantir a arrecadação das contribuições. Mas a função dos prefeitos era seguramente mais ampla: eles eram os governadores de seus distritos, que representavam as divisões administrativas do reino. Mas temos que recordar que nas monarquias orientais, antigas e modernas, a tarefa essencial dos administradores consistia, juntamente com a manutenção da ordem, na arrecadação dos impostos e dos dízimos. Veremos que seis dessas prefeituras são designadas com nomes de tribos. Salomão não tentou, pois, romper os marcos que já existiam antes, mas conservou-os enquanto pôde, mas era necessário integrar aos antigos territórios das tribos, ou agrupar entre elas, os enclaves cananeus subjugados por Davi. Era também necessário garantir certa igualdade entre os distritos que deviam prover por turnos, durante um mês, as necessidades do Estado. Para dizer a verdade, não sabemos como funcionava na prática este sistema e é duvidoso, por exemplo, que ao pequeno distrito de Benjamim fosse imposto o mesmo que a todo Efraim.

Mas surpreende ainda mais que Judá não conste nessa lista. Isso chocou tanto a alguns exegetas que eles tentaram introduzir esse nome, modificando o texto. Entretanto, Judá é mencionada implicitamente: é “a terra” que, segundo I Rs 4.19b, tinha um governador particular; da mesma maneira, em assírio, *mātu*, “a terra”, designa a província central do império. Mas essa menção vem depois de ter sido concluída a enumeração das doze prefeituras: Judá não fazia, pois, parte desse sistema. Seria arbitrário concluir daí que Judá estivesse dispensada de toda contribuição; deve-se reconhecer pelo menos que tinha uma administração especial que não é descrita, talvez porque Salomão não modificou a organização de Judá: nessa região não houvera integração de novos territórios. Mas essa diversidade de tratamento destaca o caráter dualista da monarquia de Salomão.⁵⁴

Não sabemos como Salomão administrava suas posses externas. As alusões ao tributo dos reinos vassalos, I Rs 5.1, e ao que entregavam os “paxás da terra”, I Rs 10.15b, se encontram em glosas acrescentadas ao texto e não nos fornecem, aliás, nenhuma informação precisa. Salomão pode ter mantido, na medida do possível, as estruturas criadas por seu pai nas regiões que não escaparam ao seu controle, I Rs 2.10-14; 11.14-25.

⁵⁴ Cf. p. 122.

3. OS DISTRITOS DE JUDÁ

Acabamos de dizer que nos é desconhecida a organização de Judá sob Salomão. Estamos talvez melhor informados sobre a situação que prevaleceu depois do cisma. Em Js 15.21-62 (excluindo os vv. 45-47, que são secundários) há uma lista das cidades de Judá, que formam onze grupos introduzidos por títulos geográficos. Um duodécimo grupo vem da lista das cidades de Benjamim, Js 18.21-28, que foi separado da enumeração precedente para preencher o território dessa tribo, delimitado como os outros segundo um documento anterior à monarquia. Mais duvidoso é que se tenha que inserir nessa lista os grupos de cidades de Simeão, Js 19.2-8, e de Dã, Js 19.41-46, que a recortam acidentalmente e são de origem compósita. Assim se obtém uma lista de doze distritos que cobrem todo o reino de Judá. As capitais não são indicadas; entre as cidades citadas escolhemos em cada grupo a que nos parece ter sido a mais importante ou que expressa melhor a posição geográfica do distrito:

No Neguebe:

I. Berseba, Js 15.21-32.

Na planície:

II. Azeca, Js 15.33-36.

III. Láquis, Js 15.37-41.

IV. Maressa, Js 15.42-44.

Na montanha:

V. Debir, Js 15.48-51.

VI. Hebrom, Js 15.52-54.

VII. Maom, Js 15.55-57.

VIII. Bete-Zur, Js 15.58, 59a.

IX. Belém, Js 15.59b (grego, falta no hebraico).

X. Quiriate-Jearim, Js 15.60.

XI. Gibeá, (a ser tirado de Js 18.25-28).

No deserto:

XII. En-Gedi, Js 15.61, 62.

Essa lista revela uma organização análoga à das doze prefeituras de Salomão, destinadas sem dúvida, como essa, a assegurar a arrecadação dos impostos. A esse propósito podem-se recordar os governadores e os depósitos estabelecidos por Josafá, II Cr 17.2, 12. É possível que uma organização desse gênero já existisse nos tempos de Davi ou de Salomão, mas não sabemos nada

sobre isso e, segundo I Rs 4.19b, “a terra”, ou seja, Judá, estava submetido a um só governador (a palavra é diferente da que designa os prefeitos de Salomão e idêntica à que usa II Cr 17.2). É certo que a organização, tal como se reconstitui partindo das listas de Josué, é posterior ao cisma, posto que inclui uma parte das duas prefeituras mais meridionais de Israel sob Salomão. Mas não sabemos até que data temos que retroceder. Segundo uma opinião autorizada, o documento que serviu de base a essas listas representaria o estado do reino sob Josias, mas recentemente apresentaram-se bons argumentos em favor de uma data mais antiga, precisamente o reinado de Josafá, no século IX. A decisão é difícil, dado que o documento foi remanejado antes ou no momento de ser inserido no livro de Josué. Aqui nos basta ter encontrado nele o esquema de uma divisão administrativa do reino de Judá.

4. OS DISTRITOS DO REINO DE ISRAEL

Não dispomos de nada equivalente acerca do reino de Israel. Tentou-se aplicar o mesmo método às listas de cidades que o livro de Josué apresenta para as tribos do norte, mas essas listas são uma confusão de pontos, que determinam vagamente as fronteiras das tribos, e de nomes de cidades tomados de outras enumerações bíblicas. Somente pode-se supor que o reino do norte conservou o sistema de prefeituras de Salomão à medida em que continuou controlando seu território. Em I Rs 20.14-20 são mencionados acidentalmente os chefes dos distritos, os quais são chamados *medînôt*, termo que no livro de Ester designa as satrapias do império persa.

Os óstracos de Samaria, que já utilizamos a respeito das posses reais⁵⁵, revelam alguns detalhes sobre a região central do reino. Alguns nomes geográficos aparecem neles, como os de territórios, cada um dos quais compreende várias aldeias: Abiezer, Heleque, Siquém, Semida, Noa, Hogla, Soreque. Esses territórios, exceto o último, são apresentados como clãs de Manassés em Js 17.2-3 juntamente com vários outros nomes que provavelmente correspondem também a divisões administrativas. Isso é certo com relação a Tirza, a antiga capital cujas escavações de Tell el-Fâra'ah demonstraram que ela continuava importante no século VIII a.C. Não há nada de estranho que esses óstracos conservados acidentalmente e relativos, pelo que parece, unicamente à administração dos domínios reais, ofereçam apenas um quadro incompleto. Todos esses territórios dependiam de Samaria, onde foram encontrados os óstracos, que era, ao mesmo tempo, a capital do reino e centro de uma província. Surgiu

⁵⁵ Cf. p. 156.

ii hipótese menos verossímil de que esses óstracos cubram todo o território deixado a Jeoacaz de Israel pelos ataques dos arameus e dos judeus.

5. A ADMINISTRAÇÃO LOCAL

Os documentos da Mesopotâmia, especialmente da época de Hamurabi, nos informam muito sobre a administração interna das províncias, as múltiplas tarefas de seus governantes e o pessoal que os assistia. A respeito de Israel dispomos de muito poucas informações análogas.

Incidentalmente nos inteiramos de que as capitais, Jerusalém e Samaria, tinham cada uma seu governador. Ele tem o título de *sar ha'ir* ou, uma vez, o de *'asher 'al ha'ir*, "o que está sobre a cidade". A "cidade" basta para designar a capital, como em II Rs 11.20; Is 66.6; Ez 7.23. Amom, governador de Samaria, é encarregado por Acabe de encarcerar o profeta Micaías ben Inlá I Rs 22.26. Um governador anônimo de Samaria aparece junto ao administrador do palácio e aos Anciãos na época de Jeú, II Re 10.5. Sob Josias, havia em Jerusalém uma "porta de Josué, governador da cidade", II Rs 23.8, mas um de seus sucessores estava então exercendo sua função e se chamava Maaséias, segundo II Cr 34.8, onde é mencionado juntamente com o secretário real e o arauto. Evidentemente, era uma personagem importante, nomeada pelo rei. Já durante a tentativa de reinado em Siquém fala-se de um governador da cidade, Jz 9.30, que havia sido instituído por Abimeleque, Jz 9.28. Não temos nenhuma prova de que semelhante função existisse em outras cidades além das capitais. Talvez teríamos até um indício do contrário: em II Rs 10.5, o governador de Samaria responde, junto com o administrador do palácio e os Anciãos, a uma mensagem que lhes havia enviado Jeú, mas quando Jezabel prepara a morte de Nabote, ela escreve unicamente aos Anciãos e aos notáveis de Jezreel, e nenhum governador da cidade aparece nessa história na qual, como funcionário nomeado pelo rei, ele teria desempenhado o papel principal, I Rs 21.8-11. Na Assíria e na Babilônia conhece-se o chefe da cidade, *rab âli*, burgomestres, *hazânu*, no caso das pequenas cidades. Esses mesmos são encontrados também no reino de Mari, no Eufrates. Em Ugarit, entretanto, o burgomestre, *hazânu* ou *hazan âli*, parece ser o governador da capital onde exercia sua autoridade sobre os habitantes, com exceção dos que o rei havia enobrecido. Este é seguramente o melhor paralelo do *sar ha'ir* da Bíblia.

Além dessas duas capitais, parece que os assuntos locais são deixados nas mãos dos Anciãos, os *zeqenîm*.⁵⁶ Esses constituem uma espécie de conse-

⁵⁶ Cf. p. 93.

lho municipal. São os que aparecem nas leis de Dt 19; 21.1-9,18-21; 22.13-21; 25.5-10. No final do reinado de Saul, Davi envia mensagens e presentes aos Anciãos das diferentes cidades de Judá, I Sm 30.26-31. É aos Anciãos de Jezreel que escreve Jezabel, I Rs 21.8; Jeú se dirige aos Anciãos de Samaria ao mesmo tempo que aos funcionários reais, II Rs 10.1,5. Os Anciãos de Judá e de Jerusalém são convocados por Josias para que escutem a leitura da Lei, II Rs 23.1. Na Mesopotâmia, desde os arquivos de Mari no século XVIII até a correspondência real dos sargônidas, no século VIII a.C., os Anciãos aparecem como os representantes da população e os defensores de seus interesses, mas sem nenhuma atribuição administrativa. Pelo contrário, no império hitita, os assuntos municipais parecem estar confiados ao conselho dos Anciãos, que regulava também as disputas locais em colaboração com o comandante da guarnição. As cidades fenícias também tinham suas assembléias de Anciãos, atestadas em Biblos e em Tiro por documentos extrabíblicos; cf. também Ez 27.9. Em Israel, os Anciãos tinham uma função análoga: mesmo com a monarquia continuaram regendo a vida dos clãs, que então já se identificavam com as cidades e as aldeias,⁵⁷ e sobreviveram à ruína das instituições reais; serão encontrados durante o Exílio, Ez 8.1; 14.1; 20.1,3, e na comunidade do retorno, Ed 10.8,14.

⁵⁷ Cf. p. 32.

CAPÍTULO IX

FINANÇAS E OBRAS PÚBLICAS

1. RENDAS DO REI E RENDAS DO ESTADO

Sabemos pouco do sistema fiscal de Israel e dos recursos de que o Estado dispunha. Em princípio, deve-se admitir que não havia distinção alguma entre as rendas do rei e as do reino. A riqueza de um soberano expressava ao mesmo tempo seu poder e o do país que governava, cf. I Rs 10.23; II Cr 17.5; 26.8. O rei assumia todas as despesas, manutenção dos funcionários e do exército, defesa nacional e obras públicas, mas ao mesmo tempo desfrutava de todas as rendas, sem nenhum controle. Da mesma maneira, entre o tesouro público e o tesouro sagrado não havia nada mais que uma distinção teórica, cf. I Rs 14.26. O rei depositava no santuário o saque tomado do inimigo, cf. Js 6.19, e suas dádivas pessoais, II Sm 8.11; I Rs 7.51; 15.15; II Rs 12.19, ele controlava por meio de seus funcionários as oferendas que o povo fazia, II Rs 12.10s; 22.3-4, mas, para satisfazer exigências urgentes, recorria ao mesmo tempo ao tesouro do palácio e ao tesouro do Templo, I Rs 15.18; II Rs 12.19; 16.8; 18.15; cf. Jz 9.4.

O rei dispunha dos produtos dos domínios reais⁵⁸, dos benefícios de seus empreendimentos comerciais e industriais⁵⁹, dos direitos de importação ou das rotas comerciais pagos pelos negociantes caravaneiros, I Rs 10.15, do tributo dos Estados vassalos. Essa última fonte manava abundantemente no tempo de Davi, II Sm 8.2,6, e no de Salomão, segundo I Rs 5.1, mas foi esgotando-se na medida em que foram perdendo-se as posses exteriores. Antes de livrar-se do jugo de Israel, Mesa, rei de Moabe, entregava um tributo em mercadorias, do qual II Rs 3.4 dá somas fantásticas: 100.000 cordeiros e a lã de 100.000 carneiros. Segundo II Cr 17.11, os filisteus teriam pago tributo a Josafá e os árabes teriam levado para ele, como tributo ou como presente, 7.700 carneiros e 7.700 bodes. Os amonitas eram tributários de Uzias, segundo II Cr 26.8.

⁵⁸ Cf. pp. 153s.

⁵⁹ Cf. p. 102.

2. CONTRIBUIÇÕES “VOLUNTÁRIAS” OU EXCEPCIONAIS

A isso eram acrescentados os presentes que as embaixadas estrangeiras traziam. Todos os reis da terra, se diz, queriam ser recebidos por Salomão e cada um deles trazia seu presente, I Rs 10.24-25, mas nenhum superou a generosidade da rainha de Sabá, I Rs 10.2,10. Já o rei de Hamate havia enviado ouro, prata e bronze ao rei Davi, II Sm 8.10, e Merodaque-Baladã enviou um presente a Ezequias, II Rs 20.12 = Is 39.1. Mas essas operações eram pouco lucrativas, pois o rei de Israel devia corresponder com a mesma liberalidade os obséquios que lhe eram feitos, I Rs 10.13; o costume era, efetivamente, geral entre os reis do Oriente.

O soberano tirava um proveito mais concreto dos presentes que deviam trazer todos os que se apresentavam à corte. Davi, recebido por Saul, apresentou-se com uma modesta oferenda, I Sm 16.20, mas a de Naamã, enviado por seu senhor junto ao rei de Israel, foi régia, II Rs 5.5. Na ocasião da coroação, o costume exigia que se dessem presentes ao rei ao prometer-lhe fidelidade, I Sm 10.27. Semelhantes contribuições, mais ou menos voluntárias, são mencionadas também nos documentos de Ugarit.

Em circunstâncias graves, o rei decretava um imposto excepcional. Para ganhar o favor de Teglath-Falasar III, Menaém fez os notáveis de Israel contribuírem com mil talentos de prata, à razão de 50 siclos por cabeça, II Rs 15.19-20; Jeoaquim pagou os cem talentos de prata e os dez talentos de ouro que exigia o faraó, onerando os judeus com um imposto, a cada um segundo sua fortuna, II Rs 23.33-35.

3. DÍZIMOS

Certos exegetas entendem que além dessas contribuições ocasionais, não pesava sobre os israelitas nenhum imposto regular. Diversas observações contradizem essa hipótese. As prefeituras de Salomão⁶⁰ supõem um sistema de contribuições em produtos que não provinham só das posses reais, e quando II Cr 17.5 diz que todo Judá entregava seu tributo a Josafá, isso é melhor entendido como um imposto anual, como o era também o tributo dos vassalos. Se Gn 47.13-26 descreve como algo estranho o sistema fiscal do Egito, cuja iniciativa remontaria a José, a estranheza do redator não provém de que se pague contribuição ao faraó, mas de que lhe pertençam todas as terras, exceto as dos templos, e de que todos os egípcios sejam servos da coroa, o que se opunha ao sistema de propriedade privada dominante em Israel.

⁶⁰ Cf. p. 165.

Particularmente I Sm 8.15,17 prevê que o rei receberá o dízimo dos campos, das vinhas e dos rebanhos. Era o que sucedia nos reinos vizinhos, como atestam claramente os textos de Ugarit. A Bíblia define que o rei poderá deixar essa contribuição aos seus funcionários; os documentos ugaríticos ilustram também esse costume, e a ele faz talvez alusão Am 5.11, que reprova aos notáveis oprimirem ao pobre recebendo tributo sobre seu trigo.

Parece também que o rei tinha um direito sobre a primeira ceifa, Am 7.1, comparável talvez com o direito de pastagem que exercia o soberano de Ugarit. Também como em Ugarit, o favor real podia isentar um indivíduo ou sua família dos dízimos e das corvéias, I Sm 17.25.

Inspirando-se nessa instituição monárquica, Ezequiel, além de reservar certas posses ao príncipe de Israel, determina a contribuição que todo o país deverá pagar-lhe em trigo, cevada, azeite, gado, Ez 45.13-16; em troca, e como convém ao Estado teocrático concebido pelo profeta, o príncipe tomará a seu cargo os sacrifícios e as oblações de caráter público, Ez 45.17.

Uma última etapa foi realizada quando se constituiu efetivamente a teocracia, após o regresso do Exílio: o povo se compromete solenemente a entregar no Templo um terço de siclo ao ano, as primícias da terra e dos rebanhos, o dízimo do solo e certas ofertas de lenha, Ne 10.33-40. Homens íntegros são encarregados de arrecadar, armazenar e distribuir essas contribuições, Ne 12.44-47; 13.10-13. Essas medidas podem, sem dúvida, aparecer como a aplicação concreta das leis sacerdotais sobre o dízimo devido ao santuário e a seus ministros, mas, sejam quais forem as datas dessas prescrições, cabe pouca dúvida de que essa legislação religiosa seja o paralelo ou a reminiscência de uma instituição civil análoga.

4. A CORVÉIA

A corvéia era uma instituição difundida em todo o Oriente antigo. Ela é atestada na baixa Mesopotâmia desde as épocas mais remotas até o período neobabilônico. As leis assírias condenam determinados delinquentes a um tempo de trabalhos forçados para o rei. Os israelitas haviam conservado uma terrível recordação das tarefas que haviam sido impostas a seus antepassados no Egito, Êx 1.11-14; 5.4-19; cf. Dt 26.6, etc., onde estes tinham apenas compartilhado a sorte comum dos súditos do faraó. A corvéia é mencionada igualmente nos documentos da Síria e da Palestina anteriores à instalação dos israelitas.

Em Israel, a corvéia só foi organizada depois da instituição da monarquia: era um dos inconvenientes que havia anunciado I Sm 8.12,16-17. Davi a

impôs aos amonitas, II Sm 12.31, a menos que se trate neste caso de uma redução total à escravidão.⁶¹ Um inimigo vencido, caso sobrevivesse, estava sujeito à corvéia, Is 31.8; Lm 1.1. Davi teria tido, ao final de seu reinado, um ministro superintendente da corvéia, II Sm 20.24, mas essa informação não é segura.⁶² Em todo caso, com Salomão aparece a instituição plenamente desenvolvida. As grandes obras empreendidas por esse rei, a construção do Templo e do palácio, a fortificação de Jerusalém e das cidades de guarnição, I Rs 9.15-19, requeriam uma mão de obra considerável. Sem dúvida, Salomão dispunha de escravos públicos, os quais utilizava em sua frota do mar Vermelho e em sua fábrica de Eziom-Geber⁶³, e é provável que trabalhassem também nas grandes construções de seu reinado. O texto de I Rs 9.20-22 indicaria que só teriam sido empregados nessas obras os descendentes dos cananeus vencidos que haviam se livrado do anátema. Os israelitas só haveriam fornecido ao rei seus soldados e seus oficiais. Mas essa informação não provém de documento antigo; o texto tem o estilo do Deuteronomio e reflete uma opinião do fim da monarquia, que se encontra em Crônicas, I Cr 2.16-17; 8.7-9: só teriam trabalhado os estrangeiros residentes em Israel.

Mas os textos antigos são explícitos acerca da participação dos israelitas. Em "todo Israel", I Rs 5.27, Salomão recrutou homens de corvéia, *mas*, obtendo 30.000 trabalhadores, 10.000 dos quais iam por turnos ao Líbano para transportar a madeira que os lenhadores do rei de Tiro cortavam, I Rs 5.20,23,27,28. Teria havido mais de 70.000 carregadores e 80.000 talhadores de pedras ocupados em Jerusalém juntamente com os pedreiros e os carpinteiros de Hirão, I Rs 5.29-32. Eram igualmente israelitas os que compunham "a corvéia da casa de José", que estava sob as ordens de Jeroboão, I Rs 11.28. Essa carga imposta aos israelitas foi o que incitou Jeroboão à rebelião, I Rs 11.26s, e que imediatamente depois da morte de Salomão apresenta-se como causa principal do cisma político, I Rs 12.4-16.

À frente da corvéia havia supervisores e oficiais, I Rs 5.30; 9.23; 11.28, que estavam sob as ordens do chefe da corvéia, Adorão, filho de Abda, pelo que parece, fenício, que era um dos ministros de Salomão, I Rs 4.6; 5.28.⁶⁴ Foi este Adorão que por tolice ou por provocação, foi enviado por Roboão para submeter os sediciosos de Israel, mas acabou sendo apedrejado por eles, I Rs 12.18.

⁶¹ Cf. p. 115.

⁶² Cf. p. 159.

⁶³ Cf. p. 115.

⁶⁴ Cf. p. 159.

A história subsequente não menciona nenhum outro chefe da corvéia e parece que a corvéia deixou de ser uma instituição regular depois do reinado de Salomão. Entretanto, os reis de Israel e de Judá talvez tenham recorrido a ela de tempos em tempos para as construções que lhes foram atribuídas, e temos um testemunho explícito no reinado de Asa, que convocou Judá inteiro, sem excetuar ninguém, para fortificar Geba e Mispá, I Rs 15.22. Mas o sentimento popular considerava esse trabalho forçado uma exploração, e Jeremias reprova Jeoaquim pelo fato de construir seu palácio contrariamente à justiça e fazer trabalhar sem salário, Jr 22.13. Isso explica que os redatores dos livros dos Reis e de Crônicas tenham resistido a admitir que Salomão tenha feito de israelitas livres homens de corvéia. No tempo de Neemias, as muralhas de Jerusalém foram reconstruídas por equipes de voluntários; assinala-se somente que os notáveis de Tecoa se negaram a associar-se a este trabalho, Ne 3.5.

CAPÍTULO X

DIREITO E JUSTIÇA

1. AS COLETÂNEAS DE LEIS

A lei, *tôrah*, é primariamente uma instrução, uma doutrina, uma decisão dada em vista de um caso particular. Coletivamente, a palavra significa o conjunto de regras que ordenam as relações do homem para com Deus e dos homens entre si. Finalmente, a palavra designa os cinco primeiros livros da Bíblia, o Pentateuco, que contém as instruções de Deus a seu povo, as prescrições às quais este deve ajustar sua vida moral, social e religiosa. No Pentateuco, encontram-se todas as coletâneas de leis do Antigo Testamento.

a) *O Decálogo* contém as “dez palavras” de Iahvé, os imperativos essenciais da moral e da religião. O texto do Decálogo nos é dado em duas ocasiões, Êx 20.2-17 e Dt 5.6-21, com variantes bastante notáveis, mas estes dois textos remontam a uma forma primitiva, mais breve, cuja atribuição à época mosaica é muito verossímil.

b) *O Código da Aliança*, Êx 20.22-23.33, é uma coletânea composta na qual facilmente se distingue uma parte central, Êx 21.1-22.16, que agrupa “sentenças” ou “juízos”, *mishpatim*, de direito civil e criminal: é o direito de uma sociedade de pastores e lavradores. O contexto atual, cf. Êx 24.3-8, vincula-o, como o Decálogo que o precede, à aliança do Sinai. Entretanto, as disposições referentes aos escravos, ao gado maior, aos campos, às vinhas e às casas só podem se aplicar a uma população já sedentarizada. Este código tem contatos evidentes com as maldições de Dt 27.15-26, a “lei”, Dt 27.26, que devia ser proclamada sobre o monte Ebal (ou Gerizim ?) depois da entrada em Canaã, Dt 27.11-14. Essa ordem de Moisés foi executada por Josué, segundo Js 8.30-35, cujas primeiras palavras recordam, por sua vez, a lei do altar com que se abre o Código da Aliança, Êx 20.24-25. Mas muito melhor que ao seu atual contexto, essa passagem de Js 8 se adapta às circunstâncias da assembléia de Siquém, onde Josué deu ao povo um direito, *mishpat*, escrito em um “livro da lei”, Js 24.25-26. Não se pode assegurar que o Código da Aliança, tal como o temos atualmente, seja a lei promulgada por Josué em

Siquém, contudo, pode-se afirmar que o estudo interno e os testemunhos da tradição concordam em datar este código como sendo dos primeiros tempos da instalação em Canaã, antes da organização do Estado. É a lei da federação das tribos.

c) *O Deuteronômio*, em sua parte legislativa, Dt 12-26, constitui outro código que agrupa, segundo uma ordem pouco definida, pequenas coleções de leis que podem ser de origem variada. Algumas delas retomam disposições do Código da Aliança, outras as modificam, como as leis sobre a unidade do santuário e sobre os escravos, e muitas se acrescentam a elas. Esse código de leis parece destinado a suplantiar o antigo levando em conta toda uma evolução social e religiosa; ele testemunha também uma mudança de mentalidade pelos apelos ao coração e o tom exortativo que se dá freqüentemente às prescrições. É certamente, por sua natureza, a "lei" encontrada no Templo nos dias de Josias, II Rs 22.8s. Ela contém elementos antigos que parecem provir, ao menos em parte, do reino do norte, mas é difícil determinar em que momento antes do reino de Josias foram agrupados e completados. Uma hipótese plausível é a que afirma que foram trazidos a Judá depois da queda de Samaria e reunidos no tempo de Ezequias.

d) *O Código de Santidade*, Lv 17-26, é igualmente uma compilação, que contém numerosas duplicações. Constitui, porém, um conjunto que começa, como o Deuteronômio, com preceitos sobre os sacrifícios e acaba, também como Deuteronômio, com bênçãos e maldições. Mas ele se distingue do Deuteronômio por sua preocupação constante com ritos e o sacerdócio, e por uma recordação contínua da santidade de Iahvé e de seu povo. Ele representa usos do fim da monarquia, procedentes de um ambiente diferente do ambiente do Deuteronômio, e codificados durante o Exílio. Isso não exclui que tenha recebido adições antes ou depois de sua inclusão no Pentateuco.

e) *O Código Sacerdotal*, o resto do Levítico se reparte entre outras coleções: leis sobre os sacrifícios, Lv 1-7; ritual de consagração dos sacerdotes, Lv 8-10; lei da pureza, Lv 11-16. A todas essas pequenas coleções devemos acrescentar os textos legislativos espalhados em Êxodo e Números e vinculados a diversos acontecimentos da estada no deserto. O conjunto dessas disposições e os relatos que as enquadram formam, junto com o Código de Santidade, o que a crítica chama o Código Sacerdotal. Ele contém ordenações muito antigas e outras bastante recentes, recebendo sua forma definitiva na comunidade judaica que voltou do Exílio.

Essa breve apresentação das coletâneas destaca já o caráter inorgânico da legislação de Israel, suas variações segundo os ambientes e tempo, suas relações muito mais estreitas com a vida religiosa que com a vida civil. A esses

pontos deveremos voltar, mas antes devemos comparar a legislação de Israel com a legislação dos outros povos do antigo Oriente.

2. AS LEIS DO ANTIGO ORIENTE

Chama a atenção que o Egito, onde tanto se escreveu e onde houve tantos processos, não nos tenha deixado nenhum corpo de leis – o decreto de Horemheb é um texto administrativo – nem tenha conservado memória de ter existido um rei legislador, além das tradições recolhidas tardiamente por Diodoro de Sicília 1,94, e que não podemos verificar. Foi um conquistador estrangeiro, Dario, quem impôs a única codificação de que nos fala um texto nativo. Parece que o Egito não sentiu a necessidade de uma lei escrita, porque tinha uma lei viva, o faraó, filho de Rá, deus sobre a terra, cuja palavra criava o direito. A língua não tinha palavra para designar a lei como tal. O termo mais próximo era *ma'at*, que compreende os conceitos de verdade e de justiça e é um atributo, ele próprio divinizado, do faraó. Os juízes decidiam segundo os princípios dessa verdade-justiça, aplicando os costumes não escritos ou a palavra do soberano.

Da Babilônia, pelo contrário, possuímos muitas coletâneas legislativas, ligadas à iniciativa de algum rei ou postas sob seu patrocínio, muito antigas: os códigos de Ur-Nammú de Ur por volta de 2050 a.C., de Lipit-Ishtar de Isin por volta de 1850, a lei da cidade de Eshnunna, promulgada por um rei indeterminado muito antes de Hamurabi e talvez anterior a Lipit-Ishtar, finalmente, o Código de Hamurabi da Babilônia, por volta de 1700, o primeiro encontrado e o mais completo. Não se trata de “códigos” propriamente ditos no sentido moderno da palavra, ou seja, corpos de leis obrigatórias aos quais o juiz apela para pronunciar a sentença. É significativo que nunca se encontrem nos textos mesopotâmicos expressões como: “por aplicação da lei” ou “em virtude de tal lei”. Nem sequer existia uma palavra para designar a lei em geral. O rei governa e os juízes decidem segundo a “justiça”, *mesharu*, ou a “verdade”, *kittu*, seguindo o costume recebido em casos análogos. A prática não era, pois, muito diferente da seguida no Egito mas, na Mesopotâmia, essa tradição legal ou jurisprudência era, em algumas circunstâncias, agrupada e posta por escrito, mais para benefício do povo, segundo parece, que para utilidade dos juízes. Contudo, estes “códigos” não eram textos imperativos, como indicam as soluções freqüentemente diferentes que dão aos mesmos casos os atos jurídicos contemporâneos.

A Coletânea de Leis Assírias, redigida por volta do ano 1100, mas usando material mais antigo, foi reconhecida há muito tempo como um livro de

direito, um manual de jurisprudência, limitado a certos domínios, e não como um código que promulga a lei geral do Estado. Talvez seja a obra de um jurista particular; mesmo se uma autoridade oficial a tivesse compilado para uso dos juízes, o caráter da coleção não mudaria.

As leis hititas foram conservadas em cópias que datam provavelmente do século XIII a.C., mas sua compilação parece remontar a cerca do ano 1500. Opõem com freqüência “o que se deve fazer” agora a “o que se fazia antes”. A mudança representa quase sempre uma atenuação da pena. Elas se apóiam, pois, em um direito consuetudinário anterior. Não constituem propriamente um código; formam uma coleção de leis um pouco mais liberal que a coleção assíria. Elas tratam preferentemente de casos muito particulares, supondo que os casos normais se resolvam pelas regras simples e comumente admitidas.

Nenhuma coletânea análoga foi encontrada na Síria e Palestina, onde os textos jurídicos são extremamente raros, com exceção dos dois lotes recentemente descobertos no norte da Síria, em Ras Shamra e em Alalakh. Caracterizam-se pelo posto que neles o rei ocupa agindo como representante do poder público: a sentença se dá como obra pessoal do rei, sem nenhuma referência a lei alguma do Estado. Os usos e as fórmulas apresentam algumas particularidades, mas no todo há poucas coisas que não se encontram em algumas das províncias do antigo Oriente, na Ásia Menor, na Babilônia ou no longínquo Elam.

Essa unidade fundamental do direito oriental é mais importante que as variantes que se podem investigar nas diversas regiões e épocas. É a expressão de uma civilização comum, em que a aplicação dos mesmos princípios jurídicos impôs um direito consuetudinário análogo.

3. AS FONTES DO DIREITO ISRAELITA

É a este mesmo ambiente que se liga a legislação civil do Antigo Testamento, o que não exclui certa originalidade sobre a qual se insistirá mais adiante. Os contatos estreitos e, freqüentemente, a identidade de expressões encontradas entre as leis israelitas e o Código de Hamurabi, a coleção assíria ou as leis hititas não se explicam por empréstimos diretos, mas pela influência de um mesmo direito consuetudinário amplamente difundido.

As coleções legislativas do Antigo Testamento são, como os “códigos” orientais, compilações de regras particulares, sendo ainda menos unificadas que eles. São também mais diversificadas, e prescrições éticas, religiosas ou culturais aí aparecem ao lado de artigos de direito civil ou criminal. Segundo seu estilo, as leis se dividem em dois grupos. Há leis com formulação casuística,

nas quais um “se” ou um “quando” introduz um caso concreto, seguido de sua solução: “Se do teu próximo tomares em penhor a sua veste, lha restituirás antes do pôr-do-Sol”, Êx 22.25; “quando algum boi chifrar homem ou mulher..., o boi será apedrejado”, Êx 21.28, etc. Outras leis têm uma formulação apodítica e implicam uma série de ordens e proibições em segunda pessoa no futuro: “Não deixarás que viva nenhuma feiticeira”, Êx 22.17; “Não cozerás o cabrito no leite de sua própria mãe”, Êx 23.19; Dt 14.21, etc. a formulação casuística serve sobretudo para o direito profano, a apodítica sobretudo para o direito cultural. Contudo, devemos advertir que a diferença de estilos e de seu uso não é tão clara como se costuma afirmar comumente.

Quanto à origem dessas formas, uma teoria atualmente em voga considera o direito “casuístico” como um empréstimo maciço da legislação cananéia, que os israelitas teriam encontrado ao instalarem-se em Canaã, enquanto que o direito “apodítico” representaria a tradição propriamente israelita. É totalmente arbitrário especular sobre a formulação do direito “cananeu” enquanto não temos os textos legislativos que o continham e dado que os documentos jurídicos de Alalakh e de Ras Shamra sugerem que não era muito diferente dos outros direitos orientais. Permanece o fato de que os códigos mesopotâmicos são redigidos em forma “casuística” e uma parte da legislação israelita encontra neles um bom paralelo estilístico; igualmente a eles, as coleções legislativas de Israel reúnem decisões consuetudinárias.

Nesses códigos não se encontra a formulação apodítica. Entretanto, a originalidade de Israel desaparece se tomarmos outro termo de comparação: os tratados impostos pelos reis hititas a seus vassallos. Eles contêm ao mesmo tempo cláusulas introduzidas por um “se”, muito freqüentes, e cláusulas imperativas, como: “Conservarás a terra que te dei e não desejarás nenhum outro território da terra de Hatti.” A forma é análoga aos mandamentos do Decálogo: “Não cobiçarás a casa do teu próximo, etc.”, Êx 20.17. Deve-se comparar também o primeiro mandamento do Decálogo com esta cláusula do tratado de Asaradon mencionado a seguir: “não tereis nenhum outro rei ou senhor”. O mesmo estilo se acha em três tratados assírios de vassalagem bastante deteriorados. Possuímos uma parte importante de um tratado em aramaico, encontrado em Sefira, perto de Alepo, e recentemente descobriu-se um tratado de vassalagem imposto por Asaradon aos príncipes da Média. Em todos eles encontramos os elementos essenciais dos tratados hititas. Tais textos do primeiro milênio podem ser comparados com as coleções legislativas do Antigo Testamento, mas a estrutura destas é mais próxima à dos documentos hititas, que pertencem à segunda metade do segundo milênio. A estes últimos podemos acrescentar agora os tratados cujos fragmentos foram desco-

bertos em Ras Shamra e que foram impostos ao rei de Ugarit por um soberano hitita.

4. CARACTERÍSTICAS DA LEI ISRAELITICA

Essas semelhanças não são acidentais. A aliança entre Iahvé e seu povo devia ser selada com um tratado, e, sendo de Deus com os homens, só podia ser um tratado de vassalagem. As antigas coleções legislativas de Israel apresentam-se, efetivamente, como cláusulas de um tratado deste tipo. O Decálogo é o instrumento da aliança do Sinai, escrito nas tábuas que Deus entregou a Moisés, Êx 24.12, que são as tábuas da lei, 'edût, Êx 31.18, ou tábuas da aliança, *b'rit*, Dt 9.9. O Código da Aliança pode vincular-se, como dissemos anteriormente, ao pacto de Siquém, onde Josué concluiu uma aliança entre Iahvé e o povo, estabelecendo a este um estatuto e um direito, Js 24.25-26. O código do Deuteronômio é também a expressão de um pacto; ele é apresentado como o conjunto de condições que acompanham a doação da Terra Santa, Dt 12.1; cf. 11.31-32, e conclui-se, depois das maldições e bênçãos, com estas palavras: "São estas as palavras da aliança que Iahvé ordenou a Moisés que fizesse com os filhos de Israel na terra de Moabe, além da aliança que fizera com eles no Horebe.", Dt 28.69. A lei deuteronômica se liga assim ao Decálogo por cima do código da aliança que ela pretende substituir. No tempo de Josias esta lei foi aceita pelo rei e pelo povo como uma aliança com Iahvé, II Rs 23.2-3. A ficção de um tratado é ainda mantida no Código de Santidade, que conclui-se com uma recordação da aliança, Lv 26.42-45, e com esta subscrição final: "São estes os estatutos, juízos e leis que Iahvé estabeleceu entre si e os filhos de Israel", Lv 26.46.

Admitido isso, aparecem outras semelhanças entre as coleções legislativas do Antigo Testamento e os tratados orientais. Estes últimos costumam começar com uma exposição histórica, às vezes bastante longa, que recorda os antecedentes da aliança. Assim também as duas promulgações do Decálogo, Êx 20.1; Dt 5.4-5, vêm introduzidas por um breve enunciado dos fatos anteriores; tal enunciado é mais desenvolvido no pacto de Siquém, Js 24.2-13, ao qual vinculamos o Código da Aliança; ele se torna uma exposição de toda a história do povo nos primeiros capítulos do Deuteronômio. Os tratados orientais terminam com fórmulas de bênção e maldição que sancionam a ruptura ou a observância dos compromissos contraídos. O Código de Santidade e o Código Deuteronômico terminam também com uma série de bênçãos e maldições, Lv 26.3-41; Dt 28. O Código da Aliança não conservou uma conclusão semelhante em seu contexto atual, mas este não é primitivo e, se temos razão em

colocá-lo em relação com o pacto de Siquém, então teria também suas bênçãos e maldições, cf. Js 8.34; Dt 11.26-29; 27.12-13, e as maldições seriam conservadas em Dt 27.15-26, cujos contatos estreitos com as prescrições do Código da Aliança indicamos anteriormente.

Os tratados orientais eram escritos em tabuinhas ou eram gravados sobre uma estela e eram colocados em um santuário, diante dos deuses. O Decálogo foi gravado sobre duas tábuas e colocado na tenda sagrada, na arca da "Aliança" ou da "Lei". O pacto de Siquém foi escrito em um livro, segundo Js 24.26, ou ainda em pedras, segundo, Js 8.35; Dt 27.2-4, e o santuário de Iahvé guardava o testemunho deste pacto, Js 24.26-27. O "livro da lei", o Deuterônômio, foi encontrado no Templo de Jerusalém, II Rs 22.8.

Finalmente, muitos tratados hititas ordenam que o texto seja lido periodicamente na presença do rei vassalo e de todo seu povo. Da mesma maneira, Dt 31.10-13 prescreve uma leitura pública da lei a cada sete anos. É provável que tais leituras tenham mesmo sido feitas, e talvez com maior freqüência ainda, por ocasião, por exemplo, de uma cerimônia anual de renovação da aliança, análoga àquela que os manuscritos do mar Morto indicam na seita de Qumran. Os textos históricos aludem unicamente a algumas leituras feitas em circunstâncias excepcionais: no momento da reforma de Josafá, II Cr 17.9; depois da descoberta do Deuterônômio, II Rs 23.2; por ocasião da promulgação da lei por Esdras, Ne 8.4-18.

Entretanto, parece que esses pactos regulavam as relações de dependência de Israel com respeito a Iahvé e não com respeito a um suserano humano; a lei israelita, apesar de todas as semelhanças de forma e de conteúdo, difere radicalmente das cláusulas dos "tratados" e dos artigos dos "códigos" orientais: ela é uma lei religiosa. Estabelece os princípios, assegura a permanência, castiga as transgressões da aliança com Iahvé. É certo que os tratados hititas e assírios invocam aos deuses como os que dão garantia e que, no prólogo e epílogo de seus códigos, Lipit-Ishtar se apresenta como intérprete de Enlil, e Hamurabi como "o rei de justiça a quem Shamash confiou a lei". Entretanto, na lei israelita, Deus não é somente a garantia da aliança mas também parte, e nenhum código oriental é comparável à lei israelita, toda ela reportada a Deus como o seu autor. Se ela contém, e mistura freqüentemente, prescrições éticas e rituais, é porque abarca todo o domínio da aliança divina, que regula não só as relações dos homens para com Deus, mas também as relações dos homens entre si.

Sendo a lei a carta da aliança com Deus, é também um compromisso assumido por todo o povo e um ensinamento que é destinado a ele. Dessa noção se depreende outra característica da legislação israelita. Diferentemente

de todas as outras leis orientais, suas prescrições se apóiam com freqüência em um motivo que as justifica. Esse motivo pode ser uma simples explicação baseada no senso comum: se um homem violentou na cidade uma moça já noiva, os dois serão apedrejados até que morram: "a moça, porquanto não gritou na cidade, e o homem, porque humilhou a mulher do seu próximo", Dt 22.24. Ou, ainda, apóia-se em um motivo moral: nas causas de justiça não serão aceitos presentes "porque o suborno cega até o perspicaz", Êx 23.8. Frequentemente, apela-se a um motivo religioso. Assim, já no Decálogo: proíbe-se a idolatria "porque eu sou Iahvé teu Deus, Deus zeloso", Êx 20.5, e com freqüência no Código de Santidade, cujas prescrições vêm marcadas pelo refrão "eu sou Iahvé, vosso Deus". Pode suceder também que se trate de um motivo histórico, especialmente a recordação da libertação do Egito, Êx 23.9; Lv 19.36; Dt 5.15; 24.18, etc. Os exemplos escolhidos indicam que as motivações são ligadas tanto a leis apodíticas quanto a casuísticas, e que se encontram nas diferentes coleções. Proporcionalmente são mais numerosas no Deuteronômio e no Código de Santidade, mas existem já no Decálogo e no Código da Aliança e constituem certamente um traço antigo da formulação da lei em Israel.

Essa relação da lei com a religião explica uma última característica da legislação israelita. Destinada a proteger a Aliança, ela castiga de forma muito dura as faltas contra Deus, idolatria e blasfêmia, e as que mancham a santidade do povo escolhido, por ex., bestialidade, sodomia, incesto. Com relação ao demais, se distingue dos outros códigos orientais, inclusive do hitita, que é o mais clemente, pela humanidade de suas sanções. Uma mutilação corporal é exigida somente em um caso muito especial, Dt 25.11-12; que é castigado da mesma forma pela lei assíria. A flagelação é limitada a quarenta açoites "para que os ferimentos não sejam muito graves e teu irmão não fique aviltado aos teus olhos", Dt 25.3. Algumas disposições do Código da Aliança, mais desenvolvidas no Deuteronômio, têm como objetivo proteger o estrangeiro, o pobre, o oprimido, a viúva e o órfão, inclusive o inimigo pessoal, Êx 22.20-26; 23.4-9; Dt 23.16-20; 24 *passim*. As isenções do serviço militar são muito generosas, Dt 20.5-8. Sem dúvida, a lei de talião se expressa em toda sua rudeza: "vida por vida, olho por olho, dente por dente, mão por mão, pé por pé, queimadura por queimadura, ferimento por ferimento, golpe por golpe", Êx 21.23-25; cf. Lv 24.19-20; Dt 19.21. Mas, essa fórmula parece ter perdido sua força e expressa simplesmente o princípio de uma compensação proporcional. No texto mais antigo, o texto de Êxodo, ela é de fato imediatamente seguida de uma lei que impõe a libertação de um escravo em compensação por um dente ou um olho perdidos, Êx 21.26-27, e lhe precede uma lei que, por

um ferimento inflingido em uma briga, prevê unicamente uma indenização e cuidados médicos, Êx 21.18-19. O talião é estritamente aplicado em um só caso: o homicida culpado deve morrer e não pode ser resgatado. Essa severidade justifica-se por uma razão religiosa: o sangue derramado profanou a terra onde habita Iahvé, Nm 35.31-34. Chegamos assim às penas religiosas mencionadas no começo desse parágrafo⁶⁵. Os israelitas repetiam com orgulho essas palavras do Deuteronômio: “Que grande nação há que tenha estatutos e juízos tão justos como toda esta Lei?”, Dt 4.8.

5. O PODER LEGISLATIVO E JUDICIAL DO REI

Os “códigos” que chegaram a nós da Mesopotâmia são atribuídos cada um a um rei. Vimos anteriormente que se tratava mais de coleções de direito consuetudinário que de leis propriamente de Estado, decretadas por um soberano. Pelo menos, os códigos eram promulgados pela autoridade real. Não temos nada semelhante em Israel, dado o caráter religioso da lei e sua relação com a Aliança. De fato, os livros históricos nunca fazem alusão ao poder legislativo do rei. O caso mais próximo seria a ordem dada por Davi de dividir o saque entre os combatentes e os que haviam ficado para guardar as cargas militares, ordem que se converteu em “uma regra e um costume” em Israel, I Sm 30.24-25. Mas Davi ainda não era rei: como chefe, resolve um determinado caso, e essa decisão se converte em uso comum. Já na localidade de Jerusalém, a manumissão dos escravos foi decretada depois de um acordo entre Zedequias e o povo e não por um ato de autoridade, Jr 34.8. Certamente, o rei tem um extenso poder administrativo, organiza seu reino, nomeia funcionários, estabelece diversas ordenanças, mas não cria o direito. É digno de nota que as duas “leis do rei”, I Sm 8.11-18; Dt 17.14-20, não aludem ao poder legislativo do rei; a primeira, pelo contrário, alerta contra suas possíveis arbitriedades, e a segunda lhe intima a ordem de ter uma cópia da lei divina e conformar-se estritamente a ela. É significativo também que, fora desse texto, o rei nunca seja mencionado no Código Deuteronômico. Quando Josafá reforma a administração da justiça, é a lei de Iahvé que os juízes instituídos por ele devem aplicar, II Cr 19.5-7, e seus emissários devem levar e explicar em todas as partes não uma lei do rei, mas “a lei de Iahvé”, II Cr 17.9. O rei nem sequer é, em sentido estrito, o que promulga essa lei religiosa que, por sua autoridade, se converteria em lei de Estado. Não é esse o sentido que deve ser dado à leitura do Deuteronômio no Templo por Josias, II Rs 23.1,2. Josias é sim-

⁶⁵ Cf. também, p. 31.

plesmente o intermediário humano na aliança entre Deus e seu povo, ele publica as cláusulas dela e velará por sua observância. Ele desempenha o mesmo papel que Moisés no Sinai, Êx 24.7-8, que Josué em Siquém, Js 24.25,26, e que mais tarde Esdras em Jerusalém, Ne 8; mas o rei não pode acrescentar nada à autoridade de uma lei à qual ele mesmo está submetido, Dt 17.19; I Rs 8.58; II Rs 23.3. Não há propriamente lei de Estado em Israel, e será necessário que chegue uma dominação estrangeira para que Artaxerxes imponha como “lei do rei” a lei de Deus trazida por Esdras, Ed 7.26.

Em compensação, o rei possui um poder judicial. Ele é juiz. É uma função essencial do chefe: Todo sheikh a desempenha em sua tribo, e o próprio Moisés a exerceu no deserto, Êx 18.16. Josué, sucessor de Moisés como chefe do povo, “estava cheio do espírito de sabedoria” e todos lhe obedeciam, Dt 34.9; cf. Nm 27.18-23. Ele atua como juiz na condenação de Acã, Js 7.19-25. Certamente, a circunstância é extraordinária, mas é normal que o que estabeleceu o direito do povo, Js 24.25, julgue seus processos. Entre a morte de Josué e a instituição da monarquia, acontece o período dos “juízes”. Tal título foi abusivamente estendido aos heróis que salvaram uma parte do povo da opressão, mais ele parece convir mais aos juízes “menores”, cuja sucessão nos é dada em Jz 10.1-5; 12.8-15, e aos quais deve-se acrescentar, pelo menos, Jifté, cf. Jz 12.7, que combina a função judicial com a de um “grande” juiz salvador. Parece que esta foi uma instituição permanente da federação das tribos e que esta tenha tido, na falta de um chefe político, um juiz ao qual todos podiam recorrer. E a mesma função que desempenhava Samuel quando julgava Israel em Ramá, sua pátria, mas também em Betel, em Gilgal e em Mispá, I Sm 7.16,17, e a quem ninguém podia acusar de ter defraudado alguém nem de ter-se deixado corromper, I Sm 12.3-5. Quando estava velho, estabeleceu seus dois filhos como juízes em Berseba, mas estes “aceitaram subornos e perverteram o direito”, I Sm 8.1-3.

Foi então que os israelitas pediram a Samuel que lhes desse um rei “para que nos julgue”, I Sm 8.5. Não há nenhuma razão que nos obrigue a suspeitar dessa tradição que representa o rei como herdeiro de um ofício que tinha uma longa história em Israel. A mesma passagem acrescenta que o povo reivindicou um rei juiz “para ser como as outras nações”. De fato, entre os textos recentemente descobertos em Ras Shamra e Alalakh na Síria, há juízos emitidos pelo rei e contratos garantidos por seu selo. De forma geral, conforme o prólogo dos códigos mesopotâmicos, os poemas de Ras Shamra e as inscrições aramaicas e fenícias, a primeira qualidade esperada de um rei é ser justo. Também em Israel, pede-se para o rei a justiça, Sl 72.1-2, que é o fundamento

de seu trono, Pv 16.12; 25.5; 29.14; cf. Is 9.6.⁶⁶ A lista dos altos oficiais de Davi, II Sm 8.15, é introduzida com estas palavras: “Reinou, pois, Davi sobre todo o Israel; julgava e fazia justiça a todo o seu povo”, o que parece reservar a administração da justiça ao soberano. Igualmente, a lista dos altos oficiais de Salomão, I Rs 4.1-6, vem imediatamente precedida pela narração do julgamento célebre que provou a todos que no rei havia “sabedoria divina para administrar justiça”, I Rs 3.28, isto é, para resolver as diferenças e para ajudar a cada um a obter os seus direitos. Salomão havia pedido a Deus essa sabedoria para “julgar o povo”, I Rs 3.9. Assim, “julgar” torna-se quase um sinônimo de “governar”, cf. II Rs 15.5, e os “governantes” podem ser denominados “juízes”, Sl 2.10; 148.11. O rei é chamado “o juiz de Israel” em Mq 4.14, segundo a interpretação mais provável do texto.

Quando Absalão grita: “Ah! Quem me dera ser juiz neste País! Para que viesse a mim todo homem que tivesse demanda ou questão, para que lhe fizesse justiça”, II Sm 15.4, o que ele pretende é o trono. O conjunto do relato mostra que havia em Jerusalém um tribunal do rei, ao qual todo israelita podia recorrer. A fórmula de apelo ao rei era: “Ajuda-me, ó rei!”, II Sm 14.2; II Rs 6.26, ou também “Ah! meu senhor!”, I Rs 3.17. Da mesma maneira, o palácio de Salomão incluía uma “sala do julgamento”, onde o rei administrava justiça, I Rs 7.7. Os casos, reais ou fictícios, que são relatados nos livros históricos, indicam que se recorria ao rei inclusive para causas que nós deixaríamos a tribunais secundários: o roubo de uma ovelha, II Sm 12.1-6; uma vingança familiar, II Sm 14.4-11; a substituição de um filho, I Rs 3.16-28; a reivindicação de uma casa ou de um campo, II Rs 8.3. A mulher de Tecoa apela ao rei contra a decisão de seu clã, II Sm 14.4-11. O rei aparece aqui como suprema instância, o qual certamente era; mas nos outros exemplos supõe-se que qualquer um podia apelar a ele diretamente.

6. OS JUÍZES E OS TRIBUNAIS

Na prática, e cada vez mais com o desenvolvimento das instituições, a maior parte das causas iam a juízes outros que o rei. Já de Moisés se diz que não podia dar conta dessa tarefa e que, por conselho do midianita Jetro, seu sogro, instituiu chefes que administrassem a justiça, reservando para si apenas os casos mais difíceis, Êx 18.13-26; cf. Dt 1.9-17. Temos muito menos informações sobre os tribunais de Israel do que sobre os da Mesopotâmia, dos quais muitos documentos cuneiformes esclarecem a composição e o procedi-

⁶⁶ Cf. p. 134.

mento. Há paralelos interessantes nestes com o que o Antigo Testamento nos diz da administração da justiça. Como na antiga Babilônia, Israel também conheceu três jurisdições diferentes, cuja competência é difícil distinguir bem: a jurisdição comum dos Anciãos, a jurisdição real e a jurisdição sacerdotal.

Em cada cidade, as disputas e processos eram decididos pelos Anciãos, ou seja, os chefes das famílias do clã, os notáveis do lugar.⁶⁷ Assentavam-se à porta da cidade, onde se discutem todos os casos da comunidade, cf. Gn 23.10,18; Jô 29.7; Pv 24.7;31.23. É a estes tribunais que aludem os profetas quando eles exigem respeito pela justiça “na porta”, Am 5.10,12,15; Zc 8.16. A lei deuteronômica designa “os Anciãos à porta da cidade”, Dt 21.19;22.15, ou “os Anciãos da cidade”, Dt 19.12; 21.3-8; 25.7s., como juízes de algumas causas. Um exemplo concreto do funcionamento destes tribunais é dado por Rt 4.1-12. Boás se assenta à porta da cidade, segura o parente que tem direito de resgatar o campo de Noemi e escolhe dez Anciãos, e eles se assentam ao lado dele. O caso é exposto e discutido entre as partes, o homem renuncia a seu direito e Boás toma como testemunhas disto os Anciãos e todo o povo. Quando o julgamento comporta uma pena, são os Anciãos que a compõem, Dt 22.18-19. Quando trata-se de uma pena capital, ela é imediatamente executada pelas testemunhas presentes, Dt 21.18-21. O uso é ilustrado pela história de Nabote: os Anciãos e os notáveis fazem Nabote comparecer, duas falsas testemunhas o acusam de ter amaldiçoado a Deus e ao rei, crime que merece a morte cf. Êx 22.27; Lv 24.14. Então “ele é levado para fora da cidade, é apedrejado e morto”, I Rs 21.11-13. É aos membros destes tribunais populares que são dirigidas as recomendações de Êx 23.1-3, 6-8; cf. Lv 19.15,35: eles não devem dar falso testemunho nem seguir a maioria contra o direito nem aceitar suborno; eles devem absolver o inocente e condenar o culpado. Também nos tribunais mesopotâmicos os Anciãos tinham uma função; mais seguramente entre os hititas, eles administravam a justiça sob a presidência de um oficial do rei.

Mas havia também em Israel juízes profissionais, instituídos por uma autoridade que só podia ser a do rei. Eles podiam reivindicar como ancestrais os leigos competentes designados por Moisés para administrar a justiça, Ex 18.13-26. Nas coletâneas legislativas, o Código Deuteronômico é o único a falar deles. Ele ordena a constituição em cada cidade de juízes e oficiais-escrivães que executem julgamentos justos, Dt 16.18-20. Segundo Dt 19.16-18, a falsa testemunha em um processo religioso comparece diante dos sacerdotes e dos juízes então em serviço, e estes conduzem o interrogatório. Segundo Dt 25.2, o juiz faz açoitar diante de seus olhos o acusado que ele considerou

⁶⁷ Cf. pp. 92, 169.

culpado. Conforme Dt 17.8-13, os Anciãos ou o juiz local devem transferir para um tribunal superior as causas que os ultrapassam. Deve-se ir “ao lugar escolhido por Iahvé” – a saber, Jerusalém – e submeter o caso aos sacerdotes em serviço, v. 9, ao sacerdote (singular) e ao juiz, v. 12. Sua sentença será inapelável. Havia, pois, em Jerusalém uma instância suprema ao mesmo tempo religiosa e leiga. O texto hesita entre um e muitos sacerdotes, mas ele é firme ao designar um único juiz leigo. Neste contexto legislativo, não é o rei quem pode ser chamado “juiz”, como em Mq 4.14, mas um funcionário nomeado pelo rei.

As disposições de Dt 16.18-20 e 17.8-13 devem ser comparadas à reforma de Josafá tal qual ela é narrada em II Cr 19.4-11. Este rei instituiu “em toda cidade fortificada, em toda cidade” juizes que deviam se mostrar incorruptíveis. Em Jerusalém, ele estabelece um tribunal de sacerdotes, levitas e de chefes de família israelitas que julgam em primeira instância os habitantes de Jerusalém (segundo o grego) e em segunda instância as causas que lhe transferiam as outras cidades. Este tribunal era presidido por Amarias, o primeiro sacerdote, para todos os casos de Iahvé, e por Zebédias, o chefe da casa de Judá, para todos os casos do rei; os levitas serviam de comissários. É possível que este relato tenha sido influenciado literariamente pelo Deuteronômio e também que ele reflita certas preocupações da época do Cronista, mas não há razão para suspeitar de sua exatidão básica. Deve-se admitir pois que houve sob Josafá, no princípio da monarquia de Judá, uma reforma judiciária que constituiu uma jurisdição régia ao lado da jurisdição comunal e que liberou o rei de seu ofício de juiz supremo. É provável que os textos de Deuteronômio que acabam de ser analisados se refiram à mesma instituição. A estas medidas tomadas por Josafá, pode-se comparar o edito do faraó Horenheb no século XIV a.C. Ele comporta uma reorganização das cortes de justiça: os habitantes de cada cidade devem ser julgados pelos sacerdotes dos templos, os sacerdotes dos deuses e os magistrados designados pelo soberano. Estes são os homens de discernimento aos quais é recomendado não fazer acepção de pessoas e não receber presentes. O paralelismo é evidente. Mas, enquanto que o rei-deus do Egito tem somente “tomado o conselho de seu coração” para ditar ao escriba estas “disposições excelentes”, e que seus juizes devem aplicar as “palavras do palácio e as leis da sala do trono”, as medidas de Josafá fazem parte de sua reforma religiosa, II Cr 19.4; cf. 17.7-9, e seus magistrados “não julgam em nome dos homens, mas em nome de Iahvé”, II Cr 19.6. Na administração da justiça, como no demais, evidencia-se a diferença entre a ideologia real de Israel e a ideologia real do Egito.

Na ordenança de Josafá, II Cr 19.8,11, assim como em Dt 17.9-12; 19.17, não mencionados os sacerdotes junto com os juízes. Não há motivo para negar a existência dessa jurisdição sacerdotal, que se encontra também na Mesopotâmia e no Egito, como acabamos de ver pelo edito de Horemheb. Isso quase era inevitável em Israel, onde a lei civil não se distinguia da lei religiosa e onde toda a legislação provinha de Deus. Era à presença de Deus que Moisés levava os litígios do povo, Êx 18.19. Não é indiferente que Samuel tenha exercido suas funções de juiz em três santuários, Betel, Gilgal e Mispá, I Sm 7.16, e que seus filhos tenham sido juízes em Berseba, outro lugar de culto, I Sm 8.2. O Código da Aliança prevê, em certos casos, um procedimento “diante de Deus”, Êx 21.6; 22.6-8; a lei de Dt 21.1-9, sobre o homicida desconhecido, prescreve um ato ritual. Tudo isso supõe certa participação dos sacerdotes nos assuntos judiciais. O problema está em saber qual era precisamente sua competência. Os sacerdotes emitem *tôrôt*, “decisões” em nome de Deus, e, segundo Dt 33.10 (deve ser lido provavelmente no plural), era um privilégio exclusivo deles. Segundo Lv 13-14, é o sacerdote quem deve decidir se um homem, uma roupa ou uma casa foram atingidos pela “lepra” ou foram curados dela. Em Ag 2.11s pede-se aos sacerdotes uma *tôrâh* sobre as condições nas quais se comunicam a pureza e a impureza. Em Zc 7.3, Ihes é perguntado se o jejum comemorativo da queda do Templo ainda é uma obrigação. Pareceria, pois, que a função dos sacerdotes seja unicamente distinguir entre o sagrado e o profano, entre o puro e o impuro, e tal é o encargo que Ihes é atribuído em Lv 10.10 e Ez 44.23. Entretanto, Lv 10.11 estende sua competência a “não importa que lei”, e Ez 44.24 acrescenta: “Quando houver contenda, eles serão os juízes; pelo meu direito julgarão”, e Dt 21.5 diz: “devem decidir toda demanda e todo caso de violência”. A ausência de exemplos concretos impede tirar conclusões seguras. Parece que os sacerdotes eram os intérpretes autênticos da lei, que julgavam as causas propriamente religiosas, as “questões de lahvé”, II Cr 19.11, e que intervinham nas causas civis, pelo menos quando punham em jogo uma lei religiosa ou implicavam um procedimento religioso. Sua competência talvez se estendeu com o tempo. Quando I Cr 23.4; cf. 26.29, fala de 6000 levitas que eram juízes e comissários no tempo de Davi, é evidente que se trata de um reflexo multiplicado de uma situação posterior, provavelmente depois do Exílio. Na época do Novo Testamento, o sinédrio agrupava sacerdotes, leigos e escribas, era presidido pelo sumo sacerdote, e atuava como supremo tribunal de justiça.

Conforme II Cr 19.11, o tribunal que Josafá instituiu em Jerusalém empregava tanto levitas como *shoterim*. A raiz de *shtr* em acádico e em muitas outras línguas semíticas significa escrever; não obstante, os *shoterim* não eram simples

escribas, dos quais são distinguidos em II Cr 34.13. Parece que se trata de escrivães do tribunal e, mais geralmente, de comissários adjuntos aos juízes, cf. Dt 16.18; I Cr 23.4; 26.29. "Comissário" traduziria igualmente bem os outros empregos da palavra, que designa os funcionários da corvéia, Êx 5.6s, talvez II Cr 34.13, e também os oficiais da administração do exército, Dt 20.5s. Para completar essa inspeção de agentes de justiça, devemos recordar que havia na corte uma personagem que tinha o título de "filho do rei" e que parece ter sido um oficial de polícia⁶⁸.

7. O PROCEDIMENTO JUDICIAL

Os códigos legislativos nos dizem pouco sobre o procedimento seguido nos julgamentos. Contudo, pode-se reconstituir o desenvolvimento de um processo reunindo alusões contidas em outros livros bíblicos e utilizando as passagens nas quais as disputas entre Deus e os homens se apresentam em forma de processo, principalmente em Jó e na segunda parte de Isaias.

Os julgamentos eram feitos em público, à porta da cidade, Dt 21.19; Am 5.10, em lugar santo ou em um santuário, Êx 21.6; 22.7; Jz 4.5; I Sm 7.16; Jr 26.10; o rei pronunciava suas sentenças na sala da justiça, I Rs 7.7, que era aberta a todos. Em geral, o processo, *rîb*, era solicitado por uma pessoa particular que se constituía em parte querelante, Dt 25.7,8; Jó 9.19; 13.18; 23.4; Pv 25.8; Jr 49.19; cf. Mt 5.25. Em certas causas religiosas, idolatria, Dt 17.2-5, blasfêmia contra Deus ou contra o rei, I Rs 21.10s, o tribunal se encarregava do assunto depois de feita a denúncia.

Durante os debates, o juiz ficava sentado, Is 16.5; Dn 7.9-10; 13.50; cf. Jó 29.7. Mas ele se levantava para pronunciar a sentença, Is 3.13; Sl 76.10. As partes interessadas ficavam de pé, Is 50.8 (literalmente: "Apresentamos de pé juntamente"); cf. 41.1. O ato de "comparecer" era denominado "apresentar-se de pé diante do juiz", Dt 19.17. O acusador é o "adversário", *satan*; ele se coloca à direita do acusado, Sl 109.6; Zc 3.1. O defensor coloca-se igualmente à direita, Sl 109.31; cf. 16.8; 142.5, sendo mais uma testemunha de defesa do que um advogado propriamente dito, não existindo em hebraico uma palavra para designar esse cargo. Também não há um promotor público: cada parte interessada apóia ou defende sua própria causa.

A acusação era apresentada oralmente na maior parte dos casos. Mas, em Jó 31.35b-36 indica-se que podia ser feita também por escrito, cf. Is 65.6; Dn 7.10. Escutava-se o acusado, Dt 17.4; Jó 13.22; Is 41.21; cf. Jo 7.51;

⁶⁸ Cf. p. 149.

mas Jó 31.35a não prova que ele apresentava ou pudesse apresentar uma defesa por escrito. Uma investigação era instituída sobre o caso, Dt 13.15; 17.4; 19.18.

Ambas as partes apresentavam suas testemunhas. Havia testemunhas de acusação, como os denunciadores de I Rs 21.10,13, como as colinas e as montanhas que Iahvé convoca no processo que estabelece contra seu povo, Mq 6.1, e testemunhas de defesa, Pv 14.25; Is 43.9,10,12; Jr 26.17. As funções não eram, entretanto, bem definidas. O acusador testemunhava, I Rs 21.10,13; Mq 1.2, e, no processo diante dos Anciãos, estes podiam ser, ao mesmo tempo testemunhas e juízes. Assim, pode-se entender em um ou outro sentido Is 5.3; Mq 6.1. A lei exigia pelo menos duas testemunhas de acusação para uma condenação à morte, Nm 35.30; Dt 17.6; cf. I Rs 21.10; Dn 13.34; Mt 26.59-60; IIb 10.28, e inclusive para qualquer outra causa, segundo Dt 19.5; cf. Is 8.2. Tais testemunhas assumiam a responsabilidade da sentença e por isso deviam lançar as primeiras pedras quando se tratava de apedrejamento, Dt 17.7; cf. Jo 8.7. Contudo, seu testemunho devia ser verificado pelos juízes, e as falsas testemunhas eram condenadas à pena que teria recaído sobre o acusado, Dt 19.18-19; cf. Dn 13.62. Esta perspectiva não parece ter sido suficiente para impedir as injustiças, Sl 27.12; 35.11; Pv 6.19; 12.17; etc., cf. o processo de Nabote, I Rs 21.10s, de Susana, Dn 13.28s, de Jesus, Mt 26.59s, de Estêvão, At 6.11s. Segundo o historiador Josefo, as mulheres e os escravos não podiam testemunhar; se tal regra é antiga, o costume em Israel diferia então do da Mesopotâmia.

Alegavam-se diante do juiz provas de fato: o pastor acusado da perda de um animal levará os restos do animal despedaçado pela fera, Êx 22.12; cf. Gn 31.39; Am 3.12. A mulher acusada pelo marido de não ser virgem no momento do casamento, apresentará a roupa de cama da noite de núpcias, que conserva a marca de sua virgindade, Dt 22.13-17. Tamar, acusada diante de Judá, lhe fez reconhecer o selo, o cordão e o cajado que havia recebido dele, Gn 38.25. Considerado tudo, o tribunal "declara culpado" ou "declara justo, inocente", ou seja, condena ou absolve, Êx 22.8; Dt 25.1; I Rs 8.32; Pv 17.15. Entretanto, a função do juiz não é tanto impor uma pena quanto resolver um litígio fazendo respeitar a justiça. Ele é mais um defensor do direito, Am 5.10, do que um castigador do crime. É um árbitro justo, Jó 9.33.

8. JULGAMENTO DIVINO

Quando a investigação não permitia uma conclusão ou quando o acusado não podia alegar testemunhas de defesa, interpunha-se o juramento. No Código

da Aliança, Êx 22.6-10, agrupam-se vários casos: quando um objeto confiado a outro for roubado e o ladrão não for encontrado, o depositário comparecerá diante de Elohim para testificar que não se apoderou de algo de seu próximo; se surge uma contestação acerca de um objeto perdido, a causa será levada diante de Elohim, que designará o culpado; quando um animal confiado ao cuidado de alguém morre ou se fere ou é furtado sem testemunhas, um juramento por Iahvé decide se o guardião era culpado ou não. Esse último caso prevê claramente um juramento judicial, e nesse sentido os outros dois casos precedentes devem ser interpretados, dando a "Elohim" seu sentido constante de "Deus" e não o sentido de "juízes", como o fazem algumas versões antigas e muitos exegetas modernos, ou de "ídolos domésticos", *terafim*, como foi proposto recentemente. Isto pode ser associado com outro meio religioso de prova, em que o juramento talvez esteja subentendido. Quando um assassinato era cometido por um desconhecido no campo, os Anciãos da cidade mais próxima abatiam uma novilha perto de um riacho e lavavam suas mãos sobre o animal, enquanto diziam: "As nossas mãos não derramaram este sangue, e os nossos olhos não viram nada." Eles ficavam então protegidos da vingança de sangue, Dt 21.1-8.

O juramento judicial pelos deuses ou pelo rei era praticado também na Babilônia, na Assíria, em Nuzu, na colônia judaica de Elefantina, especialmente quando estava em causa um direito de propriedade, como nos casos citados pelo Código da Aliança. E também, como em Israel, tal juramento punha fim ao processo. Rejeitar o juramento era o mesmo que reconhecer-se culpado: temia-se, ao perjurar, ser atingido pela maldição que acompanhava o juramento. A uma tal negativa alude Ec 9.2 ao falar do "que faz juramento" e do "que teme fazer juramento". Tratava-se, pois, de um juramento imprecatório, como o de Nm 5.21.

O juramento em si mesmo já é um ordálio, um juízo de Deus, cf. I Rs 8.31. Em Nm 5.11-31, o juramento representa somente um ato de um ritual mais completo. O marido que suspeita da conduta de sua mulher apresenta-a ao sacerdote. Este derrama pó do santuário sobre um copo de água, exige o juramento da mulher e dissolve na água o escrito que contém a maldição, depois faz a mulher beber essa mistura. Se é culpada, a água se converterá em água de amargura e maldição, fazendo-a estéril para sempre e escárnio para todos. Note-se que aqui não se trata do desenvolvimento de um processo propriamente dito. O sacerdote atua, não na qualidade de juiz, mas como ministro de um rito. Pode-se relacionar com isso a conclusão da história do bezerro de ouro, em Êx 32.20: o ídolo é reduzido a pó fino, que os israelitas devem engolir juntamente com a água; encontramos a conclusão no v. 35: "Feri, pois,

lulvé ao povo". O relato da matança realizada pelos levitas, v. 25s, procederia de outra tradição.

A prova das águas amargas não tem analogias no antigo Oriente. Por outro lado, em Israel, não se conhecia o ordálio judicial pelas águas do rio, ao qual se lançava o acusado. Ele era praticado na Babilônia, Assíria, Elam, Nuzu, no leste do Tigre, e em Mari e Carquemis, às margens do Eufrates. Se esse costume não é encontrado na Palestina, é talvez simplesmente porque, fora o Jordão, este país não tem rio em que haja perigo de afogar-se. Outra forma de juízo de Deus é o sorteio: "Pelo lançar da sorte cessam os pleitos, e se decide a causa entre os poderosos.", Pv 18.18. Ele serve para descobrir o culpado no meio de um grupo. Vejam os casos de Acã, Js 7.14,15, Jônatas, I Sm 14.38-42. Nesse último caso, é preciso utilizar as sortes sagradas, o *urûm* e o *tummîm*, cujo uso exigia a presença de um sacerdote. O peitoral do sumo sacerdote, que contém as sortes, é chamado por esse motivo o "peitoral do juízo", Êx 28.15; Arão tem sobre seu peito "o juízo dos filhos de Israel", Êx 28.30. Note também aqui que o processo é extrajudicial e que o sacerdote desempenha simplesmente a função de ministro do oráculo divino.

9. AS PENAS

A pena de morte está prevista para os seguintes crimes:

Homicídio voluntário, Êx 21.12; Lv 24.17; Nm 35.16-21, para o qual nunca se admite uma compensação em dinheiro, Nm 35.31; Dt 19.11-12; o rapto de um homem com a finalidade de reduzi-lo à escravidão, Êx 21.16; Dt 24.7.

As faltas graves contra Deus: idolatria, Êx 22.19; Lv 20.1-5; Dt 13.2-19; 17.2-7; cf. Nm 25.1-5; blasfêmia, Lv 24.15-16; a profanação do sábado, Êx 31.14-15; cf. Nm 15.32-36; feitiçaria, Êx 22.17; Lv 20.27; cf. I Sm 28.3,9; prostituição da filha de um sacerdote, Lv 21.9.

Faltas graves contra os pais, Êx 21.15-17; Lv 20.8; Dt 21.18-21; desvio na conduta sexual: adultério, Lv 20.10; Dt 22.22; diferentes formas de incesto, Lv 20.11,12,14,17; sodomia, Lv 20.13; bestialidade, Lv 20.15,16.

Assim, pois, diferentemente das outras leis orientais, a pena de morte fica limitada aos atentados contra a pureza do culto e contra a santidade da vida e as fontes desta. Tal motivo religioso é geralmente explicitado nas leis. Isto é uma consequência do caráter particular da legislação de Israel.⁶⁹

Quanto à execução da pena, o assassino era entregue ao vingador de sangue, que empregava qualquer meio. O apedrejamento é previsto para os

⁶⁹ Cf. p. 183

idólatras, Dt 13.10-11; 17.5-7; os blasfemos, Lv 24.14,23; a mulher que ocultou que não era virgem no momento do casamento, Dt 22.21; a noiva culpada e seu cúmplice, Dt 22.24"; o filho rebelde, Dt 21.21; o profanador do sábado, Nm 15.35-36. Quem transgredir o anátema e quem é culpado de lesa-majestade também é apedrejado segundo Js 7.25 e I Rs 21.10. Era o modo habitual de execução e devemos subentendê-lo quando o texto não o explicita, cf. Jo 8.5 acerca da mulher adúltera. Conduzia-se o condenado para fora da cidade, I Rs 21.10,13; cf. Lv 24.14; Nm 15.36. As testemunhas de acusação lançavam as primeiras pedras e o povo continuava até à morte. Assim se expressava plenamente o caráter coletivo da justiça comunitária.

A pena podia agravar-se com a exposição dos corpos dos supliciados. Eram "pendurados num madeiro", mas era preciso descê-los antes do anoitecer, Dt 21.22-23; cf. Js 8.29; 10.27. Não se trata propriamente de enforcamento, já que os condenados eram executados antes, cf. especialmente Js 10.26; II Sm 4.12. Era um sinal de infâmia e um escárnio. Em compensação, os textos de Nm 25.4 e II Sm 21.9, designam um tipo especial de execução: os culpados não são empalados (tradução costumeira), eles são "desconjuntados".

A pena de morte por crucifixão é um suplício desconhecido no Antigo Testamento. Ela é atestada entre os persas (crucifixão ou empalação), de modo esporádico entre os gregos e, freqüentemente, entre os romanos. A primeira menção na Palestina se encontra em Flávio Josefo a respeito da perseguição de Antíoco Epífano.

A morte pelo fogo só é prevista na lei para dois casos: a prostituição da filha de um sacerdote, Lv 21.9, e o incesto do homem que toma por mulher mãe e filha, Lv 20.14. O Código de Hamurabi impõe o mesmo tipo de morte em casos análogos. Segundo Gn 38.24, a mulher adúltera sofria, antigamente, a mesma pena.

Parece que Dt 22.18 e 21.18 aplicam respectivamente a pena do açoite ao homem que difamou sua mulher e ao filho indócil, segundo os paralelos de I Rs 12.11,14 e Pv 19.18, onde se emprega o mesmo verbo. Segundo Dt 25.1-3, o juiz pode impor ao culpado, deitado no chão diante da terra, quarenta golpes de chicote (ou de bastão?); cf. Jr 20.2. Por um escrúpulo legalista, o costume judeu posterior se limitava a quarenta açoites menos um, cf. II Co 11.24.

A mutilação corporal, consequência da lei de talião e muito freqüente no Código de Hamurabi e nas leis assírias, não se apresenta no direito israelita, a não ser no caso particular de Dt 25.11-12, onde é um talião simbólico.⁷⁰

⁷⁰ Cf. p. 183.

Propriamente falando, não existiam penas pecuniárias, no sentido de pagar determinadas multas ao Estado ou à comunidade. O dinheiro entregue aos sacerdotes como reparação de um delito ou de um pecado, II Rs 12.17, não tem o caráter de uma multa e diz respeito às instituições religiosas. Em compensação, o dano causado aos bens de um indivíduo ou aos seus direitos devia ser reparado equitativamente, e essa compensação tinha um aspecto penal, pois era, geralmente, superior ao dano causado. O homem que difamou sua mulher, deve pagar ao pai desta cem peças de prata, muito mais do que ele havia dado para desposá-la, Dt 22.19. O sedutor deve indenizar o pai da vítima, Êx 22.16. O homem que deixou seu gado pastar no campo ou na vinha de outro deve pagar com o melhor de sua colheita, Êx 22.4. O responsável por um fogo que se estendeu ao campo do vizinho, destruindo sua colheita, deve ressarcir-lo pelo que o fogo destruiu, Êx 22.5; quem deixou uma cisterna aberta, causando assim a morte de um animal, deve pagar ao proprietário o preço correspondente, Êx 21.34. Aquele que roubou e abateu um animal deve pagar cinco vezes mais se tratar-se de gado maior e quatro vezes mais se tratar-se de gado menor, Êx 22.1; cf. II Sm 12.6; Lc 19.8. O “sétuplo” que exigem Pv 6.31, e II Sm 12.6, segundo o texto grego, não se deve levar ao pé da letra e expressa somente uma reparação perfeita.

O encarceramento devido a uma decisão da justiça aparece somente depois do Exílio, em Ed 7.26, como aplicação de uma legislação estrangeira. Entretanto, havia prisões, onde eram mantidos preventivamente os acusados até o momento do julgamento, Lv 24.12; Nm 15.34, e onde se encerravam os suspeitos por meio de ação policial, freqüentemente arbitrária, I Rs 22.27; Jr 37.15-18. Encarcerar ou pôr no tronco representava um rigor suplementar, II Cr 16.10; Jr 20.2; 29.26. A prisão do condenado à restituição ou do devedor inadimplente, Mt 5.25-26; 18.30; Lc 12.58-59, é um empréstimo do direito helenístico. Na legislação antiga, os ladrões que não podiam restituir eram vendidos como escravos, Êx 22.2; o devedor insolvente punha-se ou punha os seus em servidão até pagar a dívida, Lv 25.39s; Dt 15.2s.⁷¹

10. VINGANÇA PARTICULAR E CIDADES DE REFÚGIO

O costume antiqüíssimo da vingança de sangue, executado pelo *go'e*⁷² nunca desapareceu, e foi reconhecido pela lei. Esta, entretanto, tentou limitar os abusos que podiam facilmente nascer do exercício de uma justiça parti-

⁷¹ Cf. p. 108.

⁷² Cf. pp. 30 e 44.

cular. Conseguiu isso distinguindo o homicídio voluntário e o involuntário, e estabelecendo lugares de refúgio onde o homicida involuntário pudesse encontrar asilo. O princípio encontra-se no Código da Aliança: quem tenha cometido um crime sem premeditação poderá refugiar-se no lugar que Deus indicar; mas o assassino será arrancado até mesmo do altar, para ser morto, Êx 21.13-14. O "lugar" assim designado é sem dúvida um santuário, onde há um altar, aparentemente qualquer santuário legítimo de Iahvé, mas principalmente o santuário central da federação das tribos, o santuário da arca. É lá que Adonias busca refúgio, I Rs 1.50-53, e mais tarde Joabe. Entretanto, Joabe, que assassinou Abner e Amasa, não é protegido pelo direito de asilo, e é morto mesmo no santuário, que ele se nega a abandonar, I Rs 2.28-31. Não temos outro exemplo concreto do recurso ao santuário como lugar de asilo, não obstante, algumas expressões dos salmos parecem aludir a isso; assim, o Templo é abrigo contra inimigos e nele habita-se com segurança, Sl 27.2-5; ali se está coberto pelas asas de Iahvé, Sl 61.4-5; mas o malfeitor não é recebido nele, Sl 5.5.

Uma instituição mais estável é a das cidades de refúgio. Infelizmente, os textos que descrevem tal instituição são difíceis de interpretar. Os apresentamos aqui segundo a ordem dos livros bíblicos:

Nm 35.9-34: Deus ordena aos israelitas para que tenham cidades onde o homicida involuntário possa refugiar-se a fim de escapar do vingador de sangue. Haverá três cidades de refúgio na Transjordânia e três na Cisjordânia, mas não são designadas nominalmente. O asilo é concedido unicamente ao homicida involuntário. O assassino voluntário não deve ser recebido e deverá morrer nas mãos do vingador de sangue. A comunidade decidirá sobre a culpa, rechaçará o assassino e velará sobre o homicida involuntário, que não abandonará a cidade de refúgio antes da morte do sumo sacerdote.

Dt 4.41-43, sem relação com o contexto: Moisés escolheu três cidades de refúgio do outro lado do Jordão: Bezer, Ramote de Gileade e Golã.

Dt 19.1-13: depois da conquista o país deverá ser dividido em três territórios e serão escolhidas três cidades, que não são nomeadas (v. 8,9: um acréscimo evidente prevê que, se o país aumenta seu território, serão escolhidas outras três cidades). Tais cidades acolherão o homicida involuntário, enquanto que o assassino será preso pelos Anciãos de sua cidade e será entregue ao vingador de sangue.

Js 20.1-9: por ordem de Iahvé e em cumprimento das instruções dadas a Moisés, Josué escolhe as cidades de refúgio destinadas a proteger o homicida involuntário da vingança de sangue. São os Anciãos destas cidades que admitem o fugitivo, depois de realizarem uma verificação. Ele morará naquela

cidade até que compareça em juízo ante a comunidade, até a morte do sumo sacerdote. Nos v. 7,8 é dada a lista das cidades: Quedes na Galiléia, na montanha de Naftali; Siquém, na montanha de Efraim; Hebrom, na montanha de Judá. Do outro lado do Jordão: Bezer no planalto, Ramote em Gileade, Golã em Basã.

Estes textos apresentam um desenvolvimento da instituição aparentemente de acordo com a seqüência de fatos narrados no Pentateuco: a ordem de Nm 35, vinculada à estada nas estepes de Moabe, estabelece as regras mas sem definir o número nem o nome das cidades; o país ainda não foi conquistado. Em Dt 4, Moisés escolhe três cidades no território já ocupado pelos israelitas além do Jordão. Dt 19 prevê três cidades na terra de Canaã, às vésperas da conquista, mas sem nomeá-las. O acréscimo dos v. 8-9 prevê outras três cidades não nomeadas para completar a soma de seis, conhecida pela tradição, sem se dar conta de que as três cidades ausentes são as de Dt 4. Finalmente, Js 20, uma vez acabada a conquista, recorda as regras precedentemente proclamadas, dando, por fim, o nome das seis cidades, com sua posição geográfica.

Não obstante, a perspectiva muda se o vocabulário e o conteúdo destes diferentes textos forem examinados e comparados. O texto mais recente é sem dúvida Nm 35: a função confiada à comunidade religiosa, a *'edah*, e a menção do sumo sacerdote, cuja morte marcaria uma anistia geral, indicam que o texto foi redigido depois do Exílio; esta data tardia e a ausência de informações precisas sobre as cidades mostram claramente que ele nunca foi aplicado. Pelo contrário, Dt 19 e Js 20.4 e 9a, que fazem os Anciãos da cidade do assassino ou da cidade de refúgio intervir, e que conservam melhor a noção primitiva da vingança de sangue, são antigos. Contudo, Js 20.6 e 9b representam retoques tardios que harmonizam este texto com o de Nm 35, mencionando para isso a comunidade e o sumo sacerdote de maneira, aliás, incoerente. Por outro lado, Dt 19 nunca constituiu uma verdadeira lei, já que as cidades não são nomeadas, o que era necessário para que a lei fosse aplicada. Mas este texto prevê três cidades e três territórios em Canaã, o que nos é dado, com seus nomes correspondentes, em Js 20.7. Se Dt 19 não prevê nenhuma cidade na Transjordânia é porque tal país não estava mais nas mãos dos israelitas. O acréscimo dos v. 8-9 mostra, contudo, que a tradição mantinha a recordação de seis cidades de refúgio. Assim, pois, Dt 19 apresenta-se como o projeto de uma reforma que nunca se realizou. Tal reforma supõe que é conhecida a instituição que Js 20.7-9a descreve e mantém os seus princípios, mas ela a adapta às novas circunstâncias, realizando a sua secularização definitiva ao tirar de certas cidades um privilégio que deviam, como diremos em seguida, à existência de um santuário doravante condenado pela lei de centralização do culto.

O elemento mais antigo de toda essa documentação é, pois, Js 20.7-9a, que certifica a existência de cidades de refúgio com os motivos e regras de sua instituição, cf. Js 20.4; Dt 19.11-12. A lista das cidades de refúgio na Transjordânia que encontramos em Dt 4, provém, por sua vez, de Js 20.8.

Todas as cidades mencionadas em Js 20 encontram-se em outros lugares como cidades levíticas. A lista não foi inventada. Bezer e Golã não aparecem fora desses dois contextos. Mas, Bezer é mencionada como cidade israelita na estela de Mesa e o nome de Golã conserva-se ainda na região de Basã. Ora, entre as seis cidades nomeadas, Quedes foi tomada por Teglat-Falasar no ano 734 a.C., Bezer foi conquistada por Mesá por volta do ano 850; Ramote de Gileade, antes de separar-se definitivamente de Israel, foi disputada pelos arameus na primeira metade do século IX; Golã e sua região se perderam pouco depois da morte de Salomão. É difícil remontar a um período anterior a Salomão, até a federação das tribos, nem sequer aos tempos de Davi, dado que as cidades foram escolhidas e determinadas segundo sua situação geográfica e não por ser propriedade de uma tribo; a menção de Rúben, Gade e Manassés a respeito das três cidades da Transjordânia duplica a designação geográfica e deve ser considerada como secundária. Trata-se, pois, de uma instituição independente da organização tribal, e que não remonta além da metade do reinado de Salomão. Pode-se perguntar quanto tempo permaneceu viva e de que forma evoluiu, mas parece arbitrário considerar tal instituição como invenção tardia e desprovida de realidade.

Quedes, a "cidade santa"; Siquém, santificada com a lembrança de Abraão e Jacó, pelo túmulo de José e a aliança sob Josué; Hebrom, que possuía o túmulo dos patriarcas, tinham cada uma seu célebre santuário. É provável que as três cidades do outro lado do Jordão tivessem também seus santuários. Dessa forma, a instituição das cidades de refúgio liga o direito de asilo reconhecido aos santuários. Por outro lado, ela aparece como a secularização de um costume de origem religiosa, cf. Êx 21.13-14: as prerrogativas dos santuários e de seus ministros se transferem às cidades e a seus conselhos de Anciãos.

CAPÍTULO XI

ECONOMIA

I. A PROPRIEDADE IMÓVEL

No Egito, toda a terra pertencia ao faraó ou aos templos, e os israelitas admiravam-se de tal regime de propriedade, que era diferente do seu, Gn 47.20-26. Na Mesopotâmia, o rei e os santuários tinham certamente grandes propriedades, mas os textos mais antigos já mostram que comunidades, famílias e indivíduos desfrutavam integralmente de certas terras e que o rei podia dispor delas apenas se as comprasse de seus proprietários. Com as terras assim adquiridas ou com outras terras de sua propriedade, o rei constituía feudos. O feudo é uma concessão imobiliária feita a um indivíduo tendo como contrapartida a obrigação de prestar serviços pessoais. Esse regime feudal estendeu-se muito no Oriente Próximo. O Código de Hamurabi e o Código Hitita dedicam-lhe muitos artigos; os documentos de Nuzu e de Ugarit fazem freqüentes alusões a ele. Nesses textos que se estendem ao longo do segundo milênio antes de nossa era, se vê como o feudo que a princípio é inalienável e ao qual estão ligados serviços pessoais, vai-se transformando em um bem patrimonial livremente alienável e como os serviços feudais convertem-se em obrigações fiscais sem caráter pessoal.

Israel tardou em incorporar-se a essa evolução do Oriente Próximo e tardou ainda mais em chegar a ser Estado centralizado. Parece que nunca conheceu o regime feudal. Os poucos textos onde se quis ler uma alusão a feudos são susceptíveis a outra interpretação. Por exemplo, I Sm 8.14 prevê que o rei tomará campos e vinhas e os dará a seus oficiais, e isto se realiza já no tempo de Saul, segundo I Sm 22.7, mas trata-se mais de doações do que de feudos, posto que não se fala em serviços vinculados à posse dessas terras. Quando Saul promete isentar a família do que matar o campeão dos filisteus, I Sm 17.25, significa antes a isenção de taxas ou de corvéias do que a dispensa de um serviço feudal. O serviço feudal só aparece claramente em um caso: Davi recebe do príncipe filisteu de Gate a cidade de Ziclague, com a condição de tomar a seu cargo o policiamento do deserto e de ir à guerra com seu suserano

feudal, I Sm 27.6,10; 28.1; este é um feudo militar, mas estamos entre os filisteus.

A idéia encontra-se, não obstante, em Israel, mas transferida ao plano teológico. Assim como Iahvé é o único rei verdadeiro de Israel, Jz 8.23; I Sm 12.12⁷³, assim também é o único dono do solo. A Terra Santa é a “propriedade de Iahvé”, Js 22.19, a “terra de Iahvé”, Os 9.3; cf. Sl 85.2; Jr 16.18; Ez 36.5. É a terra que ele havia prometido aos Pais, Gn 12.7; 13.15; 15.18; 26.4; Êx 32.13; Dt 1.35-36, e que efetivamente conquistou e deu a seu povo, Nm 32.4; Js 23.3,10; 24.11-13; Sl 44.4. Esse direito de propriedade que Deus detém sobre todas as terras será invocado para fundar a lei do jubileu, Lv 25.23, cf. abaixo. É também em virtude do domínio eminente de Deus, que a lei religiosa limita os direitos dos usuários humanos: o dever de deixar algo para que o pobre possa colher e rebuscar, Lv 19.9-10; 23.22; Dt 24.19-21; cf. Rt 2; direito de todo transeunte de satisfazer a fome ao passar por um campo ou por uma vinha, Dt 23.25-26; dízimo anual devido a Iahvé, Lv 27.30-32, consumido na presença de Iahvé, Dt 14.22-27, recebido pelos levitas, Nm 18.21-32; dízimo do terceiro ano, destinado aos pobres, Dt 14.28-29; 26.12-15; o alqueive do ano sabático, Êx 23.10-11; Lv 25.2-7, cf. abaixo.

Assim como no segundo milênio, em Nuzu e na Assíria, distribuíam-se os feudos por sorteio, assim também a terra prometida foi repartida, por ordem de Iahvé, mediante sorteio entre as tribos, segundo Js 13.6; 15.1; 16.1; 17.1; 18.6-19,49 *passim*; Jz 1.3. Essa repartição por sorteio dos “lotes”, nos quais as tribos já estão de fato instaladas ou que ainda têm que conquistar, é a expressão do domínio soberano de Deus sobre a terra; na realidade, as tribos adquiriram seu território através das vicissitudes de uma conquista que Js 6-12 sistematiza e que Jz 1 apresenta como ainda incompleta. Mas é provável que esse sorteio da Terra Santa entre as tribos seja apenas uma extensão ideal a todo o povo do que realmente havia sucedido no plano do clã e da família. No sistema nômade, os pastos e as fontes de água são propriedade comum da tribo.⁷⁴ Quando esta se torna sedentária, o mesmo regime pode ser aplicado às terras de cultivo. Essa propriedade coletiva é um fato conhecido na época moderna, e é interessante encontrá-lo documentado na Mesopotâmia antiga a partir da época cassita e especialmente entre as tribos aramaicas das margens do Tigre, que tinham uma estrutura social análoga à dos primeiros israelitas: esses terrenos coletivos são mencionados com frequência nos *kudurrus*, documentos cadastrais que autenticavam a compra de um bem tribal pelo rei e sua transferência a um indivíduo ou a um templo.

⁷³ Cf. p. 124.

⁷⁴ Cf. p. 27.

Mas o usufruto desses terrenos coletivos é repartido entre os membros do grupo, cada um dos quais cultivava uma parte por conta própria. A Palestina moderna conheceu um sistema análogo, do qual ainda restam alguns vestígios. Fora da aldeia e seus arredores imediatos, que eram propriedade particular, *mulk*, o resto era terra do governo, *miri*, e ligado à aldeia como terra comunal, *mesha'*. Esta era dividida em lotes que, geralmente a cada ano, eram repartidas rotativamente ou sorteadas entre os chefes de famílias. Excetuado seu caráter temporário, trata-se da mesma repartição por sorteio entre os clãs e as famílias que é prescrito em Nm 26.55-56; 33.54; 36.2; cf. 27.7, que é também o que Ezequiel prevê para o Israel futuro, Ez 45.1; 47.22. A mesma palavra *gôrâl*, originariamente “pedra”, designa ao mesmo tempo a “sorte” que era lançada e o “lote” que era assim designado. Segundo Is 34.17, Iahvé é quem “lançou as sortes a favor delas”, que “lhes repartiu a terra como a cordel”; segundo Mq 2.5, os monopolizadores serão despojados e não terão quem por eles “na congregação de Iahvé, lançando o cordel, meça possessões”; segundo o Sl 16.5-6, o fiel recebeu Iahvé por herança, o cordel lhe marcou uma porção escolhida; o emprego dessas imagens se justifica só se existisse um costume vivo, análogo à prática moderna, e é possível que Jr 37.12 faça concretamente alusão a uma repartição desse tipo.

2. O PATRIMÔNIO FAMILIAR E A GRANDE PROPRIEDADE

Contudo, essa propriedade comunal, cujo usufruto temporário era repartido entre as famílias, é muito menos documentado que a propriedade familiar, que aparece como o regime normal em Israel. Nos textos, *gôrâl*, “sorte” e “lote”, alterna com *heleq*, “parte”, e com *nahalah*, “herança”. Essa propriedade continha com frequência o túmulo da família, Js 24.30,32; I Sm 25.1; I Rs 2.34; cf. Gn 23. Ela era limitada por marcos que a lei proibiu severamente remover, Dt 19.14; 27.17; cf. Jó 24.2; Pv 22.28; 23.10; Os 5.10. O camponês estava ligado à parcela que havia recebido de seus pais: Nabote se nega a ceder a Acabe a vinha que tem em Jezreel e o rei não pode forçá-lo legalmente, I Rs 21. O ideal social é que toda família tenha sua terra e desfrute dela pacificamente, que cada um viva “debaixo da sua videira e debaixo da sua figueira”, I Rs 5.5; Mq 4.4; Zc 3.10.

O sentimento e o costume cuidavam para que este patrimônio não fosse alienado ou que pelo menos não saísse da família. É provável que na herança a terra não fosse repartida como os outros bens, mas que passasse ao primogênito ou permanecesse indivisa.⁷⁵ Se um homem morre sem herdeiro masculino, a

⁷⁵ Cf. p. 77.

terra é transmitida às filhas, Nm 27.7-8, mas estas devem casar-se dentro da tribo, para que sua parte não seja transferida a outra tribo, Nm 36.6-9. Se o proprietário morre sem filhos, a herança recai sobre seus irmãos, seus tios ou seus parentes mais próximos, Nm 27.9-11. Se a lei do levirato quer que uma viúva sem filhos passe a ser a mulher de seu cunhado, é sem dúvida para dar descendência ao falecido, mas é também para impedir que os bens familiares sejam alienados.⁷⁶

Dá-se, entretanto, o caso em que a pobreza força um israelita a vender seu patrimônio. Mas um dos deveres do *go'el*⁷⁷ é comprar a propriedade que seu parente próximo se vê obrigado a abandonar. Assim, Jeremias compra o campo de seu primo Hanameel, Jr 32.6-9; assim, Boaz, na falta de *go'el* mais próximo, compra a propriedade de Elimeleque, que Noemi, a viúva deste, põe à venda, Rt 4.9. Convém notar que nesses dois casos não se trata de recomprar, de resgatar, um bem já vendido, mas do direito de preferência na compra de um bem posto à venda, o qual não é restituído ao parente pobre, mas que passa a ser propriedade do *go'el*. São os únicos exemplos concretos que a Bíblia proporciona e à sua luz deve-se interpretar a lei de Lv 25.25: se um israelita cai na miséria e deve vender sua terra, seu *go'el* mais próximo “vai à sua casa” (geralmente omitido pelos tradutores) e compra o que ele tem para vender. O objetivo da instituição consiste em conservar na parentela o bem que um chefe de família não pode guardar para si e para seus descendentes diretos; juntam-se assim as leis sobre o casamento das filhas herdeiras e sobre a herança em linha colateral. Mas em Lv 25 essa antiga disposição é lembrada em um contexto diferente: a lei do jubileu tem, efetivamente, como objetivo, a restituição da propriedade ao indivíduo ou à família que a possuía e não somente conservá-la na parentela; ela tem, com relação à instituição do *go'el*, um caráter novo e, como veremos, utópico.

Mas o *go'el* não exercia sempre seu direito de preferência na compra, e a evolução econômica dos primeiros séculos da monarquia⁷⁸ precipitou o desmembramento dos bens familiares em benefício de ricos proprietários. Is 5.8 amaldiçoa “os que acrescentam casa a casa, juntam campo a campo, até que não haja mais lugar”; Mq 2.2 condena os que “cobiçam campos, e os arrebatam, e casas, e as tomam”. O cultivo desses *latifúndia* era realizado pelos escravos, II Sm 9.10, ou por trabalhadores assalariados.⁷⁹ Parece que Israel

⁷⁶ Cf. p. 61.

⁷⁷ Cf. pp. 30 e 43.

⁷⁸ Cf. p. 97.

⁷⁹ Cf. p. 100.

não conhecia, antigamente, o sistema de arrendamento ou de meias, que era, não obstante, praticado na Mesopotâmia e que será regulamentado na época rubínica; sem dúvida Am 5.11 reprova os ricos por receberem um tributo do trigo dos pobres, o que poderia ser uma alusão a um contrato de meias, mas pode ser que se trate do dízimo, cujo recebimento e proveito o rei deixava a seus funcionários, cf. I Sm 8.15, ou de confisco por dívidas, ou de qualquer outra forma de opressão. A primeira menção a arrendamento de terras encontra-se na parábola de Mt 21.33-41; os primeiros documentos são contratos de meias encontrados nas grutas de *Murabba'at* e datados de 133 d.C.

Mencionemos, por fim, que o rei era um grande proprietário.⁸⁰ A propriedade real era administrada por intendentess, I Cr 27.25-31, e cultivada pelo trabalho de escravos públicos e a corvéia dos homens livres, I Sm 8.12.

3. AS FORMALIDADES DE TRANSFERÊNCIA

A venda de uma propriedade era registrada por um contrato. Podia ser um simples contrato oral estabelecido diante das testemunhas em um lugar público, à porta da cidade: assim, Boaz adquire a propriedade de Noemi e o direito de tomar sua nora por esposa, Rt 4.9-11. A compra do campo de Efrom por Abraão se apresenta também como uma transação oral feita na presença de todos os que atravessam a porta da cidade, Gn 23.17-18. Entretanto, seu teor é preciso como um ato jurídico, e comparável aos contratos das tabuinhas cuneiformes: descrição do terreno adquirido, nomes dos contratantes, testemunhas; a menção da porta da cidade lembra a cláusula de certos contratos de Nuzu redigidos “após uma proclamação à porta”. É possível que a transação de Hebrom se concluísse mediante redação de um contrato deste tipo.

De todo modo, a prática dos contratos escritos, que existia havia muito tempo em Canaã, assim como em todo o Oriente próximo, certamente estava propagada em Israel. Duas tabuinhas cuneiformes encontradas em Gezer contêm contratos de venda celebrados sob o domínio assírio no século VII a.C. e redigidos em assírio. É uma casualidade que a Bíblia fale só uma vez de um contrato escrito, mas ela o faz detalhadamente, Jr 32.6-14. Jeremias compra o campo que seu primo Hanameel põe à venda. O contrato é redigido, selado, assinado pelas testemunhas, e a prata é pesada. O contrato é feito em duas vias: um documento selado e um documento “aberto”. Tudo é feito “segundo as regras prescritas” e as duas vias são entregues a Baruque para que sejam conservadas em uma vasilha de barro. Compararam-se com isso os documentos

⁸⁰ Cf. pp. 153s.

em duas vias da Mesopotâmia: a tabuinha do contrato era envolta em um estojo de argila, sobre o qual o mesmo texto era reproduzido. Mas esse uso já não existia na Mesopotâmia na época de Jeremias e, por outro lado, seu contrato, redigido em hebraico, foi escrito sobre papiro ou, o que é menos provável, sobre couro. É a primeira referência a um tipo de documentos dos quais há numerosos exemplos no Egito, a partir da época helenística e alguns deles, que datam de princípios do século II de nossa era, foram encontrados recentemente na Palestina. Em uma mesma folha de papiro eram escritas duas cópias autênticas do contrato, separadas por um espaço em branco. A primeira cópia era enrolada e selada, a segunda era enrolada, mas não selada: é o documento “aberto” de que fala Jeremias. Podia-se consultá-lo livremente, mas ele corria o risco de ser falsificado; em caso de contestação, abria-se o documento selado. Quanto à vasilha de barro na qual Baruque deve depositar o contrato de Jeremias, diversas descobertas arqueológicas comprovam o costume de se conservar assim o arquivo de família.

O Antigo Testamento dá poucas informações sobre o valor das terras: Abraão compra o campo e a gruta de Macpela por 400 siclos, Gn 23.15, Jacó paga 100 *qesita* (valor desconhecido) pela terra de Siquém, Gn 33.19; Js 24.32; Davi compra por 50 siclos a eira e os bois de Araúna, II Sm 24.24; Onri dá dois talentos de prata (6000 siclos) pela colina de Samaria, I Rs 16.24; o campo de Hanameel custa a Jeremias 17 siclos, Jr 32.9. Essas indicações representam certa ordem de magnitudes, mas nada preciso, posto que não conhecemos a superfície desses terrenos, nem o peso exato do siclo, nem o poder aquisitivo do dinheiro nas diferentes épocas. Segundo Lv 27.16, o valor de um campo é estimado em 50 siclos por *homer* de cevada que produz.

Antigamente, a transferência da propriedade era ratificada por uma ação simbólica. Segundo Rt 4.7, o costume antigo de confirmar uma transação era este: uma das partes tirava sua sandália e a dava à outra. Esse gesto realizado diante de testemunhas significava a desistência de um direito. Assim, o primeiro *go'el* de Noemi renuncia a seu direito de preferência de compra em favor de Boaz, Rt 4.8; o cunhado que recusa a obrigação moral do levirato é descalçado, Dt 25.9-10, e com isso fica desapropriado do direito que tinha à viúva de seu irmão.⁸¹ O calçado parece ter servido de instrumento probatório nas transações imobiliárias: em Sl 60.10 = 108.10, “sobre Edom atirarei a minha sandália” significa uma tomada de posse. Em Nuzu, o vendedor levantava o pé da terra que abandonava e punha em seu lugar o pé do comprador. Também em Nuzu, um par de sandálias (e um vestido) aparece como paga-

⁸¹ Cf. p. 60.

mento fictício para confirmar certas transações irregulares. Assim se explicaria em Am 2.6; 8.6 a venda ou compra de um pobre por um par de sandálias: ele foi desapossado injustamente dando uma aparência legal à exploração. O mesmo sentido se encontrará no grego de I Sm 12.13, confirmado por Eclo 46.19: Samuel não recebeu um par de sandálias de ninguém, não torceu a lei para tirar proveito ilícito.

4. DEPÓSITO E ALUGUEL

O depósito é um contrato gratuito pelo qual se põe um objeto sob a custódia de alguém que não se serve dele e o devolve quando for pedido. O Código da Aliança, Êx 22.6-12, prevê o depósito de prata, de bens móveis e de animais. Se o depósito desaparece ou é deteriorado sem culpa do depositário, este se exonera mediante um juramento; do contrário, deve uma compensação. A lei de Lv 5.21-26 acrescenta que se o depositário faz uma declaração falsa, deve restituir o depósito mais um quinto de seu valor. A lei babilônica de Eshnunna e o Código de Hamurabi contêm disposições análogas. Este último código exige que se faça o depósito diante de testemunhas e se registre por um contrato. Um exemplo tardio desse procedimento é oferecido pelo livro de Tobias, Tb 1.14; 4.1,20; 5.3; 9.5: o ancião Tobit havia depositado perto de Gabael dez talentos de prata em sacos selados. O depósito era confirmado por um escrito assinado pelo depositante e pelo depositário, e do qual cada um guardava uma metade. Com a apresentação do documento, o mandatário de Tobit recebe o depósito.

Um depósito não é onerado por nenhum tributo sobre nenhuma das partes. Não sucede o mesmo no aluguel, mas essa forma de contrato – exceto quando se trata dos serviços de assalariados⁴² – quase não era conhecida pelos israelitas. Somente o texto de Êx 22.14, interpretado à luz das leis dos hititas, pode aplicar-se ao aluguel de um animal. Dissemos antes que Am 5.11 continha apenas uma alusão incerta ao arrendamento de terras. Por outro lado, o empréstimo de dinheiro e de gêneros alimentícios, não obstante as proibições da lei, se desenvolveu na forma de empréstimo a juros.

5. O EMPRÉSTIMO

Quando o israelita fica em apuros e se vê obrigado a tomar emprestado, deve encontrar ajuda em seu clã ou em sua tribo. Empréstimo aos pobres é uma

⁴² Cf. p. 100.

boa obra, Sl 37.21; 112.5; Eclo 29.1-2; cf. Mt 5.42. Mas muita gente se nega a isso porque os que pedem emprestado não são fiéis a seus compromissos e não os cumprem, mesmo podendo fazê-lo, Eclo 29.3-7; cf. 8.12.

Trata-se de empréstimos sem juros, os únicos que são permitidos pelo Código da Aliança, Êx 22.24, que se refere apenas aos empréstimos entre israelitas. A lei de Dt 23 desenvolve esta disposição: não se cobrar juros pelo dinheiro, os alimentos ou qualquer outra coisa que alguém emprestar a seu irmão, e o mesmo preceito é encontrado em Lv 25.35-38, mas a um estrangeiro pode-se emprestar a juros, Dt 23.21; cf. 15.6. De fato, o empréstimo a juros era praticado entre todos os vizinhos de Israel.

Em hebraico, o juro é chamado *neshek*, literalmente, “mordida”, e também *tarbît*, literalmente, “acréscimo”. A primeira palavra se encontra somente nas leis de Êx e Dt e no Sl 15.5. Nos textos mais tardios, ela é sempre empregada ao lado da segunda e não é fácil diferenciar o sentido de ambas. É possível que *neshek* representasse, a princípio, toda classe de empréstimo, cf. Dt 23.20, e que depois se restringisse aos empréstimos em dinheiro, enquanto que *tarbît* seria o empréstimo em mercadorias, cf. Lv 25.37, onde se encontra excepcionalmente a forma cognata *marbît*. No aramaico de Elefantina, no século V antes de nossa era, parece encontrar-se o fim da evolução: *marbît* é a única palavra empregada para designar o juro, inclusive em dinheiro. É também possível que o vocabulário reflita uma evolução do sistema de empréstimo: ou o que pede emprestado assina um recibo de 60 siclos e só recebe 40 (*neshek*, “mordida”), ou então assina um recibo de 40 siclos comprometendo-se a reembolsar 60 siclos no vencimento (*tarbît*, “acréscimo”). Ou o *tarbît* pode ser um “acréscimo” previsto para o caso de não cumprimento, ou, finalmente, um aumento, levando em conta a depreciação dos gêneros que se tomam emprestado no inverno e são restituídos no tempo da colheita, quando costuma baixar o preço. A escassez das informações de que dispomos somente nos permite fazer hipóteses.

A evolução econômica e o exemplo do estrangeiro conduziram à violação freqüente dessas leis. O justo não empresta a juros, diz Sl 15.5, mas o ímpio assim o faz, Pv 28.8, cf. Ez 18.8,13,17. Esta é uma das faltas pelas quais Jerusalém é condenada, Ez 22.12. A situação não melhorou depois do Exílio e Ne 5.1-13 apresenta o povo oprimido por dívidas. O empréstimo a juros, a taxas que nos parecem usurárias, era praticado pelos judeus de Elefantina. Segundo as fontes rabínicas, até o Templo de Jerusalém emprestava a juros e a parábola de Mt 25.27; Lc 19.23 supõe que este uso era comum e admitido. Entretanto, os papiros gregos do Egito indicam que os próprios judeus se entregaram a operações propriamente bancárias apenas em uma época tardia.

A taxa anual de juro no Oriente Próximo antigo era muito elevada: na Babilônia e na Assíria, geralmente um quarto ou um quinto nos empréstimos em dinheiro, um terço nos empréstimos em mercadorias, e às vezes muito mais. Na Alta Mesopotâmia e em Elam a taxa no empréstimo em dinheiro era mais elevada: um terço ou a metade; mas o juro nos empréstimos de grãos era como o da Babilônia. A taxa baixou no Egito na época dos ptolomeus, e parece ter sido de 12% ao ano em Elefantina; esta era também a taxa máxima permitida em Roma, no começo de nossa era. Não sabemos o que se praticava em Israel. O texto massorético de Ne 5.11 foi compreendido pela Vulgata, à luz da prática romana, como se tratasse de 1% ao mês, mas esse texto está corrompido.

6. O PENHOR

Para proteger-se contra a inadimplência do devedor, o credor podia exigir um penhor. Em Gn 38.17-18, Judá dá a Tamar seu selo, seu cordão e seu cajado como “penhor”, *'erabôn* (de onde vem, através do grego e do latim, “arras”), de seu pagamento. Segundo I Sm 17.18, Davi, enviado para junto de seus irmãos, deve trazer a seu pai um penhor, *'arubbah*, em testemunho de ter cumprido sua missão. Nas operações de crédito, o penhor é uma segurança, um objeto que é posse do devedor e que este entrega a seu credor como garantia de sua dívida.

O penhor mobiliário é denominado *habol*, *habolah*, ou *'abot*, e *'ablît*, e os verbos de raízes cognatas significam “penhorar”. Não obstante os esforços feitos para distinguir seus sentidos, essas palavras parecem ser sinônimas, cf. a prescrição idêntica de Êx 22.25-26, *hbl*, e de Dt 24.12-13, *'bt*. Estes são penhores de segurança tomados no momento em que se concede o empréstimo: eles continuavam sendo propriedade do devedor e nada indica que o credor tivesse o direito de convertê-los em dinheiro para reembolsar-se: o penhor deve ser restituído, Ez 18.12,16; 33.15. Segundo Dt 24.10-11, o credor não pode entrar na casa do devedor para ele mesmo tomar seu penhor; este deve ser entregue a ele fora, seguramente para evitar toda aparência de confisco. Ele é proibido de tomar em penhor objetos necessários para a vida, como o moinho ou sua mó, Dt 24.6. O penhor era freqüentemente uma roupa, substituto da pessoa, mas o Código da Aliança prescreve que a roupa do pobre lhe seja devolvido ao crepúsculo: é tudo o que ele tem para cobrir-se à noite, Êx 22.25-26; a mesma lei aparece em Dt 24.12-13; cf. Jó 22.6; 24.9 (corr.); Am 2.8. Essa roupa que o credor só podia manter durante as horas do dia, não era uma segurança real, proporcional ao valor do crédito, mas era um instru-

mento simbólico, um penhor probatório, como parecem ter sido os penhores mobiliários em Israel. Entretanto, o jumento do órfão, e o boi da viúva, em Jô 24.3, são seguranças reais e até penhores que se podem desfrutar.

Somente uma vez se fala de penhores imobiliários: segundo Ne 5.3, os judeus penhoram seus campos, suas vinhas e suas casas para conseguir trigo. É mais que uma hipoteca, posto que os credores já tomaram posse desses bens, v. 5, e que Neemias pede que sejam restituídos, v. 11. É, pelo menos, um penhor desfrutável, cujos produtos devem amortizar a dívida, ou talvez seja uma alienação pura e simples, posto que os bens “são de outros”, v. 5, o que é contrário à própria noção de penhor.

É possível que o penhor mobiliário, especialmente a roupa, não fosse mais do que um meio probatório de uma garantia mais onerosa, o penhor pessoal. Segundo Dt 24.10, quem faz um empréstimo sobre penhor, *mashsha'ah* não pode entrar na casa do devedor para tomar o penhor 'abot, que é uma roupa, segundo os v. 12-13. Ora, em Dt 15.2, o *mashsheh* é uma pessoa que trabalha para o credor, que é também o sentido que deve-se dar a *mashsha'* em Ne 10.32, que, como Dt 15, se refere ao ano sabático. O contexto permite reconhecer também um penhor pessoal em Ne 5.7,10,11 (corr.), em que se emprega a mesma palavra. A dívida contraída com essa garantia chama-se *mashsha'ah*, Dt 24.10; Pv 22.26.

O penhor pessoal só era entregue ao credor no vencimento e em caso de não pagamento da dívida. Ele passava ao serviço do emprestador, que o usava para reembolsar o juro e, em caso de necessidade, também o capital. É o que se tira da história de II Rs 4.1-7; o que empresta a penhor, o *noshe'*, apresenta-se na casa da viúva para levar seus dois filhos como escravos, mas estes ainda estão com ela e, graças ao milagre de Eliseu, a viúva resgata seu penhor, *neshi*, e conserva seus filhos. A mesma passagem, nos informa que o penhor era uma pessoa dependente do devedor e não o próprio devedor. Em Ne 5.2 (corr.) e 5, os judeus penhoram seus filhos e filhas, que são reduzidos à escravidão; cf. Is 50.1: Iahvé não vendeu seus filhos, os israelitas, a emprestadores penhoristas. Facilmente estes eram odiados pelo exercício do seu direito. O Código da Aliança reprovava essa prática, Êx 22.24, e Neemias se indigna contra ela, Ne 5.6s; cf. I Sm 22.2; Sl 109.11.

Na falta de penhor pessoal, o devedor inadimplente devia entrar pessoalmente a serviço de seu credor ou vender-se a um terceiro para pagar sua dívida, Dt 15.12; Lv 25.39,47. A inadimplência foi a principal causa da redução de israelitas à escravidão⁸³.

⁸³ Cf. p. 108.

7. A FIANÇA

O embargo do penhor pessoal ou do próprio devedor podia ser impedido mediante fiança. Em direito bíblico, o fiador é a pessoa que, no momento do vencimento, “intervém”, raiz *'rb*, em favor do devedor inadimplente e assume a responsabilidade do pagamento da dívida, seja obtendo-a do devedor, seja substituindo-o por si. As coletâneas legislativas não falam dela, mas os livros sapienciais fazem freqüentes alusões, e os textos de Pv 11.15; 17.18; 20.16 = 27.13, que fazem parte das coleções “salomônicas”, indicam que a prática não era tardia em Israel. Além disso, ela é encontrada muito cedo na Mesopotâmia.

O fiador intervinha mediante o gesto simbólico de “bater na mão”, isto é, aceitar, Pv 6.1; 11.15; 17.18; 22.26; Jó 17.3; na Mesopotâmia, ele “batia na testa do devedor”, mas seguramente há aqui apenas uma semelhança exterior entre os dois gestos. O fiador devia empenhar-se em importunar o devedor até que pagasse, Pv 6.3-5; do contrário, ele próprio era objeto do embargo, Pv 20.16 = 27.13; 22.27. Provérbios alerta aos imprudentes que servem de fiadores tanto a amigos como a estranhos. Eclesiástico é menos desfavorável a essa prática: o homem de bem se torna fiador de seu próximo, mas a pessoa que lhe deve a obrigação não lhe é sempre agradecida, e a fiança levou muitas pessoas à ruína; em todo caso, não deve-se dar fiança mais do que permitam os próprios meios, Eclo 29.14-20; cf. 8.13.

8. O ANO SABÁTICO

A alienação dos bens de família e o desenvolvimento do empréstimo a juros tiveram por conseqüência o aumento da pobreza e a servidão dos devedores inadimplentes ou de seus fiadores. Assim se destruía a igualdade social que havia existido nos tempos da confederação das tribos e que continuou como um ideal. Para remediar esses danos, a legislação religiosa tentou criar duas instituições: o ano sabático e o ano do jubileu.

O Código da Aliança previa que um escravo israelita não podia ser retido mais de seis anos: ao sétimo ano, era devolvido à liberdade, a menos que ele preferisse ficar com seu dono, Êx 21.2-6.⁸⁴ O sentido aparente desse texto é que os seis anos são contados a partir da entrada em serviço de cada escravo. Também segundo o Código da Aliança, os campos, as vinhas e os olivais não eram cultivados a cada sete anos e seu produto era deixado para os pobres, Êx 23.10-11. O texto não diz se o cômputo varia segundo os campos e os

⁸⁴ Cf. p. 113.

proprietários ou se a lei dita uma medida geral aplicável em data fixa. Esta segunda solução parece ter mais conformidade com o versículo seguinte, que se refere ao dia do sábado e tem a mesma forma, Êx 23.12.

Essa incerteza já não existe na lei deuteronomica, Dt 15.1-18. A cada sete anos é feita a "remissão", *shemittah*. É a libertação das pessoas retidas para o pagamento de uma dívida, v. 1-6. Os vv. 12-18, que retomam nesse contexto a lei de Êx 21.2-6, convidam a compreendê-la da mesma maneira: esses escravos são devedores inadimplentes que se "venderam" ou que foram "vendidos" e que são libertados, o que inclui a remissão da dívida. Ora, os vv. 7-11 provam que essa remissão é geral e acontece em datas fixas: ninguém deve negar-se a emprestar a seu irmão pobre, dizendo: "Está próximo o sétimo ano, o ano da remissão". O caráter geral e periódico dessa instituição é confirmado por Dt 31.10-11, que prescreve a leitura da Lei "a cada sete anos, tempo estabelecido para o ano da remissão".

A lei de Êx 23.10-11, relativa às terras, ausente do Deuteronomio, reaparece em Lv 25.2-7: a cada sete anos a terra deve ter seu repouso sabático, segundo um ciclo que se supõe começar, por um ano sabático, à entrada do povo na Terra Prometida. Deus garante sua bênção para o sexto ano, cujos produtos permitirão passar o ano de alqueive e também o ano seguinte até o tempo da colheita, Lv 25.18-22.

Do conjunto dessas disposições resulta que o ano sabático era marcado pelo repouso da terra e pela libertação dos escravos israelitas, que significava o perdão das dívidas. O ciclo de sete anos inspira-se evidentemente na semana de sete dias, que termina com o repouso do sábado; daí o emprego da mesma palavra, "sábado", para designar esse ano de repouso ou todo o período, Lv 25.8; 26.34,35,43. Os septenários de anos são encontrados também em outros contextos da Bíblia, Gn 41.25-36; Dn 9.24-27, e na literatura oriental. Entretanto, não se encontrou nenhum paralelo exato da remissão do ano sabático; um papiro ptolomaico que cancela uma dívida contraída sete anos antes não significa necessariamente nem a mesma prática nem uma influência judaica.

Na própria Bíblia, essa instituição é muito pouco encontrada fora dos textos legislativos. É pouco provável que o "sinal" dado por Isaías, II Rs 19.29 = Is 37.30, se refira ao ano sabático, apesar das analogias do texto com Lv 25.21-22. A libertação dos escravos sob Zedequias é uma medida excepcional, a propósito da qual Jeremias cita Dt 15.12-13, mas se queixa de que a lei não seja observada. Segundo a tradição de Lv 26.35-36,43; cf. II Cr 36.21, a terra santa só pôde "cumprir seus sábados" quando os judeus foram deportados. Depois do Exílio, Neemias faz com que se prometa renunciar aos produtos do solo e às pessoas retidas como penhores no sétimo ano, coisa que se

refere, evidentemente, às prescrições do ano sabático, Ne 10.32. Se Ne 5.1-13 não alude a ela, não quer dizer que então a lei não fosse conhecida, nem sequer que fosse conhecida mas não observada, mas que a crise social exigiu uma solução imediata, cf. o v. 11, independentemente do ciclo sabático.

Não obstante, deve-se aguardar a época helenística para se encontrar um testemunho claro de que a lei era praticada, pelo menos no que concerne às terras deixadas em repouso: em 163-162 a.C., os judeus necessitavam de provisões “porque era o ano sabático para a terra”, I Mb 6.49,53. Outras indicações históricas que o historiador Josefo dá permitiriam, se fossem mais seguras, seguir essa observância até princípios do reinado de Herodes o Grande. Ainda para o reinado de Herodes, temos outro testemunho de que a lei existia e que era uma causa de dificuldades para os emprestadores. Então Hillel inventou o modo de evitá-la mediante o *prosbol*: inseria-se no contrato uma cláusula pela qual o devedor renunciava ao privilégio que o ano sabático lhe dava. Em Muraba'at foi encontrado um reconhecimento de dívida que contém tal cláusula. Quanto ao repouso da terra, é significativo que os contratos de meias encontrados nesse mesmo lugar são estabelecidos até o ano sabático seguinte, *shemittah*. Eles têm a data de fevereiro do ano 133 d.C., que devia marcar mais ou menos o princípio de um período sabático, momento em que se renovavam os contratos de arrendamento das terras.

O ano sabático é, pois, uma instituição antiga, mas é difícil saber em que medida os israelitas lhe foram fiéis: os testemunhos positivos são raros e tardios e datam de períodos de fervor nacional e religioso.

9. O ANO DO JUBILEU

Em Lv 25, as prescrições relativas ao ano sabático estão junto com as do ano jubilar, Lv 25.8-17,23-25, onde, aliás, várias passagens referem-se a um e a outro. Este texto põe problemas difíceis. O jubileu, *yôbel*, é chamado assim porque sua inauguração é anunciada ao som de trombeta, *yôbel*. Este acontecia a cada cinquenta anos, ao final de sete semanas de anos. Era uma libertação, *d'rôr*, de todos os habitantes do país. As terras ficavam em repouso, cada qual voltava a tomar posse de seu patrimônio, isto é, os campos e as casas que haviam sido transferidas a outros voltavam a seu proprietário primitivo, exceto as casas da cidade, que só podiam ser resgatadas no ano seguinte a sua venda. Por conseguinte, as transações imobiliárias deviam ser feitas calculando os anos que faltavam para o jubileu seguinte: não se comprava o terreno, mas certo número de colheitas. Enfim, os devedores inadimplentes e os escravos israelitas eram libertados; conseqüentemente, o preço de resgate desses escravos

era calculado segundo o número de anos que faltavam para o jubileu seguinte. Razões religiosas são dadas para essas medidas: a terra não pode ser vendida com perda total de direito porque ela pertence a Deus; os israelitas não podem ser reduzidos à escravidão perpétua porque são servos de Deus, que os fez sair do Egito.

A aplicação prática dessa lei parece deparar-se com obstáculos insuperáveis. A menos que se admita arbitrariamente e contra os dados dos vv. 8-10 que esse ano quinquagésimo era, na realidade, o quadragésimo nono, o último dos sete anos sabáticos, as terras ficariam em repouso durante dois anos consecutivos. A lei supõe que a transferência de propriedades, o empréstimo a juros, a servidão por dívidas, são fatos comuns, e tal foi, sem dúvida, a situação na época monárquica, mas em uma sociedade tão alterada é difícil imaginar o retorno geral das terras e dos imóveis aos primeiros possuidores ou a seus herdeiros. Com relação às disposições relativas ao resgate ou à libertação dos escravos, são ineficazes por si mesmas⁸⁵ e contradizem a lei do ano sabático, que prevê que essa libertação aconteça no sétimo ano.

De fato, não existe o menor indício de que jamais esta lei tenha sido praticada. Dois textos legislativos se referem a ela, Lv 27.16-25 e Nm 36.4, mas pertencem à última redação do Pentateuco e dependem evidentemente de Lv 25. Nenhum texto histórico fala dela, mesmo quando o contexto parece exigí-lo: a respeito da libertação dos escravos hebreus, Jr 34.14 cita Dt 15 e não Lv 25; Neemias faz com que se prometa observar o ano sabático, mas não fala do ano jubilar, Ne 10.32. Nos livros proféticos, Ez 46.17 aparentemente se refere a ele: se o príncipe faz uma doação de suas posses a algum de seus servos, a doação voltará ao príncipe "no ano da libertação", *d'rôr*, como em Lv 25.10. Mas as determinações de Ezequiel referem-se ao futuro e, além disso, esse texto em particular é geralmente considerado um acréscimo. Outra alusão, menos provável, se encontraria em Is 61.1-2, onde o profeta anuncia um ano de graça e de libertação, *d'rôr*, dos escravos. Mas esse texto é posterior ao Exílio.

A lei do jubileu aparece, pois, como propondo um ideal de justiça e de igualdade social que jamais se realizou. É difícil dizer quando foi elaborada. Ela faz parte do Código de Santidade, Lv 17.26, que é a seção mais antiga do Levítico e que talvez foi compilada pelo clero de Jerusalém, ao final da monarquia, mas a lei do jubileu é um acréscimo ao Código de Santidade: apresenta-se como um desenvolvimento da lei sabática e Jeremias ainda não a conhece. Talvez tenha sido escrita durante o Exílio, e Ez 46.17 refletiria as mesmas

⁸⁵ Cf. p. 114.

preocupações, se a passagem for realmente do profeta. Ela pode ter sido escrita depois do Exílio, mesmo até depois de Neemias, que não faz alusão a ela.

Outros argumentos, em compensação, seriam em favor de uma data muito mais antiga. O caráter inalienável do patrimônio, protegido por essa lei, é uma idéia antiga. Os sete anos sabáticos seguidos do jubileu do ano quinquagésimo têm como paralelo os sete sábados que separam a apresentação do primeiro feixe e a festa das Semanas, celebrada no quinquagésimo dia, o Pentecostes, Lv 23.15-16. Ora, os ciclos de cinquenta dias formam a base de um calendário agrícola que pode ter sido utilizado em Canaã e que, em parte, ainda está em vigor entre os camponeses da Palestina⁸⁶. Deve-se, contudo, notar que o ano quinquagésimo não é marcado em nenhuma parte fora da Bíblia por uma redistribuição da terra, uma libertação de dívidas ou das pessoas empenhadas; não só isso, a própria libertação geral, prescindindo de toda questão de datas, não é documentada em nenhuma parte. Evocaram-se textos cuneiformes que mencionam que se rompiam tabuinhas (de contratos), mas essa ação expressa apenas o repúdio ou anulação de um acordo, ou sua invalidação por falha legal, ou o cumprimento da obrigação. Recorre-se também ao vocábulo acádico *a(n)duraru* ou *duraru*, que significa "isenção, libertação, declaração de estado livre" e que evidentemente tem afinidade com o hebraico *d'rôr*: mas esse termo jamais indica uma remissão geral e periódica das obrigações.

Tendo em conta todos esses elementos, pode-se supor que a lei do jubileu é um esforço tardio e ineficaz para fazer mais constringente a lei sabática, estendendo-a aos bens imóveis, mas também mais facilmente observável espaçando os anos de remissão. Mas essa tentativa se inspirou em noções antigas e escolheu o quadro de um calendário arcaico que não havia perdido todo o seu valor na prática rural e no terreno religioso. Era uma lei utópica e sempre foi letra morta.

⁸⁶ Cf. 216.

CAPÍTULO XII

DIVISÕES DO TEMPO

1. OS ANTIGOS CALENDÁRIOS ORIENTAIS

Segundo Gn 1.14, Deus criou o Sol e a Lua para fazerem separação entre o dia e a noite; e serem eles sinais para marcar festas, dias e anos. A contagem do tempo é, efetivamente, regida pelo curso desses dois astros. O dia é medido pela revolução aparente do Sol ao redor da Terra; o mês, pela revolução da Lua ao redor da Terra; o ano, pela translação da Terra ao redor do Sol. O dia, que é a unidade mais facilmente observável e que regula toda a vida pública e particular, foi tomado necessariamente como unidade de base para todos os sistemas, mas o mês lunar não conta um número completo de dias, e doze lunações somam apenas 354 dias, 8 horas e uma fração, enquanto que um ano baseado no Sol tem 365 dias, 5 horas e uma fração. O ano lunar tem, pois, quase onze dias menos que o ano solar. Em uma sociedade rudimentar, essas anomalias têm pouca importância e basta que, de tempos em tempos, sejam corrigidas mediante um reajuste empírico. Mas muito cedo no Oriente, o desenvolvimento das instituições civis e religiosas, as contribuições periódicas devidas ao Estado, as festas culturais, os contratos estabelecidos entre indivíduos exigiram que se fixasse a data de acontecimentos passados ou de prazos futuros, ou seja, que se estabelecesse um calendário oficial. Os sistemas variaram com o tempo e as regiões, e a história antiga do calendário é muito complexa.

No Egito, utilizou-se primeiramente um calendário lunar vinculado, como limite anual, ao nascer helíaco de Sírius (Sotis), cuja festa devia cair no último mês do ano; para manter essa concordância entre ano lunar e ano solar, acrescentava-se, de tempos em tempos, um mês lunar. Esse calendário determinou a data das festas religiosas estacionais ao longo da história egípcia. Desde começos do terceiro milênio a.C., para evitar esses reajustes arbitrários e para atender às necessidades da vida civil, estabeleceu-se um ano solar de 12 meses de 30 dias, mais cinco dias epagômenos, isto é, 365 dias, começando com o nascer helíaco de Sírius; era o número de dias mais próximo possível do ano

natural, o qual, contudo, a cada quatro anos tinha um dia de atraso em comparação com o ano civil. Os egípcios não se deram imediatamente conta disso e, assim, o ano civil foi se deslocando em relação ao ano natural: o primeiro dia do primeiro mês coincidiria com o nascer helíaco de Sírius apenas ao fim de 1460 anos (período sotíaco). Quando a divergência entre o ano civil e o ano natural se tornou muito evidente, ou seja, depois de um ou dois séculos de uso do calendário civil, não se ousou alterá-lo, mas foi acrescentado um novo calendário lunar, no qual se intercalava um mês suplementar, segundo uma regra simples fundada em um ciclo de 25 anos. A verdadeira solução teria sido acrescentar um dia a cada quarto ano civil, mas ela não foi proposta senão em 237 a.C., pelo decreto de Canope, que ficou letra morta; e não se conseguiu aplicá-la senão pela reforma de Júlio César e a instituição do ano bissexto, pelo qual ainda nos regemos.

Desde uma época muito antiga, a Mesopotâmia manteve-se fiel a um calendário lunar: o ano compreendia doze meses de 29 ou 30 dias, sem ordem fixa, começando cada mês na noite em que se começava a ver o novo crescimento da Lua. Os nomes dos meses, a princípio, variaram com as regiões, mas a partir de Hamurabi se impôs pouco a pouco o calendário de Nipur. Entretanto, o calendário de Nuzu, em meados do segundo milênio, tem uma grande proporção de nomes hurritas, e a Assíria conheceu diversos calendários concorrentes até Teglat-Falasar I, que fez adotar o calendário babilônico. Neste, o ano começava na primavera, o primeiro dia de *Nisanu*, e terminava no último dia de *Addaru*. A divergência de 11 dias entre esse ano lunar e o ano solar era corrigida a cada dois ou três anos, com o acréscimo de um décimo terceiro mês, chamado o segundo *Ululu* (o sexto mês) ou o segundo *Addaru* (o décimo mês). Era a autoridade pública quem decidia os anos em que se fazia essa intercalação. Assim, Hamurabi escreve a um de seus funcionários: "Este ano tem um mês a intercalar. Assim, pois, o mês que vem deve ser escrito como segundo *Ululu*", e o mesmo sucedia ainda na época persa. Os astrônomos babilônicos sabiam que os dois anos coincidiam ao fim de dezenove anos, se houvessem sido intercalados sete meses lunares, mas só no princípio do século IV a.C. estabeleceram-se as regras da intercalação no interior desse ciclo.

O calendário muçulmano, que segue um ano lunar não retificado, no qual os meses mudam em relação às estações, não é primitivo. É uma inovação pouco prática do Islam. Os árabes pré-islâmicos seguiam um ano lunar adaptado ao ano natural mediante intercalação de meses, e os nomes de seus meses referiam-se, em parte, aos trabalhos agrícolas.

Temos ainda poucas informações sobre o antigo calendário da Síria e da Palestina. As invasões e dominações estrangeiras exerceram diversas influên-

cias. Quando os egípcios dominaram, introduziram seu cômputo, pelo menos para os documentos oficiais: uma epígrafe do século XIII antes de nossa era, encontrada em *Tell ed-Duweir* (Lakís), menciona entregas de trigo nos II e IV meses da inundação (do Nilo), uma das três estações do ano egípcio. No norte da Síria, os nomes dos meses hurritas aparecem junto com os nomes semíticos e, salvo exceções, a nomenclatura é diferente da nomenclatura da Mesopotâmia. As inscrições apresentam certo número de nomes de meses fenícios, mas não permitem determinar sua ordem. A impressão geral é de grande confusão, mas é provável que em todas as partes se seguisse um calendário lunar retificado, o único que, partindo da observação dos meses, conserva um ano em conexão com o ritmo dos trabalhos agrícolas. Não há nenhuma prova do uso de um calendário propriamente solar, fora da influência superficial e efêmera do sistema egípcio.

Recentemente, quis-se reconhecer na antiga Mesopotâmia a existência de um cômputo completamente diferente. Os mercadores assírios que comercializavam na Capadócia em princípios do segundo milênio a.C. teriam dividido o ano em sete períodos de cinquenta dias, compreendendo cada cinquenta e sete semanas mais um dia de festa. Como sete cinquentenas fazem somente 350 dias e as necessidades da agricultura, assim como as do comércio, exigiam concordância com o ano natural, teriam acrescentado ao final deste um período de dezesseis dias, o *shapattum*. Esse calendário teria sido utilizado na Capadócia concorrentemente com o do ano lunar corrigido. O sistema podia estender-se a períodos mais longos e teria sido contado por períodos de sete e de cinquenta anos, o *dârum*. Mais ou menos na mesma época na Babilônia, seria atestado um cômputo por septenários de anos. Essa hipótese fundamenta-se em argumentos frágeis; o argumento chave é a palavra *hamushtum*, traduzida por “cinquentena” de dias, mas a palavra designa melhor um período de cinco dias, ou ainda um quinto de mês. Além disso, o uso desse cômputo na Babilônia se restringiria aos primeiros séculos do segundo milênio a.C. Entretanto, há vestígios de um sistema análogo na instituição do jubileu⁸⁷ e no calendário festivo de Israel.⁸⁸ O calendário dos sectários de Qumran enumera festas agrícolas que são celebradas mais ou menos a cada cinquenta dias. Encontra-se também o uso defectivo desse sistema quinquagesimal no calendário cristão nestoriano e, através dessa adaptação cristã, no calendário dos camponeses da Palestina, que contam sete cinquentenas de dias, indo de uma festa a outra.

⁸⁷ Cf. pp. 211s.

⁸⁸ Cf. pp. 529s, sobre a festa das Semanas.

2. O CALENDÁRIO ISRAELITA. O DIA

Essa complexidade se acha em Israel, situado na confluência de várias civilizações e que, ao longo de sua história, sofreu diversas influências. Mas deve-se reconhecer que essa complexidade aumentou com as hipóteses contraditórias dos cientistas modernos, e parece que se pode chegar a uma solução mais coerente e mais simples do que as que têm sido propostas recentemente.

A unidade básica é, como em toda parte, o dia solar. Os egípcios o contavam de uma manhã a outra e o dividiam em doze horas do dia e doze horas da noite, que tinham diferente duração segundo as latitudes e as estações. Na Mesopotâmia, contava-se o dia de uma tarde a outra dividido em doze *bêru* de duas horas, e cada *bêru* tinha trinta unidades de quatro minutos. A noite e o dia eram divididos em seis vigílias que duravam, cada uma, dois *bêru*, ou seja, quatro horas. Havia, pois, como no Egito, uma diferença entre a hora estacional e a hora real, mas eles sabiam estabelecer tabelas de concordância para os diferentes meses.

Em Israel, durante longo tempo, contou-se o dia de manhã a manhã. Quando se queria indicar a duração total de um dia de vinte e quatro horas, dizia-se “dia e noite” ou uma forma equivalente, pondo primeiro o dia: poderíamos apresentar umas cinquenta referências: Dt 28.66-67; I Sm 30.12; Is 28.19; Jr 33.20, etc. Isso sugere que o dia era contado a partir da manhã e foi, efetivamente, uma manhã quando, com a criação da luz, começaram o mundo, a distinção do dia e da noite, e o tempo, Gn 1.3-5, cf. v. 14,16,18. Tirou-se a conclusão contrária da expressão que é o refrão no relato da criação: “Houve tarde e houve manhã, primeiro, segundo, ... dia”; contudo, essa fórmula, que vem depois da descrição de cada obra criadora, que é feita evidentemente enquanto há luz, indica mais o tempo vago até a manhã, fim de um dia e princípio da obra seguinte.

Mas nos últimos livros do Antigo Testamento é invertida a expressão “dia e noite”: Judite honra a Deus “noite e dia”, Jt 11.17; Ester pede que se jejue durante três dias “noite e dia”, Et 4.16; Daniel fala de 2300 “tardes e manhãs”, Dn 8.14. Esse mesmo uso é encontrado em textos menos tardios, mas certamente pós-exílicos: Sl 55.18 “pela tarde, pela manhã e ao meio-dia”; Is 27.3, “noite e dia”; Is 34.10 “nem noite nem dia”. Essa ordem se encontra apenas em duas passagens anteriores ao Exílio, I Rs 8.29 e Jr 14.17, mas o paralelo de II Cr 6.20 no primeiro caso e as leituras das versões nos dois casos convidam a corrigir o texto massorético. Pelo contrário, se temos a ordem “dia e noite” em passagens recentes, ela se justifica pela importância que o

contexto dá ao dia em contraste com a noite, Zc 14.7; Ec 8.16, ou pela persistência de uma fórmula já estabelecida na língua.

Alguns relatos bíblicos levam claramente às mesmas conclusões. Assim a história das filhas de Ló: “No dia seguinte disse a primogênita à mais nova: Deitei-me ontem à noite com meu pai. Demos-lhe a beber vinho também esta noite”, Gn 19.34. A história do levita de Efraim: ele fica três dias na casa de seu sogro e ali passa a noite. No quarto dia, levanta-se e quer partir. É detido e passa ainda a noite. No quinto dia lhe diz o sogro: “Eis que já se declina o dia, a tarde vem chegando; peço-te que passes aqui a noite... amanhã de madrugada partirás...”, Jz 19.4-9. Os mensageiros de Saul chegam à noite para surpreender a Davi, e Mical lhe diz: “Se você não escapar esta noite, amanhã será um homem morto”, I Sm 19.11. Na casa da feiticeira de En-Dor, Samuel aparece a Saul durante a noite e lhe diz: “Amanhã você e seus filhos estarão comigo”, I Sm 28.19. Há outras passagens, mas são menos decisivas, Jz 21.2-4; I Sm 5.2-4.

Pelo contrário, Neemias, para impedir a violação do sábado pelos comerciantes, ordena que se fechem as portas de Jerusalém ao cair da noite, antes do sábado, e que não voltem a abri-las até depois do sábado, Ne 13.19: aqui parece que o dia começa ao pôr-do-Sol.

Encontra-se a mesma dualidade nos textos litúrgicos, mas há maior dificuldade em utilizá-los, pois sua data é imprecisa. Segundo Lv 7.15 e 22.30, a carne dos sacrifícios deve ser comida no mesmo dia, sem deixar nada para a manhã seguinte. Se o dia tivesse começado ao entardecer, se teria dito que se deveria comer a carne antes do entardecer. A Páscoa é celebrada no dia quatorze do primeiro mês depois do pôr-do-Sol, a festa dos Ázimos, que dura sete dias, começa no dia quinze, Lv 23.5-6; cf. Nm 28.16, e esse dia quinze é o dia seguinte à Páscoa, Nm 33.3; cf. Js 5.10: tudo isso supõe um cômputo partindo da manhã. Mas o outro cômputo aparece evidentemente na data do dia da Expição, “a tarde do nono dia do mês, duma tarde a outra tarde”, Lv 23.32, e em Êx 12.18, em que os Ázimos deviam ser comidos desde a tarde do dia décimo quarto até a tarde do dia vigésimo primeiro. Esses dois textos pertencem à última redação do Pentateuco. Essa maneira de contar é a da época do Novo Testamento e do judaísmo posterior, com relação ao sábado, às festas religiosas e também à vida civil.

A mudança de cômputo aconteceu, pois, entre o final da monarquia e a época de Neemias. Poderíamos ser ainda mais precisos se fosse certo que em Ez 32.21-22 a tarde e a manhã do v. 22 pertencessem ao quinto dia do versículo 21. Isso nos remeteria ao princípio do Exílio. Infelizmente, o texto não é explícito.

O dia era dividido de maneira imprecisa segundo os fenômenos naturais: a manhã e a tarde, Êx 18.13, etc., o meio-dia, Gn 43.16,25; I Rs 18.29, etc., a aurora, Gn 19.15; Js 6.15; I Sm 30.17, o pôr-do-Sol, Gn 15.12-17, a brisa que sopra antes do nascer do Sol, Ct 2.17; 4.6, e a brisa da tarde, Gn 3.8, o maior calor do dia, Gn 18.1; I Sm 11.11; II Sm 4.5. Fazia-se às vezes referência ao ritual: o tempo da oferta da tarde é dado como indicação de hora em I Rs 18.29; Ed 9.4,5; Dn 9.21. Certos atos religiosos devem ser feitos “entre as duas tardes”, Êx 12.6; 16.12; 29.39,41; 30.8; Nm 9.3,5,11; 28.4,8. Essa expressão designa o tempo que passa entre o desaparecimento do Sol e o cair da noite, o crepúsculo, que é curto no Oriente. Essa era a interpretação dos samaritanos; os fariseus a entendiam como sendo o tempo que precede o pôr-do-Sol.

A noite era dividida em três vigílias: a primeira vigília, talvez Lm 2.19, a vigília da meia-noite, Jz 7.19, a última vigília ou vigília da manhã, Êx 14.24; I Sm 11.11. Este era em suma o uso da Mesopotâmia, mas na época do Novo Testamento havia sido adotado o uso romano, antes egípcio, das quatro vigílias noturnas, Mt 14.25; Mc 13.35.

Não se conhece termo que indique as divisões menores do tempo. A palavra *sha'ah*, que designará mais tarde a hora, é empregada somente no aramaico de Daniel e no sentido vago de momento ou de instante, Dn 4.16; cf. 3.6-15; 4.30; 5.5. Entretanto, os israelitas tinham meios para conhecer as horas do dia. Na Mesopotâmia e no Egito, eram utilizadas clepsidras e gnômons desde o segundo milênio antes de nossa era; em Gezer, encontrou-se um quadrante solar egípcio do século XIII a.C. A “escadaria de Acáz”, em que, devido à oração de Isaiás, a hora recua dez degraus, II Rs 20.9-11 = Is 38.8, não é, muito provavelmente, um gnômon, mas sim uma escada construída por Acáz, talvez em relação com o “terraço” mencionado em uma interpretação literal de II Rs 23.12. O milagre proposto não é o de um “relógio” que “adiante” ou “se atrase”, mas o deslocamento brusco da sombra sobre a escada.

3. O MÊS

Os egípcios, conforme sua determinação do dia de manhã a manhã, contavam o mês lunar a partir da manhã em que desaparecia o último quarto da Lua precedente. Os babilônios, que contavam o dia de uma tarde a outra, começavam a contar o mês com a aparição do crescente da lua nova ao pôr-do-Sol. Como os israelitas contavam o dia de manhã a manhã, é provável que tenham seguido o uso egípcio para determinar o começo do mês. Mas não o podemos afirmar. Entretanto, o relato detalhado de I Sm 20.18-35 seria melhor compreendido assim, e a transferência do começo da festa dos Ázimos, do dia décimo

quinto, Lv 23.6, para o décimo quarto, Êx 12.8, e sua união com a Páscoa poderiam ser explicadas por uma mudança de cômputo: a maneira babilônica de contar os dias teria substituído o sistema dos egípcios.

Em todo caso, o que é certo é que os israelitas seguiam o mês lunar. Como os cananeus, designaram o mês pela palavra *yerah*, que significa igualmente Lua: o mês é uma lunação; mas bem no início, cf. Êx 23.15; 34.18; I Sm 6.1; 10.27; I Rs 4.7, e mais freqüentemente daí em diante, chamaram o mês *hodesh*, que em primeiro lugar significa lua nova. Em I Rs 6.38 e 8.2, a palavra *yerah* com o nome do mês cananeu é glosada pela palavra *hodesh* com o número do mês, cf. abaixo.

Como as lunações duram 29 dias, 12 horas e uma fração, os meses lunares tinham alternadamente 29 e 30 dias. No princípio, deram-lhes nomes cananeus, que eram relacionados com as estações: *abib*, o mês das espigas, Êx 13.4; 23.15; 34.18; Dt 16.1, *ziv*, o mês das flores, I Rs 6.1,37, *etanim*, o mês em que somente fluem correntes de água permanentes, I Rs 8.2, *bûl*, o mês das grandes chuvas, I Rs 6.38. Os três últimos nomes são encontrados, com outros, nas inscrições fenícias; *abib* não foi ainda atestado nelas, mas foi decifrado nos escritos proto-sinaíticos, cuja leitura é incerta.

Essa nomenclatura cananéia foi conservada por um longo tempo, posto que ainda se emprega no Deuteronômio, que estabelece a festa da Páscoa no mês de *abib*, Dt 16.1, e é uma casualidade que tais nomes não apareçam nos livros históricos depois de Salomão. Este era um calendário oficial e parece que na vida cotidiana eram utilizadas outras designações. Em Gezer, descobriu-se uma tabuinha de calcário que tem uma inscrição atribuída ao século X antes de nossa era. O texto foi, certamente, redigido por um israelita. É um calendário que oferece a seguinte tabela:

Dois meses:	<i>'sp</i>	= Colheita
Dois meses:	<i>zr'</i>	= Plantio
Dois meses:	<i>lqsh</i>	= Plantio tardio
Um mês:	<i>'sd psht</i>	= Colheita do linho
Um mês:	<i>qsr s'rm</i>	= Segar da cevada
Um mês:	<i>qsr wkl</i>	= Segar (do trigo) e contagem (?)
Dois meses:	<i>zmr</i>	= Poda
Um mês:	<i>qs</i>	= Frutos de verão

Esta não é uma agenda dos trabalhos que haverão de ser efetuados durante os diferentes meses do ano, mas uma tabela de equivalência entre doze lunações, os meses do ano oficial, enumerados aqui sem seus nomes próprios,

e os períodos do ano agrícola, que os lavradores designavam segundo os trabalhos que faziam neles. Ora, encontramos no Antigo Testamento vários desses termos empregados para indicar as datas. Assim nos mais antigos calendários litúrgicos: Êx 23.16 prescreve que se observe a festa da Ceifa, *qatsîr*, e a da Colheita, *asîp*; Êx 34.22 prescreve a festa das Semanas durante a sega do trigo, e a festa da Colheita. Rute e sua sogra chegam a Belém “no princípio da sega da cevada”, Rt 1.22. Rúben sai “nos dias da ceifa do trigo”, Gn 30.14. Sansão vai visitar sua mulher “nos dias da ceifa do trigo”, Jz 15.1. Em I Sm 12.17, “a ceifa do trigo” é uma indicação de época, como “a ceifa da cevada” em II Sm 21.9-10. Amós vê os gafanhotos surgirem “no tempo em que as sementes tardias começam brotar”, *leqesh*, Am 7.1. Muito mais tarde, o Manual de Disciplina da seita de Qumran, ao enumerar as quatro estações tomadas dos gregos, lhes dará também nomes que se referem à agricultura: *qatsîr*, ceifa, *qayts*, frutos de verão, *zera'*, plantio, *deshe'*, brotos novos; os três primeiros já se encontram no calendário de Gezer, mas, diferentemente deste, a equivalência é estabelecida com as estações gregas e a ordem é a de um ano que começa na primavera. A mesma comunidade de Qumran parece também testemunhar um calendário agrícola mais completo, análogo às “cinquentenas” dos camponeses da Palestina moderna⁸⁹.

No calendário oficial, os nomes cananeus dos meses foram substituídos, em uma certa época, por números ordinais: daí por diante contou-se desde o primeiro mês até o duodécimo. A favor da antiguidade de tal sistema podia-se fazer valer o uso egípcio de numerar de um a quatro os meses das três estações anuais, e citar textos da Mesopotâmia como estes: “Desde o princípio do ano até o quinto mês, e desde o sexto mês até o fim do ano”, no Código de Hamurabi; “Tomei os presságios... para o sexto mês”, nos arquivos de Mari; “No sexto mês enviarei...”, nas cartas de Amarna. Mas a divisão do ano egípcio em três estações nunca entrou em Israel, e as expressões acádicas que acabamos de mencionar são excepcionais e não pertencem a fórmulas próprias de datação.

De fato, esse sistema não é atestado pelos livros históricos antes do relato da tomada de Jerusalém por Nabucodonosor, II Rs 25 = Jr 52. As outras passagens, Js 4.19 e I Rs 12.32s, são redacionais e, em I Rs 6.38 e 8.2, o número do mês é uma glosa que explica o nome cananeu. No livro de Jeremias, o uso aparece sob Jeoaquim, Jr 36.9,22; sob Zedequias, Jr 28.1-17; 39.1,2; cf. 1.3, e depois da queda de Jerusalém, Jr 41.1. A mudança foi produzida, pois, depois do reinado de Josias, o que é confirmado pelo Deuteronômio, que emprega ainda o velho nome de mês *abib*, Dt 16.1. Já veremos que essa mudança coincide com a adoção do ano babilônico, que começa na primavera.

⁸⁹ Cf. p. 216.

Mas no princípio não foram aceitos os nomes babilônicos de meses, provavelmente por causa de suas conexões com os cultos pagãos, e em seu lugar foram postos números ordinais. Sem dúvida duas tabuinhas cuneiformes do século VII a.C. descobertas em Gezer, são datadas segundo o nome babilônico do mês, mas estão redigidas em assírio e sob a dominação assíria. Pelo contrário, a designação dos meses pelos números ordinais é a prática constante de Ezequiel e de Ageu, no regresso do Exílio. No livro de Zacarias, o décimo primeiro mês é explicado como o mês de *sebat*, Zc 1.7; o nono como mês de *kisleu*, Zc 7.1: trata-se de glosas posteriores. Os nomes babilônicos são empregados no documento aramaico de Ed 6.15 e nas memórias de Neemias, Ne 1.1; 2.1; 6.15, coisa que não deve surpreender, posto que os persas haviam adotado o calendário babilônico. Sob a mesma influência e na mesma época, os papiros de Elefantina são datados segundo os meses babilônicos. Mas o redator de Esdras, de Neemias e de Crônicas se serve sempre dos números ordinais. O livro de Ester designa, geralmente, os meses por um ordinal, seguido do nome babilônico, salvo uma exceção. Nos livros de Macabeus, às vezes, o número ordinal apresenta-se só, I Mb 9.3,54; 10.21; 13.51, às vezes seguido do nome babilônico, I Mb 4.52; 16.14; II Mb 15.36; mas o nome babilônico, em sua forma grega, apresenta-se geralmente só. Essas variações indicam que as designações babilônicas foram introduzidas bem depois do Exílio e só se tornaram comuns muito mais tarde. Livros apócrifos como o dos Jubileus, e os escritos de Qumran mostram a resistência obstinada de certos ambientes religiosos. Entretanto, os meses babilônicos acabaram por se impor no judaísmo ortodoxo. Temos aqui sua sucessão no ano, começando na primavera e com os equivalentes aproximados de nosso calendário:

I.	<i>nisân</i>	março – abril
II.	<i>iyyar</i>	abril – maio
III.	<i>sivân</i>	maio – junho
IV.	<i>tammuz</i>	junho – julho
V.	<i>ab</i>	julho – agosto
VI.	<i>elul</i>	agosto – setembro
VII.	<i>tisri</i>	setembro – outubro
VIII.	<i>marhesvân</i>	outubro – novembro
IX.	<i>kisleu</i>	novembro – dezembro
X.	<i>tebet</i>	dezembro – janeiro
XI.	<i>sebat</i>	janeiro – fevereiro
XII.	<i>adar</i>	fevereiro – março

A partir da época helenística, os nomes macedônios dos meses foram introduzidos no uso oficial. Um homem instruído como o historiador Josefo emprega essa nomenclatura, que, não obstante, nunca foi familiar aos judeus. No Antigo Testamento grego só se encontram os meses de xântico e de dióscoro (?) nos documentos estrangeiros de II Mc 11.21,30,33,38 e o mês de Distros em Tb 2.12.

4. A SEMANA

No calendário civil egípcio, o mês de 30 dias era dividido em três dezenas. Alguns pensam encontrar no Antigo Testamento vestígios de tal cômputo. O luto por Arão e por Moisés duram trinta dias cada, Nm 20.29; Dt 34.8, com o qual pode-se comparar o “luto” da mulher cativa, que durava um mês, Dt 21.13; cf. também Et 4.11; Dn 8.13. Dez dias é uma unidade de tempo em Gn 24.55; I Sm 25.38. O décimo dia do mês aparece como a data de uma festa ou de um acontecimento, Êx 12.3; Lv 16.29 (paralelos: 23.27; 25.9; Nm 29.7); Js 4.19; II Rs 25.1 (paralelos: Jr 52.4; Ez 24.1); Ez 20.1; 40.1; com menos frequência é mencionado o vigésimo dia, Nm 10.11; 11.19. Em Tell el-Far‘ah, do sul e em Tell ed-Duweir foram encontradas tabuinhas de osso perfuradas com três linhas paralelas de dez furos cada uma: talvez sejam “calendários” para contar os dias do mês; elas remontam a princípios da época monárquica.

Tudo isso não constitui prova suficiente: tendo os meses lunares alternadamente 29 e 30 dias, pode-se falar em números redondos de 30 dias por mês, e se os pequenos “calendários” encontrados nas escavações deviam servir para todos os meses, necessariamente teriam de ter 30 furos. Que no décimo dia se celebre alguma festa ou aconteça algum evento, não prova nada sobre a divisão temporal do mês. O contexto de Gn 24.55 e de I Sm 25.38 mostra que essa “dezena” é um cálculo aproximado, “uns dez dias”.

A única unidade inferior ao mês que é bem documentada é o período de sete dias, *shabû‘a*, a semana. As origens dessa instituição que nos é tão familiar são muito obscuras. Em um calendário lunar seria normal que o mês fosse dividido segundo as fases da Lua. A divisão que mais se impõe é a que indica a lua cheia em meados do mês; de fato, o dia décimo quinto tem importância especial no calendário assírio-babilônico: é o *shapattu*. Ora, há alguns textos do Antigo Testamento, II Rs 4.23; Is 1.13; 66.23; Os 2.13; Am 8.5, em que *shabbat* é posto em paralelo com a neomênia como um feriado; o salmo 81.4 emprega em um contexto idêntico a palavra rara *kese‘*, “lua cheia”, o que sugere que *shabbat* tenha o mesmo sentido nos textos precedentes, como *shapattu* em acádico. Devemos nos lembrar que as duas grandes festas israelitas,

a da Páscoa e a dos Tabernáculos, eram celebradas no dia 14^a-15^o do primeiro e do sétimo mês, ou seja, na lua cheia; a festa posterior de Purim será estabelecida igualmente na lua cheia, no décimo segundo mês.

A divisão do mês em quatro segundo os quartos da Lua é muito menos aparente nos textos. É verdade que no poema babilônico da criação, a Lua recebe como missão marcar com suas fases os períodos do mês, e que o calendário babilônico, pelo menos a partir do século VII a.C., põe à parte, como dias nefastos, o 7^a, o 14^a (o 19^a), o 21^a e o 28^a, o que corresponde às fases lunares; mas, pelo menos até o século XI a.C., o calendário assírio-babilônico notava vários outros dias nefastos. Se o calendário posterior indica um divisão em semanas – o que não está provado –, o ciclo se interrompia ao fim de cada mês, que contava 29 ou 30 dias, e recomeçava a cada lua nova. No Egito, parece ter havido uma divisão dos meses em 7, 8, 8 e 7 dias, que tinham nomes lunares, mas deve-se notar que o número dos dias não é constante, o que é contrário à própria noção de semana.

Recentemente, foram propostas novas explicações da semana. Segundo um autor, os sete dias da semana poderiam ser explicados segundo os sete ventos que sopravam de sete direções diferentes, conforme a mais antiga cosmologia babilônica; segundo outro, interpretando o *hamushtu* dos textos capadócijs como um quinto de mês⁹⁰, uma “semana” de seis dias do velho calendário assírio teriam recebido dos israelitas o complemento de um sétimo dia reservado ao repouso. Não vale a pena discutir tais hipóteses. É mais útil recordar o valor simbólico e sagrado do número sete e os períodos de sete dias que se sucedem no poema babilônico de Gilgamesh e nos poemas de Ras Shamra. Uma das passagens do poema de Gilgamesh tem seu paralelo exato no relato do dilúvio, Gn 8.10-12, e com frequência encontram-se no Antigo Testamento períodos de sete dias: para a celebração dos casamentos, Gn 29.27; Jz 14.12; para o luto, Gn 50.10; para as condolências dos amigos de Jó, Jó 2.13; para banquetes, Et 1.5; para uma grande caminhada, Gn 31.23; II Rs 3.9, etc. Essas indicações de duração não têm relação com o calendário, mas sua frequência sugere a probabilidade de que, desde uma época antiga, o período de sete dias fosse também uma unidade de calendário.

Esse cômputo, se aplicado de maneira contínua, é independente dos meses lunares, posto que esses não são exatamente divisíveis em semanas. Ainda é possível que a idéia da semana tenha nascido da observação aproximativa das fases da Lua, mas converteu-se em elemento de um ciclo particular sobreposto ao dos meses e dos anos. Isso já distingue a semana israelita das “semanas”

⁹⁰ Cf. p. 216.

egípcias ou babilônicas. Há uma diferença mais importante: a semana é caracterizada pelo repouso do sétimo dia, o sábado, que é uma instituição religiosa antiga e própria de Israel. Voltaremos a falar mais sobre isso tratando das instituições religiosas⁹¹, e aqui só notaremos uma consequência: o cômputo por semanas – e não mais só a indicação de um período de sete dias, como os textos anteriormente citados –, encontra-se apenas nos textos litúrgicos, exceto as passagens recentes de Dn 10.2 e 9.24-27 (em que se trata de semanas de anos).

Mas a semana rege totalmente o calendário de um grupo religioso do judaísmo. Com maior clareza encontra-se no livro apócrifo dos Jubileus: 52 semanas fazem um ano de 364 dias, dividido em 4 trimestres de 13 semanas, ou seja, 91 dias; sete anos fazem uma semana de anos (como em Daniel), sete semanas de anos fazem um jubileu. O mesmo calendário é reconhecido em uma parte dos apócrifos reunidos sob o nome de Enoque, e nos escritos de Qumran. A intenção desse cômputo é fazer com que em todos os anos caiam as mesmas festas nos mesmos dias da semana; nele, os dias litúrgicos são o 1º, o 4º e o 6º da semana; o sábado é o dia de descanso. Os iniciadores desse calendário não parecem ter se preocupado com a divergência entre esse ano de 364 dias e o ano real de 365 dias e 1/4. Entretanto, não devia tardar em tornar-se significativo o desacordo e assim o calendário não pôde vigorar por longo tempo, a não ser com reajustes periódicos dos quais nenhum texto fala. A tentativa recente de fazê-lo depender de um antigo calendário sacerdotal, cuja influência seria encontrada na redação do Pentateuco, fica, pois, na incerteza. Aliás, em seguida veremos que o Pentateuco revela um cômputo diferente.

5. O ANO

O ano de 364 dias desse calendário do livro dos Jubileus é um ano solar, só que contado de maneira menos exata do que o ano egípcio de 365 dias. Os israelitas conheceram, evidentemente, esse ano, que transparece em duas passagens do Gênesis. Segundo Gn 5.23, o patriarca Enoque viveu 365 anos. Se recordamos que, segundo a tradição posterior, Enoque foi favorecido com revelações sobre a astronomia e o cômputo do tempo, reconheceremos que 365 representa um número perfeito: é o dos dias de um ano solar. A cronologia do dilúvio é ainda mais convincente: a calamidade começa no dia 17 do segundo mês, Gn 7.11, e termina no dia 27 do segundo mês do ano seguinte, Gn 8.14; durou, pois, doze meses mais 11 dias, exatamente o que falta para

⁹¹ Cf. o capítulo sobre o Sábado, p. 512.

igualar o ano lunar de doze meses lunares, 354 dias, com o ano solar de 365 dias. O redator quis explicar que o dilúvio havia durado exatamente um ano solar. No mesmo contexto, a comparação entre Gn 7.11,24 e 8.3-4, indica que cinco meses dão a soma de 150 dias, ou seja, cinco meses egípcios de 30 dias. Essa passagem é de redação tardia; ela aparece como uma nota erudita para indicar a correspondência do ano solar com o ano lunar retificado, ou ano lunissolar, que regia a vida cotidiana e a vida litúrgica. Mas nesse ano lunissolar, as festas não caíam a cada ano nos mesmos dias da semana. O calendário dos Jubileus, de que tratamos anteriormente, seria uma reforma destinada a ligar essas festas a dias fixos da semana.

Além desses cálculos eruditos e desses esforços imperfeitos, não possuímos provas que tenha prevalecido em Israel um calendário propriamente solar. A própria cronologia intencional de Gn 7.11; 8.14 destaca que a designação dos meses por números ordinais estava relacionada com um cálculo lunar. Já dissemos antes que esse sistema ordinal substituiu a designação com nomes cananeus. Esses, tendo sido tomados de acontecimentos sazonais podem convir apenas a um ano harmonizado, pelo menos de maneira aproximada, com o ano natural; este podia ser um ano solar, como também podia ser um ano lunissolar com um mês intercalar. Essa segunda solução é sugerida pelo termo com o qual os cananeus designavam o mês, *yerah*, a Lua, e pela analogia da Mesopotâmia. Não há nenhuma razão para duvidar que sucedesse o mesmo no Israel antigo, onde as mesmas palavras significavam o mês e a Lua, e a lua nova indicava o começo do mês.

Entretanto, o mês intercalar nunca é mencionado no Antigo Testamento, exceto bem no fim, e tratando-se de um calendário não israelita: o mês macedônio de dióscoro, II Mb 11.21, é talvez um mês intercalar. Fala-se apenas de doze meses, I Rs 4.7; I Cr 27.1-15; cf. Jr 52.31; Ez 32.1; Dn 4.26, e já vimos que o calendário de Gezer também contava doze meses. Contudo, seria de se esperar que o mês intercalar fosse mencionado em I Rs 4.7: os doze distritos de Salomão deviam abastecer o rei e sua casa, cada um durante um mês do ano, e em I Cr 27: cada um dos administradores de Davi exercia sua função durante um mês. O que se fazia quando o ano tinha treze meses? A incerteza vem do caráter incompleto de nossa informação: esses textos dizem o que sucedia nos anos comuns.

Em todo caso, durante muito tempo se fez a intercalação de um mês suplementar de maneira empírica. Ainda no fim do primeiro século de nossa era, o rabino Gamaliel II escrevia às comunidades da Diáspora: "Os cordeiros são ainda muito novos e os frangos muito pequenos; o grão ainda não está maduro. Assim, nos pareceu bem, a nós e a nossos colegas, acrescentar trinta

dias a este ano.” Finalmente se adotou o ciclo babilônico de dezenove anos, com intercalações em datas fixas. O mês que se repetia era o último do ano, *adar*; não há provas de que às vezes se intercalasse um segundo *elul*, como também faziam os babilônios.

O ano era dividido em duas estações, o inverno, *horep*, e o verão, *gayts*, que correspondiam *grosso modo* ao período frio e ao período quente, ao plantio e à ceifa, Gn 8.22; cf. Sl 74.17; Is 18.6; Zc 14.8. Os ricos e os reis tinham suas casas de inverno e de verão, Am 3.15; Jr 36.22. Essa divisão tão simples corresponde ao clima da Palestina, onde o período quente e seco e o período frio e úmido se sucedem bruscamente, sem que se sinta muito a primavera e o outono dos países de clima mais temperado. Os egípcios tinham três estações regidas pela enchente do Nilo e seus efeitos: a inundação, a germinação, a ceifa. Os gregos tiveram, no princípio, três estações e depois quatro, pelo acréscimo do outono. Elas são marcadas pelos equinócios da primavera e do outono, e pelos solstícios do verão e do inverno. Essa divisão foi introduzida entre os judeus na época helenística; vimos anteriormente que ela aparece nos escritos de Qumran, com nomes agrícolas. Mais tarde, denominaram-se as estações conforme os meses em que caíam os solstícios e os equinócios.

6. O COMEÇO DO ANO

Os dois calendários litúrgicos mais antigos, Êx 23.14-17 e 34.18-23, enumeram assim as três grandes festas anuais: Ázimos, ceifa, colheita. Como os Ázimos são celebrados no mês de *abib*, o futuro mês de *nisân*, na ordem seguida se poderia ver a indicação de um ano que começava na primavera, se não fosse indicada a data da festa da Colheita. Segundo Êx 23.16, esta cai *betse' r hashshanah*, na “saída” do ano, o que com maior probabilidade designa o começo do ano, posto que a mesma palavra significa em outras passagens o nascer do Sol, Jz 5.31; Is 13.10, e o das estrelas, Ne 4.15. Segundo Êx 34.22, a festa da Colheita indica a *teqûpat hashshanah*, etimologicamente a “circularidade do ano”, e mais propriamente o fim dessa circularidade, cf. I Sm 1.20; Sl 19.7, e o emprego do verbo correspondente em Jó 1.5, isto é, o fim do ano. Não se deve introduzir nesses textos antigos o sentido de solstício e de equinócio que o judaísmo deu a *teqûpah*. A fixação da festa, seja no princípio, seja no fim do ano, é um problema que reservamos para o estudo das instituições religiosas; aqui nos limitamos a mostrar que esses dois calendários supõem um ano que começa no outono.

É também com a colheita que começa a lista dos trabalhos agrícolas da tabuinha de Gezer: esta não é a ordem natural, que deveria começar com a

semeadura; mas o texto mostra que ela concorda com um ano civil que começa no outono⁹².

Em II Sm 11.1 = I Cr 20.1 e em I Rs 20.22,26, encontra-se a expressão *teshubat hashshannah*, literalmente o “retorno do ano”; no primeiro texto e em seu paralelo ela é explicada como “o tempo em que os reis saem à guerra”, e nas outras duas passagens ela serve para datar uma expedição militar. Segundo as reiteradas indicações dos anais assírios, ia-se à guerra comumente na primavera. Esse “retorno” do ano seria o momento em que o ano está na metade de seu curso e parece voltar atrás; a passagem do inverno ao verão, a época em que os dias ficam iguais às noites, nosso equinócio da primavera. Isso também supõe um ano que começa no outono. A expressão permaneceu ligada a essa época do ano depois da mudança do calendário e, em II Cr 36.10, ela refere-se novamente à primavera: outras fontes nos permitem datar o acontecimento, a tomada de Jerusalém, em março de 597.

A história da reforma de Josias, II Rs 22-23, narra a descoberta do livro da lei, sua leitura diante do rei e depois diante do povo inteiro convocado em Jerusalém, a execução das medidas de reforma na capital, em Judá e no antigo reino de Israel, finalmente a celebração da Páscoa. Todos esses acontecimentos ocorreram no ano dezoito do reinado: isso é impossível se o ano começava na primavera, muito pouco antes da Páscoa, e exige um ano que comece no outono.

Enfim, pode-se recordar que a Mesopotâmia também conheceu antigamente um ano de outono: o sétimo mês do ano babilônico de primavera tinha o nome de *teshritu*, ou seja, “começo”.

Mas outros textos do Antigo Testamento supõem um cômputo diferente. Quando se lê a Jeoquim o rolo das profecias de Jeremias, o rei está em sua casa de inverno e se aquece junto a um braseiro, pois “era o nono mês”, Jr 36.22; evidentemente o nono mês de um ano de primavera, em novembro-dezembro.

Conforme II Rs 25.8 = Jr 52.12, o Templo foi destruído por Nabucodonosor no quinto mês. Segundo Josefo e a tradição judaica, nessa mesma época do ano foi incendiado o segundo Templo pelos romanos, e sabemos que esse acontecimento ocorreu no mês de agosto. A tradição é antiga: segundo Zacarias, em uma época em que o calendário de primavera certamente estava em vigor (cf. as datas de Ageu em relação com os anos de Dario), celebrava-se a destruição do Templo com um jejum no quinto mês, Zc 7.3 e 5. Temos uma confirmação disso em Jr 40-41, que narra os acontecimentos imediatamente posteriores à tomada de Jerusalém: faz-se a colheita da uva, das frutas, do azeite, Jr 40.10, e depois do assassinato de Gedalias, no sétimo mês do mesmo ano, o

⁹² Cf. pp. 220-221.

trigo, a cevada, o azeite e o mel já estão nos celeiros, Jr 41.8: isso só confere com um ano de primavera.

Alguns textos litúrgicos são explícitos. A lei sobre a Páscoa começa assim em Êx 12.2: “Este mês vos será o principal dos meses: será o primeiro mês do ano.” Essa insistência é intencional e enfatiza uma novidade. Segundo Êx 23.15 e ainda Dt 16.1, a Páscoa devia ser celebrada no mês de *abib* no ano de outono. Entre esses textos e a redação de Êx 12 não se modificou a data da festa, mas o calendário havia mudado: daí por diante segue-se um ano de primavera. Do mesmo modo fazem os calendários religiosos de Lv 23, Nm 28-29 e Ez 45.18-25.

Todas as passagens do Antigo Testamento em que se designam os meses com um número ordinal, são explicadas sem dificuldade em um ano que comece na primavera. Já mostramos anteriormente que essa nova designação havia sido inaugurada depois da morte de Josias⁹³; se comparamos o relato da reforma de Josias, II Rs 22-23, com o da tomada de Jerusalém, II Rs 25, observamos que o ano da primavera foi introduzido também nessa data. Também é possível que pelo mesmo tempo se começasse a contar os dias de tarde a tarde⁹⁴ e os meses a partir da aparição da lua nova ao pôr-do-sol⁹⁵. Tudo isso significa a adoção do calendário babilônico e é explicado por uma circunstância histórica: sob Jeoaquim, filho de Josias, o reino de Judá tornou-se vassalo de Nabucodonosor.

Essas conclusões valem para o reino de Judá, sobre o qual estamos melhor informados. Pode-se supor que o calendário de outono foi seguido também no reino de Israel enquanto este manteve sua independência, mas o calendário babilônico foi imposto, pelo menos para o uso oficial, nas províncias assírias constituídas depois das conquistas de Teglat-Falasar III, em 733 a.C., depois ao resto do território, após a queda de Samaria. Os contratos cuneiformes de Gezer, datados à maneira assíria, são uma prova disso. Tentou-se atribuir maior antigüidade à adoção do calendário de primavera em Israel, com a finalidade de esclarecer os sincronismos que os livros dos Reis estabelecem entre os reinados de Israel e os de Judá; mas esses sincronismos já em si estabelecem difíceis problemas que não parecem se resolver acrescentando uma nova incógnita.

O ano de primavera naturalmente manteve-se quando os nomes babilônicos dos meses substituíram os números ordinais. Só uma passagem oferece

⁹³ Cf. p. 221.

⁹⁴ Cf. p. 217.

⁹⁵ Cf. pp. 219-220.

dificuldade. Segundo Ne 1.1 e 2.1, o mês de *kisleu* e o mês seguinte de *nisân* cairiam no mesmo vigésimo ano de Artaxerxes, o que indicaria um ano de outono. Mas é improvável que Neemias, vivendo na corte da Pérsia, onde era seguido o calendário babilônico e eram utilizados os nomes babilônicos dos meses, não seguisse também para o ano o cômputo oficial. Por outro lado, o texto hebraico de Ne 1.1 somente menciona "o ano vigésimo", sem o nome do soberano reinante, o que é muito estranho. O texto deve ter sido alterado, e o mais provável é que ele não continha originalmente, ou por algum acidente perdeu, a menção do ano, a qual foi logo mecanicamente suprida segundo Ne 2.1: na realidade se trataria do ano dezenove de Artaxerxes. Também quis-se descobrir um ano de outono em um papiro de Elefantina, mas nele a data é, aparentemente, errônea.

Os selêucidas introduziram em Antioquia e nas colônias macedônias um calendário de outono, mas na Babilônia adaptaram-se ao calendário de primavera, que os judeus já seguiam. O primeiro livro dos Macabeus data os acontecimentos da história geral segundo o cômputo siromacedônio, mas se mantém fiel ao cômputo babilônico quanto aos fatos que interessam diretamente à comunidade judaica. As raras datas do segundo livro são dadas segundo esse mesmo calendário, exceto nos documentos estrangeiros de II Mb 11.

Essas variações ao longo do Antigo Testamento deixaram perplexos os rabinos, que não distinguiam a idade relativa dos textos. Contaram quatro começos de ano: em *nisân*, o ano novo para os reis e para as festas; em *elul*, o ano novo para o dízimo do gado; em *tisri*, o ano novo para os anos, para o ano sabático e para o ano jubilar; em *sebat*, o ano novo para o dízimo das árvores.

7. AS ERAS

Uma era é o ponto de partida de uma cronologia que, teoricamente, continua até o infinito: assim a era cristã, a era muçulmana etc. Os cronógrafos judeus, partindo dos dados bíblicos, calcularam uma era da criação, à qual ainda se atém o judaísmo: o ano 5718 da criação começou em 26 de setembro de 1957. Mas o Antigo Testamento não conheceu nada semelhante. Sugere-se que Nm 13.22, segundo o qual Hebrom foi fundada sete anos antes de Tanis, e os 430 anos da permanência no Egito indicados por Êx 12.40, se refeririam a uma "era de Tanis", que remontaria até à instalação dos hicsos no Egito. Isso é só uma hipótese e, em todo caso, essa cronologia seria exterior a Israel. Números como os 300 anos de Jz 11.26, ou os 480 anos de I Rs 6.1, baseiam-se nos cálculos dos redatores bíblicos. Para fixar uma data partia-se de um acontecimento mais ou menos contemporâneo, que havia causado impressão:

a profecia de Amós está datada “dois anos antes do terremoto”, Am 1.1; o oráculo de Is 20.1s é do “ano em que Tartã veio a Asdode... e a tomou”. Ezequiel conta os anos a partir da deportação de Joaquim, Ez 1.2; 8.1; 20.1; 24.1; 26.1, etc., como o faz também II Rs 25.27 = Jr 52.31.

Essa maneira de contar apenas continua o cômputo oficial dos reinos de Israel e de Judá, onde os acontecimentos eram datados segundo os anos do reinado de cada rei. Esse sistema persistiu até o final do reino de Israel, II Rs 17.6, e do reino de Judá, II Rs 25.1-2, e ele remonta pelo menos a Salomão, I Rs 6.1,37,38. E até poderia se encontrar algo análogo na época da confederação das tribos se admitirmos que os juízes “pequenos” de Jz 10.1-5; 12.8-15 representam uma instituição permanente⁹⁶: teria se contado segundo os anos de sua judicatura, cuja duração exata é indicada nesses textos.

Sugeriu-se ver na lista dos altos oficiais de Salomão, I Rs 4.3, a menção de um funcionário sacerdote “sobre o ano”, que teria sido um magistrado epônimo, cujo nome serviria para designar o ano; a lista de tais epônimos teria dado uma cronologia. Assim, se teria em Israel o equivalente dos epônimos da Assíria, *lîmu*, e da Arábia do sul, *kabîr*. Mas essa interpretação de uma palavra que o texto e as versões apresentam como nome próprio, Eliorefe ou Elihaph, é uma hipótese muito frágil.

Se se datava segundo o ano do soberano reinante e se esse ano coincidia, como parece, com o ano civil, fica por determinar como se contava o princípio do reinado. Efetivamente, podiam-se contar como um ano inteiro e como primeiro ano do reinado os meses que transcorriam entre a entronização e o ano novo seguinte: é o sistema da pré-datação, no qual o ano em que morria um rei e em que subia ao trono seu sucessor era contado duas vezes. Podia-se também não contar esses meses que precediam o ano novo e contar o ano 1 a partir do ano novo que seguia ao acontecimento. É o sistema da pós-datação.

A pós-datação era aplicada aos reinados na Assíria e Babilônia. Esse sistema parece ter sido seguido em Judá ao final da monarquia: Jr 26.1 dá como data o “começo do reinado”, *re'shit mamleket*, de Jeoaquim, que é o equivalente exato do acádico *resh sharruti*, que designa o ano incompleto do advento ao trono; em compensação, não deve-se levar em conta Jr 27.1 e 28.1, onde a mesma expressão aparece em passagens corrompidas ou glosadas. O *re'shit malkût* de Zedequias em Jr 49.34 poderia ser interpretado da mesma maneira e daria uma data precisa: os documentos babilônicos recentemente publicados nos informam que havia transcorrido exatamente um mês entre o advento de Zedequias e o ano novo que o seguiu. Não temos nenhuma infor-

⁹⁶ Cf. pp. 119 e 185.

mação válida sobre as épocas anteriores. Fizeram-se diversas conjecturas, algumas das quais acabam em um verdadeiro entrecruzamento de pré-datação e pós-datação entre Israel e Judá. O objetivo dessas hipóteses consiste em justificar os sincronismos dados pelos livros dos Reis, mas já dissemos que esses sincronismos propõem um problema especial de cronologia talvez insolúvel. Se nos limitarmos a considerar a evolução do calendário tal como a esboçamos nas páginas precedentes, nos inclinaríamos a admitir que a pós-datação, uso babilônico, começou com a adoção do calendário babilônico sob Jeoaquim e que nos reinados precedentes se empregava a pré-datação, que era também o uso no Egito.

Uma verdadeira era se inaugurou apenas sob os selêucidas: é a era do "reinado dos gregos", como a chama I Mb 1.10. O começo dela foi estabelecido por Seleuco I no ano em que conquistou a Babilônia. A diferença entre o ano de outono seguido em Antioquia e o ano da primavera conservado na Babilônia, faz com que essa era comece no outono de 312 a.C. no cômputo siriomacedônio, e na primavera de 311 a.C. no cômputo babilônico; as datas dos livros dos Macabeus se dividem entre esses dois cômputos, segundo a maneira que se indicou a respeito do começo do ano⁹⁷. Quando se reconheceu a autonomia da nação judaica em 142 a.C., começou-se a datar as atas e os contratos "no ano primeiro de Simão, sumo sacerdote, insigne estrategista e higumene dos judeus", I Mb 13.41-42. Isso não era a fundação de uma era nova, mas uma volta ao uso do período de independência da monarquia. Entretanto, continuou em uso a era dos gregos, I Mb 14.1; 15.10, que serve inclusive para datar a morte de Simão, I Mb 16.14. Os judeus voltaram a adotar um cômputo independente e efêmero durante os dois levantes contra os romanos em 66-70 e em 132-135 de nossa era.

As eras especiais das cidades livres da Síria e Palestina ao final da época helenística e sob a época romana, e as eras mais gerais de Pompéia ou da Arábia já não interessam ao Antigo Testamento.

⁹⁷ Cf. p. 229.

CAPÍTULO XIII

PESOS E MEDIDAS

1. A “METROLOGIA” ISRAELITA

A metrologia é, por definição, uma ciência exata. Ela supõe a determinação matemática das unidades de extensão, volume e peso e sua rigorosa classificação. No uso prático, ela exige a sanção de uma autoridade que impõe um sistema e verifica a conformidade das medidas empregadas por cada um com o padrão que ela estabelece. Isso, que é regra nos Estados modernos, já acontecia, mesmo que em graus variados, nos grandes impérios antigos. Pode-se duvidar que uma tal regulamentação tenha existido em Israel. Frequentemente quis-se ver em II Sm 8.1 a menção a um “padrão do côvado”, que Davi teria emprestado dos filisteus, mas o texto está corrompido e talvez oculte um nome geográfico. Sem dúvida, fala-se de fraudadores que diminuía(m) as medidas e aumentavam o siclo, Am 8.5; de pesos “pesados” e “leves”, Dt 25.13; da medida diminuída e de pesos enganosos, Mq 6.10,11; cf. Pv 20.10. Em contraste, Lv 19.35-36 prescreve pesos justos, uma medida justa, um sextário justo, cf. Ez 45.10. Tudo isso se refere a estimativas comumente admitidas e não a padrões oficiais. A tradição rabínica, segundo a qual os padrões do côvado eram depositados no Templo não é confirmável, e provavelmente funda-se unicamente em I Cr 23.29, onde os levitas são encarregados dos pães da oblação, da flor da farinha, dos bolos achatados e de todo tipo de medidas. Segundo o contexto, isso significa simplesmente que os levitas têm que velar para que as oferendas sejam da quantidade requerida, cf., por exemplo, Êx 29.40, e para que Deus não seja roubado, cf. Ml 3.8-10. Não devemos convertê-los em controladores de pesos e medidas. Esses textos são melhor apreciados ao se ver ainda hoje em dia, depois da imposição do sistema métrico e a obrigação de empregar medidas autorizadas, como certos mercadores dos *suq* de Jerusalém pesam seus produtos servindo-se de uma pedra ou de uma ferradura, como os camponeses medem o leite ou o azeite com latas de conservas, e os beduínos medem com o braço a corda que compram. Assim como atualmente, contentava-se também em Israel com uma avaliação conforme o costume. Veremos

mais adiante que essa avaliação era garantida, em certos casos, por uma marca ou uma inscrição sobre o recipiente ou sobre o instrumento de medida, mas isto não se assemelhava à precisão de nossos controles modernos, nem, segundo parece, à exatidão dos antigos sistemas da Mesopotâmia e do Egito.

É útil comparar os dados da Bíblia com esses antigos sistemas orientais e, secundariamente, com a metrologia greco-romana. Mas devemos nos lembrar que freqüentemente a avaliação de suas unidades é incerta e nada nos assegura que as medidas israelitas tenham sido exatamente equivalentes: em nossos dias, medidas com o mesmo nome tiveram, ou ainda têm, valores significativamente diferentes na Síria, no Egito, na Palestina, e mesmo de uma região para outra na Palestina. Além disso, os valores mudaram com o tempo, em Israel como nos demais países vizinhos. Finalmente, as informações dadas pelos textos e pelas escavações são muito insuficientes, quando só se considera o Antigo Testamento, como faremos.

Esses fatores convidam a uma prudência que nem sempre os autores de trabalhos especiais sobre metrologia bíblica souberam observar. Podem ser colocada em séries, com certa verossimilhança, as medidas de cada categoria, mas é inútil e enganoso dar, com quatro ou cinco decimais, sua equivalência métrica quando não se está seguro nem do padrão antigo nem de sua relação com nosso sistema. Somente podem ser dadas aproximações. A “metrologia” bíblica provavelmente nunca será uma ciência exata.

2. MEDIDAS LINEARES

Segundo o uso universal dos antigos, as medidas de comprimento mais comuns tomam seus nomes das partes do corpo humano; em Israel, do braço e da mão, agentes da atividade artesã.

O côvado, *'ammah*, é a distância entre a extremidade do cotovelo e a extremidade do dedo médio. O palmo, *zeret*, é a medida da mão de um homem, aberta e estendida, desde o extremo do polegar até o do mindinho; a Vulgata ao traduzí-lo por *palmus*, criou uma confusão com o termo seguinte. A palma, *tepah* ou *topah*, é de fato a largura da mão onde começam os dedos. O dedo ou polegar, *'etsba*', freqüente nas metrologias antigas e no Talmude, só é encontrado uma vez no Antigo Testamento como unidade de medida, Jr 52.21.

A vara de medir, *qaneh*, empregada na descrição do Templo de Ezequiel, é mais um instrumento usado para medir do que uma unidade de medida, cf. Ez 40.3. A vara de medir de Ezequiel tinha seis côvados grandes, como a medida de mesmo nome na Mesopotâmia. O cordão de linho de Ez 40.3, a corda de medir de Am 7.17; Zc 1.16; 2.5, são também instrumentos de medida, dos quais não se sabe se eram padronizados como a corda mesopotâmica.

Finalmente, Jz 3.16 diz que Eúde tinha uma espada de um *gomei* de comprimento. A palavra é única na Bíblia, e as conjecturas das versões, “pulmo” ou “palma”, ou dos modernos, “côvado curto”, não nos esclarecem sobre o valor dessa medida.

O Antigo Testamento não nos fala em nenhuma parte da relação dessas unidades fundamentais entre si, mas é claro que tinham as mesmas relações proporcionais que os membros do corpo humano de que tomavam os nomes, e é provável que tais relações tenham sido ajustadas da mesma maneira que na Mesopotâmia e no Egito, que têm uma subdivisão idêntica do côvado comum:

Côvado	1			
Palmo	2	1		
Palma	6	3	1	
Dedo	24	12	4	1

Mas na Mesopotâmia havia também, segundo Heródoto, um côvado “real” de 27 dedos. Igualmente, no Egito, havia um côvado real de 7 palmas ou 28 dedos. Em Israel, parece que existiram, em épocas diferentes, um côvado grande e um pequeno. Reproduzindo as dimensões do Templo de Salomão, tal como nos são dadas nos livros dos Reis, II Cr 3.3 detalha que se trata do “côvado de medida antiga”. A vara de medir do medidor celestial de Ez 40-42; cf. Ap 21.15-16, tinha seis côvados “de um côvado e uma palma”, Ez 40.5; cf. 43.13. É provável que Ezequiel retome a medida antiga para a descrição do Templo futuro e que dê a equivalência com a medida de seu tempo: o côvado antigo teria tido também 6 palmas ou 24 dedos, mas eram maiores. Contudo, devemos nos lembrar que o côvado real egípcio tinha 7 palmas ou 28 dedos.

A avaliação métrica do côvado israelita pode ser feita comparando-o com os sistemas vizinhos, mas esses não são constantes. As régua graduadas gravadas sobre duas estátuas de Gudea, príncipe de Lagash, por volta do ano 2000 a.C., nos dão um côvado de 0,495 metro, que provavelmente representa o côvado grande da época. Segundo as antigas régua graduadas encontradas no Egito, o côvado real teria 0,525 ou 0,530 metro. As escavações na Palestina não proporcionaram padrões semelhantes e só podemos utilizar uma única informação positiva: a inscrição gravada no canal de Ezequias diz que ele tem 1.200 côvados de comprimento e, efetivamente, o canal mede 533,10 metros; o côvado teria, portanto, 0,44425 metro. Mas essa precisão é abusiva, já que 1.200 é evidentemente um número redondo, como os 100 côvados que na mesma linha da inscrição indicam a profundidade do canal sob a superfície, e

por outro lado, há uma margem inevitável de erro na mensuração de seu traçado serpentino. Teríamos ainda que decidir se esse côvado contemporâneo de Ezequias é equivalente ao côvado antigo de que fala II Cr 3.3, ou ao côvado longo de Ez 40.5, ou ao côvado curto pressuposto nesse mesmo texto. Há, pois, certa arbitrariedade nas avaliações que os autores dão e que variam ao redor de 0,45 metro para o côvado comum e 0,52 metro para o côvado de Ezequiel.

Esses cálculos são, de qualquer forma, bastante vãos, dado que não havia um padrão oficial. Na prática, os arquitetos, pedreiros e artesãos tomavam as medidas utilizando seu cotovelo físico, sua mão estendida, sua palma e seus dedos. A metrologia árabe menciona um “côvado negro”: este seria o que mediria um negro grande a serviço do califa; mas essa explicação é duvidosa.

Quanto às medidas itinerárias, as distâncias são indicadas apenas de forma empírica nos livros hebraicos do Antigo Testamento. O passo, *pesa'*, só é mencionado em I Sm 20.3, e metaforicamente há “apenas um passo entre mim e a morte.” A contagem para dias de caminhada oferece a mesma imprecisão: um dia, Nm 11.31, três dias, Gn 30.36; Êx 3.18; Jn 3.3, sete dias, Gn 31.23.

Em Gn 35.16 = 48.7; II Rs 5.19, a distância é indicada pela expressão *kibrat ha'arets*, ou seja, “uma extensão de terreno”; isto é o contrário de uma medida exata: é “certa distância”.

Duas medidas helenísticas aparecem nos livros dos Macabeus. Betsur está a uns 5 esquenos de Jerusalém, II Mb 11.5. O esqueno é uma antiga medida egípcia que valia, na época ptolomaica, um pouco mais de 6 km: Betsur está, efetivamente, a 29 km de Jerusalém. Muitas menções do estádio encontram-se acidentalmente agrupadas no mesmo capítulo, II Mb 12.9,10,16,17,29. O estádio é uma unidade grega que foi recebida na Palestina, primeiro na época helenística e depois na época romana. O estádio alexandrino, ao qual deve conformar-se o autor do segundo livro dos Macabeus, e que era provavelmente o que empregavam os judeus da Palestina, media um pouco menos de 185 metros. A distância de 600 estádios entre Jerusalém e Citópolis (Bet-San), II Mb 12.29, é confirmada exatamente com esta medida: há um pouco mais de 110 km entre os dois pontos. Por outro lado, os 240 estádios de II Mb 12.9, calculados com o mesmo valor, são claramente muito pouco para cobrir a distância entre Jerusalém e o porto de Jâmnia. Os 750 estádios de II Mb 12.17 não são calculáveis, pois desconhecemos o ponto de partida e o ponto de chegada.

Em hebraico não há nomes para as medidas de superfície. Esta é determinada indicando o comprimento dos lados de um retângulo ou de um quadrado, o diâmetro e a circunferência de um espaço circular, I Rs 6.2s; 7.23; II Cr 4.1,2; Ez 40.47,49; 41.2,4 etc.

As medidas agrárias eram empíricas. A jugada, *tsemed*, literalmente "jugo, junta", é a extensão que uma junta de bois pode trabalhar em um dia. Ela é mencionada como medida em Is 5.10 e no texto corrompido de I Sm 14.14. Calculava-se também a extensão de um terreno segundo a medida do grão que era necessário para o plantio. Esse procedimento era empregado em todo o Oriente antigo e é atestado na Palestina na época talmúdica; entretanto, na Bíblia somente o encontramos em I Rs 18.32, texto, por outro lado, de difícil interpretação: Elias cavou ao redor do altar um canal com uma capacidade de dois *s'ah* de semente. Qualquer que seja o valor dado ao *s'ah* e a densidade da semente que se suponha, seja que se aplique a medida à superfície do próprio canal, seja que se estenda ao espaço que ele circunscreve, em todo caso a estimativa parece muito exagerada. Não é provável que Lv 27.16 estime um campo em 50 siclos por *homer* de cevada que serviria para a sementeira: isso equivaleria a uma superfície enorme por um preço irrisório. Trata-se do grão que se recolhe, e expressa a avaliação do valor do campo, não de sua área.

3. MEDIDAS DE CAPACIDADE

Os nomes são, geralmente, os dos recipientes que continham as mercadorias e que serviam para medi-las, como em muitas outras metrologias: a cuba, o almude, o alqueire etc. Ao usar-se essas palavras para traduzir termos hebraicos, só se pretende indicar uma medida da mesma ordem de grandeza, não se pretende dar uma equivalência. Para evitar confusões, utilizaremos somente as transcrições dos termos hebraicos.

O *homer* é etimologicamente uma "carga de asno". Trata-se de uma medida de grande capacidade para os cereais, Lv 27.16; Ez 45.13; Os 3.2". Excepcionalmente, em Nm 11.32, o *homer* mede as codornizes que caíram sobre o deserto: cobriam o chão até a altura de uns dois côvados na extensão de um dia de caminhada em redor do acampamento, e cada um recolheu dez *homer*, somas deliberadamente fantásticas que expressam a glotonaria do povo e justificam seu castigo. O texto de Is 5.10 quer provocar uma reação de espanto contrária: um *homer* de semente só produzirá um *'epah* de colheita; trata-se de uma maldição!

O *kor* é igualmente uma medida de grande capacidade para a farinha, I Rs 5.2, para o trigo e a cevada, I Rs 5.25; II Cr 2.9; 27.5; Ed 7.22. A menção do *kor* para o azeite em I Rs 5.25 é um equívoco por *bat*, cf. o texto grego e o paralelo de II Cr 2.9. Mas o texto confuso e sobrecarregado de Ez 45.14 faz do *kor* uma medida para líquidos e o iguala ao *homer*.

O *letek* só é mencionado em Os 3.2 como medida para a cevada, inferior ao *homer*. As versões interpretam-no como a metade do *kor*.

O *'epah* designa, na visão de Zc 5.6-10, um grande recipiente, fechado com uma tampa e que pode conter uma mulher. É, com freqüência, o nome de um instrumento de medida: deve-se ter um *'epah* justo, integral, Lv 19.36; Dt 25.15; não se deve diminuir o *'epah*, Am 8.5; Mq 6.10; não deve haver *'epah* e *'epah*, um grande e outro pequeno, Dt 25.14; Pv 20.10. O mais comum é que palavra designe a própria medida, um *'epah*, Jz 6.19; Rt 2.17; I Sm 1.24, etc., ou 1/6 de *'epah*, Ez 45.13; 46.14, ou 1/10 de *'epah*, Lv 5.11; 6.13; Nm 5.15; 28.5; cf. Êx 16.36. Os materiais medidos são farinha, sêmola, cevada, grão tostado, nunca os líquidos. É a unidade de medida mais freqüente para os sólidos.

O *bat* é seu equivalente para os líquidos. A medida deve ser justa, Ez 45.10. Ela é empregada para a água, I Rs 7.26,38; II Cr 4.5, para o vinho, II Cr 2.9; Is 5.10, e para o azeite, II Cr 2.9; Ez 45.14; I Rs 5.25 corrigido.

O *shalish*, somente em Is 40.12 e Sl 80.6, é um instrumento que mede a “terça parte” de uma unidade indeterminada.

O *s'ah* é, nos textos históricos antigos, uma medida para a farinha e os cereais, Gn 18.6; I Sm 25.18; I Rs 18.32; II Rs 7.1,16,18.

O *hîn* é uma medida para os líquidos. Fora Ez 4.11, em que 1/6 de *hîn* representa o mínimo que se pode beber em um dia, o *hîn* não é mencionado senão nos rituais, para as oferendas de vinho e azeite, o *hîn* inteiro, Êx 30.24; Ez 45.24; 46.5,7,11, o meio *hîn*, Nm 15.9,10; 28.14, o terço de *hîn*, Nm 15.6,7; Ez 46.14, o quarto de *hîn*, Êx 29.40; Lv 23.13; Nm 15.4,5; 28.5,7,14.

O *'omer*, cujo nome significa “feixe”, só é empregado na história do maná, Êx 16 *passim*: recolhe-se um *'omer* de maná por dia e por pessoa. A glosa de Êx 16.36 o avalia em 1/10 de *'epah*.

O *'issarôn*, o “décimo”, é uma medida de farinha nos textos litúrgicos: Êx 29.40; Lv 14.10,21 etc.

O *qab* não consta senão em II Rs 6.25: durante o cerco de Samaria, um quarto de *qab* de cebolas silvestres valia 5 siclos de prata!

O *log* é uma pequena unidade para líquidos, mencionada somente no ritual de purificação do leproso, Lv 14 *passim*.

Se tentamos pôr todos esses nomes em uma série proporcional, a glosa de Êx 16.36 indica que o *'omer* é 1/10 de *'epah*, e é provável que o “décimo”, *'issarôn*, também represente 1/10 de *'epah*.

Segundo Ez 45.11, o *'epah* e o *bat* têm a mesma capacidade e fazem 1/10 de *homer*. Obtém-se, assim, a seguinte série:

<i>homer</i>	1		
<i>'epah = bat</i>	10	1	
<i>'omer = 'issarôn</i>	100	10	1

Não podemos deduzir mais nada do texto hebraico. A metrologia mesopotâmica permite estabelecer outra série: na época neobabilônica, as proporções entre as três unidades de medidas são: um *gur* = 30 *sutu* = 180 *qa*. A semelhança de nomes e autoriza estabelecer a seguinte tabela para o período exílico e pós-exílico:

<i>gur = kor</i>	1		
<i>sutu = s'ah</i>	30	1	
<i>qa = qab</i>	180	6	1

Essas proporções são confirmadas pelos documentos da época judaica e pelo Talmude. Essas duas séries, uma fundada no sistema decimal e a outra no sexagesimal, são aparentemente independentes. Sua combinação é hipotética. Ela baseia-se na versão grega de Êx 16.36 e Is 5.10, que traduz "um *'epah*" por τρία μέτρα; ora, μέτρον é a tradução comum de *s'ah*; que seria, pois, a terça parte de um *'epah*. Por outro lado, do texto obscuro de Ez 45.14 obtém-se a equivalência entre *homer* e *kor*, e assim chega-se à seguinte série combinada:

<i>homer = kor</i>	1			
<i>'epah = bat</i>	10	1		
<i>s'ah</i>	30	3	1	
<i>'omer = 'issaron</i>	100	10	-	1
<i>qab</i>	180	18	6	- 1

A posição do *hîn* e do *log* só pode ser deduzida de informações ainda mais tardias: a comparação que Josefo faz com a metrologia greco-romana, as interpretações de Jerônimo e os dados talmúdicos. De tudo isso se conclui que 1 *qab* = 4 *log* e que 1 *bat* = 6 *hîn*. O quadro completo se estabeleceria assim, deixando de lado o *letek* e o *shalish*, muito pouco atestados para que possam nos interessar:

<i>homer = kor</i>	1			
<i>'epah = bat</i>	10	1		
<i>s'ah</i>	30	3	1	
<i>hîn</i>	60	6	2	1

'omer = issaron	100	10	-	-	1	
qab	180	18	6	3	-	1
log	720	72	24	12	-	4 1

É necessário repetir que essa tabela é hipotética e que só vale, em todo caso, para uma data muito recente.

Ela baseia-se em equivalências freqüentemente incertas e sempre tardias, sendo as mais antigas as de Ezequiel, das quais não podemos dizer se são a afirmação de uma regra desconhecida ou o enunciado de uma reforma que talvez não tenha sido aplicada na época bíblica.

É necessário reconhecer que não podemos estabelecer um quadro, mesmo que restrito, das proporções para o período anterior ao Exílio. O único termo útil de comparação seria o sistema assírio, que precedeu o sistema neobabilônico do qual nos servimos antes. A nomenclatura assíria era a seguinte: 1 *imêru* = 10 *sûtu* = 100 *qa*. Dado que se admite geralmente que o *qa* não mudou de valor na Mesopotâmia, o *imêru* é quase a metade do *gur* babilônico e o *sûtu* assírio é quase o dobro do *sûtu* babilônico. O *homer* hebraico tem o mesmo nome que *imêru*, que também significa "carga de asno". Isso torna duvidoso, apesar de Ez 45.14, que o *homer* seja o equivalente do *kor*, que corresponde ao *gur*. A posição do *s'ah* = *sûtu* é igualmente perturbadora: segundo o sistema assírio, ele seria 1/10 do *imêru* = *homer* e seria, conseqüentemente, equivalente ao *'epah* = *bat* tal como o definirá mais tarde Ez 45.11. Entretanto, seria estranho que o *s'ah* da época monárquica tivesse o mesmo valor que o *'epah* = *bat* mencionado igualmente nos textos antigos, mas nós desconhecemos seus valores relativos.

Essas falhas em nosso conhecimento condenam todo intento de dar, para o período do Antigo Testamento, um quadro de equivalência com nosso sistema moderno. No máximo, se poderia tentar determinar o valor de tal ou qual unidade em tal ou qual época. Podem-se comparar as medidas hebraicas *homer*, *kor*, *s'ah* com as medidas mesopotâmicas que têm os mesmos nomes e que são mais conhecidas. Segundo cálculos recentes, na época neobabilônica, o *kor* equivaleria assim a 240,20 litros e o *s'ah* 8,04 litros. A unidade de base, o *qa*, equivalente do *qab*, teria 1,34 litros. No sistema assírio, o *imeru* = *homer* seria de 134 litros, o *sûtu* = *s'ah* (?), *'epah* (?), teria 13,4 litros. Infelizmente, a avaliação do *qa* é incerta e outros autores o avaliam em 0,81 litro. Um vaso com uma inscrição, recentemente encontrado em Persépolis, indicaria um *qa* de 0,92 litro ou pouco mais. O Egito possuiu uma medida *'pt* = *'epah* para os sólidos e uma medida *hnw* = *hîn* para os líquidos, mas as avaliações são ainda mais incertas: segundo alguns autores, o valor do *hnw* oscila entre 2,5 litros e

quase 5 litros; a relação entre o *'pt* e o *hnw* é imprecisa, talvez 40 *hnw*, o que, mesmo dando ao *hnw* o valor mais baixo, suporia para o *'epah* uma capacidade superior a tudo que se propôs até agora.

Poderíamos pensar a partir de dados aparentemente precisos da Bíblia: o mar de bronze do Templo de Salomão tinha um diâmetro de 10 côvados, uma profundidade de 5 côvados e continha 2000 *bat*, I Rs 7.23 e 26. Mas desconhecemos tanto o valor exato do côvado quanto a forma exata do recipiente, e o paralelo de II Cr 4.5 dá, com as mesmas medidas em côvados, uma capacidade de 3000 *bat*. E os elementos referentes às pias de bronze, I Rs 7.38, são ainda mais insuficientes.

Somente a arqueologia poderia proporcionar-nos informações mais sólidas. Em Tell ed-Duweir (Láquis), encontrou-se a parte superior de uma jarra na qual está gravado *bt lmlk*, “*bat* real”; a mesma inscrição talvez possa ser restaurada sobre uma alça de Tell en-Nasbeh (Mispá), e um fragmento sobre o qual está escrita a palavra *bt* provém de Tell Beit-Mirsim (Debir?). Gravadas antes do cozimento, essas epígrafes querem evidentemente indicar uma capacidade oficialmente reconhecida. Infelizmente, o maior fragmento, o de Tell ed-Duweir, não permite calcular com segurança a capacidade dessas jarras. Outros vasos têm simplesmente a estampa *lmlk*. Somente um, também procedente de Tell ed-Duweir, pôde ser reconstruído inteiramente: sua capacidade é de 45,33 litros. Mas há, em Tell en-Nasbeh, uma jarra quase inteira com a estampa *lmlk*, cuja capacidade é avaliada em 40,7 litros somente. Se esta estampa certifica a conformidade das jarras a uma medida oficial e se, como se pensou inicialmente, as jarras com a inscrição *bt* ou *bt lmlk* tinham a mesma capacidade, teríamos então, mesmo que só aproximadamente, o valor do *bat*. Mas os fragmentos com a inscrição *bt* pertencem, certamente, a recipientes menores do que as jarras com estampa *lmlk*. Concluiu-se então que essas jarras tinham o dobro da capacidade, e representavam dois *bat*, sendo o valor do *bat* de 22 ou 23 litros. É difícil que essa cadeia de hipóteses conduza a alguma certeza.

As inscrições *bt lmlk* são do século VIII a.C., enquanto que as estampas *lmlk* são em parte um pouco posteriores. Um último testemunho provém da época romana. De uma gruta de Qumran tirou-se uma jarra intacta que tem inscrito com carvão: 2 *s'ah* 7 *log*. Sua capacidade é de cerca de 35 litros, o que daria por volta de 0,64 litro para o *log* e uns 15,30 litros para o *s'ah*. Chegaria-se assim aos 45 litros das jarras *lmlk*, que conteriam 1 *bat* = 3 *s'ah*. Mas, infelizmente, em vez de tratar-se de uma indicação de capacidade, esta inscrição a carvão, e não gravada antes do cozimento, pode ser simplesmente a quantidade de mercadoria que a jarra continha, sem que necessariamente a

enchesse. Tal incerteza nos impede que a usemos para estabelecer uma metrologia.

Além disso, esse dado só valeria para a época romana. Basta dizer que os quadros estabelecidos para essa época, como resultado da comparação com a metrologia greco-romana e utilizando os dados talmúdicos, nos dão valores que variam em 100% e que, abusivamente, são reportados à época israelita. Sendo elaborados semelhantes quadros, deve-se pelo menos respeitar as verossimilhanças: um *homer*, sendo originalmente uma “carga de asno”, pode ter valido 209 litros, a estimativa mais baixa que foi proposta, mas certamente não os 450 litros, aos quais conduziria uma outra avaliação.

4. MEDIDAS DE PESO

Enquanto os víveres eram medidos pelo volume, os materiais preciosos e os metais eram pesados. As pequenas pesagens eram feitas em uma balança de braços com dois pratos. Os pesos, geralmente de pedra dura, eram denominados *'eben*, que significa ao mesmo tempo “pedra” e “peso”. Eram guardados em uma bolsa, Dt 25.13; Mq 6.11; Pv 16.11.

“Pesar” se diz *shaqal*, e o *sheqel*, o siclo, era, conseqüentemente, a unidade de base do sistema ponderal. Esta unidade é comum nas antigas metrologias semíticas. O texto antigo de II Sm 14.26 fala de 200 siclos “conforme o padrão do rei”, e uma série de textos pós-exílicos, Êx 30.13,24; 38.24-26; Lv 5.15; 27.3,25; Nm 3.47,50; 7 *passim*; 18.16, mencionam o siclo do santuário: em todos esses casos, trata-se do peso conforme o padrão oficial, ou então de uma unidade de mesmo nome, só que mais pesada. Alguns textos de Ugarit contam em siclos “pesados”, e a Mesopotâmia conhece uma série de pesos “reais”, o dobro dos pesos comuns. Em um relato da época patriarcal, antes da instituição do Estado, Gn 23.16, fala-se de siclos “correntes entre mercadores”. Contudo, acontecia de os comerciantes terem “pedras” grandes e pequenas, Dt 25.13, duas classes de pesos, Pv 20.23, conforme vendiam ou compravam.

Os múltiplos do siclo são a mina e o talento. A mina, *maneh*, só aparece raramente e, parece que só em época tardia: I Rs 10.17, talvez redacional, Ez 45.12; Ed 2.69; Ne 7.70,71; cf. Dn 5.25. A mina é freqüentemente mencionada nos textos mesopotâmicos, mas se pode notar que em Ugarit ela só se encontra em textos acádicos de procedência estrangeira ou em sua tradução em ugarítico; na prática, entretanto, utilizavam-se pesos de 50 siclos, o equivalente de uma mina. O talento, *kikkar*, é um peso de forma redonda, como indica seu nome. Trata-se de uma unidade grande, freqüentemente empregada nos livros históricos e raramente no Pentateuco, Êx 25.39; 37.24; 38.24-29.

São mencionadas muitas frações do siclo: meio-siclo, Êx 30.13, um terço de siclo, Ne 10.33, um quarto de siclo, I Sm 9.8. Mas há também nomes especiais para as pequenas unidades de peso. O *beqa'*, “fração”, que só aparece em Gn 24.22 e em Êx 38.26, representa meio-siclo. O *gerah*, provavelmente “grão”, é a menor unidade de peso, Êx 30.13; Lv 27.25; Nm 3.47; 18.16; 1z 45.12. O *payim*, conhecido graças à arqueologia, pode ser identificado no texto, por muito tempo ininteligível, de I Sm 13.21; ele representa dois terços de siclo, cf. Zc 13.8. Outro termo único na Bíblia, mas conhecido em acádico, é citado em Dt 5.25,28 (aramaico) junto com a mina e o siclo, o *p^res*, dual ou plural *parsîn*, “parte”, metade de uma mina ou, mais provavelmente, de um siclo.

Devemos recordar por fim a *qesitah*, unidade de peso, aliás desconhecida, que serve a Jacó para pagar o campo de Siquém, Gn 33.19; cf. Js 24.32, e que Jó 42.11 retoma por um arcaísmo intencional.

As principais dessas unidades são encontradas também nos países vizinhos de Israel. Na Mesopotâmia, suas relações são regidas pelo sistema sexagesimal: o siclo contém 180 “grãos” e se divide também em múltiplas frações, desde 2/3 até 1/24 de siclo. A mina tem sessenta siclos e o talento 60 minas = 3.600 siclos. Em Ugarit, o talento tem somente 3.000 siclos; os textos que mencionam a mina não dão sua equivalência, mas das séries ponderais resulta que ela tinha só 50 siclos e que, por conseguinte, o talento equivalia a sessenta minas.

Com relação a Israel, os textos dão as seguintes equivalências: segundo Êx 38.25-26, o talento vale 3000 siclos e o *beqa'* é meio siclo. Segundo Lv 27.25; Nm 3.47; 18.16; Ez 45.12, o siclo contém 20 *gerah*, e os três primeiros textos detalham que se trata do siclo do santuário. A avaliação da mina é mais difícil: o hebraico de Ez 45.12 é traduzido: “a vossa mina será 20 siclos + 25 siclos + 15 siclos”, o que dá um total de 60 siclos, como a mina babilônica. A maneira de contar é estranha; talvez se explique pela existência de pesos de 15, 20 e 25 siclos, o último dos quais representaria meia-mina de 50 siclos, como em Ugarit. Ezequiel tentaria assim dar um valor diferente para a mina, como Ez 40.5 teria feito com o côvado, e Ez 45.11, talvez, com o *'epah* e o *bat*. A avaliação do siclo em 20 *gerah*, Ez 45.12, reiterada pelos textos posteriores, formaria parte de um mesmo empenho reformador. O melhor é, pois, estabelecer dois quadros de equivalência. Um depende de Êx 38.25-26:

talento	1			
mina	60	1		
siclo	3000	50	1	
<i>beqa'</i>	6000	100	2	1

Esses valores parecem ser confirmados pelas multas de 100 siclos, Dt 22.19, de 50 siclos, Dt 22.29, e pela imposição de 50 siclos a cada notável no tempo de Menaém, II Rs 15.20. Recordemos que o nome da mina é muito raro e que poderíamos ter aqui seu equivalente em siclos. Esse sistema é antigo, vimos que era o de Ugarit.

A partir dos dados de Ezequiel, obtém-se um outro quadro:

talento	1			
mina	60	1		
siclo	3600	60	1	
<i>gerah</i>	72000	1200	20	1

Esse valor da mina parece se encontrar em um texto antigo: segundo Êx 21.32, uma multa de 30 siclos é imposta em um caso em que o Código de Hamurabi impõe de meia-mina.

É muito difícil converter esses pesos para o nosso sistema moderno. Na série mais comum na Mesopotâmia, o siclo pesava 8,4 gramas, mas havia uma série derivada do talento "real", na qual todas as unidades valiam o dobro. Em Ugarit, uma coleção de pesos supõe um siclo leve de 9,5 gramas, e os textos falam de um siclo "pesado", talvez o dobro, que seria representado por um peso de 18,7 gramas.

Com relação a Israel, as escavações na Palestina puseram em evidência numerosos pesos, alguns dos quais têm uma marca numérica ou um nome de unidade de peso, ou ambos ao mesmo tempo. Esses pesos com inscrições, raramente encontrados em um contexto arqueológico preciso, podem, contudo, geralmente, ser datados do fim da monarquia, segundo os critérios epigráficos. Mas existem notáveis divergências de peso entre exemplares pertencentes ao mesmo tipo e, pelo que parece, à mesma época e procedentes de um mesmo sítio, como, por exemplo, de Tell ed-Duweir, que proporcionou uma numerosa coleção. Somente as pequenas unidades são representadas por pesos inscritos e nenhuma tem o nome de siclo, que é substituído por um símbolo seguido de um sinal. Como se tratava da unidade mais comum, a palavra "siclo" é subentendida em numerosas contas da Bíblia.

A série mais longa dos pesos inscritos tem o símbolo ∞ e os sinais numéricos 1, 2, 4 ou 8. São conhecidos pelo menos vinte e cinco exemplares, dos quais uma dúzia são de oito unidades. Essa unidade é o siclo, e as pesagens dão-lhe um valor por volta de 11,5 gramas. Um pequeno peso de bronze encontrado em Gezer tem a marca *lmlk* com o algarismo 2; este seria um peso

“real”. Ele pesa, atualmente, 22,28 gramas, o que daria um siclo de 11,14 gramas, mas o metal pode ter perdido um pouco de seu peso por oxidação.

Costuma-se atribuir a essa série meia dúzia de pesos com a marca *pym*: a palavra aparece em I Sm 13.21 e é interpretada como dois terços do siclo. A pesagem desses exemplares dá um siclo próximo a doze gramas.

Os pesos marcados *bq'* representam, evidentemente, meios siclos, segundo Êx 38.26. Os seis exemplares conhecidos oscilam por volta de 6 gramas e supõem um siclo de pelo menos 12 gramas.

Possuímos, além disso, uma dúzia de pesos inscritos *ntsp*. O nome parece designar a “metade” de uma unidade, mas essa unidade não é o siclo israelita, pois as pesagens dão ao *ntsp* um valor médio de 10 gramas. Ele pertence, pois, a outro sistema, também representado por um pequeno peso marcado $\frac{1}{4}$ de *ntsp* de 2,54 gramas, e talvez por certos pesos não inscritos que pesam em torno de 5 e 20 gramas, ou seja, $\frac{1}{2}$ ou 2 *ntsp*. A palavra não aparece como nome de peso no Antigo Testamento, mas é encontrada ao lado do siclo nos textos de Ugarit e é talvez representada por um peso de 9,5 gramas na série ponderal: o *ntsp* seria em Ugarit um siclo leve, “a metade” do siclo “pesado”. Os pesos *ntsp* encontrados na Palestina talvez tenham sido perdidos ali pelos mercadores “cananeus”⁹⁸.

A incerteza sobre o valor exato do siclo e o caráter teórico da classificação de Ezequiel permitem propor apenas valores aproximados para a mina e o talento. A mina antiga teria tido entre 550 e 600 gramas, o talento, entre 34 e 36 quilos. No sistema de Ezequiel, a mina teria tido em torno de 700 gramas. Não devemos tentar fazer muito precisa uma “metrologia” que sempre foi flutuante.

5. A MOEDA

O estudo dos pesos leva naturalmente ao da moeda. A primeira forma de comércio consiste na troca de mercadorias; os pagamentos eram feitos, no princípio, em gêneros mensuráveis e contáveis: tantas medidas de azeite ou de cevada, tantas cabeças de gado etc. Por razões de comodidade não tardou adotar-se como meio de controle o metal, trabalhado ou em lingotes, cuja qualidade e peso determinavam o valor de troca. Assim, o metal era utilizado, em grandes quantidades, para o pagamento dos tributos, II Rs 15.19; 18.14, etc., e em pequenas quantidades para as transações individuais com o estrangeiro, Gn 42.25,35; 43.12s; I Sm 13.21; I Rs 10.29, e sempre, pelo que parece, para

⁹⁸ Cf. p. 103.

a compra de terras, Gn 23.14s; II Sm 24.24; I Rs 16.24; 21.2; Jr 32.9. Mas Salomão também pagou Hirão em mercadorias, I Rs 5.25, e Mesa entregava a Israel um tributo de carneiros e de lã, II Rs 3.4. Podiam ser combinadas as duas formas de pagamento: Oséias comprou sua mulher por 15 siclos de prata, um *homer* de cevada e um *letek* da mesma, Os 3.2.

Os metais de troca eram o cobre, o ouro e, sobretudo, a prata. A palavra *kesef*, “prata”, veio a significar, ao mesmo tempo, o próprio metal e o modo de pagamento, como *kaspu* em acádico e “*argent*” em francês. Muito cedo, no Mediterrâneo oriental, em Micenas, em Chipre, no Egito, na Mesopotâmia e na Síria, o metal de troca foi fundido em lingotes de diferentes formas ou em discos, barras, broches e anéis, que às vezes tinham um sinal que certificavam seu peso e quilate, mas ainda não se tratava de moeda. Os pagamentos eram feitos sempre por peso. A pesagem da prata ou do ouro é representada, com freqüência, nos monumentos egípcios e é descrita em um dos poemas de Ras Shamra. Este foi o único modo de pagamento entre os israelitas até o Exílio; a *gesitah* de Gn 33.19 não é uma “moeda da época patriarcal”, mas um peso ou uma medida, cujo valor é desconhecido. O verbo *shaqal* significa, ao mesmo tempo, “pesar” e “pagar” e o siclo veio a ser a unidade fundamental do sistema monetário judeu, depois de ter sido a do sistema ponderal israelita. Para pagar a gruta de Macpela, Abraão “pesa” 400 siclos para Efrom, Gn 23.16; Jeremias “pesa” 17 siclos para seu primo pelo campo de Anatote, Jr 32.9, etc. Os comerciantes são chamados “os que pesam prata” em Sf 1.11. O Estado procedia da mesma maneira. Para pagar os reparos que tinham que ser feitos no Templo, o rei Joás pôs à entrada do santuário um cofre, ancestral de nossos mealheiros de igreja, onde os fiéis depositavam a prata, na forma que estivesse. Quando se via que havia muita prata no cofre, subia o secretário real, fundia e contava a prata que havia no Templo de Iahvé, depois entregava a prata que fora pesada aos mestres de obras, que empregavam-na, II Rs 12.10-13. Pode-se comparar a isso o que Heródoto conta de Dario: “O ouro e a prata do tributo o rei conserva da seguinte maneira: os faz fundir e verter em jarros de terracota; uma vez que a vasilha está cheia, rompe a cerâmica e quando o rei tem necessidade de moeda, cunha a quantidade de metal que necessita a cada vez”, *Hist* 3.96.

Mas entre Joás e Dario aconteceu a invenção da moeda. Uma moeda é uma peça de metal cunhada com um selo que autentica seu nome e seu peso. Ela pode, pois, teoricamente ser aceita de imediato, sem pesagem nem verificação. A invenção aconteceu na Ásia Menor, no século VII a.C., e o uso foi propugado sobretudo no Oriente Próximo pelos persas. As primeiras moedas foram de electro, liga natural de ouro e prata que se recolhia nas areias dos

rios, particularmente no Pactolo. Creso inventou um sistema bimetálico de estáteres de ouro e de prata. Essas “creseidas” foram substituídas sob Durio pelos “daricos” de ouro e os siclos de prata. O darico não teve rival como moeda de ouro, mas o siclo médico teve pouca difusão e não competiu com as moedas gregas de prata.

É, pois, normal que as primeiras menções da moeda apareçam só nos livros pós-exflicos da Bíblia: os daricos de ouro de Ed 8.27 e, por anacronismo, em I Cr 29.7 para a época de Davi. As contas de Ed 2.69 e Ne 7.69-71 são estabelecidas em dracmas de ouro. A dracma de prata era a moeda grega mais valorizada, sobretudo a dracma de Atenas, a “preferida” do século V a.C. Em compensação, raras vezes foram cunhadas dracmas de ouro, que tiveram pouca difusão. Parece, pois, seguro que as “dracmas” de Ed e Ne são daricos. A confusão pode remontar ao redator ou ser erro de algum copista. Não é possível dizer se os siclos de prata de Ne 5.15; 10.33 designam um peso ou uma moeda. Em todo caso, não são siclos médicos, que nunca foram de uso corrente na Palestina.

As mais antigas moedas encontradas na Palestina são moedas gregas da Macedônia: uma moeda de electro de cerca de 500 a.C. provém das últimas escavações de Balata (Siquém), e uma tetradracma de prata cunhada em Egea, por volta do ano 480, foi encontrada em uma tumba de Atlit. É mais que evidente que essas moedas longínquas não tinham curso na Palestina e circulavam apenas por seu valor de lingotes, avaliadas pelo peso.

Mas a Judéia, como as outras províncias do império persa, veio a cunhar sua própria moeda. A primeira moeda judaica seria uma pequena peça de prata do século V a.C. procedente de Hebrom e semelhante às da série inexata da Arábia e da Filistéia, na mesma época. Ela tem a inscrição *bq'* em antigos caracteres hebraicos ou fenícios, e pesa 3,88 gramas, aproximando-se assim da dracma ática. Ela foi atribuída ao tempo em que Neemias foi governador da Judéia, o que é só uma hipótese, e nem sequer é seguro que a peça seja judaica: o tipo não é característico e o alfabeto “fenício” era então propagado fora da Judéia. Mais autênticas são duas peças de prata com a legenda *yhd*, ou seja, *Y'hûd*, nome oficial da província persa de Judá no aramaico de Ed 5.1,8; 7.14; cf. Dn 2.25; 5.13; 6.14. Uma peça encontrada em Betsur tem também a legenda *Y'hûd* e um nome próprio, “Ezequias”. Este tem sido identificado com o sacerdote Ezequias mencionado por Josefo, no reinado de Ptolomeu I; mas é pouco provável que os ptolomeus tenham autorizado a cunhagem local de moedas de prata. Essas três peças devem datar do quarto século antes da nossa era e são anteriores à conquista de Alexandre.

Depois de Alexandre a Palestina submeteu-se, como todo o Oriente, ao sistema monetário dos selêucidas e dos ptolomeus. Seguiu-se o padrão fenício, a dracma de prata de 3,6 gramas e o tetradracma, ou siclo, de 14,4 gramas mais ou menos. Somente quando os títulos de Simão Macabeu como sacerdote e etnarca dos judeus foram reconhecidos por Antíoco VII Sidetes, foi-lhe dado o direito de cunhar moeda, I Mb 15.6. Tratava-se somente, como nas concessões análogas feitas pelos selêucidas, da moeda de bronze para uso local. Isso acontecia em 318 a.C. Mas Simão não fez uso de seu privilégio: este foi revogado pelo mesmo Antíoco, que logo se voltou contra Simão, I Mb 15.27, e Simão morreu pouco depois, no ano 134. Em todo caso, nenhuma moeda de Simão chegou até nós: as peças de prata e de bronze que durante muito tempo foram-lhe atribuídas, datam, de fato, da primeira rebelião, em 66-70 de nossa era. A cunhagem de moeda judaica começou apenas com o sucessor de Simão, João Hircano, e só quando este se considerou independente, depois da conquista de Samaria, por volta do ano 110 a.C. Essa foi uma pobre cunhagem de bronze que continuou sob os hasmoneus, seus sucessores; como moedas de prata, tinham curso quase exclusivamente as de Tiro, valorizadas por seu quilate. A história dessa cunhagem e das que lhe sucederam durante a dinastia de Herodes e sob os procuradores romanos, já não nos interessa aqui. Os judeus começaram de novo a cunhar moedas de bronze e de prata durante duas insurreições contra os romanos, em 66-70 e em 132-135 de nossa era. Suas peças têm uma legenda em hebraico e são datadas dos anos da “libertação de Sião” ou da “libertação de Israel”. Mas a época do Antigo Testamento já tinha passado havia muito tempo.

Quarta Parte

INSTITUIÇÕES MILITARES

CAPÍTULO I

OS EXÉRCITOS DE ISRAEL

Nós somos informados sobre a organização militar dos egípcios, dos assírio-babilônicos e dos hititas pelas representações figuradas que nos deixaram de seus soldados e das batalhas que travaram, de seus acampamentos e de suas fortalezas e pelas inscrições que narram suas campanhas, reproduzem os tratados que puseram fim às guerras, mencionam os títulos, as atribuições e a carreira deste ou daquele oficial do exército.

Temos menos informações sobre Israel: nenhuma imagem militar – se é que houve alguma – nos chegou e as escavações da palestina nos informam mais sobre as fortificações e o armamento dos cananeus que sobre o equipamento dos israelitas que os venceram. Nós temos, sem dúvida, textos, e os livros históricos da Bíblia estão cheios de relatos guerreiros. Mas esses relatos raramente são contemporâneos dos eventos que narram. Há tradições antigas nos livros de Josué e de juízes, contudo, a história militar da conquista e das batalhas que se seguiram não recebeu sua última forma literária senão muito pouco antes do Exílio. Há, nos livros de Samuel e de Reis, narrativas escritas imediatamente após os fatos, mas o caráter vivo e verídico não compensa – para nosso tema atual – sua carência de precisão técnica, e as informações mais detalhadas sobre a organização militar da monarquia são dadas em Crônicas, livros escritos em um época em que não havia mais independência nem exércitos para defendê-la. A saída do Egito e a estada no deserto foram narradas muitos séculos mais tarde como os deslocamentos de um exército bem disciplinado. Todas estas informações são, contudo, úteis, com a condição de que sejam confirmadas e datadas pela crítica literária e histórica: as instituições militares de um povo mudam mais rapidamente que outras formas sociais, segundo as formas de governo as necessidades da política, a qualidade dos adversários, o progresso do armamento. Entre a conquista sob Josué e o cerco de Jerusalém por Nabucodonosor, decorreu mais tempo que entre a Guerra dos Cem Anos e a Segunda Guerra Mundial: mesmo que a evolução tenha sido mais lenta na antigüidade, durante esses seis séculos e meio a organização do exército e a arte militar sofreram numerosas e profundas alterações.

É preciso, pois, considerar as instituições militares de Israel em seu desenvolvimento histórico. Será preciso também levar em conta o caráter geral de nossas fontes: essas são textos religiosos, que habitualmente não se preocupam com a constituição do exército e com a técnica da guerra. Se eles se interessam por isso algumas vezes diretamente, sobretudo os textos antigos, é de uma maneira que nos confunde: a guerra foi, em Israel, uma instituição sagrada com seus ritos próprios, e a noção de guerra santa se perpetuou, transformando-se e se idealizando, até o fim do Antigo Testamento. No curso dos capítulos que seguem, serão descritas primeiro as instituições militares sob seu aspecto profano e se reservará para o fim o estudo de seu caráter religioso.

1. O POVO EM ARMAS

Entre os nômades,⁹⁹ o exército não se distingue do povo: todo homem válido pode tomar parte em uma razia e deve estar pronto para defender dos inimigos os bens e os direitos de sua tribo sob a liderança do sheikh ou de um chefe valoroso. Normalmente, cada tribo age por conta própria mas, às vezes, muitas tribos se unem para uma ação comum. Há costumes de guerra e regras de combate, mas não há uma organização militar estável. É provável que fosse o mesmo com Israel quando ele levava uma vida seminômade mas é difícil captar a situação real por trás dos relatos de Êxodo e de Números. A imagem de um povo em armas saindo do Egito, Êx 12.37; 14.19-20, marchando e acampando no deserto em formação ordenada, Nm 1.3, 20, 22...; 2.1-31; 10.11-28, é o reflexo idealizado de uma época posterior, onde o povo unificado era chamado às armas em caso de perigo nacional. A história da conquista no livro de Josué foi igualmente sistematizada em proveito de todo Israel, mas algumas seções deste livro e os paralelos de Jz 1 dão uma visão mais realista mostrando as tribos ou grupos de tribos, Judá e Simeão, a casa de José, assegurando independentemente sua parte da Terra Santa, a que se devem acrescentar as notas antigas de Nm 32.1, 16, 39-42 sobre a instalação de Rúben, Gade e Manassés oriental. Nunca tratou-se de um exército organizado. Nós somos um pouco melhor informados sobre a época dos juízes. Cada tribo se implanta em seu território e o defende contra as reações dos cananeus desapossados, os ataques dos povos vizinhos ou as razias dos nômades. Mas as tribos, unidas pelo pacto selado em Siquém, Js 24, engajaram-se por vezes em empreendimentos militares comuns: Gideão convoca não só Manassés, sua própria tribo, mas Aser, Zebulom e Naftali, Jz 6.35, por fim Efraim, Jz 7.24, que reclama

⁹⁹ Cf. p. 28.

de não ter sido chamada desde o início, Jz 8.1. Segundo o relato em prosa de Jz 4.6 s., Baraque mobilizou Zebulom e Naftali contra os cananeus, mas o cântico de Débora, Jz 5.14 s., enumera além dos contingentes de Efraim, os de Benjamim, Maquir e Isacar e reprova Rúben, Gileade, Dã e Aser por ficarem neutros. Para vingar o crime de Gibeá, toda a federação israelita pega em armas, Jz 20, exceto o povo de Jabes em Gileade, Jz 21.8 s.

Da mesma forma, Saul convoca “todo o Israel” contra os amonitas, I Sm 11.1-11, e a vitória conseguida lhe assegura a realeza. A unidade política é enfim realizada e o povo tem um “rei que sai a sua frente e combate suas batalhas”, I Sm 8.20. Saul chama todo o povo à guerra santa contra os amalequitas, I Sm 15.4, e reúne “todo o Israel” contra os filisteus, I Sm 17.2,11; é assim que os três irmãos de Davi partem para a guerra, I Sm 17.13, só deixando em Belém seu velho pai e Davi, muito jovem para pegar em armas. Conforme I Sm 23.8, o rei teria até chamado “todo o povo” para a perseguição a Davi, refugiado em Queila. Para a batalha de Gilboa, onde ele devia ser derrotada e morto pelos filisteus, Saul tinha reunido “todo o Israel”, I Sm 28.4. Em relação à época dos juízes, as coisas tinham mudado, mas a evolução aconteceu sem rupturas. Os “juízes” eram “salvadores” designados por Deus para libertar seu povo, Saul também é um chefe carismático, animado pelo espírito de Iahvé, I Sm 10.10 e sobretudo 11.6, e sua vitória sobre os amonitas é comparável aos sucessos militares que consagram os grandes juízes.

Para chamar o povo às armas o chefe, juiz ou rei, fazia soar a trombeta, Jz 3.27 (Eúde); 6.34 (Gideão); I Sm 13.3 (Saul), ou mandavam mensageiros para as tribos, Jz 6.35; 7.24. A mensagem era acompanhada às vezes por uma ação simbólica: Saul despedaça uma junta de bois e envia as partes a todo o território de Israel com esta ameaça: “Qualquer que não marchar atrás de Saul, assim será feito de seus bois”, I Sm 11.7. Para convocar todo o Israel contra o povo de Gibeá que abusou de sua concubina até que ela morresse, o levita corta o corpo dela em doze partes que ele envia às tribos, Jz 19.29-30. Na época dos juízes, a resposta a esses apelos depende da decisão de cada grupo. O cântico de Débora insiste por duas vezes nesta liberdade de engajamento, Jz 5.2 e 9, ele tem só reprovações ou lamentações para as tribos que ficam de fora, Jz 5.15-17, ele amaldiçoa só Meroz, Jz 5.23, uma cidade de Naftali que não seguiu sua tribo, a primeira engajada no caso. Pode-se ameaçar aqueles que não cumprem o seu dever, Jz 21.5; I Sm 11.7, mas não sabemos quais sanções eram efetivamente aplicadas. Segundo a tradição de Jz 21.6-12, a expedição contra os jebesitas não é um castigo por sua abstenção mas um meio de procurar mulheres para o resto dos benjamitas sem romper o juramento que ligava os combatentes.

Apesar dessa convocação em massa, os efetivos eram pouco consideráveis. Números exagerados foram introduzidos nos relatos antigos: 400.000 homens teriam marchado contra Benjamim, Jz 20.17; 300.000 israelitas e 30.000 de Judá teriam respondido ao chamado de Saul, I Sm 11.8; 200.000 soldados de infantaria teriam seguido contra os amalequitas, I Sm 15.4, etc. Mas outros textos são mais sóbrios: os contingentes de Zebulom e de Naftali totalizam só 10.000 homens, Jz 4.10, e 40.000 homens parece ser o máximo que se pode esperar da confederação das tribos, Jz 5.8; este é também o efetivo de todo o exército de Israel diante de Jericó, Js 4.13. Mas também estes números são simbólicos.

Os homens se reúnem para a campanha *halutsim*, literalmente, “despojado, desgarrado”, isto é, de roupas curtas. Eles fornecem seu armamento, e este é simples. As armas comuns são a espada e a funda; os benjamitas tinham fundeiros de elite, Jz 20.16. No tempo de Débora, não havia “nem escudo nem lança para os quarenta milhares de Israel”, Jz 5.8. No princípio do reinado de Saul, os filisteus tinham desarmado Israel e, na batalha de Mikmas, só Saul e Jônatas tinham espada e lança, I Sm 13.19-22. A lança de Saul torna-se o símbolo de sua dignidade real, I Sm 22.6; 26.7, 16,22; II Sm 1.6; cf. I Sm 8.11; 19.9; seu escudo só é mencionado na elegia de Davi, II Sm 1.21. Jônatas, em compensação, é associado com o arco, I Sm 18.4; 20.20 s.; II Sm 1.22. O capacete de bronze e a couraça com os quais Saul quer equipar Davi produzem um belo efeito literário mas são provavelmente anacrônicos, I Sm 17.38 s.

A organização desse exército é a mesma que a do povo. A unidade é o clã, a *mishpahah*,¹⁰⁰ que fornece teoricamente (na realidade o número era bem menor) um contingente de 1.000 homens, comp. I Sm 10.19 (*'elef*) e 21 (*mishpahah*) e o emprego de “milhar” para “clã” em Jz 6.15; I Sm 23.23. O povo em ermas são os “milhares de Israel”, Nm 31.5; Js 22.21, 30; Jz 5.8. Esses grupos são comandados por um “chefe de mil”, *sar 'elef*, I Sm 17.18; 18.13. Eles podiam ser divididos em pequenas unidades de cem homens, I Sm 22.7; cf. Jz 7.16, e de 50 homens, I Sm 8.12. Explica-se às vezes por uma repartição do exército em cinquentenas o termo *hamushim* que, fora Êx 13.18 e Nm 32.17 (corrigido segundo as versões), só se acha em Js 1.14; 4.12 2 Jz 7.11. É mais provável que a palavra designe os guerreiros formados em “cinco” corpos nas marchas e nos acampamentos. Da mesma forma, o árabe *hamis*, “cinco”, significa, segundo os lexicógrafos, o exército composto de uma vanguarda, de um corpo principal, de dois flancos e de uma retaguarda. Devemos lembrar a disposição do acampamento no deserto segundo Nm 2.2-31: quatro divisões, *degalim*,

¹⁰⁰ Cf. p. 26.

cercando a Tenda guardada pelos levitas, o que dá cinco unidades, e lembre os *hamushim* do acampamento midianita, Jz 7.11; e a ordem de marcha de Nm 10.11-28: as divisões de Judá e de Rúben, depois a Tenda e os levitas, por fim, as divisões de Efraim e de Dã. Compare também os *hamushim* de Ex 13.18; Jz 1.14; 4.12.

Compreende-se que essas tropas mal armadas e pouco treinadas tenham se aterrorizado diante das cidades fortificadas de Canaã, Nm 13.28; Dt 1.28, dos carros revestidos de ferro, Js 17.16-18; Jz 1.19; 4.13; I Sm 13.5; II Sm 1.6 e dos campeões filisteus pesadamente equipados, I Sm 17.4-7. Mas, no primeiro estágio da conquista os israelitas se aproveitaram da dispersão das forças cananéias e do vazio deixado pela retirada do Egito. Eles se infiltraram na medida em que conquistaram e pararam no limite das planícies defendidas pelas cidades fortificadas e os carros, Js 17.12, 16; Jz 1.19, 27-35. Quando a conquista de uma cidade é narrada com algum detalhe vê-se que ela foi preparada por espionagem e obtida por traição ou por estratagemas: Jericó, Js 6. Ai, aliás já em ruínas, Js 8, Betel, Jz 1.23-25, os enclaves cananeus que subsistiram só foram absorvidos pouco a pouco.

As batalhas campais eram fatais para os israelitas, I Sm 4.1-11; 31.1-7. Corrigia-se a insuficiência de armamento e a falta de formação militar atacando com um pequena tropa de homens corajosos, conforme já aparece nos relatos do deserto Êx 17.9; Nm 31.3-4. Os danitas que vão conquistar um território são só 600, Jz 18.11; Saul escolhe para si, em todo Israel, 3.000 homens para lutar contra os filisteus, I Sm 13.2; e é com 600 homens que ele consegue sua primeira vitória, I Sm 13.15; 14.2. Essas tropas reduzidas mas bem firmes nas mãos de seus chefes venciam inimigos mais numerosos ou melhor equipados por ataques fulminantes, estratégias de guerra, emboscadas. Jônatas e seu escudeiro atacam sozinhos o posto filisteu de Mikmas e o colocam em pânico, os 600 homens de Saul caem sobre o inimigo cujos auxiliares "hebreus" tinham desertado, os israelitas da montanha de Efraim se juntam na perseguição e a derrota do filisteus se transforma em fuga, I Sm 14.1-23. Mais típico ainda é a ação de Gideão com os midianitas, Jz 6.33-7.22: dos 32.000 homens que tinham respondido ao chamado ele manda para casa aqueles que estavam com medo e só fica com 10.000; destes, ele escolhe 300, os quais divide em três colunas. Ele se informa sobre o moral do inimigo, que é baixo, e prepara cuidadosamente uma operação noturna. As tochas ocultas pelos cântaros até o sinal de ataque, os toques de trombeta, o grito de guerra devem causar confusão no acampamento inimigo e dar a impressão de um exército numeroso. A estratégia teve sucesso: os midianitas perdem a cabeça e fogem. Vem em seguida a exploração da vitória: outros contingentes israelitas tomam parte na perseguição,

como em I Sm 14.22, os de Efraim interceptam os fugitivos, Jz 7.23-25, o pequeno grupo de Gideão persegue os sobreviventes até a fronteira do deserto, Jz 8.4-12. Mesmo que este relato combine episódios distintos, ele dá uma justa idéia do que foram as guerras da época dos Juízes.

Acontece, por fim, que os adversários concordem em decidir a batalha em combate singular. O costume é atestado já entre os seminômades cananeus pela história de Sinuhe, um conto egípcio do séc. XVIII antes de nossa era. O desafio dos filisteus aos israelitas, I Sm 17.8-10, é explicitamente a proposição de um combate singular que decidirá a sorte dos dois povos. As proezas dos valentes de Davi, II Sm 21.15-21, podem ser explicadas da mesma maneira. Os campeões dessas lutas a dois que acontecem entre as tropas alinhadas parecem ter sido chamados *'ish habbenaym* "o homem entre dois" ou "homem da luta entre dois", I Sm 17.4,23. O termo não é mais atestado em seguida senão na Regra da Guerra, achado em Qumran, e o sentido se alterou: é a infantaria leve.

Na guerra entre os partidários de Saul e os de Davi, Ábner propõe a Joabe que se faça uma luta entre doze homens de elite escolhidos em cada parte, mas nenhuma decisão é obtida porque todos os lutadores caem ao mesmo tempo e, por isso, começa um combate geral, II Sm 14s. Esses costumes existiam nas tribos árabes e foram conservados até a época moderna: no momento mais duro da conquista da Algéria, o Emir Abd-el-Kader propõe ao duque de Aumale, enviado aos exércitos por seu pai o rei Luiz-Filipe, acabar a guerra seja por um combate singular de dois chefes diante das tropas, seja fazendo lutar um número igual de soldados que cada um designaria em seu acampamento.

Esse estudo das instituições militares anteriores a Davi não leva em conta seu aspecto religioso, que será examinado mais adiante.¹⁰¹ Mas não se deve esquecer, mesmo aqui, que os guerreiros de Israel eram sustentados pela fé que Iahvé combatia com eles e que ele podia lhes dar a vitória, quer fossem numerosos ou não, I Sm 14.6; 17.47.

2. O EXÉRCITO PROFISSIONAL

Os adversários dos israelitas, os cananeus e os filisteus, tinham tropas permanentes de infantaria e de carros compostas de soldados profissionais, nativos ou estrangeiros. Uma tal organização militar é incompatível com o espírito e as tradições das doze tribos. Sem dúvida, Abimeleque recrutou mercenários, Jz 9.4, mas ele só era meio israelita e ambicionava a realeza conforme

¹⁰¹ Cf. pp. 297s.

o modelo cananeu. Jefté também reuniu um grupo de homens armados, mas isto foi fora do território de Israel, Jz 11.3. Contudo, as derrotas sofridas na luta contra os filisteus demonstraram aos israelitas que o povo convocado em massa não podia se opor eficazmente a um exército profissional, menos numeroso mas bem treinado e sempre pronto para entrar em ação. A criação de um tal exército foi obra dos primeiros reis de Israel.

a) *Os mercenários* – Saul começou a recrutar mercenários: quando ele via um homem destemido e valente ele o alistava, I Sm 14.52. Ele prefere sem dúvida homens de sua tribo, Benjamim, cf. I Sm 22.7, mas também das outras tribos de Israel, assim como o judeu Davi, I Sm 16.18 s.; 18.2, e mesmo estrangeiros, como o edomita Doeg, I Sm 21.8; 22.18. Eles nunca foram numerosos, pois deviam ser pagos, cf. Jz 9.4, e o reino de Saul era pobre. Após ter rompido com Saul, Davi recrutou mercenários por sua conta: ele teve 400 homens, I Sm 22.2, depois 600, I Sm 25.13, com os quais passou para o lado dos filisteus, I Sm 27.2 esses partidários continuaram com ele quando ele se tornou rei de Judá e de Israel e seu número aumentou ao mesmo tempo que as vitórias de Davi ampliaram sua área de recrutamento e forneceram recursos necessários para a manutenção dos mercenários. Sua origem era variada: entre os trinta heróis de Davi, II Sm 23.24-39, dos quais falaremos, há sobretudo gente de Judá e das regiões vizinhas, mas também um efraimita, um manassita, um gadita e muitos estrangeiros, um arameu de Zobá, um amonita, e o hitita Urias, marido de Bate-Seba, cf. II Sm 11.3s. Após ter vencido os filisteus, Davi recrutou entre eles ou entre seus vassalos um corpo de *kereti* e de *peleti*, II Sm 8.18; 15.18; 20.7, 23; I Rs 1.38, 44. Ele teve também um contingente de 600 homens de Gat na Filistéia, II Sm 15.18s.

Agindo assim, Davi copiava uma instituição dos principados cananeus e filisteus. Recentemente, sugeriu-se que o termo especial que designava esses mercenários é conservado nas expressões *yelide ha'anaq*, Nm 13.22,28; Js 15.14, e *yelide harapah*, II Sm 21.16,18. A palavra *yalid* não significaria “descendente”, mas “dependente, servo” e se aplicaria a guerreiros profissionais alienando-se de sua liberdade para entrar em um exército, aqui o exército de Anaq ou de Rafa, o sentido dessas palavras ou nomes ainda deve ser determinado.¹⁰² Os outros empregos da palavra *yalid*, na expressão *yelide bayt*, convergiram para este sentido: trata-se de escravos que têm, na família, uma posição particular, e Gn 14.14 os mostra empregados para fins militares. Esta hipótese é interessante, mesmo que, por falta de textos mais numerosos e mais claros, continue incerta.

¹⁰² Cf. p. 280.

Em todo caso, os mercenários israelitas não tinham estatuto de homens livres. Eles eram pessoalmente ligados ao rei. Eles eram os “homens” de Saul, I Sm 23.25-26, ou de Davi, I Sm 23 *passim*; 24.3 s.; 27.3, 8..., os servos, ‘*abadim* de Saul, I Sm 18.5,30;22.17, ou de Davi, I Sm 25.40; II Sm 2.17; 3.22; 11.9, 11, 13; 18.7,9; 20.6; I Rs 1.33. O rei pagava pelos seus serviços com isenções de taxas ou de corvéias, I Sm 17.25, com doações de terras ou de direitos sobre os dízimos, I Sm 8.14-15. Quando da morte do rei, eles passavam a seu herdeiro: os “servos” de Saul tornam-se os de Ishbaal, II Sm 2.12; 4.2. Eles ficavam estacionados junto ao rei, em Jerusalém sob Davi, II Sm 11.9, 13; 15.14; 20.7; I Rs 1.33.

Eles constituíam a guarda real.¹⁰³ Sua organização é difícil de precisar e parece ter sido fluante. Além do termo geral ‘*abadim*, e das indicações de origem étnica, os soldados que a compõem recebem diferentes nomes cuja relação é incerta. A guarda pessoal de Saul, depois a de Davi, é chamada coletivamente *mishma‘at*, “os que obedecem, que respondem ao chamado”, I Sm 22.14; II Sm 23.23. Sob Saul, Davi é o chefe dela, sob Davi, Benaias é o comandante, mas ele é também, ou depois, o chefe dos *Kereti* e dos *Peleti*, II Sm 8.18;20.23; cf. I Rs 1.38,44. Estes últimos parecem constituir então toda a guarda: eles são postos em paralelo com o exército popular, II Sm 8.16; 20.23 como o são os ‘*abadim* em II Sm 11.11. Em compensação, em II Sm 20.7, ao lado dos *Kereti* e dos *Peleti* são mencionados “valentes”, *gibborim*. Mas os *gibborim* parecem ser o equivalente dos *Kereti* e dos *Peleti* em II Sm 16.6 comparado com II Sm 15.18 e em I Rs 1.8, 10, comparado a I Rs 1.38, 44, e os *gibborim* figuram sozinhos ao lado do exército do povo em II Sm 10.7.

Entre esses “valentes”, dois grupos se distinguem por seu valor: os Três, cujo chefe é Ishbaal, II Sm 23.8-12, e os Trinta, comandados por Abzai, II Sm 23.18 e 24-39. Sua origem em grande parte do sul de Judá torna provável que eles tenham sido os mais valorosos companheiros de Davi no início e que tornaram-se companhia de elite desde o período de Ziclague. Tem sido lembrado a esse respeito um texto egípcio que fala de um “grupo de trinta” logo depois de Ramsés II.

Esses soldados, ou uma parte deles, são às vezes chamados de *ne‘arim*, literalmente “jovens”, no sentido militar, “cadetes”. Eles acompanham Davi em sua fuga, I Sm 21.3, 5; 25.5 s. e não se vê o que os distingue dos “homens” de Davi, I Sm 25.13, 20. Saul também tinha os seus I Sm 26.22. Os “cadetes” de Davi e de Ishbaal, filho de Saul, se enfrentam em Gibeá, II Sm 2.14, e eles são chamados os ‘*abadim* de Davi e de Ishbaal na mesma passagem, II Sm 2.12-13,

¹⁰³ Cf. I, p. 189.

os "cadetes" de II Sm 16.2 parecem ser o mesmo que os soldados da guarda que acompanham Davi em sua fuga, os mercenários de 15.18, os *gibhorim* de 16.6; cf. também II Sm 4.12. Encontramos mais tarde os "cadetes" dos chefes de distrito, distinguidos do exército nacional, I Rs 20.14-19. Mesmo que, em certos casos, eles façam o papel de escudeiros, I Sm 20.21 s., 35 s.; II Sm 18.15, não parece que sejam jovens recrutados, por oposição aos veteranos: quando o termo tem uma acepção propriamente militar, ele designa simplesmente soldados profissionais; cf. também Ne 4.10. A palavra em sentido militar já era empregada em cananeu e passou para o egípcio onde *na'aruna* designa um batalhão do exército, talvez recrutado em Canaã.

Por fim, há junto a Saul os *ratsim*, os "corredores", I Sm 22.17, cujo chefe é provavelmente o edomita Doeg, 21.8 (corrigido). Eles são chamados *'abadim* e são neste texto os executores das vinganças do rei, como o são os *ne'arim* em II Sm 4.12. Eles formam uma guarda pessoal, um pelotão de escolta¹⁰⁴, como os cinquenta corredores que precediam Absalão e Adonias quando simularam um séquito real, II Sm 15.1; I Rs 1.5. Eles figuram, talvez pela mesma razão, ao lado dos escudeiros, *shalishim*, na história de Jeú, II Rs 10.25. Eles asseguram com os mercenários cários a guarda do palácio de Jerusalém, onde há uma sala dos corredores e uma porta dos corredores, I Rs 14.27-28; II Rs 11.4, 6, 11, 19. Eles são, portanto, numerosos o bastante para serem divididos em centúrias.

Saul utilizou seus guardas contra os filisteus, I Sm 18.27, 30; cf. 23.27, e na perseguição a Davi, I Sm 23.25 s., mas a eficácia do exército profissional não se manifesta verdadeiramente senão sob Davi. É com seus mercenários que ele conquista Jerusalém, II Sm 5.6, e derrota os filisteus, II Sm 5.21; 21.15. São lembradas as ações bem sucedidas de seus valentes, II Sm 21.15-22; 23.8-23. Essas tropas profissionais têm um comando especial e são distintas dos contingentes que Israel e Judá fornecem em circunstâncias graves. Na lista dos funcionários de Davi, há dois militares: Joabe comanda o exército, Benaias comanda os *keretitas* e os *peletitas* a saber, a guarda, II Sm 8.16, 18; 20.23. O relato detalhado da guerra amonita esclarece a relação das duas forças: a guarda e todo Israel estão engajados, II Sm 11.1, mas, diante de Rabbá dos amonitas, Israel e Judá acampam sob tendas enquanto que a guarda fica ao ar livre, 11.11; os ataques são lançados pela guarda, 11.14-17; 12.26, os contingentes de Israel e de Judá ficam na reserva e fazem o ataque final, 12.29. Encontramos a mesma tática nas guerras aramaicas sob Acabe: os "cadetes" dos chefes de distritos, soldados profissionais, são enviados primeiro e iniciam

¹⁰⁴ Cf. I, p. 153.

o ataque, Israel, a saber, o exercito nacional, sai atrás deles e persegue o inimigo, I Rs 20.15-20.

Este último texto nos lembra que o exército profissional continuou a existir muito tempo após o reino de Davi. Temos já assinalado os “corredores” de Roboão, I Rs 14.27-28, os de Jeú, II Rs 10.25, os “corredores” e os cários sob Atalia, II Rs 11.4. As fortalezas estabelecidas por Roboão eram certamente ocupadas por soldados profissionais, II Cr 11.11-12. Conforme II Cr 25.6 s., Amazias, rei de Judá, recrutou mercenários em Israel e os Anais de Senaqueribe destacam os auxiliares de Ezequias que desertaram durante o cerco de 701 a.C. É a última menção segura que se tem destas tropas mercenárias.

b) *Os carros de guerra* – Os israelitas ao se estabelecerem na Terra Prometida dão de cara com os carros de guerra dos cananeus e dos filisteus, Js 17.16-18; Jz 1.19; 4.13; I Sm 13.5; II Sm 1.6. De fato, desde a metade do segundo milênio antes de nossa era, o uso de carros tornou-se um elemento essencial, às vezes o elemento principal, dos exércitos do Oriente Próximo. As instruções para a criação de cavalos e para a construção de carros de duas rodas, leves e resistentes, foram introduzidas a partir do norte por elementos indo-europeus que contribuíram para a formação do Estado de Mitami, na Mesopotâmia do norte. De lá, essa nova arma se difunde rapidamente entre os hititas, na mesopotâmia, no Egito e na Síria-Palestina. Cada pequeno Estado cananeu tinha seus carros e seus condutores, que tinham um nome indo-europeu: os *mariannu*. Os principados dos filisteus e dos outros “povos do mar”, que se fixaram na costa palestina, e os novos Estados arameus, fundados na Síria, tiveram também suas tropas transportadas.

Os israelitas, provavelmente por causa de sua pobreza – um exército de carros custava caro para constituir e manter – só com algum atraso seguiram esta importante evolução dos métodos de combate. Após sua vitória sobre os arameus de Zobá, Davi mandou cortar os tomos dos cavalos que ele tinha capturado, cf. Js 11.6-9; II Sm 10.18, contudo, guardou deles uma centena, II Sm 8.4. Se agiu da mesma forma com as cidades cananéias anexadas por ele a Israel, ele pode ter constituído assim uma pequena força de carros, mas ela era insignificante comparada às tropas de infantaria, e nunca aparece nos relatos de suas campanhas. Assinala-se somente que Absalão e Adonias, quando brigavam pela realeza, saíam em carros, precedidos por corredores, II Sm 15.1; I Rs 1.5.

A grande inovação militar de Salomão foi o estabelecimento de um forte **butulh**o de carros. Ele eclipsou os mercenários a pé, que não são mencionados **no** seu reinado. Estes não desapareceram mas foram relegados a uma posição **secundária**: a situação no reinado de Davi foi assim invertida. Não tendo feito,

ele mesmo, conquistas, Salomão precisou constituir suas tropas *transportudus* com dinheiro. Segundo o texto difícil de I Rs 10.28-29, ele teria comprado os carros no Egito (onde eram fabricados excelentes carros) e os cavalos na Cilícia (cujos haras eram famosos). Ele teve assim 1.400 carros e 12.000 cavalos, cf. I Rs 10.26. O número de carros é verossímil: na batalha de Karkar, em 853 a.C., Acabe alinhará 2.000 carros e o rei de Damasco terá 1.200. Mas o número de cavalos parece exagerado: segundo os documentos pictóricos e os textos extrabíblicos, cada carro só exigia três cavalos, dois atrelados e um de reserva. Os doze mil cavalos vêm talvez de uma tradição que calculava em 4.000 o efetivo dos carros de Salomão, II Cr 9.25; cf. a glosa de I Rs 5.6.

Essas tropas ficavam alojadas em Jerusalém, onde havia uma Porta dos Cavalos, II Rs 11.16, e nas “cidades dos carros”, I Rs 10.26. Essas “cidades dos carros e dos cavalos” ou “cidades de guarnição” são enumeradas em I Rs 9.15-19: Hasor, Megido, Gezer, Bet-Horom-Baixa, Baalat, Tamar. Esses lugares, fortificados pelo trabalho da corvéia, I Rs 9.15, defendiam as grandes vias de acesso para o centro do reino e eram situadas perto das planícies, onde os carros podiam manobrar. As quatro primeiras dessas cidades, pelo menos, eram antigas cidades reais cananéias, que tinham tido seu exército de carros: Salomão continuou uma tradição. A manutenção dessa cavalaria era garantida pelas contribuições de cevada e de palha que os prefeitos de Salomão faziam, I R 5.8. As escavações de Megido revelaram o aspecto que tinham essas cidades de carros: uma parte da cidade era ocupada por grandes estrebarias com mangedouras individuais, dando para pátios onde se achava o bebedouro e que serviam para o treino dos cavalos. As estrebarias descobertas em Megido podiam conter 450 cavalos.

Os carros egípcios eram ocupados por dois homens: o cocheiro e o combatente; os hititas tinham um cocheiro, um combatente e um escudeiro; o número foi reduzido a dois nos estados neo-hititas. Na Assíria, na época da monarquia israelita, a equipe compunha-se de três homens, o efetivo foi elevado para quatro entre Teglate-Falasar III e Assurbanipal, mas depois voltou para três. Esse “terceiro” era chamado em acádico *shalshu* (*rakbu*) ou *tashlishu*. Os carros israelitas também tinham três ocupantes: o cocheiro, chamado simplesmente *rakkab* ou “carreiro” em I Rs 22.34, o combatente e o “terceiro”, *shalish*, I Rs 9.22; II Rs 10.25. O escudeiro do rei tinha uma dignidade especial e era como um ordenança.¹⁰⁵

Na divisão do reino após a morte de Salomão, as principais guarnições de carros, Hazor, Megido, Gezer e provavelmente Bet-Horom-Baixa, foram

¹⁰⁵ Cf. I, p. 152.

para Israel. Judá conservou só algumas tropas transportadas e não se sabe se Roboão estacionou-as nos novos lugares que fortificou. Contudo, os cavalos de Judá são associados aos de Israel na guerra contra Moabe, II Rs 3.7 e os carros de Jeorão são derrotados pelos edomitas, II Rs 8.21. O exército de carros de Judá parece ter se desenvolvido no séc. VIII. Isaías diz então: "Seu país está cheio de cavalos e de carros sem número", Is 2.7, e ele amaldiçoa aqueles que colocam sua esperança nos cavalos e em um grande número de carros, Is 31.1; cf. 30.16; Mq1.13; 5.9. Esse equipamento de guerra vinha do Egito, com quem se tinha procurado aliança, Is 31.1-3, e Isaías parece condenar como uma novidade esse recurso aos armamentos. O país não tira daí nenhuma vantagem, e Senaqueribe, em 701, conquista todas as cidades de Judá, salvo Jerusalém, sem que haja uma batalha em que os carros tenham intervindo. Não parece que as tropas transportadas tenham jamais sido restabelecidas. Só se pode invocar nesse sentido o texto de II Cr 35.24, mais desenvolvido e sem dúvida mais exato que o paralelo de II Rs 23.30: Josias, ferido em Megido, foi tirado de seu carro e levado para Jerusalém em seu "segundo carro". Isso significa que o rei dispunha de dois carros mas não prova que tinha um exército de carros.

No reino de Israel, onde está a maior parte dos carros de Salomão e onde se perpetuam tradições cananéias, as tropas transportadas têm mais importância. Sob Ela, foram divididas em dois grupos, um sendo comandado por Zinri, I Rs 16.9. Segundo os Anais de Salmanazar III, 2000 carros israelitas tomaram parte na batalha de Qarqar, mas derrotas sofridas durante as guerras aramaicas enfraqueceram consideravelmente essa arma. Havia carros em Samaria, II Rs 7.13;10.2, mas não muitos, cf. II Rs 7.6, e, no momento mais sombrio dessas lutas, Jeoacaz só tem dez carros, II Rs 13.7. Essas perdas nunca foram compensadas: Sargão, da Assíria, que se vangloria de ter se apoderado de 300 carros em Hamá, só ganha 50 carros em sua conquista de Samaria.

Na virada do primeiro milênio antes de nossa era, a cavalaria montada, que já era empregada havia muito tempo por alguns povos do norte e que será a arma principal dos citas, entra timidamente nos exércitos do Oriente Próximo. Guerreiros a cavalo são representados em baixos-relevos de Tell-Halaf, no princípio do séc. IX a.C., e elementos de cavalaria foram introduzidos no exército assírio por volta da mesma época, mas as tropas de carros mantiveram a preponderância. Fora os exploradores montados, o exército egípcio nunca teve cavalaria. Os israelitas também não: o enviado de Senaqueribe propõe ironicamente a Ezequias de lhe dar 2000 cavalos se ele achar cavaleiros para os montar, II Rs 18.23. Nos relatos da época monárquica, o termo *parashim*, traduzido freqüentemente por "cavaleiros" ou "cavalaria", designa as parelhas de cavalos ou os equipamentos dos carros. Mas acontece de se montar um

cavalo para fugir mais apressadamente, I Rs 20.20; Is 30.16; Am 2.15. Além disso, cavaleiros podiam ser usados como exploradores ou como mensageiros, como no Egito, II Rs 9.17s; cf. Zc 1.8-11. A descrição do cavalo de guerra em Jó 39.19-25 se inspira no estrangeiro, e são também cavaleiros estrangeiros que são mencionados em Ez 23.6, 12 (assírios); 38.4 (o exército de Gogue); Ed 8.22 e Ne 2.9 (persas). Aliás, todos esses textos são posteriores à monarquia. Muito mais tarde ainda, nas primeiras guerras macabéias, os judeus só oporão a infantaria à potente cavalaria dos gregos e a seus elefantes montados, I Mb 1.17; 6.30s; 8.6; II Mb 11.4; 13.2, 15. Os relatos da derrota de Betzacharia, I Mb 6.29-47, e da vitória de Jonatam sobre Apolônio, I Mb 10.73-83, são particularmente significativos. Um grupo de cavaleiros judeus só aparece sob Simão em 136/135 a.C., e era pouco numeroso, I Mb 16.4, 7. O exército de Herodes contava 6000 cavaleiros ao lado de 30 000 infantes.

3. O EXÉRCITO DE RECRUTAMENTO

Vimos que após os eventos de 701 a.C. as tropas mercenárias e as tropas transportadas do reino de Judá provavelmente não foram reconstituídas: elas custavam muito caro. A libertação e depois a defesa do território foram asseguradas por um exército de recrutamento. É somente ele que aparece nos relatos da tomada de Jerusalém por Nabucodonosor. Não se trata aí nem de mercenários nem de carros mas de “homens de guerra”, *'anshe (ham)milhamah*, II Rs 25.4, 19; Jr 38.4, ou *'ose milhamah*, II Rs 24.16. Fala-se de oficiais e de seus homens, II Rs 25.23s; Jr 40.7s, e também nos óstracos de Láquis, mas esses soldados, esses homens de guerra são judeus que foram chamados às armas e que devem, acabada a guerra, retornar às suas casas e a seus campos, Jr 40.10.

Conforme II Rs 25.19, Nabucodonosor fez prisioneiro um alto funcionário, um *saris*,¹⁰⁶ “encarregado dos homens de guerra”, que era talvez o comandante em chefe, talvez um administrador civil do exército, um ministro da defesa nacional, sendo o comando supremo exercido pelo rei em pessoa. Entre os cativos se achava também um escriba, *sofer*, “encarregado de alistar o povo do país”. É preciso comparar com isso II Cr 26.11, onde o exército de Ozias é recenseado pelo secretário Jeiel e por um *shoter* ou comissário,¹⁰⁷ chamado Maaséias. Segundo Dt 20.5-9, havia muitos *shoterim*, que asseguravam o recrutamento, sem dúvida nos diferentes distritos. O mesmo texto prevê um certo número de casos de isenção: proprietários de uma casa nova ainda não

¹⁰⁶ Cf. I, p. 150.

¹⁰⁷ Cf. I, p. 189.

inaugurada ou de uma vinha que ainda não tinha dado seus primeiros frutos, noivos ainda não casados; segundo Dt 24.5, os recém-casados tinham uma prorrogação de um ano. O reenvio de medrosos, Dt 20.8, é talvez uma adição inspirada em Jz 7.3. Essas regras foram aplicadas por Judas macabeu quando ele convocou o exército da libertação, I Mb 3.56. A mobilização atingia homens de vinte anos para cima, II Cr 25.5; cf. Nm 1.3; 26.2. A incorporação se fazia por grupos de famílias, portanto, por localidades, II Cr 17.14; 25.5, e se distinguiam os contingentes de Judá e de Benjamim, II Cr 17.14-17; 25.5. Os recrutados não traziam suas armas, como nos tempos antigos, elas lhes eram fornecidas pelo rei, II Cr 26.14.

Uma vez incorporados, os homens eram postos sob as ordens de seus oficiais, *sarim*, Dt 20.9. Estes eram geralmente os chefes de famílias ou de clãs, os *ro'she ha'abot*, II Cr 26.12. Contudo, a estrutura do exército e sua eficácia em combate exigiam um corpo de oficiais de carreira permanentemente a serviço do rei; eles faziam parte de seus *'abadim* ou de seus *sarim*, II Rs 24.12, 14; Jr 52.10; cf. II Cr 26.11. O rei era, como no tempo de Saul e de Davi, o chefe supremo do exército e tomava parte efetiva na guerra, I Rs 22.29; II Rs 3.9; 14.11; 23.29; 25.4-5, mesmo que ele tivesse, como Davi, um general comandando suas tropas, II Cr 26.11; talvez II Rs 25.19.

As unidades eram de 1000, 100, 50 e 10 homens. Esta hierarquia reporta-se à época do deserto conforme Êx 18.21 e Dt 1.15. Um chefe de dezena é talvez mencionado no dia seguinte à queda de Jerusalém, é o Ismael que vai com seus dez homens assassinar Gedalias, Jr 41.1,2; cf. 15. Chefes de 50 aparecem na história de Elias, II Rs 1.9,11,13. Chefes de 100 e de 1000 aparecem na estatística de II Cr 25.5 e a mesma organização de exército de recrutamento é reportada à época de Davi por I Cr 27.1, o que não é de todo arbitrário pois que as unidades de 100 e de 1000 já existiam no tempo do povo em armas, I Sm 22.7; 17.18, e nas tropas mercenárias, II Rs 11.4.

Fora essas indicações numéricas, os nomes das unidades são incertos. Conforme II Cr 26.11, o exército era repartido em *gedud*. A palavra designa algures uma tropa de homens armados, muitas vezes ladrões, I Sm 30.8s; II Rs 13.20 ..., às vezes, e o sentido é bem próximo, soldados enviados para realizar uma ruzia em país inimigo, II Rs 5.2; 6.23; 24.2, enfim, e este sentido não é muito diferente dos outros, uma tropa de mercenários, II Sm 4.2; II Cr 25.9, cf. 13. O emprego da palavra em II Cr 26.11 para as formações do exército de recrutamento é excepcional. Se ele é legítimo, pode-se notar que, segundo a proporção entre o número dos chefes e o dos soldados em II Cr 26.12-13, cada oficial comandava cerca de 120 homens: o *gedud*, a "companhia", seria o equivalente da "centena". Uma unidade superior parece ter sido o *deguel*.

Não obstante os dicionários e as traduções modernas, esta palavra não significa um estandarte ou uma insígnia, mas uma divisão do exército. Este é o sentido que convém a Nm 1.52; 2.2-34; 10.14-25, é também o sentido que dão as versões antigas e que se acha nos papiros de Elefantina e na Regra da Guerra de Qumran. Há alguma dúvida sobre a importância dessa unidade. No texto de Qumran, o *deguel* tem 1000 homens, nos documentos de Elefantina, ele deve ser menos numeroso ainda, já que há muitos *degalim* na colônia. Mas, segundo Nm 2 e 10, os homens das doze tribos formam só quatro *degalim*, e mesmo rejeitando os números colossais indicados a esse respeito, cada *deguel* deve contar com muitos milhares de homens. Isto é confirmado pela equivalência proposta anteriormente¹⁰⁸ entre o “milhar” e a *mishpahah*.

Se o *deguel* tem o sentido de “divisão”, restam poucas provas para a existência de estandartes ou insígnias no exército de Israel. Uma única vez, Nm 2.2, a palavra *'ot*, “signo, sinal, sinal miraculoso”, pode significar o emblema ou insígnia ao redor da qual acampam os homens do mesmo clã; o costume tem bons paralelos entre os beduínos, mas a palavra com o sentido de insígnia militar só aparece com certeza nos manuscritos do Mar Morto, onde ele é talvez uma tradução do latim *signum*. O *nes*, traduzido freqüentemente por “bandeira”, não é propriamente uma insígnia, é uma vara comprida ou um mastro erguido sobre uma colina como um sinal de mobilização e de reunião das tropas, Is 5.26; 11.10,12; 13.2; 18.3; Jr 4.6; 50.2; 51.12,27; cf. Êx 17.15; fora esses empregos pelos profetas, a palavra nunca se acha nos textos concernentes ao exército nem nos relatos de batalhas. O mesmo uso é atestado entre os árabes, e o engenheiro Schummacher, fazendo levantamentos topográficos na Galiléia, quase provocou a mobilização de uma tribo vizinha ao fincar sobre uma colina uma estaca de mira. Em favor das insígnias no exército do antigo Israel, há sobretudo a analogia dos exércitos orientais que, todos, tinham então suas insígnias; mas estas tinham geralmente emblemas religiosos e é isto talvez que impede os israelitas de os imitar. Pode-se contudo notar que uma função comparável foi exercida pela arca da aliança no princípio da monarquia, sobre o que ainda falaremos.¹⁰⁹

Esse exército nacional só era mobilizado em caso de guerra. Porém, quando as tropas mercenárias foram muito reduzidas ou desapareceram, é provável que um certo número de recrutados fosse mantido em armas em tempo de paz, para garantir a segurança do território e o serviço das fortalezas, mas faltam informações e deve-se hesitar em utilizar o texto de I Cr 27.1-15, segundo o

¹⁰⁸ Cf. p. 254.

¹⁰⁹ Cf. p. 298.

qual Davi teria repartido o povo em doze classes de 24.000 homens, cada uma das quais ficava a serviço do rei durante um mês do ano: os números são exagerados, os nomes dos líderes dessas classes são os dos valentes de Davi, que tinham um ofício completamente diferente. A informação não se reporta certamente à época de Davi; ela pode valer, números e nomes à parte, para uma época posterior, mas pode ser também livre construção do Cronista, inspirado nas doze prefeituras de Salomão, que asseguravam cada uma durante um mês as provisões do rei, de sua casa e de suas tropas, I Rs 5.7-8.

Segundo uma tese recente, o exército de recrutamento teria sido uma inovação de Josias e as informações esparças em Crônicas, utilizadas nas páginas precedentes, deveriam ser todas reportadas a sua época. Esta conclusão é arbitrária. É verdade que as tropas mercenárias perderam sua importância, que talvez tenham deixado de existir no fim da monarquia e que neste momento o exército de recrutamento tenha assegurado sozinho, parece, a defesa do país. Mas este exército já existia antes, paralelamente às tropas profissionais. Durante as guerras aramaicas, todo o "povo" é contado ao mesmo tempo que os "cadetes", I Rs 20.15, cf. 19. O povo de Israel e o de Judá se uniram na aliança entre Josafá e Acabe, I Rs 22.4, como na aliança entre Jorão e o rei de Judá, II Rs 3.7. Assim se dava continuidade à tradição do povo em armas, mas a convocação em massa pelo chamado de um chefe inspirado por Deus tinha dado lugar à mobilização organizada pela administração real. O primeiro sinal dessa mudança aparece já sob Davi: o recenseamento ordenado por ele, II Sm 24.1-9, tinha um fim militar e equivalia ao estabelecimento de listas de recrutamento, mas esta iniciativa foi condenada como um abandono das regras da guerra santa, como uma profanação, cf. os versículos 3 e 10. A inscrição de nomes em uma lista aparecia como uma usurpação de uma prerrogativa divina: é Iahvé que tem o registro dos que devem viver ou morrer, Êx 32.32-33; um recenseamento é uma coisa cheia de perigos, contra os quais deve-se tomar precauções religiosas. Os novos textos de Mari esclarecem esta passagem da Bíblia: "Quando enumerares, pelo recenseamento, os filhos de Israel, cada um deles entregará a Iahvé o resgate de sua vida, a fim de que nenhuma praga caia sobre eles na ocasião do recenseamento", Êx 30.12. Davi não levou em conta esse direito de Deus, e assim atraiu a peste sobre o seu povo, II Sm 24.10-15. Só que a guerra tornou-se um assunto profano e o regime de recrutamento acabou por se impor. Não temos motivo para duvidar que os recenseamentos militares tenham acontecido sob Asa, II Cr 14.7, sob Josafá, II Cr 17.14-18, sob Amazias, II Cr 25.5, sob Uzias, II Cr 26.11-13; alguns detalhes indicam que o Cronista utilizou fontes antigas. Contudo, não se pode negar que ele tenha introduzido números extraordinariamente elevados.

CAPÍTULO II

CIDADES FORTIFICADAS E GUERRA DE CERCO

As antigas cidades de Canaã, cada uma das quais era o centro de um minúsculo Estado¹¹⁰, eram cercadas por muralhas e defendidas por torres e portões fortificados. As imagens que, nos monumentos egípcios, ilustram as campanhas dos faraós do Novo Império reproduzem sua aparência e as escavações da palestina permitem estudar o plano dessas defesas e a técnica de sua construção. Compreende-se o temor que inspiravam aos invasores israelitas essas cidades “muito fortes”, Nm 13.28, cujas muralhas subiam “até o céu”, Dt 1.28, esses “lugares fortes cercados de altas muralhas, munidos de portas e de trancas”, Dt 3.5. Quando os israelitas tendo conquistado ou ocupado essas cidades, se preocuparam em reconstruir suas defesas – o que não é atestado pela arqueologia senão a partir do tempo de Saul –, eles mantiveram as construções que subsistiam, concertando-as quando necessário. Quando a destruição era radical, eles reconstruíam as muralhas segundo novos métodos, que aplicaram também nas cidades fundadas por eles mesmos. São essas fortificações transformadas ou construídas pelos israelitas que nos interessam aqui.

1. AS CIDADES FORTES ISRAELITAS

Toda cidade, *'ir*, é normalmente cercada por uma muralha, e assim se distingue da aldeia aberta, *hatser*, cf. Lv 25.31. Mas uma cidade defendida por sólidas construções é chamada uma “cidade de fortificação”, *'ir mibtsar*, cf. Jr 34.7 e muitas outras passagens. É para o abrigo dessas defesas que toda a população da vizinhança corre em caso de perigo, Jr 4.5; 8.14. O Antigo Testamento contém listas ou menções isoladas de lugares fortes que esclarecem, parcialmente e para certas épocas, o sistema de proteção do território.

A primeira preocupação de Davi após a conquista de Jerusalém foi cercá-la com um muro, II Sm 5.9; entenda-se simplesmente que ele consertou as

¹¹⁰ Cf. I, p. 117.

defesas jebuzéias. A Bíblia não assinala sobre seu reinado nenhum trabalho análogo fora da capital, mas é bem certo que ele colocou outros lugares em estado de defesa e os arqueólogos lhe atribuem a construção de muralhas em Tell Beit-Mirsim e em Bet-Shémesh. As guarnições de carros de Salomão¹¹¹ evidentemente ficavam estacionadas nas cidades fortes e foram encontradas em Megido a porta e as muralhas contemporâneas das estrebarias.

Uma passagem de Crônicas, que não tem paralelo nos livros de Reis, dá uma lista de quinze lugares fortificados por Roboão, II Cr 11.6-10. Nada autoriza reportar esse texto à época de Josias, como se tem proposto. Ele é uma boa informação histórica que se justifica sob o reinado de Roboão: a campanha do faraó Sheshonq na Palestina, I Rs 14.25, tinha demonstrado que era preciso reforçar a defesa do território. Uma linha desses lugares guardava a estrada real que levava do sul para Jerusalém e dominava o deserto oriental: Jerusalém, Belém, Etam, Técoa, Bet-Zur, Hebrom, Ziph. A partir de Ziph para o oeste, o fronte meridional era protegido por Adoraim, Láquis e Gat. De Gat para o norte as principais vias de acesso à serra de Judá vindo do oeste eram fechadas por: 1) Gat, Maresha; 2) Azeca, Soko, Adulam; 3) Zorea; 4) Ai Jalom. Essas fortalezas não assinalavam as fronteiras do reino mas foram estabelecidas sobre as linhas de resistência, nos pontos estratégicos mais favoráveis; a lista é provavelmente incompleta pois ela enumera somente os trabalhos novos de Roboão, sem levar em conta as cidades que Davi e Salomão tinham fortificado e que subsistiam.

O fronte norte ainda era aberto, pois o limite entre os novos reinos de Israel e de Judá, no início, era incerto. Baasa, de Israel, empreendeu fortificar Ramá, menos de dez quilômetros ao norte de Jerusalém, mas Asa, de Judá, o desaloja e leva sua própria fronteira até Geba em Benjamim e a Mispá, que ele equipou para defesa, I Rs 15.17-22. Ele restaurará também outros lugares fortes de Judá, conforme I Rs 15.23 e II Cr 14.5-6. Estes estavam em serviço sob Josafá que os proveu de tropas, II Cr 17.2, 19.5. Uzias, fora seus trabalhos em Jerusalém, II Cr 26.9, estabelece fortins no deserto e aperfeiçoa os meios de defesa, II Cr 26.10 e 15; voltaremos a esses últimos textos.

Paralelamente à renovação do exército de carros no século VIII,¹¹² “Judá multiplicou os lugares fortes”, Os 8.14, e Senaqueribe se vangloria de ter sitiado e conquistado quarenta e seis cidades fortificadas de Judá. O relato bíblico também diz que Senaqueribe atacou as fortalezas de Judá e as conquistou, II Rs 18.13, e nomeia explicitamente Láquis e Libna, II Rs 18.17 e 19.8, fora

¹¹¹ Cf. pp. 260s.

¹¹² Cf. p. 262.

Jerusalém que foi miraculosamente salva. Um baixo-relevo assírio muito interessante de fato representa a conquista de Láquis por Senaqueribe. Não se sabe em que medida as destruições assírias foram reparadas. As obras de defesa empreendidas em Jerusalém por Ezequias, II Cr 32.5; cf. Is 22.9-11, foram continuadas por Manassés, II Cr 33.14, e não há motivo para duvidar desta informação precisa do Cronista. A verdade é que, pouco antes da ruína final do reino de Judá, o povo colocava sua confiança nas fortalezas, Jr 5.17, e que, durante o cerco de Jerusalém, duas cidades resistiam ainda a Nabucodonosor, Láquis e Azeqa, Jr 34.7; esses dois lugares são nomeados também em um óstraco achado em Láquis e escrito na ocasião.

As fortificações foram demolidas pelo vencedor caldeu não só em Jerusalém, II Rs 25.10, mas em todo o Judá, Lm 2.2, 5, e a arqueologia confirma essas destruições. As muralhas de Jerusalém só foram reerguidas sob Neemias e as outras cidades, como Geser e Bet-Zur, o foram somente na época helenística.

Para o reino do Norte, a Bíblia nos dá pouquíssimas informações. Jeroboão I fortificou Siquém e Penuel, na Transjordânia, I Rs 12.25. Tem-se lembrado o empreendimento malogrado de Baasa em Ramá, I Rs 15.17 s. Sob Acabe, Jericó foi reconstruída e munida de uma porta, I Rs 16.34. Em sua carta aos chefes de Samaria, II Rs 10.2, Jeú diz que eles têm para si “um lugar forte”. Corrige-se muitas vezes o texto massorético colocando no plural, “lugares fortes”, mas deve-se sem dúvida manter o singular. Trata-se somente de Samaria. Esta era fortemente defendida como testemunham as escavações e os longos cercos que ela suportou, I Rs 20.1 s; II Rs 6.24 s; 17.5; 18.9-10. Além da Bíblia, a estela de Mesa fala das cidades de Atarot e de Iahaz “construídas”, isto é, fortificadas, em Moabe por Omri e Acabe. A pobreza das informações bíblicas liga-se à origem judaica dos livros históricos e não deve nos enganar: o reino do Norte tinha certamente um sistema de defesa tão elaborado quanto o de Judá.

Enquanto houve um exército de carros e mercenários, o serviço das fortalezas foi assegurado por essas tropas profissionais, mas não sabemos como ele era organizado. Ficamos sabendo somente, II Cr 17.2, 13 b-19, que Josafá pôs tropas nas cidades fortificadas de Judá e que ele tinha em Jerusalém uma guarnição e um corpo de oficiais destinado a alistar o exército de recrutamento. Fora os números, que são fantásticos, essas informações podem provir de uma fonte antiga. Conforme II Cr 33.14, Manassés pôs oficiais nas cidades fortes de Judá; não se tratava de tropas. A época é então posterior à destruição da potência militar de Judá por Senaqueribe, e é possível que naqueles últimos tempos da monarquia o serviço das fortalezas tenha sido reduzido a quadros que assegu-

ravam pela corvéia, segundo o exemplo extremo e mais antigo de I Rs 15.22, a manutenção das obras e, em caso de perigo, as guarneciam de defensores recrutados no lugar. Tem-se concluído de I Cr 27.1-15 que as fortalezas eram mantidos pelos contingentes do exército de recrutamento servindo em turnos durante um mês do ano, mas o sentido e o valor desse texto são incertos.¹¹³

2. AS MURALHAS

As informações da Bíblia podem ser completadas pelas que a arqueologia fornece sobre os planos e o modo de construção das obras de defesa. Fora a reutilização de velhas fortificações cananéias distinguem-se dois tipos de muralhas israelitas: a muralha de casamatas e a muralha de redente.

Uma muralha de casamatas é um muro contra o qual se alinham câmaras cegas que eram enchidas de terra ou de cascalho ou que serviam de depósitos. Seu objetivo é alargar a muralha, daí, fazê-la mais resistente e economizar na construção, e também fornecer os entrepostos necessários a toda cidade de guarnição. Belos exemplos deste tipo têm sido descobertos em Tell Beit-Mirsim, a antiga Debir, e em Bet-Shemesh, datados do reino de Davi ou de Salomão, em Tell Casileh, perto de Jafa, remontando à primeira ocupação israelita, provavelmente sob Salomão, em Hazor e em Gezer na época de Salomão. Esse tipo de fortificação parece ser originário da Ásia menor; ele é de fato atestado no século XIV-XIII a.C. em Bogazkoi e em Mersim, um pouco mais tarde nas fortalezas de Sendjirli e de Carkemish. Na palestina, ele foi geralmente substituído pelo tipo de redente, mas um exemplo magnífico de muralha de casamatas se acha ainda em Samaria, nas defesas do palácio construído, sem dúvida, por Acabe no séc. IX a.C.; um outro muro de casamatas foi recentemente descoberto em Ramat-Raquel, ao sul de Jerusalém, e data da mesma época.

Preocupados em seguir no máximo a linha de escarpamento da colina sobre a qual a cidade era construída, os arquitetos cananeus adotam um traçado curvo, ou antes, multiplicam os desengates das partes direitas de suas muralhas; eles obtinham assim uma série de redentes. Este procedimento foi adotado como regra em algumas fortificações israelitas, mesmo quando a configuração do terreno não o exigia. A razão mais aparente era obter saliências que permitissem uma melhor defesa contra inimigos que chegassem perto dos muros. Mas essas saliências eram às vezes tão fracas que quase não aumentavam o campo de tiro e a principal vantagem desse procedimento era sem dúvida

¹¹³ Cf. p. 265.

obter uma muralha mais sólida sem aumentar sua largura: multiplicando os ângulos bem ligados e bem firmes no solo protegia-se melhor contra os arfetes ou as saps dos atacantes. Megido fornece um exemplo muito bom, provavelmente posterior a Salomão: toda a cidade era cercada por uma muralha larga de 3,6 metros, composta de travessas de 6 metros de comprimento, alternadamente recuadas e salientes em 50 centímetros. A muralha de Tell en-Nasbeh = Mispá segue o mesmo desenho, porém menos regular; ela pode ser atribuída ao reinado de Asa, quando ele fortificou Mispá, I Rs 15.22. Acha-se uma disposição análoga em Tell ed-Duweir = Láquis. Esses muros de redentes eram reforçados aqui e ali por torres: conta-se uma dúzia em Mispá. Em Gezer, em uma muralha do século X-IX, os redentes exteriores e interiores não correspondem mas vão em direções opostas, o que dá uma seqüência de reforços, de largas torres, ao longo de toda a muralha. Essas obras de flanqueamento, saliências ou torres, se chamavam "ângulos", *pinnah*, II Cr 26.15; Sf 1.16; 3.6.

Tais muralhas podiam ser protegidas por um talude utilizando oportunamente a encosta da colina, como em Mispá, ou por um antemuro construído num nível inferior, como em Láquis. Por oposição ao *homah*, muralha, este antemuro é o *hel* do qual falamos Is 26.1; Lm 2.8; Na 3.8. O texto de II Sm 20.15-16 é expressivo e não precisa ser corrigido: no cerco de Abel Bet-Maaka, utilizava-se um aterro que se apóia no antemuro, *hel*, e se cavam saps para fazer cair a muralha, *homah*.

O coroamento dessas muralhas é incerto. Seguindo um elemento arquitetônico descoberto em Megido imaginam-se ameias, o que pode ser confirmado por algumas representações assírias, mas a relação deste elemento arquitetônico de Megido com a muralha é hipotética. A palavra *shemesh* poderia significar "ameia" em Is 54.12; Sl 84.12, mas ela pode designar também, conforme seu sentido comum de "sol", as telas redondas, as rodela que se fixavam em cima dos muros. Elas são representadas coroando a muralha no baixo-relevo assírio da conquista de Láquis; e são ilustradas também pelos textos de Ez 27.11: "Eles suspendiam seus escudos em todo o redor de tuas muralhas", e de Ct 4.4: "Teu pescoço é como a torre de Davi... mil rodela nele estão suspensas".

Todas as fortificações israelitas reveladas até agora pelas escavações foram estabelecidas na primeira metade da época monárquica, nos séculos XI-IX, e é difícil caracterizar as muralhas do período seguinte. Em um certo número de cidades, as duas capitais e as cidades de guarnição, enquanto existiram, as construções de defesa foram mantidas e reparadas, em outros lugares foram abandonadas. Contentava-se então com a proteção medíocre dada pelas muralhas semi-arruinadas ou com a fileira de casas construídas sobre

suas ruínas, umas junto das outras e apresentando de fora uma face cega. Eram guardados somente alguns pontos de resistência, as portas, às vezes uma torre ou um bastião. A maior parte das “46 cidades fortificadas” de Judá que Senaqueribe conquistou em 701 deviam ser também fracamente defendidas, e a arqueologia não justifica, e a História também não, a confiança que os homens de Judá do século VIII colocavam em suas “numerosas fortalezas”, Os 8.14; Jr 5.17.

3. PORTAS FORTIFICADAS E CIDADELAS

A porta era um ponto especialmente fortificado. Um tipo clássico nas cidades cananéias era a porta de tenalhas: dois ou três pares de pilastras salientes no vão determinavam os estreitamentos da entrada, as “tenalhas”. O objetivo era reforçar os muros e estabelecer obstáculos sucessivos. Os israelitas mantiveram em uso tais portas, com ou sem modificação, em Bet-Shemesh, Siquém, Megido e Tirza, e eles mesmos construíram algumas dessas no princípio da época monárquica. As pilastras tornaram-se rapidamente mais salientes que nas portas cananéias e formaram em cada lado da entrada pequenas câmaras que podiam servir para os guardas. Um exemplo muito bom é a porta salomônica de Megido, que contava excepcionalmente quatro pares de pilastras; este plano é idêntico ao encontrado em Hazor e em Gezer para a mesma época. Deve-se notar que o mesmo plano é previsto por Ezequiel para os pórticos do Templo, Ez 40.6-16. A porta de Ezion Geber, ainda sob Salomão, tinha três pares de pilastras, talvez também a primeira porta israelita de Tell ed-Duweir. Na época seguinte, a porta de Megido só tinha dois pares de pilastras, como as de Tell en-Nasbeh e a mais antiga porta de Tell Beit-Mirsim. Em alguns casos, em Tell en-Nasbeh e na porta modificada de Tell el-Far 'ah do Norte = Tirza, e mais tarde em Tell ed-Duweir, banquetas eram colocadas junto ao muro, o que lembra imediatamente os textos bíblicos sobre os Anciãos “assentados à porta” para julgar os processos e para tratar os negócios municipais.¹¹⁴ A porta era geralmente flanqueada por torres, colocadas lateralmente ou em saliência, e às vezes ela era precedida de um bastião com uma primeira entrada, como em Megido. O eixo da porta era geralmente perpendicular à muralha, mas ele é paralelo em Tell en-Nasbeh, ficando a entrada em um grande recuo da linha fortificada.

No fim da monarquia, aparece um outro tipo, prefigurado já na porta salomônica de Megido com sua anteporta: é a porta de acesso indireto. Ela é

¹¹⁴ Cf. p. 186.

bem representada em Tell ed-Duweir: um bastião oculta a entrada, é preciso primeiro ladear a muralha e depois entrar em um pátio onde se vira à direita para atravessar a porta simples aberta no muro da cidade. O desenvolvimento desse princípio conduziu à porta em ziguezague, cujo exemplo é fornecido pela última porta de Tell Beit-Mirsim e que reaparecerá muito mais tarde nas cidades orientais.

Além das defesas constituídas pelas portas fortificadas e pelas torres da muralha, as capitais tinham um segundo muro ao redor e bastiões que isolavam o palácio real e suas dependências; era a acrópole da cidade. O exemplo mais claro é o de Samaria, onde um muro de casamatas flanqueado por uma torre maciça cerca o palácio e os depósitos. Jerusalém tinha o equivalente na Cidade de Davi, que era a antiga cidadela de Sião, II Sm 5.7 e 9. Rabá dos amonitas tinha também sua acrópole a qual Davi atacou depois que Joabe conquistou a cidade baixa, II Sm 12.26-29. Outras cidades tinham pelo menos uma cidadela, construída no ponto mais elevado, e onde se buscava refúgio para uma última resistência. As escavações têm revelado algumas, datando da época israelita, mas, infelizmente, estão muito destruídas. A mais antiga é a de Tell el-Ful = Gibeá, a capital de Saul; esta era uma construção retangular, com um muro de casamatas e torres nos cantos. Outras são reconhecíveis em Tell Zakaria = Azeqa, em Tell el-Hesy = Eglom (?), em Tell Ta'annak = Tanak. Elas têm um traçado poligonal munido de torrezinhas de contrafortes.

Essas construções fortificadas no interior de uma cidade recebem o nome de *migdal*. O termo é ordinariamente traduzido por “torre”, e designa de fato torres ou bastiões construídos sobre as muralhas ou junto das muralhas em Jr 31.38; II Cr 14.6; 26.9, 15; 32.5; Ne 3.1, 11, 25, textos que são todos tardios. Mas, nos textos mais antigos, a palavra *migdal* é melhor traduzida por “cidadela” ou “castelo”, no sentido do latim *castellum*. Assim se explica a história de Abimeleque em Tebez: a cidade é tomada mas “havia dentro da cidade um sólido *migdal* onde se refugiaram todos os homens, mulheres e notáveis da cidade...” Jz 9.50 s. É à luz desse texto que se deve interpretar o relato mais difícil da destruição de Siquém, que o precede imediatamente, Jz 9.45-49: a cidade tendo sido tomada os habitantes do *migdal* de Siquém se refugiam na cripta do templo de Baal-berit, onde finalmente são queimados vivos; esse *migdal* é a cidadela de Siquém, com um templo fortificado, o mesmo que as escavações desenterraram em Tell Balata, o antigo sítio de Siquém. Porém, tem-se sustentado que Migdal-Siquém era uma localidade diferente de Siquém. Esses “castelos” são também assinalados em Penuel, Jz 8.9 e 17, e em Jesreel, II Rs 9.17.

O sentido de “castelos”, o latim *castella*, também conviria aos *migdalim* que Uzias mandou construir no deserto, II Cr 26.10; e aos de Jotão, II Cr 27.4. Um desses fortins isolados, talvez anterior a Uzias, é reconhecido em Qedeirat perto de Cades; seu plano lembra os das cidadelas de Tell Zakaria e de Tell el-Ful. Um outro tem sido identificado recentemente em Kirbet Gaza, trinta quilômetros a leste de Berseba. Assim se explicam também os nomes de lugares compostos com *migdal*: são aglomerações que se agrupam ao redor de uma pequena cidadela. Quando o segundo elemento é um nome divino, Migdal-El, Migdal-Gad, este “castelo” é sem dúvida um templo fortificado, como o de Baal-berit em Siquém.

Ao mesmo tempo que os *migdalim*, Jotão teria construído *biraniyyot*, II Cr 27.4. As duas palavras parecem ser quase sinônimas, a segunda pertencendo a uma língua mais recente; cf. II Cr 17.12. Da mesma forma o singular *birah* toma o lugar de *migdal* nos textos recentes para designar uma cidadela dentro de uma cidade, por exemplo a cidadela de Jerusalém sob Neemias, Ne 2.8;7.2, e o mesmo termo qualifica no estrangeiro a cidadela ou toda a cidade fortificada de Susã, Ne 1.1; Dn 8.2 e freqüentemente em Ester, e a fortaleza de Ecbatana, Esdras 6.2 (*birta'*, forma aramaica).

Havia, no palácio de Tirza e no de Samaria, uma parte mais fortificada que é chamada *'armon*, I Rs 16.18; II Rs 15.25: era o torreão. No plural, a palavra designa as habitações fortificadas de Jerusalém, Jr 17.27; Lm 2.7; Sl 48.4, 14; 122.7 ou de outro lugar, Am 1.4, 12; 2.2, 5, etc.

4. A GUERRA DE CERCO

Muralhas e bastiões asseguravam às cidades uma proteção eficaz contra inimigos que só tinham como armas de arremesso arcos e fundas. Estes precisavam recorrer à astúcia ou optar pela demora de um cerco.

É a astúcia que aparece nos relatos da conquista. Josué envia espões para reconhecer as defesas de Jericó, estes se juntam a Raabe e combinam um sinal, Js 2: é aparentemente o resto de uma tradição que explica a tomada de Jericó por uma traição de Raabe mas que foi eclipsada pela tradição da queda miraculosa das muralhas. Para Betel, o texto é claro: os espões obtêm de um traidor a indicação de uma passagem por onde penetram os israelitas, Jz 1.23-25. Ou então os defensores da cidade eram atraídos para fora: diante de Ai, os israelitas simulam a fuga, todas as pessoas de Ai os perseguem e uma tropa, que Josué tinha ocultado, entra no lugar e o incendeia, Js 8.3-22. Era um **estratagema** clássico, que se renovou com sucesso em Gibeá durante a guerra com Benjamim, Jz 20.29-41, e do qual o rei de Israel suspeitou quando os arameus

levantaram o cerco de Samaria, II Rs 7.12. Acontecia, enfim, que um grupo de homens resolutos forçasse a entrada de surpresa; parece que foi assim que Jerusalém foi conquistada por Davi, II Sm 5.7-8: Joabe teria escalado o túnel que, da fonte, conduzia ao interior da cidade.

Sem recorrer a esses subterfúgios, um inimigo poderoso podia usar de intimidação para que uma fortaleza lhe abrisse as portas ou aceitasse suas condições, cf. Dt 20.10-11. Os habitantes de Jabes de Gileade estavam prontos para se render ao amonita Nahash se suas exigências não tivessem sido tão cruéis, I Sm 11.1s. Acabe aceita as primeiras exigências de Ben-Hadade acampado sob os muros de Samaria, I Rs 20.1s. O enviado de Senaqueribe tenta obter a rendição de Jerusalém evocando a força dos assírios, a inutilidade da resistência e os horrores de um cerco, II Rs 18.17s.

Se a cidade não caía por astúcias ou por surpresa, se as negociações fossem frustradas, geralmente era preciso fazer um cerco. O acampamento era instalado diante da cidade, II Sm 11.1; I Rs 16.15-16, etc., os caminhos eram bloqueados, os pontos de água eram ocupados, cf. o texto tardio de Jt 7.12,17-18, e esperava-se que a fome e a sede minassem a resistência dos habitantes, II Rs 6.25s; Jt 7.20s. Os atacantes importunavam os defensores postos sobre as muralhas, II Rs 3.25. Os sitiados tentavam afrouxar o aperto atacando os sitiadores, II Sm 11.17; I Rs 20.15-21, ou então, se consideravam a situação como perdida, procuravam escapar, II Rs 3.26; 25.4.

Quando a resistência se obstinava muito ou quando se via que enfraquecia, apressava-se a definição com o assalto. Um aterro era feito diante da muralha para fornecer uma rampa de acesso, sapadores abriam uma brecha; a operação é descrita a propósito do cerco de Abel Bet-Maaka sob Davi, II Sm 20.15-16. O termo técnico para designar esse aterro é *solalah*, cf. ainda II Rs 19.32 (Senaqueribe em Jerusalém); Jr 32.24 e 33.4 (os caldeus em Jerusalém), e os textos de Ezequiel que serão citados adiante. Tentava-se também pôr fogo nos portões, Js 9.52. Chegando ao pé da muralha, os atacantes ficavam expostos aos golpes dos defensores, que redobravam seus esforços nesse momento crítico: em Tebez, Abimeleque foi morto por uma mó jogada por uma mulher, Jz 9.53. Mas a resistência só dispunha da sorte ou das armas ordinárias. É verdade que, conforme II Cr, Uzias “fez em Jerusalém máquinas criadas pelos engenheiros, para serem colocadas sobre os castelos e nos cantos para lançar flechas e grandes pedras”. Quis-se ver aí um tipo de artilharia, balistas e catapultas, e, quando não se tem dado a Uzias a honra de invenções que os próprios assírios não possuíam, se tem negado o valor histórico desse texto. Mas ele fala de coisa bem diferente: esses “engenhos” eram simplesmente madeiramentos dispostos em sacadas sobre as frontarias e os bastiões, e de

onde os arqueiros e os fundeiros podiam atacar o pé da muralha ficando ao abrigo dos dardos. Era o equivalente das sacadas da arquitetura militar da Idade Média. De fato, tais dispositivos coroam as muralhas no baixo-relevo assírio da tomada de Láquis. Os judeus não utilizaram máquinas para defender ou atacar as cidades antes das guerras macabéias, onde imitaram os gregos que eles combatiam, I Mb 6.20,51-52; 11.20; 13.43s.

As regras religiosas da guerra de cerco são dadas em Dt 20.10-20. Quando trata-se de uma cidade em território estrangeiro, deve-se primeiro lhe propor a paz: se ela abre suas portas, a população será somente submetida à corvêia; se ela recusa, será sitiada, seus homens serão passados ao fio da espada, todo o resto, pessoas e bens, serão tomados como despojo. Quando trata-se de uma cidade cananéia da Terra Prometida, todos os seus habitantes serão votados ao anátema sem que tenham nenhuma opção. Durante o cerco de uma cidade, as árvores frutíferas devem ser respeitadas mas podem-se abater outras árvores e serem usadas para os trabalhos do cerco. Essas prescrições nem sempre foram seguidas na antigüidade, II Rs 3.19,25, e elas quase não tinham ocasião de serem aplicadas quando o Deuteronomio foi editado sob Josias: não havia mais cananeus para serem votados ao anátema e os israelitas não faziam mais cerco às cidades estrangeiras, estavam bastante ocupados em defender as suas contra os assírios.

Estes eram mestres em poliorcética e seus monumentos dão uma vívida imagem de seus procedimentos de ataque. A cidade era cercada por uma circunvalação, rampas de abordagem eram construídas, máquinas eram levadas para lá. Estas eram redutos móveis que abrigavam arqueiros e homens manobrando um aríete, uma grande trave cuja cabeça era guarnecida de metal para golpear a muralha. Os sitiados jogavam sobre essas máquinas tochas acesas e pedras, eles tentavam paralizar os aríetes por meio de arpéus. Atrás das máquinas, a infantaria dava o assalto, coberta pelo tiro de arqueiros que, por sua vez, eram protegidos pelos manteletes móveis segurados pelos servos. Os atacantes penetravam nas brechas abertas pelos aríetes ou escalavam cortinas usando escadas. O baixo-relevo da tomada de Láquis mostra esses diferentes meios em ação e os Anais de Senaqueribe dizem que esse rei conquistou as cidades de Judá “por meio de rampas de terra batida, aríetes levados para junto dos muros, pelo ataque da infantaria, com minas, brechas e sapas”. Os textos bíblicos fornecem o vocabulário hebraico correspondente. O coletivo *matsor* designa o conjunto das operações de cerco. Vimos que *solalah* significava a rampa; esta, para permitir a passagem das máquinas, era revestida de pedras ou de achas de madeira, cf. Jr 6.6. A circunvalação, ou o entrincheiramento, é o *dayeq*, o mantelete ou grande escudo de cerco é a *tsinnah*, os aríetes

são os *karim*. Ezequiel recebe de Deus a ordem de representar o cerco de Jerusalém pegando um tijolo e construindo diante dele uma trincheira, fazendo uma rampa, instalando aríetes, Ez 4.2. Em outro lugar, o profeta mostra Nabucodonosor tirando sortes para marchar sobre Jerusalém “para colocar aríetes contra suas portas, fazer uma rampa, construir uma trincheira”, Ez 21.27. No anúncio do cerco de Tiro, Ez 26.8-9, além desses termos se acham duas palavras obscuras: “ele dirigirá contra tuas muralhas o golpe de seu *q’bol*”, sem dúvida um tipo de aríete, “ele destruirá teus castelos com seus *harabol*”, onde o sentido comum de espadas não convém e onde a palavra designa os aríetes de cabeça pontuda ou as picaretas dos sapadores, cf. Êx 20.25 onde a palavra tem o sentido de “cinzel”.

5. O ABASTECIMENTO DE ÁGUA

Em caso de cerco, não bastava estar ao abrigo de uma sólida muralha, era preciso viver dentro dela e o abastecimento de água era um problema essencial. Ele foi resolvido já que Samaria resistiu mais de dois anos contra os assírios em 723-721, e Jerusalém resistiu um ano e meio a Nabucodonosor em 587. A fome tinha então sido severa em Jerusalém mas não se diz que tenha faltado água, II Rs 25.3, da mesma forma em Samaria, durante um cerco pelos arameus, II Rs 6.25. Quando precauções não eram tomadas acontecia o desastre: na história de Judite, o exército de Holofernes tendo ocupado as fontes fora da cidade, os habitantes de Betúlia desfalecem de sede ao fim de trinta e quatro dias, Jt 7.20-22, sem que haja o problema da fome.

O problema já se havia apresentado aos cananeus e eles o tinham resolvida de diversas maneiras. Só são consideradas aqui as instalações hidráulicas realizadas pelos israelitas ou reutilizadas por eles. As cidades eram construídas sobre colinas e nunca encerravam uma fonte. Só havia três soluções e todas elas foram aplicadas: a) uma galeria que, partindo de dentro da cidade, passava sob a muralha e chegava numa fonte do lado de fora; ou, inversamente, um canal que, partindo de uma fonte externa, levava a água até a cidade. b) poços profundos cavados na cidade até o lençol freático. c) reservatórios e cisternas que recolhiam a água da chuva.

a) As *galerias de coleta de água* são atestadas pela arqueologia em Jerusalém e em Megido desde a época cananéia, em Gibeá na época israelita, em Etam e em Jibleão em data incerta. Em Jerusalém, um túnel e um poço na rocha desciam até a fonte de Giom. As escavações as têm encontrado e, segundo uma exegese provável de II Sm 5.8, foi essa passagem que Joabe escalou para entrar na cidade; a palavra *tsinnor*, que está no texto, pode designar

um canal desses e o nome foi convencionalmente estendido às instalações análogas. Em Megido, uma galeria cananéia bastante rudimentar foi substituída por uma instalação muito elaborada, que foi modificada muitas vezes sob a monarquia israelita: um grande poço retangular com lances de escada se prolongava por uma galeria inclinada e depois por um túnel horizontal até a câmara de água; quando a fonte tinha seu regime normal, a água refluiu até o fim do túnel horizontal, já dentro das muralhas. A galeria de Gibeá, recentemente escavada, descia obliquamente até a fonte; era cavada em forma de túnel, salvo a parte central, que era um fosso profundo coberto por lajes. As obras de Etam e de Jibleão ainda não foram exploradas; a de Etam poderia estar relacionada com a fortificação da cidade por Robão, II Cr 11.6.

Em Jerusalém, a configuração do terreno permite um sistema muito mais prático. A velha galeria cananéia tendo sido abandonada, os israelitas cavaram, a partir da fonte de Gion, um canal flanqueando o vale do Cedron, mas este canal ficava fora das muralhas e, em caso de cerco, teria servido ao inimigo e não aos sitiados. Diante da ameaça de um ataque assírio, Ezequias mandou cavar um canal em forma de túnel sob a colina do Ofel; da fonte de Gion ele levava água para um reservatório situado no vale do Tiropeom, dentro das muralhas. Foi um trabalho notável, celebrado por uma inscrição na rocha e exaltado por II Rs 20.20; II Cr 32.30; Ecl 48.17, e que ainda funciona.

b) Em outro lugar, tentou-se atingir o lençol de água por meio de *poços* profundos cavados dentro da cidade. Em Bet-Shemesh, um poço de 3 metros de diâmetro descia a mais de 20 metros; cavado pelos cananeus, continuou em uso até o fim da época israelita. Sobre o cume de Tell el-Duweir, um poço protegido por uma parte saliente da muralha atingia a água em uma profundidade de 39 metros; provavelmente de origem cananéia, ele foi utilizado até a tomada da cidade por Nabucodonosor. Em Gezer, uma escada de mais de 40 metros descia até uma câmara onde brotava uma fonte situada ainda dentro das muralhas; o trabalho parece ter sido feito bem no início do segundo milênio antes de nossa era e é possível que ainda servisse no princípio da época israelita. Em Gibeá, recentemente foi descoberto um grande poço circular com uma escada que se prolonga por uma galeria inclinada e dá numa câmara onde a água sai da rocha; esse poço de Gibeá parece ter sido utilizado ao mesmo tempo que a galeria de coleta de água mencionada anteriormente. Pergunta-se como os engenheiros israelitas teriam localizado essas águas profundas antes de empreender os trabalhos consideráveis de escavação. Talvez a fonte de Gezer corresse primitivamente no flanco da colina. Em Gibeá, sua primeira intenção talvez fosse construir uma instalação como a de Megido mas, tendo encontrado a ressumação, teriam parado aí; como o caudal assim obtido fosse

muito fraco, eles teriam em seguida cavado até a galeria, indo diretamente à fonte.

c) Podiam-se, em fim, acomodar dentro da cidade *reservatórios e cisternas*. Os progressos feitos na preparação de revestimentos impermeáveis permitiram aos israelitas multiplicar as cisternas na medida em que o número de casas particulares ou prédios públicos aumentava. As escavações de Tell en-Nasbeh e de Samaria mostraram que elas foram particularmente numerosas a partir do século IX a.C. Em caso de cerco, essas duas cidades não dispunham de outras fontes de água.

Em Láquis, decidiu-se cavar um fosso cúbico de mais de 20 metros de lado e de profundidade, que devia drenar as águas de todo um quarteirão e especialmente das esplanadas de argamassa vizinhas à residência do governador; este trabalho enorme nunca foi terminado. Ele data dos últimos tempos da monarquia; inclusive, talvez só tenha sido empreendido depois do primeiro ataque de Nabucodonosor em 597, ao mesmo tempo em que as fortificações eram reconstruídas.

CAPÍTULO III

O ARMAMENTO

O equipamento dos soldados israelitas nos é muito pouco conhecido. Poucas armas têm sido encontradas nas escavações, os textos não as descrevem e os nomes que eles dão a elas são pouco precisos ou têm um sentido incerto. As representações nos monumentos do Egito e da Mesopotâmia fornecem sem dúvida analogias, mas não é seguro que os israelitas tenham tido sempre as mesmas armas que seus inimigos.

I. ARMAS DE ATAQUE

A arma de ataque por excelência era a *hereb*, que tornou-se o símbolo da guerra, Is 51.19; Jr 14.15; 24.10; Ez 7.15; 33.6, etc. A palavra designa ao mesmo tempo o punhal e a espada, as duas armas tendo a mesma forma e se distinguindo arbitrariamente só por seu comprimento. A *hereb* de Eúde, Jz 3.16,21-22, é evidentemente um punhal, seja qual for o sentido preciso de *gomed*, que indica sua medida.¹¹⁵ Em todos os textos militares, pode-se traduzir *hereb* por “espada”, mas deve ser lembrado que trata-se de uma espada curta, medindo no máximo 50 centímetros, como a dos assírios. A longa espada manejada pelos Povos do Mar nas representações egípcias e encontrada nas escavações da Grécia e do Mar Egeu, não era empregada. Contudo, talvez o filisteu Golias tivesse uma, aquela que, segundo I Sm 21.9-10, foi conservada enrolada em um manto e que não tinha igual. A espada era levada em uma bainha, *nadan* ou *ta'ar*, I Sm 17.51; I Cr 21.57; Jr 47.6; Ez 21.8-10, presa à cintura, II Sm 20.8.

Golias usa também, “entre os ombros”, um *kidon* de bronze, I Sm 17.6,45. Josué brande a mesma arma no combate de Ai, Js 8.18-26, Jeremias a atribuiu aos invasores do Norte, Jr 6.23 = 50.42. É traduzido por “dardo curto”, mas a Regra da Guerra, achada em Qumran¹¹⁶, parece descrever o *kidon* como uma

¹¹⁵ Cf. p. 235.

¹¹⁶ Cf. p. 305.

espada de um côvado e meio de comprimento e quatro dedos de largura. Pensou-se que este texto tardio se inspirasse no *gladius* romano, mas o sentido conviria também às passagens bíblicas: um tipo de espada mais longa e mais larga que o *hereb* e suspensa por um boldrié passado “entre os ombros”. É, contudo, mais provável que o *kidon* seja uma cimitarra, uma *harpe*, como é vista nas representações pictóricas e como foi achada nas escavações. Alguns detalhes da Regra da Guerra parecem se referir precisamente a essa arma. Nos textos bíblicos, o *kidon* aparece como uma arma excepcional que, salvo Js 8, não é posta nas mãos de israelitas. Conforme uma hipótese recente, o nome filisteu da cimitarra, a *harpe* grega, seria conservada na expressão “os filhos de *hrph*”, II Sm 21.16,18,20,22: este seria um batalhão cujo emblema seria a cimitarra; a vocalização massorética e as versões a teriam transformado nos “filhos de Rafa” (um nome próprio com artigo).

A pique, *romah*, é mencionada muitas vezes, mas sem detalhes que a especifiquem. Ela era primitivamente uma simples haste pontuda; bem cedo recebeu uma cabeça de metal, fixada ao cabo por um fio de seda ou por um encaixe. Ela figura nas listas de armas de II Cr 11.12; 14.7; 25.5; 26.14; Ne 4.10; Ez 39.9, e já no antigo canto de Débora, Jz 5.8. Segundo a Regra da Guerra, ela teria tido um comprimento de sete ou oito côvados, mas, nos tempos bíblicos, ela devia mal ultrapassar a altura de um homem, como no Egito e na Assíria. Na Regra da Guerra, o encaixe que prendia o ferro é chamado *seger*; esse termo se acha, ao lado de *hanit*, em Sl 35.3, onde ele pode designar, *pars pro toto*, a própria pique.

Do *romah* é preciso distinguir a *hanit*, citada em textos geralmente antigos. Parece que ela é uma lança mais curta e mais leve, que servia também de arma de arremesso, de azagaia, cf. I Sm 18.11; 20.33, onde não se deveria corrigir o hebraico. Para equilibrar o peso da cabeça e fazer o lançamento mais seguro, a extremidade inferior era calçada com um talão de ferro; ele permitia além disso fixar a lança na terra, I Sm 26.7, e podia servir como arma, cf. talvez II Sm 2.23. Tais peças têm sido achadas nas escavações. Essa é a arma atirada por Saul, cf. também I Sm 19.9; 22.6; 26.7s; II Sm 1.6; ela equipa a guarda do Templo de acordo com II Cr 23.9, de onde vem sem dúvida II Rs 11.10, mas ela está ausente das listas de armas e só aparece uma vez em relato de guerra nas mãos de um israelita, II Sm 2.23. Em compensação, um “egípcio” aparece armado com ela, II Sm 23.21, e Goliás, I Sm 17.7; II Sm 21.19. A lança desse gigante tinha uma madeira “como um *manor* de tecelão”. Até agora entendeu-se que a comparação tem a ver com as dimensões da lança, que seria como as de um cilindro de tear, a peça de tecelagem onde se enrolam os fios. Uma explicação melhor foi proposta recentemente: o

manor é o triângulo de madeira que sustenta a liça por uma série de fivelas. Da mesma forma, a *hanit* de Golias teria tido um loro que se enrolava na haste e terminava em uma fivela; ele facilitava o arremesso e aumentava o alcance. Esse sistema foi conhecido muito cedo entre os gregos e egípcios mas era ignorado pelos outros povos do Oriente Próximo; os israelitas descreveram essa arma estrangeira comparando-a a um instrumento que lhes era familiar. Essa explicação confirma o emprego da *hanit* como arma de arremesso.

Segundo a etimologia, *shelah* também é uma arma de arremesso, e o sentido de dardo ou dardo comprido conviria a II Sm 18.14 corrigido conforme o grego, cf. Jl 2.8; mas os outros textos só dão o sentido geral de arma segurada na mão, II Cr 23.10; 32.5; Ne 4.11,17.

O arco, *qeshet*, é uma das armas mais primitivas, ao mesmo tempo usada para a caça e para a guerra, mas ela sofreu no Oriente Próximo uma evolução que os textos e os monumentos ajudam a retratar. A simples madeira elástica retesada por uma corda foi em seguida reforçada por ligamentos, finalmente inventou-se o arco composto, sábia reunião de madeira e de chifre que aumentava consideravelmente o alcance do tiro. Essa excelente arma foi difundida pelos hicsos em meados do segundo milênio a.C. e se aclimatou no Egito. Entre os israelitas, o uso do arco foi inicialmente restrito à guerra. Ele é a arma de Jônatas, I Sm 20.20, II Sm 1.22, e é a arma dos chefes e dos reis, II Rs 9.24; 13.15; Sl 18.35; 45.6. Mas o arco não é manejado pelo exército de Saul, nem pela guarda de Davi, pelo menos segundo os livros de Samuel; em compensação, I Cr 12.2 cita os arqueiros de Benjamim entre os valentes de Davi e não se deve rejeitar muito facilmente essa informação. De fato, as descobertas na Fenícia e na Palestina de pontas de flechas inscritas com o nome de seus possuidores e datando dos séculos XII-X atestam que havia uma classe de arqueiros profissionais nessa época, como já havia dois séculos antes em Ugarit.

É provável que o uso do arco se tenha generalizado em Israel com a introdução do exército de carros, cuja tática excluía o corpo a corpo e exigia armas de arremesso, I Sm 31.3 comparado a II Sm 1.6; I Rs 22.32-34; II Rs 9.24. Em seguida os soldados de infantaria teriam sido providos dele, imitando, sem dúvida, a infantaria assíria. No relevo da tomada de Láquis por Senaqueribe, as muralhas são defendidas por arqueiros. As estatísticas de Crônicas não fazem caso de arcos para o conjunto do exército de Judá senão a partir de Uzias, II Cr 26.14; cf. Ne 4.7,10, mas os arqueiros de Benjamim já eram famosos havia muito tempo, I Cr 8.40; 12.2; II Cr 14.7; 17.17. Em uma série de textos, a espada e o arco resumem todo o armamento e a atividade de guerra, Gn 48.22; Js 24.12; II Rs 6.22; Os 1.7; 2.20; e a elegia de Davi sobre Jônatas

serviu “para ensinar o arco aos filhos de Judá”, II Sm 1.18, isto é, para seu treinamento militar em geral, cf. o mesmo verbo em Jz 3.2 e II Sm 22.35. Malgrado II Sm 22.25 = Sl 18.35 e Jô 20.24, nunca houve “arcos de bronze”; o termo é explicado pelos ornamentos de metal de certos arcos. A corda é chamada *yeter*, Sl 11.2, ou *metar*, Sl 21.13; as mesmas palavras designam também as cordas das tendas mas isso só indica que o material era o mesmo, pois o sentido primeiro é somente “esticador”. Os vizinhos de Israel se serviam de cordinhas de linho ou de pêlo trançado, de tripas e sobretudo de nervos de animais. Só se entesava o arco no momento da ação, pressionando com o pé a parte inferior da madeira apoiada verticalmente sobre o solo: os desenhos egípcios esclarecem esse procedimento que o hebraico exprime com a frase “marchar sobre o arco”, *darak qeshet*, Is 5.28; 21.15; Jr 46.9; 50.14; Sl 7.13; 11.2, etc.

A flecha, *hets*, tinha uma haste de madeira ou de caniço da qual não subsistiu nenhum exemplar na Palestina anterior à época romana. Por outro lado, numerosas pontas de flecha têm sido conservadas. Inicialmente eram de bronze, depois, de ferro. As formas variaram: flechas lanceadas com ou sem engrossamento acima do fio de fixação, empregadas exclusivamente no princípio da monarquia e que continuaram em uso; depois, flechas mais curtas em losango com fio ou encaixe de adaptação, algumas tendo um apêndice lateral que impedia arrancar a flecha do ferimento; no fim da monarquia, flechas pesadas de seção triangular destinadas a furar as armaduras e flechas com três prolongamentos exteriores, tipo originário do norte cujo uso se generalizou na época helenística; então apareceram também flechas chatas dentadas. Eram conhecidas as flechas incendiárias, Sl 7.14, e uma delas foi encontrada em Siquém: as asas eram furadas com pequenos furos onde se fixavam estopa embebida em óleo. Levava-se o arco na mão esquerda, as flechas na direita, Ez 39.3, ou em uma aljava, *'ashpah*, Is 22.6; 49.2; Jr 5.16; Sl 127.5; Jô 39.23.

Por fim, a funda, *qela'*: uma correia comprida e estreita alargada no meio, a “palma” da funda, I Sm 25.19. É uma arma simples e primitiva, usada por pastores, I Sm 17.40, mas também uma arma de guerra, II Rs 3.25; II Cr 26.14. Os benjamitas tinham fundeiros de elite que, com a mão direita ou com a esquerda, não erravam um cabelo, Jz 20.16; cf. I Cr 12.2. As pedras da funda eram seixos bem escolhidos, I Sm 17.40, ou eram especialmente preparados, II Cr 26.14. Recebiam a forma de grandes azeitonas e algumas foram achadas nas escavações. Na época helenística, os fundeiros utilizavam também bolas de chumbo.

2. ARMAS DE DEFESA

A mais comum das armas defensivas era o escudo. Ele é chamado por dois nomes, *maguen* e *tsinnah*, e, como os dois nomes são mencionados em conjunto em uma série de textos, devem corresponder a dois tipos de escudos. Conforme I Rs 10.16-17 = II Cr 9. 15-16, o *maguen* é muito menor que o *tsinnah*, o que é confirmado por I Sm 17.7,41: o *tsinnah* de Golias é levado por um servo; e por Ez 26.8 onde a mesma palavra designa o mantelete do cerco. É por isso que o escudo é frequentemente associado à pique, *romah*, I Cr 12.9,25; II Cr 11.12; 14.7; 25.5. Ele se assemelhava sem dúvida ao grande escudo de cobertura dos assírios. O *maguen*, por outro lado, acompanha a espada e o arco, Dt 33.29; I Cr 5.18; II Cr 14.7; 17.17; Sl 76.4. O texto de II Cr 14.7 é especialmente instrutivo: os de Judá têm o *tsinnah* e a pique, os benjamitas têm o *maguen* e o arco; nós diríamos: uma infantaria pesada e uma infantaria leve. O *maguen* era redondo, como os escudos fixados nas muralhas no baixo-relevo da tomada de Láquis, e cf. Ct 4.4. Soldados da infantaria e da cavalaria assíria eram equipados da mesma forma. A protuberância que reforçava o centro do escudo e que correspondia à alça do outro lado é talvez mencionada em Jó 15.26.

Os escudos de parada podiam ser de bronze, I Rs 14.27, ou plaquês de metal precioso, I Rs 10.16-17, cf. II Sm 8.7, mas os escudos de batalha eram de couro, e eram untados, II Sm 1.21-22; Is 21.5, e tingidos de vermelho, Na 2.4. Quando não em uso, eram protegidos por uma teliz, Is 22.6.

A palavra rara *shelet* tem um sentido muito próximo de *maguen*: os dois termos são postos em paralelo em Ct 4.4 e cf. Ez 27.11; em II Cr 23.9, *maguen* glosa *shelet* de II Rs 11.10. Este último texto se refere a II Sm 8.7 = I Cr 18.7, que é análogo a I Rs 10.17, onde *maguen* é empregado. Pode pois ser traduzida por "rodela". Só o texto de Jr 51.11 traz dificuldade e sugere o sentido de "aljava", mas ele é traduzido corretamente por: "Preparem as rodela", cf. o mesmo verbo em Zc 9.13.

O capacete é chamado *koba'* ou *qoba'* e essa inconstância na pronúncia revela origem estrangeira, não semítica, do nome e da coisa. Um capacete de bronze é usado por Golias, I Sm 17.5, mas é duvidoso que Saul tivesse um para Davi experimentar, I Sm 17.38. Ele equipa soldados estrangeiros em Jr 46.4; Ez 23.24; 27.10; 38.5. Porém, ele faz parte do armamento preparado por Uzias para suas tropas, II Cr 26.14. Tem-se duvidado dessa informação, mas os defensores de Láquis usam capacete no baixo-relevo assírio já muitas vezes citado. Pode-se perguntar somente se esses capacetes eram de couro ou de metal. Foi achada nas escavações de Láquis uma cimeira de capacete de

bronze, mas ela pertence seguramente a um soldado de Senaqueribe: no mesmo baixo-relevo, alguns atacantes usam capacete com cimeira.

Como o capacete, a couraça, *siryon* ou *shiryon*, é de origem estrangeira. Não há dúvida de que ela foi introduzida no Oriente Próximo pelos hurritas, na primeira metade do segundo milênio antes de nossa era. Ela era feita de plaquetas de bronze e, mais tarde, de ferro, de “escamas” costuradas sobre estofa ou couro. Segundo os textos de Nuzu, protegiam-se assim não só os homens mas os cavalos e também os carros, o que pode explicar os “carros de ferro” dos cananeus em Josué 17.16; Jz 1.19; 4.3 e 13; cf. talvez Na 2.4. Essas couraças foram adotadas pelos egípcios e depois pelos assírios e elas aparecem em seus monumentos; ela foi inicialmente equipamento de condutores de carros, mas depois foi usada pela infantaria, por exemplo, pela que atacou Láquis, onde se pode duvidar contudo se a proteção é assegurada pelas plaquetas de metal ou pelas lingüetas de couro. A mesma evolução acontece em Israel. Sem dúvida já Golias usava uma “couraça de escamas”, *shiryon qasqassim*, I Sm 17.5, mas ele é um estrangeiro e seu armamento é excepcional em tudo: já se falou de sua espada sem igual, de sua lança com correia de lançamento, e o v. 6 lhe atribui também grevas, literalmente “frentes de perna”, de bronze, uma peça de armadura que não é atestada no Oriente nessa época mas só no mundo egeu. A couraça de Saul é tão duvidosa quanto seu capacete, I Sm 17.38. mas é normal que Acabe, sobre seu carro, tenha tido uma couraça, I Rs 22.34. Sob Uzias, capacetes e couraças são distribuídos às tropas que partem em campanha, II Cr 26.14; sob Neemias, os defensores de Jerusalém são providos delas, Ne 4.10. Escamas de bronze e de ferro provenientes de tais couraças foram achadas em escavações palestineses. Gregos e romanos conheciam essa armadura mas eles tinham também cotas de malha; os soldados de Antíoco Epífano as usavam, I Mb 6.35, e é assim que a Setenta interpreta a armadura de Golias.

CAPÍTULO IV

A GUERRA

1. PEQUENA HISTÓRIA MILITAR DE ISRAEL

As primeiras guerras de Israel foram guerras de conquista: a tradição representa o povo tomando posse, pelas armas e com a ajuda de Deus, da Terra que lhe foi prometida. A derrota de Seom, rei de Hesbom e de Ogue, rei de Basã Nm 21.21-35, a campanha contra Midiam, Nm 31.1-12, asseguram um território a Rúben, a Gade e à meia tribo de Manassés. O livro de Josué descreve a ocupação da Cisjordânia como uma operação militar em três ações de grande envergadura; o povo, tendo passado o Jordão, abre caminho até o centro do país, Js 1-9; uma coalizão de cinco reis cananeus do sul é derrotada e toda a parte meridional do país é conquistada, Js 10; os reis do norte são combatidos em Merom e suas cidades caem nas mãos dos israelitas, Js 11. É claro que essa apresentação simplifica muito a realidade e que a ação das tribos foi mais dispersa, mais lenta e coroada de sucesso desigual, cf. Js 15.13-17; Jz 1. É também verdade que os israelitas se infiltraram pacificamente em todo lugar onde puderam, mas também encontraram resistência e tiveram que superá-la de arma em punho.

As guerras do período dos juízes e do reinado de Saul foram defensivas, primeiro contra reações dos cananeus e de povos vizinhos em detrimento dos quais Israel tinha tomado para si um lugar, depois, contra as invasões dos filisteus, que extrapolavam seu território costeiro. O reinado de Davi, pelo contrário, foi um período de conquista e depois de expansão. Os motivos das guerras externas de Davi em parte nos escapam. A guerra contra os amonitas deslancha após o ultraje feito aos embaixadores de Davi, II Sm 10.1-5; os urumeus são atacados porque foram em socorro dos amonitas, II Sm 10.6-19; cf. 8.3-6. Não se conhece o motivo da guerra contra Moabe, II Sm 8.2, nem daquela contra Edom, II Sm 8.13. Da bravata dos amonitas e da prontidão dos urumeus em socorrê-los resulta que os estados vizinhos estavam inquietos com o poder crescente de Israel, mas também que tinham subestimado o valor de seu novo chefe; é possível que Davi tenha sido levado, pelas provocações

deles e por seus sucessos a uma política de conquista com a qual não tinha sonhado.

Essas conquistas foram muito mau defendidas por seus sucessores. Não houve nenhuma guerra sob Salomão, que não reage quando Edom e Aram lhe escapam em parte, I Rs 11.14-25; os amonitas tinham se declarado independentes desde a morte de Davi. O rei de Moabe se revoltou quando da morte de Acabe e uma expedição punitiva do rei de Israel, apoiada pelo rei de Judá e seu vassalo edomita, não conseguiu reconduzi-lo à obediência, II Rs 3.4-27. Pouco depois, Edom livra-se do domínio de Judá, após uma campanha infeliz de Jeorão, II Rs 8.20-22.

Após o cisma, a fronteira artificial que separava Israel e Judá foi causa de conflito entre os reinos irmãos sob Baasa e Asa, I Rs 15.16-22, depois sob Joás e Amazias, II Rs 14.8-14, enfim sob Acaz e Peca (guerra siro-efraimita) II Rs 16.5; II Cr 28.5-8. Mas cada reino tinha muito que fazer para defender seu território contra os estrangeiros. Roboão evitou uma guerra contra o faraó Sheshonq entregando os tesouros do Templo e do palácio, I Rs 14.25-26, e na seqüência o Egito foi menos freqüentemente um inimigo que um aliado ineficaz, até o reinado de Josias. Na fronteira filistéia, conflitos sobre os quais temos pouca informação e onde Judá foi ora vencedor, ora derrotado estouraram sob Jeorão, II Rs 8.22; II Cr 21.16, Uzias, II Cr 26.6, Acaz, II Cr 28.18, e Ezequias, II Rs 18.8. As guerras contra Edom pela posse de Elat, II Rs 14.7 e 22; 16.6, tinham por fim a manutenção da rota comercial para o Mar Vermelho e a Arábia.

O reino de Israel também era limítrofe dos filisteus a sudoeste. Gibetom, uma fortificação filistéia que ameaçava Gezer, foi sitiada por Nadabe e por Onri, I Rs 15.27; 16.15. Mais tarde ainda, Isaías mostra Israel entre os filisteus e os arameus que o devoram, Is 9.11. Esses arameus de Damasco foram durante muito tempo adversários ameaçadores. As guerras, que duraram quase todo o século IX a.C. alternando sucessos com, mais freqüentemente, reverses para os israelitas, tinham em jogo principalmente as possessões araméias de Davi na Transjordânia (os combates foram diante de Ramote de Gileade, I Rs 22.3, 29; II Rs 8.28; 9.1s) e os distritos da Galiléia do norte, I Rs 15.20; cf. 20.34. Duas vezes os arameus puseram cerco a Samaria, I Rs 20.1s; II Rs 6.24s. Hazael de Damasco tentou até dominar inteiramente Israel e quase conseguiu, II Rs 10.32-33; 12.18; 13.3,7. A situação foi restabelecida sob Joás, II Rs 13.25, e sob Jeroboão II, II Rs 14.25, quando o poder de Damasco foi quebrado pelos assírios.

Mas os assírios foram inimigos mais perigosos ainda. Quando Salmanasar II apareceu na Síria central, uma coalizão tentou pará-lo e, em 853 a.C., Acabe participou com 2000 carros e 18 mil soldados de infantaria da batalha de Qarqar,

no vale do Orontes. Coisa curiosa, essa única expedição longínqua de um exército israelita não é mencionada na Bíblia e só a conhecemos por documentos cuneiformes. Somente uns dez anos mais tarde, em 841, Jeú aceitou sem resistência pagar tributo. No século seguinte, quando do segundo grande avanço assírio sob Teglát-Falazar III, Menaém se declarou vassalo em 738, II Rs 15.19-20, mas em 734-732 o rei da Assíria ocupou a maior parte do território de Israel sem encontrar oposição séria, II Rs 15.29.

Por fim, em 724, Salmanasar V sitiou a cidade de Samaria que, mesmo tendo seu rei sido feito prisioneiro, resistiu até o começo de 721.

No momento do ataque de Teglát-Falazar, os reis de Aram e de Israel tentaram engajar Acáz de Judá em sua luta contra a Assíria e, por sua recusa tinham sitiado Jerusalém; é a guerra “siro-efraimita”. Acáz tinha então chamado a Assíria em seu socorro e Judá, sem combate, se tornou um Estado vassalo, II Rs 16.5-9; Is 7-8. Ezequias tentou sacudir o jugo, aproveitando-se de um movimento geral de revolta contra a Assíria e se aliando a Estados da costa e, mais longe, com o Egito e Babilônia, mas a resposta de Senaqueribe foi terrível: em 701, todas as cidades de Judá foram tomadas, apesar da resistência testemunhada por documentos assírios, e foram dadas aos reis da Filistéia, que tinham permanecido fiéis; só Jerusalém foi salva, II Rs 18.13-19.37; Is 36-37. Não se sabe como Ezequias ou seu filho Manassés repararam essas perdas; em todo caso, Judá permaneceu vassalo da Assíria. Quando a força desta declinou, Josias rejeitou o jugo e liberou não só o território de Judá mas uma parte do antigo território de Israel, cf. II Rs 23.15-20. Nesse momento em que a dominação assíria se desmanchava por todo lado, é possível que ele não tenha precisado recorrer às armas para essa reconquista. Em todo caso, a Bíblia, só preocupada com a política religiosa do rei, não fala de nenhuma ação militar do rei. Em compensação, quando o faraó Neco subiu para socorrer o último rei da Assíria cercado pelos babilônios e pelos medas, Josias tentou pará-lo no estreito de Megido, em 609: ele não queria nem uma sobrevida da Assíria nem um embargo do Egito sobre a Palestina. Houve uma breve batalha na qual Josias foi ferido mortalmente, II Cr 35.20-25, mais detalhado que II Rs 23.29-30. Neco anexou Judá e instalou aí um rei vassalo, Joiaquim. A dominação egípcia foi de curta duração. A derrota dos egípcios em Carkemish em 605 entregou toda a Síria-Palestina aos babilônios e Judá passou à sua suscrania. Por querer se libertar, Joiaquim atraiu represálias de Nabucodonosor e os eventos se precipitaram: primeiro cerco de Jerusalém em 597, instalação de Zedequias, revolta deste, segundo cerco interrompido em um momento por uma intervenção egípcia, por fim a queda de Jerusalém em 587, II Rs 24.1-25.21 e informações esparsas em Jr. Os relatos bíblicos só se interessam pela sorte

de Jerusalém, contudo é bem certo que as operações se estenderam para outros lugares. Segundo Jr 34.1 e 7, Láquis e Azeca ainda resistiam durante o cerco de Jerusalém. As escavações de Tell ed-Duweir (Lakish) testemunham destruições que a cidade sofreu durante as duas invasões caldeias e obras de defesa que foram feitas nesse meio tempo. Os óstracos que aí foram achados dão uma idéia da atividade que se desenvolveu imediatamente antes do segundo cerco: ligações com Jerusalém, troca de sinais entre as cidades, envio de uma missão ao Egito.

Vendo essa história militar de Israel sob a monarquia como um todo, constata-se que a era das guerras de conquista se abre e se fecha com Davi e que só houve depois guerras de defesa, excepcionalmente para reconduzir à obediência um vassalo rebelado ou para manter aberta uma via de comércio, muitas vezes para proteger ou restabelecer uma fronteira, finalmente, para tentar resistir aos grandes conquistadores. Mesmo Acabe em Qarqar e Josias em Megido não queriam senão salvaguardar a integridade de seu país.

Após terem se sujeitado por muitos séculos a mestres estrangeiros, os judeus se revoltaram. A sublevação explodiu contra Etíoco Epífano que, querendo unificar seu império helenizando-o, recusou aos judeus o direito que lhes tinha sido reconhecido de viver segundo sua própria lei. A guerra de independência dos Macabeus foi pois uma guerra religiosa e voltaremos a tratar disso.¹¹⁷ Apenas notaremos aqui suas características militares particulares. Essa foi primeiro uma guerra de guerrilheiros que atormentava as guarnições selêucidas e as tropas enviadas em seu socorro, mas logo, Judas Macabeu, apelando a todo o povo, organizou seu exército segundo as antigas tradições de Israel, I Mb 3.55-56. Ela foi sobretudo uma guerra de movimento; as operações, às vezes simultâneas, se estendiam do sul de Hebron até a Galiléia e da costa mediterrânea até a Transjordânia; as cidades que resistiam eram rapidamente conquistadas graças aos novos recursos da poliorcética, que os judeus aprenderam de seus inimigos. A liberdade religiosa foi reconquistada, I Mb 6.57-60, mas Judas entendeu que ela só seria garantida pela independência nacional e continuou a luta. Sob seu irmão Simão, os judeus reencontraram enfim a sua autonomia e “o jugo das nações foi tirado de Israel”, I Mb 13.41.

2. A CONDUÇÃO DA GUERRA

Dissemos acima como a guerra era conduzida no tempo do povo em armas, antes de Davi.¹¹⁸ Devemos agora ver, tanto quanto os documentos permi-

¹¹⁷ Cf. pp. 304s.

¹¹⁸ Cf. pp. 253s.

tem, quais foram a estratégia e a tática seguidas pelo exército organizado da monarquia.

Não havia declaração de guerra. O que mais se parece com um é o desafio lançado por Amazias de Judá a Joás de Israel: “Vamos nos medir!”, II Rs 14.8. Isto foi excepcional. Segundo os costumes da época, só depois de se acampar em solo inimigo e fazer exposição de suas forças é que são postas as condições cuja não observância dará início às hostilidades, I Sm 11.1s; I Rs 20.1s; cf. Dt 20.10-12,¹¹⁹ mas a guerra já tinha começado.

Os relatos de guerra não dão detalhes sobre a mobilização. Eles dizem somente que o rei “reúne” o exército ou o povo, I Rs 20.1; II Rs 6.24, que ele os “recenseia” ou os “passa em revista”, I Rs 20.27; II Rs 3.6. A coisa era fácil para o exército profissional, era menos fácil para o exército de recrutamento. No tempo do povo em armas, enviavam-se mensageiros ou tocava-se a trombeta.¹²⁰ Na época seguinte alguns textos supõem que se tocava a trombeta e que se levantava um sinal, o *nes*¹²¹. Em Jr 51.27, a mobilização dos povos contra Babilônia é descrita assim:

Ergam um estandarte na terra!
Toquem a trombeta entre as nações!
Preparem as nações para o combate contra ela;
Convoquem contra ela estes reinos...
Nomeiem um sargento recrutador contra ela!

Mas, quando se trata de Israel, que mais freqüentemente sofria guerras que ele não tinha começado, o som da trombeta e o estandarte levantado são, nos profetas, o anúncio de uma invasão e de um perigo iminente, um sinal de alarme no sentido próprio, um chamado às armas... ou à fuga, Jr 4.5-6; 6.1; Os 5.8; Am 3.6; cf. Jl 2.1. Na citação de Jr 51.27, “sargento recrutador” traduz a palavra *tipsar*, que é um simples decalque do acádico *tupsharru*, “escriba”, aqui o funcionário encarregado do recrutamento, que em hebraico é o *sofer*, “o secretário que alistava o povo do país”, II Rs 25.19, ou o *shoter*, “o comissário” que, segundo Dt 20.5-8, proclamava os casos de isenção de serviço.¹²²

Conforme II Sm 11.1 e seu paralelo, I Cr 20.1, “o tempo em que os reis suem para a guerra” é a “virada do ano”, a primavera.¹²³ De fato, quase todas

¹¹⁹ Cf. p. 275.

¹²⁰ Cf. p. 253.

¹²¹ Cf. p. 265.

¹²² Cf. p. 263.

¹²³ Cf. pp. 227-228.

as campanhas assírias datadas precisamente foram começadas entre abril e junho; na época neobabilônica, as datas se estendem até o outono, e às vezes até o inverno, conforme as necessidades militares. É natural que, quando era possível, fosse escolhido o princípio do verão, quando os caminhos estavam desimpedidos, os transportes e os bivaques mais simples; o abastecimento também era fácil, pois chegava-se ao país inimigo no momento ou logo depois da colheita do cereal. Isto vale para um exército profissional mas, para um exército de recrutamento, devia ser mais difícil mobilizar camponeses durante o período de muito trabalho agrícola, da ceifa à sementeira.

Temos poucas informações sobre a estratégia. Em caso de invasão, os hititas e os cananeus parecem ter tido por regra atrair o inimigo para longe de suas bases e esperar junto a uma fortificação onde o exército de carros o atacava de surpresa, enquanto o grosso do exército ficava reservado para explorar o sucesso ou bater em retirada ordenadamente. Assim se desenrolaram as batalhas de Megido contra Tutmés III e de Qadesh contra Ransés II. Foi talvez por causa da aplicação dessa velha doutrina que Josias deixou Neco avançar até Megido; após o fracasso do primeiro ataque conduzido pelo rei em pessoa, o exército israelita bateu em retirada, II Rs 23.29-30; II Cr 35.20-24.

Conforme II Sm 11.11, na guerra de Davi contra Amom, o exército nacional está *bassukkot* com a arca, enquanto que o exército profissional acampa diante de Rabá. Segundo I Rs 20.12,16, Ben-Hadade e os reis aliados se embebedam *bassukkot* enquanto os embaixadores negociam com Acabe em Samaria e os cadetes fazem seu ataque vitorioso. A tradução usual é “nas tendas”, no acampamento levantado diante de Rabá ou diante de Samaria. Recentemente se propôs traduzir “em Sukkot” e entender que Ben-Hadade ou Davi tinham estabelecido no vale do Jordão uma “base estratégica avançada” onde o grosso do exército ficaria em prontidão. A hipótese é interessante mas não parece que esses velhos relatos reflitam uma estratégia tão moderna. O texto de I Rs 20.1,12-13,20 supõe que Ben-Hadad e seu exército estão acampados muito perto de Samaria. Quanto a II Sm 11.11, o contexto imediato favorece a tradução usual: Urías recusa-se a ir para sua casa enquanto a arca e o povo estão sob tendas e seus companheiros da guarda acampam ao ar livre.

A guerra contra Moabe, II Rs 3.4-27, oferece o exemplo de um ataque indireto: o rei de Israel, ao invés de atacar Mesa na fronteira comum ao norte do Amom, toma o rei de Judá por aliado e, desviando-se através de Judá e Edom, invade o território moabita pelo sul e marcha sobre a capital devastando metodicamente tudo em seu caminho. De menor envergadura é o movimento estratégico de Davi contra os filisteus, II Sm 5.23.

Estamos igualmente mau informados sobre a tática de combate. Ela, evidentemente, variou conforme se empregasse ou não o exército de carros, se as tropas profissionais lutavam sozinhas, o exército de recrutamento, ou os dois ao mesmo tempo. Neste último caso, os profissionais ficavam na linha de frente e lideravam o ataque, o povo servia de massa de manobra, como na guerra amonita sob Davi e nas guerras araméias sob Acabe.¹²⁴ Na guerra de movimento, ou para surpreender um acampamento, o comandante dividia suas tropas em três grupos de assalto, Jz 7.16; 9.43; I Sm 11.11; II Sm 18.2; cf. os filisteus, I Sm 13.17. Em lugar desta manobra de cerco, podia-se enviar um destacamento sobre a retaguarda do inimigo, II Cr 13.13-15. Um bom general atacado assim pela retaguarda combatia em duas frentes, cujos combatentes ficavam unidos para prestar socorro mútuo, II Sm 10.8-11.

As bagagens eram deixadas com guardas e os homens da reserva, por trás da linha de combate ou no ponto de partida, I Sm 17.22; 25.13; 30.24, cf. v. 9-10. Segundo o texto hebraico de I Rs 20.27 (a informação não está no grego e muitas vezes é eliminada pelos críticos), o exército era abastecido antes de sua partida; os suprimentos vinham dos entrepostos, dos *miskenot*, que são mencionados ao lado das guarnições de carros sob Salomão, I Rs 9.19, ao mesmo tempo que as cidadelas sob Josafá, II Cr 17.12. Não se sabe como era assegurado o abastecimento do exército em campanha. O jovem Davi leva grãos tostados e pães a seus irmãos que estão na guerra, I Sm 17.17, mas geralmente a tropa devia achar suas provisões no país que ela atravessava, graças às contribuições feitas pelos habitantes, II Sm 16.1s; 17.27-29; 19.33, ou exigidas deles, Jz 8.4s; I Sm 25.7-18. Um papiro egípcio descreve de maneira vívida esses mesmos métodos empregados pelo exército egípcio em Canaã; mas é temeroso utilizar esse texto comparado a I Sm 25.18 para avaliar a ração diária de um soldado israelita.

As ligações eram garantidas pelos estafetas a pé, Jz 9.31; II Sm 11.19; II Sm 18.19, ou montados, II Rs 9.17s. Mas eram usados também sinais visuais: o *mas'et* é um fogo aceso sobre uma colina cuja fumaça ou o clarão eram vistos de longe e que davam um sinal combinado de antemão, Jz 20.38, ou só um alarme, Jr 6.1. Um óstraco achado em Láquis é bastante explícito: "Nós observamos os sinais (*ms't*) de Láquis conforme todas as indicações que meu senhor deu, pois não podemos ver Azeka"; Havia, pois, um "código" para interpretar os sinais transmitidos. Na tradição sobre o Êxodo e a estada no deserto, a nuvem luminosa que manifesta a presença de Iahvé dá os sinais para as marchas e os acampamentos do povo, que é representado como um exército

¹²⁴ Cf. p. 259.

em campanha, Êx 13.21-22; Nm 9.15-23; “Eles acampam sob a ordem de Iahvé e levantam acampamento sob a ordem de Iahvé”, Nm 9.20,23.

Havia também uma sinalização acústica. Imediatamente após a punição acerca da nuvem luminosa, Nm 10.1-10 fala de duas trombetas de prata, *hatsotserah*, que serviam para convocar a assembléia e para acompanhar o culto, mas também para dar a ordem de levantar acampamento, e seu uso é previsto para a saída para a guerra. De fato, elas são levadas pelo sacerdote Finéias quando da campanha contra Midiam, Nm 31.6. Da mesma forma, conforme II Cr 13.12-15, os sacerdotes tocam a trombeta na guerra entre Aías e Jeroboão. Em Os 5.8, a trombeta está em paralelo com a trompa, *shofar*, propriamente o chifre de carneiro, e, em outros textos antigos, o *shofar* aparece sozinho nas função que as passagens tardias citadas reservam para a trombeta. A trompa é um sinal de mobilização ou de reunião, Jz 3.27; 6.34; I Sm 13.3; II Sm 20.1. Não ouvir o chamado da trompa é sinônimo de não estar mais ameaçado pela guerra, Jr 42.14. Mas a trompa também serve para sinalizar uma interrupção do combate, II Sm 18.16; 20.22.

Quando a batalha vai começar, o *shofar* dá o sinal para o grito de guerra, Js 6.5s; Jz 7.16s, o que é também a função atribuída à *hatsotserah* por Nm 10.9; II Cr 13.12-15. O grito de guerra, a *teru'ah*, cf. também o nome ou o verbo correspondente em I Sm 17.20,52; Jr 4.19; 20.16; 49.2; Ez 21.27; Os 5.8; Am 1.14; 2.2, era primitivamente uma aclamação selvagem que tinha por fim entusiasmar os combatentes e sobretudo desencorajar os inimigos. Mas ele é também um grito religioso, ligado à função da arca nos combates, cf. I Sm 4.5s,¹²⁵ que ocorreu, assim, no ritual da arca, II Sm 6.15, e finalmente na liturgia do Templo, Lv 23.24; Nm 29.1, e em alguns Salmos.

3. OS RESULTADOS DA GUERRA

Há “um tempo para a guerra e um tempo para a paz”, Ec 3.8. A palavra *shalom*, paz, usada em sentido político, não tem só conteúdo negativo, ausência de guerra, ele significa que boas relações existem entre dois povos, como ele exprime em outros lugares a amizade entre dois indivíduos, Jz 4.17; I Sm 7.14; I Rs 5.4,26; 22.45; cf. Gn 34.21; I Cr 12.18. essas relações são garantidas por um pacto ou um tratado, *berit*, I Rs 5.26, e a ruptura do tratado equivale a entrar em guerra, I Rs 15.19-20; cf. Is 33.7-8.

Inversamente, a guerra acaba pelo restabelecimento da paz, e essa paz é o fruto da vitória: voltar “em paz” de uma campanha é voltar vitorioso, Jz 8.9;

¹²⁵ Cf. p. 298.

II Sm 19.25,31; I Rs 22.27-28; Jr 43.12. A paz é sancionada pela conclusão ou renovação de um tratado. Após ter sido vencido em Afec, Ben-Hadade pede a paz a Acabe; ele entregará as cidades israelitas que ele ocupava e estes poderão abrir bazares em Damasco como os arameus tinham em Samaria, e Acabe conclui com ele um tratado, I R 20.34. Ben-Hadade tinha primeiramente enviado mensageiros, I Rs 20.32; esses são os “mensageiros de paz”, Is 33.7. A paz pode também ser proposta pelo vencedor, Jz 21.13. Essas ofertas ou pedidos de paz podem ser feitos antes mesmo que comece o combate, quando a superioridade de um dos adversários deixa pouca chance para o oponente: os gibeonitas buscam um tratado com Josué e este lhes concede a paz e um tratado, Js 9.6,15. Os habitantes de Jabes pedem um tratado a Nahash que levantou seu acampamento diante da cidade deles, I Sm 11.1. O Deuterônimo prescreve que se ofereça a paz a uma cidade estrangeira antes de atacá-la, Dt 20.10.

Nesses três casos, a consequência da aceitação da paz é a redução do mais fraco à servidão. O resultado de uma guerra vitoriosa era a conquista ou a vassalagem: Davi contra Aram, Edom, Moabe e Amom; os assírios contra Israel; Senaqueribe, Neco e Nabucodonosor contra Judá. Relatando esses fatos os livros históricos da Bíblia nunca falam de um tratado imposto pelo vencedor, mas Ez 17.13-21 o diz claramente a propósito de Zedequias: Nabucodonosor tinha feito com ele um tratado, *berit*, reforçado por um juramento imprecatório, mas Zedequias rompeu o tratado e cometeu perjúrio, cf. II Rs 24.17,20b. Da mesma forma Os 12.2: “Conclui-se uma *berit* com a Assíria mas se leva o óleo ao Egito” alude à política do último rei de Samaria que, vassalo de Salmanasar, se voltou para os egípcios, cf. II Rs 17.3-4. Por fim, Is 33.8: “foi rompido o *berit*” se reportaria, segundo alguns exegetas, ao pacto entre Senaqueribe e Ezequias. Quando não se tratava de uma conquista total, esses tratados certamente existiam, a exemplo daqueles que ligavam aos reis hititas ou assírios seus vassalos da Síria e que chegaram até nós. De fato, era necessário fixar as obrigações do vencido tomado vassalo, e especialmente o tributo que ele devia pagar. Esse tributo é geralmente chamado *minhah*, um “presente”, mas o montante era determinado pelo suserano, II Rs 18.14; 23.33; II Cr 27.5, e a suspensão do pagamento equivalia a uma rebelião, II Rs 3.4-5; 17.4.

As leis da guerra eram duras. Os Anais dos reis da Assíria mencionam como em um refrão as cidades destruídas, demolidas e queimadas, niveladas como que pela passagem de um ciclone, reduzidas a um monte de entulho. **Essa** era também a regra das guerras bíblicas, desde a época dos juízes até a dos macabeus, quer se tratasse de cidades inimigas atacadas pelos israelitas quer de cidades israelitas tomadas pelos invasores, Jz 9.45; 20.48; II Sm 17.13;

I Rs 20.10; II Rs 3.25; 8.12; 25.9-10; I Mb 5.35; 11.48; 16.10. Elas eram pelo menos desmanteladas, II Rs 14.13.

Mas era preciso que a guerra desse lucro. Antes de serem entregues ao fogo, as cidades conquistadas eram saqueadas, II Sm 8.8; 12.30; II Rs 14.14; 25.13s; I Mb 5.28,35, etc.; o acampamento abandonado pelo inimigo era pilhado, II Rs 7.16; I Mb 4.23; os rebanhos eram levados, I Sm 14.32; 27.9; 30.20; até os mortos eram espoliados no campo de batalha, I Sm 31.8; pegava-se tudo que era possível carregar, II Cr 20.25; cf. Dt 20.14. A promessa do lucro e das alegrias que ele permitia, I Sm 30.16, animava os combatentes, II Rs 3.23, mas havia o perigo de que a pilhagem retardasse a exploração da vitória, I Sm 14.24; I Mb 4.17-18. Participar na distribuição do saque era um prazer comparável a poucos, Is 9.2; Sl 119.162. Este era o ganho dos combatentes, que não tinham outro soldo: Iahvé promete a Nabucodonosor as riquezas do Egito como salário para seu exército, Ez 29.19.

A história de I Rs 20.39-40 poderia indicar que cada um tinha direito ao que tinha conseguido: um homem fez um prisioneiro que ele confia à guarda de um camarada; se este o deixa escapar, ele tomará seu lugar ou pagará uma pesada soma; cf. Js 7.21; II Rs 7.8, mas, nesses dois últimos casos e por razões aliás diferentes, esta maneira de agir é reprovada. Desde tempos antigos, o costume era que se reunissem e dividissem o despojo, Jz 5.30; cf. Is 9.2; Pv 16.19. Segundo uma lei atribuída a Moisés, o despojo devia ser repartido pela metade entre os combatentes e o conjunto da comunidade, os dois lotes eram submetidos a uma taxa em favor dos levitas, Nm 31.26-47. Davi introduziu a regra de que os homens deixados com as bagagens receberiam sua parte como os combatentes, I Sm 30.24-25. Nas primeiras guerras de Israel, o chefe recebia uma parte especial que seus homens lhe entregavam de bom grado, Jz 8.24-25; talvez I Sm 30.20. Mais tarde, o rei retém os objetos mais preciosos para si mesmo ou para o tesouro do santuário, II Sm 8.7-8,11; 12.30. Em um exército confederado, os aliados tinham direito a sua parte, cf. Gn 14.24, que provavelmente era fixada por um acordo prévio, como entre outros povos antigos.

As pessoas assim como as coisas caíam nas mãos do vencedor. Há, nos livros históricos da Bíblia, exemplos de um tratamento bárbaro infligido aos vencidos: sob Josué, os cinco reis cananeus são pisoteados e mortos, Js 10.24-26; cortam-se a Adoni-Zedek os polegares das mãos e dos pés, Jz 1.6; sob Gideão, os chefes dos midianitas são decapitados, Jz 7.25; em suas razias no Neguebe, Davi não deixa com vida nem homem nem mulher, I Sm 27.9,11; ele massacrrou todos os amalequitas que caíram em suas mãos, I Sm 30.17; ele mandou matar dois terços dos moabitas, II Sm 8.2; Amazias executou 10 000 cativos de Edom, II Cr 25.12; a lei de Dt 20.12-13 prescreve que sejam mortos todos

os machos de uma cidade que se recusou a se render. Mas esses casos são excepcionais e essa lei é teórica¹²⁶. Fora o *herem*, que atingia todos os seres vivos na guerra santa, estudada no próximo capítulo, o massacre dos prisioneiros nunca foi uma regra, assim como as torturas cujos textos e monumentos assírios nos oferecem muitos exemplos. Já Gideão teria poupado Zeba e Zalmuna se ele não tivesse que satisfazer a vingança de sangue, Jz 8.18-21; os reis de Israel tinham a fama de serem misericordiosos, I Rs 20.31, eles não matavam os prisioneiros de guerra, II Rs 6.22 (que não precisa ser corrigido).

Fora considerações humanitárias, que esses dois últimos textos não exprimem claramente e que Dt 20.19 parece excluir (a árvore do campo deve ser poupada porque não é um homem), o interesse aconselhava essa moderação. A comunidade e os indivíduos ganhavam com os vencidos deixados vivos: estes pagavam o tributo, eram submetidos à corvêia, ou mesmo tornavam-se escravos do Estado, do Templo ou de particulares. Dissemos em outro lugar que a guerra em Israel foi, como entre outros povos antigos, uma das fontes da escravidão,¹²⁷ e que provavelmente prisioneiros de guerra tornavam-se escravos públicos a serviço do rei ou do santuário.¹²⁸

Na pequena história de I Rs 20.39, o combatente está disposto a manter seu prisioneiro como escravo. Segundo Jl 4.3, as nações sortearam o povo de Iahvé, venderam os rapazes e as moças. Nós temos mais informações sobre os cativos de guerra. Os soldados de Sísera, se tivessem vencido, teriam podido ter “uma jovem, duas jovens por guerreiro”, Jz 5.30. Segundo Nm 31.18,27, após a campanha contra Midiam, as mulheres virgens são repartidas entre os combatentes e o resto do povo. A lei de Dt 21.10-14 autoriza um israelita a desposar uma cativa de guerra¹²⁹; ela escapa assim à condição servil, ela “deixa suas roupas de cativa”, ela pode ser repudiada mas não pode ser vendida. Isto supõe que, se uma mulher cativa não é desposada por seu dono, continua escrava.

Por último, em lugar da redução à escravidão, os assírios e depois os babilônios praticaram, por razões políticas, a transferência das populações vencidas. Os israelitas não tiveram a oportunidade de imitar esse procedimento mas eles o sofreram: os habitantes do reino do Norte foram deportados em massa após as conquistas de Teglat-Falasar, II Rs 15.29, e após a conquista de Samaria, II Rs 17.6; os habitantes de Judá foram deportados em parte após os dois cercos de Jerusalém por Nabucodonosor, II Rs 24.14s; Jr 52.27-30. Sua sorte no Exílio não era, no princípio, invejável, mas eles não eram escravos.

¹²⁶ Cf. pp. 106.

¹²⁷ Cf. pp. 106s.

¹²⁸ Cf. p. 115.

¹²⁹ Cf. p. 106.

CAPÍTULO V

A GUERRA SANTA

Entre todos os povos antigos, a guerra tinha ligação com a religião: ela era travada por ordem dos deuses, pelo menos com sua aprovação demonstrada por presságios; ela era acompanhada de sacrifícios, era conduzida com a ajuda dos deuses, que asseguravam a vitória e a quem se agradecia com a oferta de uma parte do despojo. Toda guerra antiga é, pois, santa, no sentido amplo. Mais propriamente, os gregos chamaram “guerras santas”, ἱεροὶ πόλεμοι àquelas que a anfictionia de Delfos travou contra aqueles de seus membros que tinham violado os direitos sagrados de Apolo. Mais estritamente ainda, a guerra santa do Islã, a *jihad*, é o dever que incumbe a todo muçulmano de difundir sua fé pelas armas.

Esta última concepção da guerra santa é absolutamente estranha a Israel: ela é incompatível com a idéia do jlavismo como a religião particular e o bem próprio do povo eleito. Mas, precisamente por causa dessa relação essencial entre o povo e seu Deus, todas as instituições de Israel foram revestidas de um caráter sagrado, tanto a guerra como a realeza e a legislação. Isto não significa que a guerra seja uma guerra de religião, esse aspecto só aparece muito mais tarde, sob os macabeus; Israel não combate por sua fé, ele combate por sua existência. Isto significa que a guerra é uma ação sagrada, com uma ideologia e ritos próprios, que a especificam, diferentemente das outras guerras antigas onde o aspecto religioso não era senão acessório. Tal foi a concepção primitiva em Israel, mas, como para a realeza, esse caráter sagrado desapareceu e a guerra foi “profanada”. Porém, ela manteve por muito tempo uma marca religiosa e o ideal antigo sobreviveu, modificando-se, ou foi renovado em certos meios em certas épocas. É essa evolução que vamos tentar traçar.

1. A NOÇÃO E OS RITOS DA GUERRA SANTA

O povo em armas é chamado o povo de Iahvé ou o povo de Deus, Jz 5.13; 20.2, as tropas de Deus, I Sm 17.26, os exércitos de Iahvé, Êx 12.41; cf. 7.4. Os combatentes devem estar em estado de pureza ritual, “santificados”, Js 3.5;

cf. Jr 6.4; 22.7; Jl 4.9. Eles são submetidos à continência, I Sm 21.6; II Sm 11.11, e essa obrigação de pureza se estende ao acampamento, que deve ser "santo" para que Iahvé acampe com suas tropas, Dt 23.10-15.

Pois as guerras de Israel são as guerras de Iahvé, I Sm 18.17; 25.28, e a epopéia nacional era cantada no "Livro das Guerras de Iahvé", Nm 21.14, que se perdeu. Os inimigos são os inimigos de Iahvé, Jz 5.31; I Sm 30.26; cf. Êx 17.16. Antes de partir se lhe oferece um sacrifício, I Sm 7.9; 13.9,12, e, sobretudo, ele é consultado, Jz 20.23,28; I Sm 14.37; 23.2,4, por meio do éfode e das sortes sagradas, I Sm 23.9s; 30.7s, e é Ele quem decide a guerra. Ele mesmo marcha à frente do exército, Jz 4.14; II Sm 5.24; cf. Dt 20.4.

O sinal visível dessa presença de Iahvé é a arca. Ela, se diz, acompanhou no deserto os deslocamentos do povo, representado como um exército em marcha, e Nm 10.35-36 conservou velhos gritos de guerra: quando a arca partia, se dizia: "Levanta-te Iahvé, que teus inimigos sejam dispersos...", e quando ela parava: "Volta, Iahvé, às multidões dos milhares de Israel." Ela passou o Jordão à frente dos israelitas "santificados" para a guerra de conquista, Js 3.6, e foi levada em procissão ao redor dos muros de Jericó, Js 6.6s. Ainda sob Davi, a arca acampa com todo o Israel diante de Rabat Amom, II Sm 11.11. A história da batalha de Afeque é bastante instrutiva, I Sm 4. O sucesso dos filisteus é atribuído à ausência da arca. Então, esta é trazida de Siló e os filisteus compreendem que "Deus veio ao acampamento". Porém, desta vez, a arca não assegura a vitória, ela própria cai nas mãos do inimigo e esta captura é sentida como um desastre inexplicável, mais doloroso que o massacre do exército.

À chegada da arca em Afeque, os israelitas tinham dado o grito de guerra, a *teru'ah*, I Sm 4.5s, que é o sinal do combate¹³⁰ mas que também faz parte do ritual da arca, II Sm 6.15, e que é um grito religioso. É mais duvidoso que, como se tem feito muitas vezes, se deva colocar em relação com a arca e sua função de *palladium* nas guerras de Israel o título de Iahvé Sabaot. De fato, este título parece se ligar originariamente ao santuário de Siló,¹³¹ mas não propriamente à arca que ali era depositada; por outro lado, não é certo que *Ihwh Tseba'ot* signifique "Iahvé dos Exércitos" (de Israel) e que este título tenha qualquer relação com as instituições militares e seu aspecto religioso.

Os combatentes da guerra santa partem com a certeza da vitória, porque já "Iahvé entregou o inimigo em suas mãos", Js 6.2; 8.1,18; Jz 3.28; 4.7; 7.9,15; I Sm 23.4; 24.5, etc. A fé é uma condição essencial: eles devem crer e não temer, Js 8.1; 10.8,25. Aqueles que têm medo não têm disposições religiosas

¹³⁰ Cf. p. 293.

¹³¹ Cf. p. 342.

necessárias e devem ser descartados, Jz 7.3; cf. Dt 20.8, onde essa dispensa é explicada com base em um motivo psicológico, que não é o motivo original.

Na batalha, é Iahvé que combate por Israel, Js 10.14,42; Jz 20.35. Ele mobiliza os elementos da natureza, Js 10.11; 24.7; Jz 5.20; I Sm 7.10, e semeia a confusão entre os inimigos, Jz 4.15; 7.22; I Sm 7.10; 14.20, ele os atinge com um “terror divino”, I Sm 14.15.

Mas a vitória não é o último ato da guerra santa, nem seu ponto culminante. Este é o *herem*, o anátema executado sobre o inimigo vencido e seus bens. Conforme o sentido da raiz e o uso do verbo correspondente, a palavra *herem* significa o fato de “separar”, de subtrair ao uso profano e reservar para um uso sagrado ou, antes, designa o que é assim “separado”, interdito ao homem e consagrado para Deus. O termo entrou no vocabulário geral do culto, Nm 18.14; Lv 27.21,28; Ez 44.29, mas ele pertenceu primeiro ao ritual da guerra santa: é a entrega a Deus dos frutos da vitória. As modalidades variam com os textos. O *herem* resulta geralmente de uma ordem de Iahvé, Dt 7.2; 20.17; Js 8.2; I Sm 15.3, excepcionalmente de um voto feito pelo povo, Nm 21.2. Teoricamente, ele é total: em Jericó, todos os seres vivos, homens e animais, devem ser massacrados, a cidade e os bens mobiliários são queimados, os objetos de metal são consagrados a Iahvé, Js 6.18-24; Acã, que transgrediu o *herem*, atrai a maldição sobre o povo; ele é castigado e o que ele tinha roubado é destruído, Js 7. Na guerra de Saul contra os amalequitas, I Sm 15, o anátema devia igualmente ser total e Saul é condenado por não tê-lo executado estritamente. A destruição dos objetos culturais nas cidades cananéias é especialmente prescrito por Dt 7.5,25. O *herem* devia ser executado com o maior rigor contra qualquer cidade israelita que tivesse renegado a Iahvé, Dt 13.13-18. Por outro lado, a extensão é mais ou menos restrita: ele atinge todos os seres humanos mas os animais e os bens mobiliários são mantidos como despojo, Dt 2.34-35; 3.6-7 e provavelmente 20.16; Js 8.2,27; 11.14 e provavelmente 10.28s, ou, algumas vezes, ele poupa as mulheres virgens, Nm 31.14-18; Jz 21.11 (nos dois casos, uma razão especial é dada). Na tomada de uma cidade estrangeira, só a população masculina é massacrada, Dt 20.14, mas a palavra *herem* não aparece e não se trata de uma guerra santa, como no caso de uma cidade da Terra Santa, Dt 20.16-17.

É difícil dizer em que medida essas prescrições foram realmente aplicadas. É notável que elas sejam formuladas no Deuteronômio, editado em uma época em que a guerra santa não era mais que uma lembrança, e que os exemplos concretos se achem sobretudo no livro de Josué, cuja redação final é igualmente tardia; em compensação, nem a palavra nem o costume aparecem nas histórias dos juízes, que travaram verdadeiras guerras santas, contudo, a

noção e prática do *herem* são certamente antigas. Elas se acham no velho relato da guerra das tribos contra Benjamim, Jz 21.11, na tradição profética sobre a guerra de Saul contra os amalequitas, I Sm 15. Há, além disso, um paralelo extrabíblico: Mesa, rei de Moabe no século IX a.C., se gloria em sua inscrição de ter massacrado toda a população israelita de Nebo, que ele tinha consagrado como anátema (verbo *hrm*) ao seu deus Ashtar-Kemosh.

2. AS GUERRAS SANTAS NO PRINCÍPIO DA HISTÓRIA DE ISRAEL

O que acaba de ser dito sobre o *herem* vale mais geralmente para o quadro da guerra santa esquematizado no parágrafo anterior. Os traços que o compõem são emprestados de diversos livros e não estão todos reunidos em nenhum relato das primeiras guerras de Israel. Mas o agrupamento de alguns dentre eles, a recorrência das mesmas fórmulas e o espírito comum que anima esses textos caracterizam as guerras como verdadeiras guerras santas. Vamos ver alguns exemplos.

Esse caráter aparece claramente na guerra de Débora e Baraque contra Sísera, ao mesmo tempo no relato em prosa, Jz 4, e no cântico de Débora, Jz 5. Iahvé dá a Baraque a ordem de marchar e promete entregar Sísera em suas mãos, 4.6-7; antes de começar o combate, Iahvé já entregou Sísera, ele marcha à frente de Baraque, ele põe o inimigo em pânico, nenhum homem escapa, 4.14-16. O poema celebra aqueles que responderam livremente ao chamado, que, pois, tiveram fé na vitória, 5.2,9, os combatentes são campeões de Deus, 5.8, o povo de Iahvé, 5.13, vindos em auxílio de Iahvé, 5.23. É o próprio Iahvé que avançou no tremor da terra e no estremecimento dos céus, 5.4, as estrelas combateram por ele, 5.20, os inimigos de Iahvé pereceram, 5.31. O relato em prosa e principalmente o cântico são bastante próximos dos eventos para poderem nos transmitir fielmente o sentido que os participantes deram a essa guerra: ela era para eles um ato sagrado.

Estudamos acima a estratégia de Gideão contra os midianitas¹³², mas esse exame não levou em conta o elemento religioso, que é essencial no relato de Jz 6-8. Gideão recebeu o espírito de Iahvé, 6.34, que, em duas intervenções, lhe promete sucesso, 6.36-40; 7.9s. Foi Iahvé que entregou Midiam nas mãos de Israel, 7.2,7,14-15; 8.3,7. Foi Iahvé e não Israel quem conseguiu a vitória, 7.2, os medrosos, aqueles que não eram sustentados pela fé, foram mandados de volta para casa, 7.3, o exército foi ainda reduzido a um grupo muito pequeno para que a intervenção divina fosse mais evidente, 7.7. O grito de guerra, a

¹³² Cf. p. 255.

teru'ah, era: “A espada por Iahvé e por Gideão!” 7.20. Iahvé semeia a confusão no acampamento inimigo, 7.21. Esta é também uma guerra de Iahvé.

As guerras contra os filisteus fornecerão um último exemplo. Jônatas e seu escudeiro atacam sozinhos o posto filisteu de Mikmás, pois é Iahvé que dá a vitória, quer sejam numerosos quer não, I Sm 14.6s; um sinal assegura a Jônatas que Iahvé entregou os inimigos em suas mãos, 14.10,12, a terra treme, um pânico de Deus cai sobre o acampamento, 14.15. Saul consulta o oráculo, 14.18, o pânico aumenta entre os filisteus, que fogem: “naquele dia, Iahvé deu a vitória a Israel”, 14.18-23. Um jejum tinha sido imposto aos combatentes, 14.24.

Durante o período dos juízes e no reinado de Saul, os israelitas só travaram guerras defensivas e tem sido afirmado recentemente que as guerras santas de Israel sempre tiveram esse caráter. Contudo, a conquista da Terra Prometida é apresentada também, e por excelência, como uma guerra santa no Livro de Josué e, qualquer que seja a data de sua redação e a parte atribuível aos redatores, estes não inventaram essa tradição. Ela é representada também pelo relato independente de Jz 1: a conquista de seu território por Judá e Simeão é empreendida após consulta a Iahvé que entrega o país em suas mãos, Jz 1.1-2,4. Além disso, é preciso admitir que a instalação em Canaã é feita, ao menos parcialmente, pelas armas e esta conquista cria um clima especialmente favorável à idéia de guerra santa: é sobretudo nessa ocasião que Iahvé, o Guerreiro, Êx 15.3, o Senhor da Guerra, I Sm 17.47, precisou combater por seu povo.

Pois é Iahvé que combate por seu povo e não Israel que combate por seu Deus. A guerra santa não é, em Israel, uma guerra de religião. Segundo os textos antigos, as guerras do tempo de Josué e dos juízes não são travadas nem para difundir a fé em Iahvé, como a *jihad* tem por fim impor a fé muçulmana, nem para defender uma fé contra uma religião estrangeira. É notável que, no livro de Josué, os relatos da conquista não façam nenhuma alusão aos deuses e ao culto dos cananeus. É o mesmo para o livro de Juízes: Israel luta por sua existência como povo, nunca diretamente por sua liberdade religiosa. O cântico de Débora opõe Iahvé e seus heróis aos carros de Sísera e não a seus deuses. Sem dúvida Gideão destrói um altar de Baal mas esse episódio não se relaciona com a guerra santa contra os midianitas. As preocupações religiosas só aparecem nos textos de redação mais tardia, nas prescrições do Deuteronômio sobre o *herem*, Dt 7.2-5,25; 20.17-18, no quadro deuteronomista do livro de Juízes, Jz 2.2-3, na redação mais tardia ainda da guerra de Moisés contra Midiam, Nm 25.17-18; 31.15-16. Mas tudo o que foi dito precedentemente mostra bem que, se as guerras santas não são guerras de religião, elas são essencialmente religiosas: elas são uma ação de Iahvé pela vida de seu povo, à qual o povo se associa por um ato de fé e se conformando a um ritual.

3. A RELIGIÃO E AS GUERRAS DA MONARQUIA

Pode-se dizer que esse caráter propriamente sagrado desapareceu com o estabelecimento da monarquia e a constituição de um exército profissional. Não é mais Iahvé que marcha adiante de Israel para travar as guerras de Iahvé, é o rei que sai à frente do povo e combate suas batalhas, I Sm 8.20. Os combatentes não são mais guerreiros que se oferecem livremente, são profissionais a soldo do rei ou conscritos recrutados por seus funcionários. Essa transformação devia levar a uma crise, que se prepara já sob Saul que transgredir os rituais da guerra santa, I Sm 15, e é definitiva sob Davi, que recruta um grande número de mercenários estrangeiros e que ordena, com fins militares, o recenseamento do povo, II Sm 24.1-9. A guerra tornou-se, por necessidade, assunto de Estado, ela foi profanada.

Porém, ela manteve, pelo menos no princípio, alguns ritos da guerra santa. Na guerra amonita, a arca acompanha as tropas e Urias (um mercenário hitita!) observa a continência, II Sm 11.11. Davi “consagra” a Iahvé a prata e o ouro de suas conquistas, II Sm 8.11. Mas esses ritos se tornaram acessórios e, se ainda se diz que “Iahvé dá a vitória”, II Sm 8.6,14, é o próprio Davi que a realiza com seus recursos humanos e é quem recebe a glória, II Sm 12.28.

Sobre a ocasião de uma guerra e sobre a maneira de conduzi-la, Iahvé não é mais consultado por sortes sagradas, mas profetas intervêm junto ao rei, I Rs 20.13-14, 22,28, ou o próprio rei lhes pede um oráculo, I Rs 22.5-12. Elizeu acompanha os reis de Israel e de Judá em sua expedição contra Moabe e lhes transmite a palavra de Iahvé, II Rs 3.11-19; cf. também II Rs 13.15 s. Esses profetas empregam o antigo vocabulário da guerra santa: Iahvé entrega o inimigo nas mãos de Israel, I Rs 20.13, 28; 22.6, 12; II Rs 3.18, mas enquanto que na antigüidade o chefe da guerra era o inspirado por Deus, os profetas não são mais que os auxiliares religiosos do rei. É nos primeiros ambientes proféticos que sobrevive a idéia da guerra santa, mas justamente porque as guerras não eram mais santas, os profetas se opunham a ela freqüentemente diante do rei: contra os profetas da mentira que predizem que Iahvé entregará Ramot Gilead nas mãos de Acabe, um verdadeiro profeta anuncia a desgraça, I Rs 22.19-28. Eliseu recusa consultar Iahvé para o rei de Israel, que é no entanto o chefe da expedição contra Moabe, II Rs 3.13-14.

No século seguinte, Isaías é o defensor da antiga concepção da guerra santa em face da motivação política. No momento do ataque de Aram e de Efraim, ele anuncia a ruína dos adversários com a condição de que se tenha fé em Iahvé, I 7.4-9, quando Senaqueribe ameaça Jerusalém, ele assegura que Deus salvará a cidade, 37.33-35. Ele condena os preparativos militares, 22.9-11,

e os apelos ao estrangeiro, 31.1-3, pois “Iahvé Sebaot descera para guerrear sobre o monte Sião e sobre sua colina”, 31.4. Contra Assur, Iahvé chega de longe “no ardor de sua cólera, no seio de um fogo devorador, em um furacão de chuva e granizo”, 30.27-30. Contra o Egito, ele vem montado em uma nuvem, os egípcios desmaiam, eles combatem entre si, 19.1-2. Acham-se nessas passagens traços da guerra santa: a certeza da vitória, a fé em Iahvé, a atividade guerreira de Deus, que desencadeia os elementos e fere os inimigos com o terror; percebe-se neles o eco do cântico de Débora e dos relatos da conquista ou do período dos juizes. Foi, provavelmente, desta antiga ideologia que Isaías e outros profetas emprestaram a noção de “Dia de Iahvé”, a vinda de Iahvé para uma batalha vitoriosa. Mas essas novas “guerras de Iahvé” se desenrolam em visão profética e não são mais as guerras de Israel, que se tornaram guerras profanas. Isaías diz a seus contemporâneos: vocês contaram com meios humanos “mas não reconheceram o Autor, nem viram aquele que molda tudo há muito”, 22.11, ou antes: “Na conversão e na calma estava a salvação, em uma perfeita confiança estava vossa força, a qual vocês não quiseram”, 30.15.

É tanto mais notável que as regras da guerra santa tenham recebido sua expressão mais clara e mais completa no fim da monarquia, na redação do Deuterônomo. Este recolheu muitos elementos antigos e esse arcaísmo justifica que se o tenha utilizado mais acima para descrever as práticas da guerra santa. Mas o que nos interessa mais aqui é o novo espírito que anima essas prescrições e que domina os discursos do começo e do fim do livro. Toda a história de Israel é apresentada como uma guerra santa. E o passado é uma garantia para o futuro: “Iahvé, vosso Deus, que marcha à vossa frente, combaterá por vós, assim como o vistes fazer no Egito”, Dt 1.30, “Lembre-se pois do que Iahvé teu Deus fez a faraó e a todo o Egito...assim fará Iahvé teu Deus a todos os povos que tu temes enfrentar”, 7.18-19, “Não é a retidão de tua conduta e a correção de teu coração que te fazem tomar posse da terra deles, mas é por causa da perversidade deles que Iahvé teu Deus desapossou essas nações em teu favor”, 9.5, “Ninguém ficará diante de vós, Iahvé, vosso Deus, vos fará o temor e o medo sobre toda a extensão do país que vós pisardes”, 11.25, “Sejam fortes e tenham bom ânimo, não temam, pois é Iahvé seu Deus que marcha com vocês”, 31.6. E o livro se fecha com as bênçãos de Moisés, um antigo canto atravessado por um sopro guerreiro que termina assim, Dt 33.29:

Feliz és tu, ó Israel, quem é como tu?
Povo vencedor por Iahvé,
Cujo escudo é teu socorro,

Cuja espada é teu triunfo.
Teus inimigos praticam indignidades contra ti,
Mas tu lhes pisas as costas.

Quando o Deuteronômio foi editado sob Josias, o tempo de conquistas e de triunfos militares já tinha passado havia muito tempo, e não havia mais ocasião para aplicar as prescrições sobre o cerco das cidades estrangeiras, Dt 20.10-20, ou sobre a execução do anátema, Dt 2.34-35; 3.6-7; 7.2,5. Contudo, essa renovação da idéia de guerra santa, transformada pela reflexão teológica, se liga a uma situação concreta: sob o reinado de Josias, o renascimento do espírito nacional e a rejeição do jugo assírio põem uma grande esperança no coração do povo e se pode pensar que esses textos do Deuteronômio inspiraram o rei quando ele tentou se opor à marcha de Neco, II Rs 23.29; II Cr 35,20s. Isto foi só um fogo de palha, extinto pelo desastre de Megido. Jeremias, contemporâneo desses eventos, não dá nenhum espaço para a guerra santa em sua pregação, e o contraste com Isaías é muito forte. As últimas guerras de Judá, a resistência desesperada contra os caldeus, relatadas no livro de Jeremias e nos Reis, não têm mais nenhum caráter religioso. É que Iahvé abandonou o acampamento de Israel, sua cólera decidiu castigar seu povo, II Rs 23.27; 24.3,20, Ele combate contra ele, Jr 21.5, e ele dá suas ordens aos caldeus “para que ataquem, tomem e incendeiem Jerusalém”, Jr 34.22. Não se pode imaginar nada mais contrário à antiga ideologia da guerra santa.

4. AS GUERRAS RELIGIOSAS DOS MACABEUS

Na época judaica, encontram-se, nos livros dos Macabeus, alguns traços da guerra santa. Judas e seus irmãos conduzem “o combate de Israel”, I Mb 3.2. A convocação do exército da libertação evoca muito antigas lembranças, I Mb 3.46-60: a assembléia é convocada em Mispá, como anteriormente para a guerra santa contra Benjamim, Jz 20.1, jejua-se, consulta-se a Deus abrindo o livro da Lei, porque não havia mais nem éfode nem profetas, toca-se a trombeta e são feitas aclamações, cf. Nm 10.9 e a *teru'ah*, a mobilização se faz segundo as regras apresentadas por Dt 20.5-8, Judas exorta o povo a ser bravo e a confiar em Deus. Antes da batalha de Emaús, Judas fala sobre não temer e sobre invocar a Deus: “Todas as nações reconhecerão que há alguém que salva Israel”, I Mb 4.8-11; cf. I Sm 17.46; após a vitória, se louva a Deus pela “grande salvação” operada em Israel, I Mb 4.24-25; cf. I Sm 14.45. No país filisteu, Judas derruba os altares, queima as imagens dos deuses, pilha as cidades, I Mb 5.68; cf. Dt 7.5,25. No segundo livro, o eco dos textos antigos

é menos perceptível mas as mesmas idéias aparecem: prepara-se *puru u butu-lha* com oração e jejum, II Mb 13.10-12, Judas exorta suas tropas: “Os inimigos se fiam nas armas e na audácia enquanto que nós, nós temos colocado nossa confiança em Deus, senhor de todas as coisas”, II Mb 8.18. As palavras de ordem são: “Socorro de Deus”, II Mb 8.23, ou “Vitória de Deus”, II Mb 13.15. Judas pede ao Senhor “para enviar um bom anjo adiante de nós para semear o temor e o terror”, II Mb 15.23.

Apesar desses contatos, o espírito não é o da guerra santa: os macabeus e seus homens não são inspirados por Deus, este não ordenou a guerra e ele não intervém diretamente. O máximo que se ousa pedir é que ele envie um anjo, II Mb 15.23, e Deus responde a um pedido desses com a aparição de um cavaleiro armado no caminho de Bethsour, II Mb 11.6-8, mas o enviado celeste só tem função simbólica: esse combate, como todos os outros, é travado e vencido com meios puramente humanos. É significativo que as alusões ao socorro antigamente dado por Deus a seu povo se referem à passagem do Mar Vermelho, I Mb 4.9, e ao livramento de Jerusalém sob Senaqueribe, I Mb 7.40-42; II Mb 8.19; 15.22, mas nunca às guerras santas da conquista e da época dos juízes.

Tudo isso impede que se considere a guerra dos macabeus como uma guerra santa. Por outro lado ela tem o caráter de uma guerra de religião. Matatias apela que o siga “qualquer que tem o zelo da Lei e guarda a Aliança”, I Mb 2.27, Judas luta pelo povo e pelo santo lugar, I Mb 3.43,59, pela “cidade, a religião, o Templo”, II Mb 15.17. Os participantes combatem pela liberdade religiosa contra os senhores estrangeiros que proíbem a observância da Lei mas também contra seus irmãos renegados, “aqueles que tinham abandonado a Lei”, I Mb 10.14; cf. 1.52. A rebelião começou quando Matatias degolou um judeu que tinha aceitado sacrificar sobre o altar de Modim, I Mb 2.24. Sempre e em todo lugar os macabeus combateram os “malfeitores”, os “ímpios”, os “pecadores”, I Mb 2.44,48; 3.5-6; 6.21; 7.23-24, que se aliavam aos pagãos, I Mb 3.15; 4.2; 7.5; 9.25; 11.21-25. Esta foi uma guerra de religião, que opunha os judeus fiéis aos judeus ligados ao helenismo e a seus protetores estrangeiros. Inevitavelmente se misturaram a isso, e bem cedo, e dos dois lados, interesses políticos, como nas guerras de religião na França no século XVI, na Holanda no século XVII.

5. A REGRA DA GUERRA DE QUMRAN

Possuímos desde pouco tempo um testemunho admirável da sobrevivência de idéias de guerra santa em um grupo do judaísmo. É a Regra da Guerra,

achada nas cavernas de Qumran. Esse escrito, que data provavelmente do primeiro século antes de nossa era, dá o regulamento do combate que deve, no fim dos tempos, opor os “Filhos da Luz” aos “Filhos das Trevas”, a saber, os judeus fiéis, os da comunidade de Qumran, a todas as nações pagãs. Poderíamos sem dúvida fazer comparações exteriores com os livros de Macabeus, mas a luta é evidentemente concebida aqui como uma guerra santa. É notável que, em cinco citações explícitas do Antigo Testamento, três se referem a textos que temos utilizado acima: Nm 10.9; Dt 7.21-22; 20.2-5, a que devemos acrescentar todas as expressões que lembram a antiga ideologia. Como a antiga guerra santa, esta tem seus ritos, ela torna-se até uma cerimônia onde os sacerdotes e os levitas têm um papel essencial. O exército é “o povo de Deus”, os soldados são voluntários convocados para a batalha por Deus. Na batalha, é escrito em seus estandartes: “Direita de Deus”, “momento de Deus”, “confusão de Deus”, “matança de Deus”. De fato Deus, que é chamado o “Valente do combate”, marcha com seus fiéis, acompanhado do exército de anjos. É a mão de Deus que se levantou contra Belial e seu império. A vitória é certa: pode haver momentos de angústia, mas os inimigos de Israel serão finalmente destruídos e então se inaugurará o reino eterno da luz.

Não se trata de uma conquista religiosa do mundo, de uma conversão imposta pelas armas, nada que se assemelhe à *jihad* muçulmana. O mundo é atualmente partilhado entre a Luz e as Trevas, entre o Bem e o Mal, e a ordem só será estabelecida pela destruição total das forças das Trevas e do Mal, pelo triunfo absoluto de Deus e dos Filhos da Luz. Desta concepção dualista, a antiga noção da guerra santa recebe uma violência particular, ela se alarga às dimensões do universo, mas é ao mesmo tempo reportada ao fim do tempo presente: é uma guerra apocalíptica.

Porém, aqueles que compuseram esses textos curiosos, onde os sonhos do visionário se misturam a disposições práticas que podem ser emprestadas de um manual militar romano, crêem aparentemente na realidade dessa guerra futura e eles a esperam. O texto foi copiado muitas vezes e os fragmentos de muitos exemplares foram achados. Aqueles que o liam nele alimentavam seu ódio pelos Filhos de Belial, que eles reconheciam nos pagãos que ocupavam a Terra Santa. É possível que ele tenha inspirado o fanatismo dos zelotes que tomaram parte nas revoltas contra os romanos e que pensaram que tinha chegado o tempo da luta suprema entre os Filhos da Luz e os Filhos das Trevas.

Quinta Parte

INSTITUIÇÕES RELIGIOSAS

PREÂMBULO

Instituições religiosas... O título dessa seção foi escolhido por distinção às instituições familiares, civis e militares estudadas até agora. Mas o título é imperfeito, pois a distinção não é clara: toda a vida social de Israel era permeada pela religião. A circuncisão tinha um sentido religioso; a realeza era, no sentido que nós definimos, uma instituição religiosa, como era também a guerra, pelo menos no princípio da história de Israel; a lei, mesmo profana, sempre foi uma lei religiosa e o processo podia recorrer ao julgamento de Deus. Mas temos de tratar ainda das instituições culturais, e aí a distinção é mais clara.

O culto é o conjunto dos atos sensíveis que a comunidade ou o indivíduo realizam para exteriorizar sua vida religiosa e entrar em relação com Deus, e o culto sem dúvida estabelece essa relação. Mas, Deus sendo necessariamente primeiro, a ação do homem é segunda, o culto é a resposta da criatura a seu Criador. O culto é essencialmente um fenômeno social: mesmo praticado pelo indivíduo, ele se realiza segundo regras determinadas, o mais possível em lugares determinados e geralmente em tempos determinados. Assim entendido, e este é seu sentido próprio, o culto não existe sem um ritual.

Em hebraico, o culto é chamado usualmente *'abodah*, é um "serviço", como o serviço do rei, 1 Cr 26.30. "Servir" a Deus, é sobretudo lhe render um culto, Êx 3.12; 9.1,13, etc. Fala-se do "serviço" de Iahvé, Js 22.27, do "serviço" da Tenda, Êx 30.16, etc., da Habitação, Êx 27.19, etc., do Templo, Ez 44.14, etc. Emprega-se a mesma palavra designar um ato particular do culto, Êx 12.25-26; 13.5.

As formas exteriores desse serviço, os ritos, podem ser semelhantes aos de outras religiões, podem até serem emprestados delas, mas o que é importante é o sentido que receberam, e este é comandado pelas idéias religiosas da fé de Israel. Sem entrar no domínio da teologia bíblica, deve-se destacar o que caracteriza o culto israelita e o opõe aos cultos orientais, mesmo quando os ritos são os mesmos.

1) Este é o culto de um Deus único. Isto não exclui, do princípio da instalação em Canã até o fim da monarquia, a multiplicidade de santuários, mas impõe uma unidade de intenção e a condenação de todo culto oferecido a

outros deuses que não Iahvé, cf. o primeiro preceito do Decálogo, Êx 20.3; Dt 6.13: “É a Iahvé teu Deus que tu temerás e a ele somente servirás”. Especialmente, isso exclui a existência de uma divindade feminina cônjuge de Iahvé e todos os ritos sensuais derivados da crença em casais divinos. Este Deus único é um Deus santo, em face do qual o homem toma consciência de sua impureza e de suas faltas; o culto israelita terá, em graus diversos segundo seus atos particulares e as etapas de sua evolução, um objetivo de purificação e de expiação.

2) Este é o culto de um Deus pessoal que age na história: Iahvé é o Deus da Aliança. O culto israelita não é a atualização de mitos das origens, como na Mesopotâmia, ou de mitos da natureza, como em Canaã. Ele comemora, reforça ou restabelece a Aliança que Iahvé concluiu com seu povo em um momento da história. Essa substituição de mitos extratemporais por uma história da salvação é uma originalidade de Israel, que não pode ser diminuída por ecos de antigos mitos que se percebem em algumas passagens do Antigo Testamento. Essas ligações históricas e não míticas do culto israelita devem ser afirmadas contra uma corrente recente de opinião que considera que, mesmo em Israel, o ritual é a expressão do mito.

3) Este é um culto sem imagem. A proibição das imagens está contida nas duas versões do Decálogo, Êx 20.4 e Dt 5.8, e ela remonta certamente à época de Moisés. Ela é um traço primitivo e característico do jlavismo. O motivo dela é que Iahvé é um Deus que não se vê e que, por conseqüência, não pode ser representado: Iahvé falou do alto do céu, Êx 20.22-23, no Sinai, os israelitas não viram nenhuma forma quando Iahvé falou do meio do fogo, Dt 4.15-18, e esses dois textos têm a mesma conclusão: não se deve fazer imagens cultuais. Isto não significa que Iahvé tenha sido concebido desde o princípio como um ser puramente espiritual, o que não evoca nada para o pensamento hebraico, mas isso significa que toda imagem dele seria inadequada: a transcendência de Deus é reconhecida, esperando-se que ele venha a ser definido como Espírito. E, desde a origem, esta proibição era uma salvaguarda contra a imitação dos cultos estrangeiros destinados a deuses que não eram representados à maneira humana e dos quais era preciso satisfazer as necessidades sensíveis e sensuais. As conseqüências para o culto israelita são importantes: nunca houve – não importa o que se tenha dito – imagem de Iahvé na arca, nem em Siló, nem no Templo de Salomão, e os “bezerros de ouro” de Jeroboão não eram originalmente senão suportes da divindade invisível; o Santos dos Santos onde Iahvé se faz presente é inacessível ao fiel; o altar de Iahvé não está, como outros, em relação com uma estátua ou um símbolo divino e os sacrifícios israelitas sobem em fumaça para o céu onde Iahvé reside.

Da mesma forma que o estudo das instituições culturais está assim ligado à teologia bíblica, ele tem relações com a história das religiões, onde procura analogias, a explicação de ritos e talvez sua origem. Mas não se trata aqui de fazer uma história da religião tal como ela tem sido de fato praticada pelos israelitas que, especialmente em certas épocas, têm sido levados a um culto sincretista ou simplesmente pagão. Esses são desvios que só serão tratados indiretamente nos capítulos seguintes. Seu objeto próprio é a exposição das instituições culturais que o Antigo Testamento apresenta como sendo as do jvismo legítimo. Serão estudados sucessivamente o lugar do culto, o pessoal do culto, os atos do culto e especialmente o sacrifício que é nele o ato principal, e, por fim, o calendário religioso e as festas.

CAPÍTULO I

OS SANTUÁRIOS SEMÍTICOS

Sendo o culto a homenagem exterior que o fiel rende a seu deus, o lugar de culto é um lugar onde espera-se que esse deus receba essa homenagem e ouça a oração de seu adorador, logo, um lugar onde se supõe que a divindade esteja presente, de uma certa maneira e pelo menos enquanto se desenrola a ação cultural. Deve-se ver como essa noção comum a todas as religiões se expressou entre os semitas, e especialmente entre os cananeus e os israelitas.

1. O TERRITÓRIO SAGRADO

Parece característico da religião dos semitas que o lugar santo não seja somente a localização precisa onde se celebra o culto, o altar levantado ou o santuário construído, mas que ele compreenda também um certo espaço ao redor do templo ou do altar. Sem dúvida, isto não é exclusivamente semítico: os grandes templos gregos são cercados por um temenos, fechado por um peribolo, este é um espaço sagrado. Mas esse espaço sagrado parece ter tido entre os semitas uma importância particular.

Desde 3000 a.C., em Khafadjeh, na Mesopotâmia central, um templo precedido de um grande pátio se elevava em uma cerca oval de 100 x 70 metros. É possível que um santuário análogo existisse na mesma época em El-'Obeid na Mesopotâmia do Norte. Em Uqair, o templo só ocupa uma pequena parte de um grande terraço. Esse tipo não subsistiu, mas os templos babilônios importantes são regularmente precedidos de um grande pátio, que não existe nos templos propriamente assírios, cuja construção testemunha influências não semíticas. Nas grandes cidades, os templos com seus pátios eram agrupados em um quarteirão sagrado. Em Ur, no tempo da terceira dinastia, o zigurate e as construções culturais eram encerradas em uma cerca que media 200 x 200 metros e que foi muitas vezes reparada e finalmente aumentada na época neobabilônica. Em Babilônia, o zigurate do Etemenank ficava dentro de uma cerca de 400 metros de lado, cercado de construções religiosas. Na Arábia, no primeiro milênio a.C., havia em Mareb um santuário do Deus

lunar Ilumqah, que a tradição posterior chamou o *Mahram Bilqis*, o "território sagrado de Bilqis", nome árabe da rainha de Sabá: sua forma é oval, de 100 x 70 metros, flanqueado por um grande peristilo.

Na Fenícia e na Síria, os exemplos bem conservados não remontam a antes que a época helenística mas eles perpetuam certamente um tipo mais antigo. O mais impressionante é o santuário de Bel em Palmira, construído no meio de uma esplanada de 225 metros de lado. O santuário de Betocece, perto de Tartous, é um pequeno templo jônico em um pátio de 140 x 90 metros. Poderíamos citar ainda Amrit e Umm el-'Amed.

O Templo de Salomão em Jerusalém se conforma a essa tradição: ele era cercado por um átrio. Este foi aumentado por Herodes e tornou-se uma esplanada de 300 metros por quase 500 metros. Já no culto do deserto, segundo Êx 27.9 a 19, a Tenda estava em uma área de 100 x 50 côvados e Ezequiel vê o templo futuro em um quadrado de 500 côvados de lado "para separar o sagrado do profano", Ez 42.20.

No culto ao ar livre fora das cidades, o espaço sagrado podia ser delimitado pelo alinhamento de pedras, análogas àquelas que cercam hoje alguns *welis* muçulmanos ou que, no deserto, marcam um lugar de oração. Instalações tão rudes não subsistiram da antigüidade ou não puderam ser distinguidas de cercados que são muito mais recentes. Mas, podemos ter um testemunho da Bíblia. A primeira parada dos israelitas após a passagem do Jordão foi *há-Gilgal*, "o Gilgal". É aí que os israelitas acampam, Js 4.19; 5.10; 9.6; 10.6, etc., que são circuncidados, Js 5.9, que celebram a Páscoa, Js 5.10. Sob Saul, são oferecidos aí sacrifícios "diante de Iahvé", I Sm 10.8; 11.15; 13.7s; 15.21,33. Mas, mais tarde, os profetas condenam os sacrifícios de Gilgal, como os de Betel, Os 12.12; Am 4.4. Este é pois um lugar de culto, que manteve por muito tempo sua importância, mas nunca foi um templo construído (o Bet-há-Gilgal de Ne 12.29 designa um outro lugar). Ora, a palavra *gilgal* significa um "círculo" (de pedras), comparar *galgal*, "roda"; e Js 4.20 diz que Josué ali levantou doze pedras tiradas do Jordão. É provável que essas pedras delimitassem os limites sagrados, seja que tenham sido colocadas pelos israelitas estabelecendo seu primeiro lugar de culto na Terra Prometida, seja que tenham marcado um santuário cananeu anterior e que tenham sido explicadas em seguida em função da história de Israel.

O "lugar santo" podia compreender uma vasta extensão de terra ou toda uma montanha. Meca é cercada por um território sagrado, o *haram*, que se estende por muitas horas de marcha e cujos limites, antigamente, eram só vagamente marcados por pedras levantadas, *antsab*. O monte Hermom era todo sagrado, como indica seu nome, cognato de *haram*. Antes da grande

teofania do Sinai, Moisés recebe de Iahvé a ordem de delimitar o contorno da montanha: ninguém do povo deve subir nem mesmo tocar sua base, Êx 19.12.

2. O CARÁTER SAGRADO DO LUGAR DE CULTO

O lugar de culto é de fato sagrado, ou seja, segundo o valor profundo do sagrado, ele é subtraído ao uso profano. Os 500 côvados que cercam o templo de Ezequiel são “para separar o sagrado do profano”, Ez 42.20. Pode-se discutir o motivo que dita essa separação de um espaço considerado sagrado: ou o homem determina e separa de seu território uma parte que ele consagra a Deus, como o dízimo da terra, cujo pagamento lhe permite utilizar livremente o resto, ou o homem pára sua atividade profana lá onde se estende a irradiação misteriosa e temível da divindade que se manifesta em seu santuário. O segundo motivo harmoniza-se mais com os textos, com os ritos e com o sentimento religioso. Qualquer que seja o motivo, as conseqüências são as mesmas: o território sagrado é reservado, ele é marcado por certas proibições e por certos privilégios. Em todo o *haram* de Meca, não se pode caçar nem derrubar árvores nem cortar grama, salvo exceções que os casuístas precisaram detalhar. Só se pode entrar nele depois de rituais de consagração, com roupas especiais. Pelo menos uma parte desse território é um lugar de asilo.

Da mesma forma em Israel. Mencionamos a proibição que atingiu o Sinai, Êx 19.12. Depois do sonho de Betel, Jacó gritou: “Quão terrível é esse lugar!”, Gn 28.17. Na sarça ardente, Deus diz a Moisés: “não te aproximes daqui. Tira as sandálias de teus pés, pois o lugar que pisas é terra santa”, Êx 3.5. Os israelitas não devem se aproximar da Tenda, Nm 18.22. No Templo de Jerusalém, interditos cada vez mais graves protegiam o santuário: os gentios eram parados diante do pátio de Israel por inscrições que lembravam a pena de morte que atingia os transgressores, a própria liturgia cessava diante do Santo dos Santos, onde o sumo sacerdote só entrava um vez por ano no grande Dia da Expição, Lv 16.15; Hb 9.7. O Templo também era um lugar de asilo, I Rs 1.50-53; 2.28-31. As seis cidades de refúgio que possuíam o direito de asilo, Js 20.1-6, tinham herdado o privilégio detido pelos antigos santuários.¹³³

3. A ESCOLHA DO LUGAR DE CULTO

A escolha do lugar de culto não deve ser feita pelo homem. Porque este é o lugar onde o fiel pode encontrar seu Deus, ele será determinado por uma

¹³³ Cf. pp. 195-198.

manifestação da presença ou da ação divinas. Essa manifestação pode ser explícita: a divindade aparece, ou ordena ou dá um sinal; ela pode ser implícita: ela transparece nos efeitos naturais que são reportados ao poder de um deus.

a) *Teofanias* – Veremos¹³⁴ que aparições divinas marcavam os lugares de culto da época patriarcal. Sob os juízes, o santuário de Ofra é fundado por Gideão lá onde o anjo de Iahvé lhe apareceu, segundo uma tradição, Jz 6.24, por uma ordem de Iahvé recebida em sonho, segundo uma outra tradição, Jz 6.25-26. O Templo de Jerusalém será construído onde esteve o anjo de Iahvé e onde Davi levantou um altar, II Sm 24.16-25. Em Êx 20.24 (que não deve ser corrigido), Deus promete aceitar os sacrifícios oferecidos em todo lugar onde ele “fizer celebrar seu Nome”, isto é, onde ele se manifestar.

No resto do domínio semítico, não se acha nada de completamente semelhante, sem dúvida porque o acaso não nos conservou textos bastante explícitos sobre a primeira fundação dos santuários. Mas, na Mesopotâmia, a divindade intervém quando se trata da restauração de seu templo. Segundo o ritual acádico, um templo ameaçado de desmoronamento não pode ser demolido e reconstruído senão se se obtém presságios favoráveis. É sob ordem de Marduk que Nabopolassar restaura o Zigurate de Babilônia, o Etemenanki. Sob Nabonidos, Marduk faz soprar os ventos que desobstruem os alicerces do templo que se deve restaurar. Nabonidos ainda vê em sonho Marduk e Sin que lhe ordenam restaurar o templo de Sin em Harran. O caso mais expressivo é o de Gudea de Lagash, por volta de 2000 a.C.: o deus Ningirsu lhe aparece em sonho e lhe ordena restaurar seu templo, o Eninnu, segundo o plano que ele lhe mostra. Se os deuses intervêm assim para a restauração de seus santuários, eles o deviam fazer também para a primeira construção e a escolha de sua localização.

b) *Águas sagradas* – A religião naturista de Canaã reconhecia uma manifestação da presença ou da ação divina nas fontes que fecundam a terra, nos poços que abeberam os rebanhos, nas árvores que testemunham esta fecundidade, nas alturas onde se reúnem nuvens de onde vem a chuva benfazeja. Os israelitas e seus ancestrais, que foram pastores e agricultores, partilhavam dessa concepção.

Porém, se se põe de lado o que concerne às idéias ou aos mitos sobre a santidade das águas, dos rios, do mar e se retém somente os lugares de culto em relação com a água, fica-se chocado com sua relativa raridade. Na Síria, conhecem-se a fonte de Palmira e o reservatório de Hierápolis, na Fenícia, a fonte de Afqa e alguns outros. O culto não é aí atestado por monumentos e por

¹³⁴ Cf. pp. 327s.

textos senão a partir da época helenística mas se praticava aí então, sob roupagem grega, um culto sírio ou fenício e é provável que este remontasse a uma época anterior.

Na Palestina, uma das fontes do Jordão tinha na época greco-romana um santuário dedicado a Pan, que deve ser aí o herdeiro de uma divindade cananéia. Alguns topônimos bíblicos e o contexto em que são citados atestam a existência, pelo menos provável, de um santuário perto de uma fonte ou de um poço: Cades, cujo nome designa como um lugar “santo” é chamado também, Gn 14.7, a Fonte do Julgamento ou do Oráculo, En-Mishpat. Havia, na rota de Jerusalém, a Jericó, uma Fonte do Sol, En-Shemesh, Js 15.7; 18.17; em Jerusalém, uma Fonte do Dragão, En-há-Tannin, Ne 2.13; uma aldeia do Neguebe se chamava Baalat-Beer, que pode significar “a Dama do Poço”, Js 19.8. Todos esses nomes testemunham um culto, pelo menos uma lenda religiosa. O poço de Lahai-Roi, “do Vivo que vê”, guardava a lembrança da aparição divina a Hagar, Gn 16.13-14, e Isaque aí reside, Gn 24.62; 25.11. Segundo I Rs 1.33-40, Salomão é sagrado na fonte de Giom em Jerusalém, e parece que havia aí um santuário, talvez o da arca, antes da construção do Templo.¹³⁵ Devem ser lembrados sobretudo os poços de Berseba, onde Abraão invoca Iahvé, Gn 21.31, onde Isaque levanta um altar para Iahvé que lhe tinha aparecido, Gn 26.23-25.

c) *Árvores sagradas* – Em todo o antigo Oriente Próximo, foi reconhecido um caráter religioso a certas árvores. A árvore sagrada é especialmente documentada pela iconografia mesopotâmica. Ela aparece como um símbolo da fecundidade ou como um atributo dos deuses da fecundidade, mas é duvidoso que a árvore tenha representado esses deuses; ela é um acessório de seu culto mas não há, a rigor, um culto da árvore. Na Fenícia, nossas informações são tardias e misturadas com elementos gregos; deve-se sobretudo reter a associação das árvores com o culto das divindades femininas, como o cipreste era consagrado a Astarte.

Na Palestina de hoje, uma árvore isolada ou um grupo de árvores marcam muitas vezes o lugar de um *wely* muçulmano. Esta é uma tradição muito antiga. Os profetas condenam os israelitas que iam sacrificar sobre o cume das colinas à sombra das árvores, Os 4.13-14, junto aos terebintos, Is 1.29; 57.5. O Deuteronômio e os textos que literariamente dependem dele condenam os lugares de culto estabelecidos “sobre as colinas, debaixo de toda árvore verdejante”, Dt 12.2; I Rs 14.23; II Rs 16.4; 17.10, cf. Jr 2.20; 3.6; 17.2; Ez 6.13; 20.28 e também Is 57.5. Mas deve-se notar ainda aqui que nenhum desses textos fala de um culto às árvores; elas marcam somente o lugar do culto.

¹³⁵ Cf. p. 129.

Uma árvore venerada localiza igualmente lugares de culto reconhecidos como legítimos no antigo Israel. Sem dúvida, não se deve atribuir esse caráter a todas as árvores que aparecem nos relatos da Bíblia. Não há nenhum indício de um santuário no vale do Terebinto, I Sm 17.2, e o carvalho do Tabor, I Sm 10.3 pode ser só uma referência topográfica. Mas é provável que a Palmeira de Débora, entre Ramá e Betel, Jz 4.5, onde a profetiza Débora julgava os litígios entre os israelitas, tivesse uma significação religiosa; ela é sem dúvida diferente do Carvalho dos Lamentadores que, abaixo de Betel, marcava a sepultura de uma outra Débora, a ama de Raquel, Gn 35.8. Mais seguro ainda é a pertença a um lugar de culto do carvalho perto de Siquém, ao pé do qual Jacó enterrou os ídolos de sua família, Gn 35.4. É este aparentemente que, segundo Js 24.26, está “no santuário de Iahvé” em Siquém, sob o qual Josué levantou uma grande pedra, o que permite identificá-lo com o “Terebinto da estela que está em Siquém”, de Jz 9.6 (texto corrigido), que marca um lugar de culto onde Abimeleque foi proclamado rei. Esta árvore é também o Carvalho de Moré, “Carvalho do Instrutor ou do Adivinho”, que é designado como o *maqom*, isto é, o lugar santo, de Siquém em Gn 12.6, e que deve ser o mesmo que o Carvalho dos Adivinhos perto de Siquém, Jz 9.37. Perto de Hebrom, havia o Carvalho de Mambré, onde Abraão levantou um altar, Gn 13.18, sob o qual recebeu três visitantes misteriosos, Gn 18.4,8, e que foi venerado até a época bizantina.¹³⁶ Para a fundação do lugar de culto de Berseba, é dito que Abraão “plantou uma tamargueira”, Gn 21.33.

As traduções para “carvalho” e para “terebinto” são inspiradas nas versões antigas e são aproximativas. As duas palavras hebraicas parecem ser sinônimas e designam indiferentemente uma árvore grande.

d) *Colinas* – As montanhas, que se aproximam do céu, eram consideradas como um espaço divino. A mitologia babilônica situava o nascimento dos grandes deuses sobre a Montanha do Mundo. A leste desta, imaginava-se a Montanha do Leste onde o Sol se levantava e onde os deuses se reuniam no Dia de Ano Novo para fixar os destinos do Universo. Na Epopéia de Gilgamesh, a Montanha dos Cedros é uma habitação dos deuses.

Os poemas de Ras Shamra conhecem uma montanha sagrada que é o Zafom. É lá, sobre os cumes ou os picos ou os cimos do Zafom, que os deuses se reúnem, que Anat constrói um templo para Baal, onde este tem seu trono. Em relação com essa montanha, Baal é chamado Baal Zafom, e seu culto será levado pelos marinheiros fenícios, com seu nome, até a Pelúsia e sem dúvida até Corfou. O eco desta mitologia se acha na Bíblia. O tirano caído de Is 14.13-15

¹³⁶ Cf. pp. 330-331.

quis se igualar a Deus, ele disse: “Eu me assentarei sobre a montanha da assembléiu, sobre os cumes do Zafom, subirei ao alto das nuvens negras, eu me assemelharei a Elion.” Em Ez 28.14-16, o rei de Tiro, assimilado a Melqart, o deus rei de sua cidade, estava sobre a “montanha santa de Deus” e dela foi precipitado.

É preciso, por questões de devoção e de culto, que esta montanha sagrada seja localizada sobre a terra. O concreto e o ideal, o culto e o mito não se separam: o Olimpo é a morada dos deuses e é uma montanha da Grécia. Da mesma forma, o Zafom é a habitação de Baal e é o Djebel el-Aqra que fecha o horizonte ao norte de Ras Shamra, ele é o Monte Cásios, onde na época greco-romana era ainda venerado Zeus Cásios, herdeiro de Baal.

Havia, no país de Canaã, outras montanhas sagradas. Os nomes Líbano e Syrion (um outro nome do Hermom, Dt 3.9) aparecem entre as divindades enumeradas pelos tratados hititas do segundo milênio a.C. Muitos séculos depois, um fenício invoca a Baal do Líbano em uma inscrição de Chipre. Dissemos acima que o próprio nome do Hermom o designava como uma montanha santa.¹³⁷ As encostas e o cume desse massivo conservam as ruínas de muitos santuários, que eram ainda freqüentados no quarto século de nossa era. Uma localidade da vizinhança se chamava Baal Hermom, segundo I Cr 5.23. segundo o livro apócrifo de Enoque, foi sobre o monte Hermom que desceram os anjos que queriam se unir às filhas dos homens.

O Tabor também foi um lugar de culto. Na benção de Zebulom, Dt 33.19, a montanha sobre a qual os povos vinham oferecer sacrifício é muito provavelmente o Tabor, que marca a fronteira dessa tribo, e a legitimidade desse culto não é posta em questão, mas Os 5.1 censura aos sacerdotes, ao rei e ao grandes de Israel o terem sido “uma rede estendida sobre o Tabor”, isto é, de terem preparado a ruína do povo por meio de um culto ímpio. Proporcionando uma correção plausível, acha-se o Tabor, ao lado do Zafom, do Líbano e do Hermom, na lista das montanhas sagradas dos fenícios escrita por Fílon de Biblos. No texto de Oséias que acabamos de citar, a versão grega traduziu Tabor por Itabiriom, que é, com Atabirion, o nome desta montanha entre os autores gregos. Ora, Rodes tinha um santuário dedicado a Zeus Atabirios e é provável que este fosse uma importação estrangeira e representasse um Baal do Tabor. Por fim, foi com o Tabor que a tradição cristã identificou a montanha anônima de Mt 17.1, onde aconteceu a Transfiguração.

O Carmelo também tem uma longa história cultural. Provavelmente é ele que é chamado o Cabo Sagrado, *rosh qadosh*, nos livros geográficos egípcios

¹³⁷ Cf. p. 313.

a partir de Tutmés III. No século IV antes de nossa era, o Périplo de Scylax chama o Carmelo uma montanha santa de Zeus. Segundo Tácito, este é ao mesmo tempo o nome de uma montanha e o nome de um deus; no cume, havia um altar onde Vespasiano sacrificou, mas não templo nem estátua. Este deus é o Baal da montanha, a manifestação de um grande deus oriental identificado com Baalshamem ou, mais provavelmente, com Melqart, patrono de Tiro. Assim como fenícios e israelitas tinham disputado a montanha, assim também o culto de Baal tírio tinha rivalizado com o de Iahvé, cujos direitos exclusivos foram estabelecidos pela vitória miraculosa de Elias sobre os profetas de Baal, I Rs 18.20-48.

Pois Iahvé se apropria das montanhas consagradas aos antigos deuses. Ele faz saltar o Líbano e o Siryon, Sl 29.6, foi ele que criou o Zafom e o “Meio-dia” (mas a palavra deve ocultar o nome de uma outra montanha), o Tabor e o Hermom exultam em seu nome, Sl 89.13. Contudo, segundo o ensinamento do Antigo Testamento, Iahvé só tem duas montanhas santas: o Sinai, onde ele se revelou, e Sião, onde ele reside. O Sinai-Horebe é chamado a “montanha de Deus” nos relatos do Êxodo, Êx 3.1; 4.27; 18.5; 24.13, e a propósito da peregrinação de Elias, I Rs 19.8. Iahvé veio do Sinai, Dt 33.2 e o texto difícil de 68.18, ele fez sua habitação no Templo de Jerusalém, I Rs 8.10-13. A montanha de Basan (trata-se do massivo do Hauran? Ou do Hermom que domina ao norte?) era uma “montanha de Deus”, por que ela despreza Sião, a pequena montanha que Iahvé escolheu por morada, Sl 68.16-17? O monte Sião é a “montanha sagrada” nos Salmos, Sl 2.6; 3.5; 15.1; 43.3; 99.9, e nos textos proféticos tardios, Is 27.13; 56.7; 57.13; 65.11; 66.20; Jr 31.23; Ez 20.40; Dn 9.16,20; Ab 16; Jl 2.1; 4.17; Sf 3.11. O verdadeiro “topo do Zafom”, é o monte Sião, onde reside o grande rei Iahvé, Sl 48.2-3. No futuro, o monte Sião será também exaltado, “ele será estabelecido no topo das montanhas e se elevará mais alto que as colinas”, e os povos irão à “montanha de Iahvé”, Is 2.2-3=Mq 4.1-2. O templo futuro de Ezequiel 40.2 está “sobre uma montanha muito alta”, onde é construída uma Jerusalém idealizada, cf. Zc 14.10.

4. OS ZIGURATES

O sentimento de que a divindade se manifestava sobre as montanhas levou à construção de santuários não só sobre colinas naturais mas também sobre socos artificiais. Entre os mais antigos templos da Mesopotâmia, alguns são construídos sobre um alto terraço, como em Uruk, em Khafadjeh, em El-Obeid, em Uqair e em outros lugares. Ao se elevar pela superposição de andares, e

dele se tomando o elemento principal da estrutura, esse soco deu origem a um tipo de arquitetura religiosa característica da Babilônia e das regiões que sofreram sua influência: as torres de andares, os zigurates.

Eles são encontrados sobretudo na Baixa Mesopotâmia mas também na Assíria e na margem síria do Eufrates, em Mari, e na Pérsia, em Susã e perto daí em Tchoga-Zanbil, onde um grande zigurate acaba de ser descoberto: ele tem 105 metros de lado na base e devia se elevar a mais de 50 metros. Essas enormes construções eram simplesmente envasamentos: os textos e os monumentos pictóricos no informam que eles tinham em seu topo um santuário e as escavações provam que havia um outro santuário em sua base. Há duas maneiras de explicar essa dualidade: ou pensava-se que o deus residia no santuário do topo de onde descia para se manifestar no santuário de baixo, ou o do topo era simplesmente um lugar de repouso para o deus que vinha sobre a terra, uma passagem que ele atravessava para chegar no santuário de baixo, que era sua residência terrena mais durável. A verdade é que a idéia expressa pelo zigurate parece ser a de uma “montanha” onde o deus encontra seu fiel, um escabelo gigante onde o deus desce e aonde o fiel sobe para se encontrarem.

O zigurate da Babilônia se chamava *E-temen-an-ki*, “templo do fundamento do céu e da terra”. Sua base quadrada tinha 91 metros de lado e, segundo o testemunho de uma tabuinha cuneiforme e de Heródoto, sua altura pelo menos igualava esse número. Os textos só o mencionam a partir do século VII a.C. mas ele já devia existir bem antes e foi muitas vezes destruído e restaurado. É a ele, ou a uma outra torre em ruínas da Babilônia, que se ligou a tradição bíblica da Torre de Babel, Gn 11.1-9. Os construtores tinham procurado nela fazer seu deus mais próximo, mas a torre desabou e o autor teólogo interpretou essa ruína como um castigo divino para os homens cujo orgulho tinha desejado escalar o céu.

5. OS TEMPLOS

O edifício construído em um lugar sagrado e no qual se celebra o culto é o templo. As línguas semíticas antigas não têm palavra especial para designar o templo. Em acádio, se diz simplesmente a “casa”, *bitu*, ou o “palácio”, *ekallu* (do sumério E-KAL “casa grande”), do deus; o templo pode se chamar também *ekurru*, que é também um empréstimo sumério: E-KUR, “casa da montanha”. Em fenício (em Ras Shamra), os termos *bt*, “casa”, e *hkl*, “palácio” (empréstado do acádio, *ekallu*), alternam para significar o templo. Da mesma forma, em hebraico, o templo é uma “casa”, *bet*, ou um “palácio”, *hekal* (derivado do acádio por meio do fenício). Nos livros tardios da Bíblia, sobretudo

Ezequiel, o Templo é muitas vezes chamado *miqdash*, mas a palavra significa propriamente “lugar santo, santuário”, e não templo “construído”. Nos textos antigos, ele é posto em paralelo com “lugares altos”, Is 16.12; Am 7.9, e é aplicado ao santuário ao ar livre do Carvalho de Siquém, Js 24.26.

Em hebraico, como em fenício e em acádico, as mesmas palavras designam pois a “casa” ou o “palácio” do deus e a “casa” ou o “palácio” do rei. O templo é de fato construído para ser a habitação da divindade. O desenho típico de um templo mesopotâmico é o mesmo que o de uma grande casa ou de um palácio, onde o deus reside, representado por sua estátua. Este desenho não é o mesmo na Babilônia e na Assíria (na medida em que não se exerceu a influência babilônica) porque as habitações humanas aí eram diferentes. Na Babilônia, um pátio cercado de edifícios retêm os fiéis diante das salas de culto onde eles não têm acesso mas onde uma porta central lhes dá uma vista direta da imagem divina colocada na *cella* do fundo. O templo assírio de tipo puro não tem pátio, entra-se nele por uma porta aberta em um dos lados mais longos e é preciso se virar para ficar de frente para a imagem colocada no fundo da sala de culto, onde se achava a lareira nas casas comuns. O acesso à divindade é ao mesmo tempo mais próximo e mais misterioso que na Babilônia, e isto corresponde a uma diferença de sentimento religioso nas duas regiões.

Quanto à Síria-Palestina, se tem discutido sobre o caráter religioso ou leigo de certos edifícios, por exemplo do “palácio” ou “templo” de Ai, e isso indica bem que a casa do deus aí era construída à imagem do palácio do rei. No terceiro milênio antes de nossa era, além do de Ai, os templos conhecidos em Jericó, Megido e talvez em Tell el-Farah do Norte têm uma entrada indireta no lado mais longo, como nos templos assírios arcaicos. O desenho se modifica no segundo milênio, ao mesmo sem dúvida que o da habitação real, ele se complica com uma *cella*, às vezes sobrelevada, e com um pórtico ou um vestibulo, as três peças estando enfileiradas e o acesso sendo feito pelo lado estreito do edifício. Este é o desenho de um santuário do século XV-XIV a.C. recentemente descoberto em Hazor e também de um pequeno templo de Tell Tainat na Síria, no princípio do primeiro milênio. É também o desenho que será adotado por Salomão para o Templo de Jerusalém.¹³⁸

Nos templos da Mesopotâmia, sobre os quais temos mais informações, o dia do deus era como o do rei: a imagem era vestida, lhe serviam a ceia, e era levada para passear com um luxuoso cortejo. Esse ritual diário exigia ao redor do templo numerosas dependências, alojamentos dos sacerdotes e dos oficiantes, depósitos, cozinhas, estrebarias, que aumentavam a semelhança entre o templo do deus e o palácio do rei.

¹³⁸ Cf. pp. 350s.

Porém, mesmo na Mesopotâmia, o templo não é a moradia exclusiva do deus no sentido de que sua presença e atuação se limitariam a esse edifício. Alguns devotos poderiam pensar isso, mas esse não era o sentido da religião: a estátua ou o símbolo sagrado não são o deus, eles manifestam e incorporam sua presença, o templo é sem dúvida sua habitação mas ele pode ter muitas no país, até na mesma cidade, e a atividade dos grandes deuses, que eles chamam Marduk ou Assur ou Baal, se estende a todo o universo. O propósito do zigurate era, como vimos, ir ao encontro do deus que descia do céu para seu templo.

Veremos, a propósito do templo de Jerusalém, como essas concepções se acham, depuradas, na religião de Israel. O culto legítimo de Israel não admite imagens, mas o templo era a “casa de Iahvé”, o lugar do qual ele tinha dito: “Meu Nome estará lá”, I Rs 8.29.

6. OS “LUGARES ALTOS”

a) *O nome* – Falando dos santuários cananeus ou dos que os israelitas estabeleceram à semelhança daqueles, a Bíblia os designa muitas vezes como *bamot*, o que a Vulgata traduz por *excelsa* e que as versões modernas traduzem por “lugares altos”. Esta tradução não é exata, no mínimo ela precisa ser explicada.

Não se sabe a que raiz verbal ligar a palavra, que é talvez pré-semítica. O equivalenteugarítico designa o “lombo” ou o “tronco” de um animal, o correspondente acádico tem o mesmo sentido mas significa também uma saliência topográfica, um “topo ou colina”. Na Bíblia, fora seu emprego cultual e alguns textos incertos, *bamah* significa o “dorso” dos inimigos em Dt 33.29, as “alturas” terrestres, sem mais detalhes, em Dt 32.13; Is 58.14; Mq 1.3; Am 4.13; Hb 3.19; Sl 18.34, o “dorso” das nuvens, Is 14.14, as “vagas” do mar, Jó 9.8. A palavra sugere, pois, a idéia de alguma coisa em relevo, saliente, mas não, pelo menos não por si mesma, a idéia de uma montanha ou de uma colina.

b) *A posição dos “lugares altos”*. Esta última afirmação é confirmada pelas informações que a Bíblia dá sobre a localização dos *bamot*. É bem verdade que alguns, talvez muitos, eram estabelecidos sobre colinas: da cidade de Samuel, “sobe-se” ao *bamah* vizinho, I Sm 9.13,14,19, e dele se “desce”, I Sm 9.25. Em Ez 20.28-29, o nome *bamah* é explicado por um jogo de palavras como o nome da colina elevada onde se vai sacrificar, e o culto dos *bamot* aparece junto com o culto nas colinas em II Rs 16.4; 17.9-10. É sobre a montanha a oriente de Jerusalém que Salomão constrói um *bamah* para Kemosh e para Milkom, I Rs 11.7. Uma razão suficiente para essas localizações é que, como vimos, as colinas pareciam lugares designados para o estabelecimento

de um lugar de culto. Mas havia *bamot* em outros lugares, nas cidades, I Rs 13.32; II Rs 17.29; 23.5, na porta de Jerusalém, II Rs 23.8. Segundo Ez 6.3, Iahvé anuncia às montanhas e às colinas mas também às ravinas e aos vales que ele vai destruir seus *bamot*. No vale de Ben-Hinnon, em Jerusalém, havia o *bamah* de Tofet, Jr 7.31; 32.35. Nessas últimas passagens, a tradução “lugar alto” não é adequada. O único sentido que se adapta a todos os textos é o de “montículo, colina” para uso cultual. Usava-se uma elevação natural, uma saliência de rochedo, mas parece que essa colina era geralmente artificial: assim podem ser explicados os textos que falam dos *bamot* que foram “construídos”, I Rs 11.7; 14.23; II Rs 17.9; 21.3; Jr 19.5, “derrubados” ou “destruídos”, II Rs 23.8; Ez 6.3.

c) *O testemunho da arqueologia* – Descobertas recentes ilustram esta explicação do *bamah*. Em Megido, foi descoberta uma plataforma oval de 8 por 10 metros de largura, conservada sobre uma elevação de 1,80 metros; ela é construída com pedras grandes e tem uma escada, dentro de uma cerca retangular. Ela data de meados do III milênio e foi utilizada por muitos séculos. Sem dúvida nela eram feitos sacrifícios e templos lhe foram acrescentados depois. Em Nahariah, perto de Haifa, ao lado de um pequeno santuário datado dos séculos XVIII-XVII a.C., se elevava um monte de pedras, vagamente circular, que teve inicialmente 6 metros de diâmetro e depois foi aumentado para 14. Uma plataforma análoga foi desenterrada em Hazor, em um santuário do século XIII a.C., a sudoeste de Jerusalém, sobre uma encosta perto de Malhah, há uma série de montículos artificiais, dos quais dois foram escavados. O mais conservado tem 25 metros de diâmetro e consiste em um monte de terra e de pedras retido por uma parede poligonal; subia-se ao topo por degraus construídos. A cerâmica associada a esse nível é do século VII-VI a.C.

Não se deve hesitar em chamar a essas instalações *bamot*. Elas se situam entre a época cananéia antiga e o fim da época monárquica em Judá, isto é, foram lugares de culto, primeiro para os cananeus, depois para os israelitas. Elas estão situadas em uma cidade, em Megido, perto de uma cidade, em Nahariah (o sítio da cidade antiga foi reconhecido nas proximidades), em campina rasa sobre uma elevação, em Malhah, isto é, nas diferentes localizações onde a Bíblia situa os *bamot*.

d) *A instalação cultual* – O “lugar alto”, sendo um lugar de culto, comporta necessariamente um altar. O próprio montículo ao qual ele deve seu nome, a *bamah*, pôde servir a esse propósito, mas ele pode também ter comportado um altar construído e alguns textos mencionam o altar como um elemento do “lugar alto”, II Rs 21.3; II Cr 14.2; Ez 6.6.

Mas os acessórios mais característicos são a *massebah* e a *'asherah*, que são mencionados a propósito dos “lugares altos” em I Rs 14.23; II Rs 18.4;

23.13-14; II Cr 14.2. Devem-se acrescentar a esses os textos que, sem falar explicitamente da *bamah*, visam evidentemente o mesmo culto, Êx 34.13; Dt 7.5; 12.3; 16.21-22; Mq 5.12-13. Por outro lado, essa mobília não pertence exclusivamente aos “lugares altos”: no templo de Baal em Samaria, Acabe instalou uma *'ashera*, segundo I Rs 16.33, e uma *massebah*, conforme II Rs 3.2.

A *massebah* é uma pedra levantada, uma estela comemorativa. Ela funciona como o testemunho de uma aliança ou de um contrato, Gn 31.45,51-52; Êx 24.4; Is 19.19-20; cf. a “pedra” levantada por Josué no santuário de Siquém, Js 24.26-27, ou antes ela é o memorial de um defunto, Gn 35.20; II Sm 18.18. como objeto de culto, ela é a lembrança de uma manifestação divina, o sinal de uma presença divina. Após a visão de Betel, Jacó põe como uma *massebah* a pedra que lhe serviu de travesseiro e declara que ela é uma *bet El*, uma “casa de Deus”, Gn 28.18, cf. 31.13 e a tradição paralela de Gn 35.14. Daí a considerar essa pedra como uma representação da divindade não havia senão um passo, que foi dado sem que para isso a pedra tivesse necessariamente que ser talhada como uma imagem. Mesmo em estado bruto, ela era um símbolo divino. Compreende-se pois que, malgrado um uso legítimo testemunhado pelos textos antigos, as *massebot* tenham sido condenadas com os outros acessórios do culto cananeu. Pode-se notar que, em alguns desses textos, *massebah* aparece ao lado de *pesel*, “ídolo talhado”, Lv 26.1; Dt 7.5; 12.3; Mq 5.12.

A *massebah* era o símbolo da divindade masculina; II Rs 3.2 fala da *massebah* de Baal, cf. II Rs 10.26-27, cujo texto é incerto. A divindade feminina era representada pela *'asherah*. Este nome designa ao mesmo tempo a deusa e seu símbolo cultal. A deusa Ashera é conhecida pelos textos de Ras Shamra como o cônjuge do deus El; na Bíblia ela é o cônjuge de Baal, Jz 3.7; II Rs 23.4. Quanto à *'ashera*, ela era feita de madeira, Jz 6.26, que se corta, Êx 34.13; Jz 6.25, e que se queima, Dt 12.3; II Rs 23.6,15. Esta podia ser, parece, uma árvore viva que se planta, Dt 16.21, e que se arranca, Mq 5.13; II Rs 23.14, mas também e mais frequentemente era um objeto de madeira fabricado, I Rs 14.15; 16.33; II Rs 17.16; 21.3; Is 17.8, erigida como as *massebot*, II Rs 17.10, e que fica levantada, II Rs 13.6; Is 27.9, o que evoca a idéia de um poste ou de uma estaca. Não podemos precisar a aparência dela e não há provas de que essa estaca fosse esculpida para figurar a deusa.

A esse mobiliário das *bamot*, alguns textos acrescentam os *hammanim*, Lv 26.30; II Cr 14.4; 34.4,7; Ez 6.4,6. A palavra não se encontra fora das *bamot* senão com a *'asherah*, Is 17.8, com o altar e a *'asherah*, Is 27.9. Esses não eram objetos volumosos já que, conforme II Cr 34.4, era possível colocá-los sobre um altar. Eles foram interpretados durante muito tempo como “pilares do sol”, mas as inscrições nabateanas e palmireanas confirmam o sentido

de “altares de incenso”. Nenhum dos textos que falam deles é anterior ao Exílio e Ez 6.4,6 seria o mais antigo (Is 17.7-8 é geralmente considerado uma adição). Em algumas escavações da Palestina, sobretudo em Láquis, foram encontrados, datando da época pós-exílica, pequenos objetos de pedra, de forma cúbica ou alongada, cuja parte superior é oca como um copo, e tem traços de combustão: podem ser interpretados como sendo os *hammanim*. É possível que esse nome e o tipo especial de perfumador tenham sido introduzidos tardiamente na Palestina, mas as oferendas de incenso, sem a menção dos *hammanim*, são associadas ao culto das *bamot* na redação deuteronomista dos livros dos Reis, I Rs 3.3; 22.44; II Rs 12.4, etc., elas são oferecidas sobre o telhado segundo Jr 19.13; 32.29, e já são um elemento do culto sobre as colinas em Os 4.13. Essas defumações eram feitas provavelmente sobre suportes maiores que os *hammanim* de Láquis; podem-se chamar “altares de incenso” os perfumadores de terracota da época cananéia conhecidos pelas escavações e os pequenos altares de pedra achados em Megido e em Siquém, datando da monarquia israelita.¹³⁹

A Bíblia fala com insistência dos “lugares altos” estabelecidos “à sombra de toda árvore verdejante”¹⁴⁰, o que indica que eram santuários ao ar livre, mas podiam comportar também construções. Quando simplesmente se diz de um “lugar alto” que ele é “construído”, isto pode significar, como vimos, a edificação de um montículo artificial, a *bamah*. Mas há textos que supõem a presença de construções cobertas. Conforme I Sm 9.22, havia no lugar alto da cidade onde residia Samuel uma “sala” que podia comportar trinta convivas. No grande lugar alto de Gibeá, o lugar onde Salomão passou a noite e recebeu em sonho uma aparição de Iahvé, I Rs 3.5, era provavelmente construído. Muitos textos falam das “casas”, dos templos das *bamot*, a que Jeroboão construiu em Betel, I Rs 12.31, aquelas onde os colonos samaritanos introduziram seus ídolos, II Rs 17.29, e fizeram seus sacerdotes ministrar, II Rs 17.32, e que Josias demoliu, II Rs 23.19.

e) “Lugares altos” e culto fúnebre – Parece que os *bamot* serviram também para o culto fúnebre. Vimos que uma estela, uma *massebah*, podia assinalar um túmulo, Gn 35.20, ou celebrar um morto, II Sm 18.18. Por outro lado, montes de pedras eram levantados sobre algumas sepulturas, Js 7.26 (Acã); 8.29 (o rei de Ai); II Sm 18.17 (Absalão). Essas elevações fúnebres tinham a mesma aparência da elevação cultual, no sentido em que temos definido a *bamah*. Ora, o manuscrito de Isaias achado em Qumran permite traduzir

¹³⁹ Cf. Sobre o altar de perfumes no Templo, cf. pp. 448-449.

¹⁴⁰ Cf. p. 316.

Is 53.9: “Foi-lhe dada sepultura entre os ímpios e sua *bamah* com os ricos (ou os malfeitores ou demônios).” Com uma simples mudança de vocalização, o texto incompreensível de Jó 27.15 significa: “seus sobreviventes serão enterados em *bamot* e suas viúvas não os chorarão”. Ez 43.7, sem nenhuma correção, diz: “Eles não contaminarão mais meu santo nome com suas prostituições e suas estelas fúnebres de seus reis em suas *bamot*”, cf. Ez 43.9. A palavra traduzida por “estela fúnebre” é *peguer*, que na Bíblia significa geralmente “cadáver”, mas que tem o sentido de “monumento, estela” nos textos de Ras Shamra. A palavra é, pois, o equivalente de *massebah* e se relaciona com os “lugares altos” em Lv 26.30, que se pode então traduzir por: “Eu destruirei seus lugares altos (*bamot*), eu aniquilarei seus altares de incenso (*hammanim*), amontoarei suas estelas (*peguer*), a estelas (*peguer*) de seus deuses falsos.” A arqueologia acrescenta seu testemunho: nesse que é chamado com razão o “lugar alto” de Gezer, havia uma fileira de estelas e recentemente foi descoberto em Hazor um santuário cananeu com estelas levantadas: umas e outras deviam celebrar mortos da classe alta. Essas conclusões são prováveis, mas elas não devem ser levadas muito longe: os “lugares altos” eram destinados ao culto em geral e as práticas fúnebres eram só um elemento do culto.

f) *Legitimidade dos “lugares altos”* – Esses lugares de culto não foram inicialmente condenados pela religião de Israel. Samuel oferece um sacrifício no lugar alto de sua cidade, I Sm 9.12s, Gibeá tinha “o maior lugar alto”, onde Salomão sacrificou e foi favorecido por uma comunicação divina, I Rs 3.4s. Esses santuários foram freqüentados pelos israelitas até o fim da monarquia. Sem dúvida, Ezequias quis destruí-los em um primeiro esforço de centralização do culto, II Rs 18.4, mas Manassés os restabeleceu, II Rs 21.3, e eles subsistiram até a reforma de Josias, II Rs 23, onde vemos que eles são de fato santuários de Iahvé.¹⁴¹ Porém, eles dão continuidade a tradições cananéias, muitas vezes no mesmo lugar. Era grande a tentação de praticar neles um culto sincretista, de colocar neles, ao lado do altar de Iahvé, a estela de Baal e o poste sagrado de Ashera, de introduzir neles as práticas imorais e os ritos fúnebres dos cananeus. Foi contra tudo isso que os profetas reagiram muitas vezes; se às vezes atacam os *bamot* de maneira explícita, Os 10.8; Am 7.9; Jr 7.31; cf. 19.5; 32.35, é por causa dos erros culturais cometidos neles. A persistência desses abusos e o movimento de centralização do culto levaram à condenação dos “lugares altos” sem distinção e os *bamot* se tornaram sinônimo de santuários pagãos, pelo menos de santuários ilegítimos, na censura que o redator deuteronomista dos livros dos Reis faz a todos os reis de Israel e de Judá, salvo Ezequias e Josias, e nos textos tardios do Pentateuco.

¹⁴¹ Cf. p. 376.

CAPÍTULO II

OS PRIMEIROS SANTUÁRIOS DE ISRAEL

1. OS LUGARES DE CULTO DOS PATRIARCAS

Os israelitas atribuíam aos patriarcas a fundação de alguns santuários. Evidentemente, o historiador não pode verificar esse testemunho, mas ele deve reconhecer que essa tradição concorda com dois fatos: primeiro, esses lugares de culto estão todos na fronteira das terras cultiváveis e nas margens da zona onde os pastores transumavam o gado miúdo, o que corresponde ao estado social dos patriarcas. Depois, esses santuários não são os que foram mais freqüentados na época dos juízes e sob a monarquia, o que sem dúvida teria sido o caso se se quisesse inventar tardiamente uma origem ilustre para alguns santuários; deve-se excetuar o caso particular de Betel, que deve à política sua importância sob os reis de Israel. Parece até que todos esses santuários patriarcalis se tornaram, desde a monarquia, suspeitos para javismo ortodoxo: eles são certamente muito antigos.

Sua fundação era de acordo com as regras da escolha de um lugar de culto. Eles são estabelecidos onde um elemento natural manifesta a presença do Deus dos patriarcas – perto de uma árvore, uma colina, uma fonte, mas principalmente onde Deus se manifestou em uma teofania. Esses santuários localizam-se ao longo da rota dos patriarcas.

a) *Siquém* – Segundo Gn 12.6-7 (tradição javista), a primeira parada de Abraão em Canaã é em Siquém. Ele pára no *maqom*, isto é, no lugar santo, onde havia o Carvalho de Moré, o “Carvalho do instrutor ou do Adivinho”, uma árvore à qual se pediam oráculos. Era um santuário cananeu e o texto o reconhece e o explica acrescentando: “os cananeus estavam então no país”. Mas Iahvé aparece aí a Abraão e promete o país a seus descendentes. Então Abraão lhe constrói um altar. Esse é, esquematicamente, o tipo de relato sagrado da fundação de um santuário: teofania, comunicação divina, instauração do culto.

Mas este santuário está mais enraizado no círculo de Jacó e de seus filhos, segundo a tradição eloísta. Voltando da Mesopotâmia, Jacó acampa diante de

Siquém, compra dos filhos de Hamor a porção de terra onde ele arma sua tenda e erige ali um altar (alguns querem ler: uma *massebah*) que ele chama "Yh, Deus de Israel", Gn 33.18-20. Depois do pacto concluído com os siquemitas e sua ruptura pelo ataque pérfido de Simeão e de Levi, Jacó deixa Siquém indo para Betel, Gn 35.1-4: é uma peregrinação entre dois santuários, para a qual houve a purificação e a troca de roupa. Os ídolos que a família de Jacó possuía são enterrados "sob o carvalho que está perto de Siquém", isto é, o Carvalho de Moré na história de Abraão; o sentido primitivo desse ato ritual foi explicado de diversas formas, mas seu valor no relato bíblico é claro: é um abandono das práticas pagãs, como a rejeição dos deuses estrangeiros que Josué, também em Siquém, ordena aos israelitas que escolheram servir Iahvé, Js 24.21-24. Uma última lembrança patriarcal se liga ao santuário de Siquém: era mostrado nele o túmulo de José, cuja ossada tinha sido trazida do Egito, Js 24.32. Nós discutimos a propósito dos "lugares altos"¹⁴² esta relação de um túmulo ou de um monumento funerário com o lugar de culto.

Foi em Siquém que se concluiu o pacto que ligava as tribos entre si e a Iahvé e, como testemunho dessa aliança, Josué levantou sob "o carvalho que está no santuário de Iahvé" (esta é a árvore de Abraão e de Jacó) uma "grande pedra", entenda-se uma *massebah*, Js 24.25-28. Perto dessa árvore, chamada a árvore da *massebah*, segundo uma correção geralmente admitida, Abimeleque foi proclamado rei, Jz 9.6. Evidentemente, foi nesse santuário que Roboão encontrou as tribos do Norte que se preparavam para reconhecê-lo como rei, e foi aí que sua inépcia consumou o cisma político, I Rs 12.1-19.

Siquém foi eclipsado por Siló na época dos juízes, e por Betel depois do cisma. Porém, é possível que os redatores deuteronomistas dos livros canônicos tenham ocultado a sobrevivência de um santuário onde o culto lhes parecia manchado por práticas pagãs. Vimos que eles não ousaram chamar de *massebah* a "grande pedra" de Js 24.26, e que eles mesmos ou copistas provavelmente suprimiram a *massebah* de Jz 9.6. No próprio Deuteronomio, o nome Siquém não aparece, mas esse livro ordena que se levante no monte Ebal pedras sobre as quais a Lei esteja escrita, que aí se edifique um altar, que se proclame sobre o monte Ebal e sobre o monte Gerizim as maldições e as bênçãos devidas à transgressão ou à prática da Lei., Dt 27; a mesma ordem é dada brevemente em Dt 11.26-32, com a menção do Carvalho de Moré em um contexto modificado. A redação deuteronomista de Js 8.30-35 relata, com nuances notáveis, a execução dessa ordem. Ora, Siquém fica entre o Ebal e o Gerizim e certamente há uma relação entre esses textos e o de Js 24.25-28, onde o pacto entre as

¹⁴² Cf. p. 325.

tribos é selado no santuário de Siquém.¹⁴³ Por fim, Dt 31.10-13 prescreve a leitura periódica da Lei no curso de uma festa. Pode-se pensar que os textos que acabam de ser lembrados evocam um ritual de renovação da Aliança que se celebrava em Siquém.

b) *Betel* – A tradição javista atribui a Abraão a edificação de um altar em seu segundo acampamento em Canaã, entre Betel e Ai, na curta nota de Gn 12.8. Mas, como para Siquém, é a Jacó que a fundação do santuário é atribuída pelo relato pormenorizado de Gn 28.10-22, onde se unem as tradições javista e eloísta. Jacó, indo para Harã, pára para dormir em um lugar santo, um *maqom*. Em sonho ele vê uma “escada de mão”, melhor dizendo, uma escada ou uma rampa, que ligava a terra ao céu. Ele reconhece que aquele lugar é uma *bet-El*, uma “casa de Deus”, e a porta do céu; encontra-se aqui o pensamento religioso que o zigurate exprimla na Mesopotâmia.¹⁴⁴ Jacó levanta como *massebah* a pedra que lhe serviu de travesseiro e a unge com óleo. Ele faz o voto de, se ele voltar são e salvo, ali estabelecer um santuário ao qual pagará o dízimo; segundo diz a tradição eloísta. A tradição javista acrescenta a isso uma aparição de Iahvé que renova a Jacó as promessas feitas a Abraão. Em seu retorno da Mesopotâmia, Jacó vem em peregrinação de Siquém a Betel e aí levanta um altar e uma estela, Gn 35.1-9, 14-15, conforme a tradição eloísta. Isto aparece como o cumprimento do voto feito em Gn 28.20-22, mas é também uma duplicação, pois a edificação da estela e a explicação do nome de Betel são aí repetidas de Gn 28.18-19.

Os atos do fundador fixam um ritual e são repetidos pelos fiéis: havia pois em Betel um santuário cuja instalação era atribuída aos patriarcas, onde se ia em peregrinação, onde se ungia uma estela e ao qual se pagava o dízimo. A peregrinação é atestada por I Sm 10.3, o dízimo por Am 4.4. Segundo a tradição de Jz 20.18,26-28; 21.2, havia reuniões em Betel diante de Iahvé, se lhe ofereciam sacrifícios, ele era consultado e a arca foi lá depositada por um certo tempo.

Foi em Betel que Jeroboão, após o cisma político, instituiu um culto rival ao de Jerusalém. Voltaremos a essa história posterior do santuário¹⁴⁵ e só nos preocuparemos aqui com suas origens. Parece que, como em Siquém, o culto de Iahvé substituiu aí o de uma divindade cananéia. Jacó pára “no *maqom*”, ele toma como travesseiro uma das pedras do *maqom*, ele dorme “neste *maqom*”, Gn 28.11; quando desperta após o sonho, ele grita: “Quão temível é

¹⁴³ Cf. pp. 176-177; 181-182.

¹⁴⁴ Cf. pp. 319s.

¹⁴⁵ Cf. pp. 373s.

esse *maqom*!" Gn 28.17. Essa repetição convida a dar a *maqom* não o sentido geral de "lugar, localização", mas o sentido particular de "lugar de culto", que a palavra também tem. Segundo Gn 28.19; 35.7, Jacó deu a esse lugar o nome de Betel ou El-Betel. Ora, El é o chefe do panteão cananeu e Betel foi por muito tempo um nome divino na religião popular de Israel, como o atestam os documentos da colônia judaica de Elefantina e também duas passagens bíblicas, Am 5.4, e mais claramente ainda, Jr 48.13. A revelação que Jacó recebe é a de que é seu próprio Deus que se manifesta nesse lugar.

c) *Mambré* – Segundo Gn 13.18, Abraão levantou um altar sob o Carvalho de Mambré. À parte essa breve menção, Mambré aparece em Gênesis não como um lugar de culto mas como a residência de Abraão, de Isaque e de Jacó, Gn 14.13; 18.1; 35.27, e serve para localizar a caverna de Macpela "diante de Mambré", onde foram enterrados os patriarcas e suas mulheres, Gn 23.17 e 19; 25.9; 49.30; 50.13. Contudo, é no Carvalho de Mambré que Abraão recebe os três visitantes misteriosos entre os quais se ocultava Iahvé, Gn 18, e é em Mambré que se situa melhor, segundo o contexto atual, a cena da aliança de Gn 15. São duas teofanias que, com o altar e a árvore, indicam a existência de um santuário.

Fora de Gênesis, a Bíblia nunca menciona Mambré, mas textos tardios testemunham uma permanência do culto e um florescimento de lendas ao redor da árvore sagrada. Segundo Josefo, *Bell.* IV ix 7 e *Ant.* I x 4, o Carvalho de Abraão existia desde a criação do mundo e se chamava Ogigues; na mitologia grega, Ogigues foi o fundador de Elêusis e estava, assim, relacionado com os mistérios. Ora, a cena noturna de Gn 15 é explicitamente localizada em Mambré pelo Livro dos Jubileus, xiv 11, e outros livros apócrifos a interpretam como uma revelação de mistérios: Abraão teria visto aí a Jerusalém futura e aprendido os segredos do fim dos tempos. Nos primeiros séculos de nossa era, Mambré era um centro de peregrinação onde se venerava a árvore de Abraão, onde cada ano acontecia uma procissão na qual, segundo a descrição de Sozomene, *Hist. Eccl.* II iv, judeus, cristãos e pagãos realizavam seus negócios e cumpriam suas devoções cada um segundo sua crença. Este é o último capítulo de uma longa história: as ruínas romanas e bizantinas de Mambré sobrevivem em Ramet el-Khalil, 3 quilômetros ao norte de Hebrom e, sob esses santuários posteriores, foram encontrados vestígios israelitas.

É provável que já se praticasse aí um culto sincretista que foi desaprovado pelo javismo ortodoxo. Isto explicaria o ostracismo sofrido por Mambré e o silêncio dos livros bíblicos com exceção de Gênesis. Nele mesmo, isto explicaria a confusão que parece ter sido deliberadamente introduzida cada vez que se trata de Mambré. Em Gn 13.18; 14.13; 18.1, o texto hebraico fala

dos carvalhos de Mambré no plural, enquanto que as melhores versões têm o singular e o singular é efetivamente exigido pelo relato de Gn 18.4 e 8: quis-se diminuir a veneração supersticiosa que se ligava a uma árvore particular, e os intérpretes judeus deram um passo a mais alterando-o para “planície de Mambré”. Tentou-se também tirar ao santuário sua autonomia enganando o leitor sobre sua localização: “os carvalhos de Mambré que estão em Hebrom”, Gn 13.18, “Macpela que fica diante de Mambré” nos cinco textos citados acima, enquanto que o túmulo dos patriarcas se achava diante da antiga Hebrom, por fim a identificação explícita de Mambré com Hebrom em Gn 23.19: “Macpela diante de Mambré que é Hebrom”, e Gn 35.27: “em Mambré, Quiriat-Arba, esta é Hebrom”. Esses textos são de redação tardia. Sem dúvida é possível que se tenha somente querido aproximar assim um túmulo e um santuário igualmente venerados, como Gn 35.8 menciona a propósito de Betel o túmulo vizinho de Débora, mas isto parece menos provável que um esforço de minimizar a importância religiosa de Mambré.

d) Berseba – Na fronteira meridional da Terra santa, a lembrança de Isaque se ligava principalmente ao santuário de Berseba, cujo nome era explicado como o Poço do Juramento ou o Poço dos Sete, Gn 21.22-31; cf. 26.33. É aí que Iahvé aparece de noite a Isaque e lhe confirma a promessa feita a Abraão, onde Isaque constrói um altar e invoca o nome de Iahvé, Gn 26.23-25. Jacó por sua vez aí sacrificou ao Deus de seu pai Isaque e foi favorecido com uma aparição, Gn 46.1-4. Mas a fundação do santuário foi, por fim, atribuída a Abraão: Gn 21.33, que tem o jeito de uma adição, assinala que Abraão plantou uma tamargueira em Berseba e ali invocou o nome de Iahvé El-‘Olam, Iahvé El da Eternidade. Este nome divino, que não aparece em outro lugar, deve ser o da divindade cananéia da qual Iahvé toma o posto. Um bom paralelo deste título divino é fornecido por Shamash ‘Olan na inscrição fenícia de Karatepe e talvez por Elat-‘Olam em um amuleto proveniente de Arslan-Tash.

Segundo I Sm 8.1-2, Samuel estabelece seus filhos como juizes em Berseba, o que supõe que houvesse ali um santuário, como havia em Betel, Gilgal, Mispá e Ramá onde o próprio Samuel tinha julgado Israel, I Sm 7.16-17. Na época monárquica, os israelitas do norte iam para lá em peregrinação, Am 5.5, e juravam pelo Dod, o Bem-Amado, de Berseba, Am 8.14 (corrigido, mas talvez deva-se manter o hebraico: “o caminho de Berseba”). Esses elos duráveis entre Berseba e as tribos do norte são interessantes e confirmam a antiguidade do santuário. Nesse texto, o profeta condena esse lugar de culto ao mesmo tempo que Gilgal, Betel, Dã e Samaria.

e) Conclusão – O estudo dos santuários patriarcais conduz a essa conclusão paradoxal: de um lado a tradição multiplicou os elos que unem Siquém,

Betel, Mambré e Berseba aos primeiros Pais; de outro, todos esses santuários foram condenados pelos representantes do javismo, explicitamente para Betel e para Berseba, implicitamente para Siquém e para Mambré. Isto só se explica por uma centralização do culto, que não preocupava a Amós, que acabamos de citar. O que significa que o javismo veio a reprovar até o culto que neles se celebrava. É provável que esse culto continuasse, sem que tenha inicialmente sido uma ofensa, o que era celebrado nos santuários cananeus adotados pelos novos imigrantes. Duas vezes a divindade à qual esses santuários pertencem é nomeada: El-Betel em Betel e El-'Olam em Berseba. Somos tentados a ligar El-Shaddai a Mambré pois esse nome divino é mencionado pela primeira vez, Gn 17.1, em um relato sacerdotal, o qual duplica ao mesmo tempo o relato da Aliança de Gn 15, que se situa provavelmente em Mambré, e o relato de Gn 18, que é explicitamente localizado lá. Para Siquém, onde pactos eram concluídos ou renovados, pode-se supor um El-Berit (cf. também Jz 9.46), um El da Aliança, paralelo a Baal-Berit que tinha e manteve um templo em Siquém, Jz 9.4; o redator deuteronomista condenará mais tarde os israelitas que "tomaram Baal-Berit por deus", Jz 8.33.

Mas El-Betel, El-'Olam, El-Shaddai, El-Berit não eram pequenas divindades locais diferentes, elas eram manifestações do deus supremo El do qual os textos de Ras Shamra nos têm feito conhecer melhor o aspecto elevado e universal. Para essa primeira etapa da revelação, basta que os ancestrais dos israelitas reconheçam, nesses antigos santuários, El como seu Deus único e como o autor e a garantia das promessas feitas a sua raça. O altar que Jacó levanta em Siquém se chama "El, Deus de Israel", Gn 33.20, em Berseba é "El, o Deus de teu pai" que aparece a Jacó. No período seguinte, a revelação javista será mais exigente. Iahvé assumirá o lugar e os mais elevados atributos de El, os novos centros do culto de Iahvé eclipsarão os velhos santuários, aos quais, porém, a devoção popular continuará ligada, mas essa passagem acontecerá pacificamente, sem as lutas em que se enfrentarão o culto de Iahvé e o de Baal.

2. O SANTUÁRIO DO DESERTO. A TENDA

Antes disso, deve-se estudar um outro grupo de tradições, relacionado aos princípios do culto de Iahvé. É dito que no deserto os israelitas tinham como santuário uma tenda, que se tornou, por influência da Vulgata, o Tabernáculo da literatura cristã. Esta Tenda é chamada em hebraico *'ohel mo'ed*, a Tenda da Reunião, ou do Encontro, ou da Assembléia. Ela é de fato o lugar onde Iahvé conversava com Moisés "face a face", Êx 33.11, Ihe falava "boca

a boca”, Nm 12.8. Esses textos pertencem à tradição mais antiga, que insiste na função da Tenda nos oráculos: quem queria “consultar a Iahvé” ia à Tenda, onde Moisés servia de intermediário junto a Deus, Êx 33.7. A tradição sacerdotal manteve o mesmo nome, com o mesmo sentido: a Tenda da Reunião é o lugar do “encontro” com Moisés e o povo de Israel, Êx 29.42-43; 30.36. Mas essa tradição prefere chamá-la a Habitação, *mishkan*, um termo que parece ter designado primeiramente a habitação temporária do nômade, cf. o antiquíssimo texto de Nm 24.5 e o verbo correspondente em Jz 8.11, cf. também II Sm 7.6, logo, um sinônimo de “tenda”. Os relatos sacerdotais escolheram essa palavra arcaica para exprimir o modo de habitação terrena do Deus que reside no céu. Eles preparam a doutrina judaica da *Shequinah* e João também lembra que: “O Verbo... armou uma tenda entre nós”, Jo 1.14.

Contudo, a presença divina na Tenda aparece mais estável nessa tradição sacerdotal que na antiga tradição eloísta. Segundo esta, a presença de Iahvé se manifestava pela descida de uma nuvem que bloqueava a entrada da Tenda, no interior da qual Moisés conversava com Deus, Êx 33.9, a nuvem descia sobre a Tenda e a deixava ao mesmo tempo em que Iahvé chegava e partia, Nm 12.4-10: o que sugere mais visitas que uma habitação permanente. Segundo a tradição sacerdotal, a nuvem cobriu a Habitação desde que ela foi levantada, Iahvé toma, assim, posse de seu santuário, Êx 40.34-35, mas a nuvem fica ligada à Habitação de uma maneira que parece permanente, ela exerce a função da coluna de nuvem e da coluna de fogo que guiaram os israelitas na saída do Egito: ela indica o lugar, a duração e o fim dos acampamentos, Nm 9.15-23; cf. Êx 40.36-38. Uma outra diferença entre as tradições tem a ver com a localização da Tenda: segundo Êx 33.7-11 e Nm 11.24-30 (eloísta), ela fica fora do acampamento, segundo Nm 2.2,17, ela fica no meio do acampamento, Iahvé aí reside no meio do seu povo, Êx 25.8, e é por isso que os israelitas devem zelar pela pureza de seu acampamento, Nm 5.3 (textos sacerdotais).

Sobre o aspecto dessa Tenda, sua estrutura e sua mobília, as passagens mais antigas não dão nenhuma informação. Por outro lado, a tradição sacerdotal dá uma longa descrição da Habitação, tal qual Iahvé ordenou que fosse construída, Êx 26, e que Moisés executou, Êx 36.8-38. Essa descrição é difícil de interpretar e não se vê bem como se combinam os vários elementos que ela apresenta. A Habitação é feita de molduras de madeira que são reunidas e determinam uma construção retangular de 30 x 10 côvados, com altura de 10 côvados; ela é aberta do lado leste. Essa construção parece ser revestida com faixas de estofa fino, costuradas entre si para formar duas grandes peças que se ligam por ganchos e colchetes; elas são bordadas com figuras de querubins. Depois, “como uma tenda acima da Habitação”, estendem-se as faixas de

estofos de pêlo de cabra que formam um conjunto um pouco mais largo e um pouco mais comprido, caindo sobre os lados da Habitação. O todo é por fim coberto com peles de cordeiro tingidas de vermelho e depois de peles de couro fino. Uma cortina fecha a entrada da Habitação e um véu precioso estendido diante dos dez últimos côvados do interior marca a separação entre o Santo e o Santo dos Santos. Atrás do véu, no Santo dos Santos, está a arca; no Santo estão o candelabro e a mesa dos pães da proposição; o altar se acha diante da entrada da Tenda, com a bacia para as abluções, Êx 40.30. Ao redor da Habitação se estende um pátio de 100 x 50 côvados, limitado por uma barreira de estacas de bronze e de varões de prata de onde pendem cortinas de linho, Êx 27.9-19.

Evidentemente, há nessa descrição muita idealização: o santuário do deserto é concebido como um templo desmontável, medindo exatamente a metade do Templo de Jerusalém, que serviu de modelo para essa reconstituição. Mas nem tudo foi inventado e a noção de santuário “pré-fabricado” choca-se aí com a noção de tenda, que estava ancorada na tradição e que os autores dessa descrição não puderam suprimir.

Ora, essa tradição reúne usos atestados entre os árabes antigos e modernos. As tribos beduínas têm uma pequena tenda, um tipo de palanquim que eles chamam *'utfa*, ou *merkab*, ou *abu-Dhur*. Ela acompanha a tribo em suas mudanças e é o último objeto que se carrega ao deixarem o acampamento. Ela é levada por um camelo. Nos combates, a filha do sheikh ou uma jovem bonita entra nela para incentivar os guerreiros. Um poder sobrenatural é ligado a esse objeto e acontece de se oferecer um sacrifício à *'utfa* ou à divindade que se pensa aí residir. A analogia é evidente com a arca da aliança e sua função nas primeiras guerras de Israel,¹⁴⁶ mas também com a Tenda, santuário itinerante do deserto. Desde o século XIII, as caravanas que partiam de Damasco e do Cairo para a peregrinação a Meca eram guiadas por um camelo levando a *mahmal*, uma pequena tenda cúbica que abrigava um exemplar do Corão. Apesar das semelhanças exteriores, não é certo que o *mahmal* tenha relação com a *'utfa* das tribos beduínas, por outro lado, é certo que a *'utfa* moderna dá continuidade a uma instituição anterior ao Islã, a da *qubba*. Esta era uma pequena tenda sagrada de couro vermelho, na qual eram transportados os ídolos de pedra da tribo, os bétilos. Ela era levada no lombo de camelo nas procissões religiosas e nos combates; as jovens cuidavam dela. No acampamento, ela era armada perto da tenda do sheikh e se ia até ela buscar oráculos. Acha-se aqui a função oracular da Tenda do deserto, Êx 33.7, e até a cor

¹⁴⁶ Cf. p. 298.

vermelha das peles de cordeiro que a cobriam, Êx 26.14. Até as mulheres guardiãs da *qubba* lembram as mulheres que “ficavam de serviço” na entrada da Tenda da Reunião, segundo o texto enigmático de Êx 38.8.

A própria *qubba* dos árabes pré-islâmicos tem antecedentes semíticos. Diodoro, XX 65 1, relata que, no acampamento cartaginês, havia uma tenda sagrada que era armada perto da do chefe. Estatuetas de terracota de origem síria representam mulheres (divindades ou assistentes do culto) carregadas sobre camelos em uma liteira coberta por um pavilhão. Um baixo-relevo de Palmira, no primeiro século de nossa era, representa uma procissão religiosa onde aparece um camelo carregando uma pequena tenda que mantém ainda traços de tinta vermelha, e, além disso, a palavra *qubba* é atestada na epigrafia palmireana. Na Bíblia, a palavra *qubba* só aparece uma vez, Nm 25.8, e pode designar uma tenda ou a parte de uma tenda. Na mesma passagem, a Tenda da Reunião é mencionada no v. 6, mas sua relação com essa *qubba* não é clara.

É, pois, razoável admitir, conforme o que dizem os textos, que os ancestrais dos israelitas, no tempo de sua existência nômade, tiveram um santuário portátil e que este era uma tenda, à imagem de suas próprias habitações. É natural que esse santuário tenha desaparecido quando as tribos se fixaram em Canaã. A Tenda da Reunião foi levantada nas estepes de Moabe, a última parada antes da entrada na Terra Prometida, Nm 25.6, mas esta é a última menção segura que se tem dela. É uma tradição recente que fala da Tenda em Siló sob Josué, Js 18.1; 19.51; em Sl 78,60, que é um salmo tardio, o *mishkan* e a Tenda de Siló são expressões poéticas. Em todo caso, o santuário de Siló que abrigava a arca no fim da época dos juízes era um edifício, I Sm 1.7,9; 3.15. A tenda sob a qual Davi depositou a arca em Jerusalém, II Sm 6.17, é sem dúvida uma recordação do santuário do deserto, mas esta não é mais a Tenda da Reunião, mesmo que seja chamada assim por um glosador em I Rs 8.4. O mesmo cuidado em ligar o novo culto ao antigo inspira o Cronista quando ele pretende que a Tenda da Reunião era um lugar alto de Gibeá sob Davi e sob Salomão, I Cr 16.39; 21.29; II Cr 1.3-6.

2. A ARCA DA ALIANÇA

Segundo Êx 26.33; 40.21, a Tenda é destinada a abrigar a arca do Testemunho, *'aron há-'edut*. O “Testemunho” ou “Lei solene” são as duas “tábuas do Testemunho”, as tábuas da Lei, recebidas de Deus, Êx 31.18, e depositadas na arca, Êx 25.16; 40.20. Por essa razão, a Tenda que contém a arca será chamada a Tenda do Testemunho, Nm 9.15; 17.22; 18.2. A descrição desse

objeto sagrado é dada em Êx 25.10-22; 37.1-9. Ela é uma caixa de madeira de acácia de 1,25 metros de comprimento, e 0,75 metro de largura e altura, folheada a ouro e munida de argolas por onde passam barras que servem para seu transporte. Sobre a arca é colocada uma placa de ouro de mesmo tamanho, o *kapporet*, que se traduz por “propiciatório” segundo o sentido da raiz verbal e a função que exerce esse elemento no Dia das Expições, o *Yom hakkippurim*, l.v 16. Às extremidades do *kapporet* são fixadas duas figuras de querubins que o cobrem com suas asas abertas.

Segundo Dt 10.1-5, Moisés fabrica por ordem de Iahvé uma arca de madeira de acácia e nela coloca as duas tábuas de pedra sobre as quais Iahvé escreveu o Decálogo. Segundo Dt 10.8, o transporte dessa caixa é confiado aos levitas e ela é chamada arca da Aliança, *'aron habrit*, porque ela contém as “tábuas da Aliança” que Iahvé estabeleceu com seu povo, Dt 9.9. A própria “segunda Lei” do Deuteronômio será colocada “ao lado da arca da Aliança de Iahvé”, Dt 31.9,26.

Segundo Nm 10.33-36, a arca da Aliança precede a marcha dos israelitas ao partirem do Sinai e marca as etapas. Quando ela parte, grita-se: “Levante-se Iahvé, que teus inimigos sejam dispersos...” e, quando ela pára: “Volta, Iahvé, para as multidões dos milhares de Israel.” Segundo Nm 14.44, quando os israelitas atacaram os cananeus contra a ordem de Moisés e foram vencidos, a arca da Aliança não deixou o acampamento.

Tais são, concernente à arca, as únicas informações explícitas dadas pelos relatos do Pentateuco, e é evidente que elas provêm de tradições diferentes. Os textos de Êxodo pertencem à tradição sacerdotal e, como a descrição da Tenda, eles são influenciados pela recordação do Templo de Salomão, onde a arca ficava no Santo dos Santos sob as asas dos querubins, I Rs 8.6. A tradição do Deuteronômio não descreve a arca e não a relaciona com a Tenda. Alguns autores concluíram que esses textos reportavam à estada no deserto um objeto de culto que só teria sido adotado (dos cananeus!) após a instalação dos israelitas na Palestina. Duas considerações são fatais para essa teoria: a passagem de Nm 10.33-36 (salvo o v. 34, que é uma interpolação) é certamente antiga e associa arca aos deslocamentos no deserto; e a arca, com a mesma função de guia, está inseparavelmente ligada às recordações da entrada na Terra Prometida, Js 3-6.

A arca era, pois, um elemento do culto no deserto, como a Tenda, mas ela teve uma história mais longa que esta. A arca, sem a Tenda, está no acampamento de Gilgal, Js 7.6, e quando Jz 2.1-5 diz que o Anjo de Iahvé subiu de Gilgal a Boquim, perto de Betel, isto deve sem dúvida ser entendido como

uma transferência da arca. De fato, é em Betel que se acha a arca em Jz 20.27. Sua presença é assinalada em Siquém por Js 8.33, mas a passagem é de redação deuteronomista. Fica-se em terreno muito mais seguro em Siló, onde a arca reside durante a juventude de Samuel, I Sm 3.3. É de lá que ela é levada ao combate em Afeque, I Sm 4.3s, onde é capturada pelos filisteus, I Sm 4.11. Após ter passado um tempo em Asdode, Gate, e Ecrom ela é devolvida aos israelitas em Bet-Shemesh e depositada em Quiriat Jearim, I Sm 5.1-7.1. De lá, Davi a leva para Jerusalém e a coloca sob uma tenda, II Sm 6. Salomão constrói o Templo para abrigar a arca em sua parte mais santa, I Rs 6.19; 8.1-9. Depois disso, os livros históricos não falam mais da arca, mas é provável que ela tenha seguido o destino do Templo e que só tenha desaparecido quando este foi destruído em 587 a.C., cf. Jr 3.16, que é posterior a essa data. Segundo uma tradição apócrifa utilizada por II Mb 2.4s, Jeremias teria, antes da ruína de Jerusalém, escondido a arca em uma gruta do monte Nebo com a Tenda (!) e o altar dos perfumes.

Devemos agora procurar determinar qual era a significação religiosa da arca. Os textos relativos a isso apresentam duas concepções que, segundo muitos críticos, seriam inconciliáveis: a arca como trono divino e a arca como receptáculo da Lei.

Segundo os relatos pormenorizados de I Sm 4-6; II Sm 6 e I Rs 8, a arca é o sinal visível da presença de Deus. Quando a arca chega ao acampamento israelita, os filisteus dizem: “Deus veio ao acampamento”, I Sm 4.7, e a perda da arca é vista como uma perda de Deus: a “glória” foi banida de Israel, I Sm 4.22. Da mesma forma, no antigo texto de Nm 10.35, quando a arca parte, é Iahvé que se eleva. A transferência da arca por Davi, II Sm 6, é celebrada em termos análogos por Sl 132.8: “Levanta-te Iahvé, para teu repouso, tu e a arca de tua força.” Quando a arca é introduzida no Templo de Jerusalém, a “glória de Iahvé” toma posse do santuário, I R 8.11, como ela tinha enchido a Tenda do deserto quando a arca foi depositada nela, segundo Êx 40.34-35. Nas marchas do deserto, Nm 10.33-36, como nas guerras santas, I Sm 4; II Sm 11.11, a arca é o *palladium* de Israel.¹⁴⁷ Sendo símbolo da presença de Iahvé, ela tem um poder formidável: os filisteus sentem duramente seus efeitos, I Sm 5, setenta homens de Bet-Shemesh são feridos por não se alegrarem à vista da arca, I Sm 6.19, Uzá morre por tê-la tocado, II Sm 6.7; segundo a lei sacerdotal, os levitas só se aproximavam dela quando ela tinha sido coberta pelos sacerdotes, Nm 4.5, 15, e eles a manejavam sem a tocar, com barras que nunca a deixavam, Êx 25.15, cf. I Rs 8.8.

¹⁴⁷ Cf. p. 297-298.

No relato da guerra filistéia, a arca é chamada “a arca de Iahvé Sabaot que habita sobre os querubins”, I Sm 4.4, e este epíteto, que sem dúvida foi aplicado quando de sua estada em Siló, ficou ligado a ela, II Sm 6.2; cf. II Rs 19.15 = Is 37.16. Em I Cr 28.2, a arca é o “estrado” de Deus, e é certamente a arca que é designada por essa mesma expressão em Sl 99.5; 132.7; Lm 2.1. Quando é dito em Is 66.1: “O céu é meu trono e a terra meu estrado! Que casa vocês poderiam me construir?” O protesto é dirigido contra o Templo que os judeus que voltaram do Exílio querem reconstruir, mas ele se refere diretamente ao móvel sagrado do antigo Templo, à arca, que era considerada o “trono” e o “estrado” de Deus. Este texto é como um eco de Jr 3.16-17. Deve-se entender da mesma forma Ez 43.7, onde Iahvé, voltando a seu Templo diz: “Este é o lugar de meu trono, o lugar onde ponho a planta de meus pés.” Tentou-se distinguir entre estrado e trono, entre a arca e um trono que estaria a seu lado, precisamente em Siló, e que a teria acompanhado no Debir do Templo. Mas isto parece não ter base suficiente: esse trono nunca é mencionado como um objeto distinto da arca nos textos em prosa e nada indica que houvesse no Debir outra coisa que a arca e os querubins. Quando Jr 3.16-17 se consola da desapareção da arca anunciando que, no futuro, Jerusalém inteira será chamada “o trono de Iahvé” isto supõe que a arca podia ser considerada indiferentemente como o estrado ou como o trono de Deus. Talvez mais exatamente se poderia dizer que a arca com os querubins representava o estrado e o trono de Iahvé. Na religião de Israel, que proibia imagens, esse trono ficava vazio, mas mesmo isso tem paralelos. As religiões do Oriente e da Grécia tiveram, em sua mobília cultural, tronos vazios ou sobre os quais aparecia só o símbolo do deus; alguns desses tronos, provenientes da Síria, são flanqueados de esfinges aladas que lembram os querubins. Não se deve perguntar como os querubins e a arca poderiam servir de trono e de estrado; seria como perguntar de que maneira Iahvé na prática podia se assentar neles, e a pergunta teria parecido tão absurda aos israelitas quanto a nós mesmos: querubins e arca eram o símbolo inadequado da presença divina, o “assento” dessa presença. E quando essa idéia torna-se uma imagem aos olhos dos visionários, ela toma formas diversas e independentes da arca, um trono para Isaías, Is 6.1, um carro para Ezequiel, Ez 10, cf. Ez 1.

Segundo a tradição sacerdotal sobre o culto do deserto, é do alto do *kapporet*, de entre os querubins, que Iahvé encontra Moisés e lhe comunica suas ordens, Êx 25.22, cf. 30.6; Nm 7.89. Esse *kapporet* é posto sobre a arca mas é distinto dela, Êx 35.12, ele é descrito longamente e parece ter mais importância que a própria arca, Êx 25.17-22; 37.6-9. No ritual do Dia das

Expições que vem da mesma tradição, o sumo sacerdote faz aspersões de sangue sobre o propiciatório e diante dele, Lv 16.14-15; isto indica um objeto mais importante que a simples placa que cobre a arca na descrição do culto no deserto segundo a mesma tradição e, no ritual de Lv 16, nem a arca nem os querubins têm qualquer função. Podemos concluir então que o *kapporet* era, no Templo pós-exílico, o substituto da arca, que não tinha sido refeita, cf. Jr 3.16; isto parece confirmado por I Cr 28.11, onde a “sala do *kapporet*” designa o Santo dos Santos. Mas esse *kapporet* continua a função da arca: ele era o lugar da presença divina, Lv 16.2,13 e os textos citados no princípio desse parágrafo. Ele desapareceu por sua vez: segundo Josefo, *Bell.* V 5, o Santo dos Santos do Templo de Herodes era absolutamente vazio.

O *kapporet* posto de lado, parece então provável que a arca e os querubins representavam o trono de Deus nos santuários de Siló e de Jerusalém. Mas pode-se dar a mesma significação à arca simples do deserto, sem querubins e sem o *kapporet* para sustentá-los? Isto parece possível, pois a mais antiga tradição do Pentateuco em Nm 10.35-36 determina a arca como ligada aos movimentos de Iahvé e isto supõe que ela era concebida como o suporte da divindade invisível, um pedestal antes que um trono, se a distinção é importante, mas a idéia religiosa era a mesma.

Porém, uma outra concepção se justapõe a essa. Segundo Dt 10.1-5, cf. I Rs 8.9, parece que a arca é simplesmente um cofre que continha as tábuas do Decálogo, e é por isso que ela é chamada a arca da Aliança, *berit*. Isto não é próprio da tradição deuteronomica, pois a sacerdotal emprega uma expressão sinônima: a arca do Testemunho, *'edut*, que é nessa tradição o nome da Lei depositada na arca, Êx 25.16; 40.20. Mas não devemos opor as noções de arca pedestal ou trono e a de arca receptáculo, pois documentos extrabíblicos mostram como elas se conciliam. Uma rubrica do Livro dos Mortos egípcio, capítulo LXIV, diz: “Este capítulo foi achado em Khnoum sobre um bloco de alabastro, sob os pés da Majestade desse lugar venerável (o deus Thot), escrito pelo próprio deus”; isto é comparável então às tábuas do Decálogo escritas pelo dedo de Deus e colocadas na arca que é o estrado de Iahvé. A criação do Livro dos Mortos sob os pés de Thot resulta sem dúvida da lenda mas corresponde a um uso atestado por documentos históricos. Os tratados hititas prevêm que o texto deles será depositado no templo aos pés da imagem divina. Uma carta de Ramsés II relativa a seu tratado com Hatusil é muito explícita: “O escrito do juramento (pacto) que eu fiz ao Grande Rei, o rei de Hattu, foi depositado sob os pés do deus Teshup; disso os grandes deuses são testemunhas. O escrito do juramento que o Grande Rei, o rei de Hattu, me fez foi

depositado sob os pés do deus Rá; disso os grandes deuses são testemunhas.” Da mesma forma o Decálogo é o instrumento do pacto entre Iahvé e seu povo e é depositado na arca, sob os pés de Iahvé.

Resta esclarecer a relação entre a arca e a Tenda. Se consideramos as tradições do Pentateuco na ordem provável em que foram postas por escrito, notamos que a mais antiga fala da Tenda, Êx 33.7-11, e da arca, Nm 10.33-36; 14.44, mas nunca as relaciona uma com a outra. O Deuterônomo também conhece a arca, Dt 10.1-5; 31.25-26, e menciona a Tenda, Dt 31.14-15, separada da arca. A tradição sacerdotal, por fim, descreve juntas a arca e a Tenda como elementos conexos do culto do deserto: a Tenda abriga a arca que contém o Testemunho, a Tenda é a morada de Iahvé que se manifesta acima da arca, Êx 25-26; 36-40.

Admitindo-se que, como se tentou provar mais acima, a arca e a Tenda existiam no culto do deserto, sua aparente distinção nas tradições mais antigas poderia provar que elas pertenciam a grupos diferentes entre os ancestrais de Israel; a tradição sacerdotal, inspirando-se no estado do Templo salomônico, teria unido literariamente os dois objetos de culto, da mesma forma que historicamente os dois grupos que os possuíam se tinham fundido. É mais provável que a Tenda e a arca estivessem realmente e originariamente conectadas. Se a relação não mais aparece na tradição mais antiga, é porque a redação final do Pentateuco só conservou fragmentos dela e omitiu o que parecia suficientemente dito por uma tradição mais recente. De fato, as passagens antigas relativas à arca e à Tenda aparecem como blocos erráticos no meio do relato sacerdotal. Um texto concernente à Tenda, Êx 33.7, fornece talvez a prova de que ele foi arrancado de um contexto que falava também da arca: “Moisés tomou a Tenda e a armou para ele fora do acampamento”. O pronome “ele” pode se aplicar a Moisés ou a Iahvé, mas pode se referir também à arca, que é do gênero masculino em hebraico e que teria sido mencionada pouco antes. Essa interpretação, aceita por exegetas de renome, colocaria a Tenda e a arca dos documentos antigos na mesma relação que elas têm na descrição sacerdotal. Seja o que for que se pense desse texto, pode-se invocar um argumento geral: a arca precisava de um abrigo, que no deserto seria normalmente uma tenda. Quanto à Tenda, ela devia cobrir alguma coisa: a *qubba* dos árabes pré-islâmicos à qual nós a comparamos continha símbolos divinos. Parece, pois, que não se deve separar a arca e a Tenda, e a descrição sacerdotal do santuário do deserto – por influenciada que seja pelo Templo de Salomão e até pelo Templo pós-exílico (para o *kapporet*) – preserva uma tradição autêntica.

4. OS SANTUÁRIOS DA TERRA DE ISRAEL ANTES DA CONSTRUÇÃO DO TEMPLO

Vimos¹⁴⁸ que os lugares de culto cuja fundação era atribuída aos patriarcas quase não aparecem nos relatos relativos a Israel instalado em Canaã. Os textos então colocam outros santuários em evidência.

a) *Gilgal* – As menções a Gilgal esparsas no Antigo Testamento foram repartidas pelos críticos entre muitas localidades diferentes. Trabalhos recentes as reportam todas a um sítio nos arredores de Jericó, o que traz dificuldade para a Gilgal da história de Elias, II Rs 2.1; 4.38, que era procurada antes na montanha de Efraim. Seja como for, o santuário das origens de Israel é o Gilgal que Js 4.19 localiza a leste de Jericó, logo, entre Jericó e o Jordão, em um sítio que não se pode localizar mais exatamente. O lugar de culto era marcado por um círculo de pedras, Js 4.20, de onde veio seu nome.¹⁴⁹ Esse nome, dado a primeira vez sem comentário, parece ser pré-israelita e parece indicar um santuário já existente; a explicação do nome em Js 5.9 é evidentemente secundária. Se a aparição do “chefe do exército de Iahvé” a Josué, que recebe a ordem de se descalçar pois “o lugar é santo”, Js 5.13-15, acontece em Gilgal mesmo, teríamos a teofania comum na fundação de um santuário. Isto é possível; contudo, esse episódio é apenas o vestígio de uma tradição independente e é relacionado a Jericó e não a Gilgal. Em todo caso, é certo que Gilgal foi um santuário importante logo depois da conquista: a tradição localiza aí a parada da arca logo após a passagem do Jordão, Js 4.19; 7.6, a circuncisão do povo, Js 5.2-9, a primeira Páscoa em Canaã e a cessação do maná, Js 5.10-12. Celebrou-se aí, então, a entrada na Terra Prometida, o fim das perambulações no deserto e ali foram recitadas as lembranças das primeiras etapas da conquista, Js 2-10. Os gibeonitas foram a Gilgal pedir aliança com Israel, Js 9.6: é no contexto do santuário que se deve situar o juramento por Iahvé que garantia o pacto, Js 9.19.

É porque havia um santuário em Gilgal que Samuel ia para lá para julgar Israel, como em Betel e em Mispá, I Sm 7.16, e sua importância é destacada pela história de Saul: segundo uma das tradições sobre a instituição da monarquia, I Sm 11.15, Saul é proclamado rei em Gilgal “diante de Iahvé” e sacrifícios são oferecidos. Mas é em Gilgal também que a rejeição de Saul é pronunciada por Samuel segundo as duas tradições de I Sm 13.7-15; cf. 10.8, e de I Sm 15.12-33, e as duas vezes em um contexto cultural: Saul oferece sacrifícios,

¹⁴⁸ Cf. pp. 327s.

¹⁴⁹ Cf. p. 313.

Samuel aí degola Agague “diante de Iahvé”. Por fim, é em Gilgal que Judá vem acolher Davi que volta da Transjordânia, e Israel e Judá disputam o rei perto do santuário onde o primeiro rei, Saul, tinha sido proclamado, II Sm 19.16,41.

Gilgal desaparece, em seguida, dos relatos bíblicos, contudo, o santuário continuou a ser freqüentado. Não temos detalhes sobre o culto que lá era celebrado, mas os profetas condenam Gilgal ao mesmo tempo que Betel, Os 4.15; Am 4.4; 5.5; cf. Os 12.12. Em Os 9.15, a “maldade” de Gilgal parece ser o fato de que Saul aí foi proclamado rei; Oséias é hostil à monarquia, cf. Os 8.4. Uma censura velada de Gilgal se acha talvez já em Jz 3.19,26: os “ídolos que estão perto de Gilgal” designariam as *massebot* do santuário transformadas em objeto de um culto suspeito.

b) *Siló* – Durante a época dos juízes, Gilgal foi eclipsada por Siló que tornou-se então o santuário central da federação das tribos. Suas origens são obscuras. O livro de Josué faz de Siló um lugar de reunião das tribos, Js 18.1; 21.2; 22.9,12, diz que lá foi sorteado “diante de Iahvé” o território das sete tribos, Js 18.8, e até que a Tenda da Reunião foi levantada lá, Js 18.1; 19.51. É muito duvidoso¹⁵⁰ que a Tenda tenha jamais estado em Siló mas existiu lá um santuário muito cedo. Todo ano se celebrava em Siló uma festa de peregrinação, uma *hag*, em que grupos de moças dançavam nas vinhas, Jz 21.19-21. Todo ano Elcana, o pai de Samuel, subia a Siló para sacrificar a Iahvé Sabaot, I Sm 1.3. O centro do culto era então um santuário construído, uma “casa de Iahvé”, I Sm 1.7,24; 3.15, um *hekal*, “palácio”, de Iahvé, I Sm 3.3, uma “casa de Deus”, Jz 18.31, em suma, o primeiro templo de Iahvé, e a arca foi lá depositada, I Sm 3.3.

Foi em Siló, parece, que Iahvé foi pela primeira vez chamado “Sabaot que habita sobre os querubins”. De fato, o nome Iahvé Sabaot aparece pela primeira vez em I Sm 1.3, a expressão “que habita sobre os querubins” aparece pela primeira vez na história da arca levada de Siló em combate contra os filisteus, I Sm 4.4. Teria havido, na época pré-israelita, uma divindade que tinha o epíteto de Sabaot e que era representada sendo sustentada por querubins? Isto é possível mas não pode ser provado. Em todo caso, a aplicação desse título a Iahvé sublinhava sua majestade e seu domínio supremo pois, seja qual for o sentido exato de Sabaot, a palavra inclui a idéia de poder.

No momento em que começamos conhecer o santuário de Siló mais que por alusões, sob Samuel, ele está próximo de desaparecer: a arca é tomada pelos filisteus em Afeque, I Sm 4.1-11, e é muito provável que sua vitória os

¹⁵⁰ Cf. p. 335.

tenha levado até Siló, que foi saqueada. As escavações de Seilun, o sítio atual de Siló, indicam uma destruição da cidade em meados do século XI, seguida de um longo período de abandono ou pelo menos de decadência. Jeremias apresenta essa ruína como lição para o povo de Jerusalém, muito confiantes de que Deus não abandonará seu Templo, Jr 7.12-14; 26.6,9, e o eco ressoa também em Sl 78.60. Estava-se então em cerca de 1050 a.C., mas meio século mais tarde Davi recuperará a arca e Jerusalém sucederá a Siló.

c) *Mispá de Benjamim* – Na história do crime de Gibeá, os israelitas se reúnem diante de Iahvé em Mispá e aí fazem um juramento solene, Jz 20.1,3; 21.1,5,8. Trata-se evidentemente de um santuário. Ele reaparece na história de Samuel e de Saul: há reuniões em Mispá, invocações a Iahvé, derrama-se água diante de Iahvé em um ritual de súplica e um sacrifício é oferecido a Ele, I Sm 7.5-12. É em Mispá, como nos dois santuários de Betel e Gilgal, que Samuel julga Israel, I Sm 7.16. É em Mispá enfim, diante de Iahvé, que Saul é designado pelas sortes sagradas como o primeiro rei de Israel, segundo a tradição de I Sm 10.17-24. Mas, para reencontrar Mispá como centro religioso é preciso esperar a época dos macabeus: os judeus lá se reúnem, jejuam, oram, consultam a Lei, “pois antigamente havia em Mispá um lugar de oração para Israel”, I Mb 3.46-54.

Nada podemos concluir para a época antiga desse último texto, que se inspira evidentemente nas passagens de Jz e I Sm que citamos. O valor desses textos foi colocado em dúvida: em Jz 20-21, Betel, onde se achava a arca, aparece como uma séria concorrente de Mispá, Jz 20.18,26-28; 21.2; o retrato de Samuel como juiz e libertador em I Sm 7 não provém de um documento antigo e prepara o relato antimonarquista da instituição da realeza, ao qual pertencem I Sm 10.17-24, mas a versão monarquista coloca em Gilgal a proclamação de Saul como rei, I Sm 11.15. Concluiu-se muito rapidamente que esses textos pretendiam dar títulos de nobreza para Mispá, que foi, depois da ruína de Jerusalém e sob a égide de Gedalias, o centro da comunidade judaica, Jr 40-41. Mas esses textos, incluídos na redação deuteronomista dos livros históricos, devem representar uma tradição mais antiga, recordações ligadas a um antigo santuário, da mesma forma que recordações paralelas eram conservadas em Betel e em Gilgal. Teríamos um testemunho independente se pudessemos utilizar com segurança Os 5.1 que censura os sacerdotes e os líderes de Israel por terem sido, para o povo, “uma armadilha em Mispá”. Talvez essa seja uma Mispá de Gileade e, mesmo que se trate de Mispá de Benjamim, Oséias pensa talvez só na escolha que ali foi feita de Saul como rei, segundo I Sm 10. Isto confirmaria pelo menos a antigüidade dessa tradição.

Admitindo-se que havia um santuário em Mispá, uma outra questão se põe. A Mispá de Gedalias, que é também a Mispá de I Rs 15.22, está localizada em Tell en-Nasbeh ao norte de Jerusalém. Ora, as extensas escavações feitas nesse sítio mostraram que a ocupação israelita só foi densa depois da época de Salomão, e se é então tentado a procurar em outro lugar, mas evidentemente também em Benjamim, a Mispá do tempo dos juízes e de Samuel. O nome é originariamente um nome comum, “A Sentinela”, e a Bíblia conhece muitas Mispá ou Mispé. Não se deve contudo superestimar o argumento negativo tirado das escavações: um santuário pode ser um centro religioso importante sem estar associado a uma instalação urbana e Tell en-Nasbeh pode ter sido um lugar de culto antes que a cidade aí se desenvolvesse.

d) *Gibeá* – Contudo, se se aceita dissociar a Mispá da época dos juízes da Mispá da época monárquica, se poderia identificar a primeira com o lugar alto de Gibeá que era, sob Salomão, “o maior lugar alto”.¹⁵¹ Este elogio só se explica se o santuário tinha um longo passado, entretanto, ele nunca é mencionado anteriormente. Ora, se este lugar alto de Gibeá se achava, como é provável, sobre a colina chamada hoje de Nebi-Samwil, esse sítio dominante mereceria sem dúvida ser chamado “A Sentinela”, Mispá, e a recordação de Samuel aí mantida corresponderia à tradição de I Sm 7 e 10.

Deve-se ligar a esse santuário a história dos descendentes de Saul que Davi entregou para satisfazer a vingança dos gibeonitas, II Sm 21.1-14. Segundo o texto hebraico do v. 6, as vítimas são desmembradas diante de Iahvé “em Gibeá de Saul, o escolhido de Iahvé”, mas deve-se corrigi-lo pelo grego e ler: “em Gibeá sobre a montanha de Iahvé”, cf. v. 9. O rito realizado evoca claramente práticas cananéias e supõe que o culto de Iahvé sucedeu aí a um culto anterior. Presumivelmente, nesse santuário é que foi aplicada pela primeira vez a cláusula do pacto feito com os gibeonitas, obrigando-os a cortar lenha e carregar água para a casa de Deus e ficarem ligados ao altar de Iahvé, Js 9.23,27.

e) *Ofra* – Enquanto que as origens de Mispá e de Gibeá continuam obscuras, temos informações sobre a fundação de dois outros santuários do período dos juízes, Ofra e Dã.

Para Ofra, temos inclusive dois relatos de fundação. De acordo com um, Jz 6.11-24, o Anjo de Iahvé aparece sob uma árvore que pertence a Joás, pai de Gideão, perto de um rochedo onde ele malha o trigo. Gideão recebe a missão de salvar Israel da opressão midianita. Iahvé aceita como um sacrifício apresentado sobre uma pedra a ceia que Gideão preparou antes de saber quem lhe falava. Gideão levanta um altar que ele chama de Iahvé-Shalom, “Iahvé-

¹⁵¹ Cf. p. 326.

Paz". Essa narrativa se parece com as narrativas da época patriarcal e contém todos os elementos de um *hieros logos*, um relato que autentica um santuário: a árvore sagrada, a teofania, a mensagem de salvação, a inauguração de um culto sobre a rocha-altar e o altar construído.

Um outro relato segue imediatamente, Jz 6.25-32: Iahvé ordena em sonho a Gideão a demolição do altar de Baal que pertence a seu pai Joás, ele deve também cortar a *'asherah*, construir sobre a elevação um altar a Iahvé e nele oferecer um sacrifício com a madeira da *'asherah*. A execução dessa ordem acende a cólera do povo da cidade, mas Joás os repreende: que o próprio Baal defenda sua causa se ele é Deus, explicação tendenciosa do nome de Yerubbaal que Gideão teria tido até então. Esse segundo relato lembra por sua vez a história de Elias sobre o Carmelo: o culto de Iahvé substitui o de Baal que se mostrou impotente para defender seus direitos.

Não é que houvesse dois santuários em Ofra: a grande árvore do primeiro relato assinala já um lugar de culto e ele pertence a Joás como o altar do segundo relato. Este é um santuário privado, se se quiser, mas à maneira daqueles dos patriarcas: é o santuário do clã que Joás representa. Mas havia duas tradições sobre os princípios do culto de Iahvé em Ofra: segundo um, ele teria sucedido sem dificuldade a um culto anterior, segundo outro, ele teria vencido pela força o culto de Baal. A primeira tradição parece a mais antiga: o povo não teve imediatamente consciência da incompatibilidade entre Iahvé e Baal; notemos que Joás, patrono do altar de Baal, tem um nome javista e que o segundo nome de Gideão, Yerubbaal, significa na realidade "Que Baal defenda (o portador de seu nome)". A segunda tradição reflete a luta que houve em seguida contra o baalismo.

Esses dois aspectos se acham no único episódio que pode ser ligado ao santuário de Ofra: após sua vitória contra os midianitas, Gideão utiliza uma parte do despojo para fazer um éfode.¹⁵² Este éfode é aqui um objeto cultural que faz parte da mobília de um santuário à moda de Canaã, cf. Jz 17.5. Gideão, que acaba de recusar o poder porque só Iahvé deve reinar sobre Israel, destina esse éfode ao culto de Iahvé, mas o redator o condena como um objeto de idolatria: "Todo o Israel se prostituiu nele", Jz 8.22-27. Posteriormente, esse santuário local não é mais mencionado.

f) *Dā* – O de *Dā* teve um destino mais longo. Sua fundação está ligada à migração dos danitas cuja história é contada em Jz 17-18. A narrativa é interessante para o estudo do sacerdócio israelita e nós voltaremos a isso¹⁵³; trata-

¹⁵² Cf. pp. 388s.

¹⁵³ Cf. 399-400.

remos aqui só do relativo ao santuário ou melhor aos dois santuários sucessivos: a capela doméstica de Mika e o santuário tribal de Dã.

A origem dele é, pode-se dizer, tão ilegítima quanto possível: com uma parte da prata que Mika tinha roubado de sua mãe e lhe tinha devolvido, esta mandou fabricar um ídolo. Mika o colocou em um santuário, uma “casa de Deus”, com um éfode e terafins. Ele instalou seu filho como sacerdote e depois contratou por salário um levita peregrino. Um clã de danitas emigrando para o Norte rouba de passagem toda a mobília sagrada e facilmente leva consigo o levita, que acha mais vantajoso servir a um grupo antes que a um indivíduo. Mika sofre por perder ao mesmo tempo seu deus e seu sacerdote. Chegando em Laís, os danitas massacram uma população pacífica, mudam o nome da cidade para Dã e nela instalam o ídolo de Mika.

Isto não se parece em nada com os relatos de fundação dos santuários patriarcais e do santuário de Ofra. A iniciativa vem não de Deus mas dos homens, e esses homens não são simpáticos. Erros que serão condenados pela Lei e pelos profetas se acumulam: uma imagem chamada de “deus”, um éfode suspeito, terafins, um sacerdote que não é levita. Este não é um relato de fundação, um *hieros logos* que legitima um santuário. O leitor judeu do livro concluiria o contrário: este é um falso santuário, servido por um falso sacerdote; e foi exatamente essa impressão que o redator quis causar relatando essa história: o primeiro santuário de Dã não podia valer nada, ele é exatamente o antecessor daquele no qual Jeroboão introduzirá o segundo bezerro de ouro, I Rs 12.29-30, e que será condenado com o de Betel, II Rs 10.29.

Contudo, trata-se sem dúvida de um santuário de Iahvé: a mãe de Mika consagra a Iahvé a prata roubada, Mika é abençoado por Iahvé por tê-la devolvido; Mika, que inicialmente se contentou em ter seu filho como sacerdote, fica feliz em poder substituí-lo por um levita pois ele sabe que, por isso, Iahvé lhe fará bem; os exploradores danitas consultam a Iahvé por meio desse éfode e Iahvé lhes responde; enfim, o santuário de Dã onde é posto o ídolo é servido por Jônatas, um neto de Moisés.

Nem a hipótese de duas fontes literárias para Jz 17-18, nem a de um documento largamente interpolado suprimem o paradoxo de um santuário de Iahvé estabelecido em contradição com todas as regras do javismo. De qualquer maneira, a narrativa reproduz uma tradição antiga da qual os danitas deviam se orgulhar mas na qual muitos elementos nos causam espanto como chocaram o redator do livro: essa é uma história de um tempo em que “não havia rei em Israel e cada um fazia o que queria”, Jz 17.6, cf. 18.1. Ainda mais claramente que a história de Ofra, essa nos permite medir o perigo que correu o javismo quando dos primeiros contatos de Israel com a população sedentária de Canaã.

Segundo Jz 18.30, os descendentes de Jônatas foram os sacerdotes do santuário de Dã até a conquista assíria. O verso seguinte, Jz 18.31, acrescenta que o ídolo de Mika aí permaneceu “todo o tempo em que esteve a casa de Deus em Siló”, o que pode significar que ele desapareceu quando esse último santuário foi destruído pelos filisteus ou que este culto idolátrico se opôs à verdadeira “casa de Deus”, a de Siló, todo o tempo que esta durou. Quanto à renovação de Dã a partir de Jeroboão, nós trataremos disso falando dos santuários concorrentes de Jerusalém.¹⁵⁴

g) *Jerusalém* – De todos os santuários da primeira época israelita, o mais tardio é o de Jerusalém. Sua fundação acontece sob Davi em duas etapas; a instalação da arca, e a edificação de um altar no local do futuro Templo.

Quando Davi conquistou Jerusalém e suas primeiras vitórias sobre os filisteus tiraram a estes o controle que ainda podiam ter sobre a arca guardada em Quiriat-Jearim, Davi foi buscá-la, II Sm 6. O retorno foi feito como uma procissão religiosa, com aclamações, toques de cornetas e Davi sacrificando e dançando diante da arca. Esse trajeto foi marcado por incidentes que manifestaram a santidade, benfazeja ou temível, do objeto sagrado, a morte de Uzá, a parada na casa de Obede-Edom e a bênção sobre sua casa, a punição de Mikal. A arca foi enfim colocada em seu *maqom*, seu “lugar santo”, sobre a tenda especialmente preparada para ela. Devemos comparar com esse relato o Sl 24.7-10 e Sl 132: Eles eram cantados na festa de aniversário dessa entrada de Iahvé Sabaot em Sião onde ele tinha escolhido residir, e essa festa provavelmente influenciou o aspecto cultual do relato de II Sm 6. Foram tiradas desses textos conclusões muito arriscadas. Propôs-se a hipótese de que essa liturgia da arca coincidiu com a coroação de Davi como rei de Jerusalém no estilo cananeu, e que ela era repetida na coroação ou nos aniversários de coroação dos reis de Judá ou antes que ela fazia parte de uma festa de entronização de Iahvé. Isto é, parece, fazer os textos dizerem demais.

É certo, por outro lado, que o gesto de Davi teve conseqüências consideráveis, primeiro do ponto de vista político: mantendo na capital, que ele havia pessoalmente conquistado e que não pertencia ao território de nenhuma tribo, a arca que todas as tribos veneravam e que tinha sido o centro de seu culto comum, Davi aumentou seu poder sobre todas as divisões do povo e assegurou sua coesão. Mas o aspecto religioso é mais importante ainda; a renovação do santuário da arca significava que Jerusalém era a herdeira do santuário de Siló, sob os juízes, e da Tenda do deserto. Com a arca se fixavam em Jerusalém as tradições religiosas da federação das doze tribos, a história da salvação

¹⁵⁴ Cf. p. 373.

que ia da saída do Egito à conquista da Terra Santa: a continuidade do jvismo estava assegurada. Foi com a chegada da arca que Jerusalém tornou-se a Cidade Santa e esse valor religioso eclipsará sua importância política: ela sobreviverá ao desmembramento do reino de Davi, e até à perda da independência nacional.

Um segundo passo foi dado quando Davi erigiu um altar no lugar onde devia ser construído o Templo de Salomão. A narrativa de II Sm 24.16-25 combina talvez duas tradições que o paralelo de I Cr 21.15-22.1 harmoniza e explicita. Esse é um relato de fundação com elementos essenciais que temos encontrado muitas vezes: uma teofania, o Anjo de Iahvé aparece a Davi junto à eira de Araúna o jebuseu; uma mensagem de salvação, a interrupção do flagelo; a inauguração do culto, o altar levantado no lugar da aparição e os primeiros sacrifícios.

Os santuários atribuídos aos patriarcas e alguns santuários da época dos juízes tinham continuado ou substituído, como vimos, os lugares de culto anteriores. Para Jerusalém, os textos examinados até aqui não permitem concluir nada de semelhante, mas há outros testemunhos que intervêm. No SI 110.4, o rei de Israel é dito sacerdote segundo a ordem de Melquisedeque.¹⁵⁵ Este Melquisedeque só aparece em Gn 14.18-20 em relação com Abraão. Ele é rei de Salém, que é Jerusalém, SI 76.3, e ele é ao mesmo tempo o sacerdote de El-'Elion. Ele abençoa Abraão por seu deus e Abraão lhe entrega o dízimo. Ao colocar Abraão em relação com a futura capital de Davi, o texto pretende legitimar as relações muito antigas que Israel tinha com Jerusalém e os direitos que o rei e o sacerdócio de Jerusalém tinham sobre Israel, mas ele nos dá também o nome do deus pré-israelita que aí era venerado. Pois El-'Elion era um deus cananeu. Segundo Fílon de Biblos, o panteão fenício conhecia de fato um "Elioun chamado Altíssimo", que era o pai de Urano (o céu) e de Géia (a terra); ora, em Gn 14.19, o nome El-'Elion é seguido do epíteto "Criador do céu e da terra". Deve-se comparar com isso a inscrição fenícia de Karatepe e uma inscrição neopúnica de Leptis Magna onde é invocado o "Criador da terra"; o mesmo epíteto está ligado ao nome de El em uma inscrição e em tésseiras de Palmira, e o nome acompanhado do epíteto é transcrito El-kunirsha na versão hitita de um mito cananeu. Entre os deuses fiadores do tratado arameu de Sifré acham-se "El e 'Elion", o que foi interpretado como designando duas divindades distintas. Mas El e 'Elion dessa inscrição pode significar exatamente o El-'Elion de Gn 14: "El que é 'Elion". É uma outra manifestação do deus supremo, como El-Betel, El-'Olam, El-Shadai que já temos encontrado a

¹⁵⁵ Cf. pp. 137 e 143.

propósito dos santuários dos patriarcas. E, como nesses outros casos, Iahvé substituiu a antiga divindade e assumiu seus títulos: ele é “o Deus do céu e o Deus da terra” em Gn 24.3; ‘Elion torna-se um epíteto de Iahvé, Sl 47.3, ou é empregado como um paralelo para Iahvé, Sl 18.14, pois é ele que é “Elion sobre toda a terra, muito elevado acima de todos os deuses”, Sl 97.9.

Foi proposto que se fosse mais longe, mas o terreno torna-se pouco seguro. Já que Iahvé substituiu ‘Elion, não usurpou também seu santuário? Os textos nada dizem sobre isso, sugerem antes o contrário, em Gn 14 não se trata do santuário de El-‘Elion; porém, ali certamente havia um, e isto é pressuposto pela presença de seu sacerdote e pelo dízimo que Abraão paga. Os relatos dos livros de Samuel insistem sobre a tenda especialmente levantada por Davi para receber a arca, II Sm 6.17, cf. 7.2, e sobre o caráter anteriormente profano do lugar onde Davi erige o altar: uma eira para debulhar o trigo que pertence a um simples particular, II Sm 24.18-20. Contudo, pergunta-se se esse silêncio e essa insistência não seriam voluntárias, destinadas a ocultar o fato de que o Templo de Jerusalém teria sido construído no local de um santuário pagão. É mais fácil fazer a pergunta que respondê-la. Parece pelo menos que a tenda da arca é uma recordação autêntica e que ela é o centro do culto de Iahvé até a construção do Templo, pois ela é provavelmente a “tenda” onde Salomão foi ungido, I Rs 1.39, a “tenda de Iahvé” onde se refugiou Joabe, I Rs 2.28s. Essa questão se liga a uma outra: Iahvé não teria herdado o sacerdócio de El-‘Elion? Sob Davi aparece, precisamente em Jerusalém, uma nova linhagem sacerdotal, a de Zadoque. Suas origens são obscuras, e alguns afirmam que Zadoque era o sacerdote de ‘Elion no momento da conquista e que foi posto por Davi a serviço de Iahvé. O problema depende do estudo do sacerdócio,¹⁵⁶ mas vê-se agora que, se não se pode provar a continuidade entre o santuário de ‘Elion e o de Iahvé, perde-se o principal argumento em favor de uma origem cananéia do sacerdócio de Zadoque: este nunca é posto em relação com a arca e a tenda de Iahvé, II Sm 21.5.25; I Rs 1.39.

Seja como for, Jerusalém adquiriu, sob Davi, a arca, símbolo da presença divina, e um local de culto designado por Iahvé: tudo está pronto para a obra de Salomão.

¹⁵⁶ Cf. pp. 411-412.

CAPÍTULO III

O TEMPLO DE JERUSALÉM

Com a transferência da arca para sua nova capital, Davi quis fazer de Jerusalém o centro religioso de Israel, mas a arca continuava sob uma tenda e não havia santuário construído para ela. De acordo com II Sm 7.1-7, Davi sonhava em construir “casa” para Iahvé, mas ele foi desviado disso por uma ordem de Deus transmitida pelo profeta Natã. Segundo uma adição antiga ao texto dessa profecia, II Sm 7.13, Iahvé reservou essa realização ao filho e sucessor de Davi. Na redação deuteronomica dos livros de Reis, Salomão lembra essa promessa e se apresenta como o executor de um plano que seu pai tinha feito mas que não realizou porque estava muito ocupado com suas guerras, I Rs 5.17-19; 8.15-21. O Cronista dá a Davi uma função muito mais importante: ele não construiu o templo porque era um homem de guerra que tinha derramado sangue, enquanto que Salomão era predestinado para essa obra por seu nome de rei “pacífico”, I Cr 22.8-10; 28.3; mas Davi preparou tudo: ele fixou o projeto do Templo e fez o inventário de sua mobília, reuniu os materiais para construção e os lingotes de ouro para os objetos sagrados, formou as equipes de trabalhadores, regulou as classes e as funções do clero, I Cr 22-28. No fim do capítulo trataremos das idéias teológicas expressas nessas diversas tradições, aqui só afirmaremos o que elas têm de comum: Davi teve a idéia do Templo, mas foi Salomão que o construiu.

1. O TEMPLO DE SALOMÃO

Do quarto ao décimo primeiro ano de seu reinado, Salomão esteve ocupado na construção do Templo, I Rs 6.37-38, cf. 6.1. Por consequência de uma negociação com o rei de Tiro, Hirão, I Rs 5.15-26, a madeira para a obra vinha do Líbano, enquanto que as pedras eram extraídas de pedreiras próximas de Jerusalém, I Rs 5.29,31. Os israelitas, forçados à corvéia, forneceram a mão de obra pesada, I Rs 5.20,23,27-30, mas os operários especializados, os lenhadores no Líbano, os marinheiros para o transporte marítimo e os carpinteiros e pedreiros em Jerusalém, eram fenícios, I Rs 5.20,32. Foi também um fenício,

mesmo que nascido de mãe israelita, Hirão, que fundiu no vale do Jordão as duas colunas e os objetos de bronze, I Rs 7.13-47.

A descrição do Templo e de sua mobília é dada em I Rs 6-7, do que II Cr 3-4 fornece uma versão resumida, com algumas variantes. Essa descrição é muito difícil de ser interpretada: certamente ela remonta a um documento quase contemporâneo da construção e o redator final viu o Templo ainda em pé, mas esse redator não tinha as preocupações de um arquiteto ou de um arqueólogo e omitiu elementos essenciais para uma reconstituição, por exemplo a espessura das paredes, a disposição da fachada, o sistema de cobertura. Além disso, o texto está cheio de termos técnicos, ele foi desfigurado por copistas que não o compreendiam melhor que nós e foi sobrecarregado de glosas destinadas a realçar o esplendor do edifício. Enfim, não resta desse edifício grandioso nenhuma pedra visível. Somos guiados somente por uma exegese frequentemente incerta e por comparações permitidas pela arqueologia da Palestina e dos países vizinhos. Não é de espantar que as reconstituições muitas vezes tentadas difiram notavelmente entre si, e a que é proposta aqui não pretende ser definitiva.

a) *Os edifícios* – O Templo era um edifício longo, aberto em um de seus lados menores. Ele era dividido internamente em três partes: um vestíbulo chamado Ulam, de uma raiz que significa “estar diante de”; uma sala de culto chamada Hekal, que tem, em hebraico como em fenício, o duplo sentido de “palácio” e de “templo”¹⁵⁷ e que foi chamada mais tarde de o Santo; enfim, o Debir, aproximadamente, a “câmara de trás”, que se chamou depois o Santo dos Santos; este era o domínio reservado a Iahvé, onde ficava a arca da aliança.

As medidas dadas são da parte interna, não compreendidas as paredes. O Templo tinha uma largura uniforme de vinte côvados; no comprimento, o Ulam tinha 10 côvados, o Hekal 40 côvados, o Debir 20. As paredes divisórias não são mencionadas; certamente havia uma entre o Ulam e o Hekal, mas pode-se perguntar se existia uma entre o Hekal e o Debir. De fato, o Hekal e o Debir são tratados como uma unidade, I Rs 6.2: eles constituem propriamente a “casa”, o Templo, e eles medem em conjunto 60 côvados de comprimento; precisa-se em seguida que o Debir tinha 20 côvados e o Hekal 40 côvados, I Rs 6.16-17. Se houvesse de fato uma parede de separação, o comprimento total teria sido de 60 côvados *mais* a espessura da parede. Os detalhes relativos ao Debir parecem confirmar essa conclusão; o texto sofreu alteração, mas com uma leve correção obtém-se um sentido excelente; I Rs 6.16: Salomão “construiu os 20 côvados a partir do fundo do Templo com pranchas de cedro

¹⁵⁷ Cf. p. 321.

desde o chão até as vigas, e (esses 20 côvados) 'foram separados' do Templo para o Debir". Essas pranchas não são o revestimento de madeira das paredes principais, mencionado no verso precedente e que existia tanto no Hekal quanto no Debir, elas parecem constituir um tabique de madeira que isolava o Debir. Essa hipótese pode ter apoio nos textos posteriores: na Tenda do deserto, cuja descrição se inspira no Templo de Jerusalém,¹⁵⁸ o Santo dos Santos só era separado do Santo por um véu, Êx 26.33, o templo de Ezequiel não comporta nesse lugar senão uma parede relativamente fina, Ez 41.3, no Templo de Herodes a Mishná só registra cortinas entre o Santo e o Santo dos Santos, e Josefo, cuja descrição merece mais confiança, só fala de um véu, *Bell.* V v 5.

Nos antigos templos orientais, a *cella* era elevada ou pelo menos uma plataforma mais ou menos alta, um pódio, que sustentava o símbolo do culto. Mesmo que o texto não diga nada, parece que em Jerusalém também o Debir ficava em um nível superior ao do Hekal. De acordo com as medidas que são dadas, o Debir formava um cubo perfeito de 20 côvados de lado, I Rs 6.20, mas a altura do Hekal era de 30 côvados segundo o hebraico, de 25 segundo a antiga versão grega e a recensão luciânica, I Rs 6.2. Essa diferença de 10 ou 5 côvados tem sido explicada pela suposição de que o teto do Debir era mais baixo que o do Hekal, como para a *cella* de certos templos egípcios, ou que uma câmara ultrapassava o Debir. As duas soluções são improváveis e é melhor supor que o piso do Debir era mais alto que o do Hekal e que se subia a ele por uma escada. Segundo o hebraico, esse pódio teria 10 côvados de altura, o que ultrapassa todas as analogias conhecidas, mas se se aceita o número do texto grego ele teria tido apenas 5 côvados, o que não é excessivo.

Diante do vestíbulo se erguiam duas colunas de bronze, I Rs 7.15-22,41-42. Elas tinham 18 côvados de altura e eram ultrapassadas por capitéis de 5 côvados, também de bronze. Essas colunas não parecem ter sustentado o lintel do vestíbulo, pelo contrário, elas se erguiam isoladas diante dele, de cada lado da entrada. Recentemente, elas têm sido interpretadas como sendo imensas tocheiras; é bem mais provável que elas continuem a tradição das estelas ou *massebot* dos antigos santuários cananeus. Analogias fenícias não faltam e elas podem ser comparadas aos dois pilares de Heliópolis mencionados por Luciano, *De Dea Siria* 28, às duas estelas do templo de Hércules em Tiro do qual fala Heródoto, II 44, aos dois pilares que decoram um relevo nos arredores de Tiro e, para uma época mais próxima da do Templo de Salomão, a um modelo de santuário em terracota proveniente de Idaliom, em Chipre, e a dois modelos análogos recentemente descobertos, um na Transjordânia outro em

¹⁵⁸ Cf. pp. 333-334.

Tell el-Far'ah, perto de Naplouse. Os nomes dados às duas colunas, *Iakin* e *Bo'az*, continuam enigmáticos: eles têm sido explicados como formando uma frase, "ele estabelecerá com força", ou como as primeiras palavras de oráculos reais cuja seqüência é subentendida, "Iahvé estabelecerá...; Na força de Iahvé...", ou como nomes dinásticos, *Bo'az*: o Boás do livro de Rute, ancestral de Davi; *Iakin*: um ancestral de Bate-Seba? Esses nomes não aparecem em nenhum outro lugar e nada assegura que tenham sido gravados nas colunas; se diz que foram dados pelo artesão tírio que as fabricou e as instalou e expressam, talvez, somente sua satisfação diante das obras-primas acabadas: *Iakin* (ou melhor *Iakun*, forma fenícia conservada pela versão grega) "ela é sólida", e *Bo'az* (talvez com vocalização fenícia) "com força".

Uma construção cercando três lados do Templo é descrita em I Rs 6.5-10. Ela aparece como um edifício de três andares pouco elevados, ligados às paredes do Debir e do Hekal mas deixando livres as do Ulam. Ela é chamada ora *yasia*, no singular, ora *sela'ot*, um plural cujo singular designa cada um dos três andares. As duas palavras não são sinônimas e parecem indicar que o texto combina informações sobre dois estados sucessivos desse edifício. Segundo o sentido da raiz, o *yasia* era uma construção baixa, no andar térreo, que cercava os três lados do Templo. Ela só tinha 5 côvados de altura e era o equivalente das salas baixas que flanqueiam alguns templos do Egito e da Mesopotâmia; como estes, ela servia como dependência do santuário e de depósito para as oferendas. Construída ao mesmo que o Templo ela estava ligada com ele, I Rs 6.10. Chegado o momento em que essa construção não dava mais conta dos propósitos para os quais tinha sido destinada, foi aumentada em dois andares, em uma ou duas ocasiões. O nome *yasia*, que significa alguma coisa baixa, não era mais conveniente, daí o conjunto foi chamado *sela'ot*, cujo singular serve para designar o lado humano, o lado de um objeto ou de um edifício, e aqui, cada um dos andares que flanqueiam o Templo. Porque os dois andares superiores desse edifício lateral são adições, eles não são ligados ao Templo, como é o *yasia*, seu vigamento repousa sobre as retrações preexistentes da parede e, conseqüentemente, sua largura aumenta um côvado por andar, I Rs 6.6. A entrada do *yasia* ficava no canto direito do Templo, certamente do lado de fora. Quando foram acrescentados os andares, foram postos os *lulim*. As versões antigas e muitas modernas entendem que estes sejam escadas de caracol; é mais provável que, seguindo o sentido da palavra em hebraico rabínico, fossem simplesmente alçapões, que faziam comunicar entre si os andares, que tinham teto baixo e que serviam de depósitos.

A descrição do edifício lateral indica que a parede do Templo recuava três vezes em um côvado. Esses recuos tinham uma razão técnica: diminuía-se

assim as partes altas da parede salvaguardando sua estabilidade. A destruição das partes altas nos edifícios escavados na Palestina e na Síria nos priva de uma confirmação pela Arqueologia, mas foram achados em Beisan modelos de santuário em terracota, onde uma retração igual é claramente indicada. No Egito, o mesmo resultado era obtido dando-se uma inclinação muito pronunciada à face das paredes altas.

Quanto ao modo de construção pode-se utilizar uma informação que é dada acerca das paredes dos pátios do Templo e do Palácio, I Rs 6.36; 7.12: elas tinham três fiadas de pedras de cantaria e uma fiada de pranchas de cedro. É provável que as paredes do próprio Templo fossem feitas da mesma forma pois, quando se trata de o reconstruir após o Exílio, o edito de Ciro ordena que ele tenha três fiadas de pedra e uma de madeira, Ed 6.4. Segundo numerosos paralelos resgatados pelas escavações do Oriente Próximo essas pranchas são certamente uma estrutura de madeira que assegura a coesão da parede. Em alguns casos, esse vigamento se insere em uma parede inteiramente de pedra, em outros casos, o vigamento começa em cima de um soco de pedras e fecha uma superestrutura de tijolos. Esse procedimento é bem atestado em Tróia e parece ter sido seguido nas construções salomônicas de Megido; veremos que ele se acha nos santuários onde o Templo de Salomão tem seus melhores paralelos. É, pois, possível que o Templo tenha sido construído de tijolos sobre um soco de pedras, e os forros de cedro que revestiam as paredes, I Rs 6.15, teriam servido para ocultar os tijolos; também para isso existem paralelos.

Um texto relativo ao Palácio dá talvez o nome técnico dessa estrutura de madeira que assegurava a estabilidade dos tijolos. É dito em I Rs 7.9 que todos os edifícios reais eram de pedras escolhidas “desde o alicerce até os *tepahot*”. As versões antigas traduzem ao acaso e os comentadores modernos conjecturam: ameias do terraço ou consolos sustentando as vigas de cobertura. Mas não há dúvida de que a palavra é um emprego metafórico de *tepah*, a “palma da mão”. Ora, em assírio, o equivalente *tappu* significa ao mesmo tempo “sola do pé” e “prancha ou viga”. Três cartas de El-Amarna contêm esta frase: “O tijolo pode escorregar de sob seus *tappati* mas eu não escorregarei de debaixo dos pés do rei meu mestre.” *Tappati* tem sido traduzido por “companheiros” mas o sentido parece ser claro: os reizinhos de Canã protestam que eles não se moverão de sob os pés do faraó, nem o tanto que os tijolos de uma parede se movem sob as madeiras que os prendem. *Tappati*, nessas cartas, representa o conjunto da estrutura, como *tepahot* de I Rs 7.9, e esse texto significaria que as paredes são um belo aparelho de pedras até a estrutura de madeira inserida na superestrutura de tijolos; isto seria o equivalente das três fiadas de pedra sob uma fiada de pranchas de cedro em I Rs 6.36; 7.12; Ed 6.4.

Seguindo o uso dos santuários semíticos,¹⁵⁹ o Templo se elevava no meio de um átrio chamado o pátio interno, I Rs 6.36, por oposição ao grande pátio, I Rs 7.12, cuja parede encerrava ao mesmo tempo o Templo e o Palácio. Este compreendia também um pátio interno, I Rs 7.8, cuja parede norte era comum com o átrio do Templo. Passava-se diretamente dos domínios do rei aos domínios de Deus e essa proximidade despertará mais tarde a indignação de Ezequiel: “A casa de Israel, eles e seus reis, não mancharão mais meu santo Nome... estabelecendo uma parede comum entre eles e mim”, diz Deus, Ez 43.7-8.

O átrio do Templo foi depois dividido, ou estendido às dependências do grande pátio. Sob Josafá, II Cr 20.5 fala de um “novo átrio”, e nos é dito que Manassés erigiu altares “nos dois pátios da casa de Iahvé”, II Rs 21.5, e Jr 36.10 menciona um “pátio superior”, aparentemente o topo da esplanada que suportava o Templo, por oposição a um pátio inferior. Assim começam a se desenhar as divisões do santuário herodiano: átrio de Israel, átrio das mulheres, átrio dos gentios.

b) Analogias e influências – Antigamente, procurava-se no Templo de Salomão naturalmente uma influência egípcia. Mas o conceito arquitetônico é inteiramente diferente do dos templos egípcios: estes se desenvolvem seguindo um plano difuso, atrás uma fachada larga, com um travamento das construções ao redor da *cella* do deus; o Templo de Salomão é composto de três peças enfileiradas sobre uma fachada estreita. Tem-se pensado também em uma influência da Assíria e alguns planos de santuários de lá são de fato bastante semelhantes. Mas há diferenças, e, sobretudo, a Palestina e a Assíria são muito distanciadas uma da outra e não tinham contatos na época de Salomão. Deve-se procurar analogias mais próximas.

A divisão tripartite em Ulam, Hekal e Debir, que é a do Templo, é frequente. Ela aparece, por exemplo, no templo do Fosso em Tell ed-Duweir, antes da instalação dos israelitas na Palestina, e, um pouco mais tarde, nos pequenos santuários de Beisan. Mas essa divisão é bastante natural e falta nela o que caracteriza o Templo de Jerusalém: a disposição das três peças em fileira ao longo de um edifício que tem uma largura constante. Ora, acha-se esse mesmo plano em muitos santuários recentemente descobertos: em Alalakh (Tell Atchana) na Síria do Norte, um templo muito mau conservado do século XIII antes de nossa era; em Hazor na Palestina, um templo da mesma época, cuja estrutura foi melhor preservada; em Tell Tainat, não longe de Tell Atchana, um templo do século IX a.C. Notaremos que essas analogias se estendem aos procedimentos de construção que temos já pressuposto para o Templo de

¹⁵⁹ Cf. p. 312.

Jerusalém: esses templos têm paredes de tijolos com estrutura de madeira, que, pelo menos em Alalakh e em Hazor, ficam sobre um soco de pedra; em Alalakh e talvez em Hazor, há indicações de que um folheado de madeira cobria as paredes de tijolos.

Esses paralelos enquadram cronologicamente o Templo de Salomão e provêm da região siro-fenícia, onde seu modelo deve certamente ser achado. Vimos que os fenícios aí trabalharam como operários especializados e que as peças de bronze foram moldadas por um artesão de Tiro. É provável que o arquiteto responsável pelo projeto e sua execução tivesse a mesma origem; talvez poderíamos identificá-lo com o superintendente das grandes obras do rei, o chefe da corvéia, Adorão, que tem um nome fenício, I Rs 5.14.

c) *Sítio do Templo* – Conforme I Cr 22.1, Davi, após ter erigido um altar na eira de Araúna, II Sm 24.18-25, designou o lugar como a “casa de Iahvé” e o altar como “o altar dos holocaustos para Israel”. É neste “lugar preparado por Davi” que Salomão constrói seu Templo, II Cr 3.1. Não há nenhuma dúvida sobre sua localização geral: é o topo rochoso que dominava ao norte a colina do Ofel onde se estendia a cidade antiga, é o mesmo lugar onde foram construídos mais tarde o Templo de Zorobabel e, depois, o de Herodes, e o cinto de muralhas herodiano é atualmente representado pela esplanada da mesquita de Omar, o Haram esh-Sherif. Também não há nenhuma dúvida sobre a orientação do Templo de Salomão: como o de Ezequiel, Ez 47.1, e como o de Herodes, sua entrada apontava para o leste, cf. ainda I Rs 7.39.

A localização precisa é mais difícil. No meio do Haram esh-Sherif, em seu ponto mais elevado, a cúpula de Omar protege hoje uma protuberância rochosa, a Sakhra, o “Rochedo”, sob a qual se acha uma gruta. É certo que se deve pôr o Templo em relação estrita com essa rocha que permaneceu objeto de tão grande veneração. Mas duas hipóteses conflitam. Segundo a opinião atualmente mais comum, esse rochedo agora visível era o envasamento do altar dos holocaustos que se achava diante do Templo, e este se elevava a oeste da rocha sagrada. Pretende-se reconhecer nos entalhes da rocha traços da implantação do altar, na gruta cavada sob a rocha o lugar onde eram jogadas as cinzas e os resíduos dos sacrifícios, em um canal que se abre ao norte onde se jogavam o sangue e a água das purificações. Conforme à tradição de I Cr 22.1, pensa-se que o altar dos holocaustos manteve a posição do altar de Davi e se supõe que este tenha sido erigido no ponto mais alto do rochedo. Mas nada disto é evidente e, se o Templo se elevava a oeste do rochedo, ele era construído sobre a declividade da colina, que é bastante rápida, e o Debir era sustentado por grandes substruções, o que parece estranho. Do lado leste, acha-se uma outra dificuldade para essa localização: a escada que separa o

átrio de Israel e o átrio das mulheres no Templo de Herodes não corresponde a nenhum acidente do rochedo, enquanto que o átrio das mulheres teria sido cortado por uma brusca diferença de nível.

Por essas razões, alguns autores voltaram-se para uma opinião antiga e consideraram a rocha sagrada como o fundamento do Debir, do Santo dos Santos. Importa pouco que ela ultrapasse as dimensões do Debir pois este era construído sobre a rocha e não ao redor dela, e é normal que a rocha seja proeminente, se o Debir era, como se tem dito, mais alto que o Hekal. Nessa hipótese, não há mais necessidade de substruturas para o Debir, a escada do Templo de Herodes se situa normalmente na borda do terraço superior e nenhum ressalto prejudica mais o pátio das mulheres. Essa hipótese também tem seus inconvenientes: a fixação das paredes do Debir sobre a rocha é difícil, não é explicado o canal e a gruta, e por fim, no Templo de Herodes, o átrio dos gentios teria sido reduzido a quase nada diante do Templo, mesmo que ele se estendesse largamente para o norte e para o sul deste.

As duas hipóteses têm bons argumentos, as duas também se chocam com dificuldades. Tudo considerado, a segunda parece preferível. Ela acha certa confirmação na tradição rabínica segundo a qual uma pedra aflorava no Santo dos Santos; ela era chamada *eben shetiyyah*, “a pedra do fundamento”, e era considerada a pedra da fundação do mundo. E, quando Jesus diz a Pedro: “Tu és Pedro e sobre esta pedra edificarei a minha igreja”, Mt 16.18, não fazia alusão a esse rochedo sobre o qual estava construído o santuário da antiga aliança?

d) *Mobília* – No Debir estava depositada a arca da aliança que foi estudada acima a propósito do culto do deserto.¹⁶⁰ Ela era colocada sob duas grandes figuras de querubins de madeira chapeada de ouro, que ocupavam toda a largura do Debir e a metade de sua altura, I Rs 6.23-28; II Cr 3.10-13, cf. I Rs 8.6-7; II Cr 5.7-8. Eles eram figuras aladas, animais com cabeça humana, como as esfinges aladas da iconografia siro-fenícia. Mas seu nome, *kerub*, vem do acádico, onde o *karibu*, ou *kuribu*, é um gênio auxiliar dos grandes deuses e intercessor dos fiéis. No Templo, os querubins representavam, com a arca, o trono de Iahvé,¹⁶¹ como eles lhe servem de montaria em II Sm 22.11= Sl 18.11, como eles puxam seu carro nas visões de Ez 1e 10.

No Hekal se achavam o altar de incenso, chamado o altar de cedro em I Rs 6.20-21 e o altar de ouro em I Rs 7.48, a mesa dos pães da oblação e dez candelabros, I Rs 7.48-49. O altar dos sacrifícios não é mencionado, mas isto

¹⁶⁰ Cf. pp. 335-340.

¹⁶¹ Cf. p. 338.

é uma simples omissão, pois ele é mencionado em seguida: este é o altar de bronze, I Rs 8.64, que Salomão tinha levantado, I Rs 9.25. Ele era uma armação de metal que, de acordo com II Rs 16.14, ficava diante do Templo, do lado de fora, como será o altar do Templo de Herodes.

Também havia no átrio, a sudeste do Templo, I Rs 7.39, o “Mar” de bronze, uma grande cuba sustentada por doze figuras de touros, I Rs 7.23-26. O melhor paralelo é a bacia de pedra que provém de Amathonte em Chipre; poderíamos compará-lo ao reservatório (?) chamado *apsu* em alguns templos mesopotâmicos. Havia dez bases rolantes com bacias de bronze, colocadas cinco à direita e cinco à esquerda da entrada, I Rs 7.27-39. Elas têm suas analogias nos objetos, muito menores, achados em Chipre e em Megido. Discutiremos mais adiante o simbolismo atribuído a esse material; devemos pensar primeiro em seu uso prático: II Cr 4.6 diz que o Mar servia para a purificação dos sacerdotes, cf. Êx 30.18-21, as bacias, para lavar as vítimas.

e) *Caráter* – O Templo fazia parte de um conjunto que compreendia também o Palácio e suas dependências. Essa ligação entre templo e palácio se acha em outros lugares no Oriente e tem sido entendida de duas maneiras diferentes. No Egito, o templo ocupa mais espaço e o palácio que lhe é anexo não é a residência usual do faraó; ele serve somente quando o soberano vem visitar o deus e realizar as cerimônias do culto; este evidentemente não é o caso de Jerusalém. Na Síria e na Mesopotâmia, é o templo que é anexo do palácio, como uma capela onde o rei e seus oficiais fazem suas devoções. Tal é em particular o caso do templo de Tainat, que nós comparamos com o de Jerusalém.

É por isso que os exegetas consideraram muitas vezes o Templo de Salomão como uma capela palaciana, como o templo particular do rei e de sua casa. Ele está colado ao Palácio, que ocupa uma superfície maior, ele foi construído por Salomão, em um terreno comprado por Davi, com recursos do reino, equipado pelo rei e dedicado por ele. Seus sucessores também farão doações ao Templo, I Rs 15.15; II Rs 12.19, mas se servirão de seu tesouro como do tesouro do Palácio, I Rs 15.18; II Rs 12.19; 16.8; 18.15. Eles farão obras, reparações, modificações nos edifícios do Templo e em sua mobília, II Rs 15.35; 16.10-18; 18.16; 23.4s. Eles terão seu estrado erigido no átrio, II Rs 11.14; 16.18; 23.3.¹⁶² Por uma ordem de Joás, os funcionários reais supervisionarão a entrega e o uso das ofertas dos fiéis, II Rs 12.5-17; 22.3-7. Em resumo, o Templo de Jerusalém é exatamente como o de Betel, um “santuário régio”, Am 7.13.

¹⁶² Cf. pp. 129-130.

Tudo isso é exato mas não significa que o Templo tenha sido simplesmente uma capela palaciana. As intervenções do rei se justificam pelo direito de patronato que ele exerce como fundador ou benfeitor e pelos privilégios que lhe valem seu caráter sacro e a função que lhe é reconhecida no culto.¹⁶³ Mas este não é um santuário particular do rei, é, como Am 7.13 o diz também do templo de Betel, um “templo do reino”, um santuário de Estado onde o rei e seu povo rendem um culto público ao Deus nacional. E o Templo de Jerusalém não assumiu esse caráter pouco a pouco, ele o teve desde sua fundação. Quando após a morte de Salomão, Jeroboão inaugurou o culto de Betel, isto foi explicitamente para impedir que seus súditos fossem ao Templo de Jerusalém, I Rs 12.26-33, foi para ter em seu reino um santuário para seu povo, como o de Jerusalém tinha sido para o Reino Unido, como ele devia continuar, em sua idéia, para o reino de Judá. Quando Davi levou a arca para Jerusalém, sua intenção não era confiscá-la para seu uso exclusivo e sim fazer dela o centro do culto das tribos, e quando ele pensou em edificar um templo, foi para que Iahvé tivesse uma “casa”, onde ele estivesse em sua casa, II Sm 7.1-2. É essa “casa” que Salomão construiu e consagrou com “todo o Israel”, I Rs 8.1-5,13, 62-66. A política certamente aí achava sua vantagem tanto quanto a religião; mas essa vizinhança, esse tipo de coabitação de Iahvé e do rei escolhido por ele para governar seu povo exprimia o ideal teocrático de Israel.

2. HISTÓRIA DO TEMPLO DE SALOMÃO

Dado que o Templo de Jerusalém era o santuário de Estado da capital e o centro religioso da nação, é natural que seu destino tenha estado ligado à história política e religiosa do reino. Ele devia subsistir até à ruína deste, quase quatro séculos após sua fundação. Durante esse longo tempo, sua estrutura não foi modificada e seus edifícios sofreram apenas retoques secundários. Se, como suposto acima,¹⁶⁴ os dois andares superiores do edifício lateral não são primitivos, esta adição pode ter sido feita por Asa para depositar as oferendas que ele consagrou ao Templo, I Rs 15.15. Um novo átrio aparece sob Josafá, de acordo com II Cr 20.5, num nível inferior em relação ao átrio primitivo, que se tornará o átrio superior de Jr 36.10. Os dois pátios se comunicavam por uma porta cuja construção é atribuída a Jotão por II Rs 15.35 e que é a Porta Superior de Jr 20.2, a Porta Nova de Jr 26.10; 36.10.

¹⁶³ Cf. pp. 141-143.

¹⁶⁴ Cf. p. 353.

No átrio do Templo aconteceram a sublevação contra Atalia, a proclamação e a sagração de Josias, que são narradas em detalhe em II Rs 11; evidentemente, foi lá também que foram consagrados todos os reis de Judá após Salomão. Precisamente a propósito do reino de Joás são dados alguns detalhes sobre a conservação dos edifícios, que devia ser uma preocupação permanente. Uma primeira ordenança real estabeleceu que os sacerdotes tomariam das contribuições sagradas o que fosse necessário para as reparações, II Rs 12.5-6. Como os sacerdotes não tinham cumprido seu dever, Joás, por uma nova ordenança, transferiu esse ofício ao poder civil: um mealheiro colocado na entrada do templo receberia as ofertas dos fiéis e seria de tempos em tempos esvaziado pelo secretário real, que remeteria o dinheiro aos mestres de obras ligados ao Templo, II Rs 12.7-17. Essa regulamentação ainda era seguida sob Josias e foi ao ir esvaziar o cofre e se informar sobre as reparações que seu secretário soube da descoberta do Livro da Lei, II Rs 22.3-10.

Além disso, os reis sempre mantiveram o controle sobre o Templo e sua atitude religiosa ou as considerações políticas guiaram a conduta deles a seu respeito. Acáz descartou o altar de bronze que datava de Salomão e fez construir um novo conforme o modelo do que ele tinha visto em Damasco, II Rs 16.10-16. Ele desmontou as bases rolantes e tirou os touros que sustentavam o Mar, provavelmente sem a intenção de mudar as regras do culto e somente para ter com que pagar o tributo que ele devia a Teglat-Falazar, II Rs 16.17, e foi para agradar a seu suserano apagando marcas de independência que ele suprimiu do Templo o estrado e a entrada real. O rei ímpio Manassés levantou no Templo altares para os falsos deuses e um ídolo de Ashera, II Rs 21.4-5,7.

Os reis piedosos, pelo contrário, purificaram o santuário dessas intrusões pagãs. Ezequias fez desaparecer o Neustan, um objeto idólatrico em que os israelitas reconheciam a serpente de bronze do deserto, II Rs 18.4. Josias principalmente, após a descoberta da Lei, limpou o Templo de todos “os objetos de culto que tinham sido feitos para Baal, para Ashera e para todo o exército do céu”, e o detalhe é impressionante: a estaca sagrada, o aposento das prostitutas sagradas onde as mulheres teciam véus para Ashera, os cavalos e o carro do Sol dedicados pelos reis de Judá, os altares que os reis de Judá tinham levantado no terraço e os que Manassés tinha construído nos dois átrios, II Rs 23.4-12. A reforma foi efêmera: Ez 8 descreve os ritos heterodoxos praticados no Templo às vésperas de sua ruína. O Templo era o espelho da vida religiosa da nação e essas aberrações culturais, que eram aceitas ou toleradas no santuário oficial do javismo, mostram quanto o sincretismo foi sempre um

perigo. Elas explicam em parte por que houve, entre os fiéis autênticos, uma corrente de pensamento desfavorável ao Templo; voltaremos a isso.¹⁶⁵

O rei tinha poder sobre o tesouro do Templo,¹⁶⁶ mas esse tesouro despertava também a cobiça dos conquistadores: assim, depois de Salomão, ele foi esvaziado por Sheshonq, I Rs 14.26, e mesmo um rei de Israel, Joás, não temeu saquear a casa de Iahvé após sua vitória sobre Amazias, II Rs 14.14. A pilhagem dos santuários era um ato da guerra antiga: o Templo pós-exílico será saqueado por Antíoco Epifano, o Templo de Herodes pelos soldados de Tito.

Essa foi também a sorte final do Templo de Salomão. Desde a primeira invasão de Nabucodonosor, em 597, o tesouro do Templo foi pilhado ao mesmo tempo que o tesouro real, II Rs 24.13. Quando do segundo ataque, em 587, o Templo partilhou da ruína da cidade de Davi e de Salomão. Tudo foi levado, as duas grandes colunas e o Mar de bronze foram despedaçados e o metal foi mandado para Babilônia, II Rs 25.13-17; Jr 52.17-23. Era o fim do Templo que tinha sido o orgulho de Israel.

3. O TEMPLO PÓS-EXÍLICO

Na terra do Exílio, Ezequiel teve a visão de um Templo novo em uma Jerusalém restaurada e idealizada. Essa longa descrição, Ez 40.1-44.9 só nos interessa indiretamente pois esse edifício jamais foi realizado. Todavia, Ezequiel tinha visto o Templo de Salomão ainda em pé e deu a seu santuário a mesma disposição essencial; por outro lado, esses capítulos parecem ter inspirado as reconstruções posteriores do Templo, talvez a restauração de Zorobabel, com mais certeza o Templo de Herodes.

Mas mais importante é o espírito dessa visão: é o projeto de um reformador que utiliza concretamente as idéias de santidade, de pureza, de espiritualidade que animam sua pregação. As manchas que tinham contaminado o antigo santuário devem desaparecer, cf. sobretudo Ez 43.1-12; 44.4-9. O Templo se eleva em um quadrilátero sagrado, ele é isolado do domínio profano, protegido por dois cintos de muralhas onde portas controlam os que entram, nenhum estrangeiro pode entrar nele. Nada é dito das instalações cultuais, salvo o altar dos holocaustos diante do Templo: este altar se assemelha a um zigurate em miniatura, com seus três andares cujos nomes explicados pelo acádico, comportam um simbolismo cósmico, Ez 43.13-17, salvo também, no Hekal, um

¹⁶⁵ Cf. pp. 368-369.

¹⁶⁶ Cf. p. 171 e acima p. 358.

“tipo de altar” de madeira, que é “a mesa que está diante de Iahvé”, Ez 41.21-22, a antiga mesa dos pães da oblação. No Debir, chamado explicitamente o Santo dos Santos, Ez 41.3-4, não há mais a arca da aliança mas a glória de Iahvé enche o santuário, Ez 44.4, onde Iahvé habita no meio dos filhos de Israel, Ez 43.7, como no deserto, Êx 25.8. O Templo é o centro da teocracia restaurada, Ez 37.23-28. Essas idéias teológicas marcaram o pensamento do judaísmo muito mais do que a descrição de Ezequiel influenciou as reconstruções futuras.

Em 538 a.C., Ciro autorizou os judeus a voltarem para Jerusalém e a reconstruir o Templo de seu Deus às custas do tesouro real, e ele fez com que devolvessem a eles a mobília de ouro e de prata que Nabucodonosor tinha levado como despojo. Esse decreto de Ciro foi conservado em duas formas: em aramaico, citado pelo decreto de Dario, do qual vamos falar, Ed 6.3-5, em hebraico em Ed 1.2-4. A autenticidade do decreto aramaico é bem estabelecida, a do hebraico é muito contestada e é provável que seja uma composição do Cronista que, sabendo que havia existido um tal documento, reconstituiu seu texto. Contudo, tentou-se justificá-lo supondo que houve dois atos oficiais: um memorando em aramaico destinado ao tesoureiro real e guardado nos arquivos, e uma proclamação em hebraico dirigida aos judeus.

Os primeiros exilados a voltarem para a Palestina restabeleceram um altar sobre o antigo sítio, Ed 3.2-6, e começaram os trabalhos do Templo sob a direção de Sesbazar, Ed 5.16. Parece que na ocasião só foi possível desobstruir o traçado das antigas paredes e nivelar em volta; depois os trabalhos foram interrompidos, por uma obstrução dos samaritanos segundo Ed 4.1-5, pela negligência dos judeus segundo Ag 1.2. Eles só foram retomados no segundo ano de Dario, em 520 a.C., sob a direção de Zorobabel e de Josué e com o encorajamento dos profetas Ageu e Zacarias, Ed 4.24-5.2; Ag 1.1-2.9; Zc 4.7-10. O sátrapa do Transeufrates, Tatenai, inquieto por causa dessa atividade, pediu instruções a Dario que, atendendo ao memorando de Ciro, ordenou que seus termos fossem respeitados e que se permitisse aos judeus continuar os trabalhos. Eles foram acabados em 515 a.C.

Desse Templo sabemos muito pouca coisa. O decreto de Ciro prescrevia suas medidas, Ed 6.3 (o texto infelizmente está corrompido), e seu modo de construção: três fiadas de pedra e uma de madeira, Ed 6.4, cf. 5.8, como nas construções salomônicas.¹⁶⁷ É certo que o edifício tinha o mesmo desenho que o antigo e é provável que mantivesse as mesmas dimensões. Os edifícios anexo são atestados pelos livros de Esdras e de Neemias: câmaras onde seriam

¹⁶⁷ Cf. p. 354.

depositadas as oferendas trazidas por Esdras, Ed 8.29, o que lembra o edifício lateral do Templo de Salomão, I Rs 6.5-10, e também as células laterais ou as câmaras de Ez 41.5-11; 42.1-14. É nessas dependências que um alojamento tinha sido concedido a Tobias, que foi expulso dele por Neemias, Ne 13.4-9.

Segundo Ed 3.12-13 e Ag 2.3, os velhos que tinham visto o Templo antigo choraram diante do novo, que era “igual a nada”. Concluiu-se daí apressadamente que o Segundo Templo era uma coisa pobre, mas os dois textos invocados referem-se bem ao início da construção e não à sua forma acabada, e o texto de Esdras se inspira no de Ageu. É bem provável que os pagamentos que Ciro tinha prescrito sobre o tesouro real e Dario sobre o imposto do Transeufrates, Ed 6.4 e 8, não foram entregues rigorosamente, e que tenha sido necessário recorrer aos recursos locais, que eram modestos; mas o relatório de Tatenai testemunha que o trabalho era sólido e cuidadoso, Ed 5.8, e o resultado, se não atingiu o luxo lendário do Templo de Salomão, deve ter sido adequado. Para encorajar os construtores, Ageu prometeu que os tesouros das nações aí afluiriam e que a glória do novo santuário ultrapassaria a do antigo, Ag 2.7-9.

Nos confins dos séculos IV-III a.C., Hecateu de Abdera, citado por Josefo, *C. Ap.* I xxii, fala do templo como um grande edifício que se eleva em uma muralha ao lado de um altar de pedra, que tem as dimensões do altar de Salomão, conforme II Cr 4.1, e do de Ezequiel, Ez 43.13-17. O edifício contém um altar e um candelabro de ouro, cujo fogo não se extingue jamais. Um século mais tarde, a Carta de Aristéias, que é um escrito de propaganda judaica, descreve com ênfase o santuário esplêndido, os três peribolos que limitavam ao átrios, a cortina pendurada diante de sua porta, o altar e sua rampa de acesso. Para a mesma época, Josefo nos conservou, *Ant.* XII iii 4, uma ordenança de Antíoco III, cuja autenticidade foi recentemente defendida com bons argumentos. Ela proibia a todo estrangeiro entrar no recinto do santuário, como farão mais tarde as inscrições da barreira que limitava o átrio dos Gentios no Templo de Herodes. A ordem de Antíoco pode ter sido afixada ou gravada em um lugar análogo do Templo de Zorobabel, talvez sobre a “parede do pátio interno do santuário” que Alkimo, sumo sacerdote intruso, quis demolir para agradar aos gregos, I Mb 9.54.

Os livros de Macabeus nos dão alguns detalhes sobre o Templo a propósito de sua pilhagem por Antíoco Epifano, em 169 a.C.: ele levou o altar de ouro, o candelabro, a mesa de oblação, o véu, o folheado de ouro, os vasos preciosos e os tesouros, I Mb 1.21-24; II Mb 5.15-16. Isto, como a história de Heliodoro, II Mb 3, supõe que o Templo era rico. Em 167, o Templo assim despojado foi profanado pela supressão dos sacrifícios legítimos e a introdução do culto de Zeus Olímpio, I Mb 1.44-49; II Mb 6.1-6, “a abominação da

desolação”, Dn 9.27; 11.31. Três anos depois, em 164, Judas Macabeu purificou o Templo, o reparou, construiu um novo altar, restabeleceu o candelabro no santuário, o altar dos perfumes, a mesa e as cortinas; o culto foi restabelecido e a festa da nova dedicação foi depois celebrada a cada ano, I Mb 4.36-59.

Cem anos mais tarde, quando Pompeu tomou Jerusalém, ele entrou no Templo mas respeitou o santuário e não tocou no tesouro que era estimado em 2000 talentos. Em 20/19 a.C., Herodes empreendeu uma reconstrução total, que foi acabada, no essencial, dez anos depois. Mas o Templo de Herodes já não pertence às instituições do Antigo Testamento.

4. A TEOLOGIA DO TEMPLO

O Templo de Salomão foi o centro religioso de Israel, e continuou assim mesmo depois da separação dos dois reinos e apesar da edificação por Jeroboão de um santuário concorrente em Betel. Anunciando o cisma político, Afás, um profeta de Siló em Israel, fala de Jerusalém como da cidade que Iahvé escolheu, I Rs 11.32; os fiéis do Reino do Norte sempre olharam para Jerusalém e, logo depois da queda da cidade, peregrinos de Siquém, de Siló e de Samaria vinham ainda trazer suas oferendas ao Templo em ruínas, Jr 41.5. Se Jerusalém tornou-se a Cidade Santa, é porque ela possuía o Templo. Deve-se tentar definir a significação religiosa deste.

a) *O Templo, sede da presença divina* – O Templo é a “casa” de Deus.¹⁶⁸ Quando a arca é nele introduzida, Deus toma posse de sua casa, a nuvem enche o Templo, I Rs 8.10, essa nuvem que, nos relatos do deserto, assinala a presença de Iahvé na Tenda da Reunião, Êx 33.9; 40.34-35; Nm 12.4-10.¹⁶⁹ No curto poema que ele pronuncia quando da dedicação, Salomão diz que construiu para Iahvé “uma morada, uma residência onde ele habita para sempre”, I Rs 8.13, e a obscuridade do Debir onde Iahvé foi entronizado sobre a arca e os querubins lembra essa nuvem, I Rs 8.12. Essa fé na presença de Iahvé em seu Templo é a razão do culto que aí é celebrado e das iniciativas dos fiéis. Um exemplo chocante é fornecido pela atitude de Ezequias: quando ele recebeu a carta ameaçadora de Senaqueribe, “ele subiu ao Templo de Iahvé e a abriu diante de Iahvé”, II Rs 19.14. A certeza de que Deus residia no Templo, a devoção para com a “casa de Iahvé” ou os “átrios de Iahvé” freqüentemente são expressas nos Salmos, cujas ligações com o culto e com o Templo são evidentes, Sl 27.4; 42.5; 76.3; 84 inteiro; 122.1-4; 132.13-14; 134 inteiro etc.

¹⁶⁸ Cf. pp. 320-321.

¹⁶⁹ Cf. p. 333.

Apesar de suas reservas com respeito ao culto, os profetas partilham a mesma crença. Para Amós, “Iahvé ruge de Sião, de Jerusalém ele faz ouvir a sua voz”, Am 1.2. É no Templo que Isaías é chamado para o ministério profético; ele tem a visão de Iahvé assentado em seu trono e uma nuvem enche o santuário como no dia de sua dedicação, Is 6.1-4. O Templo é construído sobre a “montanha de Iahvé”, Is 2.2-3, e é principalmente depois de Isaías que até o nome Sião se carrega de um sentido religioso.¹⁷⁰ Para Jeremias também, é em Sião que está o trono da glória de Iahvé, Jr 14.21. Mas essa presença de Deus no meio de seu povo é uma graça e será retirada se o povo for infiel. No próprio Templo, Jeremias prega contra o Templo no qual as pessoas confiam cegamente sem querer reformar suas vidas, Jr 7.1-15; 26.1-15. Da mesma forma, Ezequiel vê a glória de Iahvé abandonar o Templo manchado pelas impiedades, Ez 8-10, mas Deus retornará para o Templo novo, que será o lugar de seu trono, onde ele habitará para sempre no meio dos filhos de Israel. Ez 43.1-12. O nome de Jerusalém será a partir daí “Iahvé-está-lá”, Ez 48.35. Se os profetas do Retorno encorajam a reconstrução, é exatamente porque Deus deve voltar a habitar em Jerusalém, Ag 1.9; Zc 2.14; 8.3. O Templo, a santa Habitação, continuará o centro da piedade judaica.

No curso dessa história, a noção da presença divina no Templo evoluiu. Se Deus habita essa “casa”, se ele faz ouvir sua voz de Sião, Am 1.2; Is 2.3 = Mq 4.2, se ele age a partir de seu santuário, Sl 20.3; 134.3, não se corre o risco de limitar ou pelo menos de ligar sua presença ao templo material? A reflexão teológica tomou consciência dessa tensão entre a transcendência de Iahvé, reconhecido desde a origem como mestre do universo, e sua proximidade histórica e humana com Israel. O redator deuteronomista dos livros dos Reis apresenta o problema na oração que ele atribui a Salomão para a dedicação do Templo: “Mas Deus habitaria de fato com os homens sobre a terra? Eis que os céus e os céus dos céus não podem contê-lo, quanto mais essa casa que eu construí”, I Rs 8.27. Uma solução é enunciada na seqüência do texto: o fiel ora no Templo, Iahvé escuta do céu onde ele reside, I Rs 8 30-40. Para descartar uma concepção muito grosseira da presença, se dirá que é o Nome de Iahvé que aí reside, I Rs 8.17,29, seguindo o uso do Deuteronômio, Dt 12.5,11 etc. Na mentalidade semítica, o nome exprime e representa a pessoa: onde está o “Nome de Iahvé”, Deus está presente de uma maneira especial. O termo dessa reflexão será, no judaísmo, a noção de Shekinah, “a habitação”, que quer exprimir, sem nada diminuir de sua transcendência, a presença graciosa de Deus no meio de Israel.

¹⁷⁰ Cf. os textos citados na p. 319.

b) *O Templo, sinal de eleição* – Porque, temos dito, essa presença é uma graça. O próprio Deus escolheu habitar entre os seus, e ele escolheu habitar *nessa* cidade e *nesse* Templo. O seu local futuro foi designado por uma teofania, II Sm 24.16; II Cr 3.1. Iahvé escolheu Sião como sua sede, Sl 132.13, ela é a montanha que Deus escolheu para ficar, Sl 68.17, cf. 76.3; 78.68. Mais ainda que a eleição do povo, o Deuteronômio destaca a eleição do lugar que Iahvé escolheu entre todas as tribos para aí colocar seu nome e aí fazê-lo habitar, Dt 12.5, e a fórmula, completa ou abreviada, aparece vinte vezes no livro. Este “lugar” é sempre anônimo mas a posteridade reconheceu nele Jerusalém e seu Templo onde a reforma de Josias centralizará o culto.¹⁷¹ Porém, a idéia é anterior a Josias. Ela é um corolário da escolha de Davi e da permanência de sua dinastia em Jerusalém, cf. I Rs 8.16 (grego) e II Cr 6.5-6; I Rs 11.13,32. Ela se impôs, por fim, como a lição de um evento histórico, quando Jerusalém foi salva, sob Ezequias, do ataque de Senaqueribe. Iahvé tinha cumprido sua promessa: “Eu protegerei essa cidade e eu a salvarei por causa de mim e de meu servo Davi”, II Rs 19.34 = Is 37.35. Foi talvez nessa ocasião que se moldou a fórmula do Deuteronômio e o eco dela se acha em I Rs 8.44,48; 11.13,32,36; 14.21; II Rs 21.7; 23.27, e nos paralelos de Crônicas.

O Templo salvo em 701 era o sinal visível da eleição divina, e a lembrança desse livramento miraculoso dava a confiança de que o Templo seria sempre uma proteção inviolável. Repetia-se: “Este é o santuário de Iahvé! Santuário de Iahvé! Santuário de Iahvé!”, e acreditava-se protegido, Jr 7.4. Sua ruína em 587 foi um terrível teste para a fé de Israel, mas nem tudo estava perdido, a eleição seria renovada: no retorno do Exílio, Zacarias anuncia que de novo Iahvé escolherá Jerusalém, Zc 1.17; 2.16; 3.2, e Neemias, retomando a fórmula do Deuteronômio, lembra a Deus sua promessa de reunir os banidos no lugar que escolheu para nele fazer habitar seu Nome, Ne 1.9.

c) *Simbolismo do Templo?* – O pensamento judaico, sobretudo em alguns apócrifos, e paralelamente o pensamento helenístico, em Josefo e Fílon, procurou no Templo um simbolismo cósmico: a montanha do Templo é o centro do mundo, o Templo e sua mobília são uma imagem do mundo. Especulações semelhantes se acham nos Pais da Igreja e em teólogos da Idade Média. Alguns autores modernos quiseram justificar uma interpretação simbólica pelas analogias com as concepções religiosas do Antigo Oriente.

A base que se pode achar no texto bíblico para essas teorias é extremamente fraca. A idéia da montanha do Templo como centro do mundo não aparece explicitamente em lugar nenhum, ela é somente preparada pela

¹⁷¹ Cf. pp. 377-378.

exaltação do monte Sião como “montanha santa” e sua assimilação poética ao Zafom, morada dos deuses.¹⁷² Quanto ao Templo, nenhum texto sugere que se tenha lhe dado jamais uma significação cósmica. Quando um salmo tardio diz: “Ele constrói seu santuário como as alturas do céu, como a terra que ele fundou para sempre”, Sl 78.69, isso significa que a escolha que Deus fez de Sião para sua morada e de Davi por seu servo, cf. vv. 68 e 70, é definitiva, que ela é tão duradoura quanto o céu e a terra. Isto não ultrapassa o que dissemos do Templo como sinal de eleição. Só um ponto parece estabelecido: o simbolismo cósmico do altar de Ezequiel se deduz dos nomes que são dados a seus elementos. Mas Ezequiel é um visionário, que empresta suas imagens de um ambiente estrangeiro onde ele vive, e que descreve o altar ideal de um Templo que nunca foi construído.

Detendo-nos no Templo real, o de Salomão, reconheceremos que seu desenho e sua decoração se inspiram no estrangeiro e foram executados por artesãos estrangeiros. Nós não sabemos que simbolismo esses estrangeiros davam a esse desenho e essa decoração e não sabemos se os israelitas aceitaram esse simbolismo. É completamente arbitrário supor que as três partes do Templo representavam as três partes do mundo; o Debir escuro certamente tem seu simbolismo, mas ele é indicado pelo texto e não é um simbolismo cósmico: ele é a nuvem onde Deus se oculta, I Rs 8.12. É improvável, para não citar senão algumas aplicações correntes, que as duas colunas de bronze representem o Sol e a Lua, ou o verão e o inverno, que os dez candelabros representem os cinco planetas duas vezes, que as bases rolantes representem as nuvens carregadas de chuva. É menos evidente que o “Mar” de bronze não represente as águas primordiais. É dito que ele é o equivalente do *apsu* dos templos mesopotâmicos, o mesmo nome que designa o oceano das águas inferiores. Mas não sabemos ao certo o que era materialmente esse *apsu* dos templos e não sabemos nada de seu valor simbólico. Quanto ao “Mar” do Templo salomônico, ele é de fato chamado *yam* e esta palavra significa o mar, ou um lago, ou um grande rio (o Eufrates, o Nilo), mas em hebraico tardio ele tem também o sentido de “cuba”.

Se o Templo e sua mobília tinham um simbolismo cósmico o problema teológico da habitação divina, examinado acima, seria posto de outra forma. Mais, seria possível achar aí sua solução: Deus, mestre do universo, residia no Templo que era a imagem do universo. Mas não é por esse caminho que vão os pensadores israelitas: até o fim da monarquia eles foram confrontados com o paradoxo de uma casa feita por mãos humanas onde habitava o Deus que o

¹⁷² Cf. p. 318.

céus não podem conter, I Rs 8.27, eles distinguiram entre o Templo onde se ora e o céu onde Deus reside, I Rs 8.30 etc. Eles não estavam conscientes de que o Templo representava o universo e as idéias sobre o simbolismo cósmico só germinaram bem mais tarde.

Conforme ao caráter específico da religião de Israel, se o Templo tem um simbolismo, deve-se procurar a chave dele não no mito ou na cosmologia, mas na história. Da mesma forma que as grandes festas do culto lembravam os eventos da saída do Egito e que a arca da aliança lembrava o pacto de Deus com seu povo escolhido, assim também o Templo lembrava e significava a escolha por Iahvé de Jerusalém e da dinastia davídica, logo, a proteção assegurada desde então a esta cidade e a esta dinastia.

d) Oposição ao Templo – Temos falado da importância do Templo na vida religiosa de Israel e da atitude positiva que os próprios profetas tiveram a seu respeito, mesmo que tenham condenado os abusos que foram introduzidos a seu respeito. Houve, porém, oposições. Quando Davi quis construir o Templo, Natã lhe transmitiu uma mensagem de Iahvé: não é Davi quem construirá uma “casa” para Iahvé, é Iahvé quem fará uma “casa” (dinastia) para Davi. Iahvé nunca teve casa desde que tirou os israelitas do Egito, ele nunca pediu que lhe construíssem uma, II Sm 7.5-7. Isto não significa, como entendeu o glosador de II Sm 7.13, o redator de I Rs 5.19, e o Cronista, I Cr 17.12; 22.10; 28.6; II Cr 6.8-9, que Iahvé recusou o Templo de Davi mas espera o de Salomão. Isto significa que Iahvé não quer Templo construído, mas que ele quer a manutenção dos costumes do deserto. A profecia de Natã omite voluntariamente que já tivesse existido um templo construído em Siló. Parece pois que a construção de uma “casa” para Iahvé tenha parecido há alguns israelitas uma infidelidade, uma concessão ao baalismo, à religião “estabelecida” de Canaã, e é certo que a instituição do Templo acarreta um perigo de sincretismo, que não foi evitado, como se viu.

Essa corrente desfavorável ao Templo continuou a fluir, mesmo que só raramente perceptível. Os recabitas, um grupo de reacionários javistas que viviam sob tendas e não construíam casas para si, Jr 35, não entendiam que Deus precisasse de uma, e, refugiados em Jerusalém, eles não freqüentavam o Templo, onde Jeremias só os leva depois de ter “falado com eles”, Jr 35.2. Quando se reconstrói o Templo após o Exílio um profeta protesta: “Assim fala Iahvé: o céu é meu trono e a terra é estrado de meus pés! Que casa poderiam construir para mim e em que lugar estaria o meu repouso?” Is 66.1. A questão em I Rs 8.27 recebe uma resposta diferente da do deuteronomista: Iahvé não precisa do Templo.

Referindo-se à profecia de Natã e citando explicitamente Is 66.1, o diácono Estevão afirmará diante dos judeus que “o Altíssimo não habita em moradas feitas pelas mãos dos homens”, At 7.48. Jesus será acusado de ter dito: “Destruirei este Templo feito por mãos humanas e em três dias reedificarei um outro não feito por mãos humanas”, Mc 14.58, e ele terá dito de fato, cf. Jo 2.19: “Destruam esse santuário e eu em três dias o reconstruirei.” Mas o evangelista explica: “Ele falava do santuário do seu corpo.” A economia antiga é abolida porque foi ultrapassada: os privilégios do Templo material, sede da presença divina e sinal de eleição, são transferidos para o corpo do Verbo encarnado, que é doravante o “lugar” onde se encontram a Presença e a Salvação de Deus.

CAPÍTULO IV

A CENTRALIZAÇÃO DO CULTO

O Templo de Jerusalém finalmente tornou-se o único lugar de culto onde o culto sacrificial podia legitimamente ser celebrado e, desde sua destruição em 70 de nossa era, o Judaísmo não teve nem altar nem sacrifício. Esse privilégio exclusivo foi adquirido ao fim de uma longa história e ao preço de luta severa contra os santuários concorrentes e contra a tendência à descentralização.

I. SANTUÁRIO CENTRAL E SANTUÁRIO ÚNICO

A multiplicidade de santuários na época dos juízes e no princípio da monarquia¹⁷³ e a legitimidade reconhecida aos “lugares altos”¹⁷⁴ não significa que todos esses lugares de culto tivessem uma importância igual. O que unia a federação das tribos era um elo religioso e este se exprimia e se reforçava pela participação de todos os membros em um culto comum no santuário central. Quase não há dúvida de que Siquém exerceu essa função no princípio, sendo o lugar onde um pacto tinha unido as tribos.¹⁷⁵ Mas esse culto seguia os deslocamentos da arca, que significava a presença de Deus no meio de seu povo. De fato, esta é mencionada em Siquém pela redação deuteronomista de Js 8.33; mas no fim da época dos juízes ela está certamente em Siló, em um templo construído, e devia estar lá havia muito tempo já que Siló foi desde muito cedo um lugar de reunião das tribos e um ponto de peregrinação.¹⁷⁶ O santuário das tribos sendo aquele onde a arca era depositada, a captura desta pelos filisteus e a ruína do templo de Siló produziram um grave problema religioso: a partir daí, onde se oraria em conjunto “diante de Iahvé”? Parece que, nesse período conturbado, Gibeá tenha se tornado o substituto de Siló. De acordo com II Sm 21.6, corrigido segundo o grego, o santuário de Gibeá

¹⁷³ Cf. pp. 327-332; 341-349.

¹⁷⁴ Cf. p. 326.

¹⁷⁵ Cf. pp. 328-329.

¹⁷⁶ Cf. os textos citados na p. 342.

está sobre a “montanha de Iahvé”; é significativo que no princípio de seu reinado, Salomão tenha ido primeiro a Gibeá para aí sacrificar e receber uma comunicação divina, e Gibeá é chamada por isso “o maior lugar alto”, I Rs 3.4-15. Aceitando identificar o lugar alto de Gibeá com o santuário de Mispá de Benjamim, como foi proposto,¹⁷⁷ nota-se a importância desta Mispá sob Samuel e sob Saul, I Sm 7.5s e 10.17, logo após a ruína de Siló. Enfim, a afirmação repetida por I Cr 16.39; 21.29; II Cr 1.3 de que a Tenda da Reunião era conservada em Gibeá talvez seja a recordação deformada da função temporária exercida por Gibeá como santuário central de Israel.

Mas o santuário central das tribos não era o único santuário. Os livros históricos atestam que em uma mesma época se rendia culto a Iahvé em muitos lugares. Estudamos mais acima os mais importantes e os mais bem documentados desses santuários e se poderia, segundo os textos, fazer uma lista muito mais longa, que mesmo assim seria incompleta. A existência de numerosos santuários cananeus, onde os novos proprietários da terra instalam seu Deus nacional, pode ter ajudado nessa multiplicação dos lugares de culto mas não dá sua razão profunda. Esta resulta da transformação social. A sedentarização, afrouxando os elos da tribo em favor do clã e fixando na terra os pequenos grupos autônomos, fracionou também o culto que se tornou um assunto da aldeia ou da cidade. O particularismo político teve por consequência um particularismo religioso, equilibrando o movimento que atraía as tribos para um centro comum de culto.

Essa multiplicidade de santuários foi reconhecida como legítima pelo Código da Aliança, que é a lei da federação das tribos. Esta coletânea se abre com uma lei sobre o altar, Êx 20.24-26, que prevê que se possa sacrificar e obter assim a benção divina “em todo lugar, diz Iahvé, onde eu faça lembrar o meu Nome”. Isto não autoriza a anarquia cultual: os altares, e portanto os santuários, não serão estabelecidos em lugares arbitrariamente escolhidos, mas só onde Deus se manifestar de alguma maneira, e voltamos assim aos relatos de fundações estudados mais acima. Disto resulta que os santuários podem ser tão numerosos quantos são os lugares onde se manifesta uma presença divina.

2. O TEMPLO DE JERUSALÉM E OS SANTUÁRIOS RIVAIS

a) *A atração de Jerusalém* – O altar de Davi em Jerusalém é conforme a esta regra: foi construído no lugar em que o Anjo de Iahvé apareceu, II Sm 24.16-25. Mas Davi tinha levado também para Jerusalém a arca da aliança, o objeto

¹⁷⁷ Cf. pp. 343-344.

sagrado do culto comum das tribos. Ele reatava assim o fio da tradição, rompido pelo Exílio da arca entre os filisteus, e Jerusalém devia, em seu espírito, suceder a Siló como santuário central de Israel.¹⁷⁸ Contudo, esse resultado não foi plenamente obtido durante a vida de Davi: até sua morte, Gibeá continuou o “maior lugar alto”, para onde Salomão foi antes mesmo de oferecer sacrifícios diante da arca da aliança, I Rs 3.4-15.

É verdade que a presença da arca legitimava já aos olhos das tribos o posto de capital que o mérito de Davi tinha dado a Jerusalém, uma cidade sem tradição israelita, tardiamente conquistada e tornada domínio particular do rei, mas foi somente quando o Templo de Salomão abrigou a arca é que Jerusalém tornou-se o centro do culto nacional. Para a dedicação do novo santuário, Salomão convocou os Anciãos de Israel, I Rs 8.1, pessoas vieram das extremidades do reino “desde a Entrada de Hamate até o Ribeiro do Egito”, I Rs 8.65, e desde então ocorreu a Jerusalém a onda dos peregrinos, atraídos pelo esplendor do culto no edifício suntuoso que era o orgulho da nação.

b) *O Cisma religioso de Jeroboão* – Isso significava uma centralização efetiva do culto, mas essa atração de Jerusalém não ficou sem conseqüências políticas: ela fortaleceu a unidade do reino. E foi por isso que a secessão das tribos do Norte após a morte de Salomão se completou com um cisma religioso. O motivo disto é dado nas palavras atribuídas a Jeroboão: “Se esse povo continuar a subir ao Templo de Iahvé em Jerusalém para oferecer sacrifícios, o coração do povo se voltará para seu senhor Roboão, rei de Judá”, I Rs 12.27. Para parar esse movimento, “Ele fez dois bezerros de ouro e disse ao povo: ‘Por muito tempo vocês subiram a Jerusalém! Israel, eis teu Deus que te fez subir da terra do Egito’. Ele colocou um em Betel (...) e o povo foi em procissão à frente do outro até Dã”, I Rs 12.28-30.

Não foi uma mudança de religião: o Deus que Jeroboão propôs à adoração de seus súditos é Iahvé que tirou Israel do Egito. A novidade está no símbolo cultural: os “bezerros de ouro”. A palavra *‘eguel* significa sem dúvida “bezerro”, mas designa também o novilho, e é nesse sentido que deve ser entendida aqui. Eram imagens de madeira cobertas de ouro. Parece certo que essas imagens não foram concebidas primitivamente como representações de Iahvé. Nas religiões antigas da Ásia Menor, da Mesopotâmia e do Egito, o animal sagrado não é o deus nem se confunde com ele, ele incorpora seus atributos, ele adorna ou sustenta seu trono ou lhe serve de pedestal. Há numerosas representações de divindades montadas sobre seu animal simbólico. O Templo de Jerusalém tinha arca e os querubins, que eram o trono de Iahvé;

¹⁷⁸ Cf. pp. 347s.

Jeroboão tinha necessidade de um equivalente para os santuários que ele instituiu e fez os “bezerros de ouro” como suportes da divindade invisível. Talvez ele, com isso, renovasse uma velha tradição das tribos do Norte: há uma relação evidente entre a iniciativa de Jeroboão e o episódio do bezerro de ouro no Sinai, Êx 32; frequentemente se supõe que essa história teria sido inventada para apoiar a polêmica contra o reino do Norte com uma condenação emanando de Moisés e do próprio Deus, mas é possível que o relato guarde uma recordação antiga, deformada pela hostilidade dos meios judeus: grupos que reivindicavam ser de Arão¹⁷⁹ teriam tido o novilho como sinal da presença divina que os guiava em suas marchas, Êx 32.1,4; I Rs 12.28, como os grupos que reivindicavam ser de Moisés tendo a arca que os precedia e marcava suas etapas, Nm 10.33-36.

A prova de que as atitudes de Jeroboão não significavam um abandono do javismo é que os textos mais antigos não manifestam hostilidade a seu respeito: nem Elias nem Jeú, em sua luta contra os deuses estrangeiros em Israel, atacam os bezerros de ouro, cf. II Rs 10.29. Amós também, que prega no templo de Betel, não tem uma palavra contra a imagem que aí estava instalada mesmo que condene as faltas morais e religiosas de Israel. Mas a escolha do novilho, mesmo entendido como um simples pedestal de Iahvé invisivelmente presente, era perigosa. O touro era o animal atributo do grande deus cananeu Baal, e as descobertas de Ras Shamra são especialmente instrutivas a esse respeito. Independentemente de como era para os espíritos mais refinados, para as massas a confusão entre o touro de Iahvé e o de Baal era inevitável, como era inevitável a confusão entre Iahvé e a imagem cultual que significava sua presença; assim, a porta estava aberta para o sincretismo e para a idolatria. Daí a reação dos fiéis do Javismo: a tradição põe na boca de Aías, o profeta de Siló, uma condenação desses “ídolos fundidos”, I Rs 14.9. Oséias, na mesma época que Amós, diz que o “bezerro de Samaria” não é um deus mas um ídolo fabricado, Os 8.5-6, cf. 10.5; os bezerros são beijados em sinal de adoração, Os 13.2, como se faz com as imagens de Baal, cf. I Rs 19.18. Esse julgamento é também o do redator deuteronomista dos livros de Reis: segundo ele, sacrificava-se aos touros de Dã e de Betel como a deuses, I Rs 12.32, e sua instalação é o grande pecado de Jeroboão ao qual se associaram todos os reis de Israel depois dele, cf. em particular II Rs 10.29, e todo o povo, II Rs 17.22.

c) *Dã e Betel* – Mas o que Jeroboão quis fazer foi simplesmente erigir dois santuários rivais a Jerusalém. A escolha de Dã e de Betel foi astuta. Estes dois pontos abarcam o novo reino: Dã, perto de uma das fontes do Jordão,

¹⁷⁹ Cf. pp. 432s.

devia servir às tribos mais setentrionais, sempre tentadas a viver à parte; Betei, perto da fronteira meridional, deteria os peregrinos a caminho de Jerusalém. Além disso, Dã e Betel tinham, na tradição de Israel, títulos mais antigos que os de Jerusalém. Dã era um santuário da época dos juízes, servido por descendentes de Moisés;¹⁸⁰ Betei, como lugar de culto, remontava a Abraão,¹⁸¹ e o neto de Arão lá tinha guardado a arca da aliança, Jz 20.28.

Salvo a instalação de um bezerro de ouro, não temos detalhes sobre a organização do culto em Dã por Jeroboão nem sobre a história posterior do santuário. Amós o condena junto com Samaria e Berseba, Am 8.14, e o redator de Jz 18.30 diz que o sacerdócio de descendência mosaica se manteve lá “até a deportação do país”; os habitantes de Dã foram exilados após a conquista da Galiléia por Teglat-Falazar III, em 733-732, cf. II Rs 15.29, mas parece que Dã tinha então perdido havia muito tempo sua importância como santuário oficial do reino.

Estamos um pouco mais informados sobre Betel. Nesse sítio santificado pela recordação de Abraão e Jacó,¹⁸² Jeroboão estabelece um santuário, uma *bet bamot*, literalmente um “templo dos lugares altos”, o plural do segundo componente não é mais estranho que no nome da localidade chamada Bet Bamot, mencionada na estela de Mesha. Somos levados a procurar a localização desse templo um pouco longe da cidade, no Bordj Beitin, onde uma igreja bizantina foi construída sobre os restos de um temeno pagão do século II A.D. Ele naturalmente comportava um altar, I Rs 13.1s; II Rs 23.15s, e o oráculo de Amós 9.1, pronunciado nesse santuário, sugere que esse altar ficava diante de uma porta ou de um pórtico com colunas. Esse templo que Jeroboão construiu e proveu de um sacerdócio e do qual regulou o culto, I Rs 12.31-32, era, assim como o de Jerusalém,¹⁸³ um templo de Estado, um “santuário real”, onde Amós entregou sua mensagem, Am 7.10s. Ele sobreviveu ao desaparecimento do reino do Norte: conforme II Rs 17.28, um dos sacerdotes deportados foi mandado pelo rei da Assíria para ensinar o culto de Iahvé aos novos colonos e foi em Betel que ele se instalou. O altar de Betel e o “lugar alto” construído por Jeroboão foram destruídos por Josias quando da grande reforma, II Rs 23.15.

d) *Outros santuários* – Mas nem Dã e Betei, santuários oficiais do reino de Israel, nem Jerusalém, santuário oficial do reino de Judá, excluíram jamais os outros lugares de culto. Cada um continuou a freqüentar o “lugar alto” de sua cidade, e os velhos santuários da época pré-monárquica continuaram sendo

¹⁸⁰ Cf. pp. 345s.

¹⁸¹ Cf. pp. 329-330.

¹⁸² Cf. p. 329.

¹⁸³ Cf. p. 358.

centros de peregrinação. Somos informados disso pela redação deuteronomista dos livros de Reis que, em suas introduções aos reinos de Israel e de Judá, repete como um refrão que “os lugares altos não desapareceram”, e pelos profetas que reprovam aos israelitas ainda irem a Berseba, Am 5.5; 8.14, e a Gilgal, Os 4.15; Am 4.4; 5.5. Desde Am 7.9 até Ez 7.24, os profetas falam contra “os santuários” de Israel.

3. AS REFORMAS CENTRALIZADORAS

Porém, face a esses múltiplos lugares de culto, o Templo de Jerusalém sempre manteve seu posto preeminente: como santuário de Estado estabelecido na capital, ele sempre foi o centro religioso do reino e, apesar da existência de um templo oficial em Betel, ele atraía também fiéis do reino de Israel; citemos também os peregrinos do Norte vindos a Jerusalém apresentar suas oferendas no Templo em ruínas, Jr 41.5.

Dois reis de Judá tentaram fazer do Templo de Jerusalém não só o santuário central da nação mas o santuário único fora do qual nenhum culto público seria tolerado. Os livros de Reis louvam Ezequias por ter suprimido os lugares altos, II Rs 18.4, e, no discurso que eles atribuem ao grande copeiro de Senaqueribe, eles dizem que Ezequias “eliminou os lugares altos e os altares dizendo ao povo de Judá e de Jerusalém: ‘é diante deste altar, em Jerusalém, que vocês se prostrarão’”, II Rs 18.22 = Is 36.7. Não há nenhum motivo para se duvidar dessa informação: instruído pela ruína do reino do Norte, Ezequias quis assegurar a força e a unidade da nação com um retorno as suas tradições, e a concentração do culto em Jerusalém sob sua vigilância era um elemento dessa política. O Cronista desenvolve em três capítulos, II Cr 29-31, a história dessa reforma que ocupa para ele mais espaço que a história de Josias, no qual aliás seu relato se inspira. Ela teria comportado uma purificação do Templo, uma Páscoa solene e uma reorganização do clero; a informação histórica dada por Reis, a supressão dos lugares altos, está submersa nessa longa descrição, II Cr 31.1. Mas a obra de Ezequias não teve futuro e seu primeiro sucessor, Manassés, restabeleceu os lugares altos, II Rs 21.3.

O segundo esforço de centralização do culto exclusivamente em Jerusalém, sob Josias, acontece igualmente no quadro de uma reforma religiosa, II Rs 23, historicamente mais assegurada que a que o Cronista atribui a Ezequias. No momento em que se desagregava o império de Assurbanipal, Josias sacudiu o jugo da Assíria e quis devolver a Judá sua independência. Esse movimento nacionalista acarretou a rejeição dos costumes religiosos emprestados da Assíria e cultos de deuses estrangeiros em geral, os Baals, as Astartes e outros mais,

que contaminavam o culto do Deus nacional, Iahvé. No que toca a nossa atual questão, Josias reuniu em Jerusalém os sacerdotes de todo o Judá “desde Geba até Berseba” e suprimiu os santuários de província, “os lugares altos”, II Rs 23.5,8-9: o texto indica claramente que trata-se de santuários de Iahvé e de sacerdotes de Iahvé, chamados a se juntarem a seus “irmãos” em Jerusalém.¹⁸⁴ A reforma se estendeu ao antigo reino do Norte: a destruição do santuário de Betel é um fato histórico mas os detalhes dados em II Rs 23.15-20 se inspiram evidentemente no midrash profético que foi inserido na história de Jeroboão em I Rs 13. A conclusão da reforma foi marcada pela festa da Páscoa que, em consequência da centralização do culto, foi celebrada por todos em Jerusalém, II Rs 23.21-23.¹⁸⁵ Corria o ano de 621. Mas essa reforma foi rapidamente comprometida pelos eventos: Josias morreu em Megido em 609, o país recaiu sob domínio estrangeiro, o do Egito e depois o da Babilônia, e voltou aos antigos costumes: sincretismo no Templo, cultos estrangeiros, renascimento dos santuários no campo, Jr 7.1-20; 13.27, e outros. Entre os dois cercos de Jerusalém, Ezequiel anuncia o castigo das montanhas de Israel e a destruição de seus lugares altos, Ez 6.1-6,13. A situação quase não muda em Judá durante o Exílio: um profeta da escola de Isaías, pouco depois do retorno, condena ao mesmo tempo seus contemporâneos e seus ancestrais que queimavam perfumes sobre as montanhas, Is 65.7. Desde 586, o Templo estava em ruínas e, mesmo que se continuava a ir para lá, cf. Jr 41.4-5, e sem dúvida a oferecer sacrifícios nele, a história parecia ter anulado os esforços da reforma de Josias. Todavia, no fim ela devia triunfar, e a comunidade vinda do Exílio não terá outro santuário em Judá que o Templo reconstruído em Jerusalém. É que a reforma se apoiava em uma lei escrita, que resistiu ao desafio da história: o Deuteronômio.

4. O DEUTERONÔMIO

Os livros de Reis apresentam de fato a reforma de Josias como a consequência da descoberta, no Templo, de um “Livro da Lei”, do qual o rei faz aplicar as prescrições, II Rs 22.1-23; cf. 23.21. De acordo com as Crônicas, II Cr 34-35, a reforma teria começado desde o duodécimo ano de Josias e a descoberta da Lei em seu décimo oitavo ano teria apenas marcado uma segunda etapa. Esta precisão merece crédito: é natural que a luta de Josias contra os cultos estrangeiros tenha começado quando ele rejeitou o domínio assírio, e é

¹⁸⁴ Sobre esse episódio da história do sacerdócio, cf. p. 401.

¹⁸⁵ Cf. p. 522.

provável que essa rebelião tenha acontecido nas vésperas ou logo em seguida à morte de Assurbanipal em 627/626 a.C. Mas a supressão dos lugares altos javistas e a centralização do clero e do culto em Jerusalém se inspiram evidentemente no Deuteronômio que é, quanto a seu fundo, o “Livro da Lei” encontrado no Templo em 621.

Foi abandonada agora a opinião, por muito tempo aceita pelos críticos, que essa “descoberta” seria uma fraude piedosa e que o Deuteronômio teria sido escrito para legitimar a reforma de Josias. Ele é seguramente mais antigo e trabalhos recentes parecem ter provado que ele reúne tradições levíticas originárias do reino do Norte, trazidas para Judá após a queda de Samaria; mas isso não vale necessariamente para todas as suas prescrições e a lei da unidade do santuário deve ser examinada por si mesma. Ela é dada no capítulo 12, onde o estilo faz reconhecer duas partes: a primeira, 12.1-12, está no plural e enuncia uma lei geral: os israelitas devem suprimir todos os lugares de culto de Canaã e não podem cumprir atos propriamente cultuais senão “no lugar escolhido por Iahvé, vosso Deus, para aí fazer habitar seu Nome”; a segunda parte, 12.13-31, dá no singular uma seqüência de prescrições particulares: “Guarde-se de oferecer holocaustos em todos os lugares sagrados que verá, é somente no lugar escolhido por Iahvé, em uma de suas tribos, que você poderá oferecer seus holocaustos”, vv. 13-14; semelhantes mandamentos são dados para os dízimos e as oferendas.

A seção no plural aparece como uma redação mais recente, mas ela só acrescenta a obrigação de destruir os santuários cananeus, que a segunda parte proíbe somente freqüentar. A Lei fundamental é a mesma nas duas seções: como Israel só tem um Deus, ele só terá um santuário e um só altar. Isto é uma novidade, cf. o v. 8, em relação ao Código da Aliança que autoriza a edificação de um altar em qualquer lugar onde se manifesta a presença divina, Êx 20.24, e em relação ao costume antigo que considerava toda imolação como um sacrifício, supondo um altar, cf. I Sm 14.32-35. Como só deve haver aí um único altar, a mesma lei do Deuteronômio autoriza o abatimento profano de animais destinados a alimentação, mantendo a proibição de comer o sangue, Dt 12.15-16,20-25.

Este santuário único é fixado “no lugar que Iahvé escolheu para aí fazer habitar o seu Nome” e, fora Dt 12, a fórmula reaparece freqüentemente no resto do Deuteronômio. No tempo da reforma de Josias e nos escritos posteriores que dependem do Deuteronômio, esse “lugar” é evidentemente Jerusalém. Mas o lugar sempre é anônimo: a razão pode ser que este livro, posto na boca de Moisés, não podia nomear Jerusalém; pode ser também que a fórmula se aplicasse primitivamente a um santuário do reino do Norte, pátria do

Deuteronômio, um santuário central – Siquém ou Betel – cujos oficiantes queriam fazer dele o santuário único de Israel. É difícil chegar a uma conclusão e hesita-se entre duas soluções: ou a reforma de Ezequias, II Rs 18.4, foi encorajada por essa lei já formulada pelos levitas do Norte e trazida por eles para Judá após 721; a seção de Dt 12.1-12, que insiste na abolição dos outros lugares de culto, teria sido acrescentada após esta reforma. Ou então, a lei da unidade de santuário em seu conjunto é um reflexo da reforma de Ezequias e ela foi acrescentada então às tradições que chegavam do Norte e que eram compiladas por ordem do rei (como se reuniam coleções de provérbios, cf. Pv 25.1); o “lugar escolhido por Iahvé” teria pois sempre designado Jerusalém, e a seção no plural, Dt 12.1-12, simplesmente testemunharia uma redação posterior, talvez para colocar essa fé em relação com a reforma de Josias. Em favor dessa segunda solução há três argumentos: pode-se notar que o relato da reforma de Ezequias não se refere a uma lei existente, como o faz a reforma de Josias; que esta reforma tem sua explicação suficiente na política do rei que tendia a estabelecer um reino forte e unido; enfim, que a fórmula “o lugar escolhido por Iahvé para aí fazer habitar o seu Nome” parece pertencer à Teologia do Templo de Jerusalém.¹⁸⁶

O Deuteronômio, na forma em que foi constituído sob Ezequias, foi esquecido, perdido ou escondido quando da reação sincretista de Manassés e encontrado sob Josias, onde sua descoberta inaugura (Reis) ou confirma (Crônicas) a grande reforma.

5. SANTUÁRIOS TARDIOS FORA DE JERUSALÉM

A influência do Deuteronômio foi mais durável que a reforma que ele tinha inspirado e suas prescrições ditaram a atitude religiosa dos deportados na Babilônia. É notável que estes não tenham estabelecido nenhum santuário em sua terra de Exílio e que seus pensamentos e suas esperanças tenham ficado voltados para Jerusalém, Sl 137. Tem-se interpretado por vezes o episódio de Ed 8.15-20 como indicando a existência de um lugar de culto em Babilônia: a caravana reunida por Esdras compreendia leigos e sacerdotes mas não levitas; ele recorreu a Iddo, que habitava em Quesifia com seus irmãos, para obter um contingente de levitas. Conclui-se daí que essa localidade povoada por levitas era um lugar de culto. Mas o fato de que o texto diz que Quesifia era um *maqom* não basta para provar que este era um “lugar santo”¹⁸⁷, e o grande

¹⁸⁶ Cf. p. 365.

¹⁸⁷ Cf. pp. 329-330.

número de levitas que aí habitavam se explica porque os deportados viviam agrupados segundo seuselos de família e sua comunidade de origem; não é dito que os sacerdotes vinham de Quesifia.

Da mesma forma, a comunidade pós-exílica da Palestina não teve outro santuário que o de Jerusalém. Em compensação, conhecem-se dessa época dois santuários de Iahvé fora da Palestina: o templo de Elefantina e o de Leontópolis, e houve, mesmo na Palestina mas fora da Judéia, o templo dos samaritanos dissidentes.

a) *O Templo de Elefantina* – Em Elefantina, na fronteira sul do Egito, havia uma colônia militar onde mercenários judeus foram instalados em uma data incerta, provavelmente no século VI a.C. Eles nos são conhecidos por papiros que se espalham por todo o século V, e os mostram falando aramaico e não mais hebraico e praticando a religião sincretista que os profetas tinham condenado. O único ponto que nos interessa aqui é o de seu santuário. Eles tinham um templo de Iaho (Iahvé), que já existia antes da invasão de Cambises em 525 a.C. Sua localização exata em Elefantina não é segura e sabemos pouco de seu aspecto exterior. Ele era designado pela palavra aramaica *egora*, emprestada do acádico *ekurru*, “templo”. Em 410 a.C., aproveitando-se de uma viagem do sátrapa do Egito à corte da Pérsia, os sacerdotes egípcios do deus Khnum, o deus-cordeiro padroeiro de Elefantina, obtiveram do governador local a destruição do templo de Iaho. Os judeus pediram a Bagoas, o governador da Judéia, e a Joanã, o sumo sacerdote de Jerusalém, cf. Ne 12.22-23, para intervir em favor deles, mas não tiveram resposta. Três anos mais tarde eles insistiram junto a Bagoas e escreveram também aos dois filhos de Sambalate, o governador de Samaria contemporâneo de Neemias. A resposta veio desta vez, na forma de um memorando confiado a um mensageiro que devia obter do sátrapa do Egito a permissão para reconstruir o templo e de nele apresentar suas oferendas e o incenso (mas o documento omite os holocaustos que os judeus tinham mencionado em seu pedido). O templo foi efetivamente restaurado e é mencionado em um documento datado de 402 a.C. Alguns anos mais tarde, pouco depois do fim da dominação persa no Egito, os colonos judeus de Elefantina foram dispersos e o templo desapareceu.

É evidente que esses judeus ignoram ou não respeitam a lei deuteronômica da unidade de santuário. Diversas explicações têm sido propostas. Foi dito que eles tinham vindo do reino Norte, antes da reforma de Josias, mas essa data parece muito recuada por outros motivos e isto explica por que se chamam a si mesmos de judeus, isto é “de Judá”, e que tenham recorrido primeiro ao governador da Judéia e ao sumo sacerdote de Jerusalém. Recentemente foi sugerido que eles teriam vindo de um enclave judeu estabelecido por Salomão

ao norte da Síria como um posto avançado de seu império, precisamente na região de Ia'udi = Sendjirli, conhecido por inscrições cuneiformes. Apesar das dificuldades históricas, esta hipótese a rigor poderia explicar o nome de "judeus" mas não explica o recurso ao governador da Judéia. O jeito é admitir que esse grupo vem de Judá e que ele partiu depois que o fracasso da reforma de Josias fez esquecerem as prescrições do Deuteronomio, muito recentemente promulgado. Esses judeus praticavam a religião popular que Jeremias e Ezequiel descrevem e estigmatizam no momento da queda de Jerusalém e que continuou durante o Exílio. Eles não têm consciência das mudanças que aconteceram depois do retorno da Babilônia, e dirigem ao sumo sacerdote um pedido que crêem ser legítimo, mas que o clero de Jerusalém, que aplicava o Deuteronomio, não podia aprovar.

b) *O templo de Leontópolis* – Um outro templo de Iahvé nos é conhecido, para uma época mais recente, por muitos textos de Josefo e uma passagem da Mishná. Das informações às vezes contraditórias de Josefo se tira que após a morte do sumo sacerdote Onias III, cf. II Mb 4.33-34, seu filho Onias se refugiou no Egito e serviu à frente de uma tropa judaica a causa de Ptolomeu VI Filometor e de Cleópatra. Ele comandava a colônia militar judaica instalada em Leontópolis, provavelmente Tell el-Iahoudiich, e ele obteve dos soberanos autorização para construir no local de um templo egípcio abandonado um templo para os judeus, onde ele poderia exercer as funções de sumo sacerdote que lhe pertenciam por nascimento, Josefo, *Ant.* XIII iii 1-2.¹⁸⁸ O templo era conforme o modelo do de Jerusalém, mas menor e menos rico, conforme *Ant.* XIII iii 3, com diferenças no desenho e na mobília, conforme *Bell.* VII x 3. Ele era servido por um sacerdote legítimo e Onias tinha invocado, para justificar sua iniciativa, a profecia de Is 19.19, que anuncia que haveria um altar no meio do país do Egito como testemunho de Iahvé Sabaot. Essa profecia é posterior ao Exílio mas não foi forjada na época macabéia para justificar o empreendimento de Onias. O templo assim fundado por volta de 160 a.C. subsistiu até 73 A.D., quando os romanos o destruíram porque Leontópolis, que se chamava também "a região dita de Onias", tinha se tornado um centro de nacionalismo judeu, *Bell.* VII x 2-4.

Este templo foi visto com maus olhos. Josefo acusa Onias de más intenções e a Mishná, *Menahot* XIII 10, contesta a validade dos sacrifícios oferecidos e dos votos cumpridos no templo de Onias. É, porém, curioso que os rabinos não o tenham condenado mais severamente em nome da lei do santuário único. Foram eles impedidos pela legitimidade indiscutível de seu sacerdócio,

¹⁸⁸ Cf. p. 439.

ou ficaram impressionados pelo texto de Isaías e pela recordação do altar dos transjordanianos que, segundo Js 22.26-28,34, tinha sido autorizados a subsistir como um “testemunho” de Iahvé, ou, enfim, consideraram que a lei do Deuterônimo era menos imperativa fora da Terra Santa, onde estava “o lugar escolhido por Iahvé em uma das tribos”, Dt 12.14 (o que desculparia também os judeus de Elefantina)? Mais simplesmente, sem dúvida, este templo de Leontópolis não deveu sua existência senão à vaidade de Onias e a uma intenção política de Ptolomeu e ele não exerceu nenhuma atração, mesmo na diáspora egípcia: ele era tido por negligenciável e os rabinos apresentavam a seu respeito só “questões de escola”.

c) *O templo de Gerizim* – Os samaritanos reivindicavam ter entre eles o “lugar escolhido por Iahvé” na própria Palestina, e era o monte Gerizim, onde construíram um templo. A data de sua construção não pode ser estabelecida. Segundo a tradição samaritana, ele teria sido fundado por Josué, destruído por Nabucodonosor e restaurado por Sambalate no retorno do Exílio; a história é calcada na do Templo de Jerusalém, mas Sambalate é bem posterior ao retorno do Exílio, ele é contemporâneo de Neemias. É curioso que Josefo coloque também a construção do templo de Gerizim na época de um Sambalate, mas este seria, desta vez, posterior a Neemias em um século. Ele conta, *Ant.* XI vii 2 a viii 4, que Sambalate tinha dado sua filha em casamento a Manassés, irmão do sumo sacerdote de Jerusalém, e que Manassés, para escapar às censuras de seu irmão e dos Anciãos de Jerusalém, se refugiou na casa de seu sogro. Sambalate prometeu construir para ele um templo sobre o Gerizim com o assentimento do rei Dario. Mas, entretantes, Dario foi derrotado por Alexandre o Grande, e Sambalate, abandonando a causa dos persas, foi submeter-se a Alexandre que assediava Tiro. Munido da autorização do conquistador, Sambalate construiu a toda pressa seu templo e nele instalou Manassés como sacerdote. O evento seria assim exatamente datado, em 332 a.C.

Apesar dos esforços de alguns historiadores, não há nada a reter dessa história que põe na época de Alexandre e disfarça o que Ne 13.28 diz de um dos filhos de Joiada, o sumo sacerdote, que tornou-se genro de Sambalate e foi expulso por Neemias. Mas, se se rejeita o relato de Josefo, é arbitrário reter, como fazem alguns, a data que esse relato supõe para a construção do templo do Gerizim. Ele pode ter existido antes de Alexandre, ou somente depois, e sua fundação não está necessariamente ligada à ruptura definitiva entre samaritanos e judeus, que é, ela mesma, de data discutível. Tudo o que se pode dizer é que o templo existia em 167/166 a.C., quando Antíoco Epífano o dedicou a Zeus Xênios, conforme II Mb 6.2, a Zeus Helênios, segundo Josefo, *Ant.* XII v 5. Ele foi destruído por João Hircano depois da morte de Antíoco

VII Sidetes, em 129 a.C., ainda segundo Josefo, *Ant.* XIII ix 1. Sua reconstrução, mesmo sua existência, não são mencionadas em nenhum texto posterior, mas a discussão da samaritana com Jesus, Jo 4.20-21, supõe a permanência do santuário pelo menos até o primeiro século de nossa era.

6. A ORIGEM DAS SINAGOGAS

Quando o Judaísmo foi finalmente constituído, em todas as comunidades judaicas da Palestina e da Diáspora e em Jerusalém, até ao lado do Templo, havia edifícios onde não se celebrava nenhum culto sacrificial mas onde havia reuniões para oração e para a leitura dos ensinamentos da Lei, essas são as sinagogas. O ponto que nos interessa nesse livro é o da origem dessa instituição, e esta é uma questão muito obscura. A opinião predominante é que ela começou na Babilônia durante o Exílio, como um substituto do serviço do Templo e que ela foi introduzida na Palestina por Esdras. Outros pensam que ela nasceu na Palestina depois de Esdras e Neemias, ou somente depois do fim da época persa. Estudiosos isolados pensam em uma criação palestinese anterior à queda do Templo; ela seria uma consequência da reforma de Josias: privados do santuário e de sacrifícios, salvo nas grandes festas onde eles podiam ir para Jerusalém, os fiéis do campo adquiriram o rito de se reunirem em certos dias para um culto sem sacrifícios.

A variedade dessas hipóteses se explica pela ausência de textos antigos que sejam bastante explícitos. A existência de sinagogas no Egito, de "lugares de oração", προσευχή, é atestada por inscrições e papiros a partir de meados do III século a.C. Josefo, *Bell.* VII iii 3, diz que havia uma sinagoga em Antioquia sob os sucessores de Antíoco Epífano. Estes são os testemunhos mais antigos. Em Babilônia, nenhum texto bíblico que tem sido invocado, em particular Ez 11.16 e Ed 8.15-20, prova a existência de locais comuns de oração durante o Exílio, e o Salmo 137 parece excluí-lo. Para a Palestina, pode-se invocar o livro apócrifo de Enoque, que fala das "casas de reuniões" dos fiéis, 46.8, mas isso valeria, no máximo para os tempos dos macabeus. Resta o Salmo 74.7-8: "Eles entregaram ao fogo o teu santuário... eles queimaram no país todo lugar de reunião de Deus." Este salmo foi atribuído por muitos críticos à época macabéia, mas essa data parece muito tardia e essa passagem particular se explicaria melhor pela destruição do Templo por Nabucodonosor; os outros lugares de reunião poderiam ser os ancestrais das sinagogas. Mas é bem difícil ligar sua instituição à reforma de Josias, sobre a qual vimos que ela não tinha fechado os santuários locais senão por um breve período. Esses "lugares de reunião de Deus" não seriam os mesmos santuários, novamente

em atividade no momento da tomada de Jerusalém? O caráter parenético de algumas passagens do livro de Jeremias não postula que elas tenham sido escritas para serem lidas nas sinagogas.

Nada permite, pois, determinar quando as sinagogas começaram a existir. É aliás provável que a instituição se tenha formado pouco a pouco, sob a pressão de dois fatores do Judaísmo pós-exílico: a lei de unidade de santuário sendo imposta, pareceu não só legítimo mas necessário haver lugares de oração (sem culto sacrificial) fora de Jerusalém; sobretudo talvez, a importância dada à Lei exigia que ela fosse lida e ensinada nas comunidades, e as sinagogas tem sido lugares de ensino tanto e mais que locais de oração. Esses fatores pesaram tanto na Palestina quanto na Diáspora, e foi o acaso das descobertas que trouxe à luz no Egito a primeira sinagoga seguramente atestada. A propósito do reino de Josafá, II Cr 17.7-9 narra a missão confiada aos leigos, levitas e sacerdotes, que deviam ir, com o livro da Lei, instruir o povo em todas as cidades de Judá. Esta informação, que parece calcada na reforma judicial do mesmo rei, II Cr 19.4-7, sem dúvida não vale para o reino de Josafá, mas pode refletir um costume do tempo do Cronista, e eram necessários locais onde esse ensino fosse transmitido. Para onde quer que se volte, não se sai do domínio das hipóteses e as sinagogas não aparecem claramente senão no princípio de nossa era: mas essas sinagogas já não pertencem às instituições do Antigo Testamento.

CAPÍTULO V

A FUNÇÃO SACERDOTAL

Na época patriarcal não havia sacerdócio. Os atos de culto, especialmente o ato central que é o sacrifício, eram realizados pelo chefe de família, Gn 22; 31.54; 46.1. Os próprios patriarcas sacrificavam nos santuários que freqüentavam e o Gênesis só fala de sacerdotes estrangeiros, que são sedentários: os sacerdotes egípcios, Gn 41.45; 47.22, e Melquisedeque, o rei-sacerdote de Salém, Gn 14.18. Só dois textos implicam um santuário ao qual os oficiantes deviam estar ligados: quando Gn 25.22 diz que Rebeca foi “consultar Iahvé” sobre o nascimento próximo de Esaú e Jacó, isto significa, conforme o uso comum dessa expressão, que ela foi a um lugar santo pedir um oráculo transmitido por um homem de Deus, e isto parece um anacronismo; quando Jacó promete pagar o dízimo ao santuário que ele fundou em Betel, Gn 28.22, isto supõe um santuário administrado por um corpo sacerdotal, cf. Gn 14.20, mas isto é um ato atribuído ao fundador para legitimar um costume posterior, cf. Am 4.4. O sacerdócio só aparece num estágio mais avançado de organização social, quando a comunidade especializa alguns de seus membros para a guarda dos santuários e a realização de ritos que vão se complicando.

1. O NOME

O único nome que é dado aos sacerdotes de Iahvé no antigo Testamento é *kohen*, este nome designa também os sacerdotes dos deuses estrangeiros: egípcios, Gn 41.45; 47.22, fenícios, II Rs 10.19; 11.18, filisteus, I Sm 5.5; 6.2, moabitas, Jr 48.7, e amonitas, Jr 49.3. A palavra é comum ao hebraico e ao fenício e é freqüente em nabateu. Mas um outro substantivo, derivado da raiz *kmr*, é empregado desde o princípio do segundo milênio a.C. nas colônias assírias da Capadócia, depois em aramaico antigo, mais tarde em palmireano e em siríaco. O equivalente hebraico, sempre no plural *kemarim*, só aparece na Bíblia três vezes e designa sempre sacerdotes de deuses falsos, II Rs 23.5; Os 10.5; Sf 1.4.

A etimologia de *kohen* é desconhecida. Ela tem sido relacionada ao verbo acádico *kanu* (raiz *k'n*), que, na forma *shafel*, significa “se inclinar, render

homenagem". Mais geralmente, ela tem sido derivada da raiz *kwn* "ficar de pé": o sacerdote seria então aquele que fica diante de Deus, cf. Dt 10.8, como um serviçal. Mas tudo isso continua incerto.

2. INSTALAÇÃO DE SACERDOTES

O sacerdócio em Israel não é uma vocação, é uma função. Os textos nunca falam de um chamado ou de uma escolha divina a respeito do sacerdote, como fazem para o rei e o profeta. Se, em II Cr 24.20, o Espírito de Deus reveste Zacarias, o filho de um sacerdote, é para fazer dele um profeta e não para o elevar ao sacerdócio. Sem dúvida, a tradição afirma que Iahvé escolheu a tribo de Levi para o serviço de seu santuário, mas isso não implica nenhum carisma particular para os indivíduos. Nos documentos antigos, a nomeação de sacerdotes se faz sem intervenção divina: Mica escolhe um de seus filhos, Jz 17.5, depois um levita, Jz 17.10, para seu culto doméstico; o povo de Quiriat-Jearim escolhe Eleazar para guardar a arca, I Sm 7.1; os reis escolhem ou destituem os oficiantes de seus santuários oficiais, I Rs 2.27; 12.31. Mais tarde, a pertença a uma linhagem sacerdotal será um título suficiente, salvo impedimento criado por deficiência física, Lv 21.16-24.

"Instalar" um sacerdote se diz "encher sua mão" desde o texto mais antigo, e também o mais explícito, sobre a entrada em serviço dos sacerdotes, Jz 17.5-12. É uma expressão que se acha em Êx 32.29; I Rs 13.33, e depois nos textos da tradição sacerdotal, Êx 28.41; 29 *passim*; Lv 8.33; Nm 3.3; ela perde todo seu sentido concreto e significa, em Ez 43.26, a inauguração de um altar. Conseqüentemente, o substantivo *millu'im*, "enchimento" (da mão), significa "investidura" dos sacerdotes em Êx 29.22-34; Lv 8.22-33. O sentido primeiro dessa expressão é discutível. Uma explicação é fornecida por Lv 8.27-28 e Êx 29.24-25: Moisés põe nas mãos de Arão e de seus filhos as porções das vítimas destinadas a serem colocadas sobre o altar, faz com elas o gesto de apresentação, depois As retoma de suas mãos e as queima sobre o altar, "era o sacrifício de *millu'im*". O sacerdote seria investido realizando pela primeira vez o gesto ritual do ministro do altar. Mas esses são textos recentes que querem explicar uma expressão cujo sentido primeiro tinha sido esquecido. Foi sugerido que ela se referia inicialmente ao salário que o sacerdote recebia, que era assim "ajustado", e a hipótese pode se apoiar em Jz 17.10; 18.4, onde o levita a quem Mica "enche a mão" é "assalariado" a dez siclos de prata por ano, mais vestuário e alimentação. Ela tem sido aproximada também da expressão acadiana "encher a mão", que tem o sentido de "pôr nas mãos", de dar uma responsabilidade, investir em um serviço. Mais próxima talvez seja a

expressão “enchimento da mão”, que aparece nos arquivos de Mari da época de Hamurabi a respeito da parte do despojo que ia por direito para uma categoria de oficiais: para o sacerdote, isto teria significado seu direito a uma parte das contribuições para o santuário e das oferendas que aí eram feitas, o “direito do sacerdote” de I Sm 2.13, que as leis sacerdotais detalharão. A expressão é, em todo caso, muito antiga e chegou aos israelitas já vazia de seu sentido concreto; ela não descreve um rito de ordenação.

Da mesma forma em Nm 8.10, onde os israelitas impõem as mãos sobre os levitas; não se trata de um ritual de investidura, é um gesto de oferenda:¹⁸⁹ os levitas são oferecidos a Iahvé como substitutos dos primogênitos.¹⁹⁰ A *semikah*, a imposição das mãos, não aparece no ritual pós-exílico da instalação de sacerdotes, Êx 29; Lv 8, e não foi praticada, pelo judaísmo pós-bíblico, senão para a instalação dos doutores; é referida uma imposição de mãos em Josué por Moisés, Nm 27.15-23 e supõem-se que o mesmo gesto tenha sido feito aos setenta Anciãos de Israel, Nm 11.16-17.

Segundo o ritual pós-exílico, o sumo sacerdote era ungido, Êx 29.7; Lv 8.12 etc., e a redação final do Pentateuco estendeu a unção a todos os sacerdotes, Êx 40.12-15 etc.¹⁹¹ Mas é bem provável que esse rito não existisse antes do Exílio e que ele seja a transferência de uma prerrogativa real ao sumo sacerdote, líder da nova comunidade.¹⁹²

Não havia, pois, no antigo Israel, uma “ordenação” de sacerdotes, eles assumiam sua função sem que um rito religioso lhes conferisse uma graça ou poderes especiais. Mas, por suas próprias funções, o sacerdote era santificado, sacralizado. Em lugar da expressão técnica “encher as mãos”, I Sm 7.1 diz que Eleazar foi “santificado”, *qiddesh*, para o serviço da arca. Os sacerdotes são “santificados”, Lv 21.6, o sumo sacerdote deve levar na testa uma flor de ouro sobre a qual está gravado “santificado para Iahvé”, Êx 28.36. Isto significa que o sacerdote não pertence mais à ordem profana e que, como o território do santuário e como as oferendas que aí são apresentadas, ele é “separado”: segundo Nm 8.14; Dt 10.18, os levitas foram “separados” para o serviço de Deus, segundo I Cr 23.13, Arão foi “separado” para santificar as coisas santíssimas. Sendo assim transferido para o domínio sagrado, o sacerdote pode aí se mover sem sacrilégio, entrar no santuário, manejar os objetos sagrados, comer dos sacrifícios etc. Mas ele deve ficar separado do profano e é subme-

¹⁸⁹ Cf. p. 454.

¹⁹⁰ Cf. p. 398.

¹⁹¹ Os textos foram citados e discutidos nas pp. 132-133.

¹⁹² Cf. *ibid.*, e abaixo, p. 437.

tido a algumas proibições e a regras especiais de pureza: na vida cotidiana, os sacerdotes não podem participar em funerais, salvo para seus parentes consanguíneos mais próximos, e, mesmo para estes, eles se absterão de algumas práticas, Lv 21.1-6. Eles não podem desposar uma mulher prostituída nem uma mulher cujo marido a tenha mandado embora, Lv 21.7. No exercício de suas funções, tudo é feito para se evitar a confusão entre o sagrado e o profano: eles usarão roupas especiais para entrar no santuário, Êx 28.43, ou lavarão suas roupas, Nm 8.7, eles se purificarão com as abluções, Êx 30.17-21; 40.31-32; Lv 8.6, eles se absterão de vinho e de bebidas inebriantes, Lv 10.8-11.

Esta sacralização conferia uma dignidade ao sacerdote. Ao levita que contratou, Mica disse: "Seja para mim um pai e um sacerdote", Jz 17.10, porém, ele era um jovem, vv. 7 e 11. O sacerdote herdou prerrogativas religiosas do chefe de família da época patriarcal.

3. O SACERDOTE E O SANTUÁRIO

O sacerdote é escolhido e instalado para o serviço de um santuário. Esta ligação é universal, era particularmente marcada entre os árabes de antes do Islã: o sacerdote aí é essencialmente um *sadin*, um "guardião" do templo; ele mantém o santuário, acolhe os visitantes e recebe suas ofertas. O elo é tão forte que, quando a tribo emigra, o *sadin* fica e continua a exercer seu ofício entre estrangeiros. Seus filhos o substituem e os diferentes santuários são, assim, administrados por famílias sacerdotais. Da mesma forma, nas narrativas sobre a peregrinação no deserto, os levitas acampam ao redor da Tenda, Nm 1.53, cada clã tendo seu lugar determinado, Nm 3.23,29,35, e os aronitas sendo colocados diante da Tenda para impedir o acesso aos leigos, Nm 3.38. Seu serviço é chamado uma "guarda", Nm 1.53; 3.28,32 etc. Mas, em Israel, a Tenda é um santuário móvel, os sacerdotes se deslocam com ela e são encarregados de seu transporte, Nm 4.5s; Dt 10.8. É se inspirando nesse ideal do deserto que Ezequiel desenha a partilha da Terra Santa e dá aos sacerdotes o território sagrado que cerca o Templo, Ez 45.4.

Por isso, não se concebe um santuário que não tenha oficiante. Sob os juízes, Mica, tendo constituído um santuário doméstico, nele instalou imediatamente um sacerdote: ele investe primeiro seu filho, depois o substitui por um levita que casualmente passa por lá, Jz 17. É esse mesmo levita que os danitas levarão em sua migração para o norte e que ministra no novo santuário de Lais-Dã, Jz 18.30. Em Siló, o templo da arca é confiado à família de Eli, I Sm 1-2. Quando a arca, recuperada dos filisteus, é depositada em Quiriat-Jearim, um sacerdote é imediatamente consagrado para a guardar, I Sm 7.1.

Os destinos do sacerdócio israelita seguiram, pois, os dos santuários. Sob Davi, Zadoque e Abiatar são associados à arca, II Sm 15.24-29; sob Salomão, Abiatar é afastado, I Rs 2.26-27, e Zadoque, depois seu filho, assume o serviço do Templo, I R 2.35; 4.1. Quando Jeroboão funda o santuário de Betei, ele o provê imediatamente de um sacerdócio, I Rs 12.31. Mas, assim como o Templo de Jerusalém tinha preferência sobre os outros lugares de culto, o sacerdócio de Jerusalém tinha a preeminência sobre os sacerdotes da província e os esforços para a centralização do culto foram acompanhados por um reagrupamento do clero, II Rs 23.8. É só sobre o sacerdócio do Templo que somos informados com algum detalhe e voltaremos a tratar de sua história.¹⁹³

4. O SACERDOTE E O ORÁCULO DIVINO

No antigo Israel, ia-se ao santuário para “consultar a Iahvé”, e o sacerdote era um entregador de oráculos. É significativo que em Dt 33.8-10 a função oracular dos filhos de Levi seja mencionada antes do ensino da Torá e antes do serviço do altar. No deserto, os israelitas se dirigiam a Moisés para “consultar a Deus”, Êx 18.15; se ele se deixa ajudar no exercício da justiça, por conselho de Jetro, ele mantém para si o encargo de levar a Deus os litígios do povo, Êx 18.19. Quem quisesse “consultar a Iahvé” ia à Tenda, na qual Moisés entrava sozinho e conversava face a face com Iahvé, Êx 33.7-11. Mas este era um privilégio pessoal de Moisés, Nm 12.6-8, que os sacerdotes não tinham, cf. Nm 27.21. Eles consultavam a Deus por meio do éfode e de Urim e Tumim. A interpretação desses procedimentos oraculares é muito difícil.

a) *O éfode* – As menções ao éfode, *'ephod*, na Bíblia podem ser classificadas em três categorias:

1 - Há o éfode de linho, *'ephod bad*, que é, nos mais antigos textos históricos, uma veste sacerdotal: ele é usado pelo jovem Samuel no templo de Siló, I Sm 2.18, pelos sacerdotes de Nob, I Sm 22.18, por Davi dançando diante da arca, II Sm 6.14. É uma veste com a qual se cinge, I Sm 2.18; II Sm 6.14, e que cobria pouco o corpo, cf. II Sm 6.20, logo, um tipo de avental, como o que usavam os sacerdotes egípcios, e que era talvez, na origem, a única vestimenta dos sacerdotes em serviço.

2 - Há o éfode que é uma peça especial do vestuário do sumo sacerdote, mas a mais exterior, que é usada sobre a túnica e sobre o manto, Êx 29.5; Lv 8.7. Sua descrição em Êx 28.6-14; 39.2-7 está sobrecarregada de adições

¹⁹³ Cf. pp. 410s.

que refletem a evolução do traje do sumo sacerdote na época pós-exílica. A primeira redação do texto, durante o Exílio, poderia conservar uma recordação do fim da monarquia. O éfode aí aparece como uma larga faixa de estofado tecida em ouro, lã de diferentes cores e linho; esta faixa era reforçada por uma cinta que servia para apertar. As correias que completam o éfode parecem ter sido acrescentadas posteriormente.

Distinto do éfode, mas ligado a ele, é o *hoshen*, o “peitoral”, Êx 28.15-30; 39.8-21. Ele é feito do mesmo tecido que o éfode e tem a forma de um saquinho (?) quadrado que continha o Urim e o Tumim; ele é chamado *hoshen hammishpat*, “o peitoral da decisão (oracular)”, Êx 28.15,30.

3 - Há o éfode que é um objeto cultural: Mica fez um éfode para seu santuário, Jz 17.5; 18.14,17,20; Gideão fez um com o ouro tirado dos midianitas e o colocou em sua cidade, Jz 8.27. Ele é um objeto que pode ser carregado, I Sm 2.28; 14.3, que se pode ter na mão, I Sm 23.6, que se pode “trazer” ou “dispor”, I Sm 23.9; 30.7; no santuário de Nob, a espada de Golias é guardada atrás do éfode, I Sm 21.10. Ele é confiado aos sacerdotes e serve para a consulta a Iahvé, I Sm 23.10; 30.8.

O significado original da palavra, por muito tempo debatido, está agora estabelecido: *'epd* designa o vestido da deusa Anat em um poema de Ras Shamra, e *epattu*, no plural *epadatu*, significa “vestimenta rica” no antigo assírio das tabuinhas capadócias. As vestes sacerdotais perpetuam facilmente costumes arcaicos: o *'ephod bad* é uma antiga veste conservada pelos sacerdotes, o éfode do sumo sacerdote é uma forma evoluída e enriquecida dele, desviada de seu uso original: o que era inicialmente a única vestimenta é usada sobre todas as outras.

Mas esse sentido não parece, à primeira vista, aplicável ao éfode, objeto cultural que servia para a consulta a Iahvé: os textos não sugerem a idéia de uma vestimenta mas antes a de um objeto sólido que pode ser carregado ou levado, do qual se dispõe ou depõe. Muitos estudiosos têm, pois, dissociado esse éfode do dos sacerdotes e do sumo sacerdote. Alguns querem corrigir os textos e substituir *'ephod* ora por *'aron*, “arca”, ora por *'abbir*, “touro”. Outros, menos radicais, supõem, sem corrigir o texto, que o éfode designa às vezes uma imagem divina, outros enfim o tomam por um modelo reduzido da tenda oracular do deserto ou da arca, ou por uma caixinha que continha as sortes sagradas.

Contudo, é difícil que a mesma palavra tenha sido aplicada, no equipamento cultural de uma mesma época, a uma veste e a uma caixa, e, como o sentido de “vestimenta” é certo para o éfode dos sacerdotes e do sumo sacerdote pelos textos bíblicos e pela analogia das línguas estrangeiras, pode-se

tentar ligar a ele também o éfode divinatório. Têm-se evocado a esse propósito algumas estátuas de deuses, que são encerradas em um estojo ricamente ornamentado: o éfode, no início o ornamento da imagem de um deus, teria se tornado atributo do sacerdote que entregava os oráculos em nome do deus, antes de tornar-se uma veste própria do sumo sacerdote. Muito recentemente se quis, pelo contrário, explicar o éfode divinatório a partir do éfode do sumo sacerdote. Esse avental ou tanga, ao qual era ligado o *hoshen*, a bolsa contendo as sortes, era mantida rígida por sua armadura de fios de ouro: ele mantinha a forma quando era tirado, a espada de Golias podia ser escondida atrás dele, podia ser carregado com a mão, ele era levado quando era preciso usá-lo. Por fim, foi expressa a opinião de que o éfode divinatório, distinto do éfode simples dos sacerdotes e do éfode do sumo sacerdote, era uma vestimenta ou um revestimento destinado à estátua de um deus, cf. a palavra cognata *'apuddah*, Is 30.22, que o culto sem imagens de Israel teria mantido um certo tempo como instrumento divinatório; assim poderia se explicar que os sacerdotes o levem ou o carreguem mas não o vistam, que o éfode de Gideão tenha pesado 1700 siclos e que ele tenha sido condenado pelo redator de Jz 8.26-27, assim como Os 3.4 associa o éfode aos terafim, aqueles ídolos domésticos aos quais se pediam oráculos, Ez 21.26; Zc 10.2.

Nenhuma dessas hipóteses é plenamente satisfatória. Aceitaremos a última como a menos improvável, mas, completando-a: os israelitas, que rejeitavam a imagem divina, não puderam adotar o éfode que a revestia senão para seu uso divinatório: o éfode era, de uma maneira ou de outra, o receptáculo das sortes sagradas. Lembremos um antigo provérbio, que talvez não vise diretamente o éfode mas que pelo menos indica como uma vestimenta podia servir para tirar sortes: “É do bolso (a dobra da roupa: *heq*) que se tira a sorte, mas é de Iahvé que vem toda decisão, *mishpat*”, Pv 16.33. Lembremos então que ao éfode do sumo sacerdote estava ligado o *hoshen hammishpat*, o bolso da resposta oracular, com o Urim e o Tumim, Êx 28.30.

b) *Urim e Tumim* – Estes eram as sortes sagradas. A etimologia e o sentido das palavras são incertos e as conjecturas modernas não são melhores que as traduções arbitrárias das versões antigas. Os nomes devem ter sido emprestados, como os objetos, da civilização pré-israelita de Canaã, e a forma plural é apenas um singular que manteve um traço primitivo.

Não sabemos tampouco a que de fato eles se assemelhavam. Tem-se pensado em pequenas pedras ou dados, mas, mais freqüentemente em pequenos bastões, cf. Os 4.12?, que eram tirados do bolso do éfode. Foi lembrada a prática do *istiqsam* entre os antigos árabes, a saber a adivinhação por meio de bastonetes ou de flechas, como a que pratica o rei de Babilônia em Ez 21.26-27,

mas, segundo o termo empregado pelo profeta, este procedimento é o dos adivinhos, os *qesamim*, e talvez não tenha nada a ver com o Urim e Tumim dos sacerdotes.

Essas sortes são de fato confiadas ao sacerdote Eleazar segundo Nm 27.21, à tribo de Levi segundo Dt 33.8. O funcionamento do oráculo aparece em I Sm 14.41-42, corrigido segundo o grego: “Saul diz então: ‘Se a falta está sobre mim ou sobre meu filho Jônatas, Iahvé, Deus de Israel, dá Urim.; se a falta está sobre teu povo Israel, dá *Tumim*’. Saul e Jônatas foram apontados e o povo escapou. Saul diz: ‘Tire a sorte entre mim e meu filho Jônatas’, e Jônatas foi apontado”. A intervenção do sacerdote é pressuposta pelo versículo 36. O texto não prova que Tumim seja a sorte favorável e Urim a desfavorável, ele indica pelo contrário que as sortes têm um valor convencional, que é fixado cada vez (o que leva a não procurar um sentido nas palavras que as designam). O oráculo responde pondo uma das sortes em evidência. É, pois, uma resposta por “sim” e por “não”, que prossegue por eliminações ou precisões sucessivas, cf. também I Sm 23.9-12; isto podia durar muito tempo: em I Sm 14.18-19, corrigido segundo o grego, Saul quer saber se ele deve atacar o acampamento filisteu, a consulta a Iahvé pelo éfode se prolonga e Saul, vendo a agitação crescer no acampamento inimigo, diz ao sacerdote: “Retira tua mão”. Ele interrompe a consulta e passa à ação. Acontecia também de o oráculo recusar-se a responder, I Sm 14.37; 28.6, sem dúvida quando nada saía do bolso ou quando as duas sortes saíam juntas.

c) *Diminuição da função oracular dos sacerdotes* – Não temos evidência histórica do uso do éfode e do Urim e Tumim após o reinado de Davi. Se Pv 16.33, que citamos anteriormente, se refere ao éfode, seríamos conduzidos a uma data um pouco mais recente, e Os 3.4 indicaria que o éfode foi utilizado no reino do Norte até sua queda, mas o éfode é associado aqui aos terafim e às *massebot*, isto é, às práticas reprovadas. Em todo caso, Acabe e Jorão de Israel e os reis de Judá seus contemporâneos, I Rs 20.13-14; 22.6; II Rs 3.11, consultam a Iahvé pelos profetas, nas circunstâncias em que Saul e Davi o consultavam pelo éfode. Sob Josias, o líder do sacerdócio de Jerusalém vai, ele próprio, consultar a profetiza Hulda, II Rs 22.14; cf. ainda Jr 21.1-2, sob Zedequias. Se a descrição do éfode e do peitoral do sumo sacerdote em Êx 28.6-30 remonta, basicamente, ao fim da monarquia, este não era mais um instrumento divinatório e é significativo que o Urim e o Tumim aí sejam mencionados sem serem descritos como os outros ornamentos do sumo sacerdote o são minuciosamente: sua menção é só um traço de arcaísmo e não se sabia mais o que tinham sido. Na última redação dessa passagem, a evolução é sensível: sobre o éfode e o peitoral são fixadas pedras gravadas com os nomes das

tribos de Israel, e sua função se reduz a fazer a Iahvé se lembrar de seu povo, Êx 28.12 e 29.

Segundo Ed 2.63 = Ne 7.65, não havia sacerdote para manejar o Urim e Tumim no retorno do Exílio; isto é confirmado pela tradição judaica que afirma muitas vezes que o Urim e Tumim estavam ausentes do segundo Templo; um texto até diz, Talmude, *Sota* 48a, que não havia mais Urim e Tumim desde a morte dos “primeiros profetas”, que são Samuel, Davi e Salomão. É possível que, até a queda do Templo, os sacerdotes tenham transmitido, sem o uso de meios divinatórios, respostas divinas aos fiéis que vinham sacrificar e orar para obter um favor; podem-se explicar nesse sentido alguns salmos e passagens do segundo Isaías. Mas isto é bem diferente do éfode com Urim e Tumim.

5. O SACERDOTE E O ENSINO

Junto com o Urim e Tumim, a bênção de Levi em Dt 33.10 confia aos levitas a instrução do povo: “Eles ensinarão tuas decisões, *mishpatim*, a Jacó, tuas instruções, *torot* (ler no plural), a Israel”. A *torá* pertence ao sacerdote, como o julgamento ao rei, o conselho ao sábio, a visão ou a palavra ao profeta. Três textos o dizem claramente: “Seus príncipes julgam por presentes, seus sacerdotes ensinam por um salário, seus profetas predizem por dinheiro”, Mq 3.11; “A *torá* não faltará ao sacerdote, nem o conselho ao sábio, nem a palavra ao profeta”, Jr 18.18; “Pedirão uma visão ao profeta, a *torá* faltará ao sacerdote, o conselho aos Anciãos”, Ez 7.26.

Tentou-se derivar *torah* do verbo *larah* “jogar, lançar”, excepcionalmente “lançar sortes”, Js 18.6; esta função foi ligada, pois, à função oracular do sacerdote e ela foi comparada com o assírio *tertu*, que significa “oráculo”. Mas o uso da palavra e os verbos que a acompanham indicam antes que *torah* vem da raiz *yrh*, freqüentemente empregada na forma factiva para significar “indicar, ensinar”. A *torah* é, pois, propriamente uma instrução e a tradução comum por “lei” é imperfeita.

Essa “lei” é confiada por Deus aos sacerdotes, Dt 31.9,26, pois é de Deus que ela vem: segundo Dt 33.10, são as *torot* de Iahvé que eles ensinam a Israel, cf. Os 4.6, e o sacerdote ensinando é um “mensageiro de Iahvé Sabaoth”, Ml 2.7. Naturalmente, esse ensinamento acontecia no santuário, ao qual o sacerdote estava ligado e onde se ia em peregrinação oferecer um sacrifício ou simplesmente consultar o oficiante; em consequência, o ensinamento da *torah* continuará, até o Exílio, confinado ao Templo, e textos como Is 2.3 = Mq 4.2; Dt 31.10-11 se apóiam em um costume muito antigo.

Originariamente, a *torah* é uma breve instrução sobre um assunto particular, uma regra de conduta prática, especialmente para a realização do culto cujo sacerdote é o especialista: cabe a ele decidir entre o santo e o profano, entre o puro e o impuro, e instruir os fiéis, Lv 10.10-11; Ez 22.26; 44.23. Após o retorno do Exílio, o profeta Ageu pede aos sacerdotes uma *torah* sobre o contágio da pureza e da impureza, Ag 2.11-13; é feita aos sacerdotes uma pergunta sobre a conveniência de um jejum, Zc 7.3.

Mas é abusivo restringir a essa casuística a função docente dos sacerdotes. Independente de como era no começo, textos como Os 4.6 e J2.8 indicam que a competência dos sacerdotes se estendia para além das prescrições estritamente cultuais. Ao mesmo tempo que a *torah* sacerdotal se tornava a Torá, a Lei, o conjunto das prescrições que regiam as relações do homem com Deus, e que os sacerdotes eram reconhecidos como seus intérpretes, ao mesmo tempo que aumentava a preocupação de se bem dispor interiormente para que o culto fosse agradável a Deus, os sacerdotes se tornaram mestres da moral e da religião. Os profetas exerceram a mesma função, mas de uma maneira diferente: o profeta é o homem do *dabar*, da palavra, o portador da palavra de Deus que lhe inspira imediatamente o que ele deve dizer em dada circunstância, o instrumento de uma revelação atual de Deus, enquanto que o sacerdote é o homem da *torah*, o depositário e o intérprete de uma ciência, *da'at*, que vem sem dúvida de Deus, mas em uma revelação passada, transmitida pelos canais humanos da tradição e da prática.

A partir do Exílio, o ensinamento da Torá deixa de ser monopólio dos sacerdotes. Os levitas, afastados das funções propriamente sacerdotais, tornam-se os pregadores e os catequistas do povo; finalmente, o ensino se dará fora do culto, nas sinagogas, e a classe dos escribas e doutores da Lei, aberta aos leigos, se sobreporá à casta sacerdotal.

6. O SACERDOTE E O SACRIFÍCIO

Na bênção de Levi, as funções propriamente cultuais dos sacerdotes vêm em último lugar: “Eles põem o incenso em tuas narinas e o sacrifício sobre teu altar”, Dt 33.10. Esta posição subordinada pode espantar quando se pensa na situação posterior quando a oferenda de sacrifícios era função sacerdotal por excelência: Fílon, *De Vita Moysi*, II (III), 29, diz que na Páscoa todos são sacerdotes porque todos imolam o cordeiro, e a Epístola aos Hebreus diz que “todo sumo sacerdote é estabelecido para oferecer dons e sacrifícios”, Hb 5.1; 8.3. Mas estamos aqui no final de uma longa evolução, da qual Dt 33.10 marca só uma etapa.

Não vamos falar dos sacrifícios dos Patriarcas em um tempo em que o sacerdócio não estava constituído. Na época dos juízes Deus ordenou a Gideão que construí-se um altar e oferecesse um holocausto, Jz 6.25-26; Manoá, o pai de Sanção, foi convidado pelo Anjo de Iahvé a oferecer um holocausto, que é agradável, Jz 13.16-23. No relato antigo sobre a infância de Samuel, seu pai Elcana sacrifica pessoalmente em Siló, I Sm 1.3,4,21; 2.19, o sacerdote Eli só aparece como guardião do santuário, I Sm 1.9, o “direito do sacerdote”, violado por seus filhos, concerne somente à atribuição aos sacerdotes de uma parte das vítimas, I Sm 2.12-17, e é uma adição ao relato primitivo que reserva aos sacerdotes a função de subir ao altar e queimar a oferenda, I Sm 2.27-36.

Saul, Davi e Salomão sacrificaram, e temos explicado anteriormente que isto não significa que os reis de Israel tenham sido sacerdotes,¹⁹⁴ mas não significa também que em sua época os sacerdotes não tenham tido uma função sacrificial. O próprio Acaz oferece o primeiro sacrifício sobre o novo altar que mandou construir, mas é o sacerdote Urias que deve officiar nele em seguida, II Rs 16.12-16. Pouco antes disso, sem dúvida na primeira metade do século VIII a.C., as bênçãos de Moisés de Dt 33 receberam no reino do Norte sua forma definitiva, aí compreendidos os v. 8-11, relativos a Levi, e a oblação dos sacrifícios era então reconhecida como um privilégio do sacerdócio. Antes do Exílio, em Jerusalém, os compiladores do Código de Santidade justificam as regras especiais de pureza impostas aos sacerdotes pela santidade de suas funções: são eles que levam para o altar os holocaustos e as porções de outros sacrifícios, Lv 21.6.

Pois (e isto é importante) o sacerdote do Antigo Testamento não é exatamente um “sacrificador” no sentido de um “imolador”. Ele pode se encarregar do abatimento da vítima mas isso foi acessório e nunca foi privilégio exclusivo seu. Segundo Êx 24.3-8, geralmente atribuído à tradição eloísta, Moisés diz aos jovens, dos quais não se diz que fossem sacerdotes, que imolem holocaustos e sacrifícios de comunhão, mas é o próprio Moisés que recolhe o sangue e asperge com ele o altar e o povo. A lei sacrificial estipula explicitamente que a vítima seja abatida pelo próprio ofertante, Lv 1.5; 3.2,8,13; 4.24,29,33. Quando o ofertante não estava em estado de pureza ritual e nos grandes sacrifícios públicos, II Cr 30.17; Ez 44.11, este ato era feito pelo clero inferior. A função do sacerdote começava com a manipulação do sangue, porque ele é a parte mais santa da vítima, Lv 17.11,14, mas sobretudo porque ele deve ser posto em contato imediato com o altar; da mesma forma, é sempre o sacerdote que apresenta e deposita sobre o altar a parte do sacrifício que

¹⁹⁴ Cf. I, pp. 141-143.

pertence a Deus. Tanto isto é verdade que nos sacrifícios de aves, onde a vítima deve ser morta sobre o próprio altar, o ofertante perde seu direito de a imolar, Lv 1.14-15; 5.8. Para significar a perda de direitos dos sacerdotes dos lugares altos após a reforma de Josias, se diz que eles não podiam “subir ao altar”, II Rs 23.9. Um texto escrito por volta da mesma época diz que os sacerdotes foram escolhidos para “subir ao altar”, I Sm 2.28. É também porque o incenso deve ser queimado sobre o altar que o incensamento é um privilégio dos filhos de Levi, segundo Dt 33.10, dos descendentes de Arão, segundo Nm 17.5; I Cr 23.13, e que o rei Uzias é punido por ter se arrogado esse direito, II Cr 26.16-18. O sacerdote é, pois, muito propriamente o “ministro do altar”, e esta expressão cristã acha no Antigo Testamento seus autênticos antecedentes.

Nessa forma precisa, a função dos sacerdotes nos sacrifícios é certamente antiga, mas ela se afirmou progressivamente, à medida que desaparecia sua função oracular e que sua função docente era partilhada com outros. Por uma evolução inversa, a ação sacrificial lhes foi cada vez mais reservada, ela se tornou uma função essencial e, conseqüentemente, a ruína do Templo marcou o fim de sua influência: a religião da Torá substituiu o ritual do Templo e os sacerdotes foram suplantados pelos rabinos.

7. O SACERDOTE COMO MEDIADOR

Essas diferentes funções têm um fundamento comum: quando o sacerdote entrega um oráculo, ele comunica uma resposta de Deus; quando ele dá uma instrução, uma *torah*, e quando mais tarde ele explica a Lei, a Torá, ele transmite e interpreta um ensinamento que vem de Deus; quando ele leva sobre o altar o sangue e a carne das vítimas e quando ele aí queima o incenso, ele apresenta a Deus as orações e os pedidos dos fiéis. Representante de Deus junto aos homens nas duas primeiras funções, representante dos homens junto a Deus na terceira, ele é sempre um intermediário. O que a Epístola aos Hebreus dirá do sumo sacerdote vale para todo o sacerdócio: “Todo sumo sacerdote escolhido dentre os homens é estabelecido para intervir em favor dos homens em suas relações com Deus”, Hb 5.1. O sacerdote é um mediador, como são também o rei e o profeta. Mas estes últimos o são por um carisma pessoal, como escolhidos de Deus, o sacerdote o é em si: o sacerdócio é uma instituição de mediação. Esse traço essencial se achará no sacerdócio da Nova Lei, participação do sacerdócio do Cristo Mediador, Homem e Deus, Sacerdote único e Vítima perfeita.

CAPÍTULO VI

O LEVITISMO

Em muitos textos bíblicos, os membros do clero são chamados “levitas” ou “filhos de Levi”, e essa ascendência levítica é dada como uma condição necessária para ascender às funções sacras. Esses textos apresentam difíceis problemas que vamos examinar, sem poder lhes dar sempre uma solução satisfatória.

1. A ETIMOLOGIA

A etimologia da palavra *levi* é incerta. Ela foi ligada ora a um ora a outro dos três sentidos que o radical *lwh* tem em hebraico: 1) “girar em roda”, o levita seria o homem das danças extáticas, como os derviches giradores e profetas; 2) “acompanhar, ligar-se a alguém”, esta é a etimologia proposta pela própria Bíblia: no nascimento de seu filho, Lia o chama Levi pois, diz ela, “desta vez meu marido se ligará a mim”, Gn 29.34; os membros da tribo de Levi são “ligados” a Arão, Nm 18.2 e 4. A raiz correspondente em árabe é *wly* (com inversão), que deu *wely*, “aquele que está ligado a Deus, personagem santa”; 3) por fim, “emprestar, dar em penhor”, mesmo que a Bíblia não use o verbo *lwh* nesse sentido a respeito dos levitas ela tem expressões bastante próximas: os levitas são “dados” a Iahvé em lugar dos primogênitos, Nm 3.12; 8.16; o jovem Samuel é “cedido” a Iahvé, I Sm 1.28. Ora, em muitas inscrições mineanas da Arábia, *lw'* se aplica a coisas ou a pessoas prometidas ou consagradas à divindade.

A primeira hipótese pode ser descartada como arbitrária, a segunda tem apoio bíblico, mas sabe-se que as etimologias propostas pela Bíblia não dão sempre a verdadeira significação das palavras, a terceira levanta o problema da origem do levitismo, que será examinada no fim deste capítulo. As três hipóteses querem explicar *lewy* como um nome de função mas, segundo a Bíblia, a palavra teria sido primeiro um nome próprio, o de um filho de Jacó. Esse nome próprio poderia ser uma forma abreviada de Levi-El, que é agora atestado nos textos de Mari, *La-wi-ili*, e que era já conhecido em uma trans-

criação egípcia, *Rw'r*. O nome significaria “ligado a Deus, protegido de Deus” ou algo parecido.

2. O SACERDÓCIO HEREDITÁRIO

No antigo Oriente, as profissões eram geralmente hereditárias e as técnicas eram transmitidas de pai para filho.¹⁹⁵ Isto é particularmente verdadeiro em relação ao Egito onde, em uma certa época, não se podia exercer outra profissão que aquela na qual se tinha nascido. Longas genealogias mostram a importância que se dava a essa sucessão e, sob Dario I, um arquiteto pretende remontar, por vinte e quatro gerações de arquitetos, a Imhotep, o construtor da pirâmide de Sakkara.

Essa continuidade era especialmente indicada para o sacerdócio: ela assegurava a boa vigilância e manutenção dos santuários, a transmissão das técnicas que exigiam iniciação, é a estabilidade do ritual. Entre os egípcios, a hereditariedade do sacerdócio e assegurada pelo menos a partir da XIX^a dinastia e a justificação de uma ascendência sacerdotal garantia o acesso às funções sagradas. Na Assíria, a sucessão de pai para filho existia pelo menos para certas categorias de sacerdotes. Linhagens sacerdotais são atestadas por algumas inscrições fenícias e púnicas. Entre os palmireanos, o sacerdócio parece ter pertencido a algumas famílias. Entre os árabes anteriores ao Islã, cada santuário era propriedade de uma família que aí se perpetuava. Lembremos, em um outro ambiente, as grandes famílias sacerdotais ligadas aos santuários gregos.

Não é, pois, de espantar que o sacerdócio tenha sido hereditário em Israel. Para tomarmos só exemplos nos textos reconhecidos como antigos, o levita que Mica contrata como sacerdote torna-se oficiante no santuário de Dã e sua linhagem lá se perpetua, Jz 18.30; o sacerdócio de Siló é exercido por Eli, e dois de seus filhos são também sacerdotes, I Sm 1-2; em Quiriat-Jearim, junto à arca, o sacerdócio se mantém na descendência de Abinadabe, I Sm 7.1; II Sm 6.3; em Nob há ao redor de Aimeleque “toda a casa de seu pai, os sacerdotes de Nob”, I Sm 22.11, eles são 85, que Saul mandou matar, I Sm 22.18, mais Abiatar que escapa e torna-se o sacerdote de Davi, I Sm 22.20-23.

Por outro lado, nesses mesmos textos antigos, os levitas aparecem como estranhos ao meio em que exercem suas funções. O levita de Jz 17-18 era um estrangeiro residente, um ger, em Belém de Judá; ele é contratado por Mica na montanha de Efraim, depois ele segue os danitas em sua migração para o

¹⁹⁵ Cf. pp. 73, 101s.

Norte. O levita de Jz 19 é um estrangeiro residente na montanha de Efraim, ele tem por concubina uma mulher de Belém de Judá, e ele apela, para vingar o crime de Gibeá, não à sua parentela, como o exigia a lei da vingança de sangue, mas a todas as tribos de Israel. Resulta desses textos, por um lado, que o sacerdócio pertence a algumas famílias, por outro, que essas famílias podem sem dúvida ficar ligadas a um santuário particular mas que não estão enraizadas em um território. Isto sugere a idéia de um agrupamento humano cujo elo não é uma comunhão de hábitat mas uma comunhão de função: uma tribo sacerdotal.

3. A TRIBO SACERDOTAL DE LEVI

É exatamente assim que a Bíblia apresenta, em sua última redação, o sacerdócio israelita. Os descendentes de Levi, o filho de Jacó, foram separados para exercer as funções sagradas, por uma iniciativa positiva de Deus, Nm 1.50; 3.6s. Eles foram tomados por Deus, ou dados a Deus, em lugar dos primogênitos de Israel, Nm 3.12; 8.16. Segundo Nm 3.6, eles estão a serviço de Arão mas, segundo Êx 32.25-29, eles foram estabelecidos contra Arão que tinha encorajado a idolatria do povo; por fim, segundo o texto atual de Dt 10.6-9, foi após a morte de Arão que eles foram escolhidos por Moisés.

Conseqüentemente, eles têm um lugar especial entre o povo: eles não são recenseados com as outras tribos, Nm 1.47-49; 4 inteiro; 26.62. Eles não têm parte em Israel, Nm 18.20; Dt 18.1, e não recebem nenhum território na partilha de Canaã, pois “é Iahvé que é sua herança”, Js 13.14,33; 14.3-4; 18.7, mas são previstas para eles contribuições, os dizimos, Nm 18.21-24, e bens de raiz nas diferentes tribos, as cidades levíticas, Nm 35.1-8; Js 21.1-42; I Cr 6.39-66. Assim, os membros do sacerdócio são chamados correntemente os filhos de Levi ou os levitas.

Dentro dessa tribo, um ramo recebe a promessa de um sacerdócio perpétuo, que lhe subordina os outros levitas, acantonados nas funções inferiores do culto; é a família de Arão, irmão de Moisés, Êx 29.9,44; 40.15. O sacerdócio passa, pois, aos filhos de Arão, Eleazar e Itamar, Nm 3.4, a promessa é renovada a Finéias, filho de Eleazar, Nm 25.11-13. De acordo com I Cr 24.3, o sacerdócio de Siló, depois o de Nob, depois o de Jerusalém até a expulsão de Abiatar, representa a descendência de Itamar. Zadoque, que substitui Abiatar, I Rs 2.35, está ligado a Arão por Eleazar, e sua família mantém o sacerdócio até a queda do Templo, I Cr 5.30-41; 6.35-38; Ed 7.1-5.

Genealogias são dadas muitas vezes, Gn 46.11; Êx 6.16-25; Nm 26.57-60, sobretudo I Cr 5.27 a 6.38, que recua até o Exílio. A importância dessas

genealogias é destacada por um incidente do retorno do Exílio: aqueles que não podiam provar sua ascendência foram excluídos do sacerdócio, Ed 2.62; Ne 7.64.

4. A EVOLUÇÃO HISTÓRICA

Todavia, a comparação desses diferentes textos entre si ressalta sua carência de unidade. Tem sido assinalada a incerteza sobre o momento e o motivo da escolha dos levitas para o serviço do santuário. A genealogia de Êx 6.16-25 é uma composição, a de Nm 26.57-58 opõe duas repartições diferentes dos clãs levíticos. As genealogias de I Cr 5-6 combinam e harmonizam informações diversas. Por outro lado, esses dados contidos nos textos de redação tardia só concordam imperfeitamente com o que dizem os textos mais antigos e deve-se concluir que se tem reportado às origens do povo o direito exclusivo de toda uma tribo às funções culturais e à função dominante do sacerdócio de Jerusalém, duas prerrogativas que só foram adquiridas ao final de toda uma história.

a) *Sacerdotes não levíticos* – Na época dos juízes e no princípio da monarquia, os sacerdotes não eram todos “levitas”. O efraimita Mica instala seu próprio filho, Jz 17.5. Samuel também é de origem efraimita, I Sm 1.1, ele está, contudo, ligado ao santuário de Siló, ele usa o avental dos sacerdotes, I Sm 2.18, ele oferece sacrifícios, I Sm 7.9; 9.13; 10.8; só tardiamente Samuel e seus ancestrais foram incorporados em uma genealogia levítica, I Cr 6.18-23. Abinadabe é um homem de Quiriat-Jearim, mas seu filho Eleazar é estabelecido como sacerdote da arca, I Sm 7.1. Entre os altos oficiais de Davi, são mencionados como sacerdotes os próprios filhos de Davi, portanto, de Judá, II Sm 8.18, e Ira o jairita, de um clã de Manassés, II Sm 20.26; apesar de I Cr 18.17, não há como pensar que *kohen* tenha aqui outro sentido que “sacerdote”.

O caso de Jeroboão I é especial: segundo I Rs 12.31; 13.33 (cf. II Rs 17.32); II Cr 13.9, ele teria instalado em seu santuário real de Betel sacerdotes que não eram filhos de Levi. Os exemplos que acabam de ser dados tornam possível que Jeroboão tenha efetivamente escolhido sacerdotes não levitas, e a questão será colocada para o próprio sacerdócio do Templo de Jerusalém.¹⁹⁶ Mas esses textos são de redação deuteronomista e provêm de Judá, e eles condenam um santuário concorrente e odiado: não estariam tentando denegrir Jeroboão, Betel e seu sacerdócio? Afinal de contas, havia levitas nos outros santuários

¹⁹⁶ Cf. pp. 411s.

do reino do Norte, cf. Dt 18.6 e II Rs 23.9, e no outro santuário real instituído por Jeroboão, o de Dã, Jz 18.30.

Esse santuário remonta à época da migração danita, cuja história é muito instrutiva para a história do sacerdócio, Jz 17-18: Mica instalou seu filho como sacerdote mas, quando passa um levita, ele o contrata imediatamente e diz: "Agora eu sei que Iahvé me fará o bem, pois que tenho este levita por sacerdote", Jz 17.13. Este levita é Jonatã, filho de Gérsom, filho de Moisés, Jz 18.30. Não há porque duvidar dessa informação que se acha em um relato antigo e que escandalizou os massoretas, os quais, por uma letra acrescentada, quiseram fazer ler "Manassés" em lugar de "Moisés". Não há tampouco razão para negar a ascendência levítica de Moisés que é afirmada em Êx 2.1, de tradição eloísta, e explicitada pela tradição sacerdotal, Êx 6.20; Nm 26.59, e pelo Cronista, I Cr 5.29; 23.13.

Logo, desde a época dos juízes, se preferia ter um levita por sacerdote e o único levita do qual temos a genealogia descende de Moisés e, por ele, de Levi. Na primeira metade do século VIII, no mais tardar, a tribo sacerdotal de Levi existe incontestavelmente e tem o monopólio do sacerdócio, Dt 33.8-11. Como as outras tribos de Israel,¹⁹⁷ ela teve que incorporar elementos estrangeiros, mas esse enxerto foi feito em um tronco existente.

b) *Sacerdotes-levitas* – Os livros de Reis só se interessam pelo sacerdócio de Jerusalém, que será estudado adiante.¹⁹⁸ Fora a repreensão feita a Jeroboão, da qual dissemos que talvez tenha sido sem fundamento, estes livros não mencionam uma única vez os levitas e, para ouvir falar deles sob a monarquia, devemos abrir o Deuteronômio. A opinião ainda comum é que este livro estabelece a equivalência entre sacerdotes e levitas e atribui a um e a outros as mesmas funções. É o conjunto da tribo de Levi que foi separada para levar a arca, servir a Deus e abençoar o povo, Dt 10.8, seus membros são chamados "os sacerdotes, os levitas", Dt 17.9,18; 18.1; 21.5; 24.8; 31.9. O texto de Dt 18.1 deve ser traduzido: "os sacerdotes levitas, toda a tribo de Levi" em aposição e não: "os sacerdotes levitas e toda a tribo de Levi", fazendo uma distinção entre levitas que são sacerdotes e outros que não o são. Há sem dúvida textos que empregam "sacerdote" sozinho ou "levita" sozinho, mas a comparação de textos prova que os termos são empregados como sinônimos; assim, em Dt 31.9 são os sacerdotes, os levitas que levam a arca e, em Dt 31.25 são os levitas; Dt 18.6-7 prevê que um levita, vindo ao santuário central, poderá realizar aí as funções de sacerdote com todos os seus irmãos levitas.

¹⁹⁷ Cf. pp. 24-25.

¹⁹⁸ Cf. pp. 410s.

Todavia, no próprio Deuteronômio, pode-se reconhecer uma certa distinção. Recentemente tem sido sustentado que os “sacerdotes-levitas” eram oficiantes do santuário central; isto é geralmente verdadeiro mas não se aplica a Dt 21.5, onde os sacerdotes-levitas são os de não importa que cidade perto da qual um assassinato foi cometido, e inversamente se esperaria então “sacerdotes-levitas” em lugar de “levitas” em Dt 18.7, que é explicitamente relativo ao santuário central. A terminologia do Deuteronômio não é, pois, rigorosa e ela sugere que todos os levitas podiam exercer as funções sacerdotais. Mas nem todos os levitas a exerciam efetivamente, pois eles eram muito numerosos para serem todos empregados. Não assegurando o serviço do altar esses levitas inativos não participavam de seus ganhos, Dt 18.1-4, e, como não havia território atribuído a sua tribo, eles não tinham renda. Por isso o Deuteronômio recomenda “o levita que habita em tuas portas” à caridade dos israelitas, como o estrangeiro, o órfão, a viúva, todos aqueles que não tinham meios garantidos de subsistência, Dt 12.12,18,19; 14.27,29; 16.11,14; 26.11-13. Mas todo levita mantém seus direitos sacerdotais e, se ele vem ao santuário central, não só ele oficia aí mas também recebe uma parte igual à de seus irmãos levitas associados ao santuário, Dt 18.6-7.

Essas prescrições não são a codificação da reforma de Josias. Elas lhe são anteriores e não podem ter sido aplicadas inteiramente no momento da reforma, cf. II Rs 23.9: “Todavia, os sacerdotes dos lugares altos não podiam subir ao altar de Iahvé em Jerusalém, mas eles comiam dos pães sem fermento no meio de seus irmãos”. Esses “sacerdotes dos lugares altos” são levitas e o clero de Jerusalém, zeloso de seus privilégios, lhes proíbe participar do culto; a menção dos pães sem fermento se explica sem dúvida como uma referência à grande Páscoa que encerrou a reforma, II Rs 23.21-23: em lugar de lhes aplicar Dt 18.6-7, seguiram a regra de Dt 12.11-12.

Mesmo que a posição dos levitas tal qual a descreve o Deuteronômio não seja o resultado da reforma de Josias, deve-se porém relacioná-la com um movimento de centralização do culto e encontra-se aqui o problema apresentado a propósito da lei deuteronômica do santuário único.¹⁹⁹ Ou essa desigualdade de condição entre os levitas ministros do santuário e os levitas dispersos nas tribos é um aspecto do projeto de reforma elaborado pelos levitas do Norte em proveito do santuário que eles serviam, ou antes ela é o reflexo da reforma tentada por Ezequias. Contudo, a questão do sacerdócio é mais geral e uma terceira solução é possível: antes de qualquer reforma ou qualquer projeto de reforma tendendo a reservar a um só lugar o exercício do culto legítimo,

¹⁹⁹ Cf. pp. 377-378.

houve, nos dois reinos de Israel e de Judá, um movimento que atraía fiéis para os grandes santuários de Estado, Jerusalém ou Betel. Os santuários locais subsistiam mas seu clero tinha sofrido por essa concorrência, sua renda tinha diminuído, muitos de seus membros tinham perdido o emprego, ficando disponíveis para um sacerdócio eventual mas reduzidos então à situação de estrangeiros residentes, de *gerim*, como os retrata o Deuteronômio. Assim se teria estabelecido uma distinção de fato, mas não de direito, entre os sacerdotes dos grandes santuários (ou do santuário único nas tentativas de reforma) e os sacerdotes de província.

c) *Sacerdotes e levitas* – A distinção entre sacerdotes e levitas, que era então latente no Deuteronômio, torna-se explícita em Ezequiel. O texto essencial é Ezequiel 44.6-31. Os israelitas pecaram ao introduzir incircuncisos no serviço do Templo; esta é uma alusão aos escravos públicos do Templo, os “descendentes dos escravos de Salomão”, cf. Ed 2.55-58, os “dados”, *netinim*, dos quais Ed 8.20 faz remontar a origem a Davi.²⁰⁰ Estes, diz o profeta, serão substituídos pelos levitas que ajudaram Israel em sua idolatria e que, como castigo, serão dispensados das funções propriamente sacerdotais e relegados aos ofícios inferiores: eles degolarão as vítimas e estarão a serviço do povo, Ez 44.6-14. Não se trata evidentemente de sacerdotes de ídolos, aos quais Ezequiel não poderia conferir nenhum lugar em seu Templo, trata-se de levitas que tinham oficiado nos pequenos santuários onde era celebrado um culto mais ou menos puro, esses levitas de província do Deuteronômio que a narrativa da reforma de Josias chama os “sacerdotes dos lugares altos”, e os afasta do altar, II Rs 23.9. O eco dessa reforma, e os incidentes que ela provocou, são claramente perceptíveis em Ezequiel e a violência do tom indica que não se está ainda muito longe dessas batalhas. Contudo, a situação desses levitas está assim regularizada: eles são integrados ao clero, mas em uma categoria inferior.

Ezequiel opõe a eles os sacerdotes-levitas, o que também lembra o Deuteronômio. As funções sacerdotais lhes estão reservadas: só eles podem se aproximar de Iahvé, oferecer a gordura e o sangue, entrar no santuário. Por causa dessa proximidade com as coisas santas, eles estão sujeitos a regras especiais de pureza, Ez 44.15-31. Eles são chamados os filhos de Zadoque, em Ez 44.15, mas também em Ez 40.46; 43.19; 48.11, a saber, eles representam o sacerdócio do Templo de Jerusalém. Aqui também, Ezequiel consagra a reforma de Josias.

Outros textos apresentam também uma distinção no interior do clero: Ez 40.45-46: há a câmara para “os sacerdotes que fazem o serviço do Templo”

²⁰⁰ Cf. p. 116.

e a câmara para “os sacerdotes que fazem o serviço do altar; estes são os filhos de Zadoque”; Ez 45.4-5: há o território dos sacerdotes que fazem o serviço do santuário e o território dos levitas que fazem o serviço do Templo; Ez 46.20-24: há as cozinhas onde os “sacerdotes cozinham os sacrifícios pelo pecado e as cozinhas onde “aqueles que estão a serviço do Templo” cozinham os sacrifícios pelo povo; Ez 48.11-14: o território que cerca o Templo é dado aos sacerdotes, filhos de Zadoque, que não se corromperam como os levitas, aos quais um outro território é atribuído. Todas essas distinções repetem e concordam com a de Ez 44.6-31, onde os levitas são “aqueles que fazem o serviço do Templo”, v. 11, e os sacerdotes são “aqueles que fazem o serviço do santuário”, v. 15. Mas é interessante notar que, em Ez 40.45-46, as duas categorias são chamadas “sacerdotes”.

Ezequiel, então, não inova radicalmente; ele normaliza uma situação que existia havia muito tempo e que a reforma de Josias tinha reforçado. Deve-se agora comparar esse projeto com a legislação dos escritos sacerdotais. O quadro pressuposto é o da peregrinação no deserto: segundo Nm 3.6-9, os levitas são postos a serviço de Arão e de seus filhos, eles lhes são “dados”, eles fazem o serviço da Habitação; segundo Nm 8.19, eles são “dados” a Arão e a seus filhos para o serviço da Tenda; segundo Nm 18.1-7, que é o texto principal, os levitas asseguram o serviço de Arão e o da Tenda, eles são os “dados” mas Arão e seus filhos realizam as funções propriamente sacerdotais, o serviço do altar e do santuário, “tudo o que está por trás do véu”. O paralelismo é evidente: a Habitação, a Tenda do deserto, equivale aqui ao Templo de Ezequiel; os levitas são os “dados” que substituem, como em Ezequiel, os “dados” que estavam já anteriormente associados ao Templo. Ao lado dessa concordância, as diferenças são secundárias: a principal é que Números liga o sacerdócio a Arão enquanto que Ezequiel chama os sacerdotes de “filhos de Zadoque”; veremos mais adiante o que essa mudança significa.²⁰¹ É claro que a redação do texto de Números é posterior a Ezequiel: a exposição é mais clara, mais calma também e sem nota polêmica, a assimilação dos levitas aos “dados” não estava ainda realizada no retorno do Exílio, cf. as listas de Ed 2 e 8.20, e a ascendência arãoica dos sacerdotes só é destacada nas passagens secundárias dos livros de Esdras e de Neemias, Ed 7.1-5; Ne 10.39; 12.47. Por outro lado, parece difícil admitir que disposições legislativas como são as de Números se inspirem em uma descrição ideal como é a de Ezequiel. É mais provável que os textos de Números e os de Ezequiel representem duas correntes paralelas derivadas de uma mesma fonte: a situação criada em Jerusalém pela reforma

²⁰¹ Cf. p. 432.

de Josias, e não é impossível que as leis de Números tenham se desenvolvido a partir de regras editadas no fim da monarquia pelos sacerdotes do Templo.

Em todo caso, a posição inferior a que estavam reduzidos os levitas, distintos dos sacerdotes, explica que tenham estado pouco dispostos a voltar do Exílio; na lista de Ed 2.40 = Ne 7.45, só há 74 levitas contra 4289 sacerdotes, e, para sua própria caravana, Esdras obtém com dificuldade 38 levitas, Ed 8.18-19. Veremos, a propósito do sacerdócio do segundo Templo, que os levitas tentaram se emancipar.²⁰²

5. AS CIDADES LEVÍTICAS

Enquanto que o Deuteronômio representa os levitas dispersos em todo o território e vivendo como estrangeiros residentes recomendados à solidariedade dos proprietários da terra, enquanto que o projeto de Ezequiel os junta em um território próximo a Jerusalém, o livro de Josué, Js 21.1-42, lhes atribui 48 cidades, com seus arredores imediatos, que são, salvo exceções, repartidos igualmente entre as tribos; essa lista se acha com algumas variantes em I Cr 6.39-66. Esta medida seria a execução de uma ordem dada por Deus a Moisés, Js 21.2, como narra de fato Nm 35.1-8. Enfim, a lei do jubileu contém uma cláusula especial relativa a essas cidades, Lv 25.33-34. O texto essencial é o de Js 21, do qual os outros dependem.

Ele põe um problema muito difícil. À primeira vista, a instituição dessas cidades levíticas parece uma utopia tardiamente elaborada: não é possível imaginar que 48 cidades, teoricamente quatro por tribo, das quais muitas são cidades importantes, tenham sido deixadas exclusivamente para os levitas, com um território que, segundo Nm 35.5, tinha medidas invariáveis. Esta lista inclui seis cidades de refúgio, Nm 35.6; Js 21.13,21,27..., que representam uma instituição fundamentalmente antiga,²⁰³ mas a relação entre cidades de refúgio e cidades levíticas é secundária e os textos independentes sobre as cidades de refúgio não as consideram como cidades levíticas. A lista supõe a distinção clara entre sacerdotes e levitas, a organização dos levitas em três classes, a designação dos sacerdotes como “filhos de Arão”; nenhuma dessas coisas aparece em qualquer texto pré-exílico.

Em seu estado atual, Js 21, como Js 20 sobre as cidades de refúgio, pertence pois à forma mais recente do livro de Josué; importa pouco aqui que seja atribuído a um redator sacerdotal ou a um redator deuteronomista tardio. Mas,

²⁰² Cf. p. 432.

²⁰³ Cf. pp. 195-198.

assim como o capítulo sobre as cidades de refúgio tem um núcleo antigo, a lista das cidades levíticas poderia se apoiar em uma tradição anterior ao Exílio. Duas hipóteses têm sido recentemente propostas: a primeira constata que as cidades enumeradas não eram todas existentes e possuídas pelos israelitas senão no fim do reinado de Davi e sob Salomão; a lista primitiva e a instituição das cidades levíticas datariam pois desta época, antes da metade do reinado de Salomão. A que a segunda hipótese objeta uma particularidade notável dessa lista: se se aponta essas cidades em um mapa, restam duas zonas não ocupadas pelos levitas: o centro do reino de Judá, ao sul de Jerusalém, e o centro do reino de Israel (Siquém sendo intrusa). Procura-se então a explicação na reforma de Josias: o rei reuniu em Jerusalém todos os sacerdotes das cidades de Judá, II Rs 23.8, e matou todos os sacerdotes dos lugares altos nas cidades de Samaria, II Rs 23.19-20. A lista seria do tempo de Josias ou posterior a ele mas anterior ao retorno do Exílio. Esta interpretação não é convincente: a historicidade de II Rs 23.19-20 é duvidosa e II Rs 23.8 especifica que as cidades de Judá de onde os sacerdotes foram reunidos se estendem “desde Geba até Berseba”, a saber, todo o reino de Judá onde, fora a lacuna já assinalada, se situam uma dúzia de cidades levíticas. Resta então supor que a lista representa a execução incompleta das medidas apresentadas por Josias. De qualquer forma, enquanto a primeira hipótese não explicava as lacunas, a segunda só explica as lacunas e não dá a justificação do resto.

Esta lista é, pois, um enigma. Porém, à parte sua sistematização utópica, ela deve basear-se em um documento antigo, correspondente a uma situação real. Muitas dessas cidades são, aliás, atestadas como a residência de famílias sacerdotais. Por outro lado, ela não corresponde a uma lista de santuários onde esses levitas teriam oficiado. Parece, pelo contrário, que essas cidades são aquelas onde residiam famílias levíticas fora dos grandes santuários em atividade, por conseguinte, levitas que não tinham renda garantida e que estavam na posição dos levitas do Deuteronômio. Modificando um pouco a primeira das hipóteses apresentadas, nos arriscamos a dizer que a lista representava primitivamente o povoamento disperso dos levitas após a fundação do Templo, que atraiu o pessoal religioso das redondezas de Jerusalém (o que explicaria a lacuna em Judá) e na seqüência da organização do culto oficial em Betel (o que explicaria pela mesma razão a lacuna em Israel).

6. TRIBO SACERDOTAL E TRIBO PROFANA DE LEVI

Segundo a Bíblia, esta tribo sacerdotal tem por origem Levi, um dos doze filhos de Jacó. Vimos que, nas bênçãos de Moisés, Dt 33.8-11, este Levi,

personificando seus descendentes, recebe na partilha as funções sacerdotais. Mas dois outros textos o apresentam sob luz muito diferente. Nas bênçãos de Jacó, Gn 49.5-7, Levi e Simeão são condenados juntos por sua violência: eles mataram homens, mutilaram touros, eles serão dispersos em Israel. O texto se reporta evidentemente à mesma tradição que Gn 34: para vingar o ultraje feito a sua irmã Diná, Simeão e Levi atacam traiçoeiramente os habitantes de Siquém, matam todos os homens e levam o gado, e eles são repreendidos por Jacó. Outros textos nos informam que Simeão foi um agrupamento profano que muito cedo perdeu sua autonomia e cujos membros estavam dispersos no território de Judá. A conclusão lógica é que houve também uma tribo profana de Levi, que sofreu destino semelhante.

Contudo, esta conclusão tem sido rejeitada por alguns críticos que consideram o relato de Gn 34 como lendário e o oráculo de Gn 49 como uma explicação artificial da situação excepcional da tribo sacerdotal de Levi, que não tinha função política e cujos membros viviam disseminados em todas as tribos: nunca teria existido uma tribo profana de Levi. Mas Levi faz parte do sistema antigo das Doze Tribos; é improvável que em uma época posterior, em que a divisão em tribos correspondia a uma divisão do território, se tenha introduzido nesse sistema uma tribo cuja característica fosse exatamente não ter território. As bênçãos de Jacó em sua forma atual, remontam ao reinado de Davi e os oráculos particulares são em parte mais antigos. Quanto a Gn 34, o relato não apresenta características de um relato etiológico, ele não contém nenhuma alusão à dispersão de Simeão e de Levi que, na tese que combatemos, ele seria destinado a explicar. Ele narra um fato, do qual Gn 49.5-7 dá as conseqüências. Este fato é um episódio da pré-história de Israel: os grupos aparentados de Simeão e de Levi tiveram um grave atrito em Siquém, seja no curso de suas transumâncias seja quando se estabeleceram nessa região antes da chegada de Efraim e de Manassés, que empurraram seus remanescentes para o Sul. Só podemos propor hipóteses mas não devemos rejeitar essa tradição muito antiga que nos leva para antes da época de Moisés: houve uma tribo profana de Levi, e seu ancestral tem um nome pessoal que é atestado, sob sua forma plena, em textos cuneiformes e egípcios.²⁰⁴

Mas o problema que nos interessa não é resolvido com isso. Pode-se de fato supor, como sustentado, que há só uma relação acidental entre essa tribo profana de Levi e a tribo sacerdotal dos levitas: estes seriam designados por um nome exprimindo sua função, esta função se tornaria hereditária e a semelhança de nomes teria levado à ligação desses grupos, agora uma tribo sacer-

²⁰⁴ Cf. 396.

dotal, à antiga tribo profana que tinha desaparecido. O que põe uma última questão: a origem do levitismo.

7. A ORIGEM DO LEVITISMO

Em hebraico, “Levi” e “levita” são expressos por uma mesma palavra, *lewy*. Mesmo quando trata-se da tribo de Levi, esta palavra é empregada com artigo, como um nome comum, *halleyw*, Êx 6.19; Nm 3.20; Dt 10.8 etc. Para designar esses levitas, numerosíssimos textos empregam o plural, *lewyym*, como se faria para um nome de função.

Por outro lado, têm sido descobertas na Arábia do Norte, em El-Ela, a antiga Dedan, muitas inscrições em escrita e em dialeto mineanos que contêm a palavra *lw'* ou, no feminino, *lw't*. Por causa da semelhança com o hebraico *lewy*, se tem algumas vezes traduzido por “sacerdote”, até por “levita”, e se tem concluído que o levitismo era um empréstimo de Israel dos ambientes proto-árabes com os quais ele tinha estado em contato no Sinai. A ligação dos levitas a uma tribo profana de Levi, quer esta tenha existido realmente ou não, seria, pois, artificial.

Um estudo mais aprofundado dessas inscrições e os progressos da epigrafia e da história da Arábia antiga favorecem uma solução muito diferente. As palavras *lw'* ou *lw't* não significam “sacerdote” ou “sacerdotisa”, mas designam o objeto de uma doação feita a uma divindade, um penhor. Esse objeto pode ser uma pessoa, homem ou mulher, ou uma coisa; não se trata nunca de um funcionário do culto. Como o sentido é diferente do hebraico *lewy*, é possível que não houvesse nenhuma relação entre os termos. Se se admite que a partir de um mesmo sentido primeiro “consagrado, dado”, a palavra evoluiu diferentemente nas duas línguas, não se deve concluir de imediato por um empréstimo do mineano ao hebraico. De fato, os mineanos são um povo da Arábia do Sul, seus reis só controlaram a região de Dedan na Arábia do Norte a partir do século IV a.C., não antes. Ora, as palavras *lw'* e *lw't* só se acham nas inscrições mineanas da Arábia do Norte, em Dedan, e nunca nas do Sul, nem em nenhum outro dialeto sul-árabe. É, pois, possível que elas tenham sido emprestadas de uma população de Dedan que não era nem mineana nem proto-árabe em geral. Deve então ser lembrado que, segundo os autores árabes do princípio do Islã, o oásis de Dedan era ocupado em sua época por judeus e esta instalação judaica parece ser muito antiga. Uma inscrição de Nabonidos, recentemente descoberta, atribui a esse rei a instalação na Arábia do Norte e principalmente em Dedan de colonos militares recrutados na maioria no oeste de seu império. É provável que tenha havido judeus entre eles e,

portanto, que judeus, levitas aí compreendidos, tenham se estabelecido em Dedan dois séculos antes da dominação mineana: se houve um empréstimo do termo *lewy*, foi do lado dos mineanos, que modificaram o sentido do termo e criaram um feminino que não existia em hebraico.

Por outro lado, não é tão evidente como se diz que “levita” seja primeiro um nome de função em hebraico. É significativo que a palavra seja empregada só uma única vez no estado construto, como um nome comum, Ne 10.1, enquanto que se acha muito freqüentemente *kohen* assim empregado: “os sacerdotes de Iahvé, dos lugares altos etc.”, “meus sacerdotes, vossos sacerdotes, seus sacerdotes” etc. Por sua forma e por seu emprego, “levita” é primeiro um gentílico: é um “descendente de Levi” e não há nenhuma razão para rejeitar a tradição bíblica que liga constantemente os levitas ao tronco de Levi.

Após o muito antigo episódio de Gn 34, acham-se os remanescentes da tribo de Simeão associados a Judá no Sul. É provável que os sobreviventes da tribo de Levi os tenham acompanhado. Mas, enquanto que os de Simeão se misturavam a seu ambiente, os descendentes de Levi se especializaram nas funções culturais. A etnologia e a história fornecem outros exemplos da especialização funcional, quase cultural, de uma minoria étnica. As relações antigas dos levitas com Judá e o Sul são suficientemente claras. Segundo as tradições patriarcais, Levi é filho de Lia, como Simeão e Judá; segundo as tradições sobre a estada no deserto foi lá que os levitas foram separados para o culto e foram estreitamente associados a Moisés, que é um deles. Moisés certamente esteve no Egito, e os levitas com ele, o que explica a proporção surpreendente de nomes egípcios de levitas. O texto de Nm 26.58 conservou uma repartição de levitas em clãs que não concorda com a divisão canônica em três classes representando três famílias: os gersonitas, os coatitas e os meraritas. Este texto enumera cinco clãs: libnita, hebronita, malita, mushita, coreíta. A versão grega omite o clã malita; dos quatro nomes restantes mushita é interpretado geralmente como um gentílico derivado de Moisés, coreíta relaciona-se a Coré, que aparece em I Cr 2.43 em uma lista dos “filhos” de Calebe, que são sobretudo nomes de lugares e onde Coré faz fronteira com Hebrom e Tappuah. Por fim, os libinitas e os hebronitas são evidentemente habitantes de Libna e de Hebrom. Esta lista que é muito antiga, de qualquer forma anterior à monarquia, localiza, pois, e parece limitar no território de Judá o hábitat dos levitas. Mas, desde a época dos juízes, eles começaram a se espalhar para fora. O levita do crime de Gibeá mora na montanha de Efraim mas ele mantém um vínculo com Judá, onde tomou uma concubina, Jz 19.1. O levita de Mica estava ligado a um clã de Judá, Jz 17.7, ele é conhecido dos danitas entre os quais peregrinou, Jz 18.3, ele é contratado por Mica que mora na montanha de Efraim,

Jz 17.1, ele segue os danitas até as fontes do Jordão, Jz 18.30, e não há motivo para suspeitar de sua ascendência levítica, que é afirmada por esse último texto e que faria dele um membro do clã mushita. Este é só um caso particular de expansão dos levitas e, no momento em que foi redigido o documento que está na base da lista das cidades levíticas de Js 21,²⁰⁵ os levitas estavam dispersos em todas as tribos de Israel.

Esta expansão geográfica não aconteceu sem um crescimento do núcleo primitivo que se fez, como para as outras tribos, pela adoção de indivíduos ou de grupos; aqui, pela integração de famílias que, sem serem de descendência levítica, tinham garantidas as funções sacerdotais nos diferentes santuários.

Reconhecemos que essa reconstrução da história antiga do levitismo é hipotética, mas ela parece levar em conta raros textos antigos cuja solidez é provada e ela explica a transformação da tribo profana de Levi, que seguramente existiu, na tribo sacerdotal dos levitas, que tomou-se uma instituição importante em Israel. Em todo caso, não há por que procurar fora de Israel a origem do levitismo.

²⁰⁵ Cf. pp. 404s.

CAPÍTULO VII

O SACERDÓCIO DE JERUSALÉM SOB A MONARQUIA

Apesar da multiplicidade de santuários na época monárquica até a reforma de Josias, só temos informações um pouco detalhadas sobre o sacerdócio de Jerusalém. Isto é facilmente compreendido: o Templo de Jerusalém era o centro de culto mais rico e o mais freqüentado, ele era o santuário oficial do reino de Judá e seu clero era o único a exercer uma função, aliás restrita, na vida política da nação. Por outro lado, os livros de Samuel e de Reis, que são nossas únicas fontes úteis, foram escritas em Judá, redigidas sob a influência do Deuteronômio que só reconhecia um santuário legítimo. As informações que eles nos dão são parcimoniosas e às vezes difíceis de interpretar. Teríamos, sem dúvida, um quadro muito mais completo se pudéssemos utilizar com segurança tudo que as Crônicas dizem da organização do clero por Davi, I Cr 23-26. Mas este clero, cujas classes e atribuições são minuciosamente reguladas, é ligado ao serviço de um Templo que ainda não existia no tempo de Davi. Deve-se certamente concluir que este quadro representa o ideal do Cronista, inspirado pela situação de sua época, e nós o utilizaremos para a história do sacerdócio após o Exílio.

1. ABIATAR E ZADOQUE

De acordo com I Sm 22.20-23, o único sobrevivente do massacre dos sacerdotes de Nob por Saul foi Abiatar, filho de Aimeleque, filho de Aitube e, por Aitube, ele descendia de Eli, o sacerdote de Siló, I Sm 14.3, cf. I Rs 2.27. Os textos pré-exílicos não permitem retroceder mais em sua ascendência, mas os nomes dos dois filhos de Eli, Hofni e Finéias, indicam que esta era uma família levítica, cf. também I Sm 2.27, que é de redação tardia. Abiatar se refugia junto a Davi e o segue em sua vida errante, exercendo junto dele o ofício de sacerdote, I Sm 23.6,9; 30.7.

Encontramos Abiatar após a conquista de Jerusalém e ele está a serviço da arca, mas partilha essa função com Zadoque, II Sm 15.24-29. Esses dois

sacerdotes sempre são mencionados juntos até o fim do reinado de Davi, II Sm 17.15; 19.12, e eles figuram juntos nas duas listas dos altos oficiais de Davi, II Sm 8.17 e 20.25. Sempre Zadoque é mencionado antes de Abiatar, que parece assim relegado a um posto secundário desde a instalação em Jerusalém. Abiatar parece ter sido sempre fiel a Davi, cf. também I Rs 2.26, mas, nas intrigas de sucessão ao trono, ele toma o partido de Adonias contra Salomão que apoiava Zadoque, I Rs 1.7,19,25; 2.22. Após a morte de Davi, um dos primeiros atos de Salomão foi exilar Abiatar em sua propriedade em Anatote, I Rs 2.26-27, uma cidade levítica, Js 21.18, e a mais próxima do santuário abandonado de Nob, onde Abiatar tinha começado sua carreira.

Zadoque fica sozinho em posse do sacerdócio, I Rs 2.35. Ele deve ter morrido pouco depois, pois não é mais mencionado na história de Salomão e, na lista dos altos oficiais que data de meados do reinado, é seu filho Azarias que tem o título de sacerdote, I Rs 4.2 (a menção de Zadoque e de Abiatar nesta lista no v. 4 é um acréscimo evidente).

De onde vinha esse Zadoque que aparece assim na história após a conquista de Jerusalém e que, após ter compartilhado o sacerdócio com Abiatar, o expulsa? É uma questão muito obscura. Zadoque foi provido de duas genealogias: de um lado, I Cr 24.3 faz dele um descendente de Eleazar e I Cr 5.29-34 e 6.35-38 dão sua genealogia completa a partir de Arão e de seu filho Eleazar; de outro lado, o texto hebraico de II Sm 8.17 chama Zadoque o filho de Aitube e parece, assim, ligá-lo à família de Eli. Mas essas genealogias de Crônicas são artificiais e é impossível que Zadoque seja um descendente de Eli, pois sua nomeação é apresentada como o cumprimento da maldição pronunciada contra a casa de Eli, I Rs 2.27, cf. I Sm 2.27-36; 3.11-14. Há uma outra marca de desordem no texto de II Sm 8.17: "Zadoque, filho de Aitube, e Aimeleque, filho de Abiatar, eram sacerdotes"; mas Abiatar era o filho de Aimeleque e não seu pai, I Sm 22.20. Já a versão siríaca fez essa correção, mas deve-se sem dúvida ir mais longe: Abiatar, em I Sm 22.20 é chamado "filho de Aimeleque, filho de Aitube" e pode-se pensar que, em II Sm 8.17, Aitube tenha sido transferido como pai de Zadoque, acidentalmente ou deliberadamente. O texto primitivo seria então: "Zadoque e Abiatar, filho de Aimeleque, filho de Aitube". O que deixa Zadoque sem genealogia.

Sobre sua origem têm sido apresentadas muitas hipóteses: ele teria sido o sacerdote do lugar alto de Gibeá. Esta é uma idéia do Cronista, I Cr 16.39, retomada por alguns modernos; sob Davi, Abiatar teria estado a serviço da arca, Zadoque a serviço da Tenda do deserto, conservada em Gibeá, cf. II Cr 1.3. Mas os textos antigos só colocam Zadoque em relação com a arca, como Abiatar. Foi sugerido também que Zadoque teria pertencido ao sacer-

dócio de Quiriat-Jearim, I Sm 7.1, e que teria participado na transferência da arca para Jerusalém: conforme II Sm 6.3-4, o carro era conduzido por Uzá e "Aiô"; em lugar deste nome próprio, se tem sugerido ler *'ahiw*, "seu irmão". Esse irmão anônimo seria Zadoque e ele teria continuado um dos dois condutores da arca, Uzá tendo sido substituído por Abiatar, cf. II Sm 15.29. Não há nenhum texto que se oponha formalmente a essa hipótese, mas não há nenhum que a sustente positivamente; ela enuncia somente uma possibilidade, que ela não prova.

Uma última hipótese é atualmente bem vista: já que Zadoque só aparece depois da conquista de Jerusalém, já que sua genealogia não é dada, já que ele tem um nome que lembra antigos nomes de Jerusalém: Melquisedeque na época patriarcal, Adoni-Zedeque no tempo da conquista, não se poderia procurar a origem de Zadoque na própria Jerusalém? Ele teria sido o sacerdote do santuário jebuseu, o herdeiro do sacerdócio de Melquisedeque, Gn 14.18-20; Sl 110.4.²⁰⁶ A arca teria sido depositada no antigo santuário e a preocupação que Davi tinha de se conciliar com os jebuseus que restavam na cidade lhe teria aconselhado a manter seu sacerdote. Não há efetivamente nada de impossível neste uso de um santuário anterior – a história dos primeiros lugares de culto em Israel nos fornece exemplos – nem na anexação do sacerdócio que oficiava neste santuário. O caráter da divindade honrada em Jerusalém podia fazer a coisa mais fácil: não era Baal, era El-'Elion, uma das formas de El que os patriarcas tinham venerado²⁰⁷ e do qual Iahvé tinha assumido os títulos.²⁰⁸ O encontro de Abraão e Melquisedeque, Gn 14.18-20, podia servir para legitimar não só os direitos do sacerdócio mas também sua origem. Se se hesita em adotar essa solução, é porque ela carece de apoios positivos e porque ela implica a existência de um santuário de El-'Elion utilizado para o culto de Iahvé: ora, os textos nunca falam desse santuário, deixam a arca sob uma tenda até o fim do reinado de Davi e não associam Zadoque senão com a arca e a tenda de Iahvé.²⁰⁹

É melhor reconhecermos que não sabemos de onde veio Zadoque. É possível que ele tenha sido de fato de origem levítica, de um outro ramo que a casa de Eli, e a tradição posterior pode basear-se em um fundo autêntico. Seja como for, seus descendentes se mantiveram em Jerusalém até o Exílio e a legitimidade de seu sacerdócio nunca foi contestada, mesmo que uma hostili-

²⁰⁶ Cf. pp. 142-143.

²⁰⁷ Cf. p. 332.

²⁰⁸ Cf. pp. 348-349.

²⁰⁹ Cf. p. 349.

dade tenha existido entre os zadoquitas e a família de Abiatar, que eles tinham afastado.

2. OS ZADOQUITAS

Uma lista dos sucessores de Zadoque à frente do clero de Jerusalém é dada em I Cr 5.34-41. Ela compreende onze nomes entre Aimaás, filho de Zadoque, e Jeozadaque. Este é o pai de Josué, primeiro sumo sacerdote da Restauração, Ag 1.1. Isto faz doze gerações de sacerdotes entre a construção do Templo sob Salomão e sua reconstrução no retorno do Exílio, assim como a lista dos ancestrais de Zadoque, que é dada antes, I Cr 5.29-34, contava doze gerações entre a armação da Tenda no deserto e a construção do Templo, o que dá doze gerações de 40 anos, ou seja, os 480 anos de I Rs 6.1. A fundação do Templo de Salomão se acha assim justamente no meio da história do santuário de Israel. Esta é uma simetria proposital e outros indícios destacam o caráter artificial da lista: Aimaás é mesmo filho de Zadoque, II Rs 15.36, mas o sacerdote do Templo de Salomão é Azarias, que é um outro filho de Zadoque e não filho de Aimaás como diz I Cr 5.35. A lista é incompleta, ela contém sem dúvida nomes citados em outras passagens: Azarias, I Rs 4.2, Hilquias, II Rs 22.4, Seraías, II Rs 25.18, Jeozadaque, Ag 1.1, mas ela omite Joiada, sacerdote sob Joás, II Rs 12.8, Urias, sacerdote sob Acaz, II Rs 16.10, e pelo menos dois sacerdotes mencionados nas partes narrativas de Crônicas mesmo: um Azarias sob Uzias, II Cr 26.20, um Azaria sob Ezequias, II Cr 31.10. É perturbador também que a série Amarias-Aitube-Zadoque se repita idêntica entre os ancestrais imediatos de Zadoque, v. 33-34, e entre seus descendentes, v. 37-38. Esta lista expressa um fato real, a continuidade da linhagem zadoquita, mas ela não serve para fazer sua história detalhada.

Sobre essa história, os livros de Reis nos dizem pouca coisa, salvo as relações entre os sacerdotes e o rei, que serão examinadas mais adiante. Parece que os zadoquitas foram um clero rotineiro, pouco inclinado às inovações que mudariam seus hábitos. Em todo caso, as reformas religiosas foram devidas à iniciativa de um rei e não de um sacerdote: as de Asa, I Rs 15.12-13, cf. II Cr 14.2-4; 15.1-15, de Ezequias, II Rs 18.3-4, de Josias, II Rs 23. Há uma exceção: a revolução contra Atalia, dirigida pelo sacerdote Joiada, é completada pela destruição do templo de Baal, II Rs 11.18; mas esta foi primeiro uma reação contra a rainha estrangeira e sua corte. Este mesmo Joiada é censurado por ter negligenciado a manutenção do Templo, e a proibição dos artesãos leigos é contrastada com a indelicadeza dos sacerdotes, II Rs 12.8 e 16. Apesar dos conflitos que, nesta circunstância e em outras, opuseram os sacerdotes

e os reis, a posição dos zadoquitas não pára de se fortalecer e ela triunfa quando da reforma de Josias, quando o clero do Templo impediu a aplicação da lei do Deuteronômio aos sacerdotes de província que vinham para Jerusalém, II Rs 23.9.

É sobretudo contra os descendentes de Abiatar, fixados nos arredores de Jerusalém, que os zadoquitas tiveram que defender seu monopólio. Há um eco dessa luta, vindo do campo zadoquita, no acréscimo à história de Eli, I Sm 2.27-36, que faz Iahvé dizer: “Eu mantereirei um dos teus perto de meu altar, para que seus olhos se consumam e para que sua alma se entristeça... Eu levantarei para mim um sacerdote fiel (Zadoque)... Eu garantirei para ele uma casa duradoura... Quem subsistir de tua família virá se prostrar diante dele para ter uma moeda de prata e um bocado de pão”. A essa alegria maldosa dos zadoquitas diante da humilhação de seus concorrentes responde uma voz do partido de Abiatar, a do profeta Jeremias, membro de uma família sacerdotal de Anatote, onde Abiatar tinha sido exilado anteriormente: ele suscita a indignação dos sacerdotes quando ele prega, no próprio Templo, contra o Templo e seu culto, Jr 7 e 26. Quando ele anuncia que o Templo terá a mesma sorte que Siló, Jr 7.14; 26.6, é difícil não ver aí uma resposta às insolências dos zadoquitas que lançavam no rosto de seus infelizes adversários a vergonha da maldição pronunciada outrora em Siló contra a casa de Eli.

A resistência ao movimento de reforma não se limita sem dúvida a essas polêmicas e é provável que os zadoquitas quiseram opor ao Deuteronômio um código concorrente. A base antiga do Código de Santidade, Lv 17-27 parece provir do sacerdócio de Jerusalém no fim da monarquia. Veremos no capítulo seguinte como um compromisso se estabelece após o Exílio entre esses partidos e essas tendências.

3. OS SACERDOTES E OS REIS

O Templo de Jerusalém era um santuário de Estado e os sacerdotes desse Templo eram funcionários do rei. Seus chefes figuram na lista dos altos oficiais, I Rs 4.2, eles são nomeados e destituídos pelo rei, I Rs 2.27 e 35. Eles recebem dele as ordens relativas à manutenção do santuário e às suas instalações culturais; mesmo Joiada, que fez Joás subir ao trono, deve se curvar às duas ordenanças que esse rei edita e das quais a segunda retira um privilégio aos sacerdotes e os põe sob o controle de um oficial leigo, II Rs 12.5-17, e os sucessores de Joiada não puderam se libertar dessa sujeição, II Rs 22.3-7. Acáz ordena a Urias que construa um novo altar e o sacerdote obedece sem vacilar, II Rs 16.10-16.

Este último texto nos lembra que o poder do rei não se estendia só à administração do Templo: Acáz sobe ao altar que mandou construir e oferece nele seu sacrifício. A propósito das instituições reais²¹⁰ discutimos essa atividade cultural e concluímos que ela decorria do caráter sagrado do rei. Ele não era sacerdote no sentido próprio, ele não era – seja o que for que se tenha dito – o líder do sacerdócio, mas ele era seu patrono.

Porém, houve conflitos. A revolução que derrubou Atalia foi dirigida pelo sacerdote Joiada, II Rs 11. Conforme II Cr 24.17-26, o rei Josias caiu na impiedade após a morte de Joiada e o filho deste, Zacarias, foi apedrejado por sua ordem; o assassinato do rei, que II Rs 12.21-22 assinala sem comentário, é apresentado pelo Cronista como uma vingança do partido sacerdotal. Esta história não é uma invenção do Cronista, ela deve ter sido tirada por ele do midrash do livro de Reis ao qual ele se refere, II Cr 24.27. Supõe-se assim que o complô contra Amasias, tramado em Jerusalém, II Rs 14.19 = II Cr 25.27, foi inspirado pelos sacerdotes. Isto não é explicitamente dito, mas pode-se notar que as revoltas contra Josias e Amasias seguiram uma pilhagem do tesouro do Templo, consequência da má política real, II Rs 12.19; 14.14. É concebível que os sacerdotes tenham ficado irritados, mas essa irritação só aumentava o descontentamento geral do povo. Em todo caso, é provável que os sacerdotes tenham procurado limitar as ingerências do rei no Templo e nos assuntos do culto e essa oposição se exprime no relato tardio de II Cr 26.16-20, onde os sacerdotes expulsam Uzias do altar dos perfumes sobre o qual ele se preparava para queimar o incenso. Apesar desses choques, dos quais nos falam sobretudo textos pós-exílicos, e mesmo que não tenha sempre reinado a “paz perfeita” que Zc 6.13, cf. 4.14, e a passagem recente de Jr 33.17-26, anunciam para os tempos messiânicos, pelo menos a aliança foi mantida entre os descendentes de Davi e os de Zadoque; como o diz um texto de inspiração zadoquita, um “sacerdote fiel” sempre marchou na presença do ungido de Iahvé, I Sm 2.35.

4. A HIERARQUIA SACERDOTAL

Ao redor dos descendentes de Zadoque se agrupava um sacerdócio numeroso, como em todos os grandes santuários antigos. Em Hierápolis, segundo Luciano, *De Dea Syra*, 42-43, havia pelo menos trezentos sacerdotes, sem contar os cantores. O templo de Comana, na Capadócia, tinha, segundo Estrabão, XII ii 3, um pessoal de seis mil sacerdotes. Os números de Citium

²¹⁰ Cf. pp. 141-143.

supõem um clero importante; esses exemplos poderiam ser multiplicados. Sob Saul, o santuário de Nob era mantido por Aimeleque e oitenta e cinco sacerdotes da descendência de Eli, I Sm 22.16,18. Certamente havia mais no Templo de Jerusalém; é vão tentar precisar seu número.

Este clero era necessariamente organizado. Quem era seu chefe? A expressão “o sumo sacerdote”, *hakkohen haggadol*, aparece quatro vezes nos textos anteriores ao Exílio, II Rs 12.11; 22.4,8; 23.4, mas II Cr 24.11, paralelo de II Rs 12.11, tem *kohen harosh* e II Cr 34.14,18 paralelo de II Rs 22.4,8, tem somente *kohen*, o que supõe também a versão grega de II Rs 23.4. Todas as menções de “sumo sacerdote” antes do Exílio aparecem, pois, como retoques posteriores. O título de “sumo sacerdote” não existia antes do Exílio e algumas vezes se concluiu daí que o rei cumpria suas funções, da mesma forma que depois do Exílio o sumo sacerdote tomava o lugar do rei. A situação real é menos simples. Veremos no capítulo seguinte que o título de “sumo sacerdote” é dado pela primeira vez a Josué, o primeiro sacerdote do novo Templo, mas Josué tinha ao lado dele a Zorobabel, detentor do poder civil, e o caráter “régio” do sumo sacerdote só se afirmou pouco a pouco. É verdade que antes do Exílio, o rei tinha o controle sobre o Templo e seu clero, que ele próprio oficiava em algumas ocasiões, mas ele estava fora da hierarquia sacerdotal.

O sacerdócio tinha um chefe que, de ordinário, é chamado simplesmente “o sacerdote”, o sacerdote por excelência, como na lista dos ministros de Salomão, I Rs 4.2, a propósito de Joiada, II Rs 11.9s; 12.8s, de Urias, II Rs 16.10s; Is 8.2, de Hilquias, II Rs 22.12,14; todos evidentemente chefes do sacerdócio. Uma vez em Reis ele é chamado “sacerdote de cabeça” ou “sacerdote em chefe”, *kohen harosh*, II Rs 25.18 e o paralelo de Jr 52.24, e muitas vezes em Crônicas, II Cr 19.11; 24.6(?) e 11; 26.20; a fórmula é desenvolvida em II Cr 31.10: “o sacerdote, o chefe da casa de Zadoque”.

Deixando de lado a questão do título, é evidente que o clero tinha um chefe, assim como um “chefe dos sacerdotes” é mencionado nos textos de Ras Shamra e nas muitas inscrições fenícias. Mas devemos lembrar que a importância e as atribuições desse chefe do sacerdócio não são comparáveis às que terá o sumo sacerdote após o Exílio: ele só controla o clero de Jerusalém e ele mesmo presta contas ao rei, cf. II Rs 12.8; 16.10; o sumo sacerdote do judaísmo será o chefe religioso e civil de toda a comunidade e, no breve período em que esta comunidade será independente sob os hasmoneus, o sumo sacerdote desempenhará a função do rei e até assumirá seu título a partir de Aristóbulo I.

Abaixo do sacerdote em chefe se achava o “segundo sacerdote”, *kohen mishne*, II Rs 23.4 e 25.18 = Jr 52.24, onde seu nome é dado: Sofonias. Este

personagem aparece muitas vezes no livro de Jeremias, Jr 21.1; 37.3 e sobretudo 29.24-29, onde ele tem o título de “superintendente do Templo”, e onde se vê que ele estava encarregado do policiamento do santuário; ele sucedeu a um certo Joiada, Jr 29.26, que tinha sucedido ao sacerdote Pasur, Jr 20.1-2.

Após o sacerdote em chefe e o segundo sacerdote, II Rs 23.4; 25.18 = Jr 52.24 mencionam os “guardas da porta”. Estes são os oficiais superiores do Templo e não simples porteiros, com os quais II Cr 34.9 parece confundi-los; cf. também I Cr 9.22. Eles são somente três conforme II Rs 25.18, e a ordenança de Joás os encarrega de receber as contribuições do povo, II Rs 12.10; 22.4.

Abaixo desses grandes dignitários do sacerdócio, os “Anciãos dos sacerdotes” tinham uma função importante: Ezequias os envia com o mestre do palácio e o secretário real para consultar Isaías, II Rs 19.2 = Is 37.2. Jeremias toma como testemunhas alguns Anciãos do povo e alguns Anciãos dos sacerdotes (assim o hebraico; o grego tem simplesmente: alguns sacerdotes), Jr 19.1. Segundo a analogia com os “Anciãos do povo”,²¹¹ esses Anciãos dos sacerdotes são os chefes das famílias sacerdotais e anunciam a divisão do clero em classes, que acontecerá após o Exílio, e que é reportada ao tempo de Davi por I Cr 24.1-18.

5. OS RENDIMENTOS DO CLERO

O Templo de Jerusalém não possuía grandes bens de raiz como os templos da Mesopotâmia e do Egito, mas ele era um santuário de Estado e pode-se admitir que o rei se encarregava das despesas ordinárias do culto público e também das despesas extraordinárias de manutenção das construções. Ele o faz pelo menos até Joás que editou sobre este último ponto ordenanças que analisaremos. Em compensação, não há nenhum indício de que o rei tenha contribuído para a manutenção do clero. Este só podia contar com os recursos do culto. Para o período monárquico, nós temos poucas informações, às vezes difíceis de interpretar.

É uma regra universal que o sacerdote viva do altar: ele tem sua parte dos sacrifícios que aí são oferecidos, fora o holocausto, que é inteiramente consumido. A história dos filhos de Eli, I Sm 2.12-17, lembra o direito dos sacerdotes segundo o costume de Siló: em cada sacrifício, o servo do sacerdote vinha pegar uma porção na panela onde cozinhava a carne. O erro dos filhos de Eli não era que eles tomassem sua parte mas que eles, contrariamente ao uso, exigissem da carne crua, antes mesmo que a gordura tivesse sido oferecida

²¹¹ Cf. p. 93.

sobre o altar: assim, eles se serviam antes que se tivesse servido a Iahvé. Por sua parte, Oséias repreende aos sacerdotes por se alimentarem do “pecado” do povo, Os 4.8. É possível que não se trate exatamente dos sacrifícios pelo pecado, do qual o sacerdote guardava tudo o que não era oferecido sobre o altar, segundo Lv 6.19, e que se trate de sacrifícios em geral, oferecidos com má disposição e considerados pelo profeta como um “pecado”, cf. Os 8.11; em todo caso, o sacerdote se alimenta dos sacrifícios. O mesmo princípio se mantém certamente no Templo de Jerusalém, adaptando-se às modificações do ritual.

O sacerdote tinha também sua parte das contribuições levadas ao Templo, como testemunham as duas ordenanças de Joás, II Rs 12.5-17; cf. 22.3-7. A primeira deixa os sacerdotes recolher toda a prata que os fiéis trazem, quer se trate de taxas obrigatórias ou de ofertas voluntárias, com a condição que façam os reparos que o estado do Templo exige. Como o indica a seqüência, a novidade desta ordenança não é instituir um direito dos sacerdotes sobre essas contribuições mas lhes impor um encargo que diminua seus rendimentos. Os sacerdotes não têm cumprido sua obrigação, uma segunda ordenança lhes retira a maior parte desse ganho mas lhes deixa a prata entregue para a satisfação de um delito ou de um pecado; não importa aqui se se trata de uma multa por faltas análogas às que eram expiadas com sacrifícios pelo delito ou pecado ou de um pagamento que acompanhava esses sacrifícios ou que os substituíam.²¹²

A lei dos sacerdotes em Dt 18.1-5 determina os direitos do sacerdócio: os sacerdotes levitas viverão dos alimentos oferecidos a Iahvé porque eles foram escolhidos para o serviço de Deus, eles receberão a espádua, a queixada e o estômago de toda vítima sacrificada e também o melhor, *reshit*, do trigo, do vinho ou do óleo e da tosquia do gado miúdo. A esse texto preciso parecem inicialmente se opor outras prescrições do mesmo Deuteronômio: os israelitas devem trazer ao santuário único seus sacrifícios e todas as suas oferendas, dízimos, *ma'aser*, primogênitos, *bekor* etc. e os comer na presença de Iahvé com sua família, seus servos e o levita que está na casa deles, Dt 12.6-7, 11-12, 17-19. A mesma prescrição é renovada a propósito das primícias, *bikkurim*, Dt 26.1-11, e ela é detalhada a propósito do dízimo e dos primogênitos: se o santuário é muito longe, essas contribuições podem ser convertidas em prata, com a qual se compra no santuário com o que fazer uma festa diante de Iahvé, e não se deve esquecer “o levita que está em tuas cidades”, Dt 14.22-27. Por fim, Dt 14.28-29 e 26.12-15 prescrevem que, a cada três anos, o dízimo seja

²¹² Cf. p. 467.

guardado onde cada um habita e seja distribuído ao levita, ao estrangeiro, ao órfão e à viúva; a apresentação desse dízimo trienal ao santuário é substituído pela declaração de que ele foi empregado segundo a lei, Dt 26.13. Os levitas com os quais se preocupam todos esses textos são aqueles que viviam dispersos no meio dos israelitas, que podem acompanhá-los nas peregrinações e que são sempre recomendados a sua caridade; nada é atribuído aos sacerdotes levitas oficiando no santuário. Concluiu-se daí que Dt 18.1-5, que fixa os direitos dos sacerdotes levitas, é um texto posterior e que o Deuteronomio não tinha inicialmente previsto nada para os sacerdotes do santuário.

Isto é não levar em conta o caráter do Deuteronomio que é um código reformador, cf. Dt 12.8 exatamente para a questão que nos ocupa. Os sacrifícios, contribuições, dízimos etc., existiam antes dele, e também os direitos que os sacerdotes dos santuários tinham sobre eles. Mas a lei do santuário único que o Deuteronomio promulga impunha medidas novas e todos os textos relativos aos levitas se explicam nessa perspectiva. A supressão dos santuários locais os priva de sua renda e eles devem pois ser sustentados pelos israelitas, precisamente pelos frutos do culto, dos quais eles participavam antes: aqueles que tomarão parte nas peregrinações serão convidados às ceias religiosas e todos terão sua parte do dízimo trienal. Mas não se pode imaginar que os israelitas e seus convidados comiam tudo que levavam ao santuário – o que teria feito sua oferta quase vazia de sentido – e, apesar do silêncio dos textos, deve-se admitir que uma parte era deixada para os oficiantes; todas as outras passagens concordam, então, com Dt 18.1-5 que trata dos sacerdotes do santuário único e não mais dos ofertantes e dos levitas da província. Estes são aliás tocados pela prescrição que segue imediatamente: se esses levitas vêm se fixar junto ao santuário, eles exercem seu ofício sacerdotal e usufruem dos rendimentos que a ele estão ligados, Dt 18.6-8.

Não se pode dizer em que medida essas prescrições foram seguidas e sabe-se que a última, pelo menos, não pode ter sido aplicada por Josias, II Rs 23.9. Em todo caso, longe de demonstrar que os sacerdotes estavam sem meios de subsistência, esses textos supõe, ao contrário, que o sacerdócio vivia dos rendimentos do culto.

Não se deve opor a essa conclusão o silêncio das leis mais antigas: o código eloísta da Aliança, Êx 23.19, e o código javista, Êx 34.26, prescrevem levar à casa de Iahvé o melhor das primícias da terra. Nada é dito da parte que iria para os sacerdotes, mas esses dois códigos nunca falam dos sacerdotes e é normal que estes tenham, desde o início, usufruído das primícias, como participavam dos sacrifícios. Diga-se o mesmo do dízimo, que não é mencionado no código javista e eloísta, mas que é uma instituição muito antiga, atestada,

para o santuário de Betel, por Amós 4.4 e pelo relato de fundação de Gn 28.22. Esta é, em suma, situação da época monárquica que Ezequiel integra a seu projeto do futuro, Ez 44.29-30, e não há como suprimir todos ou parte desses versos como uma adição representando a situação após o Exílio, como fazem muitos autores recentes. Sobre a questão dos rendimentos sacerdotais, não há, entre o primeiro e o segundo Templo, uma oposição tão nítida como se afirma geralmente. Mas houve uma evolução e precisões, de que tratará o capítulo seguinte.²¹³

6. O PESSOAL INFERIOR

O Cronista, que atribui a Davi a divisão dos sacerdotes em classes, lhe atribui também a instituição das 24 classes de cantores, I Cr 25, e de porteiros que se revezavam nas 24 horas de guarda, I Cr 26.1-19. Ele descreve assim uma situação tardia em que porteiros e cantores tinham sido incorporados aos levitas, mas ele não inventa tudo. Mesmo que os textos anteriores ao Exílio nunca falem disso, esses auxiliares de sacerdotes já existiam no primeiro Templo. De fato, todo grande santuário antigo os possuía e o serviço litúrgico do Templo sempre precisou deles: há, em nosso livro de Salmos, salmos que foram cantados no Templo por profissionais e com o acompanhamento de instrumentos; Amós fala da música religiosa no santuário de Betel, Am 5.23, e Iahvé devia ter seus cantores, como o rei tinha os seus.²¹⁴ Os nomes dos três chefes de famílias de cantores, I Cr 6.18-32; 25.1, Asafe, Hemã e Etã ou Jedutum, são igualmente uma prova da antigüidade da instituição. Não se pode conceder muito crédito aos títulos dos Salmos que atribuem doze salmos a Asafe, um a Hemã, um a Etã, três a Jedutum, mas acontece que Hemã e Etã são mencionados por I Rs 5.11 com Calcol e Darda como sábios célebres cuja sabedoria é comparada com a de Salomão, e os cantores da antigüidade davam também lições de sabedoria; além disso, Hemã, Calcol e Darda são chamados os “filhos de mahol”, que não é um nome próprio mas significa os “filhos do coro”, os coristas. Os nomes não são israelitas e o de Calcol é o de uma cantora de Asalom em uma inscrição egípcia de Megido. Etã, por sua vez, é chamado esraíta, a saber, o nativo, entenda-se: um cananeu. Não é demasiado audacioso pensar que o primeiro coro de canto do Templo de Jerusalém tenha sido recrutado fora de Israel. Enfim, dado que os cantores e os porteiros voltaram do Exílio, Ed 2.41-42 = Ne 7.44-45, estas funções devem ter existido

²¹³ Cf. pp. 440s.

²¹⁴ Cf. pp. 151-152.

antes da ruína do Templo, mas elas não eram exercidas então pelos levitas. O “guardião das vestimentas”, assinalado por II Rs 22.14, era provavelmente também um empregado do Templo, segundo a analogia de II Rs 10.22, que fala de um guardião das vestimentas no templo de Baal em Samaria.

Porteiros e cantores eram sem dúvida homens livres mas havia também escravos associados ao Templo. Após os cantores e os porteiros, a lista das caravanas voltando do Exílio menciona os *netinim* ou “dados” e os “descendentes dos escravos de Salomão”, e os dois grupos são contados em conjunto, Ed 2.43-58 = Ne 7.46-60. Havia também “dados” no grupo que Esdras conduziu, Ed 8.20. Alguns de seus nomes são estrangeiros: são os descendentes dos escravos públicos da monarquia,²¹⁵ quando já uma parte dentre eles, os “dados”, estavam associados ao serviço do Templo. Ed 8.20 diz que eles tinham sido postos por Davi a serviço dos levitas; Js 9.23 faz remontar sua origem ao tempo de Josué, e o redator do livro conhece também os gibeonitas, empregados no Templo como cortadores de lenha e carregadores de água, Js 9.27; cf. Dt 29.10. Ezequiel condenará esse uso de estrangeiros incircuncisos no Templo, Ez 44.7-9.

Havia também um pessoal feminino? Êx 38.8 fala das “mulheres que faziam o serviço na entrada da Tenda da Reunião” e que deram seus espelhos para fundir a bacia de bronze; o texto é retomado por uma glosa de I Sm 2.22, que falta no grego. Não se sabe como interpretar essa informação: essas mulheres que estão de serviço na Tenda lembram as jovens que eram encarregadas da guarda do pavilhão sagrado entre os árabes de antes do Islão,²¹⁶ mas nada indica que tenham tido uma função cultural. Talvez este texto tardio seja o eco purificado de II Rs 23.7: durante a reforma, Josias demoliu a casa das prostitutas sagradas que havia no Templo de Iahvé e onde as mulheres teciam véus para Ashera. Mas esta é uma das intromissões cananéias das quais ainda falaremos. Tem sido invocado também o título do salmo 46: *'al 'alamot*, que se traduz “para moças”; teria havido mulheres entre os coristas do templo e cita-se Ed 2.65 que enumera cantores e cantoras nas caravanas do retorno. Mas esses músicos, mencionados à parte do pessoal cultural, são servos profanos de ricos exilados. Quanto ao título do salmo, seu sentido é incerto mas a tradução “para moças” seguramente deve ser descartada: a expressão aparece em I Cr 15.20 associada a coristas masculinos e deve designar um instrumento ou um tom musical. É ainda mais ousado fazer da *'almah* de Is 7.14 e dos *'alamot* de Ct 1.3; 6.8 pessoas ligadas ao culto. É verdade que mulheres aparecem

²¹⁵ Cf. pp. 115-116.

²¹⁶ Cf. p. 334.

cantando e dançando nas festas religiosas, Êx 15.20; Jz 21.21; Sl 68.26, mas isto não lhes dá um lugar entre o pessoal do culto. A hipótese de membros femininos do clero do Templo choca-se com um fato lingüístico importante: havia sacerdotisas na Assíria, havia sacerdotisas e sumo sacerdotisas na Fenícia, onde eram designadas pelo feminino de *kohen*; há, nas inscrições mineanas, um feminino de *lw'* que se quis comparar ao hebraico *lewy*,²¹⁷ mas não há em hebraico substantivo feminino correspondente a *kohen* e nem a *lewy*: nenhuma mulher fazia parte do clero israelita.

Mas, nas épocas em que o sincretismo contaminava o culto do Templo, homens e mulheres aí foram introduzidos para um uso que o javismo rejeitava com horror: as mulheres que teciam os véus para Ashera habitavam a "casa das prostitutas sagradas", II Rs 23.7. Prostitutos dos dois sexos, *qedeshim* e *qedeshot*, estavam ligados aos santuários cananeus e Israel seguiu essa prática, Os 4.14; I Rs 14.24; 15.12; 22.47. Apesar da condenação de Dt 23.18-19, eles se introduziram até no Templo de Jerusalém, II Rs 23.7, talvez também Ez 8.14.

7. PROFETAS CULTUAIS?

Revertendo a teoria, inexata mas muitas vezes admitida, que opunha sem nuances os sacerdotes ministros do culto e os profetas inimigos do culto, os estudos recentes têm tentado demonstrar que não houve profetas oficialmente ligados ao Templo, profetas cultuais. De fato, os sacerdotes e os profetas são muito freqüentemente mencionados juntos, assim II Rs 23.2; Jr 23.11; Lm 2.20; Os 4.4-5, e sobretudo Jr 26, onde Jeremias prega contra o Templo, na presença de sacerdotes, de profetas e de todo o povo; ele suscita a oposição dos sacerdotes e dos profetas mas ele é defendido pelo povo e pelos magistrados. Por outro lado, têm sido reconhecidas nos Salmos algumas composições proféticas destinadas a serem recitadas ou cantadas no Templo, e que têm sido atribuídas a profetas cultuais. Ora, I Cr 25.1 chama "profetas", *nebi'im*, Asafe, Hemã e Jedutum, os ancestrais dos cantores; eles "profetizavam" e Hemã era o "vidente" do rei, I Cr 25.2,3,5. Concluiu-se daí que os cantores do Templo pós-exílico eram os sucessores das guildas proféticas do primeiro Templo e que estes continuam as tradições das confrarias de profetas, os *nebi'im*, que aparecem nas histórias de Samuel, de Saul e de Eliseu, algumas vezes em relação com um santuário. Têm sido invocadas também analogias estrangeiras: os adivinhos e os extáticos dos templos mesopotâmicos, os profetas

²¹⁷ Cf. p. 396.

cananeus. Dado que Jeú convocou os profetas e os sacerdotes de Baal ao templo desse deus, II Rs 10.19, é provável, se diz, que o Templo de Iahvé também tenha tido seus profetas.

Os mais moderados desses autores reconhecem que, fora as composições anônimas dos Salmos, não temos nada conservado desses profetas cultuais e alguns os assimilam aos falsos profetas, aos “profissionais” da profecia, que são condenados pela Bíblia. Mas outros vão muito mais longe. Nossos livros proféticos seriam, em boa parte, composições de profetas cultuais: Isaías tem sua visão inaugural no Templo; Jeremias e Ezequiel são sacerdotes; os livros de Joel, Habacuque, Naum, Sofonias seriam peças litúrgicas.

Esta posição extrema é insustentável. Admitimos que os livretos de Naum e Habacuque imitem composições litúrgicas, que a profecia de Joel deve ter sido enunciada em uma reunião cultual extraordinária, que as Lamentações atribuídas a Jeremias podem ter servido a cerimônias religiosas no Templo em ruínas mas isto não faz desses profetas oficiais do culto. Para os grandes profetas, a questão nunca deveria ter sido levantada: Ezequiel é sacerdote mas toda a sua atividade profética acontece após a ruína do Templo; Jeremias é sacerdote mas, sendo da linhagem de Abiatar, ele estava excluído do serviço oficial pelos zadoquitas e seu comportamento no Templo impede que ele tenha feito parte de seu pessoal; o fato de que Isaías recebe sua vocação no templo não significa que ele tenha tido uma função nele.

A posição mais moderada, que deixa de fora os profetas escritores, é também pouco sólida. Não é permitido aplicar indistintamente a Israel o que se passava nas outras religiões, se não há apoio de textos bíblicos. Quanto a I Cr 25.1s, tentamos mostrar acima que os cantores pós-exílicos descendiam dos cantores do primeiro Templo. Só o Cronista os chama de *nebi'im* e deve-se lembrar que o termo é polivalente: o Cronista os considera “inspirados” e isto pode ser suficientemente explicado porque a composição e o canto dos salmos se assemelham a um certo tipo de inspiração e, nessa passagem, “profetizar” alterna com “cantar”, I Cr 25.6. Quando o Cronista quer falar de uma verdadeira inspiração profética, ele se exprime de outra forma: em pânico por causa de uma invasão, Josafá reúne o povo no Templo e “o Espírito de Iahvé veio sobre Jaaziel”, que fala então como um grande profeta. Este Jaaziel é um dos filhos de Asafe e o texto é utilizado pelos defensores da tese do profetismo cultual, que seria representado pelos cantores. Mas deve-se lembrar o paralelo de II Cr 24.20, onde, no Templo, “o Espírito de Deus revestiu Zacarias”, que fala também como teria falado Jeremias; mas Zacarias é o filho do sacerdote Joiada e não um cantor. Apesar das expressões de I Cr 25.1s, não havia, no segundo Templo, uma classe de profetas e o próprio Cronista não parece

pensar que ela tenha existido no Templo de antes do Exílio. Quanto às antigas confrarias de *nebi'im*, elas nunca foram relacionadas com o Templo de Jerusalém e sua relação com os outros santuários não parece ser institucional.

Mantemos somente que não se pode pôr em oposição aguda os sacerdotes e os profetas. Os profetas, os verdadeiros e os falsos, tiveram relações com o culto e com o Templo. Inversamente, os sacerdotes, não mais por sua função oracular que tinha caído em desuso,²¹⁸ mas por sua função de educadores religiosos do povo,²¹⁹ tinham algo em comum com os profetas. Mas não pode ser provado que em alguma época tenham existido profetas ligados ao Templo de Jerusalém ou que formassem uma classe particular de seu clero.

²¹⁸ Cf. p. 391.

²¹⁹ Cf. pp. 392s.

CAPÍTULO VIII

O SACERDÓCIO APÓS O EXÍLIO

No momento da queda de Jerusalém, o sacerdócio foi decapitado: o sacerdote em chefe, o segundo sacerdote e os três guardas da porta, a saber, todos os altos oficiais do Templo, foram feitos prisioneiros e condenados à morte por Nabucodonosor em Ribla, II Rs 25.18-21 = Jr 52.24-27; Jr 39.6. As duas deportações atingiram principalmente a população de Jerusalém, II Rs 24.14; 25.11 = Jr 52.15; Jr 39.9. A maioria do clero zadoquita e do pessoal inferior que gravitava ao redor do Templo foi levado para o Exílio. Com o comum do povo partiram também, em menor número, membros da tribo de Levi, descendentes de Abiatar ou outros, que não estavam ligados ao santuário. Mostramos mais acima²²⁰ como a distinção de fato entre sacerdotes e levitas, resultado da reforma de Josias, se afirma na Babilônia. Essa consagração da superioridade dos sacerdotes sobre os levitas era, por outro lado, teórica porque, por falta de santuário, as funções propriamente sacerdotais não eram exercidas.

Porém, as deportações não esvaziaram o país. Em Judá ficou uma parte da tribo de Levi: membros da linhagem sacerdotal afastada pelos zadoquitas e levitas dispersos, contados entre o povo pobre do país que os caldeus deixaram para cultivarem as terras, II Rs 24.14; 25.12 = Jr 52.16; Jr 39.10. Por outro lado, a comunidade de Judá não ficou sem uma vida religiosa e litúrgica: os santuários de província, reabertos após o fracasso da reforma de Josias, continuaram a ser freqüentados e era celebrado neles o mesmo culto sincretista de outrora, mas uma parte da população ficou fiel às formas legítimas do Javismo: é provável que as Lamentações atribuídas a Jeremias tenham sido utilizadas, pelo menos em parte, para assembléias litúrgicas em Judá; jejuava-se no aniversário da destruição do Templo, Zc 7.1-3, ia-se às ruínas oferecer sacrifícios, Jr 41.4-5. Os sacerdotes-levitas que ficaram no país reencontravam assim um emprego do qual o monopólio dos zadoquitas os tinha privado.

²²⁰ Cf. pp. 400s.

Tal é a dupla situação, na Babilônia e em Judá, que é preciso considerar para compreender a reconstituição do sacerdócio de Jerusalém no retorno do Exílio.

1. SACERDOTES E LEVITAS ATÉ A ÉPOCA DE ESDRAS E DE NEEMIAS

Na estatística das primeiras caravanas do retorno, Ed 2.36-39; Ne 7.39-42, há 4289 sacerdotes repartidos em quatro famílias: as de Jedaías, Imer, Pasur e Harim. A família de Jedaías, mesmo que a menos numerosa, é nomeada primeiro porque é a de Josué, o primeiro sumo sacerdote depois do Exílio; a segunda se liga a Imer, mencionado em Jr 20.1. Os chefes das duas últimas não são conhecidos por outras passagens. Em compensação, nas mesmas caravanas, só há 74 levitas, Ed 2.40; Ne 7.43.

A mesma desproporção se acha na caravana de Esdras: o grupo que ele reúne compreende duas famílias sacerdotais (nenhum número é dado), Ed 8.2, mas nem um só levita, e é somente com um esforço muito grande que ele consegue 38 deles, Ed 8.15-19. Esses números modestos se explicam por dois motivos: entre os deportados, os levitas eram menos numerosos que os sacerdotes e eram pouco inclinados a voltar para a Judéia, onde a discriminação entre sacerdotes e levitas seria posta em prática, e onde se tornariam “oficiantes do templo”, Ed 8.17.

A origem das quatro famílias sacerdotais dos que primeiro retornaram não é precisada no texto, mas é muito provável que todas elas reivindicassem uma ascendência zadoquita: isto é provado por Jr 20.1 para a família de Imer; quanto à família de Jedaías, ela é a de Josué, filho de Jozadaque, Ag 1.1 etc., e Jozadaque é, conforme a lista de I Cr 5.40, na qual se pode confiar nesse ponto, o filho de Seraías, o último sumo sacerdote zadoquita antes do Exílio, II Rs 25.18. Além disso, sobretudo sacerdotes zadoquitas tinham sido deportados. Essas quatro grandes famílias compõem ainda todo o sacerdócio de Jerusalém quando Esdras chega, Ed 10.18-22, e é sem dúvida por um acidente da tradição textual que somente três, Jedaías, Imer e Pasur, são representados na lista do povoamento de Jerusalém sob Neemias, Ne 11.10-14 (onde a família de Jedaías é explicitamente associada a Zadoque).

Em compensação, os sacerdotes da caravana de Esdras são de origem mista: há um grupo de descendentes de Finéias e um grupo de descendentes de Itamar, Ed 8.2. Finéias é o filho de Eleazar, ao qual os genealogistas ligaram a família de Zadoque, I Cr 5.30-34; 6.35-38. Mas Itamar tinha sido reconhecido como ancestral pelos descendentes de Abiatar, I Cr 24.3, cf. I Sm 22.20.

Assim, o ramo rival dos zadoquitas reencontrava enfim seus direitos ao exercício do sacerdócio. Eleazar e Itamar são filhos de Arão e veremos em um próximo parágrafo²²¹ que a expressão “filho de Arão” substituirá depois de Esdras a de “filho de Zadoque” para designar os sacerdotes.

Quanto aos levitas, os primeiros que retornaram só formavam três famílias, Ed 2.40; Ne 7.43. Duas outras famílias voltaram com Esdras. Entrementes, seu número tinha crescido pela integração de levitas que não tinham ido para o Exílio: outros nomes aparecem quando da reconstrução dos muros sob Neemias e todo o distrito de Queila parece ocupado por levitas, Ne 3.17-18; o compromisso assumido pela comunidade, Ne 10.10-14, é assinado pelos chefes das três famílias de Ed 2.40 mas tem também a assinatura de quatorze outros levitas. A lista do povoamento de Jerusalém sob Neemias indica que 284 levitas habitavam a cidade, Ne 11.18, e havia outros na província, Ne 11.20. Apresentou-se recentemente a hipótese de que a lista de Ne 11.25b-35, cf. 36, representasse os locais de residência desses levitas; tudo o que se pode dizer é que essa lista contém três das cidades levitas de Js 21: Hebrom, Geba e Anatote.

Nas caravanas do retorno, os cantores, todos filhos de Asafe, são separados dos levitas e são mais numerosos que eles, Ed 2.41; Ne 7.44; enquanto que os sacerdotes e os levitas se instalam em Jerusalém, os cantores com os porteiros e os “dados” residem em suas cidades de origem, Ed 2.70; Ne 7.72. Essa distinção entre cantores e levitas é mantida nas passagens autênticas do relato de Esdras, Ed 7.7, 24; 10.23-24 e também, parece, no relatório de Neemias sobre sua segunda missão, Ne 13.5. Os outros textos do livro de Esdras e de Neemias onde os cantores são incluídos entre os levitas foram redigidos pelo Cronista ou são glosas posteriores. Uma única passagem traz dificuldade: na lista do povoamento de Jerusalém, os cantores são mencionados entre os levitas, Ne 11.17, e esta lista, mesmo não fazendo parte do relatório de Neemias, é um bom documento de arquivos reportando a sua época. Pode-se supor que ela tenha sido retocada neste ponto ou que a assimilação estivesse em vias de acontecer. A solução escolhida valeria também para Ne 13.10, onde “levitas” é explicado por “os levitas e os cantores encarregados do serviço”.

A assimilação dos porteiros aos levitas acontece ainda mais lentamente. Os que voltam nos primeiros retornos, Ed 2.42; Ne 7.45, são separados dos levitas e dos cantores e repartidos em seis famílias pouco numerosas, o que denota um estado social inferior ao dos cantores que formam só uma grande família. Esses porteiros não têm nada em comum com os três guardas das

²²¹ Cf. pp. 432s.

portas da época da monarquia, que eram altos dignitários dos quais não se houve mais falar após o Exílio. Os porteiros não figuram na caravana de Esdras. Eles são mencionados ao lado dos levitas e dos cantores nas memórias de Esdras e de Neemias, nos lugares citados a propósito dos cantores, e eles são ainda deixados à parte nos textos que já assimilam os cantores aos levitas, Ne 11.19, mas eles são nomeados ao mesmo tempo que os cantores-levitas na passagem redacional de Ne 12.25. Este é o ponto de vista do Cronista, para quem os porteiros pertencem definitivamente à ordem levítica.

Nós já falamos dos “dados” e dos “descendentes dos escravos de Salomão” com referência ao pessoal do Templo na época monárquica.²²² O número relativamente importante daqueles que voltaram do Exílio, 392 nas primeiras levadas, Ed 2.58; Ne 7.60, e 220 na caravana de Esdras, Ed 8.20, assim como sua divisão em famílias pouco numerosas indicam que eles tinham tido em Babilônia uma condição miserável e que esperavam ganhar voltando para a Palestina. Certamente eles tinham sido assimilados aos israelitas, sem o que Esdras não os teria aceito para o serviço do Templo, cf. Ez 44.7-9. Eles foram instalados sobre o Ofel, Ne 11.21, e havia, perto do Templo, uma casa que os “dados” compartilhavam com os comerciantes do Templo, Ne 3.31. Não se fala deles posteriormente, e é duvidoso que tenham sido assimilados aos levitas, salvo, talvez, casos particulares. Mais provavelmente, a instituição caiu em desuso e suas funções foram assumidas pelos levitas, considerados então como “dados” aos sacerdotes para o serviço do santuário, Nm 3.9; 8.19.

2. OS LEVITAS NA OBRA DO CRONISTA

Após Esdras e Neemias, decorre mais de um século antes que tenhamos outras informações sobre o estado do clero de Jerusalém. Elas nos são dadas pelo Cronista, o autor de I e II Cr, Ed e Ne, que provavelmente escreveu por volta de 300 antes de nossa era; mas sua obra recebeu adições posteriormente, das quais as mais consideráveis, I Cr 1-9 e 23-27, são particularmente importantes para o estudo do sacerdócio. Devemos extrair nossas informações dessa grande composição que narra a história de Israel até a restauração pós-exílica, mas que reporta a essas épocas antigas situações e idéias de tempos mais recentes e do próprio tempo do autor ou de seus comentaristas. Entre as memórias de Esdras e de Neemias e a obra do Cronista aconteceram, para o assunto que nos ocupa aqui, a colocação em prática das leis sacerdotais do Pentateuco, modificadas na ocasião, e algumas mudanças no estatuto do clero;

²²² Cf. p. 421.

esta evolução aconteceu progressivamente, mas seus diferentes estágios não são distinguíveis. Tudo isso explica por que é difícil tirar do Cronista um quadro coerente, salvo nas grandes linhas às quais nos ateremos aqui. A distinção entre sacerdotes e levitas estando definitivamente estabelecida, nós reservamos para o parágrafo seguinte a questão dos sacerdotes e começamos pelos levitas.

Quando se lê as Crônicas paralelamente aos livros de Samuel e de Reis, que cobrem o mesmo período, o que mais choca é a importância que o Cronista concede aos levitas. Eles têm uma função preponderante junto à arca da aliança, I Cr 15-16, no Templo onde, antes mesmo que ele fosse construído, suas funções são estabelecidas, I Cr 23-26, nas reformas religiosas de Ezequias, II Cr 29-31, e de Josias, II Cr 34-35. Mesmo fora desses grandes textos, eles intervêm a cada instante, até sem motivo. O cuidado com as genealogias, que aparecem já no tempo de Esdras, se desenvolveu. Todos os levitas são ligados aos três filhos de Levi: Gerson, Coate e Merari, I Cr 6.1-32; 23.6-24; o que concorda com a tradição sacerdotal de Nm 3-4, e as genealogias anexam personagens como Samuel, que aparecem sem ascendência levítica nos livros históricos de antes do Exílio.

a) *Os levitas e a arca* – Na teoria do Cronista original, os levitas foram primeiramente destinados ao serviço da arca: “a arca de Deus não pode ser carregada senão pelos levitas”, I Cr 15.2; eles garantem seu serviço em Jerusalém antes da construção do Templo, I Cr 16.4s; enquanto que os sacerdotes são mantidos em Gibeá perto da Tenda, I Cr 16.39, os levitas (e não os sacerdotes como em I Rs 8.3) introduzem a arca no Templo de Salomão, II Cr 5.4; cf. finalmente II Cr 35.3. Essa idéia não provém da tradição sacerdotal, que liga os levitas à Tenda, Nm 1.50; 3.8, mas do Deuteronômio, Dt 10.8, a que I Cr 15.2 certamente se refere. Esta é uma maneira de apoiar sobre a tradição as reivindicações levíticas: com a arca, os levitas entraram legitimamente no Templo, eles têm, pois, direitos. Nos acréscimos, este eco é suprimido pela tradição sacerdotal: os levitas tinham transportado a Tenda e continuavam sob as ordens dos filhos de Arão, I Cr 23.26-28.

b) *Os cantores* – Tendo a arca sido depositada na tenda preparada para ela por Davi, e depois no Templo construído por Salomão, os levitas não tinham mais que cumprir seu ofício de carregadores, I Cr 23.25-26, cf. II Cr 35.3. Davi destinou uma parte dentre eles para o serviço coral, I Cr 16.4. Os cantores do segundo Templo, definitivamente assimilados aos levitas, faziam assim remontar sua instituição a Davi, primeiro cantor de Israel. Com a tradição levítica da arca, o interesse pela música sagrada é um traço dominante do Cronista. O canto tinha assumido muito espaço na liturgia e os cantores tinham crescido em dignidade. Sua corporação tinha aumentado: só um grupo,

o de Asafe, tinha voltado do Exílio, Ed 2.41; Ne 7.44, mas o Cronista menciona desde a época de Davi três famílias de cantores, Asafe, Hemã e Jedutum (ou Etã), I Cr 16.37,41: Asafe foi ligado à arca, Hemã e Jedutum ficavam no santuário de Gibeá. Tudo isso torna provável que as guildas de Hemã e de Jedutum descendessem dos cantores do Templo da monarquia²²³ e que não tivessem sido exiladas; na época do Cronista, todas as três famílias eram contadas como levitas. As adições ao livro legitimam a origem dos cantores e precisam seu estatuto. Os três chefes dos cantores estão ligados a três ramos de levitas: Hemã descende de Coate, Asafe de Gerson, Etã (Jedutum) de Merari, I Cr 6.18-32. Em I Cr 25, os filhos de Asafe, Hemã e Jedutum, v. 1, os filhos de Asafe, Jedutum e Hemã, v. 6, são repartidos em 24 classes de doze membros cada; o caráter artificial dessa lista para o tempo de Davi é flagrante e o mais curioso é que os nomes dos nove últimos filhos de Hemã, v. 4, reunidos, formam um pequeno poema, um fragmento de salmo. Os nomes dos ancestrais dos cantores não são dados sempre na mesma ordem e esta variação reflete rivalidades entre os grupos. O primeiro lugar foi atribuído aos filhos de Asafe, vindos do Exílio com Esdras, mas ele era reivindicado também pelos filhos de Hemã, cf. I Cr 6.18; 15.17,19, que se ligavam a Coate, e que formavam o grupo mais numeroso.

c) *Os porteiros* – Os porteiros acabaram por serem assimilados aos levitas. As seis famílias que voltaram do Exílio não eram levitas, Ed 2.42; Ne 7.45; cf. Ne 11.19, mas, quando as Crônicas retomam a lista de Ne 11, elas fazem os porteiros descenderem de Coré, um levita, cf. I Cr 6.7: desde a estada no deserto eles guardam a Tenda e o acampamento, I Cr 9.19. Ao lado dos coreítas, I Cr 26.1s, os meraritas, também levitas, fornecem uma outra classe de porteiros, I Cr 26.10s,19. Entre os dois, I Cr 26.4-8 enumera os filhos de Obed-Edom. Este personagem, em cuja casa a arca tinha sido depositada, II Sm 6.11, não era um israelita, mas se diz que Davi tinha feito dele um porteiro junto à arca, I Cr 15.24, e que ele era um filho de Jedutum, logo, um levita, I Cr 16.38; um grupo de porteiros do segundo Templo pretendia descender dele.

Suas pretensões não param por aí e eles aspiram entrar na categoria de cantores: Jedutum era um cantor e era natural que seu filho também tivesse sido, é o que supõe I Cr 15.21; 16.5. A fronteira entre as duas classes permaneceu incerta e os coreítas também a ultrapassaram: eles são os cantores em II Cr 20.19, e doze salmos são atribuídos aos filhos de Coré.

d) *Outras funções levíticas* – Deve ter sido notado que muitas de nossas informações sobre os cantores e quase todas sobre os porteiros vêm das

²²³ Cf. pp. 420-421.

partes adicionais das Crônicas. Elas dão o termo de toda uma evolução e seu grande número quase faz esquecer que os levitas eram apenas cantores e porteiros.

Segundo I Cr 23.3-5, os levitas recenseados sob Davi são assim divididos: 24.000 dirigiam os assuntos do Templo, 6.000 eram escrivães e juizes, 4.000 eram porteiros, 4.000 louvavam a Iahvé com instrumentos musicais. Não são os números, fantásticos, que nos interessam aqui, mas as proporções: a maioria dos levitas é destinada ao serviço do Templo, uma pequena parte á música do Templo e seria arbitrário interpretar os primeiros como cantores e os segundos como instrumentistas. É o que confirma I Cr 23.25-32, que provêm, porém, de uma outra tradição (a idade de serviço dos levitas aí é fixada em vinte e não em trinta anos): os levitas não terão mais que transportar a Tenda já que Iahvé habitará doravante em Jerusalém, eles farão todo o serviço do Templo, e é só no fim que seu ofício coral é mencionado.

Os levitas são assim postos a serviço dos filhos de Arão, I Cr 23.28, a serviço dos fiéis, conforme II Cr 35.3-6 que é paralelo mas que se aplica à circunstância extraordinária da grande Páscoa de Josias. Eles são encarregados da administração do Templo, I Cr 9.26; 26.20s; II Cr 24.6,11; 31.11-15, mas eles têm também funções cultuais: eles purificam as coisas santas, preparam os pães da proposição e as oferendas de vegetais, I Cr 23.28-29, se encarregam do abate e do desmembramento das vítimas, II Cr 29.34; 35.11; eles tocam de leve assim no domínio reservado aos sacerdotes e deve ter havido aí conflitos dos quais Crônicas não fala explicitamente mas dos quais a história de Coré e de seu "grupo" em Nm 16 é evidentemente um eco, cf. em particular, Nm 16.8-11; sempre esses coreítas intrigantes que, de porteiros, tinham já se tornado cantores²²⁴ e que usurpam uma função sacerdotal!

O recenseamento dos levitas sob Davi teria contado também os escrivães e os juizes, I Cr 23.4. Esses escrivães podiam ter o ofício de secretários, dos quais a administração do Templo tinha necessidade, cf. II Cr 34.13; a carta de Antíoco III, reportada por Josefo, *Ant.* XII iii 3, enumera como categorias do clero de Jerusalém "os sacerdotes, os escribas do Templo, os cantores sagrados". Mas esses *shoterim*, associados aqui aos juizes, são escrivães de tribunal, comissários adjuntos,²²⁵ e estão encarregados de funções "exteriores" em Israel, I Cr 26.29. Não se trata, como em Ne 11.16, de assuntos do Templo fora do culto, mas de uma atividade exterior ao Templo. Comparem-se com isso os levitas que Josafá associou aos sacerdotes e aos Anciãos para julgar os

²²⁴ Cf. p. 430.

²²⁵ Cf. p. 189.

processos, II Cr 19.8, e Josefo supõe, *Ant.* IV viii 14, que havia em cada cidade um tribunal composto de sete juízes e de quatorze assistentes levitas.

Enfim, fora do culto, os levitas tinham uma função de ensino. O Cronista os introduz, com este privilégio, no relato de Esdras, Ne 8.7,9. Ele lhes dá essa função já sob Josafá, que os envia “a ensinar Judá, munidos do livro da Lei de Iahvé”; a missão compreendia oito levitas e só dois sacerdotes, II Cr 17.8-9. Em II Cr 35.3, os levitas são “aqueles que têm inteligência”, o conhecimento das coisas de Deus.

A obra do Cronista apresenta assim múltiplos testemunhos da influência crescente dos levitas no segundo Templo. Parece que os esforços de emancipação aconteceram principalmente nos últimos séculos antes de nossa era. Nos apócrifos, no Livro dos Jubileus ou no Testamento de Levi, a figura do ancestral epônimo é exaltada: não é mais Arão, é Levi quem foi designado por Deus como sacerdote, e todos os seus filhos depois dele. Historicamente, essa promoção pode se ligar à evicção dos zadoquitas por João Hircano, que era de uma família sacerdotal secundária, mas não se sabe se o conjunto dos levitas tirou daí um proveito real. Porém, eles fizeram intriga até o fim: alguns anos antes da queda do Templo, os cantores obtiveram de Agripa II a permissão de usar vestes de linho como os sacerdotes, e os outros levitas servindo no Templo foram promovidos a cantores, Josefo, *Ant.* XX ix 6.

3. ZADOQUITAS E ARONITAS

O sacerdócio do primeiro Templo, desde Salomão até o Exílio, foi dos descendentes de Zadoque; em Ezequiel também os sacerdotes são sempre chamados “filhos de Zadoque”. Mas, nos documentos sacerdotais do Pentateuco, nas Crônicas e em alguns salmos pós-exílicos, eles são chamados “filhos de Arão”. Deve-se tentar compreender o que significa essa mudança e como aconteceu.

Nas mais antigas tradições do Pentateuco, Arão é uma figura bastante fluida que pouco a pouco é precisada, sem que se possa fazer uma clara distinção de fontes e de sua sucessão temporal: Arão é irmão de Moisés e é chamado “o levita”, ele é o interprete de Moisés diante do povo, Êx 4.14-16, e diante do faraó, Êx 7.1s, um taumaturgo, Êx 7.9,19; 8.1 etc. Ele está ao lado de Moisés na batalha contra os amalequitas, Êx 17.8,10, em um encontro com Jetro, Êx 18.12, no Sinai, Êx 19.24; 24.1,9. Mas, nessas tradições, ele nunca aparece como sacerdote nem como ancestral de sacerdotes. Pelo contrário, ele está em oposição a Moisés em questões religiosas: o caso do bezerro de ouro, Êx 32, cf. Dt 9.20, a revolta de Miriam e de Arão, Nm 12.

Na tradição sacerdotal do Pentateuco, a figura de Arão é muito diferente: ele é o primeiro sumo sacerdote de Israel, seus filhos são os únicos sacerdotes legítimos e os outros membros da tribo de Levi lhes são dados como servos, Êx 28-29; 39; Lv 8-10; Nm 16-18. Esta nova imagem de Arão, construída ao redor da antiga tradição de Arão o “levita”, marca o triunfo de uma certa tendência que teve que vencer oposições cujos relatos de Êx 32 e de Nm 12, desfavoráveis a Arão, nos enviam o eco.

Por trás dessa evolução, há uma luta entre diferentes grupos sacerdotais, mas não temos os detalhes e só podemos fazer hipóteses. Uma opinião apresentada recentemente de forma extrema, diz que os aronitas representam o sacerdócio de Betel, onde se praticava, como no Sinai, o culto do bezerro de ouro. Esse sacerdócio, que ficou no lugar e que continuava a officiar no santuário de Betel, que tinha sido poupado, tinha se tornado a força religiosa dominante em Judá durante o Exílio. Os sacerdotes que voltaram de Babilônia resistem a contar com ela. Deste grupo teriam vindo os obstáculos para a reconstrução do Templo e até pretende-se ler em Zc 7.1-3 que foram enviadas pessoas de Jerusalém para consultar os sacerdotes de Betel; estes acabaram por ser reconhecidos pelos zadoquitas, que, todavia, mantiveram o primeiro lugar. Esta teoria repousa sobre bases muito incertas: o texto de Zc 7.1-3 é difícil mas certamente não tem o sentido que lhe é dado, o renascimento do santuário de Betel após a reforma de Josias e sua atividade durante o Exílio não são indicadas por nenhum testemunho, a reação entre o culto de Betel e a história do bezerro de ouro onde aparece Arão pode ser interpretada de diferentes maneiras.²²⁶

Segundo uma opinião mais moderada e mais difundida, os sacerdotes vindos do Exílio resistem a associar-se a um grupo não zadoquita que tinha mantido o culto em Jerusalém durante o Exílio e que reivindicava ser de Arão. Mas os únicos indícios textuais que temos sugerem que o movimento aronita tomou forma na Babilônia e não na Judéia. Vimos²²⁷ que as primeiras caravanas do retorno compreendiam sacerdotes que eram provavelmente zadoquitas e, no que dizem os livros de Esdras, de Ageu e de Zacarias sobre o restabelecimento do culto em Jerusalém, não há traço de oposição de um outro sacerdócio que teria estado na posse do Templo. É somente com a caravana de Esdras que chegam de Babilônia dois grupos sacerdotais, o de Finéias e o de Itamar, Ed 8.2. É uma época em que se dá muito valor a genealogias: os sacerdotes zadoquitas são ligados a Finéias, cf. I Cr 5.30-34, a quem Deus tinha prometido

²²⁶ Cf. p. 373.

²²⁷ Cf. p. 426.

para sua linhagem um sacerdócio perpétuo, Nm 25.10-13. Esse Finéias era filho de Eleazar, a quem Deus tinha transferido o sacerdócio de Arão, Nm 20.24-26. A menção de Finéias em Esdras 8.2 só se explica se, entre Zorobabel e Esdras, os zadoquitas se associaram a uma linhagem aronita. É provável que tenham tentado responder assim às pretensões de um outro grupo de sacerdotes que reivindicava ser de um ancestral muito mais antigo e mais nobre que Zadoque, o sacerdote de Davi, de um ancestral próximo de Arão, o “levita”, irmão de Moisés. Pode-se identificar este grupo com os descendentes de Abiatar: estes representavam a casa de Eli e se gloriavam, parece que legitimamente, de sua origem levítica. Segundo o acréscimo de I Sm 2.27-36, escrito talvez logo depois da reforma de Josias e, em todo caso, certamente antes de Esdras, a casa de Eli tinha sido escolhida para o sacerdócio desde a estada no Egito. Só faltava o nome de Arão, mas este devia se impor quando a imagem de Arão tomou forma como a do primeiro sumo sacerdote de Israel. Um acordo foi concluído entre os descendentes de Zadoque e os de Abiatar, que se ligaram respectivamente aos filhos de Arão, Eleazar (ou seu filho Finéias) e Itamar.

Este acordo acontece na Babilônia e Esdras o sanciona levando com ele representante das duas famílias. Isto não exclui que um movimento paralelo tenha se desenvolvido na Palestina, onde tinham ficado os abiataritas e para onde tinham voltado os zadoquitas, nem exclui que tenha havido uma ação combinada de abiataritas da Palestina e de seus irmãos da Babilônia, mas o acordo foi concluído no Exílio: em sua chegada, Esdras acha em serviço as mesmas famílias sacerdotais que tinham se instalado no momento do retorno, comp. Ed 10.18-22 e Ed 2.36-39. Os aronitas não estão ainda em seu lugar.

A situação se regulariza depois de Esdras e as duas famílias partilham o sacerdócio, tornado privilégio de todos os filhos de Arão. Seus títulos de legitimidade são fornecidos na obra do Cronista, nas genealogias de Levi e de Arão, I Cr 5.27-29; 6.34-38, e sobretudo a propósito da organização atribuída a Davi, I Cr 24.1-6: todos os filhos de Arão eram sacerdotes, mas os dois mais velhos, Nadabe e Abiú, morreram sem filhos em castigo por uma falta cultural e os últimos, Eleazar e Itamar, assumiram o sacerdócio, cf. Lv 10.1-3; Nm 3.1-4. Zadoque é descendente de Eleazar e Abiatar é descendente de Itamar. Davi reparte o serviço entre as duas famílias constituindo 24 classes de sacerdotes: a família de Eleazar, a mais numerosa, tem dezesseis, a de Itamar só tem oito. A lista das 24 classes é dada em I Cr 24.7-18, mas em uma forma que foi remanejada na época dos macabeus, já que a primeira classe é a de Joaribe, que é o ancestral dos macabeus, I Mb 2.1, mas que nunca aparece antes disso em um texto autêntico.

Os sacerdotes podiam a partir daí serem todos chamados “filhos de Arão”, mas os zadoquita mantiveram a preeminência: seu ancestral Eleazar é mais nobre que Itamar, sendo o único sacerdote de que falam os relatos sobre o fim da estada no deserto, Nm 25.11, 26.1;31 *passim*. Esdras é um deles segundo o Cronista, Ed 7.1-5, e eles têm duas vezes mais classes que os itamaritas. Enfim, até o tempo de Antíoco Epífanos, os sumos sacerdotes serão escolhidos entre eles.

4. O SUMO SACERDOTE

a) *Os títulos* – Foi dito mais acima que o título de “sumo sacerdote”, *hakkohen haggadol*, para designar o chefe do sacerdócio não é anterior ao Exílio. Deve-se agora assinalar que, mesmo depois do Exílio, no início ele foi empregado só muito raramente e que não se tornou corrente senão em uma época muito tardia.

No Código de Santidade, que é a parte mais antiga do Levítico, o chefe do sacerdócio é chamado *hakkohen haggadol me'ehaw*, “o maior sacerdote entre seus irmãos”, Lv 21.10 (a continuação da frase é um acréscimo, ver abaixo), que é uma fórmula descritiva, não é um título. Esse título não aparece em Ezequiel e só três vezes no Pentateuco, em uma mesma passagem que pertence a sua redação mais recente, o regulamento sobre as cidades de refúgio, Nm 35.25,28 e 32 (? cf. o grego). Os “sumos sacerdotes” do deserto, Arão, Eleazar, Finéias, apenas são chamados “o sacerdote”. No Cronista, o título só aparece quatro vezes: II Cr 34.9 o aplica a Hilquías antes do Exílio, Ne 3.1,20 e 13.28 o aplicam a Eliasibe. Em compensação, “sumo sacerdote” aparece oito vezes em Ageu e em Zacarias, ligado ao nome de Josué, filho de Josadaque, o contemporâneo de Zorobabel, Ag 1.1,12,14; 2.2,4; Zc 3.1,8; 6.11. Enfim, Eclo 50.1 hebraico elogia Simão o “sumo sacerdote”, que viveu por volta de 200 a.C. Isto é tudo quanto à Bíblia Hebraica. O título existia, pois, certamente desde o retorno do Exílio e isto é confirmado por um papiro de Elephantina que, em 408 a.C., chama o sumo sacerdote de Jerusalém, Iehohanan, *kahna rabba*, o equivalente aramaico de *kohen gadol*. Mas este título raramente era empregado; se dizia geralmente só “o sacerdote”, como antes do Exílio e como nos textos sacerdotais do Pentateuco. É somente na Mishná e nos tratados talmúdicos que o título é empregado de maneira constante sob sua forma hebraica, *kohen gadol*, ou aramaica, *kahna rabba*.

É interessante comparar isso com o uso da Bíblia grega: a antiga Setenta traduz sempre *hakkohen haggadol* por ὁ ἱερεὺς ὁ μέγας. Mas, nos livros de Macabeus, esta tradução literal é substituída por um termo técnico, ἀρχιερεὺς,

aplicado regularmente a todos os sumos sacerdotes. Este é também o uso do Novo Testamento e de Fílon. Ora, ἀρχιερεύς é um termo da chancelaria selêucida: ele designa o chefe do culto de Estado nomeado pelo rei em um distrito ou em uma cidade. É neste sentido oficial que a palavra foi empregada pelos judeus helenizantes: sua primeira aparição em I Mb 10.20 é em uma carta de Alexandre Balas a Jônatas: “Nós te estabelecemos hoje sumo sacerdote, ἀρχιερεύς, de tua nação.” Esse título pagão ficou ligado ao sumo sacerdote entre os judeus de língua grega e levou ao uso corrente de *kohen gadol* e de *kahna rabba*, considerados como seus equivalentes hebraico e aramaico.

Os livros pós-exílicos empregam, raramente também, outros termos para designar o sumo sacerdote. Em I Cr 9.11; II Cr 31.13; Ne 11.11, ele é *nagid* do Templo. Na língua desta época, a palavra se aplica a funcionários e a notáveis, mas guarda talvez aqui o sentido mais elevado de príncipe ou de chefe designado por Deus.²²⁸ Ele o tem, em todo caso, em Dn 9.25; 11.22, onde as expressões “Príncipe Ungido” e “Príncipe da Aliança” se referem ao sumo sacerdote.

A expressão “Príncipe Ungido” corresponde a uma outra designação do sumo sacerdote: em Lv 4.3,5,16, ele é *hakkohen hammashiah*, “o sacerdote ungido”, cf. Lv 6.13,15; 16.32; um acréscimo a Lv 21.10 fala do sacerdote “sobre a cabeça do qual é derramado o óleo da unção”. Este título nos leva aos ritos de investidura.

b) *A investidura do sumo sacerdote* – Segundo os documentos sacerdotais do Pentateuco, Êx 29.4-7 e Lv 8.6-12, a consagração de Arão acontece em três atos: purificação, vestição, unção. Ele se lava, depois é vestido com a túnica, o manto, o éfode e o peitoral, recebe o turbante, *misnepet*, na frente do qual é fixado o santo nezer (discutiremos o sentido da palavra). Enfim, o óleo da unção é derramado sobre sua cabeça.

Das vestes do sumo sacerdote, Êx 28 e 39 dão uma descrição detalhada. Reteremos dela somente os detalhes sobre o turbante: em Êx 28.36, o ornamento do turbante é chamado *tsits* e não *nezer*, e Êx 39.30, *tsits* e *nezer* são empregados juntos, como em Lv 8.9. O sentido fundamental de *nezer* é “consagração”, aqui “sinal de consagração”. Geralmente é traduzido por “diadema”, mas esta tradução é inexata; a forma desse “sinal de consagração” é indicada pelo termo concreto *tsits*, que deve manter seu sentido comum de “flor”: o sumo sacerdote tinha em sua frente, presa ao turbante, uma flor de ouro, símbolo de vida e de salvação. Sobre essa flor estava gravada, como sobre um selo, a inscrição “consagrado a Iahvé”, Êx 28.36; 39.30.

²²⁸ Cf. p. 94.

É muito interessante comparar estes textos com a visão de Zc 3.1-9. É a consagração de Josué, primeiro sumo sacerdote depois do Exílio. Ela compreende uma purificação e uma vestição: Josué é despido de suas roupas manchadas, sua "impiedade" é tirada, depois ele é vestido com ricas vestes e se lhe põe um turbante, *sanip*, enfim se coloca diante dele uma pedra sobre a qual o próprio Iahvé vai gravar uma inscrição. A interpretação do último detalhe é discutível mas o mais provável é que se trate de uma gema que deve ser gravada e usada pelo sumo sacerdote. O paralelismo com os textos sacerdotais é chocante: *misnepet* e *sanip*, a flor gravada como um selo e a gema inscrita.

Mas a consagração de Josué pára na vestição, como, em Nm 20.26-28, Eleazar é instituído sucessor de Arão simplesmente recebendo as vestes que o primeiro sumo sacerdote havia usado. Falta a unção. Tentou-se encontrá-la na visão seguinte de Zacarias, Zc 4.1-14, onde Zorobabel e Josué são representados por duas oliveiras, e a explicação do anjo é que eles são "os dois filhos do óleo". A tradução "os dois ungidos", a unção sacerdotal sendo recebida por Josué e a unção real sendo esperada para Zorobabel, supõe resolvido um difícil problema de exegese. É pouco provável que se trate de uma unção: a expressão "filhos do óleo" nunca é usada com o significado de "ungido", e a palavra para "óleo" nunca é usada para designar o óleo da unção. Em todo caso, Zorobabel, funcionário do rei da Pérsia, nunca recebeu a unção real e nada mais indica que Josué tenha recebido a unção como sumo sacerdote. A visão de Zc 3, por seu silêncio, testemunha mais o contrário.

É difícil dizer quando o rito foi introduzido. Ele é pressuposto por Êx 29.7 e as passagens do Levítico citadas acima, mas a data da redação desses textos é incerta; em todo caso, elas não pertencem à camada mais recente do Pentateuco que estende a unção a todos os sacerdotes,²²⁹ o que parece nunca ter sido aplicado. É provável que a unção do sumo sacerdote tenha sido praticada desde o fim da época persa, mas os primeiros testemunhos datáveis são posteriores: Eclo 45.15, no elogio de Arão, Dn 9.25-26, que designaria Onias III pelas expressões de Príncipe Ungido e de Ungido, II Mb 1.10, onde a linhagem dos sumos sacerdotes seria chamada a linhagem dos sacerdotes ungidos. Não se sabe tampouco quando a prática cessou, talvez tenha durado até o fim da dinastia dos sacerdotes-reis hasmoneus. De qualquer forma, ela não existia mais na época herodiana e romana, onde o único rito de instalação era a vestição. Os rabinos perderam toda lembrança do tempo em que os sumos sacerdotes recebiam a unção: segundo alguns dentre eles, o uso teria sido suprimido sob Josias.

²²⁹ Cf. Os textos são citados na p. 132.

c) *O sumo sacerdote e a idéia de rei* – Esses ritos de investidura aproximam o sumo sacerdote pós-exílico do rei de antes do Exílio. A unção tinha sido a cerimônia essencial da coroação, que fazia do rei o Ungido de Iahvé.²³⁰ Os ornamentos do sumo sacerdote são igualmente significativos: o turbante, *sanip*, que Josué recebe é uma cobertura real em Is 62.3; Eclo hebraico 11.5; 40.4; 46.16, da mesma forma que o *misnepet* dos textos sacerdotais é usado pelo príncipe de Ez 21.31. Além disso, Eclo 40.4 junta ao *sanip* do rei o *tsits*, a flor que ornamentava a testa do sumo sacerdote; o equivalente *nezer* é uma insígnia real em II Sm 1.10; II Sm 11.12; Sl 89.40, e o sentido concreto que temos determinado para *nezer* é confirmado por um salmo régio, Sl 132.18: “seu *nezer* florescerá”. Enfim, o peitoral ornado de pedras preciosas que Êx 28.15s descreve lembra os ricos peitorais que os faraós usavam e os reis da Síria imitando-os, como testemunham as descobertas de Biblos; é provável que ele também tenha sido usado pelos reis de Israel.

Quando a monarquia desapareceu, este aparato real passou para o sumo sacerdote. Isto não significa somente nem primeiramente que o sumo sacerdote herdou prerrogativas cultuais que eram do rei; temos mostrado que elas eram limitadas. Isto significa que o sumo sacerdote tornou-se o chefe da nação e seu representante diante de Deus, como o rei tinha sido. A ideologia real do sumo sacerdote aliás só se desenvolveu pouco a pouco. Vimos que ele não tinha no início recebido a unção e, no texto primitivo de Zc 6.9-14, a coroa, *'atarah*, que é também um ornamento real, cf. II Sm 12.30; Jr 13.18; Ez 21.31, era destinada a Zorobabel, que seria revestido da majestade real, se assentaria em um trono, tendo o sacerdote a sua direita; mais tarde, essas qualificações reais serão transferidas para Josué introduzindo seu nome no lugar do de Zorobabel.

Sob os hasmoneus, o ideal torna-se uma realidade: os oito chefes dessa casa desde Jônatas até Antígone foram ao mesmo tempo sumos sacerdotes e chefes da nação judaica e, provavelmente a partir de Aristóbulo I, em 104-103 a.C., eles assumiram o título de reis.

d) *A sucessão dos sumos sacerdotes* – O advento dos hasmoneus marca, também de outros pontos de vista, uma virada na história do sacerdócio. Um acréscimo do Cronista no livro de Neemias, Ne 12.10-11, dá a sucessão dos sumos sacerdotes desde Josué até Jadaia, a saber até o tempo de Dario II, cf. Ne 12.22, logo, até mais ou menos 400 a.C., Dario tendo morrido em 405. Esta lista talvez seja incompleta e suponha arbitrariamente que a sucessão sempre tenha sido feita de pai para filho, mas ela junta informações dadas nas

²³⁰ Cf. pp. 131-133.

memórias de Neemias e ela é confirmada, para o penúltimo nome, pelos papiros de Elephantina: Jônatas era sumo sacerdote em 411 e ainda em 408. Não temos nenhuma informação sobre o século e meio seguinte. Depois as informações úteis de Josefo e dos livros de Macabeus permitem reconstituir a linhagem dos oníadas, desde Onias I, em meados do século II, até Simão o Justo, louvado por Eclo 50.1s, e Onias III, que era sumo sacerdote no advento de Antíoco Epífano em 175 a.C. Afastado pelo novo rei e suplantado por seu irmão Jasão, ele viria a morrer três anos mais tarde, traiçoeiramente assassinado, II Mb 3-4.

Não há por que duvidar que o alto sacerdócio se tenha conservado até então na descendência dos zadoquitas e Onias III tenha sido seu último representante legítimo. Seu irmão Jasão assume o cargo oferecendo dinheiro a Antíoco e introduzindo costumes gregos em Jerusalém, II Mb 4.7-20. O pontificado é desde então arrastado pela política tumultuosa dessa época. Jasão é derrubado por uma oferta maior de Menelau, II Mb 4.23-26, um benjamita e até um sacerdote, segundo o texto grego de II Mb 3.4, cf. 4.23, mais provavelmente, um membro da classe de Bilga, segundo a antiga versão latina, a saber, um sacerdote de uma família sacerdotal de segunda categoria, Ne 12.5,18. É o intruso Menelau que consegue a morte de Onias III, II Mb 4.30-38; inteiramente vendido a Antíoco Epífano, ele apóia sua política de helenização e mantém o posto mesmo depois das primeiras vitórias dos macabeus, mas foi relegado por eles a uma dignidade nominal, cf. I Mb 4.42-43. Ele vivia geralmente em Antioquia onde continuava a fazer intrigas e a se apresentar como o representante dos judeus, II Mb 11.27-33. Ele foi morto por Antíoco V, conforme II Mb 13.3-8. E foi substituído por Alcimo, que era um aronita, I Mb 7.14, mas não um zadoquita. Após a queda de Antíoco V, Alcimo se fez confirmar por Demétrio I, I Mb 7.9; II Mb 14.3,13. Ele teve uma atividade em Jerusalém: ele começava a derrubar o muro que separava os dois pátios do Templo,²³¹ quando morreu de um ataque em 159 a.C., I Mb 9.54-56. O alto pontificado ficou em seguida vago por sete anos.

Enfim, Jônatas, o irmão de Judas Macabeu e seu sucessor na luta por independência, foi nomeado sumo sacerdote, ἀρχιερέως,²³² por Alexandre Balas, pretendente ao trono e logo depois vencedor de Demétrio I, I Mb 10.17-20. Jônatas veste os ornamentos sagrados na Festa das Cabanas do ano de 152 a.C. Ele era ao mesmo tempo sumo sacerdote e chefe da nação, Alexandre tendo logo o promovido a estratega e meridarca, isto é, governador militar e

²³¹ Cf. p. 363.

²³² Cf. p. 435.

civil da Judéia, I Mb 10.65. Jônatas era de linhagem sacerdotal, seu pai Matatias, o iniciador do levante judaico contra Antíoco Epífano, era um sacerdote da linhagem de Joarib, I Mb 2.1. Mas esta era uma família obscura que deve somente ao triunfo dos hasmoneus o ser colocada por um revisor tardio à frente das classes sacerdotais de I Cr 24.7; ela não era uma família zadoquita e os partidários fiéis da tradição podiam considerar os sumos sacerdotes hasmoneus como ilegítimos. Por outro lado, o alto pontificado ultrapassava cada vez mais o domínio religioso que lhe era próprio: o sumo sacerdote tinha um título oficial do império selêucida e era instituído pelo soberano, sua função de governador civil e militar o jogava no combate político. Simão, irmão de Jônatas, torna-se sumo sacerdote, estrategista e chefe dos judeus, I Mb 13.42, o povo lhe concede o título de etnarca, I Mb 14.47, o que é mais que estrategista e menos que rei, e este título lhe é reconhecido por Antíoco VII, I Mb 15.2. João Hircano, filho de Simão, começa a cunhar moeda após se tornar independente da tutela selêucida e suas peças trazem a legenda: “Iehohanán, o sumo sacerdote, chefe da comunidade dos judeus”. Ele julgou prematuro assumir o título de rei, mas seus sucessores o fizeram; já Aristóbulo I segundo Josefo, certamente Alexandre Janeu segundo Estrabão e as moedas. A ideologia real do sumo sacerdote aí ganhava mas não a religião, e os tradicionalistas não reconheceram mais nesses sumos sacerdotes políticos o espírito dos macabeus. Movimentos de oposição se formaram: hostilidade dos fariseus, secessão do grupo que fundou a comunidade de Qumran.

Uma última virada é marcada pelo fim da dinastia hasmonéia com Antígono Matatias, último rei e sumo sacerdote em 40-37 a.C., e a subida ao poder de Herodes. O alto pontificado está nas mãos do soberano que institui e degrada os sumos sacerdotes segundo seus caprichos. Assim, vinte e oito sumos sacerdotes se sucederam entre 37 antes e 70 depois de Cristo, escolhidos em diferentes famílias sacerdotais. Os membros dessas famílias que tinham detido o pontificado constituirão então uma aristocracia sacerdotal, o grupo dos sumos sacerdotes, no plural, que aparece muitas vezes no Novo Testamento. Mas aqui saímos dos limites assinalados para nosso livro.

5. RENDIMENTOS DO TEMPLO E DO CLERO

a) *O Templo* – Antes do Exílio, o Templo era um santuário de Estado e o rei bancava as despesas do culto público.²³³ Na constituição ideal de Ezequiel, o príncipe recebia as contribuições do povo mas ficava encarregado das

²³³ Cf. p. 417.

oblações e de todos os sacrifícios oferecidos pela casa de Israel, Ez 45.13-17. No retorno do Exílio, não havia mais rei nem príncipe. Sem dúvida, o edito de Dario prescrevia que além das despesas da reconstrução de Templo, já previstas no edito de Ciro, Ed 6.4, tudo o que fosse necessário para os sacrifícios e as oferendas fosse fornecido aos sacerdotes de Jerusalém, Ed 6.9-10, mas essas ordens não foram executadas por muito tempo. A carta de missão entregue por Artaxerxes a Esdras consagra um lugar importante aos assuntos financeiros: Esdras levará as contribuições do rei e de seus conselheiros, dos ricos babilônios e dos judeus, e esse dinheiro servirá primeiro para comprar as vítimas, as oblações e as libações para os sacrifícios no Templo, Ed 7.15-18. Isto supõe que o edito de Dario não era aplicado e que o Templo se achava em estado de grande pobreza. Mas a ajuda assim trazida era excepcional. Faltava ao Templo rendimentos regulares.

Eles são determinados em Ne 10.33-35: capitação anual de um terço de siclo para as necessidades do culto e para todo o serviço do Templo (entenda-se, sua conservação), entrega anual de madeira, cf. também Ne 13.31. A preparação, ou o eco, desta medida se acha na redação sacerdotal do Pentateuco, Êx 30.11-16: recolhimento de meio siclo de cada pessoa de vinte anos ou mais, o produto sendo destinado ao serviço da Tenda da Reunião. Este imposto do Templo ainda era recolhido na época do Novo Testamento, Mt 17.24.

Porém, a generosidade dos reis da Pérsia foi renovada muitas vezes pelos selêucidas, como testemunham documentos citados por Josefo e pelos livros de Macabeus e cuja autenticidade, recentemente posta em dúvida, parece bem estabelecida. Fora a alusão vaga de II Mb 3.3, segundo a qual o fundador da dinastia cobria com seus rendimentos pessoais todas as despesas dos sacrifícios, há a carta de Antíoco III, reproduzida por Josefo, *Ant.* XII iii 3: o rei decide fazer uma contribuição de vinte mil dracmas para a compra de vítimas dos sacrifícios, mais uma grande quantidade de farinha, trigo e sal. Demétrio I, lutando pelo poder, oferece a Jônatas, para cobrir as despesas do culto, todos os rendimentos de Ptolomaida e de seu subúrbio e uma subvenção anual na lista do rei; ele promete também se encarregar de todos os trabalhos de reparação do Templo, I Mb 10.39-45. Mas, nos diz o v. 47, os judeus se decidiram em favor de Alexandre Balas, o rival de Demétrio, “porque ele significava, na opinião deles, mais gratificações”.

A essas fontes de renda, permanentes ou efêmeras, se acrescentavam as ofertas voluntárias e provavelmente uma parte das oferendas votivas, o resto ia para os sacerdotes. A riqueza do Templo era crescente, despertou a cobiça, e deve ser lembrada a história de Heliodoro, II Mb 3, a pilhagem de Antíoco Epífano, I Mb 1.21-24, o tributo de dez mil talentos exigidos por Pompeu,

Josefo, *Ant.* XIV iv 5, o roubo por Crasso de dois mil talentos de prata que Pompeu tinha deixado e de oito mil talentos de ouro, Josefo, *Ant.* XIV vii 1, enfim, o saque do Templo incendiado pelos soldados de Tito, Josefo, *Bell.* VI v 2, vi 1.

b) *O clero* – Ezequiel, se inspirando sem dúvida na situação que existia já na época monárquica, assinala como renda para os sacerdotes uma parte dos sacrifícios, tudo o que é dedicado ao Templo, o melhor das primícias e das contribuições, o melhor do cereal oferecido no santuário, Ez 44.29-30.

As disposições de Nm 18.8-32 são muito mais detalhadas e mais favoráveis ao clero. Elas são diferentes para os sacerdotes e para os levitas. Os sacerdotes se alimentam das oblações e dos sacrifícios do povo. Lv 6-7 estabelece a parte que, em cada caso, vai para o sacerdote, e este é melhor servido que na regra paralela do Deuteronomio, Dt 18.3: em lugar do ombro, da queixada e do estômago, o sacerdote recebe agora o peito e a coxa direita, pedaços nobres, Lv 7.30-34; nos sacrifícios pelo pecado e nos sacrifícios de reparação, de que Dt 18 não fala, ele terá tudo que não é queimado sobre o altar, ou seja, quase tudo; ele terá enfim a pele das vítimas oferecidas em holocausto e todas as oferendas vegetais, Lv 7.7-10. Os sacerdotes terão também, como em Ezequiel, o melhor, *reshit*, dos produtos do solo, as primícias, *bikkurim*, o que é votado ao anátema, *herem*, Nm 18.12-14, e são acrescentados aí os primogênitos, *bekor*, que devem ser oferecidos ao santuário ou resgatados, se se trata do primogênito do homem ou de um animal impuro, Nm 18.15-18.

Quanto aos levitas, sua conservação é assegurada pelo dízimo, *ma'aser*, cobrado em Israel sobre o trigo e sobre o vinho novo. Porém, um dízimo desse dízimo era retido como oferta para Iahvé e entregue pelos levitas aos sacerdotes, cuja renda era assim aumentada, Nm 18.20-32. A obrigação do dízimo é estendida ao gado por Lv 27.30-33, com possibilidade de resgate, como para o dízimo dos produtos da terra; uma alusão a esse dízimo do gado se acha em II Cr 31.6, mas não se pode dizer se era efetivamente recolhido.

Em todo caso, o dízimo do gado não aparece nos textos paralelos do livro de Neemias. Chegando para sua segunda missão, este fica sabendo que os levitas tinham abandonado o Templo porque os dízimos, que eram sua única renda fixa, não eram pagos. Neemias repreende os notáveis, torna a trazer os levitas e constitui uma comissão encarregada de administrar os depósitos, cf. Ne 13.5, e de fazer a distribuição, Ne 13.10-14. Para evitar o retorno dos abusos que ele tinha constatado, Neemias faz a comunidade assumir compromissos pelos quais as contribuições devidas ao clero não serão esquecidas: as primícias do solo e o fruto das árvores, os primogênitos, o melhor do cereal, das frutas, do vinho novo e do óleo deverão ser entregues aos sacerdotes, os

dízimos serão dados aos levitas, Ne 10.36-38a. Era o recurso às prescrições de Nm 18. Não parece que o compromisso tenha sempre sido cumprido: pode-se reportar a essa época Malaquias, que repreende ao povo por não entregar os dízimos e oblações ao tesouro do Templo, Ml 3.7-10, e também uma adição de Ne 10.38b-39, que dá aos próprios levitas o direito de ir recolher os dízimos nas cidades, sob a direção de um sacerdote.

O sistema funcionava sem problemas no momento em que o Cronista escrevia, e este, esquecido das dificuldades passadas, apresenta a época do retorno como uma era ideal para o clero: “Judá estava alegre pois os sacerdotes e os levitas ministravam ali... Pois todo o Israel, nos dias de Zorobabel e no tempo de Neemias, dava aos cantores e aos porteiros as porções de cada dia; e consagrava as coisas destinadas aos levitas e os levitas as destinadas aos filhos de Arão”, Ne 12.44-47.

Essas prescrições continuaram em prática, cf. Eclo 7.31; Jt 11.13, e a carga dos fiéis aumenta porque se recolocam em vigor obrigações antigas que essas prescrições tinham substituído: o dízimo de Dt 14.22-26, compreendido como um “segundo dízimo”, que era convertido em prata e gasto no santuário, e o dízimo trienal de Dt 14.28-29, transformado em um “terceiro dízimo”. É tudo isso que paga o piedoso Tobit, fiel observador da Lei, Tb 1.6-8.

CAPÍTULO IX

O ALTAR

O altar é um elemento essencial do santuário e, nas histórias dos patriarcas, a edificação de um altar basta para significar a fundação de um santuário, Gn 12.7,8; 13.18; 26.25; 33.20. O sacerdote era desde o início, e tornou-se cada vez mais, exclusivamente o ministro do altar. Entre o estudo do sacerdócio e o dos ritos, convém falar do altar.

O altar é chamado em hebraico *mizbeah*, de uma raiz verbal que significa “imolar”, depois “imolar em vista de um sacrifício”. Este sentido etimológico é ampliado com a evolução do ritual: no Templo, as vítimas outras que as aves eram imoladas fora do altar, sobre o qual eram em seguida colocadas, nele eram colocadas também oferendas vegetais; a mesma palavra designa também o altar de incenso. O altar é pois o lugar onde são oferecidos sacrifícios, de qualquer natureza.

1. ALTARES PRÉ-ISRAELITAS NA PALESTINA

Na Palestina, sacrificou-se sobre a superfície natural da rocha, sobre um rochedo talhado, sobre um bloco isolado de rocha, ou sobre um altar construído.

Nota-se muitas vezes a descoberto, ou descobre-se em escavações, superfícies rochosas cavadas de cúpulas artificiais. É um exagero dar uma interpretação cultural a todas essas instalações. A maior parte das cúpulas pode ter servido para uso profano: as que ficam perto de um poço, de uma cisterna ou de uma fonte serviram para dar de beber aos animais; as maiores podem ter servido para lavar roupa; as que estão ao lado de um lagar estão evidentemente relacionadas com a fabricação de vinho ou de azeite. Quando se acham cúpulas perto de túmulos, elas se explicam pelos ritos funerários mas não necessariamente por sacrifícios: os mortos tinham fome e sede.²³⁴

Porém, há casos onde outros elementos provam o emprego sacrificial dessas cúpulas: como as que são cavadas sobre o altar rochoso de Sar'a, de que vamos falar; aqueles que, em Gezer, se comunicam com uma gruta onde

²³⁴ Cf. p. 84.

foram achadas ossudas de porcos oferecidos em sacrifício. Se tais marcas estão ausentes, é impossível decidir se uma superfície rochosa, com ou sem cúpulas, serviu de altar. Pelo menos duas passagens da Bíblia, Jz 6.19-23 e 13.19-20, indicam que o uso existia.

Como altares talhados na rocha, citam-se geralmente os de Petra e de seus arredores, que o corte isolou da massa rochosa circundante e o proveu de degraus. Pode-se admitir que essas instalações são anteriores aos nabateus da época helenística, dos quais Petra era um dos principais centros, mas dever-se lembrar que os túmulos monumentais e as casas talhadas na rocha são igualmente uma particularidade de Petra e é imprudente generalizar, para os altares, o que é talvez próprio desta região.

Uma grande pedra ou um bloco destacado de um rochedo podem servir de altar. Vejamos dois exemplos: perto de Sar'a se vê em um campo um grande cubo de pedra, bastante gasto, de 1,30 metros de altura com degraus no topo, cuja face superior é cavada em forma de cúpula. É chamado, sem prova, o altar de Manoá, cf. Jz 13.19-20. As escavações recentes de Hazor descobriram um enorme bloco retangular que pesa quase cinco toneladas e tem uma bacia cavada em uma de suas faces; ele foi achado no que era um Templo cananeu do século XIII a.C.

Por fim, temos os altares construídos. Deve-se lembrar primeiro aqui o que se disse a propósito dos "lugares altos".²³⁵ A *bamah* era um montículo ou uma elevação sobre a qual se sacrificava sem que um altar distinto fosse necessariamente erigido. Tais plataformas de pedras grandes têm sido descobertas em escavações de Megido, de Nahariah perto de Haifa e de Hazor na Galiléia.

Em outros santuários pré-israelitas, têm sido reconhecidos altares encostados na parede do fundo e construídos com pedras grosseiras e tijolo de terra ou com tijolos crus. Exemplos são fornecidos por escavações recentes em todos os períodos: em Megido, por volta de 3000 a.C. e no princípio do segundo milênio, em Et-Tell ('Ai) no curso do terceiro milênio, em Tell ed-Duweir (Lakish) nos séculos XIV-XIII a.C.

2. ALTARES ISRAELITAS FORA DO SANTUÁRIO PRINCIPAL

A mesma variedade aparece nos mais antigos textos bíblicos. Em Jz 6.19-23, Gideão quer oferecer ao Anjo de Iahvé um cabrito e pães sem fermento; o Anjo lhe ordena que coloque a carne e os pães sobre uma rocha, onde eles são consumidos por um fogo saído da rocha: é um sacrifício. Em Jz 13.19-20, o

²³⁵ Cf. pp. 322s.

pai de Sansão, Manoá, oferece sobre a rocha um cabrito em holocausto a Iahvé e esta rocha é chamada “altar” no versículo seguinte.

Há também exemplos de grandes pedras que servem de altar. Quando do retorno da arca a Bet-Shemesh, a madeira da carroça e as vacas que tinham servido para o transporte são o material de um holocausto oferecido sobre uma “grande pedra” que havia lá, I Sm 6.14. Na guerra de Saul contra os filisteus, o povo abate no mesmo lugar o gado tirado do inimigo; então Saul intervém: “Rolem aqui uma grande pedra!”, e é sobre ela que ele faz imolar os animais: ela é um altar; toda imolação tendo um caráter sacrificial até o tempo do Deuteronômio, Dt 12.20-25.

Mas os altares mencionados na Bíblia fora do Templo são geralmente altares construídos, como os que os patriarcas constróem, mais tarde os da época de Josué, Js 22.10, e dos juízes, Jz 6.24 (o altar construído sobre a rocha onde a ceia de hospitalidade tinha sido transformada em holocausto) e 6.26 (segundo a tradição paralela), até o altar construído por Davi no local do futuro Templo, II Sm 24.25. Sobre o Carmelo, Elias repara o altar de Iahvé que tinha sido demolido e nele dispõe a madeira e as partes da vítima, I Rs 18.30 e 33. Uma glosa, que se inspira em Êx 24.4; Js 4.1-9, acrescentou, vv. 31-32a, que este altar era construído com doze pedras simbolizando as doze tribos de Israel.

À parte essa glosa, nunca foi detalhado se esses altares eram construídos com tijolos (crus) ou pedras. Os dois materiais eram utilizados, como vimos, para os altares pré-israelitas de Canaã e eles são autorizados pela lei de Êx 20.24-26: a altar deve ser de terra (tijolos crus); se ele for feito de pedra, essas não devem ser talhadas com cinzel. Esta prescrição é retomada por Dt 27.5: se edificará sobre o Ebal um altar de pedras que o ferro não tenha trabalhado; a ordem é executada por Josué, segundo a passagem deuteronomista de Js 8.30-31. Dessa proibição de talhar as pedras do altar, os rabinos deram explicações sutis: o altar perdoa e o ferro pune, ou melhor: o altar alonga a vida e o ferro a abrevia. Êx 20.25 diz somente que o ferro “profana” a pedra, o que significa só utilizar para o serviço de Deus os seres em seu estado natural, antes de qualquer uso pelo homem, cf. Nm 19.2; Dt 21.3-4; I Sm 6.7 etc., o que lembra também os altares sobre a rocha ou sobre uma grande pedra bruta. A Lei de Êx 20.26 proíbe também que o altar tenha degraus. Os altares cananeus às vezes tinham e os altares israelitas posteriores tiveram uma escada ou uma rampa de acesso. Êx 20.26 dá para essa proibição um motivo de pudor: o sacerdote, vestido só com o avental, arrisca descobrir sua nudez subindo ao altar, e é por isso que, no tempo do grande altar de escada, uma lei posterior prescreverá aos sacerdotes que usem calções, Êx 28.42-43. Esta explicação parece não ser original e a proibição primitiva se justifica mais pelo caráter sagrado

do altar que se queriu separar do profano o máximo possível: os degraus, ligados ao altar e pisados pelo sacerdote, parecem suprimir essa separação.

Mais adiante falaremos dos pequenos altares móveis que serviam para as ofertas de perfumes.

3. OS ALTARES DO CULTO NO DESERTO

Segundo a descrição do santuário do deserto, a Tenda ou Habitação possuía dois altares: o altar dos holocaustos colocado diante da entrada da Habitação, Êx 40.6,29; cf. Lv 4.18, e o altar dos perfumes, colocado na Habitação diante do véu que isolava a parte do fundo, onde se achava a arca, Êx 30.6; 40.5,26.

A descrição desse altar de holocaustos é dada em Êx 27.1-8 e 38.1-7: é uma armação de tábuas de acácia com cinco côvados de comprimento e largura e três de altura. Essas tábuas são revestidas de bronze e o altar é às vezes chamado o "altar de bronze". Ele tem uma grelha de bronze, trabalhada como uma rede, uma cornija ou um rebordo e quatro argolas para as barras que servem para seu transporte. Ele é oco. A descrição é obscura; em particular não se vê bem como a grelha se liga à armação. Sobretudo é difícil entender que se tenha queimado vítimas nessa caixa de madeira, mesmo que revestida de bronze. Alguns exegetas supõem que essa armação era só uma fôrma na qual, nas paradas, se amontoavam pedras e terra, mas isso não é dito no texto e a grelha fazia a coisa irrealizável. Enfim, a altura, quase 1,5 metros, teria exigido um degrau, do qual não se fala.

O altar dos perfumes é descrito em Êx 30.1-5 e 37.25-28: ele tem uma superfície quadrada com um côvado de lado e uma altura de dois côvados. Ele é de madeira de acácia, coberto de ouro em sua parte superior, tem chifres de ouro e quatro anéis de ouro para seu transporte. Por esta razão, ele é muitas vezes chamado simplesmente o altar de ouro. A descrição é clara, mas esse altar parece ser uma adição: ele não é mencionado com a mobília da Habitação, Êx 25, sua posição é indicada, não em Êx 26.33-37 onde se esperaria, mas ao mesmo tempo que sua descrição e seu uso em Êx 30.1-10, que parece um bloco errático. Enfim, não se trata desse altar nos relatos do deserto, onde as oferendas aromáticas são feitas com incensários, Nm 16.6-7,17-18; 17.11-12.

A tradição, pois, hesita sobre a presença de um altar de incenso no santuário do deserto e ela só o introduziu nele tomando como exemplo o Templo de Jerusalém. Quanto ao altar de holocaustos, ele é a réplica móvel do altar do Templo e se chega aqui, a propósito de sua mobília, à conclusão que sugeria a descrição sacerdotal da Tenda.²³⁶

²³⁶ Cf. pp. 333-334.

4. OS ALTARES DO TEMPLO DE SALOMÃO

De fato, o Templo de Salomão tinha também dois altares, nas mesmas posições relativas que os da Tenda: o altar dos holocaustos ficava diante do Templo, II Rs 16.14; a localização exata sobre o atual Haram esh-Sherif depende da solução adotada para a localização do Templo em geral.²³⁷ O altar dos perfumes ficava no Hekal, diante do Debir, I Rs 6.20-21.

a) *O altar dos holocaustos* – É curioso que o altar dos holocaustos não seja nem mencionado na longa descrição do Templo e de sua mobília, I Rs 6-7. Há somente uma alusão a ele em I Rs 8.22 e 54, versículos que são de redação deuteronomista, e também em I Rs 8.64 e 9.25, que são mais antigos. Esse silêncio tem sido explicado de muitas formas. É pouco provável que Salomão tenha simplesmente retomado o altar que Davi tinha construído, II Sm 24.25: ele gostava de fazer novo e luxuoso. É mais provável que ele tenha instalado um novo altar que, segundo I Rs 8.64 e II Rs 16.15, é chamado um altar de bronze e que, conforme II Rs 16.14, podia ser deslocado, portanto, era uma grande grelha sobre a qual eram queimados sacrifícios. É possível que o redator de I Rs 6-7 tenha suprimido a descrição deste altar cujo tipo era estranho ao costume e à lei de Israel, Êx 20.24-26, mas estava em uso entre os fenícios, como testemunham duas inscrições. O Cronista reparou essa omissão e atribuiu a Salomão a confecção de um altar de bronze de dez metros de lado e cinco de altura, II Cr 4.1, mas essas medidas são mais adequadas ao altar de Acáz ou ao que o Cronista via em seu tempo.

Na época de Acáz, o altar salomônico foi substituído por um novo altar, construído segundo o modelo do que o rei tinha visto em Damasco, onde tinha ido jurar fidelidade a Teglát-Falazar, II Rs 16.10-16. Malgrado uma opinião comum, o modelo provavelmente não era assírio mas sírio: esse novo altar que chocava por suas dimensões, v. 15, ao qual se subia por degraus ou por uma rampa, v. 12, copiava o grande altar do templo de Hadad-Rimon em Damasco, cf. II Rs 5.18. O antigo altar de bronze foi deslocado para o norte e, segundo uma explicação possível das últimas palavras do v. 15, Acáz o reservou para tirar presságios do exame das vítimas; o verbo *biqquer*, que é empregado, poderia ter esse sentido. O novo altar, apesar de sua origem suspeita, continuou em serviço até o Exílio e parece que o segundo Templo conservou dele a forma, talvez aumentada.

b) *O altar dos perfumes* – Tem-se negado sem motivo suficiente a existência de um altar dos perfumes no templo de Salomão. Ele é mencionado no

²³⁷ Cf. pp. 356s.

texto sobrecarregado e confuso de I Rs 6.20-21, que pode ser reconstituído com a ajuda de testemunhos gregos desta forma: “Ele fez um altar de cedro < > diante do Debir e o revestiu de ouro.” Este é também o “altar de ouro” de I Rs 7.48. Na visão inaugural de Isaías, que tem o tempo por quadro real ou imaginário, um dos serafins toma uma brasa do altar que, dentro do Templo, só pode ser o altar dos perfumes. É também sobre o altar do incenso, no Hekal, que Uzias pretende oferecer o incenso, de acordo com II Cr 26.16.

Em I Rs 7.48, ele é chamado simplesmente altar “de ouro”, *zahab*, como o é às vezes o altar correspondente da Tenda do deserto. Recentemente foi proposta uma nova explicação desse nome: na Arábia do Sul, *dhb* designava ao mesmo tempo o ouro e um aroma, e a palavra está gravada em um pequeno incensário com outros nomes de substâncias aromáticas. O “altar de ouro”, *mizbeah hazzahab*, não seria um “altar dos perfumes”? Isto é possível, mas deve-se reconhecer então que o sentido primitivo se perdeu rapidamente: I Rs 6.20-21, para o Templo de Salomão e Êx 30.1-5, para o altar da Tenda, insistem sobre seu revestimento de metal precioso e querem assim justificar seu nome, e é de um altar de “ouro” que falam também todos os testemunhos gregos, bíblicos e extrabíblicos.

A arqueologia palestinese permite seguir a evolução desse tipo de altar. Na época cananéia, para queimar os perfumes, usavam-se suportes de terracota, cilíndricos ou retangulares. Do princípio da monarquia israelita datam altares de calcário em forma de pilares quadrangulares, achados em Siquém e em Megido; eles têm geralmente chifres nos quatro cantos do topo. Eles têm a mesma forma do altar dos perfumes descrito por Êx 30.1-5 mas são menores. Altares bem pequenos do mesmo tipo são atestados desde o século XI por um exemplar achado em Tell Beit-Mirsim, e para a época persa por um numeroso grupo proveniente de Láquis. A utilização desses altares fora do santuário oficial foi por fim condenada,²³⁸ mas um altar do mesmo tipo, mais luxuoso, deve ter existido no Templo desde o tempo de Salomão.

5. O ALTAR DE EZEQUIEL

Deve-se, contudo, notar que Ezequiel, em sua descrição do templo futuro, não fala do altar dos perfumes. Ez 41.21-22, citado freqüentemente a esse respeito, refere-se à mesa dos pães da proposição. Em compensação, o altar dos holocaustos é minuciosamente descrito, Ez 43.13-17, mas essa descrição (com a passagem secundária sobre a consagração do altar, Ez 43.18-27) parece

²³⁸ Cf. pp. 324-325.

ser adicional ou pelo menos fora de seu lugar original. Esse altar tem três estágios e é como uma redução da torre escalonada, o *ziggurat*,²³⁹ seus elementos são designados por termos evidentemente emprestados do meio babilônico: a base é chamada *heq ha'ares*, “seio da terra”, que é uma tradução do acádico *irat ersiti*, nome dado à plataforma de fundação de um templo ou de um *ziggurat*. O estágio superior é chamado *ari'el* ou *har'el*, esta última forma significando “montanha de Deus” e sendo uma interpretação do termo acádico *arallu*, que é emprestado aqui e que designa ao mesmo tempo o mundo subterrâneo e a montanha divina. A plataforma superior tinha chifres nos quatro cantos; o acesso era no leste por uma escada.

Segundo as medidas dadas por Ezequiel, este altar devia ter dez côvados de altura e dezoito a vinte côvados de lado na base, o que corresponde quase às dimensões que II Cr 4.1 dá ao altar de Salomão. É possível que Ezequiel tenha se lembrado do altar do primeiro Templo, que ele tinha visto, mas a forma do altar que ele prevê e os nomes de seus elementos, com o simbolismo que daí resulta,²⁴⁰ são de inspiração babilônica. Não há indicação de que o altar reconstruído no retorno do Exílio tenha se conformado a essa descrição profética.

6. OS ALTARES DO SEGUNDO TEMPLO

Fora as alusões em Crônicas ao altar de Salomão, II Cr 4.1, e ao altar dos perfumes, II Cr 26.16, que podem guardar uma lembrança do primeiro Templo ou se inspirar no estado do segundo, não temos informações sobre os altares do Templo pós-exílico na Bíblia Hebraica. Nós temos dois testemunhos extrabíblicos para a época helenística. Segundo o Pseudo-Hecateu, citado por Josefo, C. Ap. I 198, a cinta de muralhas do Templo encerrava um altar quadrado, com vinte côvados de largura e dez de altura, construído com pedras não talhadas. Ao lado se achava um edifício contendo um altar de ouro e um candelabro de ouro. Temos assim a atestação de dois altares, para os holocaustos e para os perfumes; as dimensões do altar dos holocaustos são as que dá II Cr 4.1 e sua construção é conforme a lei de Êx 20.25. Mas esse acordo com os textos bíblicos é mais inquietante que probante, pois o Pseudo-Hecateu é uma obra de propaganda judaica, escrita em Alexandria no princípio do segundo século antes de nossa era. É do mesmo meio e quase do mesmo tempo que provém a carta de Aristéias, que diz simplesmente “que a estrutura do

²³⁹ Cf. pp. 319-320.

²⁴⁰ Cf. pp. 361 e 366.

altar era de dimensões proporcionais ao lugar e às vítimas que nele eram queimadas pelo fogo; também era assim a rampa de acesso. O lugar tinha o declive conforme a decência”, onde também vemos o eco de textos bíblicos.

Pouco depois da redação desses escritos de propaganda, a perseguição de Antíoco Epífano atingiu os altares do Templo. Em 169 a.C., quando da pilhagem do Templo, Antíoco levou o altar de ouro, que é o altar dos perfumes, I Mb 1.21; em dezembro de 167, ele erigiu sobre o grande altar dos holocaustos um altar a Zeus Olímpio e fez que oferecessem sacrifícios nele, I Mb 1.54,59; II Mb 6.2,5; este altar pagão era “a abominação da desolação”, I Mb 1.54; Dn 9.27.

Desde que os macabeus recuperaram a liberdade religiosa, eles suprimiram esse escândalo: um novo altar foi construído e as pedras do que tinha sido profanado pelo culto pagão foram armazenadas em uma dependência do Templo, I Mb 4.44-47; II Mb 10.3. Foi instalado também um novo altar dos perfumes, I Mb 4.49.

7. O VALOR RELIGIOSO DO ALTAR

Encontram-se em Israel os significados atribuídos ao altar por outras religiões antigas, mas com nuances apreciáveis. O altar só raramente é chamado de a mesa de Iahvé, Ez 44.16; MI 1.7,12, e nunca nos textos antigos; inversamente, a mesa dos pães da proposição é dita ser “como um altar” em Ez 41.21-22. Essa suspeita a respeito da palavra “mesa” é uma reação contra a noção do sacrifício concebido materialmente como uma ceia do deus, cf. Is 65.11 e a sátira de Dn 14.1-22.

O Templo sendo a casa de Deus, deve ter sua lareira, que é o altar. A idéia não aparece na terminologia, pois *'ari'el* de Ez 43.13-17 não tem, como mostrado acima, o sentido de “lareira” que se lhe tem freqüentemente atribuído, mas essa idéia é expressa de outra forma: um fogo perpétuo deve queimar sobre o altar, Lv 6.5-6; cf. II Mb 1.18-36, assim como a lâmpada deve ficar acesa no Templo, Êx 27.20-21; Lv 24.2-4.

O altar é um sinal da presença divina. Nos tempos antigos, ele comemorava uma teofania, Gn 12.7; 26.24-25, ou então ele tinha um nome que lembrava Deus: Jacó chama de “El, Deus de Israel” o altar que erige em Siquém, Moisés, após a vitória sobre os amalequitas erige um altar que ele chama “Iahvé-Nissi”, “Iahvé é meu sinal de convocação”. Mais tarde, o altar será especialmente consagrado e será anualmente purificado no Dia da Expição, enchendo-se assim com uma santidade eminente, Êx 29.36-37; 30.10; Lv 8.15; 16.18-19.

Esta santidade se liga especialmente aos “chifres” do altar, às protuberâncias que se levantam nos quatro cantos do altar dos holocaustos e do altar dos

perfumes. São eles que são esfregados com o sangue das vítimas, para consagrar o altar ou nos ritos de expiação, Êx 29.12; 30.10; Lv 4 *passim*; 8.15; 9.9; 16.18; Ez 43.20. O fugitivo que invoca o direito de asilo do santuário agarra-se aos chifres do altar, I Rs 2.28. A significação desses chifres não é clara: o chifre é na Bíblia um símbolo de poder, mas essa explicação é insuficiente; é pouco provável que esses chifres representem os das vítimas imoladas, como o bucrânio muitas vezes esculpido em relevo sobre os altares romanos. É possível que eles tenham sucedido a pequenas estelas, as *massebot*, que eram colocadas sobre o altar como emblemas divinos, ou muito simplesmente eles concretizam a importância e a santidade especial das extremidades do altar: são também as extremidades do corpo dos sacerdotes, lóbulo da orelha, polegar, o dedão do pé, que são esfregadas com sangue no ritual tardio de investidura, Êx 29.20, e são as mesmas extremidades que são esfregadas com sangue e unguidas com óleo no ritual de purificação do leproso, Lv 14.14-17.

Enfim, por seu uso, o altar é um instrumento de mediação. Sobre ele são depositadas as oferendas dos homens, sobre ele elas são consumidas, subtraídas ao domínio do homem e assim dadas a Deus, que responde com sua bênção, Êx 20.24: sobre o altar, a Aliança é conservada ou restabelecida entre Deus e seu povo.

CAPÍTULO X

O RITUAL DOS SACRIFÍCIOS

O altar é o lugar do sacrifício e o sacrifício é o ato principal do culto. Nós procuraremos determinar qual era a significação do sacrifício na religião de Israel, mas essa conclusão só pode vir no termo de um estudo do ritual e de sua evolução. Aceitaremos de partida uma definição provisória: o sacrifício é toda oferenda, animal ou vegetal, que é destruída no todo ou em parte sobre o altar em homenagem à divindade. O estudo é complicado pelo fato de que os termos que designam os sacrifícios são bastante numerosos e seu sentido não é sempre claramente distinguido, um mesmo termo pode designar muitos tipos de sacrifícios e inversamente muitos termos podem se aplicar ao mesmo sacrifício. O vocabulário reflete uma evolução histórica e a fusão de práticas análogas, originárias de ambientes diferentes.

Nós partiremos do ritual mais completo e mais recente e procuraremos em seguida retrair a história dos sacrifícios remontando a sua origem. O código sacrificial do segundo Templo está contido em Lv 1-7. Esta seção pertence à última redação do Pentateuco; ela é de caráter legislativo e interrompe o relato da instituição do culto no deserto que, após a fundação do santuário, Êx 40, deveria continuar com a instalação dos sacerdotes, Lv 8-10.

1. O HOLOCAUSTO

A palavra “holocausto” foi emprestada da Vulgata, e por ela da Setenta, sendo em grego uma tradução do hebraico *'olah*, cuja raiz significa “subir”: é o sacrifício que faz subir sobre o altar ou, mais provavelmente, que se faz subir a fumaça para Deus quando é queimado. Sua característica é que a vítima inteira é queimada e que nada sobra para o ofertante nem para o sacerdote (salvo a pele). Isto justifica que o grego tenha traduzido por “holocausto” e que o termo *'olah* seja substituído às vezes por *kalil*, sacrifício “total”, I Sm 7.9; Dt 33.10, em ligação com *'olah* em Sl 51.21.

Segundo o ritual de Lv 1, a vítima é um animal macho, sem defeito, cf. já o Código de Santidade, Lv 22.17-25, de gado grande ou pequeno, ou uma ave,

mas somente rolinha ou pombo. A vítima é apresentada pelo ofertante que deve estar em estado de pureza ritual. Ele põe sua mão sobre a cabeça da vítima. Este não é um gesto mágico que estabelece um contato entre Deus e o homem, não é tampouco o símbolo de uma substituição do ofertante pela vítima de quem ela tomaria os pecados para os expiar; sem dúvida, na cerimônia do bode emissário, Lv 16.21,²⁴¹ o animal é assim carregado com as faltas do povo mas, precisamente por causa dessa transferência, ele torna-se impuro e indigno de ser sacrificado. A imposição das mãos pelo ofertante não é tampouco uma simples *manumissio*, um abandono da vítima a Deus, ela é a atestação solene de que esta vítima vem dele, ofertante, que o sacrifício que vai ser apresentado pelo sacerdote é oferecido em seu nome e que os frutos serão dele.

A vítima é degolada pelo próprio ofertante fora do altar. A imolação só era feita pelos sacerdotes e levitas quando dos sacrifícios públicos, II Cr 29.22, 24,34; Ez 44.11. A função própria do sacerdote só começa quando a vítima entra em contato com o altar, e isto acontece por meio do sangue: este é espalhado pelo sacerdote ao redor do altar. O sangue contém de fato a vida, ele é a própria vida segundo a concepção hebraica: “a vida de toda carne é seu sangue”, Lv 17.14; cf. Gn 9.4; Dt 12.23; Lv 7.26-27, e o sangue pertence a Deus somente.

A vítima é em seguida esfolada e esquarterada, e suas partes são colocadas pelos sacerdotes sobre o altar, onde queima um fogo perpétuo, Lv 6.5-6; a indicação de Lv 1.7 sobre o acender do fogo só vale para o primeiro sacrifício, que se considera ter acontecido após a promulgação da lei. Tudo é posto sobre o altar, até a cabeça, as vísceras e as patas, previamente lavadas, e tudo é queimado.

Quando a vítima é uma ave, o ritual é modificado em conformidade: não há imposição de mãos nem degola, tudo é feito sobre o altar e, por essa razão, é feito pelo próprio sacerdote. Vê-se por Lv 5.7; 12.8 que esses sacrifícios de aves eram o equivalente para os pobres dos sacrifícios de gado que somente os ricos podiam oferecer. Pelo mesmo motivo econômico, os sacrifícios de ovelhas e de cordeiros eram mais freqüentes que os de gado maior.

No ritual recente, o holocausto é acompanhado de uma oferenda, *minhah*, de farinha amassada com azeite e uma libação de vinho, para a festa das Semanas segundo Lv 23.18, para os holocaustos cotidianos segundo Êx 29.38-42, para todos os sacrifícios *'olah* e *zebah* segundo Nm 15.1-16. A farinha era queimada, o vinho era derramado ao pé do altar, como o sangue, cf. Eclo 50.15.

²⁴¹ Cf. pp. 543s.

Esse primeiro capítulo de Levítico já nos põe em face da fluidez da linguagem sacrificial. O holocausto aí é chamado também de *qorban*, Lv 1.2,10,14, o que se “aproxima” de Deus ou do altar: um termo que Levítico, Números e Ezequiel aplicam a todos os sacrifícios, até às ofertas não sacrificiais, como os materiais destinados ao santuário, Nm 7 *passim*, e que tomará no judaísmo posterior o sentido de “consagração”. Neste mesmo capítulo, o holocausto é chamado também *'ishsheh*, Lv 1.9,13,17. A etimologia é discutível mas, seja como for, não há dúvida que os redatores bíblicos entendiam o termo como tratando-se de toda oferenda totalmente ou parcialmente consumida pelo fogo, *'esh*. Freqüente nos escritos sacerdotais, retomado pelo Eclo hebraico 45.20; 50.13, o termo só aparece três vezes em outras passagens, Dt 18.1; Js 13.14 (hebr.); I Sm 2.28, logo, nos textos deuteronomistas e sempre a propósito do direito dos sacerdotes sobre os sacrifícios. Freqüentemente no Pentateuco, o termo é acompanhado da expressão “cheiro agradável a Iahvé”. Esse antropomorfismo significa que Deus se agradou do sacrifício, cf. Gn 8.21, onde ele corresponde a uma expressão análoga, mas mais rude, da narrativa babilônica do dilúvio. A fórmula, esvaziada de seu sentido materialista, ficou na linguagem cultural.

2. O SACRIFÍCIO DE COMUNHÃO

Nós adotamos, na falta de uma melhor, esta designação para o sacrifício que é chamado em hebraico *zabah shelamim*, ou simplesmente *zabah*, ou só *shelamim*, sempre no plural salvo uma vez, *shelem*, Am 5.22. A equivalência de todos esses termos é provada pela alternância nas mesmas passagens ou nas passagens paralelas e pela identidade dos motivos e dos ritos; *zabah shelamim* é o termo específico nos rituais sacerdotais que estudamos aqui e ele é raro em outros lugares. A tradução “sacrifício pacífico” ou “sacrifício de salvação” se inspira na versão grega, mas o ritual e a prática definem mais o sacrifício como rendendo graças a Deus e procurando a união com ele.

O ritual especifica três tipos particulares do sacrifício de comunhão: o sacrifício de louvor, *todah*, Lv 7.12-15; 22.29-30; o sacrifício espontâneo, *nedabah*, oferecido por devoção fora de toda prescrição ou de toda promessa, Lv 7.16-17; 22.18-23; o sacrifício votivo, *neder*, ao qual o ofertante se obriga por um voto, Lv 7.16-17; 22.18-23. A distinção entre os três tipos é imprecisa.

O ritual principal está contido em Lv 3. O traço característico é que a vítima é repartida entre Deus, o sacerdote e o ofertante, que a come como uma coisa santa. As vítimas são as mesmas do holocausto (mas não aves), só que podem ser macho ou fêmea e defeitos menores são tolerados para as vítimas

do sacrifício *nedabah* segundo Lv 22.23. A imposição das mãos, a degola e o rito do sangue são feitos como para o holocausto.

A parte de Iahvé é queimada sobre o altar: é toda a gordura que cerca as entranhas, os rins, o fígado, e a cauda gorda dos ovinos, e somente a gordura. A razão é que, como o sangue, a gordura é considerada como uma parte vital: “Toda gordura pertence a Iahvé... Vós não comereis nem gordura nem sangue”, Lv 3.16-17; cf. 7.22-24.

A parte do sacerdote é dupla: é o peito, que foi “balançado” diante de Iahvé, segundo a explicação comum da palavra *tenupah*, mas não é queimado sobre o altar, e a coxa direita, que é uma “antecipação”, *terumah*, devida ao sacerdote, Lv 7.28-34; 10.14-15. Mas as duas palavras são empregadas indistintamente em muitos casos, elas podem ter o sentido comum de “contribuição” e podem ter sido emprestadas da terminologia dos contratos babilônicos.

O ofertante fica com as sobras da carne. Ele a consome com sua família e todo convidado que esteja em estado de pureza ritual. A vítima do sacrifício *todah* deve ser comida no mesmo dia, Lv 7.15, as dos sacrifícios *nedabah* e *neder* podem ainda ser comidas no dia seguinte, mas deve-se queimar o que restar para o terceiro dia, Lv 7.16-17. O sacrifício *todah* é acompanhado de uma oferenda, *minhah*, de bolos sem fermento e de pão fermentado. Um dos bolos é uma “antecipação” para Iahvé e vai para o sacerdote.

3. OS SACRIFÍCIOS EXPIATÓRIOS

Quase a metade do código sacrificial do segundo Templo tem por objeto os sacrifícios que chamamos expiatórios, mas para os quais o ritual não tem um termo comum: ele trata sucessivamente ou conjuntamente de duas espécies de sacrifícios que têm por fim restabelecer a aliança com Deus, rompida pelas faltas do homem: o sacrifício pelo pecado, *hatta't*, e o sacrifício de reparação, *'asham*. Apesar dos desenvolvimentos do texto, é difícil determinar a significação própria a um e a outro e a razão de sua distinção.

a) *O sacrifício pelo pecado* – A palavra hebraica *hatta't* significa ao mesmo tempo o pecado e o rito que o apaga, Lv 4.1-5.13; 6.17-23. A vítima varia segundo a qualidade do delinqüente: oferece-se um touro pelo pecado do sumo sacerdote, o “sacerdote ungido”,²⁴² cuja culpabilidade mancha todo o povo; um touro também pelo pecado do povo, um bode pelo pecado do “príncipe”, *nasi*, chefe leigo da comunidade na perspectiva de Ezequiel; uma cabra ou uma ovelha pelo pecado de um indivíduo. Os pobres podem substituir essas

²⁴² Cf. p. 436.

vítimas caras por duas rolinhas ou dois pombos, dos quais um serve para o sacrifício *hatta't* e o outro é oferecido em holocausto. Eles podem até fazer uma oferta de farinha.

Nos ritos esses sacrifícios se distinguem dos outros por dois traços: a função do sangue e o uso da carne da vítima. Este é o sacrifício em que o sangue exerce a função mais importante. Se o sacrifício é oferecido pelo sumo sacerdote ou por todo o povo, há três ritos sucessivos: tendo recolhido o sangue, o oficiante entra no Santo e faz uma sétupla aspersione diante do véu que fecha o Santo dos Santos, depois ele esfrega com o sangue os chifres do altar dos perfumes que fica diante do véu, enfim ele derrama o resto ao pé do altar dos holocaustos. Estes são os únicos sacrifícios de animais onde alguma coisa da vítima é levada para o interior do Templo. Para o pecado do chefe ou de um particular, esfregam-se somente os chifres do altar dos holocaustos e se derrama o resto do sangue ao pé do altar; nesses dois sacrifícios nada da vítima entra no Santo.

Esses ritos acentuam bastante o valor expiatório do sangue, que se liga à função que lhe era reconhecida como suporte da vida: “a vida da carne está no sangue. Este sangue, eu tenho dado a vós, para fazer sobre o altar o rito de expiação por vossas vidas; pois é o sangue que faz expiação por uma vida”, ou: “que expia pela vida que está nele”, Lv 17.11, com o que se comparará Hb 9.22: “Sem derramamento de sangue não há remissão.”

Toda a gordura é queimada sobre o altar, como para o sacrifício de comunhão, mas o destino da carne é diferente: o ofertante, reconhecido culpado, não tem parte nela e tudo vai para os sacerdotes. E quando o sacrifício *hatta't* é oferecido pelo pecado da comunidade ou do sumo sacerdote que representa a comunidade, os próprios sacerdotes não podem comer nada da vítima; esta é levada para fora do santuário, para o depósito de cinzas. O fato de que a gordura é queimada sobre o altar e que a carne dos sacrifícios pelos pecados dos particulares seja comida pelos sacerdotes como “uma coisa santíssima”, Lv 6.22, contradiz a teoria segundo a qual a vítima seria carregada com o pecado do ofertante, tornando-se ela mesa “pecado”. Não, ela é uma vítima agradável a Deus, que, em consideração dessa oferenda, tira o pecado. É evidentemente nesse sentido ritual que a palavra é retomada por São Paulo: “O Cristo que não conheceu o pecado, Deus o fez “pecado” (*hatta't*, vítima pelo pecado) a fim de que nele nos tornemos justiça de Deus”, II Co 5.21.

O ritual de Lv 1-7 para o sacrifício *hatta't* é diferente do de Nm 15.22-29. Nesse último texto, não se trata mais do pecado do sumo sacerdote nem do do príncipe, só do pecado da comunidade ou de um indivíduo; as faltas por inadvertência da comunidade são apagados pelo holocausto de um touro e o sacrifício

hatta't de um bode, os pecados por inadvertência de um indivíduo são apagados pelo sacrifício *hatta't* de um cabrito. O detalhe dos ritos não é dado. Se se trata de um erro voluntário, o sacrifício é impotente e não há remissão possível, Nm 15.30-31. É possível que essa lei seja ainda mais recente que a do Levítico.

Esses sacrifícios assumem uma solenidade particular no Dia da Expição, do que falaremos tratando das festas religiosas.²⁴³

b) *O sacrifício de reparação* – A outra forma de sacrifício expiatório é o *'asham*. A palavra significa “ofensa”, depois o meio que repara essa ofensa, e por fim o sacrifício da reparação. O código sacrificial se estende menos sobre esse sacrifício, Lv 5.14-26; 7.1-6, e diz que os ritos são os mesmos que os do sacrifício pelo pecado, Lv 7.7. Porém, esse sacrifício só é previsto para indivíduos e, por consequência, o sangue nunca é levado ao Santo, nem a vítima queimada fora do santuário; por outro lado, a última vítima mencionada é o cordeiro; enfim, esse sacrifício duplica-se com uma multa nos casos previstos por Lv 5.14-16, 21-26; Nm 5.5-8: se os direitos de Deus ou do próximo têm sido lesados por um prejuízo que pode ser estimado pecuniariamente, o culpado, além do cordeiro oferecido e reparação, deve restituir aos sacerdotes, representantes de Iahvé, ou à pessoa lesada, o valor do prejuízo aumentado de um quinto. Deve-se porém destacar que essa restituição não faz parte do sacrifício.

c) *Distinção entre sacrifício pelo pecado e sacrifício de reparação* – É bem difícil determinar o que distingue esses dois tipos de sacrifício. Já os antigos não estavam de acordo: Fílon, *De Victimis*, II, pensava que o *hatta't* era para as faltas involuntárias contra o próximo, o *'asham* para as faltas involuntárias contra Deus e todas as faltas voluntárias; segundo Josefo, *Ant.* II ix 3, a distinção seria entre os pecados cometidos sem testemunha e os pecados cometidos diante de testemunhas, e os rabinos também tiveram suas teorias. As opiniões dos modernos são geralmente melhor fundamentadas mas também são variadas.

Dos exemplos citados em Lv 4-5 tem-se a impressão que o *hatta't* tem um alcance mais amplo e que o *'asham* visa sobretudo as faltas pelas quais se lesou a Deus (ou seus sacerdotes) ou o próximo, o que dá a esse sacrifício seu caráter de reparação. Mas, dentro mesmo desse código sacrificial, há inconsistências: o *hatta't* é chamado também *'asham* em Lv 5.6,7; o *hatta't* é oferecido se se pecou por inadvertência contra qualquer um dos mandamentos de Iahvé, Lv 4.2, mas também o *'asham* é oferecido se se faz sem perceber uma das coisas proibidas pelos mandamentos de Iahvé, Lv 5.17; os dois sacrifícios

²⁴³ Cf. pp. 543s.

têm pois o mesmo alcance muito geral. Os dois sacrifícios são previstos para casos de tipo muito semelhante: o *hatta't* para aquele que foge ao testemunho que devia dar diante de um juiz ou que faz, sob juramento, uma declaração irrefletida, Lv 5.1,4; o *'asham* para aquele que presta um falso juramento, Lv 5.22,24. A confusão aumenta quando se comparam a esse código sacrificial algumas leis particulares: a purificação do leproso exige um sacrifício *'asham*, um sacrifício *hatta't* e um holocausto, Lv 14.10-32. Da mesma forma, o nazir que é contaminado no contato com um morto deve oferecer duas rolinhas ou pombos, um em sacrifício *hatta't*, outro em holocausto, e um cordeiro em sacrifício *'asham*, Nm 6.9-12. Há a mesma incerteza sobre o aspecto oral do ato que deve ser expiado por esses sacrifícios: o *hatta't* e o *'asham* são oferecidos quando se pecou por inadvertência, isto é repetido em Lv 4.13,22,27; 5.15,17, e cf. Nm 15.22-31. Mas exemplos são dados onde não pode se tratar de simples inadvertência: por exemplo, para o *hatta't*, a recusa de testemunho diante de um juiz, Lv 5.1, e para o *'asham*, a fraude a respeito de um depósito ou de um objeto achado, Lv 5.21-22.

Certamente, essas confusões e incertezas podem ser parcialmente resolvidas por uma crítica literária que as atribui a remanejamentos do texto. Permanece o fato que os últimos redatores que estabeleceram essas regras confusas não sabiam claramente o que eram o sacrifício *hatta't* e o sacrifício *'asham*: ou antes, quiseram distinguir termos que eram primitivamente sinônimos, ou confundiram termos dos quais não conheciam mais o valor específico. Voltaremos a isso tratando da história dos sacrifícios, mas já é óbvio que esse ritual não foi construído do nada para o segundo Templo: um ritual completamente novo seria exposto mais claramente.

4. AS OFERTAS VEGETAIS

A oferta vegetal é chamada *minhah* que, segundo a etimologia mais provável, significa “dom”. O ritual de Lv 2 distingue muitos tipos de ofertas: há a oferta não cozida de flor de farinha embebida em óleo e acompanhada de incenso; um punhado dessa farinha e todo o incenso são queimados sobre o altar, o resto vai para os sacerdotes, Lv 2.1-3; 6.7-11; 7.10. Há a oferenda da mesma massa, cozida sobre uma chapa ou em uma panela; uma parte é queimada, o resto vai para os sacerdotes, Lv 2.4-10; 7.9. Essas oferendas devem ser sem fermento e temperadas com sal, Lv 2.11-13. Enfim, Lv 2.14-16 assimila à *minhah* a oferta das primícias, espigas tostadas ou pão assado, acompanhados de azeite e incenso; uma parte é queimada sobre o altar.

O que de todas essa oferendas é queimado se chama *'azkarah*. O sentido exato é discutível: ou um “memorial” que faz Deus se lembrar do ofertante, ou ainda um “penhor”, uma pequena parte que é dada a Deus fazendo-o pensar no todo.

A *minhah* era oferecida somente em casos especiais, como a oferta cotidiana do sumo sacerdote, que era inteiramente consumida, o sacerdote não podendo dar e receber uma mesma oferta, Lv 6.13-16. Independentes também eram a oferta que, para o pobre, tinha o lugar do sacrifício pelo pecado, Lv 5.11-13, e a “oferta de ciúmes”, Nm 5.15; em todos esses casos, suprimiam-se o óleo e o incenso. Mas, muito frequentemente, a *minhah* era o complemento de um sacrifício com sangue, holocausto ou sacrifício de comunhão, e ela era acompanhada de uma libação de vinho, cf. Êx 29.40; Lv 23.13, sobretudo Nm 15.1-12.

5. OS PÃES DA OBLAÇÃO

É possível ligar às oferendas vegetais os pães da oblação, chamados *lehem happanim*, “pão da face ou da presença”, ou *lehem hamma'areket*, “pão da fileira”. Segundo Lv 24.5-9, eram doze bolos de flor de farinha, dispostos em duas fileiras sobre uma mesa que ficava diante do Santo dos Santos; eles eram renovados cada sábado. Eram um penhor da aliança das doze tribos com Iahvé. Esses pães eram comidos pelos sacerdotes e não iam para o altar, mas se colocava sobre cada fileira incenso que era queimado, evidentemente sobre o altar dos perfumes como um *'azkarah*, o que justifica que se os assimile a uma oferenda sacrificial, e Ezequiel compara a um altar a mesa em que ficavam, Ez 41.21-22; essa mesa é descrita entre a mobília da Tenda do deserto em Êx 25.23-30.

6. AS OFERTAS DE INCENSO

Foi citado muitas vezes nesse capítulo o incenso acrescentado às ofertas vegetais e, no capítulo precedente,²⁴⁴ falou-se do altar dos perfumes. A palavra hebraica *qetoret* significa “o que vira fumaça” e pode designar todo sacrifício queimado sobre o altar, assim provavelmente I Sm 2.28; Is 1.13; na linguagem propriamente cultual, ela é aplicada às oferendas aromáticas. A expressão completa sendo *qetoret sammim*, freqüente nos textos sacerdotais. O incenso, *lebonah*, não constitui senão um elemento e Êx 30.34-38 dá a

²⁴⁴ Cf. p. 448.

receita da fragrância reservada ao culto; ela era composta de partes iguais de estoraque, ônix (tirado de alguns moluscos), gálbano e incenso. Os tratados rabínicos descrevem uma composição muito mais sofisticada onde entram dezesseis ingredientes e que talvez tenha sido utilizada nos últimos séculos do Templo. Tais misturas de aromas não devem surpreender: elas são mencionadas muitas vezes nas inscrições sul-arábicas. Esses materiais eram estrangeiros na Palestina e seu uso no culto era um refinamento, aliás comum a todas as religiões orientais, como veremos.

Para fazer a oferta de incenso, pegavam-se brasas sobre o altar dos holocaustos com uma pá ou uma colher, espalhava-se sobre a brasa o pó aromático e levava-se tudo para o altar dos perfumes, diante do Santo dos Santos. Esta oferenda de perfumes devia acontecer de manhã e à tarde de cada dia, Êx 30.7-8, e ela era uma função sacerdotal, cf. II Cr 26.16-18; Lc 1.9. Ela era também um rito do Dia da Expição onde, excepcionalmente, o incensário era introduzido no Santo dos Santos, Lv 16.12-13. À parte esses casos, em que a oferta de perfumes constituía um ato especial do culto, o ritual do segundo Templo só conhece o uso do incenso, não misturado a outras substâncias, como acompanhamento da oferta, *minhah*, ligado aos sacrifícios, e em relação com os pães da oblação.

CAPÍTULO XI

HISTÓRIA DO SACRIFÍCIO ISRAELITA

O ritual dos sacrifícios descrito no capítulo precedente é o que foi seguido no segundo Templo, após o Exílio. A última redação do Pentateuco supõe que esta liturgia sempre foi observada desde sua instituição no deserto por Moisés. Mas a crítica literária do Pentateuco, distinguindo muitos documentos e lhes atribuindo datas, reconstruiu uma história diferente do culto sacrificial. É a solidez dessa reconstrução que se trata agora de testar.

1. A TEORIA CRÍTICA

A vigorosa síntese de Wellhausen, que tanto influenciou e influencia ainda a exegese, dividia a história do sacrifício israelita em três períodos:

Em um primeiro período, que vai até a reforma de Josias em 621 a.C., preocupava-se muito pouco com ritos: cuidava-se menos em saber como se oferecia um sacrifício do que saber a quem se oferecia. Era suficiente que o sacrifício, qualquer que fosse seu rito, fosse oferecido a Iahvé e a ele agradasse. Havia então só dois tipos de sacrifício, o holocausto e o sacrifício de comunhão, e este último era o mais freqüente. Tal seria a situação que apresentam as partes antigas dos livros históricos, os profetas dos séculos VIII e VII e também as passagens javistas e eloístas do Pentateuco.

A reforma de Josias abre um segundo período. O ritual dos sacrifícios não aparece aí alterado, salvo em um ponto essencial: todos os sacrifícios deviam ser oferecidos no Templo de Jerusalém; a unidade do santuário obrigou à unificação do ritual. Este foi um passo decisivo na sistematização dos diversos costumes que existiam anteriormente nos lugares altos e nos santuários provinciais. Tal é o estado de coisas refletido no Deuteronômio.

A partir do Exílio, tendências novas se manifestaram e, entre elas, uma grande preocupação com o ritual. Isto aparece primeiro em Ezequiel que descreve os ritos que serão observados no culto restaurado, e que insiste na idéia de expiação. Ele introduz dois sacrifícios desconhecidos dos textos antigos: o sacrifício pelo pecado e o sacrifício de reparação. Essas tendências resultam,

em muitas etapas, na redação final do Código Sacerdotal, no qual se acham todos os textos relativos ao culto sacrificial. Na época de Esdras, o ritual é definitivamente constituído e será aplicado até a queda do Templo.

2. CONSIDERAÇÕES GERAIS

O rigor desta teoria é atenuada por certas reservas que já tinham sido feitas por seu iniciador e que foram acentuadas por seus discípulos: admitia-se cada vez mais que há no ritual recente elementos antigos, mas se mantém que eles têm sido integrados em um sistema novo. Essa mudança teria acontecido no momento do Exílio, entre o Deuteronômio de um lado e Ezequiel e o Código Sacerdotal de outro. E é aí que reside a fraqueza profunda do esquema evolutivo que nos é proposto. É verdade que a centralização do culto precipitou a unificação do ritual, mas o Deuteronômio não pode servir para reconstituir o ritual do templo após a reforma de Josias, pois ele não contém nenhuma lei de sacrifícios. Ele só fala destes incidentalmente e só a propósito de dois assuntos conexos que lhe são caros: a unidade de santuário, Dt 12, e os direitos dos sacerdotes, Dt 18. Entre os termos cultuais estudados no capítulo precedente, ele só cita *zabah*, *'olah*, *nedabah* e *neder*, ele nunca menciona *hatta't* e *'asham*, o que é o argumento principal para fazer desses dois sacrifícios uma invenção de Ezequiel; mas o Deuteronômio também não fala das oferendas, dos perfumes, do incenso, dos pães da proposição, que sem dúvida faziam parte do culto pré-exílico. O quadro está, pois, incompleto. Além disso, toda a história da reforma indica que, no Templo elevado à condição de santuário único, o ritual anterior se manteve já que os mesmos sacerdotes, e só eles, cf. II Rs 23.9, continuaram em serviço. Antes que no Deuteronômio, a expressão desse ritual do Templo pré-exílico deve ser procurada no Código de Santidade de Lv 17-26, cujo fundo remonta, segundo uma opinião provável, aos últimos tempos da monarquia. Ora, esse ritual tem contatos evidentes com o pensamento de Ezequiel e ele estabelece uma ponte entre o profeta e a época pré-exílica, lá onde a teoria crítica marcava precisamente a grande ruptura na história do sacrifício. Não mais que o Deuteronômio, o Código de Santidade não contém um verdadeiro código sacrificial, mas ele tem prescrições tocantes ao holocausto, ao sacrifício de comunhão e seus diferentes tipos, Lv 17.1-12; 19.5-8; 22.18-25,29-30, que concordam bastante com o código sacrificial do segundo Templo. Sobre o ponto disputado dos sacrifícios expiatórios, é o Código de Santidade que contém o texto mais explícito, Lv 17.11, e o sacrifício *'asham* aparece em Lv 19.20-22. Naturalmente concordamos que o Código de Santidade sofreu uma nova redação durante o Exílio e que mesmo mais tarde

tenha recebido adições, mas é, parece, um erro contra o método suprimir como redacionais as passagens que acabam de ser citadas simplesmente porque elas não têm seu equivalente no Deuteronômio e porque concordam com Ezequiel: isso só pode ser feito em nome de um esquema preestabelecido, que precisa primeiro ser justificado.

Mas, já que o testemunho do Código de Santidade é contestado e para decidir o que se deve guardar da construção crítica, nós examinaremos duas questões: nos perguntaremos primeiro em que medida as formas de sacrifício do segundo Templo se acham nos livros históricos, nos profetas de antes do Exílio e nas tradições reconhecidamente antigas do Pentateuco; este será o objeto do presente capítulo. Pesquisaremos em seguida se se acham entre os vizinhos de Israel, em uma época antiga, essas mesmas formas sacrificiais e, estabelecido o fato, se houve um empréstimo por parte dos israelitas e em que momento, ou antes se as correspondências se explicam por uma mesma origem étnica e uma história comum, o que será estudado no capítulo seguinte.

3. HOLOCAUSTO E SACRIFÍCIO DE COMUNHÃO

Esses dois tipos de sacrifícios são atestados de maneira contínua desde os primeiros textos históricos até o Deuteronômio. Ficaremos aqui só com as atestações mais antigas.

Sob os juízes, Gideão oferece um holocausto, *'olah*, Jz 6.26,28. A segunda tradição relativa ao sacrifício de Gideão, Jz 6.18-22, é menos clara mas a explicação óbvia é que Gideão, não reconhecendo de início o Anjo de Iahvé, quer lhe oferecer uma refeição de hospitalidade, que é transformada em holocausto pelo fogo saído da rocha. Temos um relato análogo mas mais explícito para o holocausto de Manoá, pai de Sansão, Jz 13.15-20. Depois, há o holocausto oferecido quando a arca volta da Filistéia, I Sm 6.14, os holocaustos de Samuel, I Sm 7.9; 10.8, de Saul, I Sm 13.9s, de Davi, II Sm 6.17s, e os de Salomão antes e depois da construção do Templo, I Rs 3.4; 9.25, mais tarde, fora de Jerusalém, o sacrifício de Elias sobre o Carmelo, I Rs 18.38. As vítimas são, como em Levítico, animais domésticos, gado grande ou miúdo. A característica é a mesma: tudo é queimado sobre o altar. Fora os sacrifícios excepcionais de Gideão e de Manoá, não temos os detalhes do ritual que não interessavam aos autores dos livros históricos. Parece, porém, que diferentemente do Levítico se tenha antigamente imolado a vítima sobre o próprio altar, cf. o sacrifício de Abraão, Gn 22.9-10, e o episódio da guerra contra os filisteus, I Sm 14.33-34. Mas, no sacrifício do Carmelo, o touro é despedaçado antes de ser posto sobre a madeira do altar, I Rs 18.23,33.

O sacrifício de comunhão é mencionado nos textos antigos mais frequentemente ainda que o holocausto. Ele é chamado simplesmente *zabah* nas numerosas passagens dos livros históricos, Js 22.26s; I Sm 1.21; 2.13,19; 3.14; 6.15 etc.; II Sm 15.12; I Rs 8.62; 12.27; II Rs 5.17; 10.24 etc., nos profetas, Is 1.11; 19.21; Jr 7.22; Os 3.4; 4.19; Am 4.4; Sf 1.7,8 etc., e também nos antigos códigos do Pentateuco, Êx 23.18; 34.15,25. Muito frequentemente também, ele é chamado somente *shelamim* nos livros históricos, Jz 20.26; 21.4; 21.4; I Sm 13.9; II Sm 6.17,18; 24.25; I Rs 3.15; 9.25; II Rs 16.13 etc., nas partes antigas do Pentateuco, Êx 20.24; 32.6 etc., em Ezequiel, Ez 43.27; 45.15,17; 46.12. O singular *shelem* só aparece em Am 5.22. Em compensação, a expressão *zabah shelamim*, que é constante nos rituais sacerdotais, só raramente aparece em outros lugares e, em Êx 24.5; I Sm 11.15, cf. Js 22.27, tem-se *zabaim shelamim*, as duas palavras estando em aposição, ou melhor, uma sendo uma glosa explicativa da outra.

Essa dupla denominação é, pois, antiga e não parece corresponder a uma diferença nos ritos. Um dos nomes designa o sacrifício por sua forma exterior, é uma “imolação”, *zabah*, a outra o designa por sua intenção; aqui as opiniões variam mas a mais provável é que *shelamim* contenha a idéia de um tributo oferecido a Deus para manter ou restabelecer boas relações entre ele e seu fiel, cf. as palavras *shillem* e *shillum* que significam “retribuição” e a palavra ugarítica *shlmm* aplicada aos presentes enviados como garantias de paz.

Como o do Levítico, o antigo sacrifício de comunhão era um sacrifício alegre do qual o sacerdote e o ofertante ou o povo comiam sua parte, menos o sangue, que era derramado, e a gordura, que era queimada sobre o altar, I Sm 2.15-16. Temos apenas raras informações sobre o ritual e elas mostram que, no detalhe, este não foi sempre o mesmo senão depois do Exílio. Se a correção geralmente admitida de I Sm 9.24 é justificada, o que não é garantido, a calda gorda das ovelhas iria para os fiéis, enquanto que ela será oferecida a Deus em Lv 3.9; 7.3. O direito dos sacerdotes evoluiu: o antigo costume, pelo menos em Siló, era que o sacerdote vinha pegar um pedaço ao acaso com o garfo no pote onde fervia a carne, I Sm 2.13-14; segundo o Deuteronômio, ele recebia a espádua, a queixada e o estômago, Dt 18.3, por fim, o Levítico lhe atribuirá o peito e a coxa direita, ainda cruas, Lv 7.34.

Os relatos e as leis do Pentateuco pressupõem que os israelitas já ofereciam holocaustos e sacrifícios de comunhão desde antes de sua instalação em Canã, durante sua peregrinação no deserto. Isto parece ser contradito por Am 5.25: “Sacrifícios e oblações vocês me ofereceram no deserto durante quarenta anos, ó casa de Israel? E por Jr 7.22: “Eu nada disse nem prescrevi a vossos pais, quando os tirei do Egito, concernente a holocausto e a sacrifício.”

Esses textos são formais, mas é exatamente sua expressão que impede que sejam tomados ao pé da letra. Há, no Pentateuco, tradições antigas sobre os sacrifícios oferecidos no deserto, assim Êx 3.18; 5.3,8,17; 10.25; 18.12; 32.6,8, e essas tradições javistas ou eloístas eram certamente conhecidas de Amós e de Jeremias e não eram repudiadas por eles. Eles conheciam também os códigos javista e eloísta da Aliança, que mencionam o sacrifício, Êx 20.24; 23.18; 34.25, e deviam atribuí-los à época mosaica, como faziam seus contemporâneos; Jeremias, por fim, conhecia Dt 12.6-14 como uma lei de Moisés. Ambos aceitavam a Páscoa como uma instituição datando do Êxodo. Deve-se, pois, procurar uma explicação. Essas palavras de Amós e de Jeremias não devem ser separadas de seu contexto imediato: elas fazem parte de oráculos dirigidos não contra o culto em si mesmo mas contra o culto exterior e material que era praticado por seus contemporâneos. O que Deus exige primeiro é uma religião interna, é que “se ouça sua voz”, Jr 7.23, que se pratique “o direito e a justiça”, Am 5.24. É este ideal que, segundo os mesmos profetas, Jr 2.2; Am 2.10, tinha sido realizado no deserto e é a que eles se referem aqui: então não se agia como agora e, para tornar seu argumento mais chocante, eles o exprimem de uma maneira absoluta: no deserto, Israel não ofereceu sacrifícios, Deus não ordenou sacrifícios. Deviam ter acrescentado “sacrifícios como os que vocês oferecem”, mas eles pregam, não fazem, como nós, a história do sacrifício, tampouco fazem, por seu lado, os autores sacerdotais quando projetam no deserto a organização cultural do Templo do tempo deles.

Isto é dito para explicar a posição de Amós e de Jeremias. Se agora nos colocamos na perspectiva da crítica literária moderna, se descartamos como recentes todas as passagens de redação sacerdotal, se datamos os códigos javista e eloísta da Aliança na época da instalação em Canaã e o Deuteronômio no fim da época monárquica, devemos reconhecer que quase não restam informações sobre o culto sacrificial do deserto: entre os textos antigos citados mais acima, Êx 1-10 fala de sacrifícios a oferecer e não sacrifícios oferecidos e este é um pretexto fornecido ao faraó para obter permissão de partida para os israelitas; em Êx 18.12, é Jetro, um estrangeiro, que sacrifica, como é ainda um estrangeiro, Balaque, que sacrifica em Nm 22.40; 23.1s,14s,29s. Os sacrifícios de Êx 32.6,8 são oferecidos ao bezerro de ouro e reprovados pela redação atual do texto. Resta a Páscoa, mas este é um sacrifício de um tipo particular em que tudo acontece fora do altar. Deve-se certamente manter que os israelitas, seminômades, praticaram sacrifícios com sangue: é um costume de pastores e esses sacrifícios são atestados muito antigamente na Arábia, mas nunca saberemos exatamente quais ritos eram então praticados.

4. SACRIFÍCIOS EXPIATÓRIOS

A teoria crítica reconhecia pelo menos a existência de holocaustos e de sacrifícios de comunhão a partir do estabelecimento em Canaã, mas ela negava que o sacrifício pelo pecado, *hatta't*, e o sacrifício de reparação, *'asham*, tenham sido conhecidos antes do Exílio. Eles apareceriam só com Ezequiel, que menciona muitas vezes um e outro, Ez 40.39; 42.13; 44.29; 46.20, e dá alguns detalhes sobre o sacrifício *hatta't*, Ez 45.19-20,23.

Seria, porém, bastante estranho que novas formas sacrificiais tenham sido inteiramente inventadas durante o Exílio, onde não existia nenhum culto exterior, e se notará que Ezequiel não explica o que são o *hatta't* e o *'asham*, o que supõe que os termos eram conhecidos. Por outro lado, as incertezas do ritual levítico relativamente a esses sacrifícios e a sua distinção são melhor explicadas se o ritual retoma elementos antigos dos quais não se conhece mais a significação exata.²⁴⁵ Enfim, se o Código de Santidade do levítico é, como admitido acima,²⁴⁶ anterior a Ezequiel, Lv 19.20-22 indicaria que pelo menos o sacrifício *'asham* era conhecido no fim da monarquia. Pode-se invocar também dois testemunhos mais antigos, mas eles são contestáveis.

A propósito das ordenanças de Joás sobre o Templo, II Rs 12.17 diz que “o dinheiro do *'asham* e o dinheiro do *hatta't* (no singular como no grego) não eram entregues no Templo de Iahvé, eles iam para os sacerdotes”. Hesita-se em decidir se se trata de multas por faltas análogas às que eram suprimidas pelos sacrifícios *'asham* e *hatta't*, ou de taxas que acompanhavam esses sacrifícios, ou de pagamentos que os dispensavam. Porém, é significativo que esse dinheiro vá para os sacerdotes como a carne das vítimas oferecidas para o sacrifício do mesmo nome no ritual levítico, e esses são certamente aqui também termos da linguagem cultural. Ora, no desenvolvimento do culto, não é a multa monetária que é substituída por uma vítima sacrificada, o normal é a evolução contrária. Esses sacrifícios seriam, pois, antigos. Trata-se de taxas que são acrescentadas a esses sacrifícios, como na legislação de Lv 5.14-16; Nm 5.8; elas pressupõem evidentemente os próprios sacrifícios.

O texto de Os 4.8 é igualmente difícil: “Alimentam-se do pecado (*hatta't*) do meu povo e são ávidos de sua iniquidade (*'avon*)”. Pode-se entender que os sacerdotes se alimentavam do *hatta't* do povo porque eles recebiam de fato toda a carne do sacrifício *hatta't*. Contudo, o paralelismo com “iniquidade”, *'avon*, que não é um termo sacrificial, autoriza uma outra exegese: os sacerdotes

²⁴⁵ Cf. p. 459.

²⁴⁶ Cf. pp. 176-177 e 463.

e o povo praticam um culto que não é agradável a Deus, cf. o contexto imediato, Os 4.4-7, 12-13, e todos os sacrifícios, dos quais os sacerdotes têm uma parte, são um “pecado”, uma “iniquidade”. Mas ainda é possível que *‘avon*, “iniquidade”, só apareça aqui para fazer um paralelismo e que *hatta’t* seja um termo técnico, o sacrifício pelo pecado.

Há, pois, um certo número de argumentos convergentes que autorizam admitir que os sacrifícios expiatórios existiam sob a monarquia, mas deve-se reconhecer que eles eram menos frequentes que o holocausto e o sacrifício de comunhão.

5. OFERENDAS VEGETAIS E OFERENDAS DE INCENSO

Na linguagem cultural de Ezequiel e do Pentateuco, a palavra *minhah* designa sempre a oferta de produtos vegetais em oposição aos sacrifícios sangrentos. Geralmente se diz que, nos textos anteriores ao Exílio, o termo é aplicado indiferentemente a todos os sacrifícios, mesmo sangrentos. Isto não parece exato: quando *minhah* é mencionado ao lado de *zabah* em I Sm 2.29; 3.14; Is 19.21, ao lado de *‘olah* em Jr 14.12; Sl 20.4, ao lado de *shelem* em Am 5.22, a palavra deve ter já um sentido mais preciso: o de oferta vegetal. Outros textos não permitem decidir se se trata de uma oferta animal ou vegetal. Outros, enfim, devem ser entendidos como tratando de um sacrifício de animais, como I Sm 2.17; 26.19, mas isto porque a palavra *minhah* é então empregada em seu sentido geral de “dom” (ou de “tributo”, cf. p. 68), que vale para qualquer sacrifício.

Quanto aos pães de oblação, que temos assimilado às ofertas vegetais, eles aparecem já no antigo relato de I Sm 21.3-7. Eles são opostos ao pão “profano” e são chamados o pão “santo” e o “pão da face”; são periodicamente substituídos diante de Iahvé.

A palavra *qetoret*, “o que vira fumaça”, podia também ser empregada geralmente para todo sacrifício queimado sobre o altar: este é o sentido provável em I Sm 2.28 e Is 1.13, e o verbo da mesma raiz significa explicitamente “sacrificar animais” em II Rs 16.13, 15. O sentido especial de “oferta de perfumes”, que é o dos rituais sacerdotais,²⁴⁷ *qetoret* ou a expressão plena *qetoret sammim*, não aparece em textos de antes do Exílio e concluiu-se daí que a prática não existia sob a monarquia.

Contudo, um rito equivalente é atestado pelos textos antigos: é a oferta de incenso, *lebonah*, Jr 6.20; 17.26 (autenticidade contestada); 41.5. Mostramos

²⁴⁷ Cf. p. 460.

mais acima que um altar utilizado para essas oferendas existia no Templo de Salomão.²⁴⁸ Em I Rs 3.3, o culto que o redator deuteronomista considera ilegítimo, somente porque ele é praticado fora do Templo, é qualificado pelos dois verbos “fazer fumegar” e “imolar”; é bem provável que o primeiro seja relativo às ofertas de incenso, o segundo aos sacrifícios sangrentos, cf. I Rs 11.8.

Uma descoberta recente pode servir para confirmação: foi encontrado em Betel um selo sul-arábico que pode ter servido para marcar os saquinhos de incenso importados para os trabalhos do santuário. Por fim, os papiros de Elefantina nos informam que, neste templo judeu construído antes de 525 a.C.²⁴⁹ colocavam-se sobre o altar vítimas animais, oferendas vegetais e incenso: essas pessoas seguem o costume do fim da monarquia.

As ofertas de incenso certamente são antigas em Israel, como entre os povos vizinhos e particularmente no Egito, mas elas evoluíram. É possível que tenham sido usados primeiro incensários portáteis, cuja lembrança apareceria em alguns relatos do deserto, Lv 10.1s; Nm 16.1s, e nos instrumentos, a pá, *mahtah*, e a colher, *kap*, com as quais se colocavam depois as brasas e o perfume sobre o altar. Este altar aparece, como dissemos, no Templo de Salomão, e altares da mesma época foram descobertos em escavações palestineses.²⁵⁰ Parece que o perfume foi por muito tempo de incenso puro, e este uso continuou no ritual da *minhah*, Lv 2.1s, das primícias, Lv 2.15, e dos pães da oblação, Lv 24.7, que são usos antigos. Para as ofertas especiais de incenso que foram instituídas depois do Exílio, utilizou-se a mistura prescrita por Êx 30.34-38 e o rito tomou o nome de *qetoret sammim*, uma oferta de “perfume de aromas”, no plural.

6. CONCLUSÃO

Para essas oferendas de perfumes como para as de vegetais e para os diferentes tipos de sacrifícios sangrentos, há, pois, uma real continuidade entre o culto do período monárquico e o culto pós-exílico: as formas essenciais deste se acham antes do Exílio. Mas houve uma evolução: o holocausto tomou mais importância que o sacrifício de comunhão que era primeiro o mais freqüente, os sacrifícios especiais de expiação se desenvolveram e um valor expiatório finalmente foi dado ao próprio holocausto, Lv 1.4, as relações entre as oferendas vegetais e os sacrifícios de comunhão foram estabele-

²⁴⁸ Cf. p. 448.

²⁴⁹ Cf. p. 379.

²⁵⁰ Cf. p. 449.

cidas, a oferta de perfumes recebeu uma nova mistura e um novo nome e seus ritos evoluíram. Isto é normal e o espantoso seria o ritual não ter mudado durante todos os séculos em que seguimos sua história. Mas essas mudanças não devem fazer esquecer a antigüidade e a unidade fundamental do ritual dos sacrifícios em Israel.

CAPÍTULO XII

ORIGEM DO RITUAL ISRAELITA

A antigüidade do ritual dos sacrifícios em Israel pode ser confirmada pela comparação com outras religiões orientais onde se acham formas análogas; mas essa correspondência põe uma nova questão: Israel não teria emprestado seus ritos do ambiente no qual vivia? Nossa pesquisa se limitará aos povos semíticos que eram seus vizinhos, as relações com os povos mais distanciados por raça ou por hábitat sendo secundárias ou acidentais.

1. O SACRIFÍCIO MESOPOTÂMICO

O nome corrente do sacrifício em acádico é *nequ*; a palavra *zibu*, equivalente do hebraico *zabah*, só é empregada raramente e pode ser um empréstimo do semítico do Oeste. *Nequ* designa propriamente a “libação” de água, de vinho, de cerveja... que acompanha o sacrifício. Este é antes de tudo uma refeição oferecida à divindade. O altar é a mesa do deus, sobre a qual são dispostas todas as comidas de que se alimentam os humanos: a carne, sobretudo de ovelha, mas também de boi, da gazela, das aves, dos peixes, legumes, frutas e doces, sem omitir as bebidas, naturalmente também o pão e, nos rituais ou nas descrições de sacrifícios, aparecendo às vezes números de doze, vinte e quatro ou trinta e seis pães, ligados ao sistema de numeração sexagesimal dos mesopotâmios. A mesa do deus é preparada duas vezes por dia, quatro vezes no ritual mais recente, e o sacerdote é o organizador da festa. Ao lado da mesa-altar, coloca-se um perfumador sobre o qual fumegam madeira odorífera e aromáticas. Esses perfumes alegram os deuses e os atraem para a mesa. No fim do dilúvio, o Noé babilônico, Utnapistim, oferece um sacrifício: “Eu instalei sete e sete incensários, espalhei sobre seus suportes de caniço, madeira de cedro, mirta; os deuses farejaram o odor, os deuses farejaram o bom odor, os deuses, como moscas, se reuniram ao redor do sacrificador.”

O sangue tem uma função completamente secundária; é até duvidoso que ele apareça nesses ritos, pois as libações de sangue não são atestadas explicitamente nos sacrifícios normais. Há sim um oficiante que é chamado o

“porta-gládio”, mas é simplesmente aquele que degola o animal destinado à ceia do deus. Desse alimento dos deuses, o rei-sacerdote, o clero e o pessoal do templo recebem sua parte, que é determinada por alguns textos litúrgicos, mas é inexato falar a esse respeito de sacrifício de comunhão, pois o ofertante não recebe nada: toda essa parte vai para os funcionários do culto. Essas liturgias se calam sobre o que acontecia aos alimentos colocados na mesa do deus, mas Dn 14.1-22 explica de uma maneira satírica como elas desapareciam.

Nada da vítima era queimada sobre o altar nos sacrifícios ordinários, e as formas essenciais dos sacrifícios israelitas, holocausto e sacrifício de comunhão, não existem na Mesopotâmia. Usos análogos são mencionados somente para circunstâncias particulares: um animal ou pedaços de um animal era queimados em certas cerimônias de purificação, de consagração, de conjuração, que podiam comportar também uma unção de sangue. Esses dois ritos, estranhos ao ritual mesopotâmico corrente, podem ter sido emprestados dos semitas do Oeste, entre os quais eles são bem atestados.

Da mesma forma, não havia sacrifícios expiatórios. O que mais se aproxima disso é o que tem sido chamado impropriamente o “sacrifício de substituição”. Para evitar a vingança dos deuses ou a maldade dos demônios, responsáveis pelo mal que acontece ao homem, ou para conjurar uma má sorte, pegava-se um animal, geralmente diferente daqueles oferecidos como refeição aos deuses, ou então se fabricava uma efígie de caniços, de argila ou de pasta; esse animal ou essa efígie eram o *puhu*, “vigário”, o *dinamu*, “substituto”, do ofertante; um sacerdote-exorcista imolava a vítima, destruía ou mutilava a efígie com fórmulas apropriadas, os deuses ou demônios desviavam sua cólera para o “substituto”, o doente era curado, o perigo era afastado. Um texto diz claramente: “Ele entregou um cordeiro por sua vida, entregou uma cabeça de cordeiro por uma cabeça de homem, ele entregou um pescoço de cordeiro por um pescoço de homem, entregou um peito de cordeiro por um peito de homem.” O mesmo rito podia ter uma ação preventiva. Em um tratado assírio, o pacto é reforçado pela imolação de um cordeiro, acompanhada das seguintes palavras: “Esta cabeça não é uma cabeça de cordeiro, é a cabeça de Matiilu a cabeça de seus filhos, de seus nobres, do povo de seu país. Se o citado pecar contra as cláusulas (deste tratado), assim como essa cabeça é arrancada... que a cabeça do citado seja arrancada. Esta coxa não é uma coxa de cordeiro, é a coxa do citado etc.”

Deve-se enfim mencionar o costume do “rei-substituto” ou do substituto real, sobre o qual se tem construído teorias arriscadas. A partir de textos mal traduzidos e indevidamente combinados, imagina-se que, a cada ano, na festa do Ano Novo, escolhia-se um homem que tomava o lugar do rei e que era

morto: esse rito deveria garantir uma renovação da vida para o rei e prosperidade para o país. Na realidade, os textos sobriamente interpretados dizem isto: em casos de presságios especialmente funestos, no momento de um eclipse lunar ou solar, um substituto exercia ostensivamente o poder real para afastar do rei e atrair sobre si mesmo os perigos anunciados pelos presságios. Após o período crítico, fixado em cem dias, o verdadeiro rei retomava suas funções. É geralmente admitido que o substituto era morto no fim de seu reinado fictício, mas isto não é dito explicitamente nos textos: eles só falam uma vez da morte de um substituto real, e esta morte pode ter sido natural.

Seja como for este último ponto, o raro costume do substituto real não prova a existência de sacrifícios humanos na Mesopotâmia. Parece igualmente abusivo chamar de sacrifícios de substituição os ritos mágicos de transferência descritos mais acima. Eles não dão nenhum lugar ao sentimento religioso de reparação para com a divindade e não são comparáveis aos sacrifícios expiatórios de Israel.

Alguns estudiosos da geração precedente pensaram que o ritual judeu recente, elaborado durante o Exílio, tinha sido influenciado pelo ritual babilônio. Os progressos da assiriologia lhes deram um desmentido. É possível que alguns termos secundários, *tenupah* e *terumah*, tenham sido emprestados do vocabulário jurídico, não cultural, de Babilônia; que o nome “mesa” aplicado excepcionalmente ao altar, Ez 44.16; MI I.7,12 (Is 65.11 visa a mesa dos falsos deuses), e geralmente à mesa dos pães da oblação seja um eco da linguagem cultural babilônica, cf. Dn 14.12,18; mas os próprios pães da oblação são um uso atestado já por I Sm 21.4-7, em uma época em que seria improvável um empréstimo do culto mesopotâmico. Fora esses contatos acessórios e incertos, o sistema sacrificial de Israel é muito diferente do sistema babilônico e certamente é independente dele.

2. O SACRIFÍCIO ENTRE OS ANTIGOS ÁRABES

Nossos conhecimentos sobre os sacrifícios entre os antigos árabes provêm de fontes variadas: a sobrevivência de práticas pagãs no Islã, as alusões do Corão e as informações contidas nos raros escritos anteriores ao Islã, principalmente as tradições coletadas pelos autores árabes posteriores, enfim as inscrições pré-islâmicas. Essas informações são incompletas e insuficientes: as mais recentes devem ser seriamente criticadas, as mais antigas, as inscrições, são muito lacônicas.

Um texto, muito valorizado e que tem servido para descrever o sacrifício árabe e até para estabelecer ou confirmar uma teoria do sacrifício semítico,

deve ser resolutamente descartado: é o famoso relato do Pseudo-Nilo, obra de um monge do Sinai na virada dos séculos IV-V de nossa era. Ele conta que o filho de São Nilo foi feito prisioneiro pelos sarracenos que decidem oferecê-lo em holocausto à estrela da manhã, como tinham costume de fazer com jovens belos que capturavam. Tudo tinha sido preparado, o altar, a espada, a libação, o incenso, mas os bárbaros acordaram muito tarde, o planeta, cuja presença era indispensável, não estava mais visível e o jovem foi então salvo. O autor acrescenta que na falta de vítimas humanas os árabes imolavam um camelo: o oficiante o atingia primeiro e experimentava o sangue, todos os assistentes se precipitavam e arrancavam cada um um pedaço de carne que comiam crua e tudo, inclusive as entranhas, os ossos e a moela, deviam ter desaparecido ao nascer do Sol. Não há quase nada a ser retido dessa descrição fantasiosa, da qual quase todos os traços são contraditos por outros documentos.

Uma outra dificuldade é que não há uma, mas muitas religiões árabes pré-islâmicas, que são diferentes segundo as regiões e todas mal conhecidas em seu ritual. Só deve ser retido aqui o que parece mais garantido.

É sobre a Arábia setentrional, com a qual os israelitas tiveram contato mais direto, que nossas informações são mais pobres. Faziam-se oferendas aos deuses, uma inscrição lianita talvez fale de um sacrifício humano mas o sentido não é certo. Os sefaítas certamente conheciam os sacrifícios sangrentos mas os testemunhados por suas inscrições foram oferecidos fora dos santuários, no lugar do acampamento, por ocasião de um evento interessante para toda a família.

Para a Arábia central, na falta de inscrições devemos utilizar as informações de autores árabes. As oferendas de farinha e libações de leite eram conhecidas, mas raras. Em algumas cerimônias, os cavalos eram cortados e oferecidos, mas esta oferenda era, mais que um sacrifício, um rito de desconsagração, como para o *nazir* israelita, Nm 6.18.²⁵¹ Eram oferecidos regularmente o mais importante do butim e as primícias da colheita. Essas tribos nômades e pobres não conheciam oferendas de incenso e de aromas, mas sacrificavam animais. A vítima nunca é queimada, no todo ou em parte, sobre um altar, não havia pois o equivalente dos sacrifícios *'olah* e *zebah* dos israelitas. Não há nem altar no sentido do *mizbeah* hebreu; o que corresponde é o *nusub* ou *mansab*, que é a *masebah* da Bíblia: uma pedra levantada que pode ter uma forma mais ou menos humana. Ela representa a divindade, e o rito sacrificial consiste em degolar a vítima diante dessa pedra e em esfregar a esta com o sangue que corre em um fosso cavado ao pé da estela. As vítimas eram

²⁵¹ Cf. p. 504.

animais domésticos, ovelhas, bois, camelos; a oferta de uma gazela em lugar de uma ovelha era considerada uma fraude para com a divindade. A vítima era degolada pelo próprio ofertante, que em seguida comia a carne com sua família e seus convidados. Os sacrifícios humanos não são mencionados explicitamente senão por autores cristãos, cujo testemunho é inverificável.

As civilizações da Arábia do Sul eram muito mais avançadas e os reinos de Maan, Saba, Qataban e Hadramount tinham seus santuários e seus rituais. Eram apresentadas no templo contribuições e todo tipo de ofertas, mas os sacrifícios propriamente ditos eram feitos em relação com um altar. Havia altares de libações e altares de perfumes, que são mencionados nas inscrições e que foram encontrados em número bastante grande. O uso de aromas de diferentes tipos era freqüente no culto público e no privado. Os sacrifícios sangrentos eram muito difundidos, as vítimas eram principalmente ovelhas e touros, mas também caça, como gazela e leopardo. Não há nenhuma referência segura a sacrifícios humanos. A imolação acontecia sobre o altar, que é chamado *mdbht*, o equivalente do *mizbeah* hebreu. É dito comumente que a Arábia do Sul praticou o holocausto; isto não é completamente seguro. Há, sem dúvida, uma palavra *msrb* que designa um objeto de culto e é formada por uma raiz significando “queimar”; mas a única inscrição onde esse *msrb* é especificado fala de *msrb* da mirra e de um *msrb* da madeira odorífera: pode, pois, tratar-se em todo lugar de um altar de perfumes. Há também um verbo *hnr*, “fazer queimar, oferecer um sacrifício queimado”; mas o contexto nunca fala de uma vítima animal, e pode-se entender esse verbo sempre como uma oferenda de incenso.

Na medida em que é conhecido, esse sistema sacrificial da Arábia tem com Israel mais contatos que o da Mesopotâmia: a importância dos sacrifícios animais, a identidade das vítimas, que são ordinariamente animais domésticos, a participação dos ofertantes na carne das vítimas, a função do sangue na Arábia central, o nome do altar na Arábia meridional e, lá também, a freqüência das oferendas de perfumes. Esses contatos confirmam a antigüidade dos ritos israelitas e se explicam por um parentesco de origem, pela vida pastoril que os ancestrais dos israelitas levaram e que os nômades da Arábia mantiveram (o sacrifício de animais domésticos é normal entre os pastores), também pelas relações de cultura e de comércio (os perfumes da Arábia). Mas não se pode concluir daí que Israel tenha emprestado nenhum de seus ritos dos antigos árabes e faltam na Arábia traços essenciais do sistema israelita: a combustão total ou parcial da vítima sobre o altar, que é um rito comum a todos os sacrifícios israelitas de animais, não existia na Arábia setentrional e central, e

a afirmação de que ela foi praticada na Arábia meridional baseia-se em prova duvidosa.

3. O SACRIFÍCIO CANANEU

Conhecemos o sacrifício cananeu por três fontes diferentes: as alusões da Bíblia ou as condenações que ela apresenta contra o culto dos Baals e das Astartes ao qual se associam os israelitas, as inscrições fenícias da metrópole e de suas colônias, e por fim os textos de Ras Shamra.

Das informações bíblicas deve-se descartar o que não é propriamente cananeu, os cultos assírios tardiamente introduzidos, como os cultos astrais, II Rs 21.3b; 23.5b; Jr 44.15-25, e os ritos de mistérios e sincretistas mencionados nos textos recentes, Ez 8.7-13; Is 65.2-5; 66.3. Colocando também à parte os sacrifícios de crianças dos quais ainda falaremos para mostrar que nunca foram legítimos em Israel;²⁵² os sacrifícios cananeus, segundo a Bíblia, não parecem diferir materialmente dos que eram oferecidos a Iahvé. Havia, no harém de Salomão, moabitas, amonitas, sidonianas, que ofereciam incenso e sacrifícios a seus deuses, I Rs 11.8. Naamã oferecia holocaustos, *'olah*, e sacrifícios de comunhão, *zebah*, a outros deuses, ele não os oferecerá mais senão a Iahvé, II Rs 5.17. Na cena do Carmelo, I Rs 18, o holocausto dos profetas de Baal e o de Elias são preparados da mesma forma e o sentido do relato exige que esta seja a forma regular de um sacrifício a Baal. É também o ritual cananeu que Jeú deve ter seguido no episódio do templo de Baal, II Rs 10.18-27, onde aparecem *'olah* e *zebah*. Sacrifícios e oferendas de perfumes resumem, para o redator deuteronomista dos livros de Reis, o culto dos "lugares altos", que ele condena a propósito de quase todos os reinados de Judá, I Rs 22.44; II Rs 12.4; 14.4 etc., e mesmo sob Salomão, antes da construção do Templo, I Rs 3.3. Essas oferendas eram destinadas a Iahvé, mas Jeremias fala nos mesmos termos dos sacrifícios e do incenso oferecidos a Baal, Jr 7.9; 11.12,13,17; 32.29. O emprego, em todos esses casos, da forma verbal *qitter* no lugar da forma *hiqtir*, reservado ordinariamente para o culto de Iahvé (mas cf. I Rs 11.8; Jr 48.35; Os 2.15), é uma distinção de linguagem mas não indica um rito diferente. A Bíblia não condena esse culto por causa dos ritos que ele comportava mas porque era oferecido nos santuários ilegítimos ou a outros deuses. Deve-se, pois, concluir, segundo a Bíblia, que há uma semelhança fundamental entre o sacrifício cananeu e o sacrifício israelita, mas textos bíblicos não podem provar que os termos técnicos relativos ao sacrifício tenham sido idênticos entre israelitas e cananeus.

²⁵² Cf. pp. 481s.

A terminologia cananéia deve ser procurada nas inscrições fenícias e púnicas. Entre essas, as mais importantes para nosso tema são as tarifas sacrificiais de Cartago e de Marseille (onde a pedra foi levada da África do Norte). Elas fixam, para cada tipo de sacrifício, as taxas em dinheiro, a parte do sacerdote e do ofertante, o “mestre do sacrifício”, mas não descrevem os ritos e não dizem os motivos dos sacrifícios. Fora a oferta vegetal, que se chama *minhah* como em hebraico, a tarifa de Marseille distingue três tipos de sacrifícios: o *kalil*, o *sewa'at* e o *shelem kalil*. No *kalil*, uma pequena parte da carne vai para o sacerdote e nada é dado para o ofertante; no *sewa'at* o peito e a coxa vão para o sacerdote, o resto para o ofertante; para o *shelem kalil* não é indicada nenhuma divisão de carne, exceto quando uma ave é oferecida para fazer um exorcismo ou conseguir presságios; neste caso, a carne vai para o ofertante. Comparando as disposições do Levítico, identificou-se o *kalil* com o sacrifício expiatório, o *sewa'at* com o sacrifício de comunhão, o *shelem kalil* com o holocausto. Essas equivalências não são seguras, a mais clara é a do *sewa'at* com o *zabah* ou *zabah shelamim* israelita, mas se notará que os nomes são diferentes. A questão se complica ainda mais se se compara a tarifa de Cartago, que dá disposições um pouco diferentes para o *kalil* e o *sewa'at* e não fala do *shelem kalil*. Houve, pois, variações dentro do próprio sistema cartaginês. Acham-se ainda outros nomes no resto do domínio púnico: *'lt* associado a *mnht*, a saber, *'olah* e *minhah* do hebraico, em uma inscrição neopúnica da época romana, *'zr*, “oferenda votiva”? em muitas inscrições. O uso de perfumes é atestado por um fragmento de ritual que cita *qtrt* e *lbnt*, que são *qetoret* e *lebonah* do hebraico. A data dessas inscrições varia mas todas são posteriores ao Levítico. Quanto às inscrições da própria Fenícia que remontam ao período israelita anterior ao Exílio, infelizmente elas não dão nenhuma informação sobre os sacrifícios; fica-se reduzido, para esta época, aos testemunhos bíblicos que foram invocados mais acima. Combinando estes com as informações dadas pelas inscrições posteriores, pode-se somente concluir que o sistema sacrificial cananeu era análogo ao sistema israelita, que ele tinha pelo menos o holocausto e o sacrifício de comunhão, a oferenda vegetal e as oferendas de perfumes e que os dois sistemas evoluíram independentemente, com uma terminologia em parte diferente.

As descobertas de Ras Shamra, a antiga Ugarit, forneceram uma documentação do século XIV a.C., anterior, portanto, à instalação dos israelitas na Palestina. Estudiosos têm montado listas de termos rituais ugaríticos e procurado seus correspondentes hebraicos. Muitas dessas equivalências são incertas porque o sentido dos termos ugaríticos não está bem estabelecido. Os mais significativos são os termos que aparecem nos textos rituais: *dbh*, “sacrifício”

= *zabah*; *shlmm*, “ofertas pacíficas” = *shelamim*; *shrp*, “oferta queimada”, que pode corresponder aos sacrifícios queimados no todo ou em parte sobre o altar. Foi destacada também a palavra *'tm*, que se aproxima do *'asham* hebraico, mas o sentido é bastante incerto e nem é certeza que a palavra pertença à língua semítica de Ugarit. Talvez mais representativos do que este vocabulário colhido em textos curtos e mutilados sejam as descrições de alguns atos rituais nos grandes poemas de Ras Shamra. Como o sacrifício oferecido pelo herói Keret: “Ele se levantou e se tingiu de vermelho (isto é, “se pintou” mais que “se esfregou com sangue”), ele lavou suas mãos até o cotovelo, seus dedos até o ombro, entrou na sombra da tenda e tomou um cordeiro de sacrifício em sua mão, um animal novo em suas duas mãos, todo seu melhor alimento, ele tomou...? uma ave de sacrifício, ele derramou vinho em um copo de prata, mel em um copo de ouro, ele foi ao cume da torre, subiu sobre o flanco do muro, levantou suas mãos para o céu, sacrificou ao Touro El, seu pai, ele honrou Baal com seu sacrifício, o filho de Dagom com sua oferenda.” Depois Keret desce de novo e prepara o alimento para a cidade, sem relação aparente com o sacrifício, que seria, pois, um holocausto. Mas seria imprudente tratar essa descrição poética como um ritual. Assinalemos enfim que os textos de Ras Shamra, assim como as inscrições fenícias ou púnicas, não parecem dar importância ritual ao sangue da vítima.

4. A ORIGEM DO RITUAL SACRIFICIAL DE ISRAEL

O traço que une os rituais israelita e cananeu e os distingue dos outros rituais semíticos é que, nos sacrifícios de animais, a vítima ou uma parte da vítima é queimada sobre o altar. Isto não existe nem na Mesopotâmia nem na Arábia, mas acontece entre os moabitas e amonitas segundo as alusões da Bíblia. Ora, este rito, particular dos semitas do Oeste, é também um rito grego. O sacrifício típico, *θυσία*, tem relações muito estreitas com o *zabah*: é igualmente um sacrifício em que uma parte da vítima é queimada sobre o altar, uma parte vai para os sacerdotes e o resto é comido em uma refeição sagrada. Quanto ao sacrifício *'olah*, em que a vítima inteira é queimada sobre o altar, ele tem seu correspondente no holocausto grego, muito mais raro que a *θυσία* (como a *'olah* era no início mais rara que o *zabah*) e reservado ao culto das divindades infernais e dos mortos tornados heróis. Esses contatos poderiam ser estendidos a outros fatos do culto e evocar, por exemplo, a aproximação possível entre *βωμός*, ao mesmo tempo “estrado” e “altar” e *bamah*, o “lugar alto” servindo de altar.²⁵³

²⁵³ Cf. pp. 322s.

Eles devem ser herança de uma civilização anterior à instalação dos helenos e dos cananeus às margens do Mediterrâneo oriental. O costume de queimar a vítima no todo ou em parte sobre o altar existia em Canaã antes da chegada dos israelitas. Por outro lado, não há prova segura de que estes tenham sido praticados durante seu período de seminomadismo, e a mais antiga forma que eles tenham conhecido pode ter sido a que ficou no sacrifício pascal, tão intimamente ligada à história da peregrinação no deserto: nada da vítima é queimado, o sangue tem um papel importante, a carne é comida pelos fiéis, e vimos que esses traços se acham precisamente no antigo sacrifício dos árabes nômades. No momento da sedentarização na Palestina, os sacrifícios *'olah* e *zebah* consumidos sobre o altar teriam sido tomados dos cananeus e combinados com antigos ritos de sangue que conservaram seu valor e não se achavam entre os cananeus, depois os rituais teriam evoluído independentemente. Esta explicação das origens do ritual israelita é proposta apenas como hipótese, que tenta levar em conta todos os elementos de que dispomos atualmente.

5. SACRIFÍCIOS HUMANOS EM ISRAEL

Há, em história das religiões, uma teoria segundo a qual o animal sacrificado é o substituto do homem e se conclui daí que as vítimas humanas eram realmente imoladas no início. Tivemos já a oportunidade de dizer que os “sacrifícios de substituição” atestados na Mesopotâmia resultavam mais da magia que da religião e que a imposição de mãos sobre a vítima no ritual israelita não significava que a vítima substituía o ofertante; voltaremos a isso no capítulo seguinte onde proporemos uma teoria do sacrifício.

De fato, os sacrifícios humanos são atestados nas antigas religiões orientais mas eles eram excepcionais, e tão particulares que se hesita em chamá-los verdadeiros sacrifícios: no Egito, no princípio da história, a morte de prisioneiros ou de estrangeiros, rapidamente transformou-se em uma ação simbólica executada sobre pequenas figuras de barro; na Mesopotâmia, o caso disputado do substituto real²⁵⁴ e os numerosos esqueletos de túmulos reais de Ur, que indicam que os reis desta época recuada eram seguidos na morte por mulheres e servos, mas que não significam que essas pessoas tenham sido de fato sacrificadas; na Arábia o testemunho duvidoso de alguns autores tardios.

As indicações mais claras vêm do meio fenício e concernem aos sacrifícios de crianças de que trataremos em um parágrafo especial; acrescentam-se a isso os “sacrifícios de fundação” que os arqueólogos da palestina têm frequen-

²⁵⁴ Cf. p. 472.

temente assinalado na escavação de cidades cananéias mas que geralmente só representam a prática comum de enterrar sob o chão da casa crianças mortas em tenra idade; restam, porém, alguns casos mais decisivos, comprovados por uma referência bíblica, I Rs 16.34. A teoria dos sacrifícios humanos, já frágil para os outros ambientes orientais, foi contudo estendida a Israel e um certo número de autores afirmam não só que os israelitas paganizados ofereceram sacrifícios humanos a divindades estrangeiras, e não só que alguns dentre eles ofereceram tais sacrifícios a Iahvé confundindo-o com deuses estrangeiros, mas que, em uma época antiga e durante muito tempo o javismo oficial praticou, que até mesmo positivamente prescreveu os sacrifícios humanos. Nesta forma, a tese é criticamente insustentável.

a) *Os sacrifícios humanos nos textos históricos* – Alguns relatos dos livros históricos são invocados em favor desta tese. Acabamos de citar I Rs 16.34; sob Acabe, Hiel de Betel reconstruiu Jericó: “ao preço de seu primogênito Abirão ele colocou seus alicerces, e ao preço de seu caçula Segube, ele colocou as portas”, cf. Js 6.26. O sentido é disputado; mesmo se se tratar de fato de sacrifícios de fundação, eles são bem explicados para a época de Acabe por uma influência religiosa da Fenícia. A execução de prisioneiros de guerra, mesmo “diante de Iahvé”, não é um sacrifício, é o cumprimento do *herem*,²⁵⁵ I Sm 15.33, cf. v. 3. O episódio dos descendentes de Saul entregues aos gibeonitas e desmembrados por eles no lugar alto de Gibeá, II Sm 21.1-14, é apresentado do lado israelita como o pagamento de uma dívida de sangue; os gibeonitas deram a sua vingança a forma de um rito de fertilidade esclarecido por uma passagem dos poemas de Ras Shamra, mas os gibeonitas não eram israelitas e esta história nada nos ensina sobre a religião de Israel. Resta o voto de Jefté, Jz 11.30-40: de acordo com o sentido óbvio do texto, que não deve ser atenuado, Jefté tinha prometido que se voltasse vitorioso ofereceria em holocausto a primeira pessoa que saísse de sua casa, esta foi sua filha única, e ele a imolou. Mas isto é contado como um evento extraordinário e chocante, como pareceria chocante o ato do rei de Moabe imolando seu filho único sobre a muralha de sua capital cercada pelos israelitas, II Rs 3.27. A história de Jefté não pode servir para o estudo do ritual israelita.

Tentou-se utilizar também o relato do sacrifício de Abraão, Gn 22.1-19; Deus exige do patriarca que lhe ofereça seu primogênito em holocausto, mas ele segura sua mão já levantada para imolar Isaque e um cordeiro substitui a criança: relato etiológico, se diz, que explica e justifica a substituição de uma vítima humana por um animal. Contudo, o sentido atual do relato, tal qual

²⁵⁵ Cf. pp.299-300.

redigido e inserido na história patriarcal, parece bem outro: ordenando a imolação do filho da promessa, Deus impôs à fé de Abraão um teste extraordinário e a obediência dele foi recompensada por uma renovação solene das promessas feitas a sua descendência. Todos os israelitas ao ouvirem esse relato compreendiam que deviam sua existência à misericórdia de Deus e sua prosperidade à obediência de seu ancestral. A intenção litúrgica existe mas ela é secundária: em Israel, não se oferecem crianças a Iahvé como os cananeus fazem a seus deuses. É possível que, por trás dessa narrativa, houvesse um antigo relato de fundação de santuário onde, desde o princípio, foram oferecidos animais, opondo-se a outros santuários, cananeus, onde se imolavam vítimas humanas. Mas isto confirmaria a conclusão que o relato impõe: desde a origem, a religião de Israel rejeitou os sacrifícios humanos.

b) *Os textos proféticos* – As provas tiradas dos profetas não são mais convincentes. O texto de Os 13.2 é muito obscuro e é traduzido de formas diferentes; mesmo que ele falasse de sacrifícios humanos – o que não é admitido por todos – ele o faz a propósito do culto dos ídolos, que ele condena. Em Mq 6.1-8, que deve ser tomado como uma unidade, o povo responde aos requisitos de Iahvé com uma pergunta: “Agradar-se-á Iahvé com milhares de carneiros? Com libações de óleo torrenciais? Darei o meu primogênito pela minha transgressão? O fruto do meu corpo pelo pecado da minha alma?” v. 7, mas Deus pede somente “que se faça justiça”, v. 8. O sentido é claro: aos olhos do profeta, sacrifícios de crianças seriam tão absurdos e inúteis quanto milhares de cordeiros e de torrentes de óleo. Isto não significa que os israelitas tivessem o costume de imolar seus filhos a Iahvé, tanto quanto não faziam correr para ele torrentes de óleo. O texto controverso e tardio de Is 66.3 menciona sem dúvida a morte de um homem em um sentido ritual, mas o opõe precisamente ao sacrifício regular de um boi. Resta o texto de Ez 20.25-26, do qual logo falaremos.

c) *A lei dos primogênitos* – Alguns textos relativos aos primogênitos parecem decisivos para os críticos: “Tu me darás o primogênito de teus filhos. Tu farás o mesmo com teu gado grande e pequeno. O primogênito permanecerá durante sete dias com sua mãe, depois, ao oitavo dia, tu o entregarás a mim”, Êx 22.28-29. A ordem é absoluta, e os textos que impõe o resgate dos primogênitos dos homens, enquanto que os dos animais são sacrificados, Êx 13.11-15; 34.19-20, seriam o abrandamento de um costume antigo e cruel. Porém, esses dois últimos textos são atribuídos pela crítica literária às fontes antigas do Pentateuco e a quase contemporâneas de Êx 22.28-29. Inversamente, Êx 13.1-2, que é a redação sacerdotal recente, é tão categórico quanto Êx 22.28-29: “consagre a mim todo primogênito, primícia do seio materno

entre os filhos de Israel. Homem ou animal doméstico, ele me pertence.” Ambos os textos subentendem simplesmente a diferença de tratamento entre os primogênitos dos humanos e os dos animais: todos pertencem a Iahvé, mas uns são resgatados e os outros são sacrificados. Parece certo que nenhum ritual israelita jamais prescreveu o sacrifício de primogênitos.

Apresenta-se então o texto de Ez 20.25-26: “Eu até lhes dei leis que não eram boas e costumes pelos quais não podiam viver, e os contaminei com suas ofertas, fazendo-os sacrificar todos os seus primogênitos, para os punir, a fim de que saibam que eu sou Iahvé”. Este texto parece dizer que o costume era corrente em Israel e que tinha sido sancionado por uma ordenança divina. Mas é absurdo admitir que Israel tenha jamais sacrificado “todos os seus primogênitos” em nenhuma época de sua história, e é igualmente absurdo afirmar que Ezequiel, que em outras passagens condena os sacrifícios de crianças, Ez 16.20; 20.31, tenha podido pensar que esse costume tenha sido positivamente prescrito por Deus. As palavras do profeta não podem, pois, ser tomadas literalmente. É a atribuição à causalidade divina de todos os atos, bons ou maus, dos homens, a expressão de uma vontade permissiva de Deus, como em Êx 4.21; 7.3 etc., e sobretudo Is 6.9-10, que será citado pelo Evangelho a propósito das parábolas de Jesus, Mt 13.13-15, e que Paulo repetirá aos judeus de Roma, At 28.26-27. Iahvé tinha ordenado que lhe fossem consagrados os primogênitos, os israelitas, desviados pelo exemplo dos cananeus, imolaram seus filhos. Deus os deixou fazê-lo, deixou se contaminarem “para os punir a fim de que saibam que eu sou Iahvé”. O erro, previsto por Deus e punido por Deus, entra no plano misterioso da salvação. À fórmula sem nuance de Ezequiel se opõe aliás a afirmação de Jeremias, que trata do mesmo ponto: “Eles construíram a *bamah* de Tofete no vale de Ben-Hinom para queimar seus filhos e suas filhas, o que eu não ordenei, algo com que jamais sonhei”, Jr 7.31, cf. 19.5.

d) Os sacrifícios a Moloque. – O terreno fica assim livre para uma questão que tem feito correr muita tinta nesses últimos anos. A palavra *molek*, que tornou-se Moloque nas versões grega e latina, se acha cinco vezes no Código de Santidade, Lv 18.21; 20.2-5, depois em II Rs 23.10 e Jr 32.35; deve-se corrigi-la em I Rs 11.7 e provavelmente restituí-la em Is 30.33. A palavra sempre está relacionada com o sacrifício de uma criança, menino ou menina, a quem se fazia “passar pelo fogo”: de acordo com II Rs 23.10 e Jr 32.35, isto acontecia no “torrador”, *tofet*, do vale de Ben-Hinnom perto de Jerusalém. Sem que a palavra *molek* seja mencionada, é o mesmo rito que aparece em II Rs 16.3; 17.31; 21.6; Jr 3.24(?); 7.31; 19.5; Dt 12.31 e sem dúvida Ez 23.39. Deve-se notar que esses sacrifícios não são postos em relação com o culto ordinário dos lugares altos, tão freqüentemente mencionados em outras

passagens, e que o emprego da palavra *bamah* para qualificar o “torrador” do vale de Ben-Hinnom é um pouco surpreendente; deve-se notar também que, entre os textos citados, aqueles que são mais precisos parecem limitar essa prática à região de Jerusalém; esta proximidade do Templo explica sem dúvida a insistência do Código de Santidade, do qual já temos dito que refletia a doutrina dos sacerdotes de Jerusalém do fim da monarquia. Esses sacrifícios são igualmente limitados no tempo: eles só aparecem com Acáz, II Rs 16.3, em um momento em que as influências estrangeiras invadiram o culto, e II Rs 17.31; Dt 12.31 os estigmatizam como um costume pagão. Todos os textos levam à mesma conclusão: essa prática foi tardiamente introduzida de fora e ela foi condenada por todos os representantes do javismo, pelo Deuteronomista e pelos profetas e redatores sacerdotais. Ela nunca fez parte de um ritual israelita de sacrifícios.

Deve-se evidentemente procurar sua origem no ambiente cananeu em geral. Ora, inscrições púnicas e neopúnicas contêm a expressão *mlk'mr*, transcrita *molchmor* em latim, e *mkk'dm*. É extremamente provável que essas expressões signifiquem “oferta de cordeiro” e “oferta de homem” e que se reportem ao sacrifício de uma criança, ou de um cordeiro como seu substituto. Esta interpretação é apoiada pela descoberta, no santuário de Tanit em Cartago, de urnas contendo ossadas calcinadas, seja de cordeiros e cabritos, seja, mais freqüentemente, de crianças muito jovens. Há também um texto muito célebre de Diodoro da Sicília, *Biblioth. Hist.* XX 14: em 310 a.C., enquanto um desastre ameaçava sua cidade, os cartagineses atribuíram essa desgraça à cólera de Cronos, a quem já ofereciam os melhores de seus filhos mas a quem tinham oferecido em seguida crianças compradas ou adoçadas. Então, eles lhe imolaram duzentas crianças das melhores famílias. Havia uma estátua de Cronos de bronze: sobre suas mãos estendidas era depositada a criança, que rolava para a fornalha. Seja qual for o valor dos detalhes, este relato testemunha um costume, ao qual outros autores clássicos fazem eco.

Essas inscrições e esses textos são de data tardia, mas a oferenda *molk* é mencionada em duas estelas de Malta já no século VII ou VI a.C. O termo sacrificial não foi achado até agora nas inscrições da própria Fenícia, mas os sacrifícios de crianças aí eram praticados: segundo um fragmento de Filon de Biblos conservado por Eusébio, *Praep. Ev.* I 10, era um antigo costume entre fenícios que em caso de perigo nacional “eles oferecessem os mais queridos de seus filhos de uma maneira cheia de mistério”; e Porfírio, *De abstin.* II 56, diz que a História Fenícia escrita por Sanchuniaton e traduzida pelo mesmo Filon estava cheia de tais sacrifícios oferecidos a Cronos em tempos de calamidade. Esses textos fornecem o elo com a história contada por Diodoro da

Sicília; compare-se o episódio do rei de Moabe oferecendo seu filho em holocausto em sua cidade cercada, II Rs 3.27.

É, pois, provável que seja a partir da Fenícia que os sacrifícios de crianças queimadas no fogo tenham sido introduzidos em Israel numa época de sincretismo religioso. É pelos mesmos motivos excepcionais que na Fenícia que se podem explicar os dois únicos casos precisos mencionados na Bíblia: Acáz “fez passar seu filho pelo fogo”, II Rs 16.3, quando da guerra siro-efraimita, Manassés fez o mesmo, II Rs 21.6, diante de uma ameaça assíria da qual os livros de Reis não falam mas da qual II Cr 33.11s tenha talvez uma recordação. Porém, o costume deve ter sido bastante difundido para merecer as condenações do Deuteronômio, do Levítico e dos profetas. Apesar do silêncio dos textos propriamente fenícios, é possível que – e não diremos mais – esse sacrifício tenha sido chamado *molk* na Fenícia e em Cartago e que tenha chegado a Israel com esse nome.

Mesmo se isto é verdadeiro, muito cedo e talvez desde o empréstimo, o sentido sacrificial da palavra não foi mais compreendido em Israel. Havia um deus Malik, “rei”, que tinha um lugar, aliás secundário, nos panteões da Assíria e de Ras Shamra, e o deus dos amonitas se chamava Milcom, II Sm 12.30; I Rs 11.5,33; II Rs 23.13, o que é uma outra forma da mesma palavra. Mais freqüentemente *melek*, “rei”, é um apelativo divino que substitui o nome próprio de um deus. Ele aparece na própria Bíblia em Is 57.9, Meleque, e no texto massorético de Is 30.33, precisamente em ligação com a “fornalha” do vale de Ben-Hinnom; aparece também em composição nos nomes divinos Adrameleque e Anameleque, II Rs 17.31, ainda em relação com o sacrifício de crianças pelo fogo. Essas oferendas têm pois sido compreendidas como feitas a um deus-rei, um Meleque, que era um ídolo, Ez 23.39, um Baal, Jr 19.5; 32.35, uma Vergonha, talvez Jr 3.24. A forma *molek* que predomina nos textos que seriam explicados por uma mudança de vocalização que levaria a ler *boshet*, “vergonha”, como está escrito com todas as letras em Jr 3.24; se comparará a isso a substituição de *boshet* por Baal em Jr 11.13; Os 9.10 e em alguns nomes próprios.

A questão, como se pode ver, é complexa e não recebeu ainda uma solução definitiva. Mas, quer se tratasse de sacrifícios ao deus Moloque ou de sacrifícios em oferenda *molk*, esses sacrifícios de crianças pelo fogo eram estranhos ao ritual israelita.

CAPÍTULO XIII

O VALOR RELIGIOSO DO SACRIFÍCIO

Uma última questão se apresenta: qual era, aos olhos dos israelitas, o significado do sacrifício, seu valor religioso, que lugar ele tinha na concepção que eles tinham das relações do homem com Deus? Há, nesta pesquisa, um duplo perigo a evitar: os historiadores das religiões são tentados a abusar do método comparativo e a explicar o sacrifício israelita pelas práticas ou as idéias de povos que tinham outras noções religiosas, especialmente povos ditos “primitivos”, entre os quais eles pensam encontrar o sentido profundo dos ritos. Os teólogos são tentados a interpretar o sacrifício do Antigo Testamento através do sacrifício do Novo e das interpretações doutrinárias que o Cristianismo lhe tem dado. Ambos negligenciam ou subestimam o que pode ser original no sacrifício israelita. Sem dúvida, é preciso levar em conta o ambiente no qual Israel viveu e também pesquisar como os sacrifícios da Antiga Lei se prolongam e acabam no sacrifício da Nova Aliança; mas deve-se primeiro estudar por si mesma a noção de sacrifício que aparece no Antigo Testamento. Nós começaremos por afastar muitas teorias insatisfatórias.

1. O SACRIFÍCIO, OFERENDA A UMA DIVINDADE MÁ E INTERESSEIRA?

Essa teoria foi expressa de uma maneira especialmente rude por Renan em sua *Histoire d'Israël*: “O sacrifício é o erro mais antigo, o mais grave e o mais difícil de desenraizar entre aqueles que nos tem legado o estado de loucura que a humanidade atravessou em suas primeiras eras. O homem primitivo (sem distinção de raça) acreditava que a forma de acalmar as forças desconhecidas que o cercavam era ganhá-las como se ganham os homens, oferecendo-lhes alguma coisa. Isto era bastante conseqüente; pois os deuses que se tentava fazer favoráveis eram maus e interesseiros... Esse absurdo chocante, que a primeira aparição do bom senso teria que varrer, tinha se tornado um ato de sujeição, um tipo de homenagem do homem para com a divindade. A religião patriarcal não pôde se livrar dela. Os profetas do século VIII a.C. foram

os primeiros a se levantar contra essa aberração, e também não conseguiram suprimi-la." É duvidoso que uma explicação tão materialista valha para qualquer povo, por "primitivo" ou "degradado" que possa ser, e os estudos modernos de etnologia religiosa são contrários a isso. É certo que ela não vale para nenhuma época da religião de Israel e não se pode citar um único texto que a justifique, mesmo de longe.

Segundo uma teoria menos extrema, o sacrifício é um dom interesseiro que serve ao mesmo tempo a Deus e ao homem, um tipo de contrato *do ut des*. É certo que um dos fins do sacrifício é a obtenção de um benefício, material ou espiritual, que o homem pede a Deus, e nós definiremos finalmente o sacrifício como uma oferenda feita a Deus, uma dádiva, mas de um tipo particular. De fato é verdade que em toda religião popular, em Israel como em outros lugares, esse pedido interesseiro do homem pode se tornar o motivo principal do sacrifício e que, por outro lado, em algumas religiões, o sacrifício parece responder a uma necessidade da divindade; voltaremos a isso falando do sacrifício como uma refeição do deus. Mas a noção do sacrifício israelita não pode ter sido esta, a informação que consta na Bíblia é que Deus é o mestre soberano de tudo, do homem e de seus bens: ele não precisa que se lhe dê nada, porque ele pode tomar tudo.

2. O SACRIFÍCIO, MEIO MÁGICO DE UNIÃO COM A DIVINDADE?

Esta explicação foi apresentada sob duas formas:

a) *A união com a divindade por comer uma vítima divina* – O pressuposto é o totemismo: há um parentesco entre os membros da tribo e o deus da tribo, que é o ancestral de todos e cuja vida circula no animal que lhe é consagrado, o *totem*. O sacrifício tem por fim reforçar esse parentesco, participar na vida do deus comendo seu animal sagrado. Essa idéia seria essencial para o sacrifício dos antigos árabes, para quem os elos de sangue tinham uma importância particular. O sacrifício israelita seria uma forma evoluída dele: o fiél torna-se o arrendatário do deus-proprietário, o súdito do deus-rei, e ele se assenta à mesa do deus, mas a idéia original seria a mesma. O que não foi provado ainda. Além disso, a moda do totemismo agora já passou, ele é reconhecido como um fenômeno religioso aberrante, onde, aliás, a manducação do animal totem é excepcional e não tem por fim procurar a união com o deus. Para encontrar a idéia entre os antigos árabes, deve-se recorrer ao relato falso de São Nilo, e os traços de um totemismo primitivo entre os israelitas são indiscerníveis.

b) *A união com a divindade por intermédio da vítima que representa o ofertante* – A vítima é o substituto do ofertante que, pela imposição das mãos, lhe transferiu ao mesmo tempo seu pecado e seu princípio vital. O princípio vital está no sangue. Pela imolação, os pecados são tirados e o princípio vital é liberado. Os diferentes ritos do sangue, unção do altar, efusão ao pé do altar, aspersões, colocando o princípio vital da vítima, a saber, do ofertante a quem ele substituiu, em contato com a divindade e estabelecendo ou restabelecendo o elo entre Deus e seu fiel. Na hipótese precedente, a manducação da vítima era o elemento essencial, aqui é a imolação e o uso do sangue, a refeição sagrada sendo só um complemento. Nas duas hipóteses, o verdadeiro sacrifício é sempre um sacrifício sangrento.

É verdade que os ritos de sangue têm por fim aproximar de Deus o mais possível a parte da vítima que lhe cabe, exatamente porque entende-se que ela contenha a vida. Mas não é a vida do ofertante que esses ritos põem em contato com a vida de Deus. Mostramos mais acima²⁵⁶ que o rito da imposição de mãos não significava a transferência da vida ou dos pecados do ofertante para a vítima, mas exprimia somente que tal vítima vinha mesmo de tal ofertante e era apresentada em seu nome.

3. O SACRIFÍCIO, REFEIÇÃO DO DEUS?

Outros autores respondem a essas teorias: a realidade é muito mais simples que isso. O sacrifício é uma refeição oferecida ao Deus, que é concebido à maneira humana, que tem necessidade de comer, que se alegra com o cheiro agradável da carne. O altar é a “mesa de Deus”, os pães da oblação são os “pães de Deus”. É por isso que se prepara o sacrifício como uma refeição: acrescenta-se aí uma oferenda de sal, de bolos e de vinho. Esses autores reconhecem que, nos textos do Levítico e no culto pós-exílico, essas expressões concretas não eram mais que metáforas, mas elas são os restos de uma concepção antiga, materialista e antropomórfica.

De fato, entre os vizinhos de Israel, na Mesopotâmia, o sacrifício tinha um caráter muito acentuado de ceia do deus,²⁵⁷ e os banquetes que os deuses se oferecem mutuamente nos poemas de Ras Shamra indicam que os cananeus tinham, senão a mesma concepção do sacrifício, pelo menos a mesma idéia das necessidades alimentares dos deuses.

Mas vamos tratar de Israel. Os termos que parecem igualar o sacrifício a uma refeição oferecida a Deus só se acham, salvo exceções das quais trataremos,

²⁵⁶ Cf. p. 453.

²⁵⁷ Cf. p. 471.

nos textos recentes e todos concordam que eles não eram tomados no sentido literal. Que dizer dos textos antigos? Em Gn 8.21, “Iahvé respirou o agradável odor” do sacrifício de Noé; a expressão se tornará técnica e será esvaziada de seu sentido concreto nos rituais recentes mas, no texto de Gênesis, ela é um eco do relato babilônico do dilúvio com o qual o relato bíblico tem tantos contatos. O texto foi citado mais acima: “Os deuses farejaram o odor, os deuses farejaram o excelente odor, os deuses como moscas se reuniram ao redor do sacrificador.”²⁵⁸ Pode-se notar quanto o empréstimo foi discreto. No apólogo de Jotão, em que as árvores procuram para si um rei, fala-se do óleo “que honra deuses e homens”, do mosto “que alegra deuses e homens”, Jz 9.9,13, mas esta velha fábula talvez não seja uma composição israelita e deve-se compará-la com Sl 104.15, que nela se inspira, mas que omite os deuses e só fala dos homens cujo coração o vinho alegra, cuja face o óleo faz brilhar. Os dois relatos antigos do sacrifício de Gideão, Jz 6.18-22, e de Manoá, 13.15-20, já rejeitavam a idéia de que Deus possa se alimentar de sacrifícios: Gideão e Manoá querem oferecer uma refeição de hospitalidade ao anjo de Iahvé, que eles não reconheceram, mas, nos dois casos, a refeição é transformada em um holocausto, cf. Jz 13.16: “Mesmo que insistas não comerei de tua refeição.” Há só um caso em que o antropomorfismo é levado ao extremo, é a história dos três visitantes misteriosos de Abraão, entre os quais se ocultava Iahvé: para esses três “homens”, Abraão preparou uma refeição “e eles comeram”, Gn 18.8. Mas este não é um sacrifício. Deve-se, porém, reconhecer que a ceia sacrificial que acompanhava o *zebah*, e a oferenda de bolos, de óleo e de vinho levada ao altar – um provável empréstimo do ritual cananeu – contribuíam para dar ao sacrifício o aspecto de uma ceia na qual Iahvé tomava parte, e a religião popular pode ter entendido assim. O Sl 50.12-13 protesta contra essa idéia:

“Se eu tivesse fome não te diria, pois o mundo é meu, e tudo que nele existe. Acaso como eu carne de touros? Ou bebo sangue de cabritos?”

O Cântico de Moisés pergunta onde estão os deuses “que comiam a gordura de seus sacrifícios e bebiam o vinho de suas libações”, Dt 32.38. Apesar dessas influências estrangeiras e desses desvios, deve-se contudo dizer que a noção de refeição oferecida à divindade não é uma explicação satisfatória do sacrifício israelita.

O defeito comum das teorias que temos examinado é negligenciar o significado propriamente religioso do sacrifício e supor em Israel uma concepção muito grosseira da divindade e das relações do homem com ela.

²⁵⁸ Cf. p. 471.

4. ESQUEMA DE UMA TEORIA DO SACRIFÍCIO

O sacrifício é o ato essencial do culto exterior. É uma oração em ação, é uma ação simbólica que toma eficazes os sentimentos interiores do ofertante e a resposta que Deus dá. É algo comparável às ações simbólicas dos profetas. Pelos ritos sacrificiais, o dom para Deus é aceito, a união com Deus é estabelecida, o pecado do fiel é perdoado. Mas não se trata de uma eficácia mágica: é essencial que a ação exterior exprima os sentimentos verdadeiros do ofertante e encontre as disposições benevolentes de Deus. Na falta disto, o sacrifício não é mais um ato de religião.

Por outro lado, o sacrifício é um ato completo e deve-se evitar uma explicação simples. O sacrifício não é só um dom, nem só um meio de união, nem só um meio de expiação, ele é motivado simultaneamente por muitas causas e responde a muitos imperativos da consciência religiosa.

Quanto aos ritos e aos termos que os designam, alguns remontam à pré-história de Israel e outros foram emprestados de seus vizinhos, especialmente dos cananeus. Não se deve afirmar sem prova que o sentido dos primeiros foi conservado sem mudança e que o sentido dos segundos foi em Israel o mesmo que entre seus vizinhos. A religião de Israel atribuiu uma significação nova a formas de culto que ela recebeu em herança ou que adotou do exterior. É ao próprio Antigo Testamento que se deve perguntar que valor o javismo dava ao sacrifício.

a) *O dom* – Deus é o senhor soberano: tudo lhe pertence e todo bem do homem vem dele. É o que exprimem, a propósito do sacrifício, o Sl 50.9-12 e a bela oração que I Cr 29.14 põe na boca de Davi: “Porque tudo vem de ti, e é das tuas mãos mesmo que te damos.” O homem deve tudo a Deus, é, pois, justo que ele lhe pague um tributo, como um súdito a seu rei, como um rendeiro a seu proprietário. É um tipo de desconsagração que permite ao homem usar do resto para objetivos profanos. Esta intenção se manifesta claramente na oferta das primícias da colheita e na lei dos primogênitos.

Contudo, o sacrifício é mais que um tributo. É um dom, mas de um tipo particular ou, antes, é o que deveria ser toda dádiva para ter um valor ético: a vítima ou as oferendas são animais domésticos ou produtos dos quais o homem precisa, com os quais ele conserva sua vida, que são como uma parte de sua vida e dele próprio. Ele se priva para dar; ele perde, mas ele ganha, pois essa dádiva é uma garantia que ele recebe de Deus. Não que Deus precise disso, mas Deus se obriga aceitando a dádiva.

Todo sacrifício tem esse caráter de dom e não por nada que o termo *minhah*, que designa propriamente a oferenda vegetal mas que significa “dom”,

tenha sido empregado no sentido geral de sacrifício.²⁵⁹ O sacrifício é a maneira humana de dar algo para deus e essa maneira é especial: a oferenda é destruída totalmente ou em parte, a farinha, o pão e o incenso são queimados, os líquidos são derramados, as vítimas são imoladas e queimadas.

Essa destruição desejada em si mesma. Contra uma teoria do sacrifício-aniquilação e contra uma certa escola moderna de espiritualidade, deve-se sustentar que Deus, senhor da vida e do ser, não pode ser honrado pela destruição de um ser ou de uma vida. Deve-se lembrar aqui que a imolação da vítima era ordinariamente operada pelo próprio ofertante e não pelo sacerdote: ela não era a essência do sacrifício, ela era também, como a imposição de mãos, um ato preparatório.

Para a destruição, sobre o altar, da vítima imolada ou dos produtos oferecidos, pode-se propor duas razões que se completam. A primeira é que esta destruição é o único meio de tornar a oferenda inutilizável, de fazer de fato uma dádiva irrevogável. Isto acrescenta uma idéia mais geral: tudo o que é consagrado a Deus deve ser tirado do uso profano, e as analogias se acham em outros ritos e em outras religiões: os vasos que serviram para uma libação são quebrados, as oferendas votivas são jogadas em uma fonte, em um poço ou no mar.

A segunda razão é que essa destruição é o único meio de dar a oferenda a Deus fazendo-a passar para o domínio do invisível. É o que aparece primeiro no vocabulário: “oferecer” um sacrifício se diz “fazer aproximar” ou “fazer subir”, e o sacrifício *'olah* é “o que sobe”. Isto é manifestado mais claramente pelos ritos: há uma relação necessária entre o sacrifício e o altar, que é o signo ou o lembrete de uma presença de Deus e um instrumento de mediação entre Deus e o homem. É sobre o altar que é depositada a parte das oferendas que vai para Deus. A função do sangue, elemento vital, é particularmente importante: em todo sacrifício ele é derramado ao redor do altar; nos sacrifícios de expiação se esfregam com ele os chifres do altar; nos sacrifícios pelo pecado do sumo sacerdote ou do povo se asperge com ele o véu que fecha o Santo dos Santos, habitação de Iahvé; no grande Dia da Expição, no próprio Santo dos Santos, se asperge com esse sangue o propiciatório, que é a sede da presença divina. O restante da parte de Deus é consumida sobre o altar, ela se espiritualiza de alguma forma e sobe para ele. Assim, a oferenda é colocada em contato com os símbolos da presença de Deus, ela é aproximada o mais possível dele.

Deste ponto de vista, o holocausto cujo ofertante não recebe nada e no qual tudo é queimado, pode ser considerado o sacrifício perfeito. Mas o dom representa só um aspecto do sacrifício.

²⁵⁹ Cf. p. 468.

b) *A comunhão* – Pois a religião não é só a expressão de um sentimento de dependência para com Deus, ela é também, e conseqüentemente, uma busca de união com Deus. Os israelitas nunca pensaram que podiam se unir fisicamente a Deus por consumir uma vítima pertencente a Deus, nem pela transferência para o domínio divino de uma vítima identificada com o ofertante. Mas há uma união que nasce da partilha dos mesmos bens, de uma comunidade de vida, de relações de hospitalidade. Tendo Iahvé se agradado do sacrifício e recebido sua parte sobre o altar, os ofertantes comem o restante numa refeição religiosa, eles participam do sacrifício. É se referindo aos sacrifícios de Israel que são Paulo diz: “Aqueles que comem dos sacrifícios não estão em comunhão com o altar?”, I Co 10.18. Da mesma forma que uma refeição comum selava um pacto entre contratantes humanos, cf. Gn 26.28-30; 31.44-54, essa refeição sacrificial estabelecia ou reforçava a aliança entre o fiel e seu Deus. É o *zebah shelamim*, o sacrifício de comunhão ou de aliança. É um sacrifício alegre que, juntando a dádiva e a comunhão, o ato da oferta e seu efeito que é a amizade mantida com Deus, aparece como o sacrifício mais completo. Ele foi o mais freqüente no princípio da história de Israel.

c) *A expiação* – Porque ele é uma dádiva pela qual o homem se priva de um bem útil e porque ele estabelece boas relações entre Deus e o ofertante, todo sacrifício tem já um valor expiatório. Para destacar a gravidade do erro, I Sm 3.14 diz que “nem sacrifício, *zebah*, nem oferta, *minhah*, apagarão jamais a culpa de Eli”. O código sacrificial do Levítico dá ao holocausto um valor expiatório. O sangue tem uma função em todos os sacrifícios de animais e, segundo Lv 17.11, o sangue foi dado “para fazer sobre o altar o rito de expiação”.

Mas há casos onde a necessidade dessa expiação se faz sentir mais fortemente: o homem pecou, ele deve reentrar na graça, ele deve obter de Deus o restabelecimento da aliança que ele transgrediu. É para isto que servem o sacrifício pelo pecado e o sacrifício de reparação; os ritos de sangue são af especialmente importantes e não refeição sacrificial: a comunhão com deus só será possível quando a aliança tiver sido restabelecida. Tentamos mostrar mais acima²⁶⁰ que o sacrifício expiatório era antigo em Israel, mas ele é uma forma derivada, que assumiu mais importância quando as grandes calamidades nacionais deram ao povo um sentimento mais vivo de sua culpa e se desenvolveu um sentido mais afinado do pecado e das exigências de Iahvé.

²⁶⁰ Cf. pp. 467s.

5. POLÊMICAS CONTRA OS SACRIFÍCIOS

Destacam-se entre os profetas de antes do Exílio violentos ataques contra os sacrifícios, Is 1.11-17; Jr 6.20; 7.21-22; Os 6.6; Am 5.21-27; Mq 6.6-8. Aos sacrifícios inúteis eles opõem a obediência a Iahvé, a prática do direito e da justiça, Is 1.16-17; Jr 7.23; Am 5.24; Mq 6.8. Um certo número de autores conclui disso que os profetas condenaram radicalmente os sacrifícios. Como em muitas dessas passagens os sacrifícios são citados ao lado de peregrinações e das festas, os mesmos autores afirmam que os profetas condenaram todo o culto exterior. Como, porém, eles não condenam o Templo,²⁶¹ imagine-se que fossem partidários de um santuário sem altar e sem sacrifícios, o que faria deles os protestantes do Antigo Testamento. Mas, seria preciso ir mais longe ainda, pois Is 1.15 cita, após os sacrifícios e as festas, a oração: “quando multiplicais as vossas orações, não as ouço”, mas ninguém afirmará que os profetas tenham condenado a oração; o argumento conduz, pois, ao absurdo e se autodestrói. Esses textos não podem significar que os profetas condenaram absolutamente os sacrifícios em si mesmos.

Precisam, porém, ser explicados. Não basta dizer que os profetas emitem um julgamento sobre o culto misturado com elementos pagãos praticado em seu tempo. Eles sem dúvida o condenam, mas em outras passagens, Os 2.13-15; 4.11-13; 13.2; Am 4.4-5; Jr 7.17-18 etc., e citamos só os textos que parecem dirigidos contra o culto oferecido a Iahvé segundo os ritos prescritos. Já tentamos explicar Am 5.21-27 e Jr 7.21-22 a propósito do culto do deserto²⁶² e o mesmo princípio de solução vale para os outros textos: a negação expressa absolutamente deve ser entendida em sentido relativo; é uma “negação dialética”, da qual se pode citar outros exemplos no hebraico e no grego do Novo Testamento: “não isto mas aquilo” é uma maneira de dizer “não tanto isto quanto aquilo”. Já Os 6.6 deve ser traduzido literalmente: “é o amor que eu quero, não (*lo*) os sacrifícios, o conhecimento de Deus mais que (*min*) os holocaustos”, e o paralelismo exige que a primeira fórmula seja comparativa, como a segunda, comp. Pv 8.10. Isto é mais claro ainda nas palavras de Samuel, que era profeta e que, entretanto, oferecia sacrifícios: “Tem porventura Iahvé tanto prazer em holocaustos e sacrifícios quanto em que se obedeça a sua palavra? A obediência vale mais que o melhor sacrifício, a docilidade mais que a gordura de cordeiros”, I Sm 15.22. Os profetas se opõem ao formalismo de um culto exterior, ao qual não correspondem as disposições do coração,

²⁶¹ Cf. p. 365.

²⁶² Cf. p. 465.

Is 29.13, eles estão em sua função de pregadores; os textos sacerdotais, que são rituais, não falam, mas evidentemente subentendem: o sacrifício só é um ato religioso eficaz se o ofertante tem uma disposição sincera.

Este é também o ensinamento dos sábios: “Abominação para Iahvé é o sacrifício dos malfeitores, mas a oração dos retos é o seu contentamento”, Pv 15.8; cf. 21.27; “Praticar a justiça e o direito, aos olhos de Iahvé vale mais que os sacrifícios”, Pv 21.3. Se alguns salmos parecem rejeitar os sacrifícios, Sl 40.7-8; 50.8-15; 51.18-19, suas expressões devem ser entendidas como as dos profetas. Ainda um outro aspecto explica a rejeição dos sacrifícios pelos profetas: eles falam em seus oráculos de condenação; o julgamento de Deus está decidido, o castigo é iminente e não será afastado por atos exteriores de culto, pois os pecados do povo são muito graves, cf. Jr 6.19-20; 14.12; Mq 3.4 e também I Sm 3.14.

Os profetas, os sábios e a Lei falam dos sacrifícios de um ponto de vista diferente mas não há entre eles a oposição que alguns querem ver. Não há tampouco uma ruptura entre os períodos anterior e posterior ao Exílio, há continuidade. Ezequiel faz o elo: ele é profeta e ele é sacerdote, ele certamente não rejeita como ilegítimo todo o culto da época monárquica, e ele traça o programa de um culto futuro com todos os seus atos exteriores. Os profetas pós-exílicos pregam esse ideal no Israel restaurado. Ao mesmo tempo, o ritual é detalhado e é aceito por todos como uma instituição vinda de Deus. Não há mais polêmica contra os sacrifícios.

Serão lembrados os essênios que, segundo Fílon, *Quod omnis probus liber sit*, 75, não imolavam animais, que, segundo Josefo, *Ant.* XVIII i 5, só ofereciam sacrifícios em particular, fora do Templo. Esses testemunhos são agora esclarecidos pelas descobertas e pelos textos de Qumran, que provêm de uma comunidade que deve, de um modo ou de outro, ser chamada de “essênia”. Esses sectários romperam com o sacerdócio de Jerusalém e com o culto oficial, mas eles querem ser escrupulosos observadores da Lei. Por consequência, eles não oferecem sacrifícios que, fora do Templo, seriam ilegítimos. Sem dúvida, as escavações de Qumran revelaram depósitos de ossadas de animais ritualmente enterrados, e alguns os interpretaram como restos de sacrifícios: teríamos assim a confirmação do testemunho de Josefo sobre os sacrifícios privados oferecidos pelos essênios; contudo, é mais provável que esses ossos de animais sejam os restos de ceias religiosas que não tinham um caráter propriamente sacrificial. Mas essa incerteza que se liga ao texto de Josefo e à descoberta de Qumran, não altera o essencial: os essênios não rejeitaram em si o culto do Templo; eles se separaram do sacerdócio que lá presidia em seu tempo e que eles consideravam indigno; os textos de Qumran, por

sua vez, afirmam o valor do sacrifício e lhe dão um lugar nas regras ideais que traçam para a Comunidade.

Mas a condenação do formalismo do culto pelos profetas, a pregação de Jeremias sobre a religião do coração, as exigências de santidade de Ezequiel, as correntes mais autênticas do Judaísmo até o ideal de piedade, de penitência, de pureza moral que a comunidade de Qumran propunha a seus adeptos contribuíram para interiorizar e espiritualizar o culto, que foi considerado cada vez mais a expressão das disposições interiores que lhe dão seu valor. As vias estavam assim preparadas para o Novo Testamento. Jesus não condenou o sacrifício, ele se ofereceu em sacrifício, Mc 10.45; Ef 5.2; ele é a vítima pascal, I Co 5.7, e seu sacrifício é o da Nova Aliança, Lc 22.20; I Co 11.25. Este é o sacrifício perfeito, pela qualidade e a disposição da vítima que se oferece voluntariamente, em ato de obediência, pela maneira pela qual ele se consuma e que responde a todos os fins do sacrifício antigo: um dom total em que a vítima retorna inteiramente para Deus, mas também uma comunhão mais íntima que nunca se tinha ousado entrever, e uma expiação satisfatória por todos os pecados do mundo. Porque ele é perfeito e porque de uma só vez esgotou todas as exigências de sacrifício, ele é único. O Templo pode desaparecer, os sacrifícios de animais devem cessar; eles eram só a figura imperfeita e indefinidamente repetida do sacrifício de Cristo, que se ofereceu “de uma vez por todas” em uma “única oblação” para nosso resgate e nossa santificação, como o repete com insistência a Epístola aos Hebreus, Hb 7.27; 9.12,26,28; 10.10,12,14. A Igreja que Jesus fundou fará até o fim dos tempos a comemoração desse sacrifício perfeito e viverá de seus frutos.

CAPÍTULO XIV

OS ATOS SECUNDÁRIOS DO CULTO

1. A ORAÇÃO LITÚRGICA

Orar é “falar com Deus”, e a oração, que estabelece uma relação pessoal entre o homem e Deus, é o ato fundamental da religião. Se a classificamos aqui entre os atos secundários do culto, é porque neste livro só tratamos das instituições e, nesta seção, só do culto exterior; ora, no Antigo Testamento, a oração litúrgica não recebeu a forma de uma instituição independente de outros atos culturais, como ela receberá no serviço da sinagoga. Pode-se somente destacar, nos textos pós-exílicos, dois exemplos de liturgias penitenciais que aparentemente só comportavam orações, recitadas ou cantadas, Ne 9 e Jl 1-2.

a) A oração e o culto – Mas é bem certo que, como nas outras religiões orientais e em todas as religiões, as ações culturais eram acompanhadas de palavras. A Bíblia conservou fórmulas de bênção, Nm 6.22-27, e de maldição às quais se juntava o povo, Dt 27.14-26; a fórmula do ritual das águas amargas, Nm 5.21-22; as palavras pronunciadas no caso de um assassinato cujo culpado é desconhecido, Dt 21.7-8; as fórmulas de ofertas das primícias, Dt 26.1-10; e do dízimo trienal, Dt 26.13-15; a “leitura” da festa pascal, Dt 6.20-25, cf. Êx 12.26-27.

O sacrifício, que é o ato central do culto e que é ele próprio uma oração em ação, era acompanhado de orações. O código de Lv 1-7 não fala delas, porque ele só se preocupa com os ritos concretos do sacrifício, mas Am 5.23 menciona, ao mesmo tempo que os sacrifícios, os cânticos acompanhados por instrumentos. A oração pública, de fato, toma naturalmente uma forma ritmada e cantada. O canto litúrgico aparece desde que se organizam o culto e o sacerdócio de um santuário público, e já o Templo de Salomão tinha seus cantores.²⁶³ eles cresceram em importância e dignidade após o Exílio e sabe-se do interesse que o Cronista tem pela música sacra.²⁶⁴

²⁶³ Cf. pp. 420-421.

²⁶⁴ Cf. pp. 429s.

O livro de hinos, o livro de orações do segundo Templo, é o Livro de Salmos e este recolheu cantos litúrgicos datando da monarquia. As ligações dos Salmos com o culto são evidentes: alguns salmos se referem a um rito realizado enquanto eram cantados, especialmente sacrifícios, SI 20.4; 26.5; 27.6; 66.13-15; 81.4; 107.22; 116.17, outros falam do Templo onde eles eram cantados, SI 48,65,95,96,118,134,135. Os “Cânticos de Subidas”, SI 120-134, e o SI 84 eram cantos de peregrinação. Por outro lado, a distinção entre oração individual e oração coletiva, entre oração privada e oração litúrgica continua imprecisa em muitos casos: salmos individuais foram compostos para o serviço do Templo, outros foram adaptados ao serviço pelo acréscimo de doxologias. Geralmente nos faltam informações para determinar as cerimônias ou as festas no curso das quais tais salmos eram cantados. À parte as hipóteses que podem ser apresentadas a partir de seu conteúdo e que são conjecturais, só podem ser utilizadas indicações dadas pelos títulos dos salmos e que valem só para uma época tardia. O título hebraico do SI 92 o destina ao dia do Sabat, os títulos gregos dos salmos 24,48,93,94 os repartem entre outros dias da semana. O SI 30 servia para a festa da Dedicção, segundo o hebraico, e o SI 29 era cantado na festa das Cabanas, segundo o grego.

O exame das intenções e do conteúdo da oração é função da teologia bíblica, mas um estudo das instituições do Antigo Testamento deve considerar as regras que fixavam os lugares, as ocasiões e as atitudes de oração.

b) Circunstâncias e atitudes de oração – Orava-se normalmente no Templo, isto é, no átrio e voltado para o santuário, SI 5.8; 28.2; 138.2. No Judaísmo pós-exílico, fora de Jerusalém, orava-se voltado para a Cidade Santa e para o Templo, I Rs 8.44,48. Daniel orava em seu quarto alto em uma janela voltada para Jerusalém, Dn 6.11. Este costume será sancionado pelo Judaísmo tardio e regulará a orientação das sinagogas.

O salmo 4 é uma oração da tarde, o sl 5 uma oração da manhã; Judite orava na hora em que era oferecido no Templo o incenso da tarde, Jt 9.1; Daniel orava três vezes ao dia, Dn 6.11, e SI 55.18 precisa que se orava “de tarde, de manhã e ao meio dia”. Mas esses textos recentes são relativos à oração privada, cujas regras tinham se tornado independentes do culto do Templo, que só comportava dois serviços diários, o da manhã e o da tarde.

Quanto à postura na oração, alguns textos parecem indicar que se orava de pé, I Sm 1.26; I Rs 8.22 e Jr 18.20 empregam o verbo *amad* cujo sentido ordinário é “estar de pé”; a oração de pé é além disso bem atestada na época do Novo Testamento. Contudo, o verbo empregado pode significar somente que se “ficava” diante de Deus, sem consideração da posição particular que se

dava ao corpo: como em II Cr 6.13, Salomão mandou construir um estrado, “ele subiu, ficou de pé, *amad*, e se ajoelhou”. É provável também que a postura pudesse mudar durante a oração segundo as diferentes intenções: segundo a liturgia penitencial de Ne 9.3-5, retocada pelo Cronista, se lê primeiro de pé, *wayyaqumu*, no livro da Lei, depois houve uma prostração, *mishtahawim*, para confissão de pecados, por fim os levitas ordenam: “Levantem-se!” *qumu*, e se canta um salmo, cf. também I Rs 8.54-55. Porém, a atitude comum de oração expressava corporalmente a humildade e a submissão do orante diante de Deus: “Curvem-se, prostrem-se de joelhos diante de Iahvé!” Sl 95.6. Orava-se de joelhos, I Rs 8.54; Is 45.23; Dn 6.11, as mãos estendidas para o céu, I Rs 8.22,54; Sl 28.2; Is 1.15; Lm 2.19. Ou, antes, prostrava-se, de joelhos e com o rosto em terra, Sl 5.8; 99.5,9 etc. São as mesmas posturas que os pagãos assumem diante de seus deuses, Êx 20.5; Dt 4.19; I Rs 19.18; II Rs 5.18 etc., são os mesmos gestos realizados diante do rei ou de uma pessoa a quem se queria honrar, I Sm 24.9; II Sm 9.8; I Rs 2.19; II Rs 1.13; 4.37; Et 3.2 etc.

Os termos mais comuns para designar a ação de orar são o verbo *hitpallel* e o substantivo *tefillah*. Como a mesma raiz significa em árabe “fazer brechas, talhar”, sugeriu-se que esses termos lembravam um costume arcaico: para tornar a oração mais poderosa e eficaz, faziam-se cortes sobre o corpo, como fizeram os sacerdotes de Baal durante o sacrifício do Carmelo, I Rs 18.28. Mas este último texto emprega outro verbo e o sentido da raiz, mesmo em árabe, é muito mais amplo. Parece que em hebraico a raiz significa “decidir, arbitrar, interceder”, cf. em particular Gn 20.7; I Sm 2.25. A oração seria assim uma intercessão, o mediador sendo o personagem santo ou a pessoa consagrada, rei, profeta ou sacerdote, que pronuncia a oração em nome do povo ou do fiel. Seja qual for o sentido primeiro, *hitpallel* e *tefillah* assumiram a significação geral de “orar” e de “oração”. Em todo caso, a oração do Antigo Testamento é dirigida diretamente para Deus, sem nenhum intermediário celeste. É somente com o desenvolvimento da angelologia após o Exílio que a noção de anjos intercessores aparece, primeiro timidamente, Jó 5.1; 33.23-24; Zc 1.12, mais claramente em Tb 12.12, onde Rafael diz a Tobit: “Quando tu e Sara fazíeis oração, era eu que apresentava o memorial de vossa prece diante da glória do Senhor e era eu quem as lia”, cf. também 12.15 segundo uma das recensões gregas. Esta doutrina é afirmada nos livros apócrifos do Judaísmo e foi retomada no Novo Testamento, Ap. 8.3. A intercessão dos santos só aparece em II Mb 15.14, a propósito de Jeremias “que ora muito pelo povo e por toda a cidade santa”.

2. RITOS DE PURIFICAÇÃO E DE DESCONSAGRAÇÃO

Na mentalidade antiga, o impuro e o sagrado são noções conexas. Ambos contêm uma força misteriosa e assustadora, que age por contato e que põe objetos e pessoas em estado de interdição. O impuro e o sagrado são igualmente “intocáveis” e o que eles atingem torna-se também “intocável”. Essas concepções primitivas se acham no Antigo Testamento: não se pode tocar a arca da aliança e não se pode tocar um cadáver; a mãe deve se purificar após o parto, que a faz impura, e o sacerdote deve trocar suas roupas após o sacrifício, pois este o consagra. Não se trata de uma contaminação física nem moral e a santidade assim adquirida não é uma virtude da alma, são “estados”, dos quais é preciso sair para entrar na vida normal.

Na definição dessas interdições, nos ritos de purificação e de desconsagração, a religião de Israel conservou, talvez mais que outras, costumes arcaicos. É notável que esses costumes tenham sido integrados na legislação sacerdotal mais recente do Pentateuco: eles foram mantidos mas receberam um novo sentido. Eles serviram para separar Israel do meio pagão que o cercava e para lhe inculcar a idéia da santidade transcendente de Iahvé e da santidade que o povo que ele tinha escolhido devia observar. Era, pois, legítimo que, na síntese final do Levítico, a Lei de Pureza, Lv 11-16, fosse juntada ao Código de Santidade, Lv 17-26, como dois aspectos, negativo e positivo, de uma mesma exigência divina.

a) *Sacrifícios e abluções* – Os sacrifícios têm um lugar importante nos rituais de purificação e de desconsagração: holocausto e sacrifício pelo pecado da mulher que deu à luz, Lv 12.1-8; sacrifício de reparação (ou pelo pecado) e holocausto para a purificação do leproso, Lv 14.10-32; holocausto e sacrifício pelo pecado em caso de impureza sexual do homem, Lv 15.14-15, e da mulher, Lv 15.29-30; sacrifício pelo pecado, holocausto e sacrifício de reparação do nazir tornado impuro pelo contato com um cadáver, Nm 6.9-12; holocausto, sacrifício pelo pecado e sacrifício de reparação do nazir no fim de seu voto, Nm 6.13-20.

Mas havia outros ritos de purificação ou de desconsagração além dos sacrifícios ou se combinando com eles e, como o impuro e o sagrado se transmitiam por contato, era normal usar a água para se “lavar” desse contato. Para afastar as impurezas que é ele poderia ter contraído e entrar sem perigo no domínio do sagrado, o oficiante do culto devia se lavar antes de exercer suas funções, Êx 29.4; 30.17-21; Lv 8.6; 16.4. Abluções são prescritas pelas leis de pureza para a purificação dos vasos, roupas ou pessoas contaminadas por um contato impuro, Lv 11.24-25,28,32,40; 15 *passim*; 22.6. Mas a água serve

também para suprimir um contágio do sagrado: o vaso de metal onde é cozida a carne do sacrifício, que uma é coisa santíssima, deve ser esfregado e lavado com muita água; se for um vaso de argila, ele deve ser quebrado, Lv 6.21. No Dia da Expição, o sumo sacerdote que entrou no Santo dos Santos deve trocar de roupa e se banhar, o homem que conduziu o bode ao deserto e o que queimou as vítimas oferecidas em sacrifício pelo pecado devem lavar suas roupas e se banhar, Lv 16.23-28; os oficiantes do ritual da vaca vermelha são submetidos às mesmas prescrições, Nm 19.7-10,21. A guerra santa²⁶⁵ “santifica” os que nela participam e o despojo que vem dela; o retorno ao estado normal exige uma desconsagração: os guerreiros ficam sete dias fora do acampamento, lavam suas roupas e se purificam, os prisioneiros também; o couro, tecidos e objetos de madeira são lavados, os metais são passados pelo fogo e depois purificados com água purificadora, Nm 31.16-24.

b) *As cinzas da vaca vermelha* – Esta água purificadora, *memiddah*, “água para tirar a mancha”, era preparada segundo um ritual especial, Nm 19.1-10. Uma vaca vermelha, sem defeito e não tendo usado jugo, era imolada fora da cidade (“fora do acampamento” diz o texto que reporta a instituição à peregrinação no deserto) por um leigo na presença do sacerdote. Ela era totalmente queimada e, no fogo em que era consumida, o sacerdote jogava madeira de cedro, hissopo e estofos carmesim. As cinzas eram recolhidas e guardadas em um lugar puro. Para preparar a água purificadora, colocava-se essa cinza num vaso e se derramava em cima água viva, isto é, proveniente de uma fonte ou de um curso de água. As origens pagãs e mágicas deste rito são certas: o vermelho é, entre muitos povos, uma cor protetora que desvia o mal e põe em fuga os demônios, as cinzas de animais também servem para as purificações, a água corrente tira a mancha. Esse rito arcaico foi aceito pelo javismo, a participação do sacerdote o legitimou e o que não tinha nada de sacrifício foi assimilado a um sacrifício pelo pecado, o termo é empregado por Nm 19.17, cf. v. 13, e comparar Nm 19.4 e 8 com Lv 16.27-28.

A água purificadora serve para purificar qualquer um que tenha tocado um cadáver, ossadas, um túmulo, e para purificar também a casa de um morto e sua mobília, Nm 19.11-22. Fora essa passagem, a água purificadora só é mencionada a propósito da purificação do butim no texto de Nm 31.23, onde ela parece ser uma adição sem alcance efetivo. É curioso que esta água purificadora não apareça quando se trata em outros lugares da impureza procedente do contato com um morto, e que o Código de Santidade prescreva nesse caso uma ablução de água comum, Lv 22.4-6, e também que a lei do nazir tenha

²⁶⁵ Cf. pp. 297s.

nesse caso um ritual complicado, mas onde a água purificadora não entra, Nm 6.9-12. Por outro lado, os ritos funerários que nós conhecemos por textos antigos²⁶⁶ nem mesmo pressupõem que haja contaminação quando se toca um cadáver, cf. principalmente Gn 46.4; 50.1. As cinzas da vaca vermelha e a água purificadora oferecem assim o paradoxo de um rito de aparência arcaica que se teria conservado à margem da religião oficial, e até à margem da vida comum do povo, antes de ser incorporado tardiamente à legislação sacerdotal.

c) *O ritual da lepra* – Um problema análogo é apresentado pelo ritual da lepra, que enche dois grande capítulos da Lei de Pureza, Lv 13-14. O que o hebreu chama *tsara'at* e que as traduções modernas traduzem por “lepra” não é – ou não é só – a lepra definida por nossa medicina. A palavra se aplica a diferentes doenças da pele cujos sintomas são dados em Lv 13.1-44 e que não são os da lepra médica; essas doenças aliás são curáveis. É atribuição do sacerdote, não como médico mas como intérprete da Lei, decidir se se trata de um caso de “lepra”: o “leproso” é declarado impuro, ele é separado da comunidade e vive fora da cidade, cf. já II Rs 7.3, até sua cura.

É também o sacerdote que constata que o doente está curado, Lv 14.3; cf. Mt 8.4 e paralelos; Lc 17.14. Mas o “leproso”, antes de reentrar na vida comum, deve ser purificado. Uma ave é imolada em cima de um vaso contendo água tirada de uma fonte ou de uma torrente. Uma outra ave é mergulhada viva nessa água ensangüentada à qual se acrescentam madeira de cedro, estofos carmesim e hissopo, depois a ave viva é solta no campo, enquanto o leproso é aspergido e declarado puro. Após sete dias, ele rapa todos os pêlos do corpo, lava sua roupas e toma um banho: ele está puro, Lv 14.2-9.

Mas o texto continua: no oitavo dia, ele oferece um sacrifício de reparação, um sacrifício pelo pecado e um holocausto. Com o sangue do sacrifício de reparação, o sacerdote toca a orelha direita, o polegar direito e o dedão do pé direito do leproso curado, depois ele unge os mesmos membros com o óleo e espalha o resto deste sobre a cabeça do ofertante, Lv 14.10-32. Estes não são ritos de consagração (como no caso da investidura do sumo sacerdote, Êx 29.20-21; Lv 8.12), mas ritos de purificação: é esta mesma função que o sangue exerce nos sacrifícios expiatórios,²⁶⁷ e as unções com óleo que aí são acrescentadas podem ser comparadas ao rito de “purificação da fronte” mencionado nos contratos mesopotâmicos de libertação de escravos, e mais particularmente ao contrato de libertação de um servo em Ras Shamra: “Eu derramei o óleo sobre sua cabeça e o declarei puro”.

²⁶⁶ Cf. pp. 80s.

²⁶⁷ Cf. p. 457.

Este capítulo 14 do Levítico adiciona dois rituais: o primeiro, vv. 2-9, é arcaico: as doenças da pele, que são repugnantes e contagiosas, são causadas por um demônio que é preciso expulsar, e encontram-se alguns traços do ritual da vaca vermelha: o valor apotropaico da cor vermelha, a água vermelha de sangue e o vermelho do carmesim, o valor catártico do cedro e do hissopo, a água viva, a ave solta no campo, que leva o mal; os pêlos são rapados porque eles têm os sinais da doença, Lv 13.2-44 *passim*. O segundo ritual, Lv 14.10-32, aplica ao leproso as regras levíticas concernentes aos sacrifícios de expiação mas ele próprio contém um elemento a mais: as unções de óleo, para as quais paralelos estrangeiros têm sido citados.

Não são só as pessoas que estão sujeitas à “lepra”: o mofo das roupas, tecido ou couro, são uma “lepra” que os torna impuros. Também neste caso é o sacerdote quem decide e seqüestra o objeto. Se o mal se estende ou se resiste a uma primeira lavagem, o objeto é queimado; se o mal desaparece, o objeto é lavado uma segunda vez e declarado “puro”, Lv 13.47-59. Há também a “lepra” das casas, o salitre ou musgo, que dá às paredes o aspecto de uma pele leprosa, Lv 14.33-53; tendo o sacerdote reconhecido um caso de lepra, as pedras atingidas são arrancadas, as paredes são raspadas; se o mal continua, a casa é demolida, se o mal pára, a casa é declarada pura, mas deve-se expiar o “pecado da casa” e o rito é o mesmo que para a purificação do leproso, Lv 14.2-9.

Todas essas prescrições testemunham concepções primitivas e conservam velhos ritos supersticiosos. Contudo, como para as cinzas da vaca vermelha e a água purificadora, nada disso é referido nos textos pré-exílicos, e somos levados a uma conclusão que sem dúvida vale para todas as leis de pureza de Lv 11-16: a comunidade pós-exílica teve exigências crescentes de pureza, o temor da impureza finalmente se hipertrofiou e os legisladores sacerdotais multiplicaram os casos de impureza e seus remédios, emprestando de todos os lados e integrando superstições populares ao sistema levítico, impondo prescrições tão numerosas que faziam a lei inaplicável. O Judaísmo pós-bíblico foi ainda mais longe nessa via. O que inicialmente tinha servido para expressar a santidade de Deus e de seu povo tornou-se um formalismo estreito e um jugo insuportável, o que era uma proteção tornou-se um tipo de coleira. Jesus condenará os escribas e os fariseus que põem pesados fardos sobre os ombros dos outros, Mt 23.4, e fecham aos homens o Reino dos Céus, Mt 23.13. ele proclamará que a impureza que mancha é a impureza moral, Mt 15.10-20, e são Paulo afirmará que “nada é impuro em si”, Rm 14.14.

3. RITOS DE CONSAGRAÇÃO

a) *Generalidades* – Purificação e santificação são para os israelitas noções vizinhas e as palavras que as exprimem podem ser empregadas como sinônimos. Porém, enquanto a purificação tira o obstáculo que impede uma aproximação de Deus, é o aspecto negativo, a santificação prepara para esse encontro ou resulta desse encontro, é o aspecto positivo. Sendo santo tudo que tem relação com Deus, nada entra no domínio divino sem ser “santificado” e sem escapar assim ao domínio profano. O verbo *qiddesh*, “santificar”, pode muitas vezes ser traduzido por “consagrar”.

Essa consagração não necessita de um rito especial: ela é acarretada por toda ação que põe um objeto ou uma pessoa em relação próxima com Deus ou seu culto. Os participantes da guerra santa são “santificados” e o butim é consagrado a Deus,²⁶⁸ os sacerdotes são santificados simplesmente por entrarem em serviço,²⁶⁹ a Tenda do deserto e o Templo são santos pelo fato de que Deus neles reside, sua mobília é santa porque ela serve ao culto, as vítimas e as oferendas são santas porque são apresentadas a Deus. Essa consagração, por sua vez, acarreta interdições; estas não efetuam a consagração, elas são sua consequência: coisas e pessoas consagradas a Deus não podem ser profanadas. Os guerreiros são submetidos à continência, I Sm 21.6; II Sm 11.11, não se pode tirar vantagem do despojo da guerra santa, Js 6.18s; I Sm 15.18-19, os sacerdotes são submetidos a regras estritas de pureza, Lv 21.1-8, as vítimas dos sacrifícios, as ofertas e os dízimos são “coisas santas”, ou “coisas santíssimas”, que devem ser consumidas em condições especiais e por pessoas determinadas, Lv 2.3,10 etc.; Nm 18.8-9; Ez 42.13.

A essa consagração se acrescentaram, tardiamente e em algumas circunstâncias, ritos particulares. Estudamos acima a consagração do sumo sacerdote pós-exílico, que comportava uma purificação, uma vestição e uma unção com um óleo especialmente preparado.²⁷⁰ Os mesmos textos recentes prescrevem que se unja com este óleo santo o santuário, o altar e toda a mobília sagrada, Êx 30.26-29; 40.9-11; Lv 8.10.

Esta unção era, sob a monarquia, o rito essencial da coroação que fazia do rei uma pessoa sagrada.²⁷¹ A marca dessa consagração era o *nezer* que o rei usava, II Sm 1.10; II Rs 11.12; Sl 89.40, e que é também um ornamento do

²⁶⁸ Cf. pp. 297.

²⁶⁹ Cf. p. 386.

²⁷⁰ Cf. pp. 436s.

²⁷¹ Cf. I, pp. 131-133.

sumo sacerdote, idêntico ao *tsits*, a flor de ouro que ele tinha na testa, Êx 39.30; Lv 8.9.²⁷² Lembremos que a tradução exata de *nezer* não é “diadema” mas “sinal de consagração”.

O sentido fundamental da raiz *nzr* é o de separar ou de manter separado do uso profano, de aplicar interdição, logo, de “consagrar”. Daí vem o substantivo *nazir*, que designa uma pessoa consagrada a Deus. Um sinônimo de *nzr* é *ndr*, de onde vem *neder*, o “voto”, que é também a consagração de uma coisa ou de uma pessoa a Deus. Esse parentesco de termos e de noções nos leva a tratar aqui dos votos e do nazireato.

b) *Os votos* – O voto, *neder*, é efetivamente a promessa de dar a Deus, de lhe consagrar, uma coisa ou uma pessoa, um dízimo, Gn 28.20-22; um sacrifício, II Sm 15.8; o butim de uma guerra, Nm 21.2; uma pessoa, Jz 11.30-31; I Sm 1.11. Em todos os casos citados, o voto é condicional; seu cumprimento é subordinado à obtenção de um favor: Jacó pagará o dízimo se Iahvé o conduzir são e salvo; Jefté sacrificará uma pessoa se ele voltar vitorioso; se Ana tiver um filho ela o consagrará a Deus etc. É uma maneira de reforçar a relação por um contrato passado com Deus. Esse aspecto de reciprocidade parece ter comandado todos os votos do Antigo Testamento, mesmo quando a condição não é expressa e isto justifica a distinção entre sacrifícios “votivos” e sacrifícios “voluntários”.²⁷³ Mas a incerteza dos textos de Levítico, Lv 7.16-17; 22.18-23, e já do Deuterônomo, Dt 12.6,11,17, sobre a distinção entre esses dois tipos de sacrifícios e as expressões gerais dos salmos, Sl 50.14; 61.9; 65.2 etc. indicam que o voto evoluía para a simples promessa, sem contrapartida reclamada da parte de Deus. O nazireato de que vamos falar era, em sua última forma, um voto incondicional.

O voto pronunciado deve ser cumprido, Nm 30.3; Dt 23.22-24, e é melhor não fazer votos se não se pode cumpri-los, Ec 5.3-5. Há, porém, votos ilícitos: não se pode consagrar a Iahvé os primogênitos do animal porque eles lhe pertencem por direito, Lv 27.26; a santidade de Deus proíbe que se lhe consagre o rendimento da prostituição sagrada, seja qual for o voto que se tenha feito, Dt 23.19. A lei submete a certas regras os votos feitos pelas mulheres: o voto de uma filha não casada pode ser anulado por seu pai, o voto de uma esposa pode ser invalidado por seu marido, mas uma viúva ou repudiada faz votos válidos, Nm 30.4-17. A pesada obrigação imposta pelo voto foi finalmente abrandada e se aceitou pudesse ser substituído por um pagamento em dinheiro, segundo tarifas que uma lei tardia fixa com minúcia, Lv 27.1-25.

²⁷² Cf. pp. 436-437.

²⁷³ Cf. p. 455.

c) *O Nazireato* – Uma pessoa, homem ou mulher, pode se consagrar a Deus por um tempo determinado, é o voto de nazireato, cujas regras são dadas em Nm 6.1-21. Durante o tempo de sua consagração, o *nazir* deve se abster de vinho e de bebidas fermentadas, deixar crescer sua cabeleira, e evitar se aproximar de um morto. Se alguém morre inesperadamente em sua presença, ele fica impuro, ele se barbeia, oferece um pombo em sacrifício pelo pecado, um pombo em holocausto, um cordeiro em sacrifício de reparação e deve retomar as obrigações de seu voto sem levar em conta o tempo que já tinha decorrido. Ao termo de seu voto, ele oferece um holocausto, um sacrifício pelo pecado e um sacrifício de comunhão. Ele rapa sua cabeleira e a queima com o sacrifício de comunhão. O nazireu é então desconsagrado, ele retorna à vida normal e pode beber vinho.

Essa prática existia na época do Novo Testamento. Paulo termina um voto desses em Cencréia, At 18.18, Paulo também se junta a quatro nazireus para realizar no Templo as cerimônias de purificação, At 21.23-24. Sob os macabeus, lamenta-se que os nazireus não possam observar os ritos prescritos ao fim de seu voto porque o Templo foi profanado, I Mb 3.49-51.

Mas a lei de Números simplesmente codificou e adaptou ao ritual levítico um costume muito antigo. Ela também reduziu a um voto temporário o que era primitivamente uma consagração por toda a vida. Segundo Am 2.11-12, Deus suscitou em Israel profetas e nazireus, mas o povo fez os nazireus beberem vinho e proibiu que os profetas falassem. O nazireato ainda não se tornou um voto, é um carisma que resulta de um chamado de Deus e é adquirido por toda a vida. O nazireu é um homem que Deus consagrou para si, que ele, conforme o sentido fundamental do termo, separou do profano. Esta separação se exprime exteriormente pelos interditos aos quais o nazireu se submete, aqui a abstenção de vinho, que será estendida por Nm 6.3-4 a todos os produtos da vinha.

Encontramos o mesmo sentido em uma única narrativa antiga que fala de um nazireu, a história de Sansão. Desde antes de seu nascimento, sua mãe deve se abster de vinho e de bebidas fermentadas porque a criança que nascerá dela será um “nazireu de Deus”, ele mesmo será submetido à mesma regra e a navalha nunca passará sobre sua cabeça, ele será “nazireu de Deus desde o seio de sua mãe até o dia de sua morte”, Jz 13.4-5,7,13-14. A cabeleira é o sinal de sua consagração, cf. Nm 6.9,18, e ela é a sede de sua força miraculosa, Jz 16.17. Se Deus escolheu Sansão e o dotou dessa força, foi para fazer dele seu campeão. É neste sentido também que se pode compreender *nazir* aplicado a José nas bênçãos de Jacó, Gn 49.26, e nas de Moisés, Dt 33.16. Implicitamente no primeiro texto e explicitamente no segundo, a cabeleira não cortada é a característica do nazireu, e ela continua até os exemplos mais recentes

dados na Bíblia, At 18.18; 21.23-24. Por extensão, a vinha que não é podada durante os anos sabáticos e jubilares é chamada *nazir* em Lv 25.5,11.

É possível juntar com a história de Sansão os antigos ritos da guerra santa: os combatentes eram consagrados a Deus e pode-se concluir de Jz 5.2, cf. Dt 32.42, que eles tinham uma longa cabeleira. Se tal é a origem da instituição, ela evoluiu rapidamente. Samuel será dado a Deus por toda sua vida e a navalha não passará sobre sua cabeça, I Sm 1.11; mesmo que a palavra não seja pronunciada, ele é um nazireu, mas ele é consagrado para o serviço de Deus e não para a guerra (a menos que se queira ligar esse traço à apresentação de Samuel como juiz e como vencedor dos filisteus, I Sm 7.2-14), e esta consagração é o resultado de um voto feito pela mãe da criança, ela não vem de uma escolha de Deus. Assim, aparece já a idéia de voto que caracterizará mais tarde o nazireato.

CAPÍTULO XV

O CALENDÁRIO LITÚRGICO

Certamente, houve em Israel, como em todos os povos, uma floração de festas que, mesmo se celebravam um evento profano, podiam ter um caráter religioso. A Bíblia registra um certo número delas, mas geralmente não explica a forma em que eram celebradas. Festas de família ou de clã marcavam as etapas da vida do indivíduo: quando ele era desmamado, Gn 21.8,²⁷⁴ quando se casava, Gn 29.22s; Jz 14.10s,²⁷⁵ quando morria, Gn 23.2; II Sm 1.11-12, 17s; 3.31s etc.²⁷⁶ A vida rural fornecia ocasiões de divertimento, como a tosquia das ovelhas, I Sm 25.2-38; II Sm 13.23-29; cf. Gn 38.12, e veremos que as três grandes festas anuais se ligavam a momentos da vida pastoril ou agrícola. Os eventos públicos também eram marcados por festas: coroação do rei,²⁷⁷ vitórias festejadas com cantos e danças, Êx 15.1-21; I Sm 18.6-7; mas também as calamidades nacionais davam lugar a jejuns, Zc 7.1s; 8.19, e a lamentações, Jl 1-2 e o livrinho das Lamentações. Mesmo festas que desconhecemos podem ter sido celebradas nos múltiplos santuários de Israel, cf. Os 4.15; 12.12; Am 4.4-5 etc., mas é muito raro que um relato antigo faça alusão a isso: a peregrinação de Siquém a Betel, Gn 35.1-4, a festa de Iahvé em Siló, Jz 21.19-21, cf. I Sm 1.3s. Trataremos aqui somente das que adquiriram uma importância durável e sobre as quais estamos melhor informados porque receberam um lugar no culto do Templo em Jerusalém. Exporemos primeiro o serviço comum do Templo, depois os calendários religiosos que dão a ordem das grandes festas anuais.

1. O SERVIÇO COSTUMEIRO DO TEMPLO

a) *O ritual diário* – Segundo as leis de Êx 29.38-42 e Nm 28.2-8, o serviço cotidiano comportava o holocausto de um cordeiro de manhã e o holocausto

²⁷⁴ Cf. p. 66.

²⁷⁵ Cf. p. 56.

²⁷⁶ Cf. pp. 83-84.

²⁷⁷ Cf. pp. 129-134.

de um cordeiro “entre as duas tardes”, isto é, no crepúsculo.²⁷⁸ Este sacrifício era acompanhado de uma oferta de farinha amassada com óleo e de uma libação de vinho. Lv 6.2-6 pressupõe também dois holocaustos, de manhã e de tarde, cf. Eclo 45.14. A isto, Êx 30.7-8 acrescenta a obrigação de uma oferta de incenso sobre o altar dos perfumes, e Judite ora no momento em que, no Templo, era oferecido o incenso da tarde, Jt 9.1. Este serviço cotidiano é o sacrifício “perpétuo”, *tamid*, Êx 29.42; Nm 28 e 29 *passim*; Ed 3.5; Ne 10.34, cuja abolição marcará, em Daniel, a perseguição de Antíoco Epífano, Dn 8.11,13; 11.31; 12.11, e que será restabelecido por Judas Macabeu. É um ritual que o Cronista reporta à época monárquica, I Cr 16.40; II Cr 13.11; 31.3, mas que é posterior ao Exílio. Ezequiel só prevê o holocausto da manhã, Ez 46.13-15, e ele sanciona assim o costume da época pré-exílica: sob Acáz, II Rs 16.15 distingue o holocausto, *'olah*, da manhã e a oferta, *minhah*, da tarde. Esta oferenda da tarde, chamada também *minhah*, é uma indicação da hora em Ed 9.4-5 e Dn 9.21. Estes textos levam a tomar no sentido exato de oferenda vegetal a *minhah* que marca um tempo da tarde em I Rs 18.29,36, mas que é antes do cair da noite, já que o relato de I Rs 18.40-46 põe ainda no mesmo dia o massacre dos profetas de Baal, a oração de Elias, a chuva e o retorno de Acabe a Jesreel. Nós vimos que o ritual pós-exílico fixava o sacrifício da tarde no crepúsculo; porém, na época do Novo Testamento, ele acontecia no meio da tarde, por volta das três horas segundo Josefo e a Mishná, a hora em que Jesus morreu na cruz, Mt 27.46-50 e paralelos.

b) *O Sábado* – A instituição do sábado será estudada em um capítulo especial.²⁷⁹ aqui, apenas destacamos sua incidência sobre o serviço do Templo. Segundo Nm 28.9-10, aos holocaustos cotidianos era acrescentado, a cada sábado, o sacrifício de dois cordeiros com oferta e libação. A identidade das vítimas, seu número e a oferta conjunta indicam que o serviço cotidiano era simplesmente duplicado naquele dia, sem dúvida nas mesmas horas. Ezequiel tinha previsto um ritual mais rico: entrada do príncipe pelo pórtico que permaneceria fechado pelo resto da semana e holocausto de dez cordeiros e um carneiro, Ez 46.1-5. Não se sabe que práticas eram observadas durante a monarquia, mas a história de Atalia mostra que a guarda do Templo era dobrada no dia de sábado, o que supõe uma maior afluência de fiéis, II Rs 11.5-8, cf. Ez 46.3.

c) *A neomênia* – O ritual de Nm 28.11-15 prescreve que no primeiro dia de cada mês lunar seja feito um holocausto de dois touros, um carneiro e sete cordeiros, com oferendas e libações, mais um bode em sacrifício pelo pecado.

²⁷⁸ Cf. . p. 219.

²⁷⁹ Cf. pp. 512-520.

Segundo Ezequiel, o príncipe devia oferecer naquele dia um touro, um cordeiro e um carneiro, Ez 46.6-7.

A celebração da lua nova é muito antiga. Ela é mencionada com o sábado e as festas em Is 1.13-14; Os 2.13. Como o sábado, este era um dia de descanso, Am 8.5, que se escolhia para ir visitar um “homem de Deus”, II Rs 4.23. Na lua nova, o rei Saul recebia convidados à sua mesa e a refeição tinha um caráter religioso, já que era preciso estar “puro” para participar dela, I Sm 20.5, 18,26; a mesma passagem pode indicar que a festa durava dois dias, I Sm 20.19,27. É possível também, conforme I Sm 20.6,29, que se tenha escolhido um início de mês para o sacrifício anual do clã. As neomênias continuaram a ser celebradas até o fim do Antigo Testamento, cf. Ed 3.5; Ne 10.34; I Cr 23.31; II Cr 2.3; 8.13; 31.3 e, no Novo Testamento, Cl 2.16; mas elas perderam muito de sua importância, salvo a do sétimo mês, Lv 23.24-25; Nm 29.1-6.²⁸⁰

2. OS CALENDÁRIOS RELIGIOSOS

Sobre o fundo do culto costumeiro do Templo se destacavam as grandes festas anuais. O termo geral para “festa” é *mo'ed*; esta palavra designa um lugar ou um tempo fixo, um encontro, e a tenda do deserto é chamada *'ohel mo'ed*, “a Tenda do Encontro”; ela designa ainda uma reunião, e por fim uma assembléia festiva. A palavra se acha ao lado do sábado e da lua nova em Nm 10.10; I Cr 23.31; Is 1.14; Lm 2.6; Os 2.13 etc., como se, por distinção, ela fosse reservada para as festas anuais, cf. Lv 23.37-38. Mas ela aparece também, em Os 2.13; Ez 46.11, ao lado de *hag*, que se aplica especialmente às três grandes festas anuais, como mostraremos. Em Nm 29.39, ela vem na conclusão de um ritual que começa com os sacrifícios cotidianos, o sabat, a neomênia, e continua com as festas anuais. A palavra tem, pois, um valor geral: ela abrange todas as assembléias religiosas.

A palavra *hag* é, pelo contrário, reservada às três grandes festas de peregrinação; a raiz significa “dançar, girar em roda”, Sl 107.27, e a palavra faz alusão às procissões e danças que antigamente eram ritos de peregrinação; os muçulmanos chamam de *hadj* a peregrinação a Meca.

O Antigo Testamento tem muitas listas de festas espalhadas no ano; são tantos calendários religiosos que é interessante compará-los, tomando-os na ordem provável de sua composição. Esta vista de conjunto deve preceder o estudo particular de cada festa; aqui, supomos conhecida a história geral do calendário israelita.²⁸¹

²⁸⁰ Cf. p. 538.

²⁸¹ Cf. pp. 225-230.

a) *O Código eloísta da Aliança* – O calendário mais breve é o de Êx 23.14-17: “Três vezes ao ano, tu farás a *hag* para mim” e é enumerada a *hag* das *matstsot*, os pães ázimos, durante sete dias no mês de Abibe; a *hag* do *qatsir*, a “ceifa”; a *hag* do *'asip*, a “colheita”. A ceifa é a dos primeiros cereais, a colheita é o armazenamento dos frutos do campo e dos pomares; ela é feita *betse't hashshanah*, no começo do ano, cujo princípio é então fixado no outono.²⁸² O texto conclui: “Três vezes no ano, todo homem se apresentará diante do Senhor Iahvé.” Não é possível tirar deste texto, como se fez recentemente, uma obrigação individual de três peregrinações ao ano, em data não fixada, independentemente das três grandes festas anuais que não eram, elas próprias, festas de peregrinação. O v. 17 simplesmente retoma o v. 14, onde *regalim* tem o sentido de “vezes” e é sinônimo de *peamim* do v. 17, cf. Nm 22.28,32,33.

b) *O Código javista da Aliança* – Êx 34.18-23 dá, de uma forma ligeiramente diferente, as mesmas prescrições: a *hag* das *matsts'ot* durante sete dias no mês de Abibe; a *hag* das *shabucot*, das “semanas”, para as “primícias da ceifa” (*qatsir*) do trigo; a *hag* do *'asip*, da “colheita”, que é feita no *tequmat hashshanah*, no fim do ano.²⁸³ O texto tem a mesma conclusão que Êx 23.17: “Três vezes no ano, todo homem se apresentará diante do Senhor Iahvé, Deus de Israel.” Mas este calendário contém também a lei dos primogênitos, vv. 19-20, e a do sabbat, v. 21, que são dadas à parte no Código eloísta, Êx 22.28-29 e 23.12.

Podemos notar que esses dois calendários falam das *matstsot* mas não dizem nada da Páscoa, que só é mencionada em seguida e incidentalmente em Êx 34.25 e de forma alguma em Êx 23, a menos que ela apareça em Êx 23.18, após a conclusão do calendário. As festas têm claramente um caráter agrícola e não estão ligadas a um determinado dia, porque elas dependem dos trabalhos dos campos que varia um pouco segundo as condições meteorológicas de cada ano: o “princípio do ano” em Êx 23.16 e o “fim do ano” em Êx 34.22 são, apesar da contradição aparente de termos, expressões equivalentes: é a passagem de um ano para outro no sistema de ano do outono, o momento em que se acaba a colheita dos frutos. Esta imprecisão do tempo não é incompatível com o caráter comunitário dessas festas, pois os dois calendários são anteriores à centralização do culto: essas festas eram celebradas nos santuários locais e facilmente poderiam ser fixadas as datas, levando em conta o estado dos trabalhos agrícolas na região. Quando os textos históricos falam de uma festa que deve reunir “todo o Israel” em um mesmo santuário, eles consideram

²⁸² Cf. p. 227.

²⁸³ Cf. *ibid.*

uma convocação por mensageiros reais, I Rs 8.1-2 sob Salomão, II Rs 23.1,21 sob Josias, e II Cr 30.1-6 a supõe também sob Ezequias.

c) *O Deuteronômio* – A lei de Dt 16.1-17 tem o mesmo calendário, com uma fórmula de conclusão idêntica à de Êx 23.17 e 34.23: “Três vezes ao ano, todo homem deve se apresentar diante de Iahvé teu Deus”, mas ela acrescenta “no lugar que ele tiver escolhido”, v. 16, e esta precisão tinha sido dada a propósito de cada uma das festas, vv. 2,11,15: é a expressão da centralização do culto, imposta pelo Deuteronômio. As três festas são: a Páscoa, que é doravante ligada às *matstsot*, no mês de Abibe, vv. 1-8 e 16; a *hag* dos *shabu'ot*, das “semanas”, cujo nome é então explicado: ela acontece sete semanas após o corte das primeiras espigas, vv. 9-12; a *hag* das *sukkot*, das “tendas”, no momento em que são colhidos os produtos da eira e do lagar, vv. 13-15.

O nome *sukkot* é dado pela primeira vez à festa da Colheita mas ele não é explicado. Este calendário também segue o ano de outono, como o prova sua referência ao mês de Abibe, com seu nome cananeu. As datas são vagas.

d) *O Código de Santidade* – É só em Lv 23 que datas exatas são dadas e o são segundo o ano que começa na primavera e os meses são designados por um número ordinal: entre Dt 16 e Lv 23 é colocada a adoção do calendário babilônico.²⁸⁴ O capítulo 23 de Levítico apresenta uma difícil questão de crítica literária. Ele certamente não é de uma única fonte: ele tem dois títulos, vv. 2 e 4, duas conclusões, vv. 37 e 44, duas ordenanças sobre a festa das Tendas, vv. 34-36 e 39-43, e esta última não é homogênea; deve-se distinguir pelo menos duas camadas no capítulo: uma que representa o primeiro Código de Santidade, que nós colocamos nos últimos anos da monarquia, e outra que representa as adições exílicas e pós-exílicas. A divisão dos versículos entre essas duas redações é incerta; nós propomos, com reserva, atribuir à forma antiga do Código de Santidade: Lv 23.4-8, a Páscoa, no dia 14 do primeiro mês, seguida da festa dos Ázimos, que dura sete dias; Lv 23.16-21a, a festa das Semanas, cinquenta dias após os Ázimos; Lv 23.34b-36, a festa das Tendas, no 15º dia do sétimo mês, durante sete dias, seguidos de um dia de repouso solene; Lv 23.37-38, conclusão. As adições, que podem aliás conter elementos antigos, concernem a: o sabbat, v. 3 (excluído pela conclusão primitiva, v. 38); a festa do primeiro feixe, vv. 10-15; no 1º do sétimo mês, vv. 24-25; o Dia da Expição, no dia dez do mesmo mês, vv. 27-32; um outro ritual para a festa das Tendas, vv. 39-43; uma nova conclusão, v. 44.

e) *Ezequiel* – Pode-se tirar um calendário religioso das prescrições que Ez 45.18-25 dá para as festas: no dia 1º do primeiro mês (do ano de primave-

²⁸⁴ Cf. p. 221.

ra), um sacrifício pelo pecado do santuário; no dia 7 do mês, o sacrifício é renovado em função das faltas inadvertidas dos indivíduos. O texto grego dá como data para o segundo sacrifício o 1º dia do sétimo mês, o que harmoniza com Nm 29.1 e divide as duas cerimônias entre as duas metades do ano, mas o texto hebraico é preferível: o segundo sacrifício marca a “oitava” e o todo constitui “a expiação pelo santuário”, Ez 45.18-20. A Páscoa, aqui qualificada como uma *hag*, é celebrada no dia 14 do primeiro mês e dura sete dias nos quais são oferecidos holocaustos e sacrifícios pelo pecado, vv. 21-24. Para a “festa” do sétimo mês e durante sete dias, são oferecidos também o sacrifício pelo pecado e o holocausto.

Além da insistência sobre os sacrifícios de expiação, que é característica de Ezequiel, deve-se notar aqui a omissão da festa das Semanas e a menção de cerimônias de purificação no começo do ano. Esse ritual só aparece aqui e parece que nunca foi praticado: as prescrições ideais de Ezequiel foram substituídas pelas do Código Sacerdotal, Lv 23, em sua redação ampliada, e Nm 28-29.

f) *A ordenança sacrificial de Números* – De fato, negligenciando Ez 45.18-25, a ordenança de Nm 28-29 comenta o ciclo litúrgico de Lv 23, com suas adições, e precisa quais sacrifícios devem ser oferecidos em cada circunstância: o ritual diário, Nm 28.3-8; o sabbat, Nm 28.9-10; a neomênia, Nm 28.11-15; a Páscoa e os Ázimos, Nm 28.16-25; as Semanas, Nm 28.26-31; o 1º dia do sétimo mês, chamado “dia da Aclamação”, Nm 29.1-6; o Dia da Expiação, Nm 29.7-11; a festa das Tendias, Nm 29.12-38.

Este texto apresenta a lista completa dos sacrifícios do segundo Templo após a época de Esdras.

g) *Festas posteriores*. – Outras festas foram posteriormente acrescentadas ao calendário religioso. O fato de que são datadas segundo os nomes babilônicos dos meses acentua que são de instituição tardia. Algumas tiveram uma vigência efêmera, como a que comemorava a tomada da cidadela de Jerusalém por Simão Macabeu, no dia 23 de Iar, ou a festa da madeira destinada ao altar, no dia 14 de Ab, ou a festa de Nicanor, no dia 13 de Adar. Outras continuaram até o Judaísmo moderno: a festa de Purim, nos dias 14 e 15 de Adar, e a festa da Dedicção, no dia 15 de kisleu. Estas festas serão estudadas com as festas pós-exílicas.²⁸⁵

²⁸⁵ Cf. pp. 543s.

CAPÍTULO XVI

O SHABAT

A semana foi estudada como uma das divisões do tempo,²⁸⁶ mas nós reservamos para o estudo das instituições religiosas o que concerne à santificação do sétimo dia da semana, o shabat.

1. NOME E ETIMOLOGIA

Nossa palavra “shabat” é a transcrição do hebraico *shabbat*. Esse substantivo só é empregado na linguagem religiosa, para designar o sétimo dia da semana (freqüentemente), também a semana inteira, Lv 23.15 (caso único e duvidoso), por extensão, o ano sabático que ocorre a cada sete anos, Lv 25.2,8,34,35,43. Uma forma longa, *shabbaton*, designa alguns dias de festa e de repouso, que não caem necessariamente em um dia de sábado.

Autores antigos, Teófilo de Antioquia e Lactâncio, derivavam a palavra de *sheva'*, “sete”, mas o valor do *'ain* como uma consoante forte toma essa derivação impossível. Alguns modernos corrigiram a hipótese supondo um desvio pelo acádico, onde o *'ain* não era pronunciado, onde *shibittu* significa “setenário, sete” e onde *shapattu*, que designa, como será dito, o dia da lua cheia, seria uma forma dual: “duas vezes sete”. A última sugestão nessa linha é que uma suposta forma acadiana, *shab'atani*, “duas vezes sete”, estaria na origem do hebraico *shabbaton*, abreviado depois para *shabbat*. Mas é muito pouco provável, diremos, que a instituição hebraica seja emprestada da Mesopotâmia, e *shabbaton* é uma forma secundária em relação a *shabbat*, muito mais que o contrário.

O mais simples é ligar a palavra ao verbo hebraico *shabat*, que é empregado muitas vezes com o sentido de “parar de trabalhar, repousar”, e que é então um denominativo de *shabbat* e poderia ser traduzido por “sabatizar”, mas que tem por sentido primeiro e independente da instituição do sábado “cessar, parar”, em Gn 8.22; Js 5.12 etc.; na forma ativa, o verbo significa

²⁸⁶ Cf. p. 223.

“parar, fazer cessar”, Êx 5.5; Is 13.11; Jr 7.34 etc. É esta etimologia que a própria Bíblia propõe em Gn 2.2-3. Porém, o substantivo segue as leis da formação nominal se, a partir de um verbo *shabat*, ele tem um sentido estativo de “dia em que se pára de trabalhar”: se esperaria *shebet*; a forma *shabbat* deveria significar o “dia que pára, marca um limite, divide”, e teremos que investigar se este não era o sentido original.

2. ORIGEM BABILÔNICA?

A incerteza é ainda maior quanto à origem da instituição. Ela foi procurada do lado da Mesopotâmia. Alguns textos babilônicos, hemerolégios, designam como dias “nefastos” o 7º, 14º, (19º), 21º e 28º dias de um mês, e os textos dizem com variantes que, nestes dias, “o pastor dos povos (o rei) não deve comer carne cozida nem pão assado, ele não deve trocar de roupa, nem vestir roupas limpas, não deve oferecer sacrifícios nem subir em seu carro nem exercer a soberania. O sacerdote não deve entregar oráculos, o médico não deve tocar o doente. É um dia em que não convém fazer nenhuma ação desejável”. Há, por outro lado, uma palavra acadiana, *shapattu*, que designa o dia do meio do mês, o da lua cheia, e que é um “dia de apaziguamento do coração (para os deuses)”, um dia propício.

Ora, em alguns textos do Antigo Testamento, o *shabat* é posto em paralelo com a lua nova, como dois dias de descanso, II Rs 4.23; Is 1.13; 66.23; Os 2.13; Am 8.5. Nesses textos, *shabbat* poderia pois designar a lua cheia e, de fato, o salmo 81.4 emprega da mesma maneira a palavra rara *kese'*, “lua cheia”: “Tocai a trombeta na lua nova, na lua cheia, dia da nossa festa”. Acrescenta-se que as duas principais festas de Israel, a Páscoa e as Tendias, eram celebradas na lua cheia do primeiro e do sétimo meses e que, mais tarde, a festa de Purim será fixada na lua cheia do 12º mês.

Conclui-se daí que o antigo Israel só teria conhecido o sábado do meio do mês, com a característica de uma festa alegre. Ezequiel teria sido o primeiro a introduzir a idéia nova de um dia de repouso após seis dias de trabalho, Ez 46.1, e a fazer do sábado hebdomadário o signo da Aliança com Iahvé, Ez 20.12,20. Ele teria sido guiado pela determinação babilônica dos 7º, 14º, 21º e 28º dias do mês, os dias “nefastos”, e este modelo teria dado ao sábado israelita seu caráter de dia marcado por algumas proibições. Mas, para evitar a contaminação dos cultos astrais, os *shabats* judeus teriam sido descolados das fases da Lua e teriam sido contados indefinidamente de sete em sete dias, determinando assim um sistema contínuo de semanas independentes dos meses lunares.

Esta teoria enfrenta graves objeções. Os 7º, 14º etc. dias das hemerologias babilônicas são dias “nefastos”, um caráter que o sábado israelita nunca teve, mesmo quando as regras posteriores multiplicaram o número de ações proibidas; havia só uma semelhança exterior com o texto citado mais acima. Inversamente, o *shapattu* acádico é simplesmente o dia da lua cheia, o meio do mês, e nada indica que tenha sido um dia de repouso, em que o trabalho cessava; ele serve mesmo é para fixar o término de transações financeiras. Os dias “nefastos” do mês nunca são chamados *shapattu*, e as hemerologias ou os almanaques são muito confusos na determinação desses dias nefastos. É difícil imaginar como o *shapattu*, dia propício, teria sido desviado de seu sentido e aplicado aos dias nefastos e como estes teriam sido descolados das fases da Lua para tornarem-se o sábado semanal dos judeus. Um dos partidários dessa tese foi forçado a admitir que “os hebreus parecem ter emprestado esta palavra por uma incompreensão total do calendário babilônico”. É a confissão da grande fraqueza da solução proposta.

Os textos bíblicos onde o *shabat* é mencionado ao lado da lua nova não significam necessariamente que o sábado marque a lua cheia: pelo menos em Is 66.23, escrito após o Exílio, trata-se certamente do sábado semanal; neste texto e em todos os outros, a menção conjunta do sábado e da lua nova é suficientemente explicada pelo caráter festivo que esses dias tinham em comum e por sua recorrência regular e freqüente. Salmo 81.4 não pode ser invocado como uma confirmação: ele se refere à festa das Tendas, que é “nossa festa”; na neomênia do sétimo mês, tocava-se a trombeta, Lv 23.24, na lua cheia, no dia 15, começava a festa, Lv 23.34.

Há evidentemente uma semelhança entre a palavra hebraica *shabbat* e a palavra acadiana *shapattu* e talvez haja um parentesco, mas este pode ser explicado de outra forma que um empréstimo pelos israelitas: segundo o sentido fundamental da raiz *shb / pt* em acádico e em hebraico, o acádico *shapattu* pode significar o dia que marca um limite no meio do mês, que divide o mês em dois; o hebraico *shabbat* pode ter significado originariamente o dia que marca um limite, que divide entre as semanas; este seria um encontro de sentido vindo de uma etimologia comum. Deve-se, em todo caso, reconhecer que o sábado israelita é independente do calendário babilônico, e do calendário lunar em geral.

Enfim, a história que essa teoria supõe é contradita pelos textos. Ezequiel não inventou o *shabat*; ele não o apresenta como uma novidade, pelo contrário ele repreende os israelitas por não terem sido fiéis nesse caso, Ez 20.13; 22.26; 23.38. Demonstraremos adiante que o *shabat* é uma instituição muito antiga em Israel, muito anterior à adoção do calendário babilônico, o que aconteceu pouco antes do Exílio.

3. ORIGEM CANANÉIA?

Reconhecendo a antigüidade do shabat e a improbabilidade de um empréstimo direto da Babilônia, mas impressionados pela semelhança dos nomes e pelas hemerologias babilônicas que eles crêem fazer remontar a uma tradição muito antiga, outros autores estimam que o shabat tenha chegado em Israel por intermédio dos cananeus; é destes que os israelitas o teriam recebido quando de sua instalação na Palestina.

Esta hipótese não responde suficientemente às objeções feitas à primeira teoria: ela não explica a diferença entre o shabat e o *shapattu*, entre o shabat e os dias nefastos da Babilônia, ela não explica tampouco como um sistema ligado ao mês lunar se desligou dele. Se se admite que essas mudanças pouco prováveis foram feitas pelos cananeus, se deveria provar que estes conheciam a semana, e o sábado. Ora, os documentos não dão nenhum testemunho disso, quer se trate de inscrições fenícias ou de textos mais antigos, procedentes de Ras Shamra. Há, sem dúvida, nos poemas de Ras Shamra, a notação de períodos de sete dias ou de sete anos, mas esses períodos não fazem parte de um ciclo contínuo e o sétimo dia não é marcado por nenhuma característica do shabat. Segundo tudo o que sabemos até aqui, o sistema da semana era estranho aos cananeus e, na época de Neemias, os mercadores fenícios não observavam o sábado, Ne 13.16. O shabat não teria sido um sinal distintivo da Aliança entre Iahvé e Israel, Ez 20.12,20; Êx 31.12-17, se ele tivesse sido observado pelos babilônios em terra de Exílio ou pelos cananeus na Palestina.

4. ORIGEM QUENITA?

Somos levados então a procurar para o shabat uma origem anterior à instalação em Canaã. A Bíblia não dá, em nenhum lugar, um relato da instituição do shabat: o episódio das codornizes, Êx 16.22-30, o supõe preexistente à legislação do Sinai e o relato da criação o faz remontar às origens do mundo, Gn 2.2-3. Os israelitas pensavam, pois, que o sábado era anterior à aceitação do javismo, mas, como ele está por outro lado indissolivelmente ligado ao javismo, deve-se concluir que ambos foram recebidos ao mesmo tempo pelos israelitas.

Aqui intervém a hipótese quenita, que serve a alguns autores para explicar as origens do próprio javismo: Moisés teve a revelação de Iahvé em um país habitado pelos quenitas, que eram parentes dos midianitas, Nm 10.29 e Jz 1.16, que continuaram em relação com Israel, Jz 1.16; 4.11,17; I Sm 15.6, e

aos quais se ligavam os recabitas, os javistas intransigentes, I Cr 2.55 e 4.12.²⁸⁷ Ora, "Quenita" pode significar "ferreiro" e a exploração antiga das minas do Sinai justifica sua presença nesta região e os contatos que eles tiveram com os israelitas no deserto. Se, agora, perguntamos que trabalho em particular era proibido no sábado, só encontramos uma única indicação nos textos considerados antigos: "Não acendereis fogo em nenhuma das vossas moradas no dia do sábado", Êx 35.3. Tem sido lembrado o episódio de Nm 15.32-36, em que um homem é apedrejado por ter catado lenha para o fogo no dia de sábado. É para os ferreiros que a proibição de acender fogo significa a interrupção de seu trabalho costumeiro. Enfim, em uma época tardia e fora de Israel, o sétimo dia da semana era o dia de Saturno, o planeta sombrio, um dia em que o fogo das forjas podia parecer nefasto. Ora, o texto difícil e corrompido de Am 5.26 parece fazer alusão a um culto que os israelitas prestavam no deserto a Kevan, que é um nome assírio de Saturno.

A hipótese é engenhosa e frágil: é imprudente atribuir coisas demais aos quenitas, de quem não sabemos quase nada, nem mesmo se eram de fato ferreiros, se conheciam a semana e se veneravam Saturno. É verdade que o shabat remonta às origens do javismo, que ele lhe é talvez anterior; mas, seja qual for sua origem, ele assumiu em Israel um valor religioso original. É o que vamos mostrar agora.

5. A ANTIGÜIDADE DO SHABAT

O shabat semanal é certamente muito antigo em Israel. Ele se acha no Código eloísta da Aliança, Êx 23.12, e no Código javista, Êx 34.21, nas duas redações do Decálogo, Dt 5.12-14 e Êx 20.8-10, por fim, no Código Sacerdotal, Êx 31.12-17, logo, em todas as tradições do Pentateuco e com as mesmas qualificações: um sétimo dia, no qual se descansa após seis dias de trabalho. Os dois Códigos da Aliança nos remetem ao princípio da instalação em Canaã, e o Decálogo, em sua forma primitiva, remonta à época mosaica. Com motivos diferentes, dos quais trataremos, a prescrição do shabat é dada nas duas redações do Decálogo e não há motivo para afirmar que ela tenha sido acrescentada a ele posteriormente, as duas vezes, na forma primitiva. O shabat semanal remonta, pois, à fundação do javismo.

Deve-se retroceder ainda mais na busca? Nenhuma das teorias propostas para fazê-lo vir da Mesopotâmia, de Canaã ou dos quenitas forneceu argumentos suficientes e, se a hipótese quenita pode ter parecido a menos impro-

²⁸⁸ Mas veja pp. 36-37.

vável, talvez seja somente porque ela não levou em conta uma documentação extrabíblica que a contradiz. É evidentemente possível que o shabat tenha sua origem fora de Israel, mas isso não pode ser provado.

Deve-se, em todo caso, renunciar a derivar o sábado das fases da Lua, que são inconciliáveis com as semanas de sete dias plenos sobrepondo-se a meses lunares de 29 dias 12 horas e uma fração. O sábado se explica muito mais por um costume quase universal de reservar dias para repouso, ou festa, ou negócios, ocorrendo em intervalos regulares, como os romanos tinham os *nundinae* a cada nove dias, como as mulheres Lolos do sudeste da China se abstinham de costurar e de lavar a cada seis dias etc. Os motivos da escolha são muito variados, mas são geralmente religiosos e esses dias reservados comportam algumas observâncias e algumas proibições.

6. VALOR RELIGIOSO

Qualquer que tenha sido sua origem, o shabat assumiu um sentido particular que fez dele uma instituição propriamente israelita. Esta particularidade não é sua recorrência periódica, nem a cessação do trabalho, nem as proibições que ela implica; tudo isso se acha mais ou menos em outros lugares. O que caracteriza o shabat é que ele é santificado por sua relação com o Deus da Aliança e por ser ele um elemento dessa Aliança. O dia “tabu” de outras religiões tornou-se um dia “consagrado a Iahvé”, um dízimo do tempo, como os primogênitos do rebanho e as primícias da colheita são um dízimo do trabalho dos outros dias. É por isso que o shabat aparece como uma cláusula dos diferentes pactos da Aliança:²⁸⁸ o pacto primitivo do Sinai, que é o Decálogo; o pacto da federação das tribos, que é o Código da Aliança, Êx 23.12 e seu paralelo, Êx 34.21. O shabat não é mencionado, tampouco a neomênia, no Código do Deuteronomio, Dt 12-26, provavelmente porque este só reteve as festas pelas quais se devia ir ao santuário único. Mas ele se acha no Código de Santidade, Lv 19.3,30; 23.3; 26.2, e no Código Sacerdotal, Êx 31.12-17; Nm 28.9-10.

Na forma primitiva do Decálogo, o mandamento do sábado era dado sem comentário. Ele foi depois explicado com base em motivos que variam segundo duas tendências de pensamento e que se refletem nas redações ampliadas do Decálogo:

1) Em Dt 5.14b-15, o aspecto humano e social é posto na frente: o homem, seu servo e sua serva devem poder repousar, e este aspecto se acha também em

²⁸⁸ Cf. pp. 181-182.

Êx 23.12. O shabat é contudo ligado à história da salvação: “porque te lembrás que foste servo na terra do Egito, e que Iahvé teu Deus te tirou dali com mão forte e braço estendido: *por isso* Iahvé teu Deus ordenou que guardes o dia de sábado”, Dt 5.15. Esta recordação da miséria no Egito reaparece em Dt 6.20-25, cf. 10.19, e é invocada a propósito das leis sociais de Dt 24.18,22; ele está também no Código da Aliança, Êx 22.20; 23.9, e no Código de Santidade, Lv 19.34. Mas há mais no Deuteronômio: as grandes obras de Deus livraram Israel, Dt 5.15, e o conduziram à terra prometida, Dt 6.23, onde ele encontrou a *menuhah*, o “lugar de repouso” após as provações do Egito e do deserto, Dt 12.9; cf. Sl 95.11. Em lembrança disto o israelita deve repousar no dia do shabat.

2) Êx 20.11 acrescenta um mandamento primitivo: “Porque em seis dias fez Iahvé os céus e a terra, o mar e tudo o que neles há, e ao sétimo dia descansou: *por isso* Iahvé abençoou o dia do shabat e o santificou.” É a anotação de um redator que se inspira no relato sacerdotal da criação: a obra criadora é dividida entre os seis dias da semana e, no sétimo dia, Deus “repousou após toda a obra que tinha feito. Deus abençoou o sétimo dia e o santificou”, Gn 2.2-3. A relação entre a criação e o shabat é desenvolvida na lei de Êx 31.12-17, que é também de tradição sacerdotal: o shabat é um “sinal perpétuo” entre Iahvé e seu povo, uma “aliança inquebrável”. Após os seis dias de trabalho, um dia de repouso é consagrado a Iahvé, “Pois em seis dias Iahvé fez o céu e a terra mas, no sétimo dia, ele repousou e tomou alento”. Este repouso de Deus após a criação não é um antropomorfismo, é a expressão de uma idéia teológica: a criação é o primeiro ato da história da salvação; quando ela é completada, Deus pára e pode concluir uma aliança com sua criatura, da mesma forma que a cessação do dilúvio fez possível a aliança com Noé, da qual o arco no céu é o sinal, Gn 9.8-17. O “sinal” da aliança da criação é o shabat observado pelo homem, cf. Ez 20.12,20, à imagem do primeiro sábado do mundo, no qual Deus repousou.

As duas motivações têm, pois, uma relação com a Aliança mas, enquanto que o Deuteronômio considera o povo da Aliança, os textos sacerdotais insistem sobre o Deus da Aliança. Sua posição é mais teológica e, conseqüentemente, eles destacam o caráter religioso do sábado que é “para Iahvé”, Lv 23.3, o “sábado de Iahvé”, Lv 23.38, o dia “consagrado a Iahvé”, Êx 31.15, que o próprio Iahvé “consagrou”, Êx 20.11. Porque o shabat é sagrado e porque é um sinal da Aliança, sua observância é uma garantia de salvação, Is 58.13-14, cf. 56.2; Jr 17.19-27 (pós-exílico); sua profanação acarreta, para um indivíduo, a exclusão da comunidade, Êx 31.14; 35.2; Nm 15.32-36, para o povo, o castigo de Deus, Ez 20.13; Ne 13.17-18.

7. EVOLUÇÃO DO SHABAT

Essa interpretação teológica se desenvolveu lentamente. Nos antigos textos históricos e proféticos, o shabat é um dia de repouso, uma festa alegre, dia em que se ia ao santuário, Is 1.13; Os 2.13, em que se visitava um “homem de Deus”, II Rs 4.23. O trabalho pesado costumeiro era interrompido, Êx 20.9-10 e Dt 5.13-14; Êx 23.12 e 34.21, e também as transações comerciais, Am 8.5, mas se podia fazer pequenas viagens, II Rs 4.23, e este era o dia da rendição da guarda do palácio e do Templo, II Rs 11.5-8.

Após a destruição do Templo e durante o Exílio, quando as outras festas não podiam mais ser celebradas, a importância do sábado aumentou; é então que ele se torna um sinal distintivo da Aliança, cf. Ezequiel e os textos sacerdotais citados acima. O Judaísmo pós-exílico chamou o shabat de um dia “delicioso e venerável”, Is 58.13, sacrifícios especiais eram oferecidos no Templo,²⁸⁹ mas os indivíduos eram submetidos a severas observâncias: não se podia tratar de negócios nem fazer viagens, Is 58.13, nem carregar pesos nem introduzi-los em Jerusalém, não se podia tirar coisas de casa nem fazer nenhum trabalho, Jr 17.21-22, que é um acréscimo à coletânea das profecias de Jeremias. Essas prescrições eram mal observadas quando Neemias veio em sua segunda missão: no dia do shabat pisava-se o lagar, levava-se a Jerusalém produtos dos campos, os comerciantes fenícios vinham vender sua mercadoria, Ne 13.15-16. Para evitar essas violações, Neemias mandou fechar as portas de Jerusalém, Ne 13.19-22, e a comunidade se comprometeu a respeitar desde então a lei do sábado, Ne 10.32.

As regras tornaram-se cada vez mais rigorosas. Sob os macabeus, um grupo de judeus preferiu se deixar massacrar pelos sírios a violar o repouso sabático se defendendo, I Mb 2.32-38, cf. II Mb 6.11; 15.1-3. Matatias decidiu que os judeus podiam se defender se fossem atacados em dia de sábado, I Mb 2.39-41; cf. 9.43-49, mas, conforme II Mb 8.25-28, os judeus vitoriosos de Nicanor pararam a perseguição no raiar do sábado e retomaram depois do sábado a partilha do despojo. No grupo judeu que adotou um calendário baseado na semana,²⁹⁰ o shabat tomou um destaque particular: o Livro dos Jubileus, 50.8-12, proíbe, nesse dia, o uso do casamento, acender fogo, a preparação de alimentos; o Documento de Damasco, XIII, oriundo da seita de Qumran, enfileira uma dúzia de proibições e, segundo Josefo, *Bell.* II viii 9, os essênios “se abstinham de trabalhar no sábado, mais rigorosamente que qualquer judeu;

²⁸⁹ Cf. p. 507.

²⁹⁰ Cf. p. 225.

não só eles prepararam seu alimento na véspera, para não acender fogo naquele dia, mas não ousam remover um utensílio qualquer, nem ir ao banheiro”.

Por sua vez, os fariseus da época do Novo Testamento proibiam carregar um leito, Jo 5.10, cuidar de um doente, Mc 3.2; Lc 13.14, colher algumas espigas, Mt 12.2, ir mais longe que o caminho de um sábado”, cf. At 1.12, uma distância de dois mil passos ou côvados. Jesus não condenou o shabat em si mesmo, Lc 4.16; Mt 24.20, mas ele rejeitou as interpretações estreitas dadas a ele. Ele proclamou que a obrigação do shabat cedia frente ao preceito do amor ao próximo, Mc 3.4; Lc 13.15-16, que “o sábado foi feito para o homem e não o homem para o sábado”, Mc 2.27. Os rabinos do 2º século de nossa era deixaram uma fórmula análoga, glosando assim Êx 31.14: “O shabat foi dado a vós e não vós ao shabat”, mas eles não aceitavam anulações senão em caso de perigo de morte ou de uma urgência muito especial. Enfim, a Mishná codificou os trinta e nove trabalhos proibidos no dia de sábado, e depois a lista se complicou mais.

Dizendo que “o Filho do Homem é senhor do shabat”, Mc 2.28, Jesus podia abolir o shabat e ele o aboliu, como a Nova Aliança que trazia anulava a Antiga Aliança, da qual o shabat era o símbolo. Não há continuidade entre o shabat judeu e o Domingo cristão. Um fechava a semana, o outro abre a semana dos novos tempos pela comemoração da Ressurreição e das aparições do Cristo ressuscitado e na espera do último retorno. Porém, o Domingo significa o cumprimento das promessas das quais o shabat era a figura. Como as outras promessas do Antigo Testamento, estas se realizam não em uma instituição mas na pessoa de Cristo, em quem se cumpre toda a Lei. O Domingo é o “dia do Senhor”, daquele que alivia o fardo, Mt 11.28, por quem, em quem e com quem entramos no próprio repouso de Deus, Hb 4.1-11.

CAPÍTULO XVII

AS FESTAS ANTIGAS DE ISRAEL

As grandes festas anuais do Israel antigo eram as três festas de peregrinação, *hag*, os Ázimos, as Semanas e as Tendas, e a festa da Páscoa, que foi por fim ligada à dos Ázimos.

1. PÁSCOA E ÁZIMOS

A Páscoa era, no tempo do Novo Testamento, a principal festa dos judeus e continuou sendo, mas ela não tinha sido sempre e ela tem atrás de si uma longa história, na qual muitos pontos permanecem obscuros. Não vamos estudar aqui a forma que a festa assumiu no Judaísmo pós-bíblico que é o tema do tratado *Pesachim* da Mishná, nem a Páscoa que os samaritanos ainda hoje celebram observando ritos antigos; nós ficaremos no domínio do Antigo Testamento. As informações não são muito abundantes e às vezes são de difícil interpretação. Há textos litúrgicos: o ritual da Páscoa contido no relato da saída do Egito, Êx 12, os calendários religiosos de Êx 23.15; 34.18 e 25; Dt 16.1-8; Lv 23.5-8, os rituais de Nm 28.16-25; Ez 45.21-24, o relato de Nm 9.1-14 que, sob forma narrativa, justifica a celebração da Páscoa no segundo mês. Há, por outro lado, textos históricos que mencionam e descrevem a celebração de algumas Páscoas: a primeira Páscoa do Êxodo, Êx 12, a da entrada em Canaã, Js 5.10-12, a de Josias, II Rs 23.21-23 = II Cr 35.1-18, a do retorno do Exílio, Ed 6.19-22, às quais se acrescenta, sem paralelo nos livros de Reis, a Páscoa de Ezequias, longamente descrita em II Cr 30. Deve-se enfim levar em conta documentos extrabíblicos importantes: um papiro e dois óstracos, procedentes da colônia judaica de Elefantina.

a) *A evolução histórica* – Os textos legislativos, salvo o de Ezequiel, provêm do Pentateuco e eles pertencem a tradições diferentes; eles permitem retratar uma evolução da festa, que confirmam as informações mais breves dos livros históricos e dos documentos de Elefantina. Sendo os textos mais recentes os mais detalhados e os mais claros, convém partir destes e voltar na história da festa para determinar, se possível, suas origens.

1. *A tradição sacerdotal* – Ela é representada por Lv 23.5-8; Nm 28.16-25, cf. Nm 9.1-14, e, em Êx 12, pelos vv. 1-20 e 40-51. Na realidade, esses textos falam de duas festas sucessivas: a Páscoa e os Ázimos. A Páscoa é celebrada na lua cheia do primeiro mês do ano que começa na primavera. Desde o 10º dia deste mês, cada família escolhe um cordeiro de um ano, macho e sem defeito, ele é imolado no crepúsculo do dia 14 e seu sangue é aspergido sobre as vergas e batentes da porta da casa. É um sacrifício *zebah*, cuja carne deve ser assada e comida nessa noite de lua cheia; não se deve quebrar os ossos da vítima e o que sobrar após a refeição religiosa deve ser queimado. Ela é comida com pães sem fermento e ervas amargas e os participantes devem estar prontos para viajar. Se a família é muito pouco numerosa, deve se unir aos vizinhos; os escravos e os *gerim*, os estrangeiros residentes, participam da refeição pascal, desde que sejam circuncisados.

No dia seguinte, 15, começa a festa dos Ázimos, *matstsot*. Desaparece o velho pão fermentado e, durante sete dias, do 15 ao 21, só se come pão ázimo, isto é, sem fermento; o primeiro e o sétimo dias são de descanso e acontece uma assembléia religiosa.

Este ritual é conforme à breve injunção de Ez 45.21, na Páscoa celebrada no retorno do Exílio segundo Ed 6.19-22 e as indicações do “Papiro Pascal” de Elephantina, de 419 a.C., no qual a insistência sobre as datas a observar para a Páscoa e os Ázimos é explicada como uma nova prescrição imposta a esta colônia judaica.

2. *O Deuteronomio* – A passagem de Dt 16.1-8 parece, à primeira leitura, unir a Páscoa e os Ázimos mais estreitamente ainda que os textos sacerdotais. Mas o texto é compósito. Os vv. 1,2,4b-7 são relativos à Páscoa: ela é celebrada no mês de Abibe (que, no antigo calendário de outono, correspondia ao primeiro mês do ano de primavera no calendário posterior), mas o dia não é indicado. A vítima pode ser escolhida entre o gado grande ou pequeno e deve ser imolada ao pôr-do-sol, não no lugar onde se quiser mas “no lugar escolhido por Iahvé para lá fazer habitar o seu nome”, a saber, em Jerusalém. É neste santuário que ela deve ser assada e comida durante a noite; de manhã cada um volta para sua casa.

Os vv. 3,4a e 8 remetem, por outro lado, aos Ázimos: durante sete dias, se comerá *matstsot*, um “pão de miséria”. O sétimo dia é de descanso, com uma assembléia religiosa. A aproximação das duas festas é artificial: se o povo se dispersa na manhã que segue a noite da Páscoa, ele não fica até a reunião do sétimo dia para comer pães ázimos.

É seguindo este ritual deuteronomista que foi celebrada a Páscoa de Josias, II Rs 23.21-23, onde não se trata dos Ázimos. A novidade desta festa é então

fortemente sublinhada: “não havia sido celebrada uma Páscoa como aquela desde os dias dos juízes que tinham regido Israel e durante todo o tempo dos reis de Israel e de Judá.” O relato desta Páscoa é muito mais desenvolvido em II Cr 35.1-18, mas não apresenta nada de original para a época de Josias: as adições se inspiram na prática da época do Cronista, os Ázimos são mencionados, v. 17, e a contradição que existia entre Páscoa e Ázimos em Dt 16.7-8 é suprimida. O Cronista também insiste na novidade desta festa: nenhuma Páscoa tinha sido celebrada como aquela desde a época de Samuel, II Cr 35.18.

Em que consistia essa novidade? Deve-se, para descobri-la, fazer a comparação com os usos mais antigos.

3. *Os antigos calendários religiosos* – Os dois calendários religiosos mais antigos falam dos Ázimos, Êx 23.15; 34.18, mas não da Páscoa. Os *matstsot* são comidos durante sete dias no mês de Abib, e esta é uma das três festas de peregrinação, *hag*, cf. Êx 23.14,17; 34.23. Estas são as três festas que Salomão oficiava pessoalmente no Templo, segundo I Rs 9.25, e elas são explicitamente designadas por seus nomes, Ázimos, Semanas e Tendias, na passagem paralela de II Cr 8.13; cf. Dt 16.16.

Trata-se da Páscoa em Êx 34.25, mas fora do calendário das festas de peregrinação; o paralelismo leva a achar também a Páscoa em Êx 23.18, ainda fora das três festas de peregrinação. Porém, a presença da palavra *hag* nos dois versículos colocaria sua redação após o Deuteronômio, quando a Páscoa tinha se tomado uma peregrinação, *hag*.

A inovação do Deuteronômio e da festa de Josias é justamente ter feito da Páscoa uma peregrinação, para a qual se vinha ao santuário único. Era uma consequência da centralização do culto. Antes, a Páscoa era uma festa de família, celebrada em cada cidade e em cada casa de família, cf. Êx 12.21-23 e Dt 16.5, e ela era distinta da peregrinação dos *matstsot*. Como as duas festas caíam na mesma época e tinham, como vemos, traços comuns, foram reunidas. Mas esta junção ainda não estava feita na época de Josias e ela só aparece em Ez 45.21 e nos textos sacerdotais.

Contudo, segundo uma outra passagem de Crônicas, a festa de Josias não teria sido uma novidade tão grande: uma Páscoa semelhante já teria sido celebrada em Jerusalém sob Ezequias, com a particularidade de que os prazos exigidos para a purificação dos sacerdotes e para a convocação dos fiéis do antigo reino do Norte fizeram decidir que ela seria celebrada excepcionalmente no 14º dia do segundo mês; esta foi, diz II Cr 30.26, uma festa como não se tinha visto desde o tempo de Salomão. Tentou-se recentemente defender a historicidade deste relato até em seus detalhes, e a celebração no segundo mês seria explicada por uma diferença entre os calendários de Efraim e de

Judá. Parece mais que o Cronista imaginou a reforma de Ezequias, que os livros de Reis só mencionam brevemente, à maneira da de Josias e lhe deu como conclusão uma Páscoa solene que, aliás, segue menos as prescrições do Deuteronômio que as do Código Sacerdotal: os Ázimos aí são decididamente ligados à Páscoa. Foi também do Código Sacerdotal que o Cronista tirou essa idéia da Páscoa do segundo mês, inspirando-se em Nm 9.1-14, onde se acham os dois traços da falta de pureza e da longa viagem a realizar; essa regulamentação de Nm 9.1-14 é explicada pelas condições depois do Exílio e as relações entre a comunidade da Palestina e as de Babilônia e da Diáspora.

Reconhecida a novidade da Páscoa do Deuteronômio e de Josias, pergunta-se: era uma novidade absoluta? Os textos indicam mais que era a retomada de um costume antigo, por muito tempo negligenciado, “desde a época do juízes”, II Rs 23.22, “desde a época de Samuel”, diz II Cr 35.18, o que dá no mesmo. Deve-se distinguir duas questões: a ligação da Páscoa e dos Ázimos e a obrigação do celebrar a Páscoa só em Jerusalém.

Em favor de uma combinação antiga das duas festas, tem-se utilizado Js 5.10-12: no primeiro acampamento na Terra Prometida, os israelitas celebram a Páscoa, na tarde do dia 14 do mês, eles comeram “naquele mesmo dia”, “no dia seguinte à Páscoa”, produtos do país, os *matstsot* e as espigas tostadas; então o maná parou de cair. Esta seria uma tradição do santuário de Gilgal, onde a Páscoa e os *matstsot* comemoravam o fim do Êxodo e a entrada na Terra Prometida. A isso se tem objetado que o relato, colocando os Ázimos no dia seguinte à Páscoa, dependia da tradição sacerdotal e só podia ser tardio. Isto não é exato, pois as palavras “no dia seguinte à Páscoa”, faltam nos melhores testemunhos da versão grega e contradizem a expressão vizinha “naquele mesmo dia”; elas são provavelmente uma glosa. Mas tampouco é certo que se tratasse da festa dos *matstsot* conhecida pelos textos litúrgicos: os mais antigos destes fazem a festa durar sete dias e não falam de espigas tostadas. Tem-se antes a impressão de uma tradição independente, que reflete um costume do santuário de Gilgal mas que não prova que no início da instalação em Canaã se tivesse unido a Páscoa e uma festa dos Ázimos tal qual ela é descrita nos outros textos. Os primeiros calendários religiosos mencionam os Ázimos e não a Páscoa, a combinação ainda não tinha sido feita na primeira redação do Deuteronômio e o relato da reforma de Josias fala só da Páscoa.

Quanto à obrigação de celebrar a Páscoa em Jerusalém, esta é a verdadeira novidade do Deuteronômio; é bem possível que, como o dizem II Rs 23.22 e II Cr 35.18, a Páscoa tenha sido, até a instituição da monarquia, uma festa comum, celebrada no santuário central da federação das tribos,²⁹¹ assim como

²⁹¹ Cf. p. 370.

ela tinha sido uma festa tribal antes da sedentarização; uma consequência disso foi o relaxamento dos elos tribais e acarretou uma descentralização do culto.²⁹² a festa da Páscoa teria se tornado neste momento uma festa de família, o que explica o silêncio dos calendários de Êx 23 e 34, e o que é destacado pelo velho ritual javista de Êx 12.21-23; os Ázimos eram uma das peregrinações anuais aos santuários locais. O Deuteronômio e a reforma de Josias fizeram convergir as duas festas em Jerusalém e elas foram finalmente unificadas.

Sejam quais forem os detalhes dessa história, o caráter e a origem das duas festas são diferentes.

b) *A origem da Páscoa* – Ela é chamada em hebraico *pesah*. Nada, parece, pode ser tirado do sentido da palavra, cuja etimologia é muito discutida. A Bíblia a põe em relação com a raiz *psh*, que significa “coxear”, II Sm 4.4, “coxear, saltar”, I Rs 18.21: quando da última praga do Egito, Iahvé “saltou, omitiu” as casa onde era celebrada a Páscoa, Êx 12.13,23,27; esta é uma explicação secundária. A palavra tem sido aproximada do acádico *pashahu*, “pacificar”, mas a Páscoa israelita não tem um caráter expiatório. Mais recentemente foi proposta uma explicação pelo egípcio: ela seria a transcrição de uma palavra egípcia que significa “golpe”; a Páscoa seria o “golpe” da décima praga, Êx 11.1, quando Iahvé “feriu” os primogênitos do Egito, Êx 12.12,13,23,27,29. A demonstração não é convincente: pode-se admitir um nome egípcio para um costume emprestado do Egito pelos israelitas, mas é difícil admitir que os israelitas tenham dado um nome egípcio a um costume que lhes era próprio e que, na hipótese, teria sido instituído contra os egípcios. Por outro lado, esta explicação põe a origem e a significação da Páscoa em ligação com a praga dos primogênitos do Egito, que é um traço secundário.

Renunciando-se às pesquisas etimológicas, a Páscoa aparece como um ritual de pastores. É um sacrifício de nômades ou seminômades, aquele de todos os rituais israelitas que mais se aproxima dos sacrifícios dos antigos árabes: não há intervenção de sacerdote, não há relação com o altar, mas há a importância do rito de sangue.²⁹³ É, na primavera, o sacrifício de um animal novo para obter a fecundidade e a prosperidade do rebanho. O sangue colocado sobre os batentes da porta, primitivamente sobre as armações da tenda, deve afastar os poderes maléficos, o *mashhit*, o exterminador, cuja menção é conservada na tradição javista, Êx 12.23, e talvez se ache, deformada, na tradição sacerdotal, Êx 12.13. Ela é uma festa que pode marcar, como tem sido

²⁹² Cf. p. 371.

²⁹³ Cf. pp. 473-476.

proposto, a partida para a transumância de primavera, mas que não é suficientemente explicada por ela: é, mais geralmente, uma oferenda para o bem do rebanho, como era a antiga festa árabe do mês de radjab, o primeiro mês da primavera. Os outros detalhes da Páscoa acentuam esse caráter de festa de nômades: come-se a vítima assada no fogo, sem que haja necessidade de utensílios de cozinha, ela é comida com pão sem fermento, o que é ainda hoje o pão dos beduínos, e com ervas amargas, que não são legumes cultivados em uma horta, mas plantas do deserto que os beduínos sabem escolher para temperar sua alimentação frugal. Come-se com os lombos cingidos e as sandálias nos pés, como para uma longa marcha, e o cajado de pastor à mão.

Esta festa não é a oferenda dos “primogênitos” do rebanho: os textos mais detalhados sobre a escolha da vítima e sobre os ritos da festa não o dizem em lugar nenhum. Porém, Êx 34.19-20 inseriu a lei dos primogênitos entre a prescrição da festa dos Ázimos e sua conclusão natural no v. 20b, como o mostra a comparação com Êx 23.15, e Êx 13.1-2,11-16 aproxima a lei dos primogênitos da da Páscoa e dos Ázimos. É uma ligação artificial, para a qual a décima praga serviu de intermediária: na noite de Páscoa, Deus feriu os primogênitos do Egito e poupou as casas marcadas pelo sangue do sacrifício pascal; é por isso, diz Êx 13.15, que se imolam os primogênitos dos animais e que se resgatam os primogênitos do homem. Mas esta ligação é secundária: nada a expressa no ritual pascal e a lei dos primogênitos é dada à parte no velho Código da Aliança, Êx 22.28-29.

Os textos sacerdotais e Ez 45.21 são os únicos a precisar a data da Páscoa, 14/15 do primeiro mês, isto é, na lua cheia deste mês. Esta data deve ter sido a da Páscoa desde o início: sendo uma festa noturna e uma festa do deserto, ela era celebrada na lua cheia, não necessariamente porque se ligava a um culto astral, mas simplesmente porque é a noite mais clara do mês. Esta explicação de bom senso basta para afastar uma hipótese segundo a qual a Páscoa teria inicialmente sido celebrada na noite da lua nova: como *hodesh* significou “lua nova” antes de significar “mês”, tem-se, de fato, tentado recentemente traduzir Dt 16.1: “Observe a lua nova, *hodesh*, de abibe e celebre uma Páscoa para Iahvé teu Deus”; a seqüência do versículo, onde *hodesh* reaparece e tem certamente o sentido de “mês” seria uma adição sacerdotal. Uma objeção contra a antigüidade da Páscoa na lua cheia vem de um óstraco achado em Elephantina. É uma carta onde se quis ler: “Me informem quando vocês celebrarão a Páscoa”; se esta interpretação do texto é correta – e ela é muito sedutora –, e se este documento é anterior ao Papiro Pascal, mencionado mais acima – o que é provável –, isto não significa necessariamente que a Páscoa não era antigamente festejada na lua cheia nas colônias judaicas do Egito: a

dúvida podia ser o mês em que era celebrada, se este ano era susceptível de ter um mês intercalar.²⁹⁴

Em todo caso, a Páscoa é uma festa muito antiga. Ela remonta à época em que os israelitas ainda eram seminômades; ela é até anterior ao Êxodo se a festa do deserto que os israelitas se propunham celebrar, Êx 5.1, era já uma Páscoa. Ela é a forma israelita da festa da primavera, comum entre os semitas nômades, mas ela assumiu, em Israel, um sentido particular, sobre o que ainda falaremos.

c) *A origem dos Ázimos* – Os Ázimos, *matstsot*, são os pães sem fermento. A festa dos *matstsot* marcava o princípio da ceifa da cevada, que era feita primeiro. É a partir daí, “quando a foice começar a cortar as espigas”, Dt 16.9, que são contadas as sete semanas até a festa da colheita ou das Semanas. Durante sete dias, se come do pão feito com os grãos novos, sem fermento, isto é, sem nada que venha da colheita anterior, é um novo começo. Não se deve apresentar-se de mãos vazias diante de Iahvé, Êx 23.15 e 34.20 (onde esta prescrição foi separada da relativa aos Ázimos pela inserção da lei dos primogênitos). A festa tem, pois, o caráter de uma primeira oferenda das primícias, que será acentuado quando o ritual posterior detalhar o ritual do primeiro feixe, Lv 23.9-14. Mas a verdadeira festa das primícias é a das Semanas, que marca o fim da ceifa do trigo; a festa dos Ázimos é só a preparação: as duas festas abarcam o tempo das ceifas.

Ela é, pois, uma festa agrícola, que só começou a ser celebrada após a entrada em Canaã, como diz Lv 23.10 a propósito do primeiro feixe. É pois possível que os israelitas tenham emprestado esta festa dos cananeus. Pode-se evocar a esse respeito a execução dos descendentes de Saul no lugar alto de Gibeá, II Sm 21.9-11, acontecida no princípio da ceifa da cevada, seguindo um ritual não israelita cujo eco se acha nos poemas de Ras Shamra. Mas, fora a coincidência das datas, os rituais não têm nada em comum e, em Israel, os Ázimos sempre estiveram ligados à semana: eles duram sete dias, Êx 23.15; 34.18, de um sábado a outro, Êx 12.16; Dt 16.8; Lv 23.6-8, o que justificou a inserção da lei do sábado após a dos *matstsot* em Êx 34.21, com a informação “foi no tempo... da ceifa”, que começa com os Ázimos. Essa relação com o shabat indica que não se trata só de sete dias quaisquer consagrados a uma festa, com equivalentes fora de Israel, mas de uma festa ligada ao sistema da semana, e isto é confirmado pela contagem que fixa a festa da Colheita sete semanas após os Ázimos, Lv 23.15; Dt 16.9. Como a semana e o sábado não existem fora de Israel, a festa dos Ázimos, mesmo que de origem

²⁹⁴ Cf. p. 226.

cananéia, assumiu, parece que desde a sua adoção, um caráter propriamente israelita.

Sendo uma festa agrícola, ela dependia do amadurecimento da colheita e não podia ter data mais precisa que “o mês das espigas”, o mês de abibe; tal é o estado dos calendários de Êx 23 e 34 e também do Deuteronômio.

Vimos que a Páscoa era celebrada neste mesmo mês, e precisamente na lua cheia. Quando ela foi transformada, pelo Deuteronômio e pela reforma de Josias, em uma festa de peregrinação, como eram já os Ázimos, pareceu conveniente unir as duas festas; a própria prescrição antiga e independente de comer pão sem fermento na Páscoa favoreceu esta combinação, talvez também a influência de ritos locais, como o do santuário de Gilgal, Js 5.10-12. A data da Páscoa, já fixada na lua cheia, continuou como era e os Ázimos lhe foram ligados, seguindo-a imediatamente durante sete dias. Esta é a regra de Lv 23.5-8. Se a data que temos proposto para a base do Código de santidade é válida, isto aconteceu depois de Josias, mas antes do Exílio, e isto explica que Ezequiel conheça e aceite as datas, Ez 45.21. Mas esta combinação de uma contagem lunar (a Páscoa) e de uma semanal (os Ázimos) acarreta uma complicação insolúvel, a Páscoa não caindo necessariamente em véspera de sábado, quando deviam começar os Ázimos. Na prática, abandona-se a ligação dos Ázimos com a semana e regula-se pela festa da Páscoa; mas, na época judaica, fariseus e betuseanos (um grupo de saduceus) disputava sem resultado sobre a interpretação do shabat dos *matstsot* e do “dia seguinte ao shabat”, Lv 23.11,15, em que se devia oferecer o primeiro feixe e de quando começam as sete semanas antes da festa das Semanas. Os betuseanos o entendiam como sendo o sábado que caía na semana dos *matstsot*; os fariseus, como o próprio dia da Páscoa.

d) *A ligação com a história da salvação* – Em todas as tradições, os Ázimos, Êx 23.15; 34.18; Dt 16.3, ou a Páscoa, Dt 16.1 e 6, ou a Páscoa e os Ázimos, Êx 12.23-27 e 39 (tradição javista); Êx 12.12-13 e 17 (tradição sacerdotal) são ligadas à saída do Egito. A ligação é mais explícita em Êx 12, que incorpora em seu relato da saída o ritual das duas festas: é para ajudar nesta libertação e para comemorá-la em seguida que esses ritos foram instituídos.

Especialistas que vêem no culto a atualização do mito, consideram todo o conjunto de Êx 1-15 como a “lenda” da festa pascal, por trás da qual é inútil procurar eventos da história: é a expressão cultural do mito da luta de Iahvé contra seus inimigos. O ponto culminante é a noite que é revivida na noite da Páscoa, a noite em que se vela como Iahvé “velou”, Êx 12.42. De manhã, Êx 14.24, os egípcios estão derrotados; é o triunfo de Iahvé, celebrado em um cântico de vitória, que acaba com a glorificação do Templo de Jerusalém, onde a festa acontece e onde Iahvé reside para sempre, Êx 15.17.

Não se pode negar a presença de elementos culturais no relato de Êx 12 – eles são destacados pelo próprio texto – e deve-se reconhecer que os ritos da Páscoa e dos Ázimos influenciaram a apresentação da história, mas isto não faz de Êx 12, e com mais razão, de Êx 1-15, um simples discurso sagrado comentando ritos. Há muitos outros elementos e esta seção faz parte de um conjunto, que pretende ser uma obra de história. Deve ainda ser lembrado que a religião de Israel é uma religião histórica e que a fé de Israel é fundada sobre intervenções de Deus na história do povo. Havia uma festa, provavelmente pré-israelita, da Páscoa; houve, talvez emprestada de Canaã mas tornada verdadeiramente israelita, uma festa dos Ázimos; essas duas festas eram celebradas na primavera. Houve, em um certo tempo, uma intervenção espantosa de Deus, a libertação do Egito, que tinha marcado o início da história de Israel como povo, e como povo escolhido de Deus, e acabou na instalação na Terra Prometida. As festas da Páscoa e dos Ázimos serviram para comemorar este evento dominante da história da salvação. Este significado se ligou muito cedo às duas festas, a cada uma independentemente segundo as mais antigas tradições, e esse valor que tinham em comum tornava quase inevitável que um dia fossem unificadas.

2. A FESTA DAS SEMANAS

Em Êx 23.16, a segunda grande festa anual é a da Colheita, *qatsir*, exatamente da colheita do trigo, como o explicita Êx 34.22; era um dos grandes períodos do calendário agrícola da Palestina, Gn 30.14; Jz 15.1; I Sm 6.13; 12.17, e o calendário de Gezer.²⁹⁵ Em Êx 34.22, a festa é chamada também a festa das Semanas; talvez uma glosa que destaca a identidade desta festa com a de Dt 16.9-10, a *hag* das *shavu'ot*, “semanas”. Este último texto explica o nome e dá a data: a festa era celebrada sete semanas após o corte das primeiras espigas, isto é, após a festa primitiva dos *matstsot*. Em Nm 28.26, ela é chamada simultaneamente “festa das Semanas” e “festa das Primícias”, *bikkurim*. Ela era a verdadeira festa das primícias da colheita, uma festa alegre, cf. Dt 16.11; Is 9.2.

O ritual mais desenvolvido é o de Lv 23.15-21: a partir do dia seguinte ao sábado em que é apresentado o primeiro feixe (cf. p. 393), se contam sete semanas completas até o dia seguinte ao sétimo sábado, isto é, cinquenta dias. Daí vem o nome grego da festa: πεντηκοστή, o “quingagésimo” dia, o Pentecostes, do qual se acham as primeiras menções em II Mb 12.31-32 e Tb 2.1,

²⁹⁵ Cf. p. 220.

ao lado do nome de “festa das Semanas”. Esta “cinquentena” de dias entre o princípio da ceifa da cevada e o fim da ceifa do trigo se liga provavelmente aos períodos de um velho cômputo agrícola.²⁹⁶ A cerimônia característica era a oferta de dois pães de farinha nova, cozida com fermento, e é a única vez que o ritual prescreve o uso do fermento em uma oferta apresentada a Iahvé. Essa oblação excepcional destaca o caráter agrícola da festa e sua relação estreita com a dos *matstsot*: no princípio da ceifa, comem-se pães sem fermento em sinal de renovação; no fim da ceifa do trigo, oferece-se pão fermentado, o pão de todos os dias na casa dos sedentários: o tempo da ceifa acabou e, com seu produto, retomam-se os costumes normais. A relação com os Ázimos (e mais tarde com a Páscoa) explica o nome que os rabinos deram a esta festa: ‘*atseret*, “assembléia” de encerramento e até “*atseret* da Páscoa”.

Esta festa de agricultores sedentários é posterior à instalação de Israel na Palestina e deve ter sido emprestada dos cananeus: a apresentação das primícias da colheita à divindade é um costume muito difundido. A data no início era flutuante, Êx 23.16; 34.22; uma primeira precisão é dada em Dt 16.9-10, mas ela é relativa, pois ela parte da festa dos Ázimos, que era ainda dependente do estado das colheitas. O Pentecostes só obtém data fixa com a regulamentação sacerdotal, que tinha associado os Ázimos à Páscoa. Vimos porém que era discutível a interpretação desse cômputo.²⁹⁷ No calendário de dias fixos do livro dos Jubileus e da seita de Qumran,²⁹⁸ a oferta do primeiro feixe, no “dia seguinte ao sábado”, se fazia no domingo que seguia à oitava da Páscoa, 26 do primeiro mês, e a festa das Semanas caía no 15º dia do terceiro mês.

Da mesma forma que a Páscoa mas muito mais tardiamente, a festa das Semanas foi ligada à história da salvação. Utilizando a indicação de Êx 19.1, segundo a qual os israelitas chegaram ao Sinai no terceiro mês após sua saída do Egito, que aconteceu no meio do terceiro mês, se fez da festa das Semanas comemoração da Aliança. Já II Cr 15.10, mesmo que sem referência expressa à festa das Semanas, coloca no terceiro mês uma festa religiosa do reinado de Asa, para uma renovação da Aliança. A ligação torna-se explícita no livro dos Jubileus, que põe no dia da festa das Semanas todas as alianças que ele encontra no Antigo Testamento, desde a de Noé até a do Sinai. Era na festa das Semanas que a seita de Qumran, que a si mesma chamava de comunidade da Nova Aliança, celebrava a renovação da Aliança, a mais importante de suas festas.

²⁹⁶ Cf. pp. 216-217 e 220-221.

²⁹⁷ Cf. p. 528.

²⁹⁸ Cf. p. 225.

Em compensação, no Judaísmo ortodoxo, a festa das Semanas nunca teve mais que uma importância secundária. Ela é omitida no calendário de Ez 45.18-25 e, fora dos textos litúrgicos, ela só é mencionada muito tarde e incidentalmente no Antigo Testamento, II Mb 12.31-32 e Tb 2.1. A Mishná não lhe consagra um tratado como faz às outras festas anuais. Foi só a partir do 2º século de nossa era que os rabinos aceitaram que o Pentecostes comemorava o dia em que a Lei tinha sido dada no Sinai.

A festa cristã do pentecostes teve, desde o princípio, um outro significado: segundo At 2, ela foi marcada pela efusão do Espírito e a vocação da nova Igreja ao universalismo; sua coincidência de data com uma festa judaica manifesta que o antigo sistema cultural tinha caducado e que estavam realizadas as promessas das quais ele era a figura, mas não há uma relação entre o pentecostes cristão e a festa das Semanas, tal como a compreendia a comunidade de Qumran ou, mais tarde, o Judaísmo ortodoxo: não há, no relato de Atos, nenhuma alusão à Aliança do Sinai nem à nova Aliança da qual Cristo é o mediador.

3. A FESTA DAS TENDAS

a) *Os nomes e a importância da festa* – A terceira das grandes festas anuais é chamada, nas traduções em português, a festa dos Tabernáculos, ou das Tendões, ou das Cabanas. “Tabernáculos” é uma transcrição do termo empregado pela Vulgata e diz pouco ao leitor moderno. “Tendas”, que é uma tradução portuguesa desse vocábulo latino, diz algo mas induz em erro: a celebração da festa nunca teve armação de “tendas”. Ficaremos com essa expressão só por falta de uma melhor. “Cabanas” é menos festivo mas é a tradução exata do nome hebraico da festa: *sukkot*. Esse nome só aparece nos calendários religiosos recentes, Dt 16.13,16; Lv 23.34, e nos textos que dependem deles, Ed 3.4; Zc 14.16,18 etc., mas é certo que é a mesma festa que é chamada festa da Colheita, *'asip*, nos dois calendários mais antigos, Êx 23.16 e 34.22.

Ela era a mais importante e a mais freqüente das peregrinações anuais ao santuário. Lv 23.39 a chama a “festa de Iahvé”, cf. Nm 29.12. Em Ez 45.25, ela é simplesmente a “festa”, a festa por excelência, como em I Rs 8.2,65. Pode-se reconhecê-la na “festa de Iahvé celebrada a cada ano em Siló”, Jz 21.19, e é sem dúvida nesta ocasião que o pai de Samuel ia a cada ano ao santuário, I Sm 1.3. Zacarias anuncia que todas as nações subirão cada ano para adorar a Iahvé em Jerusalém, e isto será na festa das Tendões, Zc 14.16. Também para Josefo, *Ant.* VIII iv i, ela é “a festa mais santa e a maior entre os hebreus”, e um autor pagão, Plutarco, *Quaest. Conv.* IV 6, emprega uma fórmula quase idêntica.

b) *A evolução histórica* – Os textos antigos não deixam dúvida sobre o caráter da festa: é uma festa agrícola, a da colheita, quando são colhidos os produtos do campo, Êx 23.16, no momento em que são juntados o produto da eira e do lagar, Dt 16.13. Depois de colhidos os últimos frutos da terra, prensadas as azeitonas e as uvas, vai-se dar graças a Deus. É uma festa alegre, e a suspeita que a atitude de Ana despertou em Eli, I Sm 1.14-15, mostra que havia na festa a possibilidade de se embriagar com o vinho novo.

Ela era acompanhada de diversões populares. Segundo Jz 21.19-21, os benjamitas dizimados, para conseguir esposas, levam as moças de Siló que tinham saído às vinhas para dançar juntas na festa de Iahvé. Pode-se comparar a isso uma tradição recolhida pela Mishná, *Taanith* IV 8: aos 15 de Ab (julho-agosto) e no Dia da Expição, em setembro, as jovens de Jerusalém saíam com vestes brancas, recentemente lavadas, e iam dançar nas vinhas cantando: “Rapaz, olha e vê o que você vai escolher. Não olhe a beleza, mas a família.” Deixemos de lado a dança do mês de Ab. A outra não podia acontecer, como diz o texto, no Dia das Expições, que era o grande dia da penitência. Se a tradição é antiga, como parece, ela deve se reportar à festa das Tendas, que acontecia alguns dias depois. A dança ainda acontecia na época do Novo Testamento: os homens piedosos e importantes dançavam cantando no átrio do Templo, brandindo tochas acesas. Era uma alegria popular e costumava-se dizer: “Aquele que não viu a alegria desta festa de noite não viu, em toda sua vida, nenhuma alegria verdadeira.”

Nos textos litúrgicos antigos, os primeiros detalhes sobre os ritos são dados por Dt 16.13-15: a festa é chamada a das “Cabanas”, *sukkot*, sem explicação; ela é uma peregrinação ao santuário único, Jerusalém, e ela dura sete dias. Exatamente assim foi celebrada, cabanas à parte, a dedicação do Templo de Salomão, que coincidiu com a festa das Tendas: vindos de todo o reino, os fiéis fazem uma festa de sete dias e, no oitavo dia, Salomão os manda de volta para suas casas, I Rs 8.65-66; toda a passagem é de redação deuteronomista.

O ritual de Lv 23.33-43 é muito mais preciso mas apresenta também problemas de crítica literária.²⁹⁹ Os vv. 34-36 retomam as prescrições do Deuteronomio mas, aos sete dias da festa, eles acrescentam um oitavo dia, que é de repouso e comporta uma assembléia cultural com sacrifícios. Nm 29.12-34 prescreve os sacrifícios a serem feitos durante os sete dias (o número das vítimas principais, os touros, vão diminuindo regularmente e Nm 29.35-38 indica os sacrifícios do oitavo dia, muito mais numerosos. Este oitavo dia é mencionado em todo lugar à parte dos sete dias de festa, ele é uma conclusão,

²⁹⁹ Cf. p. 510.

um apêndice, e, no ritual posterior da Mishná, não se habitava mais em cabanas, não havia mais festa noturna, só que deve-se ficar em Jerusalém; é o dia seguinte à festa, uma transição antes de retomar a vida normal. Não se deve, pois, insistir sobre o silêncio de Ez 45.25 que, em seu texto conciso só se ocupa dos sacrifícios oferecidos pelo príncipe durante os sete dias das Tendras, como durante os sete dias da Páscoa e dos Ázimos, Ez 45.23-24. É assim que II Cr 7.8-10 apresenta a festa na época de Salomão, mas ele a adicionou à da dedicação do Templo e imaginou sete dias para a dedicação do Templo, seguidos de sete dias para a festa das Tendras; esta maneira de ver foi introduzida no texto de I Rs 8.65 por uma glosa do hebraico, ausente da versão grega.

A celebração da festa sob Esdras, Ne 8.13-18, em ligação com a leitura da Lei, se inspira evidentemente em Lv 23, mas em uma segunda etapa de sua redação. Ne 8.14 se refere a Lv 23.42-43: se habitará sete dias sob cabanas, como lembrança das cabanas em que Iahvé fez Israel habitar após a saída do Egito. Tendo ouvido a leitura desse texto, a comunidade sai para cortar ramos e faz para si cabanas, sobre seu teto, no pátio do Templo ou nas praças de Jerusalém, e o texto acrescenta: “Os israelitas nada tinham feito de semelhante desde os dias de Josué”, Ne 8.17. É difícil dizer em que consistia essa novidade. Não são as próprias cabanas, que são um elemento antigo, visto que dão seu nome já à festa do Deuteronomio, é antes o fato de que, pela primeira vez, essas cabanas são levantadas na própria Jerusalém, do que Dt 16.15 não fala.

Os 12.10 não deve ser usado como objeção: “Eu te farei ainda habitar em tendas como no dia do Encontro, *mo'ed*” argumentando que *mo'ed* significa também “solenidade”. Pois, em Oséias e antes da centralização do culto, não se poderia tratar senão de uma festa celebrada em um santuário local; mas não se trata mesmo disto: o texto fala de “tendas” e não de “cabanas” e ele se refere à idade de ouro do deserto, a do “encontro” entre Iahvé e Israel.

Uma última etapa é transposta quando é redigido Lv 23.40-41: tomam-se “belos frutos” e ramos e festeja-se durante sete dias. Não se falava de frutos em Ne 8.13-18, e esses frutos não servem para a construção de cabanas, eles são carregados em alegre procissão. É o que é atestado pelos textos históricos posteriores: em II Mb 10.6-8, é celebrada a renovação do Templo³⁰⁰ “à maneira da festa das Tendras” e, durante oito dias, carregam-se tirso, ramos verdes e palmas; Josefo conta, *Ant.* XIII xiv 5, que em uma festa das Tendras, Alexandre Janeu, o sumo sacerdote e rei odiado pelos fariseus e pelo povo, foi atacado com as cidras que os fiéis carregavam. Segundo o ritual da Mishná, levava-

³⁰⁰ Cf. p. 546.

se em uma mão a cidra, *'etrog*, na outra, o *lulab*, uma palma flexível à qual eram amarrados ramos de mirta e de salgueiro.

c) *As datas* – Segundo o sentido exato dos termos empregados,³⁰¹ a festa era celebrada no começo do ano de outono conforme Êx 23.16; no fim desse ano de acordo com Êx 34.22. Não se deve ver entre esses dois textos uma contradição ou uma mudança na fixação da festa. Isto significa simplesmente que, então, sua data não era exatamente determinada: ela dependia do amadurecimento dos frutos, era a “festa da Colheita” e era celebrada quando os frutos eram colhidos, um pouco antes ou um pouco depois do início do ano. O velho calendário agrícola de Gezer começa com os dois meses da colheita.³⁰² Isto não é contradito por Dt 31.10-11, que ordena uma leitura da lei, quando da festa das Tendras, “ao fim, *miqsets*, de sete anos”, no ano sabático: o texto não deve ser traduzido como “ao fim do sétimo ano”, mas como “a cada sete anos”, e a indicação da festa das Tendras é acessória: é a ocasião em que se faz essa leitura setenal. A data da festa também só é determinada, em Dt 16.13, pelo estado dos trabalhos agrícolas: é quando são armazenados os produtos da eira e do lagar.

Indicações mais precisas são dadas incidentalmente pelos livros de Reis, mas apresentam problemas difíceis. A dedicação do Templo de Salomão, que coincidiu com a festa das Tendras, foi celebrada no mês de etanim do calendário cananeu, que uma adição diz que é o sétimo mês do calendário babilônico introduzido depois de Josias, I Rs 8.2. Mas, de acordo com I Rs 6.38, o Templo foi terminado no mês cananeu de bul, que uma outra adição diz que é o oitavo mês do calendário posterior. Supondo-se que essas equivalências sejam exatas – e não temos razão para duvidar delas –, parece que deve-se concluir que a dedicação aconteceu um mês antes do término dos trabalhos ou que ela foi adiada por onze meses após esse término. Na segunda hipótese, o longo adiamento seria justificado pela confecção de toda a mobília de bronze, cuja fabricação é, de fato, narrada em I Rs 7.13-51, a saber, entre o término do Templo, I Rs 6.38, e sua dedicação, I Rs 8.2. Uma solução mais sutil propõe colocar a festa da dedicação e das Tendras na última semana de etanim, sua oitava coincidindo com o dia 1º de bul, o que harmoniza as duas informações mas é pouco convincente. Vale a pena lembrar que a data da festa só era então determinada pelo amadurecimento dos frutos: naquele ano, a colheita foi feita antes que os trabalhos do Templo tivessem terminado por completo; celebravam-se, pois, a festa, e a dedicação, em etanim, mas foi só no mês seguinte,

³⁰¹ Cf. p. 227.

³⁰² Cf. p. 220.

bul, que o Templo foi terminado “segundo toda sua planta e toda sua ordenança”, I Rs 6.38.

A questão é complicada pela nota de I Rs 12.32-33 sobre a inauguração do novo santuário de Betel por Jeroboão I: “Jeroboão celebrou uma festa no oitavo mês, no dia 15 do mês, como a festa que era celebrada em Judá, e ele subiu ao altar... no dia 15 do mês, o mês que ele havia arbitrariamente escolhido.” Foram propostas duas interpretações deste texto. A festa teria sido celebrada originariamente, mesmo em Jerusalém, no oitavo mês: de fato, Jeroboão celebra uma festa “como a que era celebrada em Judá”, e ele deve celebrá-la no mesmo momento já que ele quer impedir que seus súditos subam ao Templo de Jerusalém, cf. I Rs 12.28; isto poderia harmonizar-se com a informação de I Rs 6.38 sobre o término do Templo (e sua dedicação) no oitavo mês. A censura a Jeroboão de ter escolhido arbitrariamente essa data seria uma nota tendenciosa de um redator, depois que a festa de Jerusalém foi adiantada do oitavo para o sétimo mês, situação que corresponderia à data de I Rs 8.2. Uma outra solução é que Jeroboão efetivamente mudou o calendário festivo, ou antes que ele retomou, opondo-se ao calendário de Jerusalém, um velho calendário norte-israelita, regido pelas condições agrícolas em Efraim onde a colheita se fazia mais tarde. A isto se deve objetar que não havia nenhuma diferença, para o tempo da colheita, entre Betel e Jerusalém, que não havia diferença notável entre Efraim e Judá e que, se havia diferença, era Efraim que vinha antes de Judá: atualmente, o trigo, a azeitona e a uva da região de Naplouse amadurecem mais cedo que os da região de Belém e Hebrom.

Contra as duas hipóteses deve-se notar que esta passagem é de redação tardia, posterior ao Deuteronômio, como o indica a notação do mês por um número ordinal, posterior mesmo a Lv 23 já que a festa é fixada em no dia 15 do mês. Deve-se lembrar também que a data da festa não era determinada com mais exatidão sob Jeroboão do que era sob Salomão. Se a indicação do oitavo mês é autêntica, ela indicaria somente que, naquele ano, a festa foi celebrada naquele mês, em Betel e em Jerusalém. Não há nenhum indício de que esta data tenha sido conservada depois para a festa das Tendias no reino do Norte.

A data foi determinada só a partir de Lv 23.34, cf. Nm 29.12: a festa começava no dia 15 do sétimo mês do ano de primavera, ela durava sete dias, seguidos de um dia de encerramento. A mesma data é dada em Ez 45.25. Porém, tem-se tentado provar que esse calendário ainda não era seguido no tempo de Esdras. De fato, Ne 8.13-18 não informa em quais dias do mês foi celebrada a festa, e concluiu-se que a referência do v. 14 fazia alusão a uma lei que não está contida no Pentateuco. Até se quis calcular a data na qual ocorreu a festa de Esdras: dia 1º do sétimo mês, ele leu a Lei diante do povo até o meio

dia, Ne 8.2; no dia 2, os chefes de família se reuniram ao redor dele para estudar a Lei, Ne 8.13, eles entenderam que estava prescrito que habitassem em cabanas durante a festa do sétimo mês e esta prescrição foi imediatamente aplicada, Ne 8.14s. Logo, se diz, a festa foi celebrada do dia 3 ao 10. Mas este cômputo é falso: resulta claramente do texto que o povo se dispersou após o dia 1^o do mês, que a reunião do dia 2 compreendia só um grupo restrito e que, em seguida, foi preciso convocar o povo de Jerusalém e de todas as cidades para os preparativos da festa, Ne 8.15. Logo, a festa não pode ter começado no dia 3. Como, por outro lado, as referências dos vv. 14 e 18 correspondem a Lv 23.36 e 42, não há motivo para duvidar que é desta lei que se trata e que, como o ordena Lv 23.34, a festa foi celebrada do dia 15 ao 22.

d) *Origem da festa* – Plutarco, *Quaest. Conv.* IV 6, via uma analogia entre a festa judaica das Tendas e o culto de Baco por ocasião das vindimas. Esta sugestão infeliz foi retomada por um ou outro autor moderno. Um outro afirmou uma relação com as festas de Adônis-Osíris: as *sukkot* seriam o equivalente do caramanchão que ornamentava o leito fúnebre de Adônis. Mas trata-se aí de um rito que só é atestado em Alexandria, na época grega, por Teócrito, *Idylle* XV, e é o deus (morto) que se aloja no caramanchão, não os fiéis; não há nenhuma relação possível.

Foi proposto, com mais sucesso, explicar a festa e o rito das cabanas pela idéia de que em certas épocas, e especialmente na passagem de ano, os poderes malignos estão ativos e atacam as casas: para os enganar e escapar deles, se passaria aqueles dias em abrigos provisórios. Este seria especialmente o caso dos nômades que acabavam de se sedentarizar e para os quais os novos hábitos pareciam carregados de todo tipo de perigos. A festa dataria dos princípios da instalação em Canaã e seria influenciada por essas noções primitivas.

Os textos bíblicos nada oferecem em apoio desta hipótese e eles fornecem, pelo contrário, os elementos de uma solução muito mais simples e convincente. A antiga festa das Tendas tinha um caráter agrícola, que é destacado por seu nome de festa da Colheita e pelos detalhes a ela acrescentados em Êx 23.16 e 34.22; quando ela recebeu o nome de festa das Tendas, esse caráter agrícola continuou sendo indicado por sua data, vaga em Dt 16.13 ou exata em Lv 23.34, e ele é visto até no rito mais recente, o dos frutos levados à festa, Lv 23.40. Esta festa só pode ter sido instituída após a sedentarização, e pode-se presumir que ela tenha sido emprestada dos cananeus. Essa presunção é confirmada por Jz 9.27: após a vindima, o povo de Siquém celebrou uma festa alegre no templo de seu deus. O antigo episódio de Jz 21.19-21 faz a ligação entre esta festa cananéia e a festa israelita.

É muito mais duvidoso que se deva, como tem sido feito algumas vezes, ligá-la à história de Nm 25.1-18: nas planícies de Moabe, os israelitas participaram ligá-la à uma festa impudica do Baal de Peor e um israelita foi morto por ter entrado com uma mulher midianita em um *qubbah*.³⁰³ A palavra significa “tenda” ou “alcova” e foi relacionada às *sukkot*. Mas esta “tenda” não é uma “cabana”, aliás só aparece aqui e não há nenhuma prova de que essa festa tenha sido celebrada no outono e nem que tenha qualquer relação com a festa das Tendras.

Sendo esta uma festa agrícola, o rito das *sukkot* deve ser explicado por um costume camponês. A explicação mais válida é a de ver aí as cabanas de ramos que eram levantadas – e que ainda são – nas vinhas e nos pomares durante a vindima e a colheita dos frutos. A festa, ou uma parte dela, era celebrada primitivamente do lado de fora, Jz 21.19-21, é a festa da Colheita podia se chamar também a festa das Cabanas, *sukkot*. O Deuteronômio manteve o nome, deixou as cabanas levantadas nos pomares mas obrigou a vir sacrificar no santuário único e não mais nos santuários locais, Dt 16.13-15. Por fim, e como um último efeito da centralização do culto, levantou-se em Jerusalém o equivalente desses abrigos e as “cabanas” tornaram-se um rito essencial da festa, Lv 23.42; Nm 8.16.

Como antigamente a Páscoa e como tardiamente as Semanas, a festa das Tendras foi associada a um evento da história da salvação: os israelitas devem habitar sob cabanas em memória das “cabanas”, *sukkot*, onde Iahvé fez seus pais habitarem após a saída do Egito, Lv 23.43. Esta é uma explicação secundária: os israelitas no deserto habitaram sob tendas e não sob cabanas. Estas representam um costume de países sedentários e a palavra aparece pela primeira vez na Bíblia quando Jacó, voltando da Mesopotâmia, se instala em Canaã: “Ele construiu uma casa e fez cabanas, *sukkot*, para seu gado; por isso esse lugar foi chamado Sukkot”, Gn 33.17.

Porém, sem negar o caráter agrícola da festa e seus elos cananeus, um autor recente procurou justificar a ligação da festa das Tendras com a peregrinação no deserto: teria existido, no período seminômade de Israel, uma festa das Tendras, à qual se reportariam as prescrições de Nm 2 sobre a disposição do acampamento ao redor da Tenda da reunião. A leitura da Lei em relação com a festa das tendas, Dt 31.9-13, daria à festa o caráter de uma renovação da aliança, celebrada primeiro em Siquém. A festa se acomodou às condições da vida sedentária e, sob a influência dos cultos de Canaã, o caráter naturista tornou-se predominante; assim ela era celebrada em Siló. A partir da monar-

³⁰³ Cf. p. 335.

quia estabilizada e da construção do Templo de Salomão, a lembrança dos deslocamento no deserto não tinham sentido: como diz Is 33.20 (que é, aliás, tardio), “Sião, cidade de nossas festas” é “uma tenda que não se move”. A festa teria então tomado um sentido novo: ela comemora a escolha de Jerusalém como habitação de Iahvé e a aliança de Iahvé com a casa de Davi. O argumento não é convincente. Os textos antigos, e até Deuteronômio, só destacam o aspecto agrícola e a explicação de Lv 23.43 é evidentemente secundária. Nada prova que a festa jamais tenha tido, no Antigo Testamento, um caráter de uma festa da aliança e Dt 31.9-13 liga a leitura da Lei ao ano sabático, e só secundariamente à festa das Tendas desse ano sabático. E quando a recordação da Aliança foi aplicada, tardiamente, a uma festa, foi à das Semanas³⁰⁴ e não à das Tendas.

4. UMA FESTA DE ANO NOVO?

No Judaísmo, o Ano Novo, o Rosh há-Shaná, é uma das grandes festas anuais. Ela já o era no princípio da era cristã, quando a Mishná lhe consagrou um tratado especial. A festa é celebrada no dia 1º de tishri (que é o nome babilônico do sétimo mês do ano de primavera);³⁰⁵ ela tem o toque da trombeta (o shofar) e o canto de hinos de louvor.

Com este nome e estes ritos, a festa nunca existiu durante todo o tempo do Antigo Testamento. Nem os textos litúrgicos, nem os textos históricos anteriores ao Exílio jamais falam dela. Ezequiel data sua visão do Templo futuro “em *rosh hashshannah*, no dia 10 do mês”, Ez 40.1; é a única vez em que a Bíblia emprega a expressão que designará depois o Ano Novo, mas ela não pode ter esse sentido em Ezequiel e é de se espantar que muitos autores tenham aceito sem pestanejar que o “Dia de Ano” tenha sido festejado no “décimo dia” de um mês. Aqui, *rosh hashshannah* significa o “começo do ano” e, segundo o uso constante de Ezequiel, o princípio do ano de primavera, isto é, o mês de nisan da nomenclatura babilônica e não o mês de tishri em que Rosh há-Shaná foi celebrada mais tarde. É ainda este princípio do ano que é destacado por Êx 12.2, que refere-se a uma mudança de calendário: “Este mês virá antes dos outros: vós fareis dele o primeiro do ano”; neste texto de redação sacerdotal, não se trata mais de uma festa de Ano Novo: somente no dia 10 deste mês se escolhia a vítima para a Páscoa, Êx 12.3. É complicar desnecessariamente a questão comparar com o texto de Ezequiel o de Lv 25.9-10

³⁰⁴ Cf. p. 530.

³⁰⁵ Cf. pp. 222 e 230

(tardio) que soleniza o dia 10 do sétimo mês como Dia da Expição, cf. Lv 23.27, e como término do período do jubileu.

Assim como Ezequiel e o Código Sacerdotal, Esdras não conhece uma festa de Ano Novo: no dia 1º do sétimo mês, ele leu a Lei até o meio-dia, os ouvintes choraram ouvindo essa leitura e Esdras lhes disse para se regozijarem, o que fizeram, Ne 7.72-8.12; ele teria mencionado a festa do Ano Novo se ela tivesse sido celebrada precisamente naquele dia.

Restam só dois textos, que pertencem à redação mais recente do Pentateuco, posteriores a Esdras. O Levítico, Lv 23.24-25, ordena, para o dia 1º do sétimo mês, um dia de repouso com sacrifícios, assembléia cultural e aclamação, a *teru'ah*.³⁰⁶ A prescrição é desenvolvida em Nm 29.1-6, que dá à festa o nome de “Dia da Aclamação” e prescreve quais sacrifícios devem nela ser oferecidos. O caráter da festa do Ano Novo em nenhum lugar é aparente e o calendário de Lv 23, como seu comentário de Nm 28-29, começa o ano religioso com a Páscoa. Esta festa do dia 1º do sétimo mês não é senão uma neomênia mais solene,³⁰⁷ abrindo um mês que era então sobrecarregado de festas (no dia 10, Dia da Expição, do 15 ao 22, as Tendas) e perpetuando, talvez, a lembrança do antigo ano civil e religioso que começava no outono, por volta da festa da Colheita.

Os livros apócrifos do Antigo Testamento anteriores a nossa era nunca falam de uma festa do Ano Novo. Josefo não a inclui em sua lista das festas judaicas; Fílon, *De special. legibus* II 188, conhece dez festas, entre as quais a do dia 1º de Tishri, mas ele não está de acordo com o que dizem Lv 23.24-25 e Nm 29.1-6: é uma “festa das trombetas” que abre o mês das grandes festas, que ele chama o mês sagrado, ἱερουηνία, utilizando um termo da linguagem cultural dos gregos. A festa do Rosh há-Shaná retomou o rito da aclamação da neomênia do sétimo mês no calendário sacerdotal, mas não se pode dizer em que momento nem sob que influência essa festa do Ano Novo foi instituída. É duvidoso que isto tenha acontecido, como se tem proposto, por influência do calendário siro-macedônio, onde o ano começava no outono, porque, para seus assuntos internos, os judeus continuaram fiéis ao cômputo babilônico, que tinham adotado um pouco antes do Exílio.³⁰⁸

Seja como for, um fato permanece seguro: o Antigo Testamento ignora completamente e até o fim uma festa de Ano Novo que teria sido celebrada, como deveria ser, no primeiro dia do ano.

³⁰⁶ Cf. pp. 293 e 298.

³⁰⁷ Cf. p. 508.

³⁰⁸ Cf. p. 230.

5. UMA FESTA DE ENTRONIZAÇÃO DE IAHVÉ?

Contudo, um número muito grande de autores julga que a festa de Ano Novo tinha seu equivalente antigo na festa da colheita ou das Tendias: esta seria celebrada, como vimos, na passagem do ano; ela teria sido o quadro de uma “festa do Ano Novo de Iahvé” ou “festa da entronização de Iahvé” ou “festa do reinado de Iahvé”, segundo as diversas formas que são dadas a essa tese. Os principais argumentos invocados são os seguintes:

1º) Há referência à festa babilônica do Ano Novo, a Akitu, que era celebrada durante os doze primeiros dias do mês de nisan (início do ano de primavera). Era uma festa de renovação da criação e do reinado de Marduk. Nela era recitada e representada a epopéia da criação, a luta contra o caos e o triunfo de Marduk, que era aclamado: “Marduk é rei!” Acreditou-se achar os mesmos elementos no Egito, foram presumidos em Canaã e conclui-se que um drama análogo seria encenado em Jerusalém na festa das Tendias no início (ou no fim) do ano israelita de outono.

2º) Procuram-se os mesmos elementos culturais em algumas passagens do Antigo Testamento e especialmente nos Salmos do reinado de Iahvé, que abrangem pelo menos os salmos 47,93,96-99. Eles são chamados salmos de entronização de Iahvé pelos partidários dessa tese e teriam feito parte do serviço litúrgico da festa das Tendias.

3º) Os dois relatos da transferência da arca, II Sm 6.1-23, e I Rs 8.1-13 teriam tido um uso cultural, por ocasião de uma procissão anual em que se instalava Iahvé em seu santuário, e esta procissão aconteceria durante a festa das Tendias, segundo I Rs 8.2.

A partir desses elementos, reconstrói-se uma festa antiga que teria comportado, segundo um partidário relativamente moderado desta tese: *a)* a celebração do triunfo original de Iahvé contra as forças do caos, sua entronização na assembléia dos deuses e a demonstração de seu poder não só na criação do mundo mas na condução da história; *b)* uma representação dramática do “Dia” escatológico quando Iahvé afirmará o seu poder contra os deuses rebeldes e as nações da Terra, estabelecendo sua realeza não só no domínio da natureza mas no domínio moral; *c)* uma representação correspondente da descida do Messias (o rei terrestre) ao mundo inferior e sua libertação por Iahvé das trevas e da morte; *d)* uma procissão triunfal em que a arca, símbolo da presença de Iahvé, e o rei, verdadeiro Messias, eram conduzidos ao Templo para o ato final de entronização, que marcava o princípio de uma nova era. Outros autores, mais audaciosos, utilizando as liturgias mesopotâmicas de Tamuz e o poemas de Ras Shamra, acrescentam a esse ritual já rico a morte e a ressurreição do

deus e o casamento sagrado entre o deus e sua parceira, a função do deus sendo desempenhada no drama cultural pelo rei divinizado. Concorde-se que tudo isso depois foi espiritualizado, mas sustenta-se que assim a festa era celebrada durante a monarquia.

Apesar da autoridade dos estudiosos que propõem essas teorias e a erudição com a qual eles as defendem, é impossível não exprimir três sérias dúvidas:

1º) O ritual do Ano Novo na Babilônia data da época neobabilônica. É provável que suas origens sejam mais antigas e textos assírios e hititas do fim do 2º milênio a.C. provam que uma festa do Ano Novo era celebrada na Assíria e na Ásia Menor, e que ela tinha pelo menos uma procissão divina e a fixação dos destinos para o ano. Mas estes textos não contêm nada semelhante ao drama mitológico que aparece no ritual da Babilônia. A extensão desse esquema mítico e cultural a todo o Oriente Próximo, aí compreendido Israel, é uma hipótese insuficientemente fundada.

2º) Nos salmos do reinado de Iahvé, a fórmula *yhwh malak* não significa “Iahvé tornou-se rei”, ela não é uma fórmula de entronização: aliás, não se vê quem, segundo a concepção religiosa de Israel, poderia entronizar Iahvé já que ele mesmo possui todo o poder. Aliás, nos próprios textos babilônicos e segundo os paralelos egípcios equivalentes, “Marduk é rei” não é tampouco uma fórmula de entronização, é uma aclamação, o reconhecimento do poder de Marduk: ele age como rei. A fórmula bíblica tem o mesmo sentido, ela é uma aclamação, como o grito de “viva o rei!” que, na coroação dos reis de Israel, não fazia o rei mas reconhecia o caráter real do novo Ungido de Iahvé.³⁰⁹

Esses salmos não são, pois, salmos de “entronização” mas salmos da realeza de Iahvé. A noção de Iahvé-Rei é certamente antiga em Israel, mas os Salmos do Reinado têm contatos muito estreitos com o Deuteronômio para não serem dependentes dele e, portanto, pós-exílicos. Eles não podem ter sido compostos, ou usadas, para uma festa da época monárquica.

3º) Os relatos de II Sm 6 e I Rs 8 tratam de duas transferências diferentes da Arca: uma para a tenda levantada por Davi, outra para o Templo construído por Salomão. A recordação dessa entrada – ou dessas entradas – de Iahvé em seu santuário é comemorada em Sl 24 e 132;³¹⁰ estes pertencem certamente à liturgia do templo, mas não se sabe em quais ocasiões eram cantados. É arbitrário ligá-los às festas das Tendas e a uma “entronização” de Iahvé.

Devem-se fazer também objeções mais gerais. Não há nenhum traço dessa festa de entronização de Iahvé, que seria ligada à festa das Tendas, nem nos

³⁰⁹ Cf. p. 133.

³¹⁰ Cf. p. 347.

textos litúrgicos, nem nos textos históricos do Antigo Testamento. O único argumento plausível seria o texto tardio de Zc 14.16: "Todos os que restarem de todas as nações que vieram contra Jerusalém, subirão de ano em ano para adorar o Rei Iahvé-Sabaot e celebrar a festa das Tendas", cf. vv. 17-18. Mas a relação entre os dois termos é acidental: toda a passagem é consagrada ao triunfo escatológico, ao "Dia" em que Iahvé será rei sobre toda a Terra, v. 9, e a festa das Tendas só é mencionada porque ela era a festa principal da peregrinação. Temos visto, por outro lado, que a festa das Tendas tinha sido desde a origem, e continuava sendo, uma festa agrícola; é paradoxal afirmar, como se tem feito, que esse caráter é secundário e que ela tinha inicialmente um caráter "histórico": a recordação da criação e da vitória de Iahvé sobre o caos. Quando se pensou, bastante tarde, em dar um sentido histórico a esta festa, foi à história de Israel que ela foi ligada e à estada no deserto. Encontramos aqui um traço geral do culto israelita:³¹¹ independentemente das religiões vizinhas, este culto não é a expressão de mitos, é a homenagem do homem a um Deus pessoal, que fez aliança com o povo que ele salvou e que continua fiel a esta aliança.

³¹¹ Cf. pp. 309-310.

CAPÍTULO XVIII

AS FESTAS POSTERIORES

Nos últimos séculos do Antigo Testamento, o calendário religioso foi carregado de novas festas.³¹² Trataremos somente daquelas ainda celebradas; o Dia da Expição, a Hanukká e Purim.

1. O DIA DA EXPIÇÃO

O Yom Kippur é atualmente uma das grandes solenidades do Judaísmo. No princípio de nossa era, o *yom hakippurim*, o “dia das expiações”, já tinha uma tal importância que ele era chamado o “Dia” entre os dias, e este é o título que tem o tratado *Yoma* que a Mishná lhe consagra. Ele era celebrado, e ainda é, no dia 10 de tishri (setembro-outubro).

Antes da adoção dos nomes babilônicos dos meses, o Dia da Expição era fixado na data equivalente ao dia 10 do sétimo mês, Lv 23.27-32; Nm 29.7-11, que são textos sacerdotais recentes. O ritual detalhado é dado em Lv 16, que também é tardio.

a) *O ritual da expiação* – Este é um dia de repouso completo, de penitência e de jejum, que tem uma assembléia no Templo e sacrifícios particulares; se faz expiação pelo santuário, os sacerdotes e o povo. O ritual de Lv 16 é manifestamente compósito: o texto foi muitas vezes retrabalhado; ele apresenta duplicações, vv. 6 e 11, vv. 9b e 15, vv. 4 e 32; os vv. 2 e 3 não se seguem e, em compensação, o v. 4 separa indevidamente os vv. 3 e 5 etc.; há duas conclusões, vv. 29a e 24; os vv. 29b-34 são uma adição, que lembra a lei de Lv 23.27-32 e comenta o ritual precedente.

Este ritual combina duas cerimônias diferentes pelo espírito e pela origem. Há, primeiro, um ritual levítico: o sumo sacerdote oferece um touro em sacrifício por seu pecado e o de sua “casa”, isto é, os sacerdotes aronitas; ele entra (a única vez no ano) atrás do véu que fecha o Santo dos Santos, incensa

³¹² Cf. p. 511.

o propiciatório, *kapporet*³¹³, e o asperge com o sangue do touro, vv. 11-14. Em seguida, ele imola um bode pelo pecado do povo, ele leva o sangue para trás do véu, onde asperge o propiciatório, como tinha feito com o sangue do touro, v. 15. Esta expiação pelos pecados do sacerdócio e do povo está ligada, de uma maneira que parece artificial, a uma expiação pelo santuário, especialmente o altar, que é esfregado e aspergido com o sangue do touro e do bode, vv. 16-19. As duas expiações são igualmente unidas na adição final, v. 33, mas os termos estão invertidos. Encontram-se nesse ritual idéias de pureza e do valor expiatório do sangue, que são características das regras do Levítico.³¹⁴

b) *O bode “para Azazel”* – Mas aí é acrescentado um rito que vem de outras concepções. A comunidade oferece dois bodes, que são sorteados, um para Iahvé, outro “para Azazel”. O bode para Iahvé serve para o sacrifício pelos pecados do povo, de que acabamos de falar. Acabada esta cerimônia, o bode vivo é colocado “diante de Iahvé”; o sumo sacerdote põe as mãos sobre a cabeça do bode e o carrega de todas as faltas, voluntárias ou não, dos israelitas. Então, um homem leva ao deserto o bode que carrega consigo os pecados do povo, vv. 8-10,20-22. Este homem, tornado impuro pelo contato, só pode entrar na comunidade após ter limpado suas vestes e ter se lavado, v. 26. Segundo a tradição dos rabinos, o bode era conduzido a Bet Hadudu ou Bet Harudu, a atual Khirbet Khareidan, dominando o vale do Cedrom a 6 quilômetros de Jerusalém.

É interessante compará-lo a um rito que ocorria na Babilônia no 5º dia da festa do Ano Novo, o dia 5 de nisan: o encantador purificava os santuários de Bel e de Nabu com água, óleo e perfumes; depois, um sacrificador cortava a cabeça de uma ovelha e esfregava, com seu cadáver, o templo de Nabu para afastar sua impurezas; o encantador e o sacrificador iam jogar no Eufrates a cabeça e o corpo da ovelha, depois se distanciavam no campo; eles não podiam voltar para a cidade antes do fim da festa, o dia 12 de nisan. Há uma semelhança inegável com a cerimônia do “bode emissário”: o animal é levado, carregado de impurezas e os ministrantes tornam-se impuros pelo contato com ele. Mas o animal foi imolado e trata-se de uma purificação do santuário; mesmo que o Dia da Expição também tenha tido esse caráter, o “bode emissário” só intervém para carregar os pecados do povo, um traço que não aparece no ritual babilônico.

A propósito dessa transferência do pecado, da mancha ou da doença para um animal que se faz desaparecer, os estudiosos têm recolhido muitos ritos

³¹³ Cf. pp. 338-339.

³¹⁴ Cf. pp. 457-498s.

mais ou menos semelhantes nas culturas primitivas e nos folclores. Não é preciso sair da Bíblia para achar uma analogia: no ritual da lepra, a ave viva, solta no campo, leva o mal e o leproso é declarado puro.³¹⁵

Mas, há, no rito do Dia da Expição, algo mais. O nome “bode emissário” é uma interpretação da Setenta e da Vulgata. No hebraico, o bode é destinado “a *aza'zel*”. Recentemente um estudioso procurou ver aí, como as versões grega e latina, um nome comum: significaria “o precipício” e seria o nome do lugar aonde o bode era conduzido. Seja qual for o valor filológico dessa hipótese, ela não é compatível com o texto: o sumo sacerdote sorteia os dois bodes, um “para Iahvé”, outro “para *azazel*”. O paralelismo parece incompleto se se traduz “para o precipício” e ele exige que o segundo nome seja um nome próprio. É, pois, provável seja o nome de um ser sobrenatural, de um demônio; foi assim que o compreenderam a versão siríaca e o Targum, e já o livro de Enoque, que faz de Azazel o príncipe dos demônios, relegado ao deserto. Deve-se lembrar as idéias israelitas sobre a peregrinação dos demônios nos lugares desolados, Is 13.21; 34.11-14, cf. Tb 8.3 e Mt 12.43.

Deve-se, porém, notar que a eficácia dessa transferência e da expiação que dela resulta é atribuída a Iahvé, diante de quem o bode é apresentado, v. 10, que o bode não é sacrificado a Azazel e que não é tampouco sacrificado a Iahvé, porque, carregado dos pecados do povo, ele se torna impuro e não pode servir como vítima sacrificial. O ritual levítico, então, admitiu exorcizando-o, um velho costume cuja origem é desconhecida.

c) *A idade da festa* – Mas isto não significa que o Dia da Expição e seu ritual sejam muito antigos. Indicaria antes o contrário, pois já tivemos a ocasião de notar que essa combinação de usos levíticos e de superstições populares é característica dos mais recentes rituais de purificação.³¹⁶ Não há nenhuma menção da festa nos textos, históricos ou proféticos, anteriores ao Exílio. Ezequiel prevê no 1º e no 7º dias do primeiro mês³¹⁷ o sacrifício de um touro: o sangue do primeiro touro serve para purificar o Templo e o altar, o segundo é oferecido pelos pecados involuntários do povo, e o todo constitui “a expiação pelo Templo”, Ez 45.18-20. A intenção é sem dúvida a mesma, mas não é ainda o Dia da Expição, fixado no 10º dia do sétimo mês, e a cerimônia característica do bode “para Azazel” não é mencionada.

O silêncio dos livros de Esdras e de Neemias põe um problema que complica as dificuldades da crítica literária. Não se trata do Dia da Expição em

³¹⁵ Cf. pp. 500s.

³¹⁶ Cf. pp. 500-501.

³¹⁷ Cf. p. 510.

Ed 3.1-6, que só fala da festa das Tendas, celebrada pelos primeiros grupos que voltaram do Exílio. Ne 8, que utiliza memórias de Esdras e dá seqüência a Ed 8.36, põe no 1º e 2º dias do sétimo mês uma leitura e um estudo da Lei, depois narra a festa das Tendas, que deve ter sido celebrada do dia 15 ao 22:³¹⁸ não se trata de um Dia da Expição, o décimo deste mês. Pensou-se que, naquele ano, os preparativos da festa das Tendas, celebrada de uma maneira nova, Ne 8.14-15,17, teriam levado à omissão do Dia da Expição; esta explicação parece insuficiente. Por outro lado, Ne 9.1, que segue imediatamente o relato desta festa das Tendas, diz que “no 24º dia deste mês”, houve um jejum e uma cerimônia de penitência. Tem-se pensado que esse dia seria o Dia da Expição, quer ele tenha sido reportado, naquele ano, ao dia 24, quer, naquela época, ele tenha sido celebrado no dia 24 e tenha sido adiantado depois para o dia 10. Mas nenhuma dessas soluções convence, pois Ne 9.1-2 não é uma seqüência do documento de Ne 8: os comentaristas recentes ligam Ne 9.1-2 seja a Ed 10.17 (missão de Esdras), seja a Ne 10.1s (missão de Neemias). O texto de Ne 9.1-2 fica, pois, no ar, e por consequência também a data que ele dá: “no dia 24 *deste* mês”; não sabemos de que ano nem de que mês se trata, e este jejum talvez não tenha nada a ver com o Dia da Expição.

Sem dúvida, este argumento de silêncio não é decisivo, mas favorece a suspeita de que a festa ainda não existia na época de Esdras e de Neemias. Deve-se notar, além disso, que o ritual de Lv 23.27-32 começa com “Além disso...”, o que trai uma adição, e que mesmo esse ritual não menciona o bode para Azazel, que caracteriza a celebração da festa em Lv 16. Deve-se, pois, reconhecer que essa festa é tardia, sem que seja possível precisar o momento em que ela foi instituída nem quando o ritual de Lv 16 começou a ser aplicado. É por meio de um artifício que Lv 16.1 o liga a um episódio do deserto, a morte de Nadabe e Abiú, cf. Lv 10.1-6.

2. A FESTA DE HANUKKÁ

As traduções modernas geralmente chamam esta festa de a festa da Dedicção. O nome grego, τὰ Ἐγκάγια, “inauguração” ou “renovação”, corresponde melhor ao nome hebraico *hanukkah*, que os rabinos lhe deram e que ela conservou no culto judaico. Josefo fala dela como a festa das Luzes, de acordo com o rito que é sua marca principal.

a) *Origem e história* – A instituição da festa é narrada em I Mb 4.36-59. O Templo de Jerusalém e seu altar tinham sido profanados por Antíoco Epífano.

³¹⁸ Cf. pp. 535-536.

Este tinha estabelecido, sobre o altar dos holocaustos, um altar pagão, a Abominação da Desolação, I Mb 1.54; Dn 9.27; 11.31, e nele tinha oferecido, no dia 25 de kisleu (dezembro) de 167 o primeiro sacrifício a Zeus Olímpios. Três anos mais tarde, após sua primeiras vitórias, Judas Macabeu purificou o santuário, construiu um novo altar, que foi inaugurado no dia 25 de kisleu de 164, exatamente no aniversário da profanação, II Mb 10.5. Decidiu-se que a festa seria celebrada a cada ano, I Mb 4.59.

É duvidoso que a festa tenha sido regularmente celebrada nos anos seguintes, quando os sírios ocuparam a cidadela e quando havia combates em Jerusalém. A situação deve ter mudado quando a paz religiosa foi restabelecida e quando Jônatas foi nomeado sumo sacerdote em 152 a.C. No início do segundo livro dos Macabeus, II Mb 1,1-9, há uma carta dirigida, em 124, aos judeus do Egito; ela lhes recomenda celebrar a Hanukká e faz alusão a uma carta já enviada em 143. Este documento tem todas as marcas de autenticidade. Ele é seguido de uma outra carta, que não apresenta as mesmas garantias, II Mb 1.10-2.18: ela teria sido enviada no momento da primeira festa da Dedicção, em 164, e já contém elementos lendários. Ela termina, como a primeira, com um convite para celebrar a Hanukká. Quanto ao próprio corpo do livro, toda a primeira parte, II Mb 2.19-10.8, é uma justificação histórica da festa, cf. o prefácio do autor, II Mb 2.19, e a conclusão, II Mb 10.8. A segunda parte do livro é paralela à primeira e dá os antecedentes da festa de Nicanor, celebrada no dia 13 de Adar, em memória da derrota infligida a este general sírio e de sua morte, II Mb 15.36. A festa de Nicanor teve uma existência efêmera e não falaremos mais dela.

A festa da Hanukká continuou a ser celebrada. Ela é mencionada no Novo Testamento, Jo 10.22, pelo seu nome grego, Encenias, e em Josefo, *Ant.* XII vii 7, com o nome de festa das Luzes. A Mishná só lhe reserva alusões e esse relativo silêncio é bem explicado pela hostilidade dos meios ortodoxos contra os hasmoneus; os rabinos não queriam favorecer uma festa que os hasmoneus tinham instituído. Mas a festa tornou-se popular e os tratados rabínicos posteriores dão, a seu respeito, soluções casuísticas e explicações bizarras. Esta festa da renovação do Templo subsistiu após a destruição deste porque o rito das luzes, como veremos, a fazia independente do santuário e permitia lhe dar um sentido novo. Ela continua até hoje uma grande festa judaica.

b) *Os ritos. Hanukká e festa das Tendias* – A festa era celebrada durante oito dias a partir do dia 15 de kisleu (dezembro), com alegria, I Mb 4.56-59. Além dos sacrifícios oferecidos no Templo, carregavam-se tirsos, ramos verdes e palmas, cantavam-se hinos, II Mb 10.6-8, cf. I Mb 4.54. O título do salmo 30 o destina à Dedicção do Templo e ele deve ter sido utilizado nessa

ocasião. Mas cantava-se sobretudo o Hallel, salmos 113-118, e é provavelmente para responder a um rito da festa que foi acrescentado o v. 27 do salmo 118, que pode ser traduzido como: “Tragam vossa procissão (ou: vossa dança, *hag*), com ramos nas mãos, até os chifres do altar.”

Além dessa procissão dos ramos e do Hallel, um rito característico da festa era o das luzes, de onde Josefo tira o nome que ele dá à festa. Sabemos pela Mishná e os escritos rabínicos que se acendiam lâmpadas diante de cada casa, uma a mais para cada um dos oito dias da festa. Os textos antigos não falam explicitamente desse rito; o acender das lâmpadas em I Mb 4.50 se reporta ao restabelecimento do candelabro do Templo e não à inauguração do altar. Porém, podem-se reconhecer alusões na primeira carta de II Mb 1.8, que retoma esta frase de uma carta precedente: “Não acendemos as lâmpadas”; na segunda carta de II Mb 1.18s, que junta à festa da Hanukká a recordação do fogo sagrado miraculosamente preservado e reencontrado por Neemias; enfim, no salmo 118.27 que, pouco antes de falar dos ramos, diz “Iahvé é Deus, ele nos ilumina”.

O segundo livro dos Macabeus insiste na semelhança da Hanukká com a festa das Tendias. Ela foi celebrada, a primeira vez, “à maneira da festa das Tendias”, II Mb 10.6, e a carta de 124 a.C. a chama “a festa das Tendias do mês de kisleu”, II Mb 1.9. O primeiro livro dos Macabeus não tinha feito essa comparação, mas o segundo, que quer aclimatar a Hanukká na Diáspora egípcia, destaca deliberadamente seu parentesco com uma das grandes festas tradicionais. É aliás possível que, desde sua instituição, Judas Macabeu tenha pensado em lhe dar esse caráter, lembrando-se que o Templo de Salomão, I Rs 8.2,65, e o altar construído no retorno do Exílio, Ed 3.4, tinham sido dedicados na festa das Tendias.

De fato, as duas festas têm em comum durar oito dias (contando o dia do encerramento da festa das Tendias, Lv 23.34-36) e carregam-se ramos na Hanukká como nas Tendias, segundo o ritual mais recente, Lv 23.40-41. Mas as semelhanças param por aí. Certamente, cantavam-se salmos na festa da Tendias, mas nada diz que este era então o Hallel; parece mais é que foi da Hanukká que o canto do Hallel foi depois estendido, não somente para Tendias, mas para a Páscoa e o Pentecostes. Durante a Hanukká, nunca habitou-se em cabanas e as luzes diante das casas têm só uma relação longínqua com a iluminação do Templo nas noites da festa das Tendias. Para Josefo, as luzes da Hanukká significavam que a liberdade tinha “brilhado” para os judeus de uma maneira inesperada, *Ant.* XII vii 7; elas tornaram-se em seguida o símbolo da Lei, que é uma luz, cf. Pv 6.23; Sl 119.105. faltaria explicar porque seu número crescia a cada dia, e isto nos leva ao problema das influências pagãs sobre os ritos da festa.

c) *Influências pagãs?* – Eis, pois, a única festa judaica cuja instituição é contada em um texto recente e ligada a um evento histórico indiscutível. Isto pareceu muito simples para os estudiosos e eles procuram para a festa uma origem fora de Israel. Ela seria a adaptação judaica de uma festa do solstício de inverno e “Hanukká” teria relação com Enoque, que viveu 365 anos, Gn 5.23, o número dos dias de um ano solar. Abandonando Enoque, autores mais sérios sustentam a equivalência da festa com a do *Sol invictus*, celebrada em Roma no dia 25 de dezembro. Outros lembram que, durante a perseguição de Antíoco Epífano, os judeus foram obrigados a se coroarem com hera e a participarem no cortejo de Baco, II Mb 6.7, e que um velho de Atenas, II Mb 6.1, foi enviado pelo rei para lhes ensinar os novos ritos; acrescenta-se que a assimilação feita do deus nabateu Dusares com Baco podia tornar essas práticas menos estranhas aos judeus. Mas esquece-se de provar – e não se pode provar – que essas festas de Baco eram celebradas no dia 25 de kisleu em Jerusalém; nós veremos que o texto de II Mb 6.7 supõe antes que elas caíam em outra data. Alguns autores, enfim, propuseram pelo menos o aumento no número de luzes a cada dia da festa como uma imagem de alongamento dos dias após o solstício de inverno.

Essas teorias enfrentam muitas objeções, que parecem decisivas. Não se pode afirmar uma origem pagã para uma festa judaica que, segundo todas as informações disponíveis, só foi instituída e repetida para comemorar a purificação do Templo, manchado por práticas pagãs, e a restauração do culto legítimo. Se isto for aceito, fica impossível fazer concordar uma festa do solstício de inverno, ligada ao calendário solar, com uma festa fixada em um dia determinado do ano lunar, mesmo retificado: 25 de kisleu só raramente caía no dia do solstício.

Entre a Hanukká e alguns costumes pagãos pode haver, porém, uma relação, mas ela é indireta e adversa. Judas Macabeu inaugurou o novo altar exatamente no aniversário da profanação do antigo, no dia 25 de kisleu de 167. Ora, Antíoco Epífano tinha escolhido propositalmente este dia para o primeiro sacrifício a Zeus Olímpios. Tem-se pensado que, neste ano de 167, o solstício de inverno caía em 25 de kisleu, mas os cálculos tentados para provar essa suposição dão resultados incertos. A solução é indicada pelos próprios textos: segundo II Mb 6.7, os judeus eram obrigados a participar no sacrifício mensal, o dia do nascimento do rei; conforme I Mb 1.58-59, os judeus recalcitrantes eram maltratados a cada mês e, no dia 25 do mês, sacrificava-se sobre o altar pagão. Neste último versículo, a gramática e o contexto indicam que não se trata de uma ação única, o sacrifício do dia 25 de kisleu de 167, mas de um sacrifício repetido no dia 25 de cada mês, logo, do sacrifício mensal pelo dia

do nascimento do rei, mencionado por II Mb 6.7. O costume é atestado no Oriente helenístico e se perpetuou nessas mesmas regiões até sob o Império romano.

As festas dionisíacas, onde todos deviam se coroar com a hera, são distintos desse sacrifício mensal em II Mb 6.7, e esta é uma razão a mais para negar a relação dos ramos da Hanukká com o culto de Baco. Porém, ainda é possível que se tenha querido, por meio desses ramos agitados em honra do verdadeiro Deus, apagar a lembrança do rito pagão ao qual os judeus fiéis tinham sido constringidos e ao qual se tinham entregado os judeus helenizantes, e o costume da festa das Tendias fornecia uma justificação. Quanto às luzes acesas diante das casas, elas podiam substituir o incenso que, sob Antíoco Epífano, era queimado nas portas das casas e nas praças, I Mb 1.55. Seu número crescente com os dias da festa é um uso não atestado nos documentos mais antigos e talvez não tenha nada a ver com o avanço do Sol a partir do solstício. Ele pode indicar a solenidade crescente da festa, ou simplesmente pontuar seu desenvolvimento; os costumes populares e as regras litúrgicas amam essas gradações: para tomar um exemplo no ritual judaico, o código sacrificial de Nm 29.13-32 especifica que, do primeiro ao sétimo dia da festa das Tendias, o número dos touros imolados diminui em uma unidade a cada dia, para terminar em sete vítimas, no sétimo dia. Se esses contatos, secundários, com costumes pagãos são fundamentados e se a explicação que demos deles é válida, o caráter fundamental da Hanukká se acha confirmado: ela era uma purificação de todas as manchas contraídas sob o domínio dos ímpios, cf. I Mb 4.36. Por isso II Mb 2.16 e 10.5 a chamam simplesmente o dia da “purificação do Templo”.

3. A FESTA DE PURIM

a) *Datas e ritos* – No princípio de nossa era, Josefo, *Ant.* XI vi 13, diz que a festa de Purim era celebrada nos dias 14 e 15 de Adar, para comemorar a revanche dos judeus da Pérsia sobre seus inimigos. O ritual é dado pelos escritos rabínicos. A festa era precedida por um dia de jejum, no dia 13 de Adar. Ao entardecer se acendiam as lâmpadas em todas as casas e ia-se à sinagoga. Os dias 14 e 15 eram dias de alegria. Ia-se de novo à sinagoga para ouvir a leitura do livro de Ester; a leitura era pontuada pelas imprecações dos ouvintes contra Hamã e os ímpios em geral e ela acabava com uma solene bênção de Mardoqueu, de Ester e dos israelitas. Fora essas leituras e a distribuição de presentes e de esmolas, a que as pessoas piedosas davam um sentido religioso,

era uma festa puramente profana, passada com muita alegria e banquetes e em que liberdades eram permitidas. Os rabinos aceitavam que se pudesse beber até não mais distinguir entre “maldito seja Hamã” e “bendito seja Mardoqueu”. Mais tarde, acrescentou-se o hábito de se fantasiar e Purim se tornou o carnaval dos judeus.

b) *Purim e o livro de Ester* – A leitura do livro de Ester de fato se impunha porque é a ele que estão ligados o nome e a instituição da festa. A nota final da tradução grega do livro o chama de “esta carta relativa a Purim”, Et 10.3. Segundo Et 3.7 (completado conforme o grego) e 9.24, esses dias são chamados “Purim” porque Hamã tirou a “sorte”, *pur*, no dia 14 de Adar para o extermínio dos judeus; mas este malvado desígnio voltou-se contra ele e ele foi enforcado. A palavra *pur* não é hebraica e foi necessário, duas vezes, ser glosada pelo hebraico *goral*, “sorte, destino”. Considerando o quadro onde é colocado o relato, procurou-se uma etimologia persa, mas agora é certo que a palavra é acadiana, *puru*, “sorte, destino”; voltaremos a esse ponto.

É curioso que esse sorteio não tenha mais importância no relato e que não tenha nenhum lugar nos ritos da festa que porta seu nome. Além disso, Et 3.7 interrompe o relato, e a segunda menção de “sortes” se acha na seção de Et 9.20-32, que conta que Mardoqueu escreve aos judeus dispersos lhes ordenando celebrar a festa; a mesma passagem faz alusão a uma carta precedente de Mardoqueu sobre o mesmo assunto e termina dizendo que a própria Ester fez uma ordenança para confirmar o que Mardoqueu tinha prescrito. Parece que Et 3.7 e 9.20-32 foram acrescentados ao relato para propagar a festa e para consagrar seu nome de festa de Purim.

Mas o próprio corpo do livro já é uma “lenda da festa”. Todo o relato – a elevação de Ester e a intervenção de seu tio Mardoqueu, o ódio de Hamã contra os judeus, seu castigo e a revanche sangrenta feita pelos judeus, graças ao crédito que Ester e Mardoqueu tinham junto ao rei – tudo converge para a festa que ocorreu no dia seguinte ao massacre, e os últimos versículos procuram explicar porque esta festa se prolonga por dois dias, os dias 14 e 15 de Adar, “na alegria e banquetes, com festas e troca de porções”, Et 9.16-19. É bem possível que o relato tenha por base histórica uma libertação inesperada dos judeus de Susã, ameaçados de extermínio, em circunstâncias que não podemos precisar, mas essa base foi livremente utilizada para tornar a “lenda” uma festa.

c) *Origem* – O caso é muito diferente do da Hanukká. O livro de Ester que pretende legitimar a festa de Purim não é um livro histórico e a festa que ele explica não tem o caráter das festas que nós temos estudado até aqui: ela é profana, ela não é, pelo menos não diretamente, em honra do Deus de Israel,

cujo nome nem mesmo aparece no livro hebraico de Ester; a festa não se liga à história antiga do povo eleito, ela não comporta nenhum elemento propriamente cultural. É uma festa estrangeira, mas sua origem permanece obscura.

Tentou-se fazê-la vir da Babilônia e dar a ela uma explicação mitológica: Mardoqueu-Ester seria o casal divino Marduk-Ishtar, Hamã-Vasti seria o casal de deuses elamitas Uman-Mashti (que agora é lido: Parti) e o relato significaria a vitória do deus da luz sobre o deus das trevas; o reinado de Vasti dura cento e oitenta dias, é o inverno; Ester chega ao poder na primavera; a festa estaria ligada à do Ano Novo, onde as “sortes” eram tiradas. Mas não há nada de comparável à festa de Purim na Babilônia, e só aumenta a confusão fazer intervir a festa (persa e babilônica) do povo saca, que era – ou tornou-se – uma festa popular, durante a qual donos e servos, rei e súdito, trocavam suas funções; a história e o significado do povo saca são muito incertos para contribuir com alguma luz.

Uma comparação mais interessante é feita com uma história longamente registrada por Heródoto, *Hist.* III 68-79. Após a morte de Cambises, o mago Gaumata assumiu o poder fazendo-se passar por Smerdis, o irmão que Cambises tinha assassinado secretamente. O falso Smerdis foi desmascarado por um certo Otanes, graças à cumplicidade de sua filha, que tinha entrado no harém real. Gaumata foi morto e a cólera do povo se voltou contra todos os magos, que foram massacrados. A recordação deste evento foi celebrada, entre os persas, em uma grande festa que eles chamavam o Massacre dos Magos. Esta é uma história bastante semelhante à de Ester, e os textos cuneiformes nos garantem sua base histórica confirmando a existência desse Gaumata e sua usurpação. Mas eles não falam da festa em si. Porém, pode-se concluir de outros textos iranianos que ela tinha uma relação com a festa do Ano Novo.

Voltando para a festa de Purim, a cor local muito pronunciada do livro de Ester e sua concordância com o que nós sabemos da antiga cidade de Susã e dos costumes da corte de Xerxes (Assuero) levam a pensar que a festa tem uma origem persa. Deve-se porém levar em conta traços babilônicos: os nomes de Mardoqueu = Marduk, de Ester = Ishtar (a menos que Ester seja o antigo persa *star-*, “estrela”), e especialmente a palavra acadiana *puru* para designar as “sortes” e dar seu nome à festa. Somos levados a propor uma solução complexa das origens da festa, e ela é bastante hipotética.

É certo que a festa nasceu nas comunidades da Diáspora oriental, talvez na própria Susã. É provável que ela guarde uma recordação de um pógrom que os judeus evitaram de uma maneira que lhes pareceu miraculosa; isto pode ter acontecido no 4º século da nossa era. É bastante claro, por outro lado, que a festa guarda alguns traços de uma festa estrangeira do Ano Novo: as diver-

sões, os banquetes, os presentes, a idéia de uma mudança que leva a uma renovação, e é possível que a festa judaica tenha tido como modelo uma festa persa do início do ano. Da Pérsia, a festa teria primeiro se expandido para a Mesopotâmia e lá teria tomado sua cor babilônica; particularmente, ela teria aí recebido seu nome, conforme o tirar das sortes, *puru*, o que concordaria com uma idéia babilônica da fixação dos destinos no início do ano e o que poderia também ser uma tentativa de interpretação pelo acádico do nome persa do primeiro mês do ano, *farvadin*. A festa penetrou na Palestina somente mais tarde: por volta de 190 a.C., o Sirácida, em seu elogio dos ancestrais, Eclo 44-50, não fala nem de Mardoqueu nem de Ester. A festa aparece, pela primeira vez, em II Mb 15.36, como o “Dia de Mardoqueu”, fixado em 14 de Adar. O texto hebraico de Ester a chama “os dias de Purim”, no acréscimo de Et 9.28,31, e é com este nome, desfigurado em $\varphi\rho\rho\nu\rho\rho\acute{\alpha}\iota$, “vigílias” ou “guardas”, que ela é introduzida, a partir de Jerusalém, no Egito, em 114 a.C., Et 10.3 grego. Ela aparece em seguida em Josefo, *Ant.* XI vi 13, e entra definitivamente na história. Pedimos desculpas por terminar com esta festa popular, de origem suspeita, o estudo das instituições do Antigo Testamento.

ABREVIATURAS

AASOR	Annual of the American Schools of Oriental Research.
Afo	Archiv für Orientforschung.
AJSL	American Journal of Semitic Languages and Literatures.
BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research.
BIFAO	Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale (<i>Cairo</i>).
BJPES	Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society.
BJRL	Bulletin of the John Rylands Library (<i>Manchester</i>).
HTR	Harvard Theological Review.
HUCA	Hebrew Union College Annual.
IEJ	Israel Exploration Journal.
JAOS	Journal of the American Oriental Society.
JBL	Journal of Biblical Literature.
JNES	Journal of Near Eastern Studies.
JPOS	Journal of the Palestine Oriental Society.
JQR	Jewish Quarterly Review.
JTS	Journal of Theological Studies.
PEQ	Palestine Exploration Quarterly.
PJB	Palästinajahrbuch.
RB	Revue Biblique.
RHPR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses.
TLZ	Theologische Literaturzeitung.
VT	Vetus Testamentum.
ZA	Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete.
ZAW	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft.
ZDMG,	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
ZDPV	Zeitschrift der Deutschen Palästina-Vereins.

BIBLIOGRAFIA

INTRODUÇÃO

O NOMADISMO E SUAS SOBREVIVÊNCIAS

Sobre a organização tribal dos árabes:

- F. WÜSTENFELD, *Cenealogische Tabellen der Arabischen Stämme und Familien*, Göttingen, 1852.
- W. ROBERTSON SMITH, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, London, 1885; 3rd edition, 1903. Uma revisão muito importante por TH. NOLDEKE, in *ZDMG*, XL, 1886, 148-87.
- T. GOLDZIHNER, 'Das Arabische Stämmewesen und der Islam', in his *Muhammedanische Studien*, I, Halle, 1889, 40-100.
- A. JAUSSEN, *Coutumes Arabes au pays de Moab*, Paris, 1908; re-ed. 1948.
- A. JAUSSEN, 'Coutumes des Fuqara', in A. JAUSSEN and R. SKVIGNAC, *Mission Archéologique en Arabie*, III, Paris, 1920.
- A. MUSIL, *The Manners and Customs of the Rwala Beduins*, New York, 1928.
- T. ASHKENAZI, *Tribos semi-nomades de la Palestine du Nord*, Paris, 1938.
- H. CHARLES, *Tribus moutonnières du Moyen-Euphrate*, Damascus, 1939.
- H. CHARLES, *Lo sédentarisation entre Etiphrate et Balik*, Beyrouth, 1942.
- M. VON OPPENHEIM, *Die Beduinen*, Leipzig-Wiesbaden. Três volumes foram publicados; vol. V dá um resumo geral, mas o autor já apresenta um sumário de suas idéias no vol. I, 1939, 22-36. Junto com esse deve-se ler o artigo de seu colaborador E. BRAUNLICH, 'Beiträge zur Gesellschaftsordnung der arabischen Beduinenstämme', published in *Islamica*, VI, 1934, 68-III; 182-229.
- R. MONTAGNE, *La civilisation do désert*, Paris, 1947.
- B. COUROYER, 'Histoire d'une tribu semi-nomade de Palestine', in *RB*, LVIII, 1951, 75-91.
- J. SONNEN, *Die Beduinen am Sce Cenesareth*, Cologne, 1952.
- J. R. KUPPER, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, Paris, 1957.
- F. GABRIELI and others, *L'antica società beduina*, Roma, 1959.

H. CHARLES, art. 'Nomadisme', in *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, VI, 1959, 541-50.

Sobre a organização tribal de Israel:

A. CAUSSE, *Du groupe ethnique à la communauté religieuse*, Strasbourg, 1937, ch. I: 'La solidarité familiale et tribale'.

J. VAN DEN PLOEG, 'Sociale groepeeringsen in het oude Israel', in *Jaarbericht Ex Oriente Lux*, VIII, 1942, 646-50.

C. UMHAU WOLF, 'Terminology of Israel's Tribal Organization', in *JBL*, LXV, 1946, 45-9.

S. NYSTRÖM, *Beduinentum und Jahwismus*, Lund, 1946.

R. DE VAUX, 'Les Patriarches hébreux et les découvertes modernes', in *RB*, LVI, 1949, 5-19.

Sobre o sistema das doze tribos de Israel:

B. LUTHER, 'Die Israelitischen Stämme', in *ZAW*, XXII, 1901, 1-76.

ED. MEYER and B. LUTHER, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, Halle, 1906.

M. NOTH, *Das System der Zwölf Stämme Israels*, Stuttgart, 1930. (particularmente valioso.)

Sobre a guerra:

P. HUMBERT, *La Terou'ah. Analyse d'utt rite biblique*, Neuchâtel, 1946.

G. VON RAD, *Der Heilige Krieg im Alten Israel*, Zürich, 1951.

Sobre o direito de asilo:

QUATREMÈRE, 'Mémoire sur les asiles chez les Arabes', in *Mémoires de l'Institut Royal, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, XV, 2, Paris, 1845, 307-48.

M. LÖHR, *Das Asylwesen im Alten Testament*, Halle, 1930.

N. M. NIKOLSKY, 'Das Asylrecht in Israel', in *ZAW*, XLVIII, 1930, 146-75.

Sobre a vingança de sangue:

O. PROCKSCH, *Ueber die Blutrache bei den vorislamischen Arabern*, Leipzig, 1899.

H. LAMMENS, 'Le caractère religieux du târ ou vendetta chez les Arabes préislamiques', in *BIFAO*, XXVI, 1926, 83-127.

E. MERZ, *Die Blutrache bei den Israeliten*, Leipzig, 1916.

Sobre o 'ideal nomádico' do Antigo Testamento:

- A expressão é de K. BUDDE, 'Das nomadische Ideal im Alten Testament', in *Preussische Jahrbücher*, 1896; e seu *Die Religion des Volkes Israel*, Giessen, 1899, 112f. A idéia foi frequentemente repetida:
- P. HUMBERT, 'Osée le prophète bédouin, in *RHPR*, I, 1921, 97-118.
- P. HUMBERT, 'La logique de la perspective nomade chez Oséc', in *Festschrift Marti*, Giessen, 1925, 158-66.
- A. CAUSSE, *Les 'pauvres d'Israël'*, Strasbourg, 1922, ch. V: 'Les Prophètes du VIII^e siècle et l'idéal patriarcal'.
- J. W. FLIGHT, 'The Nomadic Idea and Ideal in the Old Testament', in *JBL*, XLIII, 1923, 158-226.
- S. NYSTRÖM, *Beduinentum und Jahwismus*, Lund, 1946.

Sobre os recabitas: Fora artigos de dicionário há somente:

- L. GAUTIER, 'À propos des Rékabites', in *Études sur la religion d'Israël*, Lausanne, 1927, 104-29.
- S. TALMON, 'I Ch 2: 55', in *Eretz-Israel*, V, 1958 (Volume Mazar), III-13 (em hebraico com um sumário em inglês).

I – INSTITUIÇÕES FAMILIARES

1 – A FAMÍLIA

Sobre a família israelita comum, e pontos gerais:

- W. ROBERTSON SMITH, *Kinship and Marriage*, London, 1885; 2nd ed. 1903.
- V. APTOWITZER, 'Spuren des Matriarchats im jüdischen Schrifttum', in *HUCA*, IV, 1927, 207-405; V, 1928, 261-97.
- P. KOSCHAKER, 'Fratriarchat, Hausgemeinschaft und Mutterrecht in Keilschriftrecten', in *ZA*, XLI, 1933, 1-89.
- C. H. GORDON, 'Fratriarchy in the Old Testament', in *JBL*, LIV, 1935, 223-31.
- J. HENNINGER, 'Die Familie bei den heutigen Beduinen Arabiens und seiner Randgebiete', in *Internationales Archiv für Ethnologie*, XLII, 1943, 1-188.
- J. PENDERSEN, *Israel, its Life and Culture*, I-II, London, re-ed. 1946, 46-60.
- I. MENDELSON, 'The Family in the Ancient Near East', in *Biblical Archaeologist*, XI, 1948, 24-40.
- R. PATAI, *Sex and Family in the Bible and the Middle East*, Garden City, New York, -1959.

Sobre o desenvolvimento de costumes familiares:

- A. CAUSSE, 'La crise de la solidarité de famille et de clan dans l'Ancien Israël', in *RHPR*, X, 1930, 24-60.

- A. CAUSSE, *Du groupe ethnique à la communauté religieuse*, Strasbourg, 1937, ch. II: 'L'évolution politique et culturelle et la désintégration des anciens groupes'.

2 - CASAMENTO

Sobre o casamento em geral:

- J. NEUBAUER, *Belträge zur Geschichte des bibl-talmudischen Eheschliessungsrechts (Mitteilungen der vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft)*, XXIV-XXV, Leipzig, 1919-20.
- S. BIALOBLOCKI, *Materialen zum islamischen und jüdischen Eherecht*, Giessen, 1928.
- H. GRANQUIST, *Marriage Conditions in a Palestine Village*, I-II, Helsingfors, 1931-5.
- R. DUSSAUD, 'Le "mohar" Israélite', in *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1935, 142-51.
- G. R. DRIVER and J. C. MILES, *The Assyrian Laws*, Oxford, 1935, 126-271.
- M. BURROWS, *The Basis of Israelite Marriage*, New Haven, 1938.
- L. M. EPSTEIN, *Marriage Laws in the Bible and the Talmud*, Cambridge, Mass., 1942.
- E. NEUFELD, *Ancient Hebrew Marriage Laws*, London, 1944.
- A. GELIN, 'Le passage de la polygamie à la monogamie', in *Mélanges Podechard*, Lyons, 1945, 135-40.
- W. KORNFELD, 'L'adultère dans l'Orient antique', in *PB*, LVII, 1930, 92-109.
- P. KOSCHAKER, 'Eheschliessung und Kauf nach alten Rechten', in *Archiv Orientální*, XVIII, III, 1950 (*Festschrift Hrozný*), 210-96.
- G. R. DRIVER and J. C. MILES, *The Babylonian Laws*, III, Oxford, 1952, 245-324.
- D. R. MACE, *Hebrew Marriage*, London, 1953.
- J. J. RABINOWITZ, 'Marriage Contracts in Ancient Egypt in the Light of Jewish Sources', in *HTR*, XLVI, 1933, 91-7.
- W. KORNFELD, 'Mariage dans l'Ancien Testament', in *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, Paris, V, 1954, 905-6.
- A. VAN SELMS, *Marriage and Family Life in Ugaritic Literature*, London, 1954.
- C. WIENER, 'Jérémie II, 2, "Fiançailles" ou "épousailles"?', in *Recherches de Science Religieuse*, XLIV, 1956, 403-7.
- E. VOLTERRA, 'Osservazioni sul divorzio nei documenti aramaici', in *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*, Rome, 1956, 586-600.
- R. YARON, 'On Divorce in Old Testament Times', in *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, VI, 1957, 77f.

- R. YARON, 'Aramaic Marriage Contracts from Elephantine', in *Journal of Semitic Studies*, III, 1958, 1-39.
- S. LOWY, 'The Extent of Jewish Polygamy in Talmudic Times', in *Journal of Jewish Studies*, IX, 1958, 115-38.
- J. J. RABINOWITZ, 'The "Great Sin" in Ancient Egyptian Marriage Contracts', in *JNES*, XVIII, 1959, 73.
- R. YARON, 'Aramaic Marriage Contracts: Corrigenda and Addenda', in *Journal of Semitic Studies*, V, 1960, 66-70.
- W. L. MORAN, 'The Scandal of the "Great Sin" at Ugarit'. In *JNES*, XVIII, 1959, 280-1.

Sobre o *tirhatu* assírio-babilônico:

- E. A. SPEISER, 'New Kirkuk Documents relating to Family Laws', in *AASOR*, X, 1930, especialmente 23f.
- P. VAN DER MEER, 'Tirhātu', in *Revue d' Assyriologie*, XXXI, 1934, 121-3.
- C. H. GORDON, 'The Status of Women as reflected in the Nuzi Tablets', in *ZA*, XLIII, 1936, 146-69, especialmente 157-8.

Sobre o casamento *beena*:

- J. MORGENSTERN, 'Beena Marriage (Matriarchate) and its Historical Implications', in *ZAW*, N.F. VI, 1929, 91-110; VIII, 1931, 46-58.

Sobre o casamento de Sansão:

- A. JAUSSEN, 'Le gôg musarrib', in *RB*, XIX, 1910, 237-49.
- A. VAN SELMS, 'The Best Man and Bride', in *JNES*, IX, 1950, 65-75.

Sobre os casamentos de Jacó:

- C. H. GORDON, 'The Story of Jacob and Laban in the Light of the Nuzi Tablets', in *BASOR*, 66, 1937, 25-7.
- M. BURROWS, 'The Complaint of Laban's Daughters', in *JAOS*, LVII, 1937, 259-76.

Sobre o levirato:

- J. SCHEFTELOWITZ, 'Die Leviratehe', in *Archiv für Religionswissenschaft*, XVIII, 1915, 250-6.
- P. CRUVEILHIER, 'Le lévirat chez les hébreux et chez les assyriens', in *RB*, XXXIV, 1925, 524-46.
- K. H. RENGSTORF, *Die Mischna, Traktat Jebamot*, Giessen, 1929, com introdução histórica e comentário.

- P. KOSCHAKER, 'Zum levirat nach hethitischem Recht', in *Revue hittite et asianique*, II, 1933, 77-89.
- J. MITELMANN, *Der altisraelitische Levirat*, Leipzig, 1934.
- G. R. DRIVER and J. C. MILES, *The Assyrian Laws*, Oxford, 1935, 240-50.
- M. BURROWS, 'Levirate Marriage in Israel', in *JBL*, LIX, 1940, 23-33.
- M. BURROWS, 'The Ancient Oriental Background of Hebrew Levirate Marriage', in *BASOR*, 77, 1940, 2-15.
- M. BURROWS, 'The Marriage of Boaz and Ruth', in *JBL*, LIX, 1940, 445-54.
- H. H. ROWLEY, 'The Marriage of Ruth', in *HTR*, XL, 1947, 77-99, reproduzido in *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament*, London, 1952, 161-86.
- A. F. PUUKKO, 'Die Leviratsehe in den altorientalischen Gesetze', in *Archiv Orientální*, XVII, II, 1949 (Festschrift Hrozný), 296-9.
- M. TSEVAT, 'Marriage and Monarchical Legitimacy in Ugarit and in Israel', in *Journal of Semitic Studies*, III, 1958, 237-43.

Sobre os impedimentos do casamento:

- W. KORNFELD, *Studien zum Heligkeitsgesetz*, Vienna, 1952, 89-134.
- K. ELLIGER, 'Das Gesetz Leviticus 18', in *ZAW*, LXVII, 1955, 1-25.

3 – A POSIÇÃO DAS MULHERES

- M. LÖHR, *Die Stellung des Weibes zu Yahve-Religion und Kult*, Leipzig, 1918.
- G. BEAR, *Die soziale und religiöse Stellung der Frau im israelitischem Altertum*, Tübingen, 1919.
- J. DOLLER, *Das Weib in Alten Testament*, Münster i.W., 1920.
- P. CRUVEILHIER, 'La droit de la femme dans la Genèse et dans le recueil de lois assyriennes', in *RB*, XXXVI, 1927, 350-76.
- E. M. MACDONALD, *The Position of Women as reflected in Semitic Codes*, Toronto, 1931.
- J. LEIPOLDT, *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum*, Leipzig, 1954, 69-114.

4 - FILHOS

Sobre a atitude com as crianças e pontos gerais:

- A. MARGOLIUS, *Mutter und Kind im altbiblischen Schrifttum*, Berlim, 1936.
- H. GRANQUIST, *Child Problems among the Arians*, Helsingfors, 1950.

Sobre o nascimento:

H. GRANQUIST, *Birth and Childhood among the Arabs*, Helsingfors, 1947.

Sobre o nome:

G. B. GRAY, *Studies in Hebrew Proper Names*, London, 1996.

M. NOTH, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, Stuttgart, 1928.

Sobre a circuncisão:

Não há nada útil fora artigos de dicionários. Os últimos com bibliografia, são:
Reallexicon für Antike und Christentum, II, Stuttgart, 1954, 159-69;
Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, VI, Stuttgart, 1955, 72-80.
O estudo de F. SIERKSMA, 'Quelques remarques sur la circoncision en Israël', in *Oudtestamentische Studiën*, IX, 1951, 136-69, não é muito confiável.

Sobre a educação:

A obra essencial é L. DÜRR, *Das Erziehungswesen im Alten Testament und im Antiken Orient (Mitteilungen der vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft, XXXVI, 2)*, Leipzig, 1932.

J. HEMPEL, 'Pathos und Humor in der israelitischen Erziehung' in *Von Ugarit nach Qumran*, Festschrift Eissfeldt, Berlin, 1958, 63-81.

Sobre os direitos do primogênito:

I. MENDELSON, 'On the Preferential Status of the Eldest Son' in *BASOR*, 156, Dec. 1939, 38-40.

Sobre a adoção:

L. KÖHLER, 'Die Adoptionsform von Rt 4, 16', in *ZAW*, XXIX, 1909, 312-14.

M. DAVID, *Die Adoption im altbabylonischen Recht*, Leipzig, 1927.

S. FEIGIN, 'Some Cases of Adoption in Israel', in *JBL*, L, 1931, 186-200.

E. M. CASSIN, *L'adoption à Nuzi*, Paris, 1938.

W. H. RUSSEL, 'New Testament Adoption-Graeco-Roman or Semitic?', in *JBL*, LXXI, 1952, 233-4.

M. DAVID, 'Adoptio in het oude Israel', in *Mededeelingen d. kon. Nederl. Akad. v. Wetensch., Afd. Letterek.*, 18, 4, 1955.

S. KARDIMON, 'Adoption as a Remedy for Infertility in the Period of the Patriarchs', in *Journal of Semitic Studies*, III, 1958, 123-6.

5 – SUCESSÃO E HERANÇA

- M. TSCHERNOWITZ, 'The Inheritance of Illegitimate Children according to Jewish Law', in *Jewish Studies in Memory of Isaac Abrahams*, New York, 1927, 402-15.
- E. NEUFELD, *Ancient Hebrew Marriage Laws*, London, 1944, 259-65.
- J. PEDERSEN, *Israel, its Life and Culture*, I-II, 2nd ed., London, 1946, 89-96.

6 – MORTE E RITOS FÚNEBRES

- H. J. ELHOKTS, *Die israelitischen Traueritten*, Giessen, 1914.
- S. H. JAHNOW, *Das hebräische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung*, Giessen, 1923.
- G. QUELL, *Die Auffassung des Todes im Israel*, Leipzig, 1925.
- P. HEINISCH, *Die Trauergebrauche bei den Israeliten*, Munster i.W., 1931.
- P. HEINISCH, *Die Totenklage im Alten Testament*, Munster i.W., 1931.
- B. ALFRINK, 'L'expression neésap el-'ammâw', in *Oudtestamentische Studiën*, II, 1943, 106-18.
- B. ALFRINK, 'L'expression neêgap el-'arniâw', in *Oudtestamentische Studiën*, V, 1948, 118-31.
- W. F. ALBRIGHT, 'The High Place in Ancient Palestine', in *Volume du Congrès. Strasbourg*, 1956 (Supplement VT, IV), Leiden, 1957, 242-58.

III – INSTITUIÇÕES CIVIS

1 – QUESTÕES DE DEMOGRAFIA

Essas questões mau foram estudadas, por falta de evidência.

- F. BUHL, *La société israélite d'après l'Ancien Testament*, Paris, 1904, 83-9
- W. F. ALBRIGHT, in *JPOS*, V, 1925, 20-5.
- M. LURJE, *Studien zur Geschichte der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse im israelitisch-jüdischen Reiche*, Ciessen, 1927, 35-41.
- R. ZIMMERMAN, 'Bevölkerungsdichte und Heereszahlen im Alt-Palästina', in *Klio*, XXI, 1927, 340-3.
- S. W. BARON, 'La population israélite sous les rois' (in Hebrew), in *Abhandlungen zur Erinnerung na H. P. Chajes*, 1932, 76-136.
- J. W. CROWFOOT, *The Buildings of Samaria*, London, 1942, 2 and 4.
- W. F. ALBRIGHT, *The Excavations of Tell Beit Mirsim*, II (AASOR. XXI-XXII, 1941-3), 39.

- A. UNGNAD, 'Die Zahl der von Sanherib deportierten Judäer, in *ZAW*, LIX, 1942-3, 199-202.
- J. JEREMIAS, 'Die Einwohnerzahl zur Zeit Jesu', in *ZDPV*, LXVI, 1943, 24-31.
- A. LUCAS, 'The Number of Israelites at the Exodus', in *PEQ*, 1944, 164-8.
- W. F. ALBRIGHT, *The Biblical Period*, Pittsburgh, 1950, 2nd ed., 1955, 59-60, n. 75.
- S. W. BARON, *A Social and Religious History of the Jews*, I, 1, and ed., New York, 1952, 64 and 320-1, n. 2.
- G. E. MENDENHALL, 'The Census Lists of Numbers 1 and 26', in *JBL*, LXXVII, 1958, 52-66.

2 – OS ELEMENTOS DA POPULAÇÃO LIVRE

Sobre os notáveis:

- J. VAN DER PLOEG, '*Le sens de gibbôr hail* in *RB*, L 1941 (= *Vivre et Penser*, I) 120-5.
- C. U. WOLF, 'Traces of Primitive Democracy in Israel', in *JNES*, VI, 1947, 98-108.
- J. VAN DER PLOEG, 'Les chefs du peuple d'Israël et leurs noms', in *RB*, LVII, 1950, 40-61.
- J. VAN DER PLOEG, 'Les "nobles israélites"', in *Oudtestamentische Studiën*, IX, 1955, 49-64.
- W. MCKANE, 'The *gibbor ayil* in the Israelite Community', in *Transactions of the Glasgow University Oriental Society*, XVII, 1957-8 (1959), 28-37.
- E. NEUFELD, 'The Emergence of a Poyal-Urban Society in Ancient Israel', in *HUCA*, XXXI, 1960, 31-53.

Sobre o 'povo da terra':

- M. SULZBERGER, *Am ha-aretz, the Ancient Hebrew Parliament*, Philadelphia, 1909.
- E. KLAMROTH, *Die jüdischen Exulanten in Babylonien*, Leipzig, 1912, Excursus, 99-101.
- M. SULZBERGER, 'The Polity of the Ancient Hebrews', in *JQR*, n.s. III, 1912-13, 1-81.
- N. SLOUSCH, 'Representative Government among the Hebrews and Phoenicians', in *JQR*, n.s. IV, 1913-14, 303-10.
- E. GILLISCHEWSKI, 'Der Ausdruck 'am haares im Alten Testament', in *ZAW*, XL, 1922, 137-42.

- S. DAICHES, 'The Meaning of *am ha-arets* in the Old Testament', in *JTS*, XXX, 1929, 245-9.
- S. ZETLIN, 'The *Am haarez*', in *JQR*, n.s. XXIII, 1932-3, 45-61.
- L. ROST, 'Die Bezeichnungen für Land und Volk im Alten Testament', in *Festschrift Procksch*, Leipzig, 1934, 125-48.
- P. GORDIS, 'Sectional Rivalry in the Kingdom of Judah', in *JQR*, n.s. XXV, 1934-5, 237-59.
- P. LEMAIRE, 'Crise et effondrement de la monarchie davidique', in *RB*, XLV, 1936, 161-83.
- E. WÜRTHWEIN, *Der 'am ha'arez im Alten Testament*, Stuttgart, 1936.
- I. D. AMUSSIN, 'Le "Peuple du Pays" (em russo) in *Vestnik Drevnej Istorii*, 1955, 2, 14-36. Resumo em alemão in *Bibliotheca Classica Orientalis* (Berlin), I, 1956, 73-5.
- L. A. SNIJDER, 'Het "Volk dos Lands" in Juda', in *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, XII, 1957-8, 241-56.

Sobre ricos e pobres:

- A. KUSCHKE, 'Arm und Reich im Alten Testament, mit besonderer Berücksichtigung der nachexilischen Zeit', in *ZAW*, LVII, 1939, 31-57.
- J. VAN DER PLOEG, 'Les pauvres d'Israël et leur piété', in *Oudtestamentische Studiën*, VII, 1950, 236-70.
- A. GELIN, *Les pauvres de Yahvé*, Paris, 1953, with critical bibliography.
- C. VAN LEEUWEN, *Le développement du sens social en Israël avant l'ère chrétienne*, Assen, 1955.

Sobre os estrangeiros residentes:

- A. BERTHOLET, *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden*, Leipzig, 1896, 27-50.
- M. SULZBERGER, 'Status of Labor in Ancient Israel', in *JQR*, n.s. XIII, 1922-3, 397-459.
- M. WEBER, *Das Antike Judentum*, 2nd ed., Tübingen, 1923, 38-42.
- J. VAN DER PLOEG, 'Sociale groepecingen in het Oude Israël', in *Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Gezelschap*, VII, 1942, 642-6.
- J. PEDERSEN, *Israel, its Life and Culture*, I-II, London, 2nd ed., 1946, 39-43.
- E. MARMORSTEIN, 'The Origins of Agricultural Feudalism in the Holy Land', in *PEQ*, 1953, 111-17.

Sobre os assalariados:

- K. FUCHS, *Die alttestamentliche Arbeitergesetzgebung im Vergleich zu CH, zum altassyrischen und hettitischen Recht*, Dissertation Heidelberg, 1935.

W. LAUTERBACH, *Der Arbeiter im Recht und Rechtspraxis des Alten Testament und des Alten Orients*, Dissertação Heidelberg, 1935.

W. BIENERT, *Die Arbeit nach der Lehre der Bibel*, Stuttgart, 2nd ed., 1956, 88-96.

Sobre os artesãos:

I. MENDELSON, 'Guilds in Babylonia and Assyria', in *JPOS*, LX, 1940, 68-72.

I. MENDELSON, 'Guilds in Ancient Palestine', in *BASOR*, 80, 1940, 17-21.

Sobre os comerciantes:

W. F. LEEMANS, *The Old Babylonian Merchant (Studia et Documenta ad jura Orientis pertinentia, III)*, Leyde, 1950.

C. H. GORDON, 'Abraham and the Merchants of Ura', in *JNES*, XVII, 1958, 28-31.

3 - ESCRAVOS

Pontos gerais:

P. HEINISCH, 'Das Sklavenrecht in Israel und im Alten Orient', in *Studia Catholica*, XI, 1934-5, 201-18.

I. MENDELSON, *Slavery in the Anciene Near East*, New York, 1949.

R. NORTH, *Sociology of the Biblical jubilee*, Rome, 1954, com bibliografia de obras mais antigas, pp. xix-xxi; sumário, pp. 135-57.

Sobre a escravidão nos países vizinhos:

A. BAKIR, *Slavery in Pharaonic Egypt*, Cairo, 1952.

G. R. DRIVER and J. C. MILES, *The Babylonian Laws*, I, Oxford, 1952, especialmente 105-8, 221-30, 478-90

J. KLIMA, 'Einige Bemerkungen zum Sklavenrecht nach den vorhammurapischen Gesetzefragmenten', in *Archiv Orientalní*, XXI, 1933, 143-51.

I. MENDELSON, 'On Slavery in Alakakh', in *IEJ*, V, 1955, 65-72.

Sobre escravos israelitas:

I. MENDELSON, 'The Conditional Sale into Slavery of Free-Born Daughters in Nuzi and in the Law of Ex 21, 7-11', in *JAOS*, LV, 1935, 190-5.

H. M. WEIL, 'Gage et cautionnement dans la Bible', in *Archives de l'Histoire du Droit Oriental*, II, 1938, 68 pp.

R. SUGRANYES DE FRANCH, *Études sur le droit palestinien à l'époque évangélique*, Fribourg (Switzerland), 1946, 68-106.

Sobre o escravo 'hebreu':

A. ALT, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, Leipzig, 1934, 19-23 = *Kleine Schriften*, I, Munich, 1953, 291-4.

A. JEPSEN, 'Die "Hebräer" und ihr Recht', in *AFO*, XV, 1945-51, 55-68.

Sobre a captura:

A. ALT, 'Das Verbot des Diebstahls im Dekalog', in *Kleine Schriften*, I, Munich, 1953, 333-40.

Sobre o *y'alid bayt*:

F. WILLESEN, 'The Yalid in Hebrew Society', in *Studia Theologica*, XII, 1958, 192-210.

Sobre a emancipação:

M. DAVID, 'The Manumission of Slaves under Zedekiah', in *Oudtestamentische Studiën*, V, 1948, 63-79.

Z. W. FALX, 'The Deeds of Manumission in Elephantine', in *Journal of Jewish Studies*, V, 1954, 114-17.

Z. W. FALX, 'Manumission by Sale', in *Journal of Semitic Studies*, III, 1958, 127-8.

Sobre o *hoftsi*:

I. MENDELSON, 'The Canaanite term for "Free Proletarian"', in *BASOR*, 83, 1941, 36-9.

E. R. LACHEMAN, 'Note on the Word *hupsiu* at Nuzi', in *BASOR*, 86, 1942, 36-7.

J. GRAY, 'Feudalism in Ugarit and Early Israel', in *ZAW*, LXIV, 1952, 49-55.

I. MENDELSON, 'New Light on the *hupsu*', in *BASOR*, 139, 1955, 9-11.

Sobre os escravos públicos:

A. BERTHOLET, *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden*, 1896, 50-3.

I. MENDELSON, 'State Slavery in Ancient Israel', in *BASOR*, 85, 1942, 14-17. Revisado e desenvolvido em *Slavery in the Ancient Near East*, New York, 1949, 92-106.

M. HARAN, 'The Gibeonites, the Nethinim and the Servants of Solomon', in *Juda and Jerusalem*, 1957, 37-45.

4 – A CONCEPÇÃO ISRAELITA DE ESTADO

- K. GALLING, *Die israelitische Staatsverfassung in ihrer vorder-orientalischen Umwelt (Der Alte Orient, XXVIII, 34)*, Leipzig, 1929.
- A. ALT, *Die Staatbildung der Israeliten in Palästina*, Reformatio-programm der Universität Leipzig 1930=*Kleine Schriften*, II, Munich, 1953, 1-65.
- M. NOTH, *Das System der Zwölf Stämme Israels*, Stuttgart, 1930.
- C. R. NORTH, 'The Old Testament Estimate of the Monarchy', in *AJSL*, XLVIII, 1931-2, 1-19.
- A. ALT, 'Das Grassreich Davids', in *TLZ*, LXXV, 1950, 213-20 = *Kleine Schriften*, II, 66-67.
- M. NOTH, 'Gott, König, Volk im Alten Testament', in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, XLVII, 1950, 157-91.
- A. ALT, 'Das Königtum in den Reichen Israel und Juda', in *VT*, I, 1951, 2-22 = *Kleine Schriften*, II, 116-34.
- K. GALLING, 'Das Königsgesetz im Deuteronomium', in *TLZ*, LXXVI, 1951, 133-8.
- H. J. KRAUS, *Prophetie und Politik*, Munich, 1952.
- A. ALT, *Der Stadstaat Samaria* (Berichte über die Verhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Phil.-hist. Klasse, 101, 3), Berlin, 1954 = *Kleine Schriften*, III, 258-302.
- I. MENDELSON, 'Samuel's Denunciation of Kingship in the Light of the Akkadian Documents from Ugarit', in *BASOR*, 143, 1956, 17-22.

5 – A PESSOA DO REI

Sobre paralelos orientais em geral.

- K. F. EULER, 'Königtum und Götterwelt in den altaramäischen Inschriften Nordsyriens', in *ZAW*, LVI, 1938, 272-313.
- R. LABAT, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Paris, 1939.
- I. ENGNELL, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Uppsala, 1943.
- H. FRANKFORT, *Kingship and the Gods*, Chicago, 1943.
- T. FISH, 'Some Aspects of Kingship in the Sumerian City and Kingdom of Ur', in *BJRL*, XXXIV, 1951-2, 37-43.
- J. RYCKMANS, *L'institution monarchique em Arabie méridionale avant l'Islam*, Louvain, 1951.
- J. GRAY, 'Canaanite Kingship in Theory and Practice, in *VT*, II, 1952, 193-220. 'Authority and Law in the Ancient Orient', Supplement 17 *JAOL*, 1954. J. A.

WILSON (Egypt); E. A. SPEISER (Mesopotamia); H. G. GÜTERBOCK (Hittites); I. MENDELSON (Canaan and Israel).

Sobre o aspecto religioso do rei, em geral:

- S. MOWINCKEL, *Psalmenstudien*, II, *Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie*, Christiania, 1922.
- C. R. NORTH, 'The Religious Aspects of Hebrew Kingship', in *ZAW*, L, 1932, 8-38.
- S. H. HOOKE (Ed.), *Myth and Ritual. Essays on the Myth and Ritual of the Hebrews in Relation to the Culture Pattern of the Ancient East*, London, 1933.
- S. MOWINCKEL, 'Urmensch und "Königsideologie"', in *Studia Theologica* (Lund), II, 1948, 71-89.
- A. BENTZEN, 'King Ideology – "Urmensch" – "Troonsbestijgingsfeest"', in *Studia Theologica* (Lund), III, 1950, 143-57.
- A. R. JOHNSON, 'Divine Kingship and the Old Testament', *Expository Times*, LXII, 1950, 36-42.
- M. NOTH, 'Gott, König, Volk im Alten Testament', in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, XLVII, 1950, 157-91 = *Gesammelt Studien zum Alten Testament*, Munich, 1956, 188-229.
- J. DE FRAINE, *L'aspect religieux de la royauté israélite. L'institution monarchique dans l'Ancien Testament et dans les textes mésopotamiens*, Rome, 1954.
- G. WIDENGREN, *Sakrales Königtum im Alten Testament und in Judentum*, Stuttgart, 1955.
- A. R. JOHNSON, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, Cardiff, 1955.
- S. MOWINCKEL, *He that Cometh* (tradução inglesa), Oxford, 1956, esp. pp. 21-95.
- G. FOHRER, 'Der Vertrag zwischen König und Volk in Israel', in *ZAW*, LXXI, 1959, 1-22.
- E. I. J. ROSENTHAL, 'Some Aspects of the Hebrew Monarchy', in *Journal of Jewish Studies*, IX, 1958, 1-18.
- S. H. HOOKE (Editor), *Myth, Ritual and Kingship. Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East, and in Israel*, 1958.
- G. W. ALTRÖM, 'Psalm 89. Eine Liturgie ans', in *Ritual des Leidenden Königs*, Lund, 1959.
- A. GARDINER, 'The Baptism of Pharaoh', in *Journal of Egyptian Archaeology*, XXXVI, 1950, 3-12.

S. MOWINCKEL, 'General Oriental and Specific Israelite Elements in the Israelite Conception of the Sacral Kingdom', in *The Sacral Kingship* (Suplemento IV a *Numen*), Leiden, 1959, 285-93.

Sobre os ritos de coroação:

K. SETHE, *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen*, Leipzig, 1928.

K. F. MULLER, *Das assyrische Ritual. I. Texte zum assyrischen Königsritual* (*Mitteilungen der vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft*, XLI, 3), Leipzig, 1937.

G. VON RAD, 'Das judaische Königsritual', in *TLZ*, LXXII, 1947, 211-16.

P. A. H. DE BOER, 'Vive le roi', in *VT*, V, 1955, 225-31.

M. NORH, *Amt und Berufung im Alten Testament*, Bonn, 1958.

E. COTHENET, art. 'Onction', in *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, VI, 1959, 701-32.

J. MORGENSTERN, 'David and Jonathan', in *JBL*, LXXVII, 1959, 322-5.

Z. W. FALK, 'Forms of Testimony', in *VT*, XI, 1961, 88-91 (on 'edûth).

Sobre o nome de coroação:

A. M. HONEYMAN, 'The Evidence for Royal Names among the Hebrews', in *JBL*, LXVII, 1948, 13-26.

A. ALT, 'Jesaja 8, 23-9, 6. Befreiungsnacht und Krönungstag', in *Festschrift Bertholet*, Tübingen, 1950, 29-49. = *Kleine Schriften*, II, 206-25.

I. GELB, 'The Double Name of Hittite Kings', in *Rocznik Orientalistyczny*, Cracow, XVII, 1953 (*Memorial T Kowalsky*), 146-54.

S. MORENZ, 'Aegyptische und davidische Königstitulatur', in *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, LXXIX, 1954, 73-4.

H. CAZELLES, 'La titulature du roi David', in *Mélanges A. Robert*, 1957, 131-6.

L. M. VON PAKOZDY, 'Elhanan, der frühere Name Davids?', in *ZAW*, LXVIII, 1956, 257-9.

R. BORGER, 'Mesopotamien in den Jahren 629-621 v. chr.', in *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, LV, 1959, 62-76 (Assurbanipal=Kandalanu).

Sobre os salmos de entronização:

L. DÜRR, *Psalm 110 im Lichte der neueren alttestamentlichen Forschung*, Münster i.W., 1929.

G. VON RAD, 'Erwägungen u den Königpsalmen', in *ZAW*, LXVIII, 1940-1, 216-22.

- G. WIDENGREN, *Psalm 110 och det sakrale Kungedömet i Israel*, Uppsala, 1941.
- A. BENTZEN, *Messias, Moses redivivus, Menschensohn*, Zurich, 1948, esp. pp. 11-32.
- R. MURPHY, *A Study of Psalm 72*, Washington, 1948.
- A. ROBERT, 'Considérations sur le messianisme du Ps 2', in *Recherches de Science Religieuse*, XXXIX, 1951-2, 88-98.
- J. DE FRAINE, 'Quel est le sens exact de la filiation divine dans Ps 2, 7?', in *Bijdragen, Tijdschrift voor Philosophie em Theologie* (Louvain and Maastricht), XVI, 1955, 349-56.
- J. COPPENS, 'La portée messianique du Ps CX', in *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, XXXII, 1956, 5-23.
- J. DE SAVIGNAC, 'Théologie Pharaonique et messianisme d'Israël', in *VT*, VII, 1957, 82-90.
- R. PRESS, 'Johwe und seine Gesalbten (Ps. 2)', in *Theologische Zeitschrift*, XIII, 1957, 321-34.
- H. J. STOEBE, 'Erwägungen zu Psalm 110 auf dem Hintergrund von I. Sam. 21', in *Festschrift. F. Baumgärtel*, Erlangen, 1959, 175-91.
- M. BIC, 'Das erste Buch des Psalters, eine Thronbesteigungsfestliturgie', in *The Sacral Kingship* (Suplemento IV a *Numen*), Leiden, 1959, 316-32.
- J. COPPENS, 'Les apports du Psaume cx (Vulgate cix) à l'idéologie royale israélite', *ibid.*, 333-48.

Sobre o rei como salvador:

- G. WIDENGREN, *The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion (King and Saviour IV)*, Uppsala, 1951.
- R. MEYER, 'Der Erlöserkönig des Alten Testaments', in *Münchener Theologische Zeitschrift*, III, 1952, 221-43, 367-84.
- J. L. MCKENZIE, 'Royal Messianism', in *Catholic Biblical Quarterly*, XIX, 1957, 27-52.

Sobre o sacerdócio do rei:

- A. R. JOHNSON, 'The Role of the King in the Jerusalem Cultus', in S. H. Hooke, *The Labyrinth*, London, 1935, 73-111.
- J. MORGENSTERN, 'A Chapter in the History of the High Priesthood', in *AJSL*, LV, 1938, 5-13.
- H. H. ROWLEY, 'Melchizedek and Zadok', in *Festschrift Bertholet*, Tübingen, 1950, 461-72.
- J. DE FRAINE, 'Peut-on parler d'un véritable sacerdoce du roi em Israël?', in *Sacra Pagina*, I, Gembloux, 1959, 537-47.

H. J. KRAUS, 'Königtum und Kultus in Jerusalem, Excursus 6' in the author's *Psalmen*, II, Neukirche Kreis Moer, 1960, 879-83.

6 – A CASA DO REI

Só existem alguns estudos especiais sobre questões particulares. Sobre o harém:
E. WEIDNER, 'Hof-und Harems-Erlasse assyrischen Könige', in *AfO*, XVII, 1956, 257-93.

M. TSEVAT, 'Marriage and Monarchical Legitimacy in Ugarit and Israel', in *Journal of Semitic Studies*, III, 1958, 237-43.

Sobre a senhora nobre:

A. KAMPMANN, 'Tawannanas, de Titel der hethietische Königin', in *Jaabericht Ex Oriente Lux*, II (numbers 6-8), 1940, 432-42.

A. CAQUOT, 'La déesse Shegal', in *Semitica*, IV, 1951-2, 55-8.

H. LEWY, 'Nitokris-Naqf'a', in *JNES*, xi, 1952, 264-86.

G. MOLIN, 'Die Stellung der Gebira im Staate Juda', in *Theologische Zeitschrift*, X, 1954, 161-75.

C. J. GADD, 'The Harran Inscriptions of Nabonidus', in *Anatolian Studies*, VIII, 1958, 35-92.

H. DONNER, 'Art und Herkunft des Amtes der Königinmutter im Alten Testament', in *Festschrift J. Friedrich*, 1959.

Sobre os 'filhos do rei':

H. GAUTHIER, 'Les "Fils royaux de Koush"', in *Recueil de Travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXXIX, 1920, 178-237.

S. YEIVIN, art. 'bem hammèlèk', in *Encyclopaedia Biblica* (in Hebrew), Jerusalem, III, 1954, 160.

Sobre os 'servos' do rei:

W. F. ALBRIGHT, 'The Sea of Eliakim and the Latest Pre-exilic History of Judah', in *JBL*, LI, 1932, 77-106, esp. 79-80.

A. BERGMAN, 'Two Hebrew Seals of the 'Ebed Clas', in *JBL*, LV, 1936, 221-6.

Sobre a guarda real:

E. KLAUBER, *Assyrisches Beamtentum nach den Briefen aus der Sargonidenzeit* (*Leipziger Semitische Studien*, V, 3), Leipzig, 1910, 111-15: *Der salsu*.

A. GOETZB, 'Hittite Courtiers and their Titles', in *Revue Hittite et asianique*, XII, fasc, 54, 1952, 1-7.

Sobre o *saris*:

E. VON SCHULER, *Hethitische Dienstanweisungen für höhere Höf- und Staatsbeante (AfO, Beihefte 10)*, 1957.

Sobre o 'amigo do rei':

R. DE VAUX, 'Titres et fonctionnaires égyptiens à la cour de David et de Salomon', in *RB*, xlviii, 1939, 403-5.

A. VAN SELMS, 'The Origin fo the Title "the King's Friend"', in *JNES*, XVI, 1957, 118-23.

Sobre as propriedades do rei:

M. NOTH, "das Krongut der israelitischen Könige und seine Verwaltung", in *ZDPV*, L, 1927, 211-44; cf. *PJB*, XXVIII, 1932, 60-1.

A. ALT, 'Der Anteil des Königstum na der sozialen entwicklung in den Reichen Israel und Juda', in *Kleine Schriften*, III, Munich, 1959, 348-72.

W. F. ALBRIGHT, incidentalmente in *JPOS*, XI, 1931, 249; *JBL*, LI, 1932, 82-4.

E. SELLIN, 'Die palästinischen Krughenkel mit den Königsstempeln', in *ZDPV*, LXVI, 1943, 216-32.

7 – OS ALTOS OFICIAIS DO REI

E. KLAUBER, *Assyrisches Beamtentum nach den Briefen aus der Sargonidenzeit (Leipziger Semitische Studien, V, 3)*, Leipzig, 1910.

K. GALLING, 'Die Halle des Schreibers', in *PJB*, XXVII, 1931, 51-7.

H. KEBS, *Kulturgeschichte des Alten Orients, I, Aegypten (Handbuch der Altertumswissenschaft)*, Munich, 1933, 185-218.

R. DE VAUX, 'Le sceau de Godolias, maître du palais', in *RB*, xlv, 1936, 96-102.

R. DE VAUX, 'Titres et fonctionnaires égyptiens à la cour de David et de Salomon', in *RB*, XLVIII, 1939, 394-405.

J. BEGRICH, 'Sopher und Mazkir. Ein Beitrag zur inneren Geschichte des davidisch-salomonischen Grossreiches und der Königreiches Juda', in *ZAW*, LVIII, 1940-1, 1-29.

B. MAISLER, 'Le scribe de David et le problème des grands officiers dans l'ancien royaume d'Israel' (em hebraico), in *BJPES*, XIII, 1946-7, 105-14.

- N. AVIGARD 'The Epitaph of a Royal Steward from Siloam Village', in *IJEJ*, III, 1953, 137-52.
- A. ALT, 'Hohe Beamten in Ugarit', in *Studia Orientalia Ioanni Pedersen ... dedicata*, Copenhagen, 1953, 1-11 = *Kleine Schriften*, III, 185-97.
- J. R. KUPPER, 'Bahdi-lim, préfet du Palais du Mari', in *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morale et Politique de l'Académie Royale de Belgique*, 5th series, XL, 1954, 572-87.
- H. J. KATSENSTEIN, 'The House of Eliakim, a Family of Royal Stewards', in *Eretz-Israel*, V, 1958 (Volume Mazar), 108-10 (em hebraico com sumário em inglês).

8 – A ADMINISTRAÇÃO DO REINO

Sobre as prefeituras de Salomão.

- A. ALT, 'Israels Gaue unter Salomo', in *Altestamentliche Studien R. Kittel ... dargebracht*, Leipzig, 1913, 1-19 = *Kleine Schriften*, II, Munich, 1953, 76-89.
- W. F. ALBRIGHT, 'The Administrative Divisions of Israel and Juda', in *JPOS*, V, 1925, 17-54.
- R. P. DOUGHERTY, 'Cuneiform Parallels to Solomon's, Provisioning System', in *AASOR*, V, 1925, 23-46.
- F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, Paris, 1938, 79-83.
- F. PUZO, 'La segunda prefectura salomónica', in *Estudios Bíblicos*, VII, 1949, 43-73.
- A. ALT, 'Menschen ohne Namen', in *Archiv Orientální*, XVIII, 1-2, 1950, 9-24 = *Kleine Schriften*, III, 198-213.

Sobre os distritos de Judá:

- A. ALT, 'Judas Gaue unter Josia', in *PJB*, XXI, 1925, 100-16 = *Kleine Schriften*, II, Munich, 1953, 276-88.
- S. MOWINCKEL, *Zur Frage nach dokumentarischen Quellen in Josua 13-19*, Oslo, 1946.
- F. M. CROSS and G. E. WRIGHT, 'The Boundary and Province Lists of the Kingdom of Judah', in *JBL*, LXXV, 1956, 202-26.
- Z. KALLAI-KLEINMANN, 'The Town Lists of Judah, Simeon, Benjamin and Dan', in *VT*, VIII, 1958, 134-60.
- Y. AHARONI, 'The Province-List of Judah', in *VT*, IX, 1959, 225-46.

Sobre os distritos de Israel:

- A. ALT, 'Eine galiläische Ortsliste in Josua 19', in *ZAW*, XLV, 1927, 59-81.

M. NOTH, 'Studien zur Geschichte der historisch-geographischen Dokumente des Josuabuches', in *ZDPV*, LVIII, 1935, 185-255, esp. 215-30.

Sobre os cantões:

W. F. ALBRIGHT, 'The Administrative Divisions of Israel and Judah', in *JPOS*, V, 1925, 17-54, esp. 38-43.

M. NOTH, 'Das Krongut der israelitischen Könige und seine Verwaltung', in *ZDPV*, L, 1927, 211-44, esp. 230-40.

M. NOTH, 'Der Beitrag der samaritanischen Ostraka zur Lösung topographischen Fragen', in *PJB*, XXVIII, 1932, 54-67.

F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, Paris, 1938, 95-7.

B. MAISLER, 'The Historical Background of the Samaria Ostraka', in *JPOS*, XXI, 1948, 117-33.

S. MOSCATI, *L'epigrafia ebrica antiga 1935-1950*, Rome, 1951, 27-31.

Sobre a administração local, por comparação:

F. CHARLBS JEAN, *Les lettres de Hammurapi à Sin-Idinnam*, Paris, 1913.

J. R. KUPPER, 'Um gouvernement provincial dans le royaume de Mari', in *Revue d'Assyriologie*, XLI, 1947, 149-83.

J. R. KUPPER, *Correspondance de Kibri-Dagan, gouverneur de Tirqa (Archives Royales de Mari, III)*, Paris, 1950.

9 – FINANÇAS E OBRAS PÚBLICAS

Nenhuma obra especial. Material será achado em:

F. BUHL, *La société israélite d'après l'Ancien Testament*, Paris, 1904, 185-94.

A. BERTHOLET, *Kulturgeschichte Israels*, Göttingen, 1919, 181-4.

J. PEDERSEN, *Israel, its Life and Culture*, III-IV², London, 1947, 66-71.

I. MENDELSON, *Slavery in the Ancient Near East*, New York, 1949, 97-9, and the long note, pp. 149-50.

H. CAZELLES, 'La dîme israélite et les texts de Ras-Shamra', in *VT*, I, 1951, 131-4.

J. NOUGAYROL, *Le palais royal d'Ugarit*, III, *Textes accadiens et hourrites* ..., Paris, 1955, Index s.v. 'Franchises et Exemptions', 'Recettes fiscales', 'Services et corvées'.

I. MENDELSON, 'Samuel's Denunciation of Kingship in the Light of the Akkadian Documents from Ugarit', in *BASOR*, 143, 1956, 17-22.

Y. AHARONI, 'Hebrew Jar-Stamps from Ramat Rachel', in *Eretz-Israel*, VI, 1960 (em hebraico, com sumário em inglês).

10 – LEI E JUSTIÇA

Geral:

- M. NORTH, *Die Gesetze in Pentateuch, Ihre Voraussetzungen und ihr Sinn*. (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft), Halle, 1940 = *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Munich, 1957, 9-141.
- G. OSTBORN, *Tôrah in Old Testament*, Lund, 1945.
- D. DAUBE, *Studies in Biblical Law*, Cambridge, 1947.
- J. VANDER PLOEG, 'Studies in Biblical Law', in *Catholic Biblical Quarterly*, XII, 1950, 248-59; 416-27; XIII, 1951, 28-43; 164-71; 296-307.
- H. CAZELLES, 'Loi Israélite', in *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, Paris, V, 1952-3, 497-530.

Sobre as leis do antigo Oriente:

- G. LANDSBERGER, 'Die babylonischen Termini für Gesetz und Recht', in *Symbolae ... P. Koschaker de3dicatae*, Leyden, 1939, 219-34.
- 'Authority and Law in the Ancient Orient', Supplement 17 to *JAOS*, 1954; J. A. WILSON (Egito); E. A. SPEISER (Mesopotâmia); H. G. GUTERBOCK (hititas); I. MENDELSON (Canaã e Israel).
- G. BOYER, 'La place des textes d'Ugarit dans l'histoire de l'ancien droit oriental', in J. NOUGAYROL, *Le Palais Royal d'Ugarit*, III, Paris, 1955, 283-308.
- E. SZLECHTER, 'Les anciennes codifications em Mésopotamie', in *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, IV, 1957, 73-92.

Os textos mais importantes, bem traduzidos e com bibliografia, estão reunidos em J. B. PRITCHARD *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, 2nd ed., Princeton, 1955, 159-987.

Outras traduções recentes, com comentários:

- E. SZLECHTER, 'Le code d'Ur-Nammu', in *Revue d'Assyriologie*, XLXIX, 1955, 169-77.
- J. P. LETTINGA, 'Het sumerische wetboek van Lipitistar, koning van Isin', in *Jaarbericht Ex Oriente Lux*, XII, 1951-2, 249-63.
- E. SZLECHTER, 'Le code de Lipit-Istar', in *Revue d'Assyriologie*, LI, 1957, 57-82.
- A. GOETZE, *The Laws of Eshnunna* (AASOR, XXXI, 1951-2), 1956.
- G. R. DRIVER and J. C. MILES, *The Babylonian Laws*, Oxford, I, 1952; II, 1955.
- G. R. DRIVER and J. C.; MILES, *The Assyrian Laws*, Oxford, 1935.

- F. NEUFELD, *The Hittite Laws*, London, 1951.
 J. FRIEDRICH, *Die hethitischen Gesetze*, Leiden, 1959.

Sobre as fontes do Direito israelita:

- A. JIRKU, *Das weltliche Recht im Alten Testament*, Gütersloh, 1927.
 H. SCHMÖKEL, *Das angewandte Recht im Alten Testament*, Leipzig, 1930.
 V. KOROSEC, *Hethitische Statsverträge. Ein Beitrag zu ihrer juristischen Wertung*, Leipzig, 1931.
 E. F. WEIDNER, 'Der Staatsvertrag Assumirâris VI, von Assyrien mit Mati'ilu von Sît-Agusi', in *Afo*, VIII, 1932-3, 17-34.
 M. DAVID, 'The Codex Hammurabi and its relations to the Provisions of Law in Exodus', in *Oudtestamentische Studiën*, VII, 1950, 149-78.
 A. ALT, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, Leipzig, 1934 = *Kleine Schriften*, I, Munich, 1953, 278-332.
 A. DUPONT-SOMMER, 'Une inscription araméenne inédite de Sfiré (stèle III)', in *Bulletin du Musée de Beyrouth*, XII, 1956, 23-41.
 J. NOUGAYROL, *Le Palais d'Ugarit*, IV, Paris, 1956.
 D. J. WISEMAN, 'The Vassal-Treaties of Esarhaddon', in *Iraq*, XX, 1958, 1-99.
 A. DUPONT-SOMMER, 'Les inscriptions araméennes de Sfiré (stèles I et II)', in *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, XV, 1958.

Sobre as características do Direito israelita:

- A. ALT, 'Zur Talionsformel', in *ZAW*, III, 1934, 303-5 = *Kleine Schriften*, I, Munich, 1953, 341-4.
 J. BEGRICH, 'Berit. Ein Beitrag zur Erfassung einer alttestamentlichen Denkform', in *ZAW*, LX, 1944, 1-111.
 B. GEMSER, 'The Importance of the Motive Clause in Old Testament Law', in *Congress Volume Copenhagen*, Supplement I to VT, 1953, 50-66.
 M. NOTH, 'Das alttestamentliche Bundschliessen im Lichte eines Mari-Textes', in *Mélanges Isidore Lévy (Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves)*, XIII, 1953, 433-44 = *Gesammelte Studien zum Alten Testaments*, Munich, 1957, 142-54.
 G. E. MENDENHAIL, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburg, 1955, Reimpresso de *Biblical Archaeologist*, XVII, 1954, 26-46; 49-76.
 F. HORST, 'Recht und Religion im Bereich des Alten Testaments', in *Evangelische Theologie*, XVI, 1956, 49-74.
 A. S. DIAMOND, 'An Eye for an Eye', in *Iraq*, XIX, 1957, 151-5.

- E. WÜRTHWEIN, 'Der Sinn des Gesetzes im Alten Testament', in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, LV, 1958, 255-70.
- W. ZIMMERLI, 'Das Gesetz im Alten Testaments', in *TLZ*, LXXXV, 1960, 481-98.

Sobre o poder legislativo e judiciário do rei:

- M. NOTH, *Die Gesetze im Pentateuch*, *op. cit.*, pp. 9-22; 33-29 = *Gesammelte Studien ...*, pp. 23-42; 58-67.
- M. NOTH, 'Das Amt des "Richters Israels"', in *Festschrift A. Bertholet*, Tübingen, 1950, 404-17.
- H. W. HERTZBERG, 'Die Kleinen Richter', in *TLZ*, LXXIX, 1954, 285-90.
- G. WIDENGREN, 'King and Covenant', in *Journal of Semitic Studies* (Manchester), III, 1957, 1-32.

Sobre as cortes de justiça:

- A. WALTHER, *Das altbabylonische Gerichtswesen (Leipziger Semitische Studien, VI, 4-6)*, Leipzig, 1917.
- J. VAN DER PLOEG, 'Shapat et Mishpat', in *Oudtestamentische Studiën*, II, 1943, 144-55.
- H. LIEBESNY, 'The Administration of Justice in Nuzi', in *JAOS*, LXIII, 1943, 128-44.
- K. PFLUGER, 'The Edict of King Haremhab', in *JNES*, V, 1946, 260-8.
- W. F. ALBRIGHT, 'The Reform of Jehoshaphat', in *Alexander Mark Jubilee Volume*, New York, 1950, 61-82.
- E. SEIDL, *Einführung in die ägyptische Rechtsgeschichte bis zum Eude des Neun Reiches, I, Juristischer Teil*, Gluckstadt-Hamburg, 2nd ed., 1951.
- L. KÖHLER, *Der hebräische Mensch*, Tübingen, 1953. Appendix, pp. 143-71; 'Die hebräische Rechtsgemeinde'.
- J. VAN DER PLOEG, 'Les sôterim d'Israël', in *Oudtestamentische Studiën*, X, 1954, 185-96.
- W. HELCK, 'Das Dekret des Königs Haremhab', in *Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Altertumskunde*, LXXX, 1955, 109-36.
- A. FALKENSTEIN, *Die neusumerischen Gerichtsurkunden* (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Phil. – Hist. Klasse, Abhandlungen, N.F. 39), Munich, 1956.
- E. SEIDL, *Aegyptische Rechtsgeschichte der Saiten- und Perserzeit*, Gluckstadt-Hamburg, 1956.
- H. KLENGEL, 'Zu den sibütum in alt-babylonischer Zeit', in *Orientalia*, XXIX, 1960, 357-75.

Sobre o processo:

- L. KÖHLER, *Deuterijosaja stilkritisch untersucht* (Supplement to ZAW, 37), Giessen, 1923, 110-20.
- H. LIESBESNY, 'Evidence in Nuzi Legal Procedure', in *JAOS*, LXI, 1941, 130-42.
- B. GEMSER, 'The Rib-Pattern in Hebrew Mentality', in *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East-Rowley Volume* (Suplemento III a VT, 1955, 120-37).
- D. DAUBE, 'Rechtsgedanken in der Erzählungen des Pentateuchs', in *Von Ugarit nach Qumran (Festschrift Eissfeldt)*, Berlin, 1958, 32-41.
- H. B. HUFFMAN, 'The Covenant Lawsuit in the Prophets', in *JBL*, LXXVIII, 1959, 285-95.

Sobre o julgamento de Deus:

- R. PRESS, 'Ordal im alten Israel', in *ZAW*, LI, 1933, 121-40; 22-55.
- C. H. GORDON, 'Elohim in its Reputed Meaning of Rulers, Judges', in *JBL*, LIV, 1935, 139-44.
- G. R. DRIVER AND J. C. MILES, 'The Assyrian Laws', Oxford, 1935, 86-106.
- G. DOSSIN, 'Um cas d'ordalie par le dieu Fleuve d'après une lettre de Mari', in *Symbolae ... P. Koschaker dedicatae*, Leyden, 1939, 112-18.
- G. R. DRIVER AND J. C. MILES, *The Babylonian Laws*, I, Oxford, 1952, 63-5.
- G. R. DRIVER AND J. C. MILES, 'Ordeal by Oath Alten Testaments Nuzi', in *Iraq*, VII, 1940, 132-8.
- A. SPEISER, 'Nuzi Marginalia', in *Orientalia*, XXV, 1956, 15-23.
- A. E. DRAFFKORN, 'Ilâni Elohim', in *JBL*, LXXVI, 1957, 216-24.
- F. C. FENSHAM, 'New Light on Ex 21: 6 and 22: 7 from the Laws of Eshnunna', in *JBL*, LXXVIII, 1959, 160-1.
- G. DOSSIN, 'L'ordalie à Mari', in *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* (Paris) 1958, 387-92.

Sobre as penas:

Quase que só em dicionários e obras gerais:

- R. SUGRANYES DE FRANCH, *Etudes sur le droit palestinien à l'époque évangélique. La contrainte par corps*, Fribourg (Switzerland), 1946.
- J. GABRIEL, 'Die Todesstrafe im Licht de Alten Testaments', in *Theologische Fragen der Gegenwart*, Vienna, 1952, 69-79.

Sobre as cidades de refúgio:

- N. H. NICOLSKY, 'Das Asylrecht in Israel', in *ZAW*, XLVIII, 1930, 146-75.

- M. LÖHR, *Das Asylwesen im Alten Testament*, Halle, 1930.
- M. DAVID, 'Die Bestimmungen über die Asylstädte in Josue XX', in *Oudtestamentische Studiën*, IX, 1951, 30-48.
- B. DINUR, 'The Religious Character of the Cite of Refuge and the Ceremony of Admission into them', in *Eretz-Israel*, III, 1954, 135-46 (em hebraico, com sumário em inglês).
- M. GREENBERG, 'The Biblical Conception of Asylum', in *JBL*, LXXVIII, 1959, 125-32.

II – ECONOMIA

Sobre a posse da terra:

- G. DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palästina*, II, *Der Ackerbau*, Gütersloh, 1932, 36-46.
- R. CLAY, *The Tenure of Land in Babylonia and Assyria*, London, 1938.
- H. LEWY, 'The Nuzian Feudal System', in *Orientalia*, XI, 1942, 1-40; 209-50; 297-349.
- F. R. STEELE, *Nuzi Real Estate Transactions*, New Haven, 1943.
- H. BUCKERS, *Die Biblische Lehre von Eigentum*, Bonn, 1947.
- E. MARMORSTEIN, 'The Origin of Agricultural Feudalism in the Holy Land', in *PEQ*, 1953, 111-17.
- K. H. HENRY, 'Land Tenure in the Old Testament', in *PEQ*, 1954, 5-15.
- A. ALT, 'Der Anteil des Köpningstums na der sozialen Entwicklung in den Reichen Israel und Juda', in *Kleine Schriften*, III, Munich, 1959, 348-72.

Sobre as formalidades de transferência:

- L. FISCHER, 'Die Urkunden in Jer. 32, 11-14 nach den Ausgrabungen und dem Talmud', in *ZAW*, XXX, 1910, 136-42.
- L. WENGER, 'Signum (Doppelurkunden)', in PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, II, 11, 1923, col. 2408-30.
- E. R. LACHMAN, 'Note on Ruth 4, 7-8', in *jbl*, lvi, 1937, 53-6.
- E. A. SPEISER, 'Of Shoes and Shekels', in *BASOR*, 77, February 1940, 15-18.

Sobre juros:

- J. HEJCL, *Das alttestamentliche Zinsverbot (Biblische Studien, XII, 4)*, Freiburg i.Br., 1907.
- S. STEIN, 'The Laws of Interest in the Old Testament', in *JTS*, ns. IV, 1953, 161-70.

- I. NEUFELD, 'The Rate of Interest and the Text of Nehemiah 5, 11', in *JQR*, n.s. XLIV, 1953-4, 194-204.
- E. SZLECHTER, 'Le prêt dans l'Ancien Testament et dans les codes mésopotamiens d'avant Hammourabi', in *RHPR*, XXXV, 1955, 16-25.

Sobre penhores e garantias:

- P. KOSCHAKER, *Babylonisch-assyrisches Bürgschaftsrecht*, Leipzig, 1911.
- A. ABBLES, 'Der Bürge nach Biblischen Recht', in *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, LXVI, 1922, 279-94; LXVII, 1923, 35-53.
- E. M. CASSIN, 'La caution à Nuzi', in *Revue d'Assyriologie*, XXXIV, 1937, 154-68.
- II. M. WEIL, 'Gage et cautionnement dans la Bible', in *Archives d'Histoire du Droit Oriental*, II, 1938, 171-240.
- II. M. WEIL, 'Exégèse de Jérémie 23, 33-40 et de Job 34, 28-33', in *Revue de l'Histoire des Religions*, CXVIII, 1938, 201-8.
- M. DAVID, 'Deux anciens termes bibliques pour le gage', in *Oudtestamentische Studiën*, II, 1943, 79-86.

Sobre o ano sabático e o ano do jubileu:

- C. H. GORDON, 'Parallèles nouziens aux lois et coutumes de l'Ancien Testament', in *RB*, XLIV, 1935, 38-41.
- J. B. ALEXANDER, 'A Babylonian Year of Jubilee?' in *JBL*, LVII, 1938, 75-9.
- V. TSCHERIKOWER AND F. M. HEICHELHEIM, 'Jewish Religious Influence in the Adler Papyri', in *HTR*, XXV, 1942, 25-44.
- M. DAVID, 'The Manumission of Slaves under Zedekiah', in *Oudtestamentische Studiën*, V, 1948, 63-79.
- F. M. LEMOINE, 'Le jubilé dans la Bible', in *Vie Spirituelle*, LXXXI, 1949, 262-88.
- G. LAMBERT, 'Jubilé biblique et jubilé chrétien', in *Nouvelle Revue Théologique*, LXXII, 1950, 234-51.
- J. T. MILIK, 'De vicissitudinibus notionis et vocabuli jubilaei', in *Verbum Domini*, XXVIII, 1950, 162-7.
- R. NORTH, 'Maccabean Sabbath Years', in *Biblica*, XXXIV, 1953, 505-15.
- R. NORTH, 'Yad in the Shemittah Law', in *VT*, IV, 1954, 196-9.
- R. NORTH, *Sociology of the Biblical Jubilee*, Rome, 1954.
- J. LEWY, 'The Biblical Institution of Deror in the Light of Akkadian Documents', in *Eretz-Israel*, V (Volume Mazar), 1958, 21-31.

- J. J. RABINOWITZ, 'A Biblical Parallel to a Legal Formula from Ugarit', in *VT*, VIII, 1958, 95.
- E. NEUFELD, 'Socio-Economic Background of Yobel and Semitta', in *Rivista degli Studi Orientali*, XXXIII, 1958, 53-124.
- D. CORRENS, *Die Mischna ...*, I, 5, Schebiit (Vom Sabbatjahr), Berlin, 1960.

12 – DIVISÕES DO TEMPO

Sobre os antigos calendários orientais:

- B. LANDSBERGER, *Der kultischer Kalendar der Babylonier und Assyrer (Leipziger Semitische Studien, VI, 1-2)*, Leipzig, 1915.
- L. BORCHARDT, *Die altägyptische Zeitmessung*, Berlin, 1920.
- R. W. SLOLEY, 'Primitive Methods of Measuring Time, with Special Reference to Egypt', in *Journal of Egyptian Archaeology*, XVII, 1931, 166-78.
- S. LANGDON, *Babylonian Menologies and the Semitic Calendars*, London, 1935.
- L. BORCHARDT, *Das Mittel zur zeitlichen Festlegung von Punkten der ägyptischen Geschichte um ihre Anwendung*, Cairo, 1935.
- C. H. BORDON AND E. R. LACHEMAN, 'The Nuzu Menology', in *Archiv Orientální*, X, 1938, 51-64.
- H. AND J. LEWY, 'The Origin of the Week and the Oldest Asiatic Calendar', in *HUCA*, XVII, 1942-3, 1-155.
- R. A. PARKER AND W. H. DUBBERSTEIN, *Babylonian Chronology, 626 B.C.-A.D. 45*, Chicago, 2nd ed., 1946.
- S. SCHOTT, *Altägyptische Festdaten* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz), Wiesbaden, 1950.
- R. A. PARKER, *The Calendars of Ancient Egypt*, Chicago, 1950.
- A. GARDINER, 'The Problems of the Month-Names', in *Revue d'Égyptologie*, X, 1955, 9-31.
- M. HÖFNER, 'Die altsüdarabischen Monatsnamen', in *Festschrift V. Christiam*, Vienna, 1956, 46-54.

Sobre o dia israelita:

- J. MORGENSTERN, 'Supplementary Studies in the Calendars of Ancient Israel', in *HUCA*, X, 1935, 15-28.
- P. J. HEADWOOD, 'The Beginning of the Jewish Day', in *JQR*, ns. XXXVI, 1945-6, 393-401.
- S. ZEITLIN, 'The Beginning of the Jewish Day during the Second Commonwealth', in *JQR*, n.s. XXXVI, 1945-6, 403-14.

- S. IWRY, 'The Qumran Isaiah and the End of the Dial of Achaz', in *BASOR*, 147, October 1957, 27-33.
- Y. YADIN, 'The Dial of Achaz', in *Eretz-Israe*, V (Volume Mazar), 1958, 83-90 (em hebraico com sumário em inglês).
- J. M. BAUMGARTEN, 'The Beginning of the Day in the Calendar of Jubilee's', in *JBL*, LXXVII, 1958, 355-60.
- S. ZEITLIN, 'The Beginning of the Day in the Calendar of Jubilees', in *JBL*, LXXVIII, 1959, 153-6 (com uma réplica de Baumgarten, 157).

Sobre o mês e a semana:

- S. GANDZ, 'Studies in the Hebrew Calendar', in *JQR*, n.s. XXXIX, 1948-9, 259-80; LX, 1949-50, 157-72, 251-77.
- N. H. TUR-SINAI, 'Sabbat und Woche', in *Bibliotheca Orientalis*, VIII, 1951, 14-24.
- H. AUBRBACH, 'Die babylonische Datierung im Pentateuch und das Alter des Priester-Kodex', in *VT*, II, 1952, 334-42.
- A. JAUBERT, 'Le calendrier des Jubilés et de la secte de Qumrân. Ses origines bibliques', in *VT*, III, 1953, 250-64.
- Y. KAUFMAN, 'Der Kalendar und das Alter des Priester-Kodex', in *VT*, IV, 1954, 307-13.
- J. MORGANSTERN, 'The Calendar of the Book of Jubilees, its Origin and its Character', in *VT*, V, 1955, 34-76.
- A. JAUBERT, 'Le calendrier des Jubilés et les jours liturgiques de la semaine', in *VT*, VII, 1957, 35-61.
- J. B. SEGAL, 'Intercalation and the Hebrew Calendar', in *VT*, VII, 1957, 250-307.
- A. JAUBERT, *Le date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, Paris, 1957.
- E. R. LBACH, 'A Possible Method of Intercalation in the Calendar of the Book of Jubilees', in *VT*, VII, 1957, 392-9.
- S. TALMON, 'Divergences in Calendar Reckoning in Epharaim and Juda', in *VT*, VIII, 1958, 48-74.
- S. TALMON, 'The Calendar Reckoning of the Sect from the Judaen Desert', in *Aspects of the Dead Sea Scrolls (Scripta Hierosolymitana, IV)*, Jerusalem, 1958, 161-99.
- A. JAUBERT, 'Jésus et le calendrier de Qumrân', in *New Testament Studies*, VII, 1960-1, 1-30.
- E. KUTSCH, 'Der Kalendar des Jubiläenbuches und das Alte und das Nuew Testament', in *VT*, XI, 1961, 49-47.

Sobre o ano e seu início: as eras:

- J. BEGRICH, *Die Chronologie der Könige von Israel und Juda*, Tübingen, 1929, 66-94.
- J. A. MONTGOMERY, 'The Year-Eponymate in the Hebrew Monarchy', in *JBL*, XLIX, 1930, 311-19.
- J. MORGENSTERN, 'The New Year for Kings', in *Gaster Anniversary Volume*, London, 1936, 439-56.
- N. H. SNAITH, *The Jewish New Year Festival, its Origin and Development*, London, 1947.
- J. MORGENSTERN, 'The Chanukkah Festival and the Calendar of Ancient Israel. – The History of the Calendar of Israel during the Biblical Period', in *HUCA*, XXI, 1948, 365-496, com referências a muitos trabalhos anteriores do autor.
- E. R. THIELE, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, Chicago, 1951, 14-41.
- S. MOWINCKEL, *Zum israelitischen Neujahr und zur Deutung der Thronbesteigungspsalmen*, Oslo, 1952, 5-38.
- S. H. HORN AND L. H. WOOD, 'The Fifth Century Jewish Calendar in Elephantine', in *JNES*, XIII, 1954, 623-46.
- S. GANDZ, 'The Calendar of Ancient Israel', in *Homenaje Milolás Vallicroza*, I, 1954, 1-20.
- J. SCHAUMBERGER, 'Die neue Seleukidenliste BM 35603 und die makkabäische Chronologie', in *Biblica*, XXXVI, 1955, 423-5.
- E. R. THIELE, 'New Evidence on the Chronology of the Last Kings of Juda', in *BASOR*, 143, 1956, 22-7.
- E. AUERBACH, 'Der Wechsel des Jahres-Anfangs in Judá', in *VT*, IX, 1959, 113-21.
- E. AUERBACH, 'Die Umschaltung vom judäischen auf dem babylonischen Kalender', in *VT*, X, 1960, 69-70.

13 – PESOS E MEDIDAS

Sobre a metrologia:

- A. G. BARROIS, 'La métrologie dans la Bible', in *RB*, XL, 1931, 185-213; XLI, 1932, 50-76. Resumida com algumas modificações in *The Interpreter's Bible*, I, New York, 1952-, 152-7, and in *Manuel d'Archéologie Biblique*, II, Paris, 1953, 243-58.
- H. LEWY, 'Assyro-Babylonian and Israelite Measures of Capacity and Rates of Seeding', in *JAOS*, LXIV, 1944, 65-73.

- A. SEGRÉ, 'A Documentary Analysis of Ancient Palestine Units of Measure', in *JBL*, LXIV, 1945, 357-75.
- C. C. WYLIE, 'On King Solomon's, Molten Sea', in *Biblical Archaeologist*, XII, 1949, 86-90.
- O. EISSFELDT, 'Die Menetekel-Inschrift und ihre Deutung (Dn 5.25)', in *ZAW*, LXIII, 1951, 105-14.
- B. N. WAMBACQ, 'De ponderibus in S. Scriptura', in *Verbum Domini*, XXIX, 1951, 341-50.
- O. TUFNELL, *Lachish III, The Iron Age*, London, 1953, 313-15 and 340-57.
- N. AVIGAD, 'Another bath le-melekh Inscription', in *IEJ*, III, 1953, 121-2.
- B. N. WAMBACQ, 'De mensuris in S. Scriptura', in *Verbum Domini*, XXXII, 1954, 266-74; 325-34.
- H. OTTEN, 'Zum Hethitischen Gewichtssystem', in *AfO*, XVII, 1954-6, 128-31.
- J. TRINQUET, 'Métrologie biblique', in *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, V, Paris, 1957, col. 1212-50, com bibliografia detalhada.
- R. B. Y. SCOTT, 'The Hebrew Cubit', in *JBL*, LXXVII, 1958, 295-14.
- A. I. LEBOWITZ, 'A Note on R. B. Y. Scott's "The Hebrew Cubit"', in *JBL*, LXXVIII, 1959, 75-7.
- R. B. Y. SCOTT, 'The Shekel Sign on Stone Weights', in *BASOR*, 153, February 1959, 32-5.
- N. GLUECK, 'A Seal Weight from Nebi Rubin', in *BASOR*, 153, February, 1959, 35-8.
- R. B. Y. SCOTT, 'Weights and Measures of the Bible', in *Biblical Archaeologist*, XXII, 1959, 22-40.
- J. T. MILIK, 'Deux jarres inscrites provenant d'une grotte de Qumrân', in *Biblica*, XL, 1959, 985-91.
- R. B. Y. SCOTT, 'Postscript on the Cubit', in *JBL*, LXXIX, 1960, 368.
- Y. YADIN, 'Ancient Judaeian Weights and the Date of the Samaria Ostraca', in *Studies in the Bible* (Studia Hierosolymitana, VIII), 1960, 1-17.

Sobre a moeda:

- J. BABELON, 'Monnaie', in *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, V, Paris, 1957, col. 1346-75, com longa bibliografia.

Consulte também:

- A. REIFENBERG, *Ancient Jewish Coins*, Jerusalem, 2nd ed., 1947.
- B. KANAEL, 'The Beginning of Maccabean Coinage', in *IEJ*, I, 1950-1, 170-5.
- A. REIFENBERG, *Israel's History in Coins from the Maccabees to the Roman Conquest*.

- D. SCHLUMBERGER, *L'argent grec dans l'empire achéménide*, Paris, 1953.
 L. KADMAN, 'A Coin Find Alten Testaments Masada', in *IEJ*, VII, 1957, 61-5.
Publications of the Israel Numismatic Society, I. Recent Studies and Discoveries in Ancient Jewish and Syrian Coins, Jerusalem, 1954.
Publications of the Israel Numismatic Society, II. The Dating and Meaning of Ancient Jewish Coins and Symbols, Jerusalem, 1958.
 B. N. WAMBACQ, 'De Nummis in Sacra Scriptura', in *Verbum Domini*, XXXVIII, 1960, 156-72.
 L. KADMAN, *The Coins of the Jewish War of 66-73 (Corpus Nummorum Palestinensium, III)*, Jerusalem, 19860.

III – INSTITUIÇÕES MILITARES

1 – OS EXÉRCITOS DE ISRAEL

Sobre os exércitos no antigo Oriente Próximo:

- B. MEISSNER, *Babylonien und Assyrien*, I, Heidelberg, 1920, 80-114.
 O. R. GURNEY, *The Hittites*, London, 1952, 104-16.
 R. O. FAULKNER, 'Egyptian Military Organization', in *Journal of Egyptian Archaeology*, XXXIX, 1953, 32-47.

Sobre o povo em armas:

- S. TOLKOWSKY, 'Gideon's 300', in *JPOS*, V, 1925, 69-74.
 Y. SUKENIK (YADIN), 'Let the young men, I pray thee, arise and play before us', in *JPOS*, Xxi, 1948, 110-16.
 F. M. ABEL, 'Stratagèmes dans le livre de Josué', in *RB*, LVI, 1949, 321-39.
 A. MALAMAT, 'The War of Gideon and Midian. A Military Approach', in *PEQ*, 1953, 61-5.
 G. E. MENDENHALL, 'The Census Lists of Numbers i and 26', in *JBL*, LXXVII, 1958, 52-66.
 R. DE VAUX, 'Les combats singuliers dans l'Ancien Testament', in *Studia Biblica et Orientalia, I. Velus Testamentum*, Rome, 1959, 361-74 = *Biblica*, XL, 1959, 495-508.

Sobre o exército profissional:

(a) Tropas mecenasárias:

- K. ELLIGER, 'Die dreissig Helden Davids', in *JPB*, XXXI, 1935, 29-75.
 J. VAN DER PLOEG, 'Le sens de *gibbôr hail*', in *Vivre et Penser*, I (*Revue Biblique*, L), 1941, 120-5.

F. WILLESEN, 'The *Yalid* in Hebrew Society', in *Studia Theologica*, XII, 1958, 192-210.

(b) The chariot force:

M. LÖHR, 'Aegyptische Reiterei im Alten Testament?', in *Orientalistische Literaturzeitung*, XXXI, 1928, 923-8.

A. MOORTGAT, 'Der Kampf zu Wagen in der Kunst des alten Orients', in *Orientalistische Literaturzeitung*, XXXIII, 1930, 842-54.

W. F. ALBRIGHT, 'Mitannian maryannu "Charriot-Warrior" and the Canaanite and Egyptian Equivalents', in *AfO*, VI, 1930-1, 217-22.

J. WIESNER, 'Fahren und Reiten in Alteuropa und im Alten Orient' (*Der Alte Orient*, XXXVII, 2-4), Leipzig, 1939.

R. T. O' CALLAGHAN, 'New Light on the Marynnu as "Charriot-Warrior"', in *Jahrbuch für kleinasiatische Forschung*, I, 1950-1, 309-21.

A. SALONBN, 'Die Landsfahrzeuge des alten Mesopotamien' (*Annales Acad. Scient. Fennicae*, ser. B, 72/73), Helsinki, 1951.

II. VON DEINES, 'Die Nachrichten über das Pferd und den Wagen in den ägyptischen Texten', in *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* (Berlin), I, 1953, 3-15.

A. ALT, 'Bemerkungen zu den Verwaltungs- und Rechtsurkunden von Ugarit und Alalakh', in *Die Welt des Orients*, II, 1, 1954, 10-15; II, 4, 1956, 234-7.

F. HANCAR, *Das Pferd in prähistorischer und früher historischer Zeit*, Vienna, 1956, 472-535.

A. SALONEN, 'Hippologica Akkadica' (*Annales Acad. Scient. Fennicae*, ser. B, 100), Helsinki, 1956.

A. R. SCHULMAN, 'Egyptian Representations of Horsemen and Riding in the New Kingdom', in *JNES*, XVI, 1957, 263-71.

Sobre o exército de recrutamento:

B. GRAY, 'The meaning of the Hebrew Work *dègèl*', in *JQR*, XI, 1899, 92-101.

E. JUNGE, *Der Wiederaufbau des Heewesens des Reiches Juda unter Josia*, Stuttgart, 1937.

R. O. FAULKNER, 'Egyptian Military Standards', in *Journal of Egyptian Archaeology*, XXVII, 1941, 12-18.

Y. YADIN, 'The reorganization of the Army of Judah under Josiah', in *BJPES*, XV, 1949-50, 86-98 (em hebraico).

J. R. KUPPER, 'Le recensement dans les textes de Mari', in A. PARROT, *Studia Mariana*, Leiden, 1950, 99-110.

- J. VAN DER PLOEG, 'Les *söterim* d'Israël', in *Oudtestamentische Studiën*, X, 1954, 185-96.
 E. A. SPEISER, 'Census and Ritual Expiation in Mari and Israel', in *BASOR*, 149, 1958; 17-25.

2 – CIDADES FORTIFICADAS E GUERRA DE CERCO

Sobre as cidades fortificadas de Israel:

- G. BEYER, 'Das Festungssystem Rehabeams', in *ZDPV*, LIV, 1931, 113-34.
 E. JUNGE, *Der Wiederaufbau des Heerwesens des Reiches Juda unter Josia*, Stuttgart, 1937, 60-73
 A. ALT, 'Festungen und Levitenorte im Lande Juda,' in *Kleine Schriften*, II, Munich, 1953, 306-15.

Sobre as fortificações:

A principal fonte de informação é a arqueologia, cf. A. G. BARROIS, *Manuel d'Archeologie Biblique*, I, Paris, 1939, ch. IV: 'La fortification'.

Em adição, relatórios recentes:

- R. S. LAMON AND G. M. SHIPTON, *Megiddo I*, Chicago, 1939, 28-32; 74-83.
 W. F. ALBRIGHT, 'The Excavations os Tell Beit Mirsim,' III (*Annual of the American Schools of Oriental Research*, XXI-XXII), New Haven, 1943, §§ 5-8; 26-31.
 C. C. McCOWN, *Tell em-Nasbeh*, I, Berkeley, 1947, 182-205.
 G. LO'JD, *Megiddo II*, Chicago, 1948, 46-57.
 B. MAASLER, *The Excavations Alten Testaments Tell Qasile, Preliminary Report*, Jerusalem, 1951, 39-41 = *IEJ*, I, 1950-1, 200-2.
 O. TUFNELL, *Lachish III. The Iron Age*, London, 1953, 87-102.
 Y. AHARONI, 'Excavations Alten Testaments Rameth Rahel,' in *IEJ*, VI, 1956, 138-41.
 Y. YADIN, 'Solomon's City Wall and Gate Alten Testaments Gezer,' in *IEJ*, VIII, 1958, 80-6.

Em adição:

- J. SIMONS, 'Topographical and Archaeological Elements in the Story of Abimelech', in *Oudtestamentische Studiën*, II, 1943, 35-78.
 L. KÖHLER, *Kleine Lichten*, Zürich, 1945, 6. 'Wohnturm statt Palast', 30-32.
 Y. AHARONI, 'The Date of the Casemate Walls in Judah and Israel and their Purpose,' in *BASOR*, 154, 1959, 35-9.

- Y. YADIN, *Hazor, I: Na Account of the First Season of Excavations*, 1955, Jerusalem, 1958.
- L. A. SINCLAIR, 'Na Archeological Study of Gibeah (Tell el-Ful)', in *AASOR*, xxxiv-xxxv, 1954-6 (1960), 1-52.

On siege warfare:

- R. P. DOUGHERTY, 'Sennacherib and the Walled Cities of Paletine,' in *JBL*, XLIX, 1930, 160-7, 19-24 (em hebraico).

Sobre o suprimento de água:

- Informação arqueológica e referências bibliográficas podem ser achadas em in A. G. Barrois, *Manuel d'Archeologie Biblique*, I, Paris, 1939, ch. V: 'intalations hydraulique.'

E ainda:

- O. TUFNELL, *Lachish III. The Iron Age*, London, 1953, 92-3 and 158-63.
- J. B. Pritchard, 'The Water System Alten Testaments Gibeon,' in *Biblical Archeologist*, XIX, 1956, 66-75.

3 – ARMAMENTOS

- H. BONNET, *Die Waffen der Völker des Alten Orients*, Leipzig, 1926.
- E. A. SPEISER, 'On Some Articles of Armor and their Names', in *JAOS*, LXX, 1950, 47-9.
- J. T. MILIK And F. M. CROSS, 'Inscribed Javelin-Heads from the Period of the Judges,' in *BASOR*, 134, 1954, 5-15.
- O. EISSFELDT, 'Zwei verkannte militär-technische Termini', in *VT*, V, 1955, 232-8.
- Y. YADIN, 'Goliath's Javelin and the menor'orgim', in *PEQ*, 1955, 58-69.
- Y. YADIN, *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness*, Jerusalem 1956 (em hebraico).
- J. T. MILIK, 'An Unpublished Arrow-Head with Phoenician Inscription of the 11^o-10^o Century B. C.' in *BASOR*, 143, 3-6.
- F. M. CROSS And J. T. MILIK, 'A Typological Study of the El Khadr Javelin and Arrow-Head', in *Annual of the Departament os Antiquities of Jordan*, III, 1956, 15-23.
- G. MOLIN, 'What is a Kidon?', in *Journal of Semitic Studies*, I, 1956, 334-7.
- F. WILLESEN, 'The Philistine Corps of the Scimitar of Gath,' in *Journal of Semitic Studies*, III, 1958, 327-35.

4 – GUERRA

Sobre as guerras de Israel:

Veja as várias histórias de Israel, e adicione:

- F. M. ABEL, 'Topographie des campagnes maccabéennes', in *RB*, XXXII, 1924, 201-17, 371-87; XXXIV, 1925, 194-216; XXXV, 1926, 206-22, 510-33.
- G. E. WRIGHT, 'The Literary and Historical problem of Joshua 10 and Judges 1', in *INES*, V, 1946, 105-14.
- A. MALAMAT, 'The Last Wars of the Kingdom of Juda', in *JNES*, IX, 1950, 105-14.
- A. MALAMAT, 'Introduction à l'histoire militaire d'Israël', in *Athidot*, IV, 12, 1951, i-ii (em hebraico).

Sobre a condução da guerra:

- S. B. FINESINGER, 'The Shofar', in *HUCA*, VIII-IX, 1931-2, 193-228.
- G. DOSSIN, 'Signaux lumineux au pays de Mari', in *Revue d'Assyriologie*, XXXV, 1938, 174-86.
- P. HUMBERT, *La 'terou'a'. Analyse d'un rite biblique*, Neuchâtel, 1946.
- S. YEIVIN, 'Canaanite and Hittite Strategy in the Second Half of the Second Millenary B.C.', in *JNES*, IX, 1950, 101-7.
- Y. YADIN, 'Some Aspects of the Strategy of Achab and David', in *Biblica*, XXXVI, 1955, 322-51.
- A. MALAMAT, 'Military Rationing in Papyrus Anastasi I and the Bible', in *Mélanges bibliques rédigés em l'honneur de André Robert*, Paris, 1957, 114-21.

Sobre as conseqüências da guerra:

- W. J. MARTIN, 'Tribut und Tributleistungen bei den Assyern' (*Studia Orientalia*, VIII, I), Helsinki, 1936.
- H. KRUSE, 'Ethos Victoriae in Vetere Testamento', in *Verbum Domini*, XXX, 1952, 3-13, 6580, 143-53.
- A. AYMARD, 'Le partage des profits de la guerre dans les traités d'alliance antiques', in *Revue Historique*, CCXVII, 1957, 233-49.
- M. NOTH, 'Das alttestamentliche Bundschliessen im Lichte eines Mari-Textes', in *Melange isidore Levy*, Brussels, 1955, 433-44= *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Munich, 1957, 142-54.

5 – A GUERRA SANTA

- F. SCHWALLY, *Semitische Kriegsältertümer. I, Der heilige Krieg im alten Israel*, Leipzig, 1901.
- E. BICKERMANN, *er Gott der Makkabäer*, Berlin, 1937.
- H. FREDRIKSSON, *Jahwe als Krieger*, Lund, 1945.
- P. HUMBERT, *La 'terou'a'. Analyse d'un rite biblique*, Neuchâtel, 1946.
- B. N. WAMBACO, *L'épithète divine Jahvé S'ba'ot*, Bruges, 1948.
- O. EISSFELDT, 'Jahwe Zebaoth', in *Miscellanea Academica Berolinensia*, Berlin, 1950, 128-50.
- H. KRUSE, 'Conceptus interdicti in Levitico 27:28-29', in *Verbum Domini*, XXVIII, 1950, 43-50.
- G. VON RAD, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, Zürich, 1951.
- Y. YADIN, *The Scrooll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness*, Jerusalem, 1955 (em hebraico).
- A. DUPONT-SOMMER, "'Règlement de la Guerre des Fils de Lumière", traduction et notes', in *Revue de l'Histoire des Religions*, CXLVIII, 1955-II, 25-43, 141-80.
- G. VON RAD, 'The Origin of the Concept of the Day of Yahweh', in *Jornal of Semitic Studies*, IV, 1956, 97-108.
- J. VAN DER PLOEG, 'La guerre sainte dans la "Rège de la Guerre" de Qumrân', in *Mélanges Bibliques rédigés em l'honneur de André Robert*, Paris, 1957, 326-33.
- J. CARMIGNAC, *La Règle de la Guerre des Fils de Lumière contre les Fils de Ténèbres*, Paris, 1958.
- J. VAN DER PLOEG, 'Le Rouleau de la Guerre', traduzido e anotado com uma introdução (*Studies on the Texts of the Desert of Judah*, II), Leiden, 1959.
- C. H. W. BREKELMANN, *De herem in het Oude Testament*, Nijmegen, 1959.

IV – INSTITUIÇÕES RELIGIOSAS

PREÂMBULO

Veja também as obras sobre Teologia Bíblica:

- W. ZIMMERLI, 'Das zweite Gebot', in *Festschrift Bertholet*, Tübingen, 1950, 550-63.
- S. MOWINCKEL, *Religion und Kultus*, Göttingen, 1953.
- K. H. BERNHARDT, *Gott und Bild*, Berlin, 1956.

- J. HEMPEL, *Das Bild in Bibel und Gottesdienst*, Tübingen, 1957.
- C. R. NORTH, 'The Essence of Idolatry', in *Von Ugarit nach Qumran (Festschrift Eissfeldt)*, Berlin, 1958, 151-60.
- S. H. HOOKE (ed.), *Myth, Ritual and Kingship*, Oxford, 1958, especially the essay by G. SIDENGREN, 'Early Hebrew Myths and their Interpretation', 149-203.
- A. S. HERBERT, *Worship in Ancient Israel*, London, 1959.

1 – SANTUÁRIOS SEMÍTICOS

Sobre o território sagrado e seus privilégios:

- M.-J. LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques*², Paris, 1905, 180-7.
- G. DALMAN, 'Der Gilgal der Bibel und die Steinkreise Palästinas', in *PJB*, XV, 1919, 5-30.
- M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Le pèlerinage à La Mekke*, Paris, 1923.
- T. CANAAN, *Mohammedan Saints and Sanctuaries*, London, 1927.
- J. d'A. WAECHTER, 'The Excavations Alten Testaments Wadi Dhobai', in *JPOS*, XVIII, 1938, p. 174, pl. XLIII.

Sobre águas, árvores e colinas com caráter sagrado:

- W. W. BAUDISSION, 'Heilige Gewässer, Bäume und Höhen bei den Semiten, insbesondere bei den Hebräern', in his *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, II, Leipzig, 1878, 145-269.
- M.-J. LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques*², Paris, 1905, 158-80.
- H. DANTHINE, *Le palmier-dattier et les arbres sacrés dans l'iconographie de l'Asie Occidentale ancienne*, Paris, 1937.
- N. PERROT, *Les représentations de l'arbre sacré sur les monuments de Mésopotamie et d'Élam*, Paris, 1937.

Sobre o Zafom:

- J. JEREMIAS, *Der Gottesberg*, Gütersloh, 1919.
- O. EISSFELDT, *Baal Zaphon, Zeus Casios um der Durchzug der Israeliten durchs Meer*, Halle, 1932.
- B. ALFRINK, 'Der Versammlungsberg in äussersten Norden', in *Biblica*, XIV, 1933, 41-57.
- R. DE LANGHE, *Les Textes de Ras-Shamra-Ugarit et leurs Rapports avec le Milieu Biblique de l'Ancien Testament*, Gembloux, 1945, II, 217-45.
- W. F. ALBRIGHT, 'Baal-Zaphon', in *Festschrift Bertholet*, Tübingen, 1950, 1-14.

Sobre o Hermom:

R. MOUTERDE, 'Antiquities de l'Hermon et de la Beqa'', in *Mélanges de l'Université S. Joseph* (Beirut), XXIX, 1951-3, 22-37.

Sobre o Tabor:

O. EISSFELDT, 'Der Gott Tabor und seine Verbreitung', in *Archiv für Religionswissenschaft*, XXXI, 1934, 14-41.

J. BOEHMER, 'Der Gottesberg Tabor', in *Biblische Zeitschrift*, XXIII, 1935-6, 333-41.

J. LEWY, 'Tabor, Tibar, Atabyros', in *HUCA*, XXIII, 1, 1950-1, 357-86.

Sobre o Carmelo:

R. DE VAUX, 'Les prophètes de Baal sur le mont Carmel', in *Bulletin du Musée de Beyrouth*, V, 1941, 7-20.

M. AVI-YONAH, 'Mount Carmel and the God of Baalbek', in *IEJ*, II, 1952, 118-24.

K. GALLING, 'Der Gott Karmel und die Ächtung der fremden Götter', in *Geschichte und Altes Testament (Festschrift Alt)*, Tübingen, 1953, 105-25.

O. EISSFELDT, 'Der Gott Karmel' (*Sitzungsberichte der deutschen Akademie*, Berlin), 1953.

H. H. ROWLEY, 'Elijah on Mount Carmel', in *BJRL*, XLIII, 1960-1, 190-210.

Sobre os Zigurates:

TH. DOMBART, 'Der babylonische Turm' (*Der Alte Orient*, XXIX, 2), Leipzig, 1930.

W. ANDRAE, *Das Gotteshaus und die Urformen des Bauens im Alten Orient*, Berlin, 1930.

H. J. LENZEN, 'Die Entwicklung der Ziggurat von ihren Anfängen bis zur Zeit der II. Dynastie von Ur' (*Ausgrabungen in Uruk-Warka*, IV), Leipzig, 1941.

L.-H. VINCENT, 'De la Tour de Babel au Temple', in *RB*, LIII, 1946, 403-40.

A. PARROT, *Ziggurats et Tour de Babel*, Paris, 1949.

A. PARROT, *La Tour de Babel*, Neuchâtel-Paris, 1953.

P. AMIET, 'Ziggurats et culte em hauteur', in *Revue d'Assyriologie*, XLVIII, 1953, 23-33.

R. GHIRSHMAN 'Cinquième campagne de fouilles à Tchoga-Zambil, près Suse', in *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions* (Paris), 1956, 335-44.

Sobre os templos:

- W. ANDRAE, *Das Goteshaus und die Urformen des Bauens im Aloten Orient*, Berlin, 1930.
- W. ANDRAE, 'Kultbau im Alten Orient', in *Mélanges Syriens offerts à M. R. Dussaud*, II, Paris, 1939, 867-71.
- H. H. NELSON, I. OPPENHEIM, G. E. WRIGHT, 'The Significance of the Temple in the Ancient Near East', in *The Biblical Archaeologist*, VII, 1944, 41-63, 66-77.
- M. AVI-YONAH AND S. YEIVIN, *The Antiquities of Israel* (in Hebrew), I, Tel-Aviv, 1955, ch. II: 'Places of Worship and Sanctuaries', 145-204.

Sobre o culto dos "lugares altos":

- H. INGOLT, 'Le sens du mot hammân', in *Mélanges Syriens offerts à M. R. Dussaud*, II, Paris, 1939, 795-802.
- K. ELLIGER, 'Chammânim = Masseben?', in *ZAW*, LVII, 1939, 256-65.
- W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore, 1942, 105-7, 202-4.
- K. ELLIGER, 'Der Sinn des Wortes Chammân', in *ZDPV*, LXVI, 1943, 129-39.
- G. LOUD, *Megiddo II*, Chicago, 1948, 73-81.
- L.-HG. VINCENT, 'La notion biblique du haut lieu', in *RB*, LV, 1948, 245-78, 438-45.
- D. NELMAN, 'Pgr, A Cananite Cult-Object in the Old Testament', in *JBL*, LXVII, 1948, 55-60.
- C. C. McCOWN, 'Hebrew High-Places and Cult Remains', in *JBL*, LXIX, 1950, 205-19.
- R. AMIRAN, 'Excavations in the Tumuli West of Jerusalem', in *Bulletin of the Israel Exploration Society*, XVIII, 1954, 44-59 (em hebraico com um resumo em inglês).
- S. YEIVIN, art. 'bamah', in *Encyclopaedia Biblica* (in Hebrew), II, Jerusalem, 1954.
- F. HVIDBERG, 'The Massebah and the Holy Seed (Is 6:13)', in *Interpretationes ad Vetus Testamentum pertinentes (Festchrift Mowinckel)*, Oslo, 1955, 96-9.
- M. DOTHAN, 'Excavations Alten Testaments Nahariyah', in *IEJ*, VI, 1956, 14-25.
- A. DUPONT-SOMMER, 'Les autels à encens de Lakish', in *Mélanges Isidore Lévy (Anuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves*, XIII), 1955, 135-52.
- W. F. ALBRIGHT, 'The High Place in Ancient Palestine', in *Volume du Congrès, Strasbourg* (Suplemento a VT IV), Leiden, 1957, 242-58.

- S. IWRY, 'Massebäh and Bämäh in IQ Isaiah^A 6: 131, in *JBL*, LXXVI, 1957, 225-32.
 R. AMIRAN, 'The Tumuli West of Jerusalem', in *IEJ*, VIII, 1958, 205-27.

2 – OS PRIMEIROS SANTUÁRIOS ISRAELITAS

Duas monografias, ambas velhas e insuficientes:

- A. VON GALL, *Altisraelitische Kultstätten*, Giessen, 1898.
 G. WESTPHAL, *Jahwes Worhstätten nach den Anschuungen der alten Hebräer*, Giessen, 1908.

Sobre Siquém:

- A. ALT, 'Die Wallfahrt von Sichem nach Bethel', in his *Kleine Schriften*, I, Munich, 1953, 79-88.
 E. NIELSEN, *Shechem, A Traditio-Historical Ainvestigation*, Copenhagen, 1955.
 C. A. KELLER, 'Über einige alttestamentliche Heiligtumslegendes, I, A. *Die Legenden um Sichem*', in *ZAW*, LXVII, 1955, 143-54.
 W. HARRELSON, B. W. ANDERSON, G. E. WRIGHT, 'Shechem, "Navel of the Land"', in *The Biblical Archaeologist*, XX, 1957, 2-32.
 J. T. MILIK, 'Le sanctuaire de Ba'al Berit à Sichem', in *RB*, LXVI, 1959, 560-2.

Sobre Betel:

- O. EISSFELDT, 'Der Gott Bethel', in *Archiv für Religionswissenschaft*, XXVIII, 1930, 1-30.
 J. P. HYATT, 'The Deity Bethel and the Old Testament', in *jaos*, LIX, 1939, 81-98.
 K. GALLING, 'Bethel und Gilgal', in *ZDPV*, LXVI, 1943, 140-55; LXVII, 1944-5, 21-45.
 C. A. KELLER, 'Über einige alttestamentliche Heiligtumslegendes, I, C. Die Legende von Bethel', in *ZAW*, LXVII, 1955, 162-8.

Sobre Manre:

- R. DE VAUX, art. 'Mambré', in *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, V, 1957, 753-8.
 E. MADER, *Mambre, Die Ergebnisse der Ausgrabungen im heiligen Bezirk Râmet el Halîl in Südpalästina*, Freiburg i. Breisg., 1957.

Sobre Berseba:

W. ZIMMERLI, *Geschichte und Tradition von Berseba im Alten Testament*, Giessen, 1932.

Sobre a Tenda da Arca:

H. GRESSMANN, *Die Lade Jahves und das Allerheiligste des salomonischen Tempels*, Leipzig, 1920.

H. LAMMENS, 'Le culte des bétyles et les processions religieuses chez les Arabes pré-islamiques', in *BIFAO*, XVII, 1920, 39-101.

H. SCHMIDT, 'Kerubenthron und Lade', in *Eucharistèrion Gunkel*, 1, Göttingen, 1923, 120-44.

H. G. MAY, 'The Ark – A Miniature Tempel', in *AJSL*, LII, 1935-6, 215-34.

H. INGHOLT, 'Inscriptions and Sculptures from Palmyra', in *Berytus*, III, 1936, 83-8.

H. DANTHINE, 'L'imagerie des trônes vides et des trônes porteurs de symboles dans le Proche Orient ancien', in *Mélanges Syriens offerts à M. R. Dussaud*, I, aris, 1939, 857-66.

O. EISSFELDT, 'Lade und Stierbild', in *ZAW*, LVIII, 1940-1, 190-215.

J. MORGENSTERN, 'The Ark, the Ephod and the "Tent of Meeting"', in *HUCA*, XVII, 1942-3, 153-266; XVIII, 1943-4, 1-52.

F. M. CROSS, 'The Tabernacle', in *The Biblical Archaeologist*, X, 1947, 45-68.

A. BENTZEN, 'The Cultic Use of the Story of the Ark in Samuel', in *JBL*, LXVII, 1948, 37-53.

A. KUSCHKE, 'Die Lagervorstellung der priesterlichen Erzählung', in *ZAW*, LXII, 1951, 74-105.

J. JOMIER, *Le Mahmal et la caravane égyptienne du pèlerinage de la Mecque*, Le Caire, 1953.

CH. PICARD, 'Le trône vide d'Alexandre dans le cérémonie de Cyinda et le culte du trône vide à travers le monde gréco-romain', in *Cahiers Archéologiques*, VII, 1954, 1-17.

M. HARAN, 'The Ark of the Covenant and the Cherubs', in *Eretz-Israel*, V (Volume Mazar), 1958, 83-9 (em hebraico, com resumo em inglês).

G. VON RAD, 'Zelt und Lade', in *Neue Kirchliche Zeitschrift*, XLII, 1931, 476-98 = *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Munich, 1958, 100-29.

M. HARAN, 'The Ark and the Cherubim. Their Symbolic Significance in Biblical Ritual', in *IEJ*, IX, 1959, 30-8.

D. W. GOODING, *The Account of the Tabernacle. Translation and Textual Problems of the Greek Exodus*, Cambridge, 1959.

- L. ROST, 'Die Wohnstätte des Zeugnisses', in *Festschrift F. Baumgärtel*, Erlangen, 1959, 158-65.
- M. HARAN, 'The Nature of the 'ôhel mô'êdh in Pentateuchal Studies', in *Journal of Semitic Studies*, V, 1960, 50-65.
- E. NIELSEN, 'Some Reflections on the History of the Ark', in *Congress Volume, Oxford*, 1959 (Suplemento VII a VT), Leiden, 1960, 61-74.
- E. KUTSCH, art. 'Lade Jahwes', in *Religion in Geschichte und Gegenwart*², 1960, 197-9.

Sobre Gilgal:

- K. GALLING, 'Bethel und Gilgal', in *ZDPV*, LXVI, 1943, 140-55; LXVII, 1944-5, 21-5, 34-43.
- A. GEORGE, 'Les récits de Gilgal em Josué v. 2-15', in *Mémorial Chaine* (Bibliothèque de la Faculté Cacholique de Théologie de Lyon, 5), 1950, 159-86.
- F. M. ABEL, 'Galgala qui est aussi le Dodecalithon', *ibid.*, 29-34.
- H. J. KRAUS, 'Gilgal, ein Beitrag zur Kultusgeschichte Israels', in *VT*, I, 1951, 181-9.
- F. M. BEL, 'L'apparition du chef e l'armée de Yahweh à Josué, Jos. V. 13-15', in *Miscellanea Biblica et Orientalia R. P. A. Miller oblata*, Rome, 1951, 109-13.
- C. A. KELLER, 'Über einige alttestamentliche Heiligtumslegenden, II, D. Der Hieros Logos von Gilgal', in *ZAW*, LXVIII, 1956, 85-94.

Sobre Siló:

- O. EISSFELDT, 'Silo und Jerusalem', in *Volume du Congrès, Strasburg* (Suplemento a VT, IV), Leiden, 1957, 138-47.

Sobre Mispá:

- H. W. HERTZBERG, 'Mizpa', in *ZAW*, XLVII, 1929, 161-96.
- J. MUILENBURG, in C. C. McCOWN, *Tell em-Nasbeh*, I, New Haven, 1947, 3-49.

Sobre Gibeá:

- A. BRUNO, *Gibeon*, Leipzig, 1923.
- H. CAZELLES, 'David's Monarchy and the Gibeonite Claim, II Sam. XXI 1-141', in *PEQ*, 1956, 155-75.
- J. DUS, 'Gibeon eine Kultstätte des Sms und die Stadt des benjaminitischn Schicksals', in *VT*, X, 1960, 353-74.

Sobre Ofra:

- C. A. KELLER, 'Über einige alttestamentliche Heiligtumslegenden, I, B. Die Legenden um Ophara', in *ZAW*, LXVII, 1955, 154-62.
 E. KUTSCH, 'Gideons Berufung und Altarbau, Jdc 6, 11-24', in *TLZ*, LXXXI, 1956, 75-84.

Sobre Dã:

- A. FERNANDEZ, 'El santuario de Dan', in *Biblica*, XV, 1934, 237-64.
 A MURTONEN, 'Some Thoughts on Judges XVII sq.', in *VT*, I, 1951, 233-4.
 CH. HAURET, 'Aux origines du sacerdoce danite', in *Mélanges Bibliques ... A. Robert*, Paris, 197, 105-13.

Sobre Jerusalém:

- H. S. NYBERG, 'Studien zum Religionskampf im Alten Testament', in *Archiv für Religionswissenschaft*, XXXV, 1938, 329-87.
 H. H. ROWLEY, 'Zadok and Nehustan', in *JBL*, LVIII, 1939, 113-41.
 A. BENTZEN, 'The Cultic Use of the Story of the Ark in Samuel', in *JBL*, LXVII, 1948, 37-53.
 M. NOTH, 'Jerusalem und die israelitische Tradition', in *Oudtestamentische Studiën*, VIII, 1950, 28-46 = *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Munich, 1958, 172-87.
 H. H. ROWLEY, 'Melchizedek and Zadok', in *Festschrift Bertholet*, Tübingen, 1950, 461-72.
 L.-H. VINCENT, 'Abraham à Jérusalem', in *RB*, LVIII, 1951, 360-71.
 J. R. PORTER, 'The Interpretation of 2 Samuel VI and Psalm CXXXII', in *JTS*, ns. V, 1954, 161-73.
 H. SCHMIDT, 'Jahwe und die Kultradition von Jerusalem', in *ZAW*, LXVII, 1955, 147-97.
 O. EISSFELDT, 'Silo und Jerusalem', in *Volume du Congrès, Strasbourg (Suplemento a VT, IV)*, 195, Leiden, 138-47.
 G. AHLSTRÖM, 'Natan och tempelbygget', in *Svensk Exegetisk Årsbok*, XXV, 1960, 5-22.

3 – O TEMPLO DE JERUSALÉM

Obras Gerais:

- K. MOEHLENBRINK, *Der Tempel Salomos*, Stuttgart, 1932.
 A. PARROT, *Le Temple de Jérusalem*, Newchâtel-Paris, 1954.
 L.-H. VINCENT AND A.-M. STEVE, *Jérusalem de l'Ancien Testament*, II-III, Paris, 1956, 373-610.

Sobre o templo de Salomão e sua planta:

- K. GALLING, 'Das Allerheiligste in Salomos Tempel', in *JPOS*, XII, 1932, 43-6.
- S. SMITH, 'Timber and Brick or Masonry Construction', in *PEQ*, 1941, 5-17.
- L. WATERMAN, 'The Damaged "Blueprints" of the Temple of Solomon', in *JNES*, II, 1943, 284-94.
- R. DE VAUX, 'Notes sur le Temple de Salomon', in *Qedem*, II, 1945, 48-58 (in Hebrew).
- L. WATERMAN, 'The Treasuries of Solomon's Private Chapel', in *JNES*, VI, 1947, 161-3.
- G. E. WRIGHT, 'Dr. Waterman's View concerning the Solomonian Temple', in *JNES*, VII, 1948, 53.
- L. WATERMAN, 'A Rebuttal', *ibid.*, 54-5.
- P. L. GARBER, 'Reconstructing Solomon's Temple', in *The Biblical Archaeologist*, XIV, 1951, 2-24.
- G. E. WRIGHT, 'The Steven's Reconstruction of the Solomonian Temple', in *The Biblical Archaeologist*, XVIII, 1955, 41-4.
- P. L. GARBER, 'Reconsidering the Reconstruction of Solomon's Temple', in *JBL*, LXXVII, 1958, 116-29.
- W. F. ALBRIGHT AND G. E. WRIGHT, 'Comments on Professor Gaber's Article', *ibid.*, 129-33.

Sobre as colunas de bronze:

- R. B. Y. SCOTT, 'The Pillars Jachin and Boaz', in *JBL*, LVIII, 1939, 143-9.
- W. F. ALBRIGHT, 'Two Cressets from Marissa and the Pillars of Jachin and Boaz', in *BASOR*, 85, 1942, 18-27.
- H. G. MAY, 'The Two Pillars before the Temple of Solomon', in *BASOR*, 88, 1942, 19-27.
- S. YEIVIN, 'Jachin and Boaz', in *Eretz-Israel*, V (Volume... Mazar), 1958, 97-104 (em hebraico com um resumo em inglês).

Para analogias com e influências sobre o templo de Salomão:

- C. W. McEWAN, 'The Syrian Expedition of the Oriental Institute of the University of Chicago', in *American Journal of Archaeology*, XLI, 1937, 9-13 (Tell Tainat).
- A. ALT, 'Verbreitung und Herkunft des syrischen Tempeltypus', in *PJB*, XXXV, 1939, 83-99 = *Kleine Schriften*, II, Munich, 1955, 100-15.
- L. WOOLEY, *Alalakh, Na Account of the Excavations Alten Testaments Tell Atchana*, London, 1955, 82-9.
- Y. YADIN, 'Excavations Alten Testaments Hazor, 1957', in *IEJ*, VIII, 1958, 11-14.

Sobre a identificação do sítio:

- H. SCHMIDT, *Der heilige Fels in Jerusalem*, Tübingen, 1933 (segunda tese).
L.-H. VINCENT AND A.-M. STEVE, *Jérusalem de l'Ancien Testament*, II-III, Paris, 1956, 587-95 (primeira tese).

Sobre o querubim:

- P. DHORME AND L.-H. VINCENT, 'Les Chérubins', in *RB*, XXXV, 1926, 328-58, 481-95.
W. F. ALBRIGHT, 'What were the Cherubins?', in *The Biblical Archaeologist*, I, 1938, 1-3.
M. HARAN, 'The Ark of the Covenant and the Cherubs', in *Eretz-Israel*, V (*Volume Mazar*), 1958, 83-90 (em hebraico, com um resumo em inglês).
J. TRINQUET, art. 'Kerub', in *Dictionnaire de la Bible*, Supplément, V, 1957.
M. HARAN, 'The Ark and the Cherubim', in *IEJ*, IX, 1959, 30-8, 89-94.

Sobre a mobília:

- W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore, 1942, 142-55.
L.-H. VINCENT, 'Les bassins roulants du Temple de Salomon', in *Miscellanea Biblica B. Ubach*, Montserrat, 1953, 147-59.

Sobre o caráter do templo:

- K. GALLING, 'Königliche und nichtkönigliche Stifter beim Tempel von Jerusalem', in *ZDPV*, LXVIII, 1946-51, 134-42.
L.-H. VINCENT, 'Le caractère du Temple de Salomon', in *Mélanges Bibliques ... A. Robert*, Paris, 1957, 137-48.
B. MAZAR, 'Jerusalem – "King's Chapel" and "Royal City"', in *Judah and Jerusalem*, Jerusalem, 1957, 25-32 (em hebraico, com um resumo em inglês).

Sobre o templo de Ezequiel:

Fora comentários sobre Ezequiel:

- A. LODS, 'Les cuisines du Temple de Jérusalem', in *Revue de l'Histoire des Religions*, CXXVII, 1944-A, 30-4.
L.-H. VINCENT, 'L'autel des holocaustes et le caractère du Temple d'Ézéchiél', in *Analecta Bollandiana*, LXVII, 1949 (*Mélanges Paul Peeters*), 7-20.
K. ELLIGER, 'Die grossen Tempelsakristein im Verfassungsentwurf des Ezechiel', in *Geschichte und Altes Testament (Festschrift Alt)*, Tübingen, 1953, 79-104.

- TH. CHARY, *Les Prophètes et le culte à partir de l'Exil*, Paris-Tournai, 1955, chap. I-III.
 H. GESE, *Der Verfassungsentwurf des Ezechiel (Kap. 40-48)*, Tübingen, 1958.

Sobre o templo pós-exílico:

- J. JEREMIAS, 'Hesekieltempel und Serubbabeltempel', in *ZAW*, LII, 1934, 109-12.
 R. DE VAUX, 'Les décrets de Cyrus et de Darius sur la reconstruction du Temple', in *RB*, XLVI, 1937, 29-57.
 F. BICKERMAN, 'The Edict of Cyrus in Ezra I', in *JBL*, LXV, 1946, 249-75.
 S. SMITH, 'Foundations: Ezra IV, 12; V, 16; VI, 3', in *Essays Presented to J. H. Hertz*, 1946, 385-96.
 E. BIKERMAN, 'Une proclamation séleucide relative au Temple de Jérusalem', in *Syria*, XXV, 1946-8, 67-85.
 J. BRAND, 'Some Observations on the Second Temple Edifice', in *Tarbiz*, XXIX, 1959-60, 210-17 (em hebraico).
 M. AVI-YONA, *Reply to the Article by J. Brand, ibid.*, 218-221 (em hebraico).

Sobre a teologia do templo:

- FR. JEREMIAS, 'Das orientalische Heiligtum', in *AGGLOS, Archiv für neutestamentliche Zeigeschichte*, IV, 1932, 56-69.
 W. J. PHYTHIAN-ADAMS, *The People and the Presence*, London, 1942.
 J. DANIÉLOU, *Le Signe du Temple ou de la Présence de Dieu*, Paris, 1942.
 W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore, 1942, 142-55.
 R. PATAI, *Man and Temple in Ancient Jewish Myth and Ritual*, London, 1947.
 M. SCHMIDT, *Prophet und Tempel. Eine Studie zum Problem der Gottesnähe im Alten Testament*, Zollikon-Zürich, 1948.
 G. FOHRER, 'Jeremias Tempelwort, 7, 1-15', in *Theologische Zeitschrift*, V, 1949, 401-17.
 M. SIMON, 'La prophétie de Nathan et le Temple', in *RHPR*, XXXII, 1952, 41-58.
 J. DANIÉLOU, 'Le symbolisme cosmique du Temple de Jérusalem', in *Symbolisme cosmique et Monuments religieux*, Paris, 1953, 61-4.
 TH. CHARY, *Les Prophètes et le culte à partir de l'Exil*, Paris-Tournai, 1955.
 M. J. CONGAR, *Le Mystère du Temple ou l'Économie de la Présence de Dieu à sa créature, de la Genèse à l'Apocalypse*, Paris, 1958.
 E. L. EHRLICH, *Kultsymbolik in Alten Testament und im nachbiblischen Judentum*, Stuttgart, 1959, 24-33.

G. WIDENGREN, 'Aspetti simbolici dei templi e luoghi di culto nel Vicino Oriente Antico', in *Numen*, VII, 1960, 1-25.

4 – A CENTRALIZAÇÃO DO CULTO

Sobre o cisma de Jeroboão, e Betel:

O. EISSFELDT, 'Lade und Stierbild', in *ZAW*, LVIII, 1940-1, 190-215.

R. DE VAUX, 'Le schisme religieux de Jéroboam I^{er}', in *Angelicum*, XX, 1943 = *Biblica et Orientalia R. P. Vosté dicata*, 77-91.

M. BIC, 'Bet'el. Le sanctuaire du roi', in *Archiv Orientální*, XVII, I, 1949, 46-63.

Sobre as reformas de Ezequias e Josias, e o Deuteronomio:

F. HORST, 'Die Kultusreform des Königs Josia', in *ZDMG*, LXXVII, 1923, 220-38.

K. BUDDE, 'Das Deuteronomium und die Reform König Josias', in *ZAW*, XLIV, 1926, 177-224.

A. C. WELCH, *The Work of the Chronicler*, London, 1939, ch. V.: 'Hezekah's Reform'.

G. VON RAD, *Studies in Deuteronomy*, London, 1953.

H. H. ROWLEY, 'The Prophet Jeremiah and the Book of Deuteronomy', in *Studies in Old Testament Prophecy presented to Th. H. Robinson*, Edinburgh, 1950, 157-74.

H. CAZELLES, 'Jérémie et le Deutéronome', in *Recherches de Science Religieuse*, XXXVIII, 1951, 5-36.

H. JUNKER, 'Die Entstehungszeit des Os 78 und das Deuteronomium', in *Biblica*, XXXIV, 1953, 487-500.

A. ALT, 'Die Heimat des Deuteronomiums', in *Kleine Schriften*, II, Munich, 1953, 250-75.

V. MAAG, 'Erwägungen zur deuteronomischen Kultzentralisation', in *VT*, 1956, 10-18.

F. DUMERMUTH, 'Zur deuteronomischen Kulttheologie', in *ZAW*, LXX, 1958, 59-98.

A. JEPSEN, 'Die Reform des Josia', in *Festschrift F. Baumgärtel*, Erlangen, 1959, 97-108.

Sobre o templo em Elefantina:

A. VINCENT, *La religion des judéo-araméens d'Éléphantine*, Paris, 1937, ch. VII.

E. G. KRAELING, *The Brooklyn, Museum Aramaic Papyri*, New Haven, 1953, 76-119.

C. H. GORDON, 'The Origin of the Jews in Elephantine', in *JNES*, XIV, 1955, 56-8.

P. GRELOT, 'Le papyrus pascal d'Éléphantine et le problème du Pentateuque', in *VT*, V, 1955, 250-65.

Sobre o templo de Leontópolis:

E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes zur Zeit Jesu Christi*, III, Leipzig, 1909, 144-8.

M.-J. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*. Paris, 1931, 490-3.

A. FEUILLET, 'L'oracle d'Isaïe XIX (vv. 16-25) sur la conversion de l'Égypte', in *Recherches de Science religieuse*, XXXIX (Mélanges Lebreton, I), 1951, 65-87.

V. A. TCHERIKOVER AND A. FUKS, *Corpus Papyrorum Judaicarum*, I, Jerusalem, 1957, 44-6.

A. BARUCQ, art. 'Léontopolis', in *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, V, 1957, 359-72.

Sobre o templo samaritano:

E. BIKERMAN, 'Um document relatif à la persécution d'Antiochus IV Épiphane', in *Revue de l'Histoire des Religions*, CXV, 1937-A, 188-223.

P. ANTOINE, art. 'Garizim', in *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, III, Paris, 1938, 535-61.

H. H. ROWLEY, 'Sanballat and the Samaritan Temple', in *BJRL*, XXXVIII, 1955-6, 166-98.

Sobre a origem das sinagogas:

K. GALLING, 'Erwägungen zur antiken Synagoge', in *ZDPV*, LXXII, 1956, 163-78.

J. MORGENSTERN, 'The Origin of the Synagogue', in *Studi Orientalistici in onore di G. Levi Della Vida*, II, Rome, 1956, 192-201.

V. A. TCHERIKOVER AND A. FUKS, *Corpus Papyrorum Judaicarum*, I, Jerusalem, 1957, especialmente pp. 7-8.

E. L. EHRLICH, *Die Kultsymbolik im Alten Testament und im nachbiblischen Judentum*, Stuttgart, 1959, 85-96.

5 – O OFÍCIO SACERDOTAL

Sobre o sacerdócio em geral:

Não há grandes obras recentes, mas as seguintes ainda devem ser consultadas:

- W.W. VON BAUDISSLIN, *Die Geschichte des alttestamentlichen Priesterthums*, Leipzig, 1889.
- A. VAN HOONACKER, *Le sacerdoce lévitique dans la loi et dans l'histoire des Hébreux*, London-Louvain, 1899.
- G. HÖLSCHER, art. 'Levi', in PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie ...*, XII 2, Stuttgart, 1925, 2155-208.
- G. B. GRAY, *Sacrifice in the Old Testament. Its Theory and Practice*, Oxford, 1925, 179-270.

Sobre a entrada em serviço:

- E. LOHSE, *Die Ordination in Späjudentum und in Neuen Testament*, Göttingen, 1951.
- M. NOTH, *Amt und Berufung im Alten Testament*, Bonn, 1958.

Sobre sacerdotes e oráculos divinos em geral:

- F. KÜCHLER, 'Das priesterliche Orakel in Israel und Juda', in *Abhandlungen zur semitischen Religionskunde und Sprachwissenschaft (Festschrift Baudissin)*, Giessen, 1918, 285-301.
- J. DÖLLER, *Die Wahrsagerei im Alten Testament*, Münster i. W., 1923.
- J. BEGRICH, 'Das priesterliche Heilsorakel', in *ZAW*, LII, 1934, 81-92.

Sobre o éfode:

- E. SELLIN, 'Das israelitische Ephod', in *Orientalische Studien Th. Nöldeke ...*, II, Giessen, 1906, 699-717.
- W. R. ARNOLD, *Ephod and Ark* (Harvard Theological Studies, 3), Cambridge, Mass., 1917.
- K. BUDDE, 'Ephod und Lade', in *ZAW*, XXXIX, 1921, 1-42.
- J. GABRIEL, *Untersuchungen über das alttestamentliche Priestertum, mit besonderer Berücksichtigung des hohenpriesterlichen Ornates*, Vienna, 1933, 4-470.
- E. SELLIN, 'Ephod und Terafim', in *JPOS*, XIV, 1934, 185-94.
- H. THIERSCH, *Ependytes und Ephod. Gottesbild und Priesterkleid im Alten Vorderasien*, Stuttgart, 1936.
- E. SELLIN, 'Zu Efod und Terafim', in *ZAW*, LV, 1937, 296-8.
- H. G. MAY, 'Ephod and Ariel', in *AJSL*, LVI, 1939, 44-52.
- W. F. ALBRIGHT, 'Are Ephod and Terafim mentioned in the Ras Shamra Texts?', in *BASOR*, 83, 1941, 39-42.
- J. MORGENSTERN, 'The Ark, the Ephod and the Tent of Meeting', in *HUCA*, XVIII, 1943-4, 1-17.

M. HARAN, 'l'éphod d'après les sources bibliques (em hebraico)', in *Tarbiz*, XXIV, 1955, 381-91.

K. ELLIGER, 'Ephod und Choschen', in *VT*, VIII, 1958, 19-35.

Sobre o Urim e o Tumim:

R. PRESS, 'Das Ordal im Alten Testament', II, in *ZAW*, LI, 1933, 227-31.

A. JIRKU, 'Die Mimation in den nordesemitischen Sprachen und einige Bezeichnungen der altisraelitischen Mantik', in *Biblica*, XXXIX, 1953, 78-80.

J. LINDBLÖM, 'Lottdragning och Lottkastning i Gammeltestamentliga Texter', in *Septentrionalia et Orientalia Studia B. Karlgrne dedicata*, Lund, 1960, 262-9.

Sobre os sacerdotes e o ensino:

J. BEGRICH, 'Die priesterlich Tora', in *Werden und Ween des Alten Testaments*, Berlin, 1936, 63-88.

G. ÖSTBORN, *Tora in the Old Testament*, Lund, 1945.

O. PLÖGER, 'Priester und Prophet', in *ZAW*, LXIII, 1951, 157-92.

H. W. WOLFF, "'Wissen um Gott" bei Hosea als Urform von Theologie', in *Evangelische Theologie*, XII, 1952-3, 533-54.

Sobre sacerdotes e sacrifícios:

L. GAUTIER, 'Prete ou sacrificateur?' in *Études sur la religion d'Israël*, Lausanne, 1927, 247-76.

A. E. J. RAWLINSON, 'Priesthood and Sacrifice in Judaism and Christianity', in *Expository Times*, LX, 1949, 115-21.

Sobre o sacerdote como mediador:

A. ROBERT, art. 'Médiation dans l'Ancien Testament', in *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, V, Paris, 1957, 1004-8.

6 – O LEVITISMO

Etimologia:

Além dos dicionários clássicos (com referências), veja:

M. NOTH, 'Remarks on the Sixth Volume of Mari Texts', in *Journal of Semitic Studies*, I, 1956, 327.

L. KOPF, 'Arabische Etymologien und Palallelen zum Bibelwörterbuch', in *VT*, VIII, 1958, 181-2.

Sobre a tradição levítica:

- G. HÖLSCHER, art. 'Levi', in PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie ...*, XII 2, 1925, 2155-208.
- K. MÖHLENBRINK, 'Die levitischen Überlieferungen des Alten Testaments', in *ZAW*, LII, 1934, 184-231.
- A. LEFÈVRE, 'Notes d'exégèse sur les généalogies des Qehatites', in *Recherches de Science religieuse*, XXXVII, 1950, 287-92.

On the historical development:

- J. GOETESBERGER, 'Das alttestamentliche Priestertum und Ezechiel', in *Episcopus, Festgae Faulhaber*, Regensburg, 1949, 1-19.
- M. GREENBERG, 'A New Approach to the History of the Israelite Priesthood', in *JAOS*, XX, 1950, 41-6.
- G. E. WRIGHT, 'The Levites in Deuteronomy', in *VT*, IV, 1954, 325-30.
- E. NIELSEN, *Shechem. A Traditio-Historical Investigation*, Copenhagen, 1955, 264-86.
- CH. HAURET, 'Aux origines du sacerdoce danite, à propos de Jud. 18, 30-1', in *Mélanges Bibliques... A. Robert*, Paris, 1957, 105-13.

Sobre as cidades levíticas:

- W. F. ALBRIGHT, 'The List of Levitic Cities', in *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, I, New York, 1945, 49-73.
- A. ALT, 'Bemerkungen zu einigen judäischen Ortslisten des Alten Testaments', in *Beiträge zur biblischen Landes- und Altertumskunde (=ZDPV)*, LXVII, 1951, 193-210 = *Kleine Schriften*, II, Munich, 1953, 289-305.
- A. ALT, 'Festungen und Levitenorte im Lande Juda', in *Kleine Schriften*, II, Munich, 1953, 306-15.
- M. HARAN, 'The Levitical Cities: Utopia and Historical Reality', in *Tarbiz*, XXVII, 1957-8, 421-39 (em hebraico, com resumo em inglês).
- B. MAZAR, 'The Cities of the Priests and Levites', in *Congress Volume, Oxford*, 1959 (Suplemento VII a *VT*), Leiden, 1960, 193-205.

Sobre a origem dos levitas:

- H. GRIMME, 'Der südarabische Levitismus und sein Verhältnis zum Levitismus in Israel', in *Museon*, XXXVII, 1924, 169-99.
- L. WATERMAN, 'Some Determining Factors in the Northward Progress of Levi', in *JAOS*, LVII, 1937, 375-80.
- TH. J. MEEK, 'Moses and the Levites', in *AJSL*, LVI, 1939, 113-20.
- H. H. ROWLEY, 'Early Levite History and the Question of the Exodus', in *JNES*, III, 1944, 73-8.

S. YEIVIN, 'The Exodus', in *Tarbiz*, XXX, 1960-1, 1-7 (em hebraico).

7 – O SACERDÓCIO DE JERUSALÉM SOB A MONARQUIA

Sobre Zadoque e os zadoquitas:

TH. MEEK, 'Aron and the Sadocides', *AJSL*, XLV, 1928-9, 149-66.

E. AUERBACH, 'Die Herkunft der Sadokiden', in *ZAW*, XLIX, 1931, 327-8.

A. BENTZEN, *Studier over det Zadokidiske Praesterkabs historie*, Copenhagen, 1931.

A. BENTZEN, 'Zur Geschichte der Sadoikden', in *ZAW*, LI, 1933, 173-6.

k. bodde, 'Die Herkunft Sadok's', in *ZAW*, LII, 1934, 42-50, cf. 160.

II. H. ROWLEY, 'Zadok and Nehustan', in *JBL*, LVIII, 1939, 113-41.

II. H. ROWLEY, 'Melchizedek and Zadok', in *Festschrift Bertholet*, Tübingen, 1950, 461-72.

Sobre a hierarquia sacerdotal:

J. MORGENSTERN, 'A Chapter in the History of the High Priesthood', in *AJSL*, LV, 1938, 1-24, 183-97, 360-77.

Sobre a renda dos sacerdotes:

O. EISSFELDT, *Erstlinge und Zehnten*, Leipzig, 1917.

Sobre o pessoal inferior:

M. MÖHR, *Die Stellung des Weibes zu Yahwe-Religion und-Kult*, Leipzig, 1908.

G. B. GRAY, *Sacrifice in the Old Testament. Its Theory and Practice*, Oxford, 1925, 184-93.

B. D. EERDMANS, 'Thoda-Songs and Temple-Singers', in *Oudtestamentische Studiën*, I, 2, 1942, 162-75.

W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion Of Israel*, Baltimore, 1942, 125-8.

M. HARAN, 'The Gibeonites, the Nethinim and the Servants of Salomon', in *Judah and Israel*, Jerusalem, 1957, 37-45 (em hebraico, com um resumo em inglês).

Sobre as prostitutas cultuais:

B. S. BROOKS, 'Fertility Cult Functionaries in the Old Testament', in *JBL*, LX, 1941, 227-53

J. P. ASMUSSEN, 'Bemerkungen zur sakralen Prostitution im Alten Testament', in *Studia Theologica*, XI, 1957, 167-92.

Sobre profetas cultuais:

- S. MOWINCKEL, *Psalmenstudien III: Kultprophetie und prophetische Psalmen*, Kristiania (Oslo), 1923.
- A. R. JOHNSON, *The Cultiv Prophet in Ancient Israel*, Cardiff, 1944.
- A. HALDAR, *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites*, Uppsala, 1945.
- N. W. PORTEOUS, 'Prophet and Priest in Israel', in *Expository Times*, LXII, 1950-1, 4-9.
- O. plöger, 'Priester und Prophet', in *ZAW*, LXIII, 1951, 157-92.
- E. WURTHWEIN, 'Ursprung der prophetischen Gerichtsrede', in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, XLIX, 1952, 1-16.
- F. HESSE, 'Wurzelt die prophetische Gerichtsrede im israelitischen Kult?', in *ZAW*, LXV, 1953, 45-53.
- R. HENTSCHKE, *Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus*, Berlin, 1957.
- H. H. ROWLEY, 'Ritual and the Hebrew Prophets', in S. H. HOOKE (ed.), *Myth, Ritual and Kingship*, Oxford, 1958, 236-60.

8 – O SACERDÓCIO APÓS O EXÍLIO

Sobre os sacerdotes e os levitas:

- G. VON RAD, *Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes*, Stuttgart, 1930.
- R. MEYER, 'Levitishe Emancipazionsbestrebungen in nach-exilischem Zeit', in *Orientalistische Literaturzeitung*, XLI, 1938, 721-8.
- A. C. WELCH, *The Work of the Chronicler, Its Purpose and its Date*, London, 1939.
- A. ALT, 'Bemerkungen zu einigen judäischen Ortslisten des Alten Testaments', in *Beiträge zur biblischen Landes- und Altertumskunde (= ZDPV)*, LXVIII, 1951, 193-210 = *Kleine Schriften*, II, Munich, 1953, 289-305.

Sobre a linhagem de Arão e a de Zadoque:

- M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart, 1948, 195-9.
- H. G. JUDGE, 'Zadok and Abiathar', in *JTS*, n.s. VII, 1956, 70-4.

Sobre o sumo sacerdote:

- J. GABRIEL, *Untersuchungen über das alttestamentliche Hohepriestertum*, Vienna, 1933.
- J. MORGENSTERN, 'A Chapter in the History of the High Priesthood', in *AJSL*, LV, 1938, 16-24; 183-97; 360-77.

- F. STUMMER, 'Gedanken über die Stellung des Hohenpriesters in der alttestamentlichen Gemeinde', in *Episcopus, Festgabe Faulhaber*, Regensburg, 1949, 19-49.
- A. DE BUCK, 'La fleur au front du Grand Prêtre', in *Oudtestamentische Studiën*, IX, 1951, 18-29.
- S. ZEITLIN, 'The Titles High Priest and the Nasi of the Sanhedrin', in *JQR*, XLVIII, 1957-8, 1-5.
- M. NOTH, *Amt und Berufung im Alten Testament*, Bonn, 1958, 11-16.
- J. JEREMIAS, *Jerusalem zur Zeit Jesu²*, Stuttgart, 1958 (quase exatamente o mesmo que a edição de 1923). Veja especialmente B 3-59.
- E. COTHENET, art. 'Onction', in *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, VI, Paris, 1959, 701-32.

Sobre as rendas do clero:

- E. SCHURER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu-Christi*, II, Leipzig, 1907, 297-317.
- O. EISSFELDT, *Erstlinge und Zehnten im Alten Testament*, Leipzig, 1917.
- M. A. BEEK, 'Hasidic Conceptions of Kingship in the Yaccabean Period', in *The Sacral Kingship* (Suplemento IV a *Numen*), Leiden, 1959, 349-55.

9 – ALTARES

- J. DE GROOT, *Die Altäre des salomonischen Tempelhofes*, Stuttgart, 1924.
- K. GALLING, *Der Altar in den Kulturen des Alten Orients*, Berlin, 1924.
- G. B. GRAY, *Sacrifice in the Old Testament. Its Theory and Practice*, Oxford, 1925, 96-178.
- H. M. WIENER, *The Altars of the Old Testament*, Leipzig, 1927.
- M. LÖHR, *Das Räucheropfer im Alten Testament. Eine archäologische Untersuchung*, Halle, 1927.
- W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel²*, Baltimore, 1946, 150-2.
- L.-H. VINCENT, 'L'autel des holocaustes et le caractère du Temple d'Ézéchiél', in *Analecta Bollandina*, LXVII, 1949 (*Mélanges Paul Peeters*), 7-20.
- R. DE LANGHE, *Het gouden altaar in de Israëlitische eredienst*, Brussels, 1952.
- A. PARROT, 'Autels et installations cultuelles à Mari', in *Congress Volume, Copenhagen* (Suplemento a VI, I), Leiden, 1953, 112-19.
- R. DE LANGHE, 'L'autel d'or du temple de Jérusalem', in *Studia Biblica et Orientalia*, I. *Vetus Testamentum*, Rome, 1959, 342-60 = *Biblica*, XL, 1959, 476-94.

10 – O RITUAL DO SACRIFÍCIO

Sobre sacrifícios em geral:

G. B. GRAY, *Sacrifice in the Old Testament. Its Theory and Practice*, Oxford, 1925.

A. WENDEL, *Das Opfer in der altisraelitischen Religion*, Leipzig, 1927.

W. O. E. OESTERLEY, *Sacrifices in Ancient Israel. The Origin, Purposes and Development*, London, 1937.

Sobre alguns ritos em particular:

A. VINCENT, 'Les rites de balancement (tenoûphâh) et de Preélèvement (teroûmâh) dans le sacrifice de communion de l'Ancien Testament', in *Mélanges Syriens offerts à M. R. Dussaud*, I, Paris, 1939, 267-72.

W. B. STEVENSON, 'Hebrew 'olah and zebach Sacrifices', in *Festschrift Bertholet*, Tübingen, 1950, 109-18.

G. R. DRIVER, 'Three Technical Terms in the Pentateuch' (para 'azkârah and t'nûphah), in *Journal of Semitic Studies*, I, 1956, 97-105.

N. H. SNAITH, 'Sacrifices in the Old Testament' (para zèbah, minhah, hatta'th), in *VT*, VII, 1957, 308-17.

L. MORALDI, 'Terminologia culturale israelitica', in *Rivista degli Studi Orientali*, XXXII, 1957 (*Scritti in onore di Giuseppe Furlani*, I), 321-37.

L. ROST, 'Erwägungen zum israelitischen Brandopfer', in *Von Ugarit nach Qumran (Festschrift Eissfeldt)*, Berlin, 1958, 177-83.

A. CHARBEL, 'Virtus sanguinis non expiatoria in sacrificiis s'lamîm', in *Sacra Pagina, I (Vetus Testamentum)*, Gembloux, 1959, 366-76.

Sobre sacrifícios expiatórios:

D. SCHÖTZ, *Schuld- und Sündopfer im Alten Testament*, Breslau, 1930.

P. SAYDON, 'Sin-Offering and Trespass-Offering', in *Catholic Biblical Quarterly*, VIII, 1946, 393-9.

L. MORALDI, *Espiazione Sacrificiale e riti espatori nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento*, Rome, 1956.

Sobre oferendas de incenso:

M. LÖHR, *Das Räuchopfer im Alten Testament. Eine archäologische Untersuchung*, Halle, 1927.

A. VINCENT, *La religion des judéo-araméens d'Éléphantine*, Paris, 1937, 212-23.

M. HARAN, 'The Use of Incense in the Ancient Israelite Ritual', in *VT*, X, 1960, 113-29.

11 – HISTÓRIA DO SACRIFÍCIO EM ISRAEL

A bibliografia é a mesma que para o capítulo precedente e mais:

- R. HENTSCHKE, *Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus*, Berlin, 1957.
 G. W. VAN BECK AND A. JAMME, 'Na Inscribed South Arabian Clay Stamp from Bethel', in *BASOR*, 151, 1958, 9-16.

12 – A ORIGEM DO RITUAL ISRAELITA

Sobre o sacrifício entre os assírios e babilônios:

- G. FURLANI, *Il sacrificio nella religione dei Semiti di Babilonia e Assiria*, Rome, 1932.
 E. DHORME, 'Le sacrifice accadien à propos d'un ouvrage récent', in *Revue de l'Histoire des Religions*, CVI, 1932-A, 107-25.
 F. BLOME, *Die Opfermaterie in Babylonien und Israel*, Rome, 1934.
 G. FURLANI, *Riti babilonesi e assiri*, Udine, 1940.
 E. DHORME, 'Les religions de Babylonie et d'Assyrie', in *Man. Introduction à l'Histoire des Religions*, II, Paris, 1945, 220-33.
 R. LABAT, 'Le sort des substitus royaux em Assyrie au temps des Sargonides', in *Revue d'Assyriologie*, XL, 1945-6, 123-42.
 G. GOOSSENS, 'Les substituts royaux em Babylonie', in *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, XXV, 1949, 383-400.
 J. GRAY, 'Royal Substitutes in the Ancient Near East', in *PEQ*, 1955, 180-2.
 W. VON SODEN, 'Beiträge zum Verständnis der assyrischen Briefe über die Ersatzkönigsriten', in *Festschrift V. Christian*, Vienna, 1956, 100-7.
 W. G. LAMBERT, 'A Part of the Ritual of the Substitute King', in *AfO*, XVIII, I, 1957, 109-12.

Sobre o sacrifício entre os antigos árabes:

- J. WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidentums*², Berlin, 1897.
 J. HENNINGER, 'Das Opfer in den altsudarabischen Hochkulturen', in *Anthropos*, XXXVII-XL, 1942-4, 779-810.
 J. HENNINGER, 'Le sacrifice chez les Arabes', in *Ethnos* (Stockholm), XII, 1948, 1-16.
 G. RYCKMANS, 'Le sacrifice DBH dans les inscriptions safaitiques,' in *HUCA*, XXXIII i, 1950-1, 431-8.
 G. RYCKMANS, *Lês Religions árabes preislamiques*, Louvain, 1951.
 J. HENNINGER, 'Íst der sogenannte Nilis-Bericht eine brauchbare religionsgeschichtliche Quelle?', in *Anthropos*, L, 1955, 81-148.

J. CHELHOD, *Lê sacrifice chez lês Arabes*, Paris, 1955.

J. HENNINGER, 'Zur Frage des Haaropfers bei Semiten', in *Der Wiener Schule der Völkerkunde, Festschrift zum 25 jährigen Bestand, 1929-1954*, Vienna, 1956, 359-68.

Sobre o sacrificio cananita:

TH. H. GASTER, 'The Service of the Sanctuary: a Study in Hebrew Survivals', in *Mélanges Syriens offerts à M. R. DUSSAUD*, II, Paris, 1939, 577-82.

R. DUSSAUD, *Lês Origines cananéennes du sacrifice israelite*, Paris, 1941.

R. DUSSAUD, *Lês découvertes de Râs Shamra et l'ancien Testament*, Paris, 1941.

D. M.L. URIE, 'Sacrifice among the West Semites, in *PEQ*, 1949, 67-82.

J. GRAY, 'Cultic Affinities between Israel and Râs Shamra', in *ZAW*, LXII, 1949-50, 207-20.

A. DE GUGLIELMO, 'Sacrifices in the Ugaritic Texts', in *Catholic Biblical Quarterly*, XVII, 1955, 76-96.

J. G. FEVIER, 'Lê Vocabulaire sacrificial punique', in *Journal Asiatique*, CCXLIII, 1955, 49-63.

J. GRAY, 'The Lagacy of Canaan', (Suplemento a VT, V) Leiden, 1957.

J. G. FEVRIER, 'Remarques sur lê grand tarif dir de Marseilles', in *Cahier de Byrsa*, VIII, 1958-9, 35-40.

Sobre as conexões com o sacrificio grego:

R. K. YERKES, *Sacrifice in Greek and Roman Religions and Early Judaism*, New York, 1952.

L. ROST, 'Erwägungen zum israelitischen Brandopfer', in *Von Ugarit nach Qunram (Festschrift Eissfeldt)*. Berlin, 1958, 177-83.

Sobre o sacrificio humano:

A. GEORGE, 'Le sacrifice d'Abraham', in *Études de Critique et d'Historie Religieuses (Mélanges Vaganay)*, Lyons, 1948, 99-110.

F. M. Th. BÖHL, 'Das Menschenopfer bei den alten Sumerern', in his *Opera Minora*, Groningen, 1953, 162-73, 488-90.

H. CAZELLES, 'David's Monarchy and the Gibeonite Claim, II Sm. XXI, 1-14', in *PEQ*, 1955, 165-75.

A. S. KAPELRUD, 'King and Fertility, A Discussion of II Sm. 21:1-14', in *interpretationes ad Vetus Testamentum pertinentes S. Mowinckel... missae*, Oslo, 1955, 113-22.

J. HENNINGER, 'Menschenopfer bei den Arabern', in *Anthropos*, LIII, 1958, 721s, 776s.

Sobre o 'sacrifício para Moloque':

- O. EISSFELDT, *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch*, Halle a. Saale, 1935.
- R. DUSSAUD, Precisions epigraphiques touchant lês sacrifices puniques d'enfants, in *Comptes Rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles-Lettres (Paris)*, 1946, 371-87.
- W. KORNFELD, Der Moloch, eine Untersuchung zur Theorie O. Eissfeldts', in *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, LI, 1952, 287-313.
- J. G. FEVRIER, 'Molchomor', in *Revue de l'Histoire des Religions*, CXLIII, 1953-A, 8-18.
- R. CHARLIER, 'La nouvelle serie des stèles puniques de Constantine e la question des sacrifices dits "molchomor" em relation avec l'expression "bsrm btm"', in *Karthago*, VI, 1953, 3-48.
- J. G. FEVRIER, 'Le vocabulaire sacrificiel punique', in *Journal Asiatique*, CCXLIII, 1955, 49-63.
- J.G. FEVRIER, 'Um sacrifice d'enfants chez lês Numides', in *Annuaire de l'institut de Philologie et d'Histoire Orientales e Slaves*, XIII (Melange Isidore Levy). Brussels, 1955, 161-71.
- H. CAZELLES, art 'Molok', in *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, V, Paris, 1957, 1337-46.
- J. HOFTIJZER, 'Eine Notiz zum punischem Kinderopfer', in *VT*, VIII, 1958, 288-92.

13 – O VALOR RELIGIOSO DO SACRIFÍCIO

Para a bibliografia geral veja o capítulo X, e ainda:

- A. BERTHOLET, 'Zum Verständnis des alttestamentlichen Opfergedankens', in *JBL*, XLIX, 1930, 218-33.
- A. METZINGER, 'Die Substitutionstheorie und das alttestamentliche Opfer *Bíblica*, XXI, 1940, 159-87;247-72;353-77.
- J. E. COLERAN, 'Origins of the Old Testament Sacrifice', in *Catholic Biblical Quarterly*, II, 1940, 130-44.
- R. DUSSAUD, *Lês origines cananéennes du sacrifice israelite*, Paris, 1941.
- H. WHEELER ROBINSON, 'Hebrew Sacrifice and Prophetic Sybolism', in *JTS*, XLVIII, 1942, 129-39.
- A. BERTHOLET, 'Der Sinn des kultischen Opfers', in *Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1942, Phil.-Hist. Klasse, 2, Berlin, 1942.

- H. H. ROWLEY, 'The Meaning of Sacrifice in the Old Testament', in *BJRB*, XXXIII, 1950-1, 74-110.
- G. VANDER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, 1956, 393-406.
- W. HERRMANN, 'Götterspeise und Göttertrank in Ugarit und Israel', in *ZAW*, LXXII, 1960, 205-16.

Sobre a polêmica contra o sacrifício:

- P. VOLTZ, 'Die radikale Ablehnung der Kultreligion durch die alttestamentlichen Propheten', in *Zeitschrift für systematische Theologie*, XIV, 1937, 63-85.
- C. LATTEY, 'The Prophets and Sacrifice: a Study in Biblical Relativity', in *JTS*, XLII, 1941, 155-65.
- J. E. COLERAN, 'The prophets and Sacrifice', in *Theological Studies*, V, 1944, 411-38.
- N. H. SNAITH, 'The Prophets and Sacrifice and Salvation', in *Expository Times*, LVIII, 1946-7, 152-3.
- H. H. ROWLEY, 'The Prophets and Sacrifice', in *Expository Times*, LVIII, 1946-7, 305-7.
- H. W. HERTZBERG, 'Die prophetische Kritik am Kult', in *TLZ*, LXXV, 1950, 219-26.
- J. M. Baumgartner, 'Sacrifice and Worship among the Jewish Sectarians of the Dead Sea (Qumran) Scrolls', in *Harvard Theological Review*, XLVI, 1953, 141-59.
- H. KRUSE, 'Die "dialektische Negation" als semitisches idiom', in *VT*, IV, 1954, 385-400.
- TH. CHARY, *Lès prophètes et lê culte à partir de l'Exil*, Paris, Tournai, 1955.
- J. CARMIGNAC, 'L'utilité ou l'inutilité des sacrifices sanglants dans la "Règle de la Communauté" de Qumran' in *RB*, LXIII, 1956, 524-32.
- R. HENTSCHKE, *Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus*, Berlin, 1957.
- R. PRESS, 'Die gerichtspredigt der vorexilischen Propheten und der Versuch einer Steigerung der kultischen Leistung', in *ZAW*, LXX, 1958, 181-4.
- R. DOBBIE, 'deuteronomy and the Prophetic Attitude to Sacrifice' in *Scottish Journal of Theology*, XII, 1959, 68-82.

14 – ATOS SECUNDÁRIOS DO CULTO

Sobre a oração:

- N. JOHANSSON, *Parakletoi, Vorstellungen von Fürsprechern*, Lund, 1940.

- P. A. H. DE BÔER, *De vorbeede in het Oud Testament = Oudtestamentische Studiën*, III, 1943.
- E. PETERSON, 'Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung', in *Theologische Zeitschrift*, III, 1947, 1-15= *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Rome-Freiburg, 1959, 1-14.
- N. B. JOHNSON, 'Prayer in the Apocrypha and Pseudepigrapha: a Study of the Jewish Concept of God' (*JBL*, Monograph Series, III), Philadelphia, 1948.
- D. R. Ap-Thomas, 'Notes on Some Terms Relating to Prayer', in *VT*, VI, 1956, 225-41.

Sobre os ritos de purificação e de consagração:

- J. DÖLLER, *Die Reinheits- und Speisegesetze des Alten Testaments*, Münster i. W., 1917.
- J. SCHEFTELOWITZ, 'Das Opfer der roten Kuh (Num 19)', in *ZAW*, XXXIX, 1922, 113-23.
- W. H. GIPSEN, 'Clean and Unclean', in *Oudtestamentische Studien*, V, 1948, 190-7.
- L. KOEHLER, 'Aussatz', in *ZAW*, LXVII, 1955, 290-1.
- I. BOWMAN, 'Did the Qumran Sect burn the Red Heifer?.. in *Revue de Qumran*, I, 1958, 73-84.
- P. REYMOND, 'L'eau, sa vie e sa signification dans l'Ancien Testament' (*Supplement a VT*, VI), Leiden, 1958.

Sobre votos e nazireus:

- M. JASTROW, 'The "nazir" Legislation', in *JBL*, XXXIII, 1914, 265-85.
- II. SALMANOWITCH, *Das Naziräat in Bibel und Talmud*, Wilna, 1931.
- A. WENDEL, *Das israelitisch-jüdische Gelübe*, Berlin, 1932.
- J. PEDERSEN, *Israel, its life and culture*, III-IV, London, 1947, 264-6.
- J. HENNINGER, 'Zur Frage des Haaropfers bei den Semiten', in *Die Wiener Schule der Völkerkunde, Festschrift zur 25jährigen Beistand 1929-1954*, Vienna, 1956, 359-68.

15 – O CALENDÁRIO LITÚRGICO

Sobre os serviços costumeiros do templo:

- E. SCHURER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu-Christi*, II, Leipzig, 1907, 336-57.

Sobre os calendários litúrgicos:

- I ELBOGEN, 'Die Feier der drei Wallfahrtsfest im zweiten empel', in *46. Bericht der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin*, Berlin, 1929, 25-46.
- I. ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1931, 107-54.
- E. AUERBACH, 'Die Feste im alten Israel', in *VT*, VIII, 1958, 1-18.
- E. KUTSCH, 'Feste und Feiern, II, in Israel', in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, II, Leipzig, 1958, 910-17.
- E. L. EHRLICH, *Kultsymbolik im Alten Testament und im nachbiblischen Judentum*, tuttart, 1959, 52-82.
- J. VAN GOUDOEVER, *Biblical Calendars*, Leiden, 1959.

16 – O SÁBADO

- J. MEINHOLD, *Sabbat und Woche im Alten Testament*, Göttingen, 1905.
- J. HEIN, 'Siebenzahl und Sabbat' (*Leripziger semitische Studien*, II 5), Leipzig, 1907.
- J. MEINHOLD, 'Die Entstehung des Sabbats', in *ZAW*, XXIX, 1909, 81-112.
- J. MEINHOLD, 'Zur Sabbatfrage', in *ZAW*, XXXVI, 1916, 108-10.
- T. J. MEEK, 'The Sabbath in the Old Testament', in *JBL*, XXXIII, 1914, 201-12.
- B. B. EERDMANS, 'Der Sabbat', in *Vom Alten Testament (Festschrift Marti)*, Giessen, 1925, 79-83.
- K. DUDDE, 'The Sabbath and the Week', in *JTS*, XXX, 1929, 1-15.
- J. MEINHOLD AND K. DUDDE, 'Zur Sabbatfrage', in *ZAW*, XLVIII, 1930, 121-45.
- W. W. CANNON, 'The Weekly Sabbath', in *ZAW*, XLIX, 1931, 325-7.
- E. J. KRAELING, 'The Present Status of the Sabbath Question', in *AJSL*, XLIX, 1932-3, 218-28.
- S. LANGDON, *Babylonian Menologies and the Semitic Calendars*, London, 1935.
- G. SCHRENK, 'Sabbat oder Sonntag?', in *Judaica*, II, 1946-7, 169-89.
- H. M. FÉRET, 'Les sources bibliques', in *Le Jour du Seigneur* (Congrès de Pastorale Liturgique, Lyon), Paris, 1948, 41-404.
- N. H. TUR-SINAI, 'Sabbat und Woche', in *Bibliotheca Orientalis*, VIII, 1951, 14-24.
- H. H. ROWLEY, 'Moses and the Decalogue', in *BJRL*, XXXIV, 1951-2, 81-118.
- G. J. BOTTERWECK, 'Der Sabbat im Alten Testament', in *Theologische Quartalschrift*, CXXXIV, 1954, 134-47; 448-57.

- TH. H. GASTER, 'Le jour du repos', in *Évidences*, 43, Nov. 1954, 43-8.
 R. NORTH, 'The Derivation of Sabbath', in *Biblica*, XXXVI, 1955, 182-201.
 E. JENNI, *Die theologische Begründung des Sabbatgebotes im Alten Testament*, Zürich, 1956.
 E. VOGT, 'Hat "sabbat" im Alten Testaments den Sinn von "Woche"?', in *Biblica*, XL, 1959, 1008-11.
 D. GILAT, 'The Thirty-nine Classes of Work forbidden on the Sabbath', in *Tarbiz*, XXIX, 1959-60, 222-8 (em hebraico).
 E. LOHSE, art. 'S?batton' in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, VII, 1960, 1-34.
 A. CAQUOT, 'Remarques sur la fête de la "néoménie" dans lo'ancien Israël', in *Revue de l'Historie des Religions*, CLVIII, 1960-ii, 1-28.

17 – AS FESTAS ANTIGAS DE ISRAEL

Sobre a Páscoa e a festa dos Ázimos:

- G. BEER, *Pesachim (Die Mischna...*, II, 3), Giessen, 1912.
 F. HORST, *Das Privileg der Yahves. Rechtsgeschichtliche Untersuchungen zum Deuteronomium*, Göttingen, 1930.
 JEREMIAS, *Die Passahfeier der Samaritaner und ihre Bedeutung für das Verständnis der altt. Passahüberlieferung*, Giessen, 1932.
 J. PEDERSEN, 'Passahfest und Passahlegende', in *ZAW*, LII, 1934, 161-75.
 J. PEDERSEN, *Israel. Its Life and Culture, III-IV*, London, 1940. Appendix I: 'The Crossing of the Dead Sea and the Paschal Legend', 728-37.
 L. ROST, 'Weidewechsel und altisraelitischer Festkalender', in *ZDPV*, LXVI, 1943, 205-16.
 A. DUPONT-SOMMER, 'Sur la fête de Pâque dans les documents araméens d'Éléphantine', in *Revue des Études Juives*, VII, 1946-7, 39-51.
 TH. H. GASTER, *Passover. Its History and Traditions*, New York, 1949.
 J. HENNINGER, 'Les fêtes du printemps chez les Arabes et leurs implications historiques', in *Revista do Museu Paulista (São Paulo)*; IV, 1950, 389-432.
 H. J. KRAUS, 'Gilgal', in *VT*, I, 1951, 181-99.
 S. MOWINCKEL, 'Die vermeintliche "Passahlegende", Ex 1-15', in *Studia Theologica*, V, 1951, 66-88.
 I. ENGNELL, 'Paesah-Massot and the Problem of "Patternism"', in *Orientalia Suecana*, I, 1952, 39-50.
 P. GRELOT, 'Études sur le "Papyrus Pascal" de'Éléphantine', in *VT*, IV, 1954, 348-84.

- H. HAAG, 'Ursprung und Sinn der ulttestamentlichen Paschafeier', in *Luzerner Theologische Studien*, I, 1954, 17-46.
- P. GRELOT, 'Le Papyrus Pascal d'Éléphantine et le problème du Pentateuque', in *VT*, V, 1955, 250-65.
- B. COUROYER 'L'origine égyptienne du mot "Pâque"', in *RB*, LXII, 1955, 481-96.
- J. HENNINGER, 'Zum Verbot des Knochenzerbrechens bei den Semitern', in *Studi Orientalistici in onore di G. Levi della Vida*, I, Rome, 1956, 448-58.
- H. J. KRAUS, 'Zur Geschichte des Pasah-Massot-Festes im Alten Testament', in *Evangelische Theologie*, XVIII, 1958, 47-67.
- E. KUTSCH, 'Erwägungen zur Geschichte der Passahfeier und des Massotfestes', in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, LV, 1958, 1-35.
- H. HAAG, art. 'Pâque', in *Dictionnaire de la Bible, Supplement*, VI, 1960, 1120-49.

Sobre a festa das Semanas:

- E. BRÖGELMANN, 'Pfingsten in Altisrael', in *Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst*, XLIV, 1939, 119-28.
- K. H. RENGSTORF, 'Christliches und jüdisches Pfingstfest', in *Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst*, XLV, 1940, 75-8.
- E. LOHSE, 'Penthkoot?', in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, VI, 1954, 45-9.

Sobre a festa das Tendias:

- R. KITTEL, 'Osirismysterien und Laudhüttenfest', in *Orientalistische Literaturzeitung*, XXVII, 1924, 385-91.
- J. A. WENSINCK, 'Arabic New Year and the Feast of Tabernacles' (*Verhandlungen d. kon. Akad. V. Wetenskap, Letterkunde, N. R.*, XXV, 2), Leyden, 1925, 1-41.
- L. I. PAP, *Das israelitische Neujahrfest*, Kampen, 933, 1933, 33-47.
- H. BORNHÄUSEN, *Sukka (Die Mischna ...)*, II, 6), Berlin, 1935.
- J. MORGENSTERN, 'Amos Studies, II', in *HUCA*, XII-XIII, 1937-8, 20-34.
- G. VON RAD, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*, Stuttgart, 1938, 30-7 = *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Munich, 1958, 41-8.
- R. DE VAUX, 'Le schisme religieux de Jéroboam I^{er}', in *Angelicum*, XX, 1943 = *Biblica et Orientalia R. P. Vosté dicata*, 77-91.
- A. ALT, 'Zelte und Hütten', in *Alttestamentliche Studien (Festschrift Nötscher)*, Bonn, 1950, 16-25.

- H. J. KRAUS, *Gottesdienst in Israel. Studien zur Geschichte des Laubhüttenfest*, Munich, 1954.
- S. TALMON, 'Divergences in Calendar-Reckoning in Ephraim and Juda', in *VT*, viii, 1958, 48-74.
- G. W. MACRAE, 'The Meaning and Evolution of the Feast of Tabernacles', in *Catholic Biblical Quarterly*, XXII, 1960, 251-76.

Veja também a bibliografia para o próximo parágrafo.

Sobre o Ano Novo e a festa de entronização de Iahvé:

- P. VOLZ, *Das Neujahrfest Yahwes*, Tübingen, 1912.
- P. FIEBIG, 'Rosch há-schana' (*Die Mischna ...*, II, 8), Giessen, 1914.
- F. THUREAU-DANGIN, *Rituels akkadiens*, Paris, 1921.
- S. MOWINCKEL, *Psalmenstudien*, II. *Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie*, Kristiania, 1922.
- H. SCHMIDT, *Die Thronfahrt Jahves am Fest der Jahreswende im Alten Testament*, Tübingen, 1927.
- L. I. PAP, *Das israelitische Neujahrsfest*, Kampen, 1933.
- S. H. HOOKE (ed.), *Myth and Ritual*, Oxford, 1933.
- N. H. SNAITH, *The Jewish New Year Festival. Its Origin and Development*, London, 1947.
- A. BENTZEN, 'The Cultic Use of the Story of the Ark in Samuel', in *JBL*, LXVII, 1948, 37-53.
- R. PETTAZZONI, 'Der babylonische Ritus des Akitu und das Gedicht der Welterschöpfung', in *Eranos-Jahrbuch*, XIX, 1950, 403-30.
- H. J. KRAUS, *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament. Untersuchungen zu den Liedern von Jahwes Thronbesteigung*, Tübingen, 1951.
- A. FEUILLET, 'Les Psaumes eschatologiques du Règne de Yahvé', in *Nouvelle Revue Théologique*, LXX, 1951, 244-60; 352-63.
- F. KÖCHER, 'Ein mittelasyrisches Ritualfragment', in *ZA*, L, 1952, 192-202.
- S. MOWINCKEL, *Zum israelitischen Neujahr und zur Deutung der Thronbesteigungspsalmen*, Oslo, 1952.
- J. DE FRAINE, *L'aspect religieux de la royauté israélite*, Rome, 1954.
- A. R. JOHNSON, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, Cardiff, 1955.
- G. WIDENGREN, *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum*, Stuttgart, 1955.
- S. MOWINCKEL, *He that Cometh*, Oxford, 1956.
- D. MICHEL, 'Studien zu den sogenannten Thronbesteigungspsalmen', in *VT*, VI, 1956, 40-68.

- H. OTTEN, 'Ein Text zum Neujahrsfest aus Bogazköy', in *Orientalistische Literaturzeitung*, LI, 1956, 101-5.
- H. GROSS, 'Lässt sich in den Psalmen ein "Thronbesteigungsfest Gottes" nachweisen?' in *Trier theologische Zeitschrift*, LXV, 1956, 24-40.
- E. AUERBACH, 'Neujahr- und Versöhnungs-Fest in den biblischen Quellen', in *VT*, VIII, 1958, 337-43.
- S. H. HOOKE, *Myth, Ritual and Kingship*, Oxford, 1958.
- H. CAZELLES, 'Nouvel An en Israël', in *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, VI, Paris, 1959, 620-45.

18 – AS FESTAS POSTERIORES

Sobre o dia da expiação:

- J. G. FRAZER, *The Scapegoat*, London, 1913.
- J. MEINHOLD, 'Joma' (*Die Mischna ...*, II, 5), Giessen, 1913.
- S. LANDERSDORFER, *Studien zum biblischen Versöhnungstag*, Münster i. W., 1924.
- M. LÖHR, *Das Ritual von Lev. 16*, Berlin, 1925.
- H. KAUPEL, *Die Dämonen im Alten Testament*, Augsburg, 1930, 81-91.
- I. SCHUR, 'Versöhnungstag und Sündenbock' (*Soc. Scient. Fennica, Comm. Hum. Litt.*, VI,), Helsingfors, 1934.
- G. ORMAN, *Das Sündenbekenntnis des Versöhnungstag*, Bonn, 1935.
- L. ROST, 'Weidewechsel und altisraelitischer Festkalender', in *ZDPV*, LXVI, 1943, 205-16.
- TH. C. VRIEZEN, 'The Term *hizza*: Lustration and Consecration', in *Oudtestamentische Studiën*, VII, 1950, 201-35.
- J. MORGENSTERN, 'Two Prophecies from the Fourth Century B. C. and the Evolution of Yom Kippur', in *HUCA*, XXIV, 1952-3, 1-74.
- G. R. DRIVER, 'Three Technical Terms in the Pentateuch' (for Azazel), in *Journal of Semitic Studies*, I, 1956, 97-8.
- E. AUERBACH, 'Neujahr- und Versöhnungs-Fest in den biblischen Quellen', in *VT*, VIII, 1958, 337-43.

Sobre a hannuká:

- H. HÖPFL, 'Das Chanukafest', in *Biblica*, II, 1922, 165-79.
- O. S. RANKIN, *The Origins of the Festival of Hanukkah*, Edinburgh, 1930.
- E. BICKERMANN, 'Ein jüdischer Brief vom Jahre 124 v. Chr. (II Macc. I:1-9)', in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, XXXII, 1933, 233-54.

- O. S. RANKIN, 'The Festival of Hanukkah', in S. H. HOOKE (ed.), *The Labyrinth*, London, 1935, 159-209.
- F.-M. ABEL, 'La fête de la Hanoucca', in *RB*, LIII, 1946, 538-46.
- J. MORGENSTERN, 'The Chanukkah Festival and the Calendar of Ancient Israel', in *HUCA*, XX, 1947, 1-136; XXI, 1948, 365-496.
- TH. H. GASTER, *Festivals of the Jewish Year*², New York, 1955.

Sobre a festa de Purim:

Além dos comentários ao livro de Ester, veja:

- N. S. DONIACH, *Purim, or the Feast of Esther. Na Historical Study*, Philadelphia, 1933.
- J. LEWY, 'The Feast of the 14th Day of Adar', in *HUCA*, XIV, 1939, 127-51.
- V. CHRISTIAN, 'Zur Herkunft des Purim-Festes', in *Alttestamentliche Studien (Festschrift Nötscher)*, Bonn, 1950, 33-7.
- J. LEWY, 'Old Assyrian *puru'um* and *purum*', in *Revue Hittite et Asianique*, V, 1939, 117-24.
- A. BEA, 'De origine vocis *pûr*', in *Biblica*, XXI, 1940, 198-9.
- TH. H. GASTER, *Purim and Hanukkah in Custom and Tradition*, New York, 1950.
- H. RINGGREN, 'Esther and Purim', in *Svensk Exegetisk Årsbok*, XX, 1955, 5-24.