

«Meu pai, um arameu perdido»

O presente ensaio é um convite, ao leitor, a olhar para as narrativas do Pentateuco de uma maneira nova. É verdade que a Tora é o texto sagrado do Judaísmo e constitui o fundamento da fé judaica. Porém, antes de ser «canonizada», ela foi uma coletânea de textos variados, que serviram para dar uma identidade própria ao Judaísmo nascente, durante os períodos persa e helenista (grosso modo, entre os séculos VI e III a.C.). Neste sentido, eles têm que ver com «historiografia» (isto é, escrita da história) bíblica. Todavia, não vamos olhar para eles como «fontes» históricas, mas antes como textos literários com um valor histórico, na medida em que contribuíram para construir uma «memória coletiva» do Judaísmo. Em nosso entender, primeiramente, é disso que se trata: uma memória coletiva.



Porfírio Pinto é mestre em teologia e doutor em estudos de literatura e cultura. É investigador do Centro de Estudos Globais da Universidade Aberta, em Lisboa. Publicações suas: *A grande rutura: olhares cruzados sobre Lutero e a reforma protestante* (2017) e *Choupanas e Palácios: a arquitetura teológica da obra do padre António Vieira* (2019).



«Meu pai, um arameu perdido»

Porfírio Pinto

JustFiction!
Edition

«Meu pai, um arameu perdido»

Memória e mito nas narrativas do Pentateuco

Porfírio Pinto

Porfírio Pinto

«Meu pai, um arameu perdido»

FOR AUTHOR USE ONLY

FOR AUTHOR USE ONLY

Porfírio Pinto

«Meu pai, um arameu perdido»

Memória e mito nas narrativas do Pentateuco

FOR AUTHOR USE ONLY

JustFiction Edition

Imprint

Any brand names and product names mentioned in this book are subject to trademark, brand or patent protection and are trademarks or registered trademarks of their respective holders. The use of brand names, product names, common names, trade names, product descriptions etc. even without a particular marking in this work is in no way to be construed to mean that such names may be regarded as unrestricted in respect of trademark and brand protection legislation and could thus be used by anyone.

Cover image: www.ingimage.com

Publisher:

JustFiction! Edition

is a trademark of

Dodo Books Indian Ocean Ltd. and OmniScriptum S.R.L publishing group

120 High Road, East Finchley, London, N2 9ED, United Kingdom

Str. Armeneasca 28/1, office 1, Chisinau MD-2012, Republic of Moldova,
Europe

Printed at: see last page

ISBN: 978-620-6-74624-9

Copyright © Porfirio Pinto

Copyright © 2024 Dodo Books Indian Ocean Ltd. and OmniScriptum S.R.L
publishing group

FOR AUTHOR USE ONLY

Porfírio Pinto

«Meu pai, um arameu perdido»

**Memória e mito
nas narrativas do Pentateuco**

FOR AUTHOR USE ONLY

Introdução

Em textos de apoio à pastoral bíblica, costuma dizer-se que a Bíblia «não é um livro/manual de história», mas «o texto sagrado» de um povo crente (a Bíblia Hebraica, para os judeus, ou o Antigo e Novo Testamentos, para os cristãos). Esta afirmação, porém, dirigida a pessoas «leigas» na matéria, é contradita por dois mil anos de história do Cristianismo e pela própria práxis dos «especialistas» bíblicos, os exegetas.

Na verdade – como observa Javier Teixidor¹ –, o Cristianismo, desde início, lançou um olhar «historicista» às Escrituras Sagradas de Israel (cf. Atos dos Apóstolos 7). É certo que Lucas não é o único a fazê-lo, senão veja-se a obra de Flávio Josefo, *Antiguidades Judaicas*. Porém, o texto lucano revela uma outra dimensão do problema: para o Cristianismo, a «Lei e os Profetas (Anteriores)» deixam de ter a importância religiosa que tinham no Judaísmo, permanecendo «apenas» o seu valor histórico. Para a Igreja nascente, da Bíblia Hebraica, verdadeiramente importantes eram apenas os Profetas Posteriores, enquanto arautos da vinda do Messias – Jesus Cristo. Na Sinagoga, isto é, no Judaísmo rabínico, ao invés, a Tora é compreendida, antes de tudo, como a «Lei de Israel», tendo pouco interesse o seu «contexto histórico».

Com o aparecimento da exegese moderna e a profissionalização da historiografia, o quadro alterou-se ainda mais. A «exegese histórico-crítica» transformou os textos do Pentateuco em «fontes» históricas, perfeitamente aptas para a elaboração de uma «história de Israel». Significativamente, o homem que deu forma à «teoria documentária» clássica, Julius Wellhausen, entende esta como um pressuposto para uma história de Israel (veja-se título do seu livro: *Prolegómenos à História de Israel*, 1882). Aliás, ele faz mesmo questão de desvalorizar a última etapa da evolução do Pentateuco, precisamente aquela em que, por obra dos autores sacerdotais, os antigos escritos jeovistas e deuteronomistas se transformam em *torah* (instrução, lei).

¹ Cf. Javier TEIXIDOR, *Mon père, l'Araméen errant*, Paris, Albin Michel, 2003, p. 58s. Neste nosso ensaio, vamos evitar sobrecarregar o texto com notas bibliográficas. Em rodapé, vamos apenas manter as notas «informativas» e «explicativas». A referência bibliográfica às obras utilizadas fará parte de «notas bibliográficas» específicas, colocadas em final de volume.

O título do presente ensaio não é «inocente», mas também não se pense que tem por objetivo provocar qualquer polémica.

O título – «*Meu pai, um arameu perdido*» – é uma citação de Deuteronómio 26,5. Talvez o leitor a conheça de uma outra forma: «Meu pai era um arameu errante...». Como vamos ver (capítulo 1), o original hebraico permite várias traduções, cada uma das quais supondo uma «interpretação» particular. O motivo desta escolha prende-se com a obra do grande exegeta alemão do século XX, Gerard von Rad, que, num estudo realizado em 1938 (*Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*), se convenceu que o chamado «credo histórico» de Israel era antiquíssimo e estaria na base dos «blocos de tradição» que vieram a constituir o Pentateuco (ou melhor, para ele, o Hexateuco), a saber: a tradição patriarcal, a tradição do êxodo e a tradição da instalação/conquista de Canaã (pois as demais tradições, acerca das origens do mundo ou relativas ao dom da lei no Sinai, seriam posteriores, e uma criação do autor javista).

Ele traduzia o texto hebraico por «Meu pai era um arameu errante», sendo que o termo «errante» aludia às «errâncias/peregrinações» dos patriarcas em geral (veja-se Génesis 47,9). Hoje, porém, já quase ninguém acredita na antiguidade de dito texto. Trata-se de um texto deuteronomista, elaborado, provavelmente, pouco antes do exílio (durante o reinado de Josias) ou, até, durante o próprio exílio. No entanto, é possível que von Rad tenha razão acerca do papel deste texto – ou melhor, das tradições por detrás deste texto – na «origem» do Pentateuco. Alguns exegetas europeus pensam que a passagem deuteronomista alude, sarcasticamente, à «tradição» de Jacob, como elemento explicativo da origem genealógica de Israel, em contraposição à «tradição» do êxodo/instalação em Canaã, por obra de Javé, como elemento explicativo da origem teológico-vocacional do povo escolhido. O desenvolvimento pós-exílico destas duas «tradições» resultaria no Pentateuco atual.

O subtítulo – *Memória e mito nas narrativas do Pentateuco* –, esse, sim, é um convite a olhar para as narrativas do Pentateuco de um outro modo.

É verdade que a Tora é o texto sagrado do Judaísmo e constitui o fundamento da fé judaica. Porém, antes de ser «canonizada», ela foi uma coletânea de textos variados, que serviram para dar uma identidade própria ao Judaísmo nascente, durante os períodos persa e helenista (entre os séculos VI e III a.C.). Neste sentido, eles têm que ver com a «historiografia» (= escrita da história) bíblica (ver Preâmbulo).

Neste ensaio, é claro que não vamos olhar para esses textos como «fontes» históricas, mas como textos literários com um valor histórico, na medida em que contribuíram para construir uma «memória coletiva» do Judaísmo. É disso que se trata: de uma memória coletiva. Dessa memória coletiva fazem parte «traços» do passado (que há quem lhe chame de «memória histórica»), mas também textos fictícios, elaborados para criar identidade, e que poderíamos chamar «mitos» (ou, sobretudo, «mitos fundadores»).

Memória e mito, portanto. Memória de um passado (dos reinos «irmãos» de Israel e Judá) e mito fundador de um «futuro» (o Judaísmo nascente).

* * *

Este ensaio é composto por duas partes, precedidas por um preâmbulo e concluídas com um epílogo e alguns anexos.

No preâmbulo, pretendemos apresentar, brevemente, as duas noções fundamentais deste ensaio: «memória coletiva» e «historiografia bíblica». A noção de «memória coletiva» (que outros chamam também «cultural» ou «social») tem que ver com o debate historiográfico atual e o modo como este trata da «memória» dos grupos/nações, criadora de identidade. Quanto à noção de «historiografia bíblica», trata-se de uma tentativa de compreender, à luz da historiografia atual, os antigos textos histórico-literários de Israel (os textos em prosa, da Bíblia).

Na primeira parte ocupar-nos-emos daquilo que pode ser chamada de «memória» (ou memórias = tradições) de Israel-Judá. Existem, realmente, tradições antigas? E quais são elas? A nosso ver, algumas narrativas do Pentateuco assentam sobre uma «memória» do passado: concretamente, as tradições acerca do antepassado de Israel (= Reino do Norte) e de um «êxodo» com várias expressões regionais (Transjordânia,

Cisjordânia e Judá). A tradição do antepassado de Israel foi reelaborada na «gesta de Jacob» (capítulo 1), levada a cabo no Reino do Norte e, posteriormente, trasladada para Judá. A tradição do êxodo (capítulo 2), por seu lado, serviu, no período pós-exílico, para reler a história dos reinos irmãos de Israel e Judá, e explicar o desastre de 587... Estas memórias, reelaboradas para dar uma identidade aos reinos de Israel e de Judá, e, posteriormente, ao Judaísmo, dizem-nos pouco acerca das verdadeiras origens de Israel e de Judá (capítulo 3), para as quais é necessário recorrer às fontes extrabíblicas e aos artefactos descobertos pela arqueologia.

Na segunda parte ocupar-nos-emos do «mito bíblico» – a construção da «memória coletiva» do Judaísmo, propriamente dita –, fundado sobre três personagens excepcionais: Abraão, Moisés e José. Em relação a estas figuras do passado israelítico-judaico, o mais importante não é perguntar sobre a sua «historicidade» (uma questão que nunca será resolvida), mas sobre qual é o seu papel nas narrativas bíblicas. Os textos sobre Abraão (capítulo 4) revelam uma personagem multifacetada, que vai desde a figura de um rico proprietário à de um «emigrante», ou, ainda, a de um «profeta» (intercessor) e «crente» (pai na fé). Em relação a Moisés (capítulo 5), aparece como o personagem central deste mito bíblico: os textos de Êxodo a Deuteronómio são apresentados como uma «vida de Moisés», o grande «profeta» e legislador de Israel, mas também um líder portentoso. Finalmente, a «história de José» (capítulo 6), servindo de «ponte» entre os antepassados de Israel (Abraão, Isaac e Jacob) e a narrativa do êxodo (Moisés), parece dar voz às expectativas da diáspora, e particularmente da diáspora egípcia.

Se o «mito bíblico» constitui a memória coletiva do Judaísmo, num breve epílogo vamos «visitar» alguns dos «lugares de memória» da mesma. Enfim, para ajudar o leitor a compreender o ponto de partida exegético, próprio de cada capítulo, apresentamos em anexo uma breve história da crítica literária do Pentateuco, particularmente, da «hipótese documentária», e os textos que compõem o mito sacerdotal das origens (PG).

Esperemos que o leitor, no final deste percurso, se sinta mais clarificado acerca da problemática que envolve hoje os estudos bíblicos e em particular os estudos em torno ao Pentateuco.

FOR AUTHOR USE ONLY

Preâmbulo:

Memória coletiva e historiografia bíblica

Nos anos mais recentes, a historiografia bíblica esteve – e, em certa medida, continua a estar – no cerne de um grande debate, envolvendo duas «correntes»: uma, dita «minimalista», e outra, «maximalista»². Com frequência, as posições extremam-se e ouvem-se acusações mútuas, de um campo e de outro. Os minimalistas acusam os maximalistas de defensores do velho «criticismo» e de «historicismo»; e os maximalistas, por seu turno, acusam os minimalistas de «ceticismo» histórico, de «revisionismo» e até de «nilismo».

Não vamos entrar aqui nesse debate, mas mencionamo-lo, porque alguns dos investigadores nele envolvidos começam a ver uma plataforma de entendimento no conceito de «memória coletiva» ou, pelo menos, numa compreensão ajustada do que é a «narrativa histórica»³. Efetivamente, hoje assistimos a um verdadeiro *boom* da memória, a tal ponto que o conceito de «memória coletiva» – que alguns preferem qualificar de «cultural» ou «social» – parece ter entrado na linguagem corrente e em vários domínios do saber, a que também não escapam os estudos bíblicos.

Neste preâmbulo, vamos analisar dito conceito, procurando ainda relacioná-lo – num segundo momento – com o conceito de «historiografia bíblica».

² «Minimalistas» é um termo usado para descrever os académicos que não aceitam as narrativas bíblicas como «textos/relatos» históricos, mas, sim, como criações «literárias» e, por isso, reclamam provas externas que suportem a reivindicação de historicidade. «Maximalistas» designa aqueles investigadores que pensam que a Bíblia contém material histórico (que poderia ser usado como «fonte secundária» na elaboração de uma «História de Israel e de Judá»), podendo a arqueologia provar a sua «historicidade».

³ A este propósito, veja-se o recente debate envolvendo Philip Davies, Ronald Hendel e Hans Barstad. Cf. Philip R. DAVIES, «Biblical History and Cultural Memory», in <http://www.bibleinterp.com/articles/memory.shtml> (consultado em 4/1/2012), na sequência da publicação do seu livro *Memories of Ancient Israel: An Introduction to Biblical History* (Louisville, 2008), e a reação de Ronald S. HENDEL, «Cultural Memory and Hebrew Bible», in <http://www.bibleinterp.com/opeds/hen358016.shtml> (consultado na mesma data), que é autor de *Remembering Abraham: Culture, Memory, and History in the Hebrew Bible* (Nova Iorque, 2005). Também H. M. BARSTAD reagiu a Ph. Davies, em «History and Memory: Some Reflections on the “Memory Debate” in Relation to Hebrew Bible», in Ph. R. DAVIES-D. V. EDELMAN (eds.), *The Historian and the Bible: Essays in Honour of Lester L. Grabbe*, N. Iorque-Londres, 2010, pp. 1-10. H. Barstad, porém, privilegia o conceito de «narrativa histórica», em detrimento do de «memória».

Memória coletiva...

O conceito de «memória coletiva» provém da área da sociologia e foi introduzido na reflexão histórica por Pierre Nora, no final dos anos 1970, que o define do seguinte modo:

«Como primeira aproximação [ao conceito, diremos que] memória coletiva é a recordação ou o conjunto de recordações, conscientes ou não, de uma experiência vivida e/ou mitificada, por uma coletividade viva, da sua identidade, de que faz parte o sentido do passado [a história]»⁴.

Memória coletiva evocaria, portanto, um conjunto de «factos» do passado que podem ter por efeito estruturar a identidade de um grupo, através das tradições, costumes, festas, vestuário, música, literatura, etc. A nível do debate historiográfico, contudo, o uso da «memória» não é completamente óbvio. Vejamos porquê.

História e memória

Até há bem pouco tempo, havia a convicção de que o passado era imutável, permitindo representações «universais» e «objetivas» – como afirmava a chamada historiografia «científica». Hoje, porém, percebemos que esse passado não existe; existem, sim, inúmeras representações de um passado «imenso», cada uma veiculando uma determinada «ideologia» (a perspetiva do historiador). Por outro lado, também se recuperou o estudo da «memória» – que a historiografia positivista havia «exilado», porque extremamente subjetivista – como «fonte» histórica (a importância dos

⁴ P. NORA, «Mémoire collective», in J. Le GOFF (ed.), *La Nouvelle Histoire*, Paris, 1978, p. 398; cit. em Marie-Claire LAVABRE, «Historiography and Memory», in A. TUCKER (ed.), *A Companion to the Philosophy of History and Historiography*, Chichester, Blackwell Publ., 2009, p. 364. A expressão, porém, fora forjada por Maurice Halbwachs (*Les cadres sociaux de la mémoire*, 1925), para quem qualquer grupo humano organizado cria uma memória que lhe é específica – e partilhada por todos, pelo que tende a tornar-se também fundamento da memória e consciência individual (interação entre memória coletiva e memória individual).

testemunhos orais), mas, sobretudo, como fenómeno histórico na base das identidades coletivas.

A relação entre «história» e «memória» já passou por vários estádios: identificação, polarização e interação.

Identificação. – Antes do aparecimento da historiografia científica, «profissional», nos séculos XVIII e XIX, história e memória não se distinguiam claramente.

Tradicionalmente, a função do historiador consistia em ser o «guardião da memória» de eventos políticos, que eram colocados por escrito em benefício dos seus protagonistas (prestigiando-os) e dos seus descendentes (que tomavam os seus antepassados como exemplo). Os memorialistas e cronistas cantavam as gestas dos heróis nacionais e dos reis, para que não caíssem no esquecimento – era assim, precisamente, que era entendida a escrita da história («historiografia»), desde a Antiguidade clássica: uma «arma contra o esquecimento», no dizer de Heródoto.

A memória refletia o que «acontecera» e a história guardava a memória do evento. Deste modo, a historiografia colocava-se ao serviço da preservação da memória da dinastia real, da tradição eclesial ou da autoridade do Estado, legitimando ditas instituições e assegurando a sua continuidade. Neste estádio, a historiografia era extremamente seletiva (seleccionava as pessoas e os eventos que queria que fossem memorizados) e «ideológica» (dava suporte às opiniões e interesses das classes dominantes). E assim, portanto, a historiografia constituía uma espécie de «memorial» do poder.

A identificação entre história e memória era garantia da «identidade coletiva», imposta por uma estrutura específica de poder, que a legitimava, confirmava e perpetuava.

Polarização. – A dicotomia entre história e memória resulta do longo processo de intelectualização e institucionalização da historiografia, fazendo dela uma disciplina

especializada e independente, em instituições universitárias. É assim que, no século XIX, a historiografia científica estabelece os seus próprios critérios de verdade, incluindo regras específicas para a verificação e argumentação intersubjetivas.

Mas, ao desenvolver um ideal de objetividade desinteressada, rompe-se a antiga «aliança» entre história e memória, deixando aquela de ser significativa para a construção da «memória» nacional, como notou Ernest Renan, no seu célebre discurso de 1882 («*Qu'est ce qu'une nation?*»). Neste clima de polarização, os historiadores exercem funções contrárias (e concorrentes): tanto podem apoiar os jogos de interesses de um determinado poder político, como desafiá-lo; podem agir como arquitetos ou como críticos na construção de uma memória nacional.

Foi neste estádio que Maurice Halbwachs introduziu o conceito de «memória coletiva», que ele opunha – naturalmente – à historiografia. A historiografia deveria ser objetiva, cernindo aquilo que «realmente aconteceu» (segundo a definição de Ranke), enquanto que a «memória coletiva» não era senão uma construção social, levada a cabo por grupos concretos⁵.

Interação. – No final dos anos 1970, Pierre Nora recupera a noção de «memória coletiva» no seio da reflexão histórica, relacionando-a com aquela outra de «lugares de memória», segundo a qual a «memória coletiva» de uma nação seria constituída por símbolos, valores, ritos e tradições locais, que constituem o «cimento» de uma sociedade e não podem ser ignorados pela historiografia.

Com esta recuperação entrámos no terceiro estádio da relação entre história e memória: o da complementaridade. Hoje, muitos estudos acerca da historiografia

⁵ M. Halbwachs (*La mémoire collective*, 1950) distinguia vários conceitos: memória autobiográfica, memória histórica, história e memória coletiva. A memória autobiográfica lida com os eventos da nossa história individual; enquanto que a memória histórica transmite o registo dos eventos passados. Depois, a história (= historiografia) é entendida como a compilação dos factos do passado, que ocuparam durante um tempo a memória dos homens, com a qual, porém, já não existe relação «orgânica»; enquanto que a memória coletiva é o passado ativo, que forma a nossa identidade coletiva. Ou seja, a história seria uma espécie de memória «morta». Esta distinção encontra-se ainda em Pierre Nora («Entre mémoire et histoire», in *Lieux de Mémoire*, vol. 1, Paris, 1984): na passagem da memória para a história, perde-se a relação «vital» com o passado.

tratam da «história» como Halbwachs tratava a memória: a «historiografia» é – e sempre foi – um produto de grupos sociais (dos antigos senadores romanos aos atuais professores universitários, passando pelos mandarins chineses ou os monges beneditinos) e tem uma importância determinante, enquanto narrativa coletiva, na «construção» da memória coletiva de um grupo.

Além disso, a história não seria apenas o ponto de vista a partir do qual foram elaboradas estratégias de memória coletiva, mas também o domínio no qual elas são descritas e explicadas, tornando-se por isso um campo de investigação no âmbito da historiografia académica. Já não se apresentam apenas os factos tais como eles aconteceram, mas reconstróem-se também as práticas simbólicas, através das quais esses eventos eram coletivamente experimentados, interpretados e comemorados. Surge um novo ramo da historiografia: a mnemohistória, que se ocupa da investigação e análise dessas práticas simbólicas.

Tradicionalmente, o trabalho dos académicos consistia em separar a memória (os elementos «míticos») da história (a verdade factual). Hoje, na mnemohistória, analisam-se os elementos míticos presentes na tradição e descobre-se a sua «agenda» escondida. Em síntese, a memória complementa a história e a história corrige a memória.

Memória e narrativa

A noção de «memória coletiva» é uma espécie de «chapéu», à sombra do qual se constroem várias «identidades»: a memória familiar, a memória grupal e social, a memória política e nacional, a memória cultural. Ou seja, os vários «nós» a que pertencemos. Por outro lado, é também um conceito variegado: remete para práticas, estruturas e *media* tão diversos como mitos, rituais, monumentos e lugares, sinais/símbolos visuais e verbais, instituições de ensino, historiografias, etc.

A memória coletiva é elaborada e transmitida de geração em geração. Um campo de atividade em que os eventos passados são selecionados, reconstruídos, mantidos, modificados e transmitidos com sentido político. As sociedades, à semelhança dos indivíduos, usam a «memória» – evidentemente, memória é, aqui, uma metáfora operativa – para criar uma identidade. Habitualmente, este processo de criação da identidade é realizado em forma de narrativa (os mitos fundadores), mas também por outros meios (as tradições).

Tratando-se de «mitos» e «tradições», que necessidade haveria então de criar o conceito de «memória coletiva»? – perguntam-se alguns estudiosos. Certamente, porque, ainda que relacionados, os conceitos não se sobrepõem. Senão vejamos.

«*Invenção da tradição*». – Nos anos 1980, E. Hobsbawm e T. Ranger (*The Invention of Tradition*, 1983) desenvolveram o conceito de «invenção da tradição», segundo o qual a maior parte das «tradições» são uma criação recente, ainda que pareçam e pretendam ser antigas. Particularmente, o final do século XIX e início do século XX foram extraordinariamente «inventivos»: é, sem dúvida, o período da busca das «tradições» de carácter nacionalista, em que se construíram monumentos comemorativos da nação, se estabeleceram rituais nacionais e ganhou maior importância a historiografia de Estado.

Esta «inovação» não deve ser estranha ao facto de a Europa ter saído de um longo período de convulsões sociais – a Revolução Francesa e a sua repercussão por toda a Europa, mas também na América Latina –, e a necessidade de «reconstruir» o espírito nacional depois da queda dos antigos regimes. E. Hobsbawm e T. Ranger caracterizam este conceito do seguinte modo: 1) As «tradições inventadas» estabelecem ou simbolizam a coesão social e a identidade coletiva; 2) estabelecem ou legitimam instituições e hierarquias sociais; 3) socializam as pessoas em contextos sociais particulares.

Sem se confundir com os conceitos de «costumes» e «tradições vivas» (mantidas no folclore de uma nação), o conceito de «invenção da tradição» comunga, certamente, com o de «memória coletiva». Frequentemente, aliás, esse conceito é associado aqueloutro de «lugares de memória», de Pierre Nora.

Mito. – Na compreensão popular, mito corresponde a coisas falsas, fantasiosas e imaginárias. Nos estudos culturais, porém, é definido como uma narrativa de carácter «sagrado», envolvendo deuses e personagens heroicos, para explicar as origens do mundo e do homem, ou de alguma realidade cultural particular. E esses mitos podem ser de vária ordem: teogónicos, cosmogónicos, antropogénicos, etiológicos, morais, escatológicos, etc.

A narrativa mítica, desenvolvida por uma determinada sociedade para preencher uma «lacuna» original, serve para dar sentido ao mundo, recriar a vida do grupo e inculcar-lhe coerência. Por isso, classificar de «falsa» ou «fictícia» tal narrativa, é não reconhecer o valor simbólico que está por detrás dela. O «mito fundador»⁶, em particular, tem um alcance inimaginável: é ele que dá identidade (histórica, social e religiosa) à nação e caracteriza intimamente a sua memória coletiva.

Na memória coletiva, «mito» serve para distinguir entre o objeto de conhecimento histórico (a memória histórica) e os eventos lembrados coletivamente, e que envolvem – como sublinha Peter Burke – personagens que estão para além dos personagens reais, da vida quotidiana, sejam, eles heróis (como por exemplo, D. Sebastião) ou vilões (como o Zé do Telhado).

Ficção histórica e historiografia. – Como veremos a propósito da ideologia (cf. *infra*), o passado já não existe e, frequentemente, é extremamente difícil determinar «o que realmente aconteceu». Para encontrar coerência, causalidade e sentido na história,

⁶ B. Malinowski dava-lhe o nome de «*charter myth*». São mitos etiológicos que explicam a fundação de uma cidade (ou um santuário), a «etnogénese» de um grupo (através da genealogia), a gesta do pai/patriarca fundador, ou mesmo o nascimento de uma nação (o chamado «mito nacional»).

o historiador é obrigado, por vezes, a usar a imaginação («hipóteses de trabalho», para preencher certas lacunas) na sua representação do passado.

Tem-no também na representação do mesmo passado. Como observaram J. Appleby, L. Hunt e M. Jacob (*Telling the Truth about History*, 1994), o tempo não tem começo, meio e fim, mas é um contínuo. Os factos contingentes do passado só são inteligíveis dentro de uma narrativa («estória»). A narrativa – que impõe um começo, um meio e um fim nas representações do passado – pode transmitir o complexo de causas, efeitos e sentido dos eventos, que constituem a elaboração historiográfica, de um modo convincente para o leitor. Ora, neste processo, a imaginação torna-se num instrumento necessário ao historiador para descobrir a causalidade e sentido da história, já que estes não são conceitos objetivos e tangíveis.

Por isso, ultimamente, os académicos – e, nomeadamente, R. Berkhofer (*Beyond the Great Story*, 1995) – falam da historiografia como um espectro em cujas extremidades encontramos, de um lado, a realidade histórica («o que realmente aconteceu») e, do outro, a ficção histórica. Um texto histórico nunca se identifica com a realidade histórica pura, pois esta é inacessível e o historiador não deixa de impor, à representação do passado, a sua própria perspetiva; como também uma narrativa de ficção histórica não é pura imaginação, ou invenção, mas está fundada nalguns eventos reais.

Neste sentido, talvez tenha razão Hayden White, quando afirma que não existe uma história, mas historiografias, e que todos os textos históricos são artefactos literários.

Memória e ideologia

Como dissemos, a noção de «memória coletiva» não é pacífica. Alguns teóricos não concordam que se fale de «memória coletiva», pois, segundo eles, a memória não é senão uma faculdade individual. Só o indivíduo pode relembrar eventos passados; e

essas memórias são irreproduzíveis, «morrem» com a pessoa. Há ainda quem defenda que «memória coletiva» não é senão um outro nome para a «ideologia».

É verdade que as memórias «experienciais» são pessoais e não podem ser transferidas para terceiros. Porém, podem ser partilhadas. E uma vez verbalizadas em forma de narrativa ou representadas numa imagem visual, as memórias pessoais tornam-se parte de um sistema simbólico interpessoal. «Codificadas», elas podem ser partilhadas, corroboradas, confirmadas, corrigidas, disputadas ou, até, reapropriadas.

«*Memória coletiva*». – Quando começou a usar o conceito, M. Halbwachs relacionou «memória coletiva» a «quadros/estruturas sociais»: a memória coletiva não seria possível fora de quadros sociais concretos (isto é, uma estrutura de partilha de interesses, valores, experiências, narrativas, usados por um grupo/povo determinado).

É certo que a pessoa não vive apenas na primeira pessoa do singular (um «eu»), mas faz parte de um «nós», em círculos cada vez mais alargados: a família, a vizinhança (bairro), a geração, a nação, a cultura. Estes círculos correspondem a tantas outras *identidades* que refletem esse «nós».

Para fazer parte de um grupo, cada indivíduo deve adotar e partilhar a história desse grupo (que ultrapassa as fronteiras da vida individual). Ele participa na visão do grupo sobre o passado, através da instrução (ensino) e de atos de identificação (símbolos) e de comemoração (ritos). Esse passado pode não ser «relembrado», como acontece nas memórias individuais, mas é certamente *memorizado*. Só pela interiorização (memorização) e participação em ritos se pode criar a identidade de um «nós».

Portanto, os grupos não «relembra» eventos passados, mas definem (convencionalmente) aquilo em que estão de acordo e que julgam ser importante, ou seja, as histórias que querem realçar e os valores que partilham. Eles não «têm» uma memória, como os indivíduos, mas «fazem» (constroem) uma memória coletiva, com a ajuda de símbolos e sinais, textos, imagens, ritos, cerimónias, lugares e monumentos. Deste modo, «constroem» uma identidade. E tal como a memória individual é baseada

na seleção, também a memória coletiva é uma memória mediada, selecionando aquilo que deve ser gravado no coração e na mente do indivíduo.

História e ideologia. – Depois de ter sido frequentemente usado nos anos 1960-1980, o termo «ideologia» quase desapareceu da linguagem corrente. Podíamos pensar que, realmente, o conceito de «memória coletiva» veio ocupar o espaço do conceito de «ideologia». Porém, a razão parece ser outra: progressivamente, tomou-se consciência que toda historiografia, apesar da sua reivindicação de imparcialidade⁷, envolve um uso retórico da linguagem e é uma «representação» ideológica do passado.

David Lowenthal (*The Past is a Foreign Country*, 1985) veio demonstrar que a captura objetiva do passado – essa interpretação «universal» desejada por Ranke –, simplesmente, não é possível. Em primeiro lugar, pela imensidade do passado: o historiador é incapaz de abarcar a totalidade dos eventos do passado e é obrigado a fazer uma seleção, estabelecendo um início e um fim (isto é, criando uma «narrativa»), para encadear casualmente os acontecimentos. Deste modo, introduz o seu ponto de vista de historiador, ou seja, a sua ideologia. Em segundo lugar, o passado e a representação historiográfica são coisas diferentes. O passado já não existe e não pode ser verificado; aquilo que pode ser feito é a confrontação de várias representações do passado, entre especialistas da mesma área, pelo que não existe uma única representação do passado com autoridade, aceite por todos. Em terceiro lugar, a inevitabilidade do preconceito, devido à metodologia. Um simples evento histórico pode ser diversamente interpretado e disputado entre colegas historiadores; a sua escolha numa determinada representação do passado, correspondendo à «ideologia» do historiador, nega outras «vozes» ou «pontos de vista» (por exemplo, o ponto de vista feminino, ou o das classes oprimidas, ou ainda o dos povos explorados, etc.).

Não há, portanto, historiografia isenta de ideologia!

⁷ O historiador profissional reclama uma «verdade objetiva», na medida em que procura reconstruir o passado de maneira imparcial: comparando fontes, avaliando argumentos e comprometendo-se num debate aberto com os especialistas na mesma área, que continuamente se corrigem uns aos outros.

...e historiografia bíblica

As narrativas bíblicas – não só do Pentateuco, mas também dos chamados «livros históricos» da Bíblia – podem ser consideradas «historiografia» ou, pelo contrário, são meras «estórias», isto é, narrativas fictícias do passado? Como vimos no início deste preâmbulo, existe uma clivagem entre «maximalistas» e «minimalistas» que entendem diversamente os textos narrativos da Bíblia: os maximalistas estão convencidos que as narrativas bíblicas – com exceção, talvez, das do Pentateuco – refletem um «fundo» histórico do passado de Israel e de Judá; os minimalistas, por seu turno, consideram-nas pura literatura, e qualquer «traço» do passado deve ser provado pela arqueologia.

Nas páginas que se seguem vamos elencar várias abordagens à «historiografia» bíblica, para poder entender o que está, realmente, em jogo.

Uma historiografia de autor

O grande exegeta alemão Gerard von Rad concebia o Antigo Testamento como uma obra histórica e os historiadores bíblicos, como os precursores dos historiadores gregos. Para ele, o exemplo mais antigo e completo de historiografia é a «Narrativa da Sucessão de David» (2Sm 7; 9-20; 1Rs 1-2), proveniente dos meios escribas da corte salomónica, onde um outro autor – o javista – elaborou, também, a partir de tradições orais anteriores, a sua «história das origens» (do mundo e de Israel).

Na conceção de von Rad, a historiografia está intimamente relacionada com a vida política estatal: são os Estados que fazem a história e a podem escrever. Ora, precisamente, o reino de Salomão, o primeiro em que o Estado surge perfeitamente organizado, oferece as condições para o aparecimento da «primeira historiografia» – a israelita –, pois os israelitas são um povo com «sentido da história», talento narrativo e um elevado conceito religioso. O «iluminismo salomónico» precederia, de certo

modo, o «iluminismo jónico» (que representa o despertar da historiografia grega) e o «iluminismo moderno» (na origem da moderna historiografia). Herdeiro do historicismo alemão do século XIX, von Rad pensa que não existe uma «escrita da história» sem um processo de reflexão crítico, que pressupõe a consulta e verificação das fontes históricas, bem como a elaboração de uma apurada narrativa do passado.

Na esteira de von Rad, o maior defensor de um autor-historiador javista é o exegeta canadiano John van Seters. Mas, evidentemente, o javista de van Seters já não vive na corte salomónica. É, antes, um autor do período pós-exílico, que conhece os escritos proféticos, bem como a historiografia deuteronomista – da qual se distancia, por causa, sobretudo, do seu «exclusivismo». No entanto, tal como o javista de von Rad, o autor-historiador de van Seters trabalha também com material anterior. Se von Rad comparava o seu autor javista com a historiografia «crítica» de Heródoto e Tucídides, van Seters, por seu turno, compara o seu aos primeiros historiadores gregos: os logógrafos, uma espécie de «antiquários» que recolhiam tradições antigas como meio de preservá-las e entreter os seus leitores; a verificação das fontes, neste caso, não era a sua maior preocupação⁸.

A Bíblia como narrativa

Quando escreveu o livro *Teologia do Antigo Testamento* (original alemão de 1957), von Rad já estava menos seguro da antiguidade da «historiografia» de Israel/Judá. Nesta obra, o grande estudioso alemão pensa que o passo definitivo foi dado apenas no século VI, pela «historiografia deuteronomista»; até então, «[Israel] não pôde prescindir da poesia [entenda-se: da literatura] na conceção da história»⁹.

⁸ Os logógrafos compilavam material épico tradicional (Homero e Hesíodo) com material legendário, proveniente das cidades, produzindo histórias acerca das origens, construídas com genealogias, cronologias e itinerários.

⁹ G. von RAD, *Teologia del Antigo Testamento*, vol. 1, 7.^a ed., Salamanca, 1993, pp. 152-153. Esta constatação demonstra um assentimento em relação aos estudos de Martin Noth, que situava o autor (indivíduo, e não escola) deuteronomista durante o exílio da Babilónia.

Ora, precisamente, nos finais dos anos 1960 e durante os anos 1970, surgiu e desenvolveu-se o movimento «a Bíblia como literatura», cristalizado nalgumas obras importantes da primeira metade dos anos 1980¹⁰.

Estes autores vieram problematizar a relação das narrativas bíblicas com a história. O primeiro a fazê-lo, Robert Alter, caracteriza os textos bíblicos (em prosa) como «narrativas literárias historicizantes» (*«historicized prose fiction»*): segundo ele, «a ficção era o único meio à disposição dos autores bíblicos para a elaboração da sua história» (baseada, evidentemente, em antigos factos históricos, de que se possuía apenas uma informação «esquelética»); ora, «estas histórias [de Génesis a 2Reis] não são historiografia, estritamente falando, mas antes uma reconstrução imaginativa da história, por parte de um talentoso autor»¹¹.

Adele Berlin concebe a narrativa bíblica como uma «forma de representação» do passado (por ex.: em seu entender, o Abraão bíblico não é uma figura «real», mas uma «representação», sem que isso signifique que ele não tenha realmente existido). Porém, quando lemos uma narrativa, somos, por vezes, tentados a tomar a «representação» (*mimesis*) pela realidade. É verdade que Berlin não relaciona narrativa bíblica e historiografia, como faz Alter, mas o facto de caracterizar aquela como uma «forma de representação», parece indicar que aceita os textos bíblicos como «historiografia» (que é, essencialmente, uma «forma de representação do passado»).

Já Meir Sternberg critica a ênfase que Alter concede à ficção, porque entende que ficção e história se opõem. Sternberg considera as narrativas bíblicas como historiografia, mesmo se a podemos julgar como uma «má historiografia». Na verdade, Sternberg pensa que os textos narrativos da Bíblia hebraica são uma miscelânea de

¹⁰ Essas obras são: *The Art of Biblical Narrative* (1981), de Robert Alter; *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (1983), de Adele Berlin; e *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading* (1985), de Meir Sternberg.

¹¹ R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, Nova Iorque, 1981, pp. 32 e 35. Não se pense, porém, que Alter entenda esta elaboração literária como obra de um só autor. Na página 26, ele diz concretamente: «são textos motivados teologicamente, orientados historicamente e, provavelmente, compostos coletivamente».

«ideologia, historiografia e estética»¹². As narrativas bíblicas foram escritas para veicular uma determinada mensagem ideológica (a saber, a teologia javista), usando de informação histórica, e graças às faculdades retóricas e estéticas do(s) escritor(es).

A cadeia da tradição

Fazendo eco das obras de Hermann Gunkel e Hugo Gressmann, que identificaram as «unidades literárias» provenientes da «tradição oral», von Rad entendia que, na elaboração da sua «história de Israel», o autor javista havia feito uso de ditas «tradições», sobretudo aquelas que estão espelhadas no credo histórico de Israel: as «errâncias» patriarcais, a libertação do Egito e a instalação em Canaã (cf. Deuterónimo 26,5-9).

Esse conceito de tradição, contudo, não se coaduna com o de «história», tal como von Rad a entendia. Como observa Erhard Blum, de acordo com o «padrão» de historicidade que surgiu na Grécia e se desenvolveu na Idade Moderna, falta às narrativas bíblicas um pré-requisito fundamental: a noção de um autor, distinto da sua obra – os textos bíblicos provêm de autores/escritas anónimos e omnipresentes à narrativa. Esse facto, porém, é corrente na literatura tradicional – das «sagas/gestas» –, transmitida oralmente, em que a presença (física) do narrador supre a necessidade de outras «fontes» e é o garante da sua autenticidade, na medida em que é o «porta-voz» da comunidade e participa no processo da «tradição»¹³.

Daí decorrem duas conclusões importante. Por um lado, em comparação com a tradição épica (mítica) precedente, as narrativas bíblicas poderiam perfeitamente ser colocadas ao serviço de uma descrição fiável da realidade passada, pelo que não é conveniente aplicar-lhes os adjetivos de «ficcionalizadas» ou «historicizadas». E por

¹² M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington, 1985, p. 41.

¹³ Ao contrário de G. von Rad, Blum não pensa que a «historiografia» tenha nascido no corte de Salomão, precedendo o iluminismo jónico. Pelo contrário, o modelo historiográfico de Israel corresponde ao do resto do mundo de então, sendo excecional, esse sim, o paradigma jónico, que influenciou a nossa maneira de ver a história.

outro, a evidência de «tradições» no Antigo Testamento não suporta a ideia de um autor singular, que ordena livremente os materiais antigos (como Heródoto), mas, antes, o modelo de composições complexas, com base em tradições pré-existentes, que foram integradas – coletivamente – em «blocos de tradição»¹⁴.

A noção de «tradição», porém, não é assim tão simples. As culturas do Médio Oriente antigo são culturas fundamentalmente orais, em que os textos provenientes das escolas de escribas têm também um «estilo oral», porque são escritos para serem lidos em voz alta (pelos próprios escribas) ou ditos e proclamados em público (para o povo). Possuem, por isso, uma «performance oral» que lhe é própria. Portanto, o facto de um texto ter características de «oralidade» não quer dizer que provenha de uma longa tradição oral, mas foi escrito, certamente, para uma comunicação oral.

O «caldo cultural» do Médio Oriente antigo

Hans Barstad é um dos historiadores do antigo Israel que mais se tem batido pela superação das perspetivas «historicista» e «positivista», herdadas do século XIX¹⁵. Em seu entender (e na linha da elaboração teórica de Wayden White), a historiografia bíblica é, fundamentalmente, «pré-moderna» e «narrativa». Enquanto historiografia «pré-moderna», ela não comunga (nem podia comungar) dos valores da historiografia académica moderna, mas é da mesma natureza de muitos textos «históricos» do antigo Médio Oriente, com os quais comunga culturalmente. Depois, é uma historiografia «narrativa», cujo objetivo é «criar» um passado de Israel/Judá, isto é, é uma

¹⁴ Na sua própria investigação, Blum procurou traçar o desenvolvimento de algumas dessas tradições, nomeadamente daquelas que vieram a constituir a «história patriarcal» (veja-se o seu livro *Die Komposition der Vätergeschichte*, Neukirchen-Vluyn, 1984). Em relação às demais narrativas, ele já não é tão otimista quanto o seu mestre Rolf Rendtorff. As tradições do êxodo, do Sinai, do deserto e da instalação em Canaã são, segundo ele, exílicas ou pós-exílicas (cf. *Studien zur Komposition des Pentateuch*, Berlim, 1990). Por outro lado, note-se como ele evitar o uso do termo «redação», preferindo introduzir aquele outro de «composição», que é a maneira como ele caracteriza o trabalho de duas «escolas» escribais: a deuteronomista e a sacerdotal.

¹⁵ Muitos de nós estamos, efetivamente, marcados por essa compreensão «historicista» e «positivista». Do ponto de vista historicista, facilmente fazemos a equiparação verdade = história, e não verdade = a ficção. Por outro lado, somos indubitavelmente positivistas, questionando-nos continuamente: mas, afinal, aconteceu ou não aconteceu? Abraão existiu ou não existiu?

historiografia com carácter «nacionalista». Esta «história nacional» é composta por vários mitos: o mito do êxodo, o mito da instalação em Canaã, o mito da idade de ouro (Monarquia Unida), o mito da degeneração, o mito da regeneração. A Bíblia Hebraica, portanto, insere-se nessa necessidade humana comum (que encontramos em vários povos) para criar um género literário particular, chamado «historiografia nacional».

Este tipo de literatura – a narrativa histórica – não é pura ficção, mas contém uma mistura de factos históricos e criatividade do escriba, ou se quisermos «ficção», mas ficção literária, que comunga com o seu meio cultural. A Bíblia Hebraica está cheia de exemplos: as coleções de leis, semelhantes às que encontramos nos arquivos neo-assírios e neo-babilónicos; as coleções de oráculos proféticos, que também encontramos nos arquivos neo-assírios; o mito da criação do mundo, de Israel e do templo de Jerusalém (no chamado documento sacerdotal), tão semelhante à epopeia neo-babilónica *Enuma Elish*; a narrativa da construção do templo de Salomão, elaborada à maneira de narrativas semelhantes da cultura ambiente; o *topos* literário do «achado» de um livro no templo de Jerusalém. E podíamos multiplicar os paralelismos (com narrativas dos Génesis, do Êxodo, ou com as coleções de provérbios, etc.).

Zakhor: a memória judaica

Yosef H. Yerushalmi é um historiador judeu que refletiu sobre a memória judaica e a sua relação com a historiografia. À semelhança de von Rad, também ele associa, na Bíblia Hebraica, «sentido da história» – cuja «invenção» ele atribui aos judeus¹⁶ – com «historiografia», mas acrescenta-lhe ainda um terceiro elemento: a «memória coletiva»¹⁷.

¹⁶ Tornou-se famosa aquela sua frase: «Se Heródoto foi o pai da história, os pais do sentido histórico foram os judeus» (Y. H. YERUSHALMI, *Zajor. La historia judía y la memoria judía*, Antropos, p. 6). O «sentido da história» tem que ver com essa original percepção judaica de que Deus se revela e atua, não no *in illo tempore* mítico, mas na história humana, onde se trava «uma luta paradoxal entre a vontade divina de um Criador onnipotente e a livre vontade humana da sua criatura» (p. 7).

¹⁷ Estes três elementos, perfeitamente ligados na Bíblia, separar-se-iam posteriormente, particularmente a historiografia, que deixou de existir. E Yerushalmi pergunta-se: «Embora o Judaísmo, através dos séculos, tenha sido

Segundo ele, a memória coletiva é essencial à Bíblia Hebraica. Tanto se exprime no imperativo do verbo «recordar» (*zakhor*), como na expressão verbal «guarda-te bem de esquecer» (cf. Deuteronómio 4,9 *passim*), envolvendo Israel como povo, mas também o próprio Deus (senão veja-se o Salmo 44). Essa ordem de «recordar» (ou de «não esquecer») é um imperativo para «todo Israel» (é verdadeiramente «coletiva») e fundamenta-se, no livro do Deuteronómio e na literatura deuteronomista, na aliança entre Deus e o seu povo.

Esta memória coletiva flui, segundo Yerushalmi, através de dois canais – o ritual (as festas judaicas) e o relato/a narrativa –, e é seletiva, Israel é convidado a recordar os atos em que Deus intervém na história e a resposta (positiva ou negativa) do homem. Neste sentido, embora não se confunda com «historiografia» (no sentido moderno do termo), a memória coletiva judaica é «historiográfica», porque veicula o sentido judaico da história: «Dentro dessa variada literatura hebraica, que se estende por um milénio – e a que chamamos laconicamente “a Bíblia” –, uma sucessão de autores anónimos criaram o mais notável *corpus* de escritura histórica do Médio Oriente antigo» (*Ibid.*, p. 12s).

O Judaísmo pós-bíblico herdou esse *corpus*, não como meros documentos históricos, mas como um «todo sagrado e orgânico». Curiosamente, após o encerramento do cânone bíblico (em Jâmnia), «os judeus parecem ter deixado, virtualmente, de escrever história» (*Ibid.*, p. 17). A distanciação historiográfica opera-se através da experiência literária: a memória declarativa, ao tornar-se narração, carregar-se de interpretações imanentes à narrativa, pelo que é possível falar de sentido da história, mesmo se a memória é veiculada por géneros literários estranhos à preocupação de explicar os eventos históricos.

sempre fortemente impregnado do sentido da história, porque é que a historiografia não desempenha senão um papel ancilário entre os judeus e, frequentemente, não tem papel algum?» (Texto da Introdução, citado por P. RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, 2000, p. 518). Efetivamente, para Yerushalmi, não há historiografia judaica, propriamente dita, antes da Modernidade.

Uma «literatura de crise»

Na pegada de Yerushalmi, alguns autores têm sublinhado, nos últimos anos, a importância capital do exílio na elaboração da «historiografia» bíblica, enquanto «memória coletiva» do Judaísmo.

Num pequeno artigo «prenunciador», de 1996, Françoise Smyth mostrou como a interpretação desse evento constitui a razão de ser do Livro (a Bíblia) e engendrou «um povo ou um quase-povo» (o Judaísmo). O mesmo evento – o exílio – serve «para designar os dois momentos fortes do “relato” bíblico»: o das origens (a servidão do Egito) e o do final do itinerário (a *golah*, isto é, a deportação). E vale a pena citar diretamente a autora:

«Sim. Justamente aquele [o povo] – e terá sido o único? – nasceu aqui, na invenção, diga-se de passagem, da astúcia coletiva fundadora (já sugerida antes), na elaboração de um “passado novo”, uma historiografia praticamente fictícia, uma memória curada, num espaço livre e reconciliado, conquistado às circunstâncias e à sua lembrança, na extrema e pobre diversidade de tantos mal-entendidos que tecem ordinariamente as sociedades em exílio. A elaboração de um livro durante várias gerações e, até, durante vários séculos, sob vários impérios.»¹⁸

Com o (final do) exílio, começa, então, um processo de elaboração de uma memória coletiva, cuja narrativa está na base da Bíblia Hebraica (e não apenas do Pentateuco). Os acontecimentos de 597 e 587 a.C. provocaram, indubitavelmente, uma crise maior na identidade coletiva de Judá: o rei fora deportado, o templo destruído e o território ocupado. A crise foi sobretudo sentida pelas elites deportadas, que foram afastadas da fonte do poder. São elas, também, as únicas capazes de «reler» estes eventos, procurando um sentido para eles. Thomas Römer, aplicando a análise semântica de A.

¹⁸ F. SMYTH, «Au commencement, l'exil», in *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, 50 (1996), p. 30.

Steil¹⁹, discerne três tipos de resposta a essa crise: a profética, a sacerdotal e a funcionarista.

Os *meios proféticos* (veja-se, particularmente, o chamado «Deutero-Isaías») consideram a crise como o início de uma nova era (cf. Isaías 43,18-21); apelam à «utopia» e têm esperança num futuro melhor. Os porta-vozes destes meios, embora consigam comunicar as suas convicções, permanecem, contudo, bastante marginais. Os *meios sacerdotais* representam o poder tradicional do Templo de Jerusalém. Face à crise, ignoram o poder regenerador desta e apelam a um retorno às origens sagradas, nomeadamente através do «mito» (é deste modo que há que compreender o chamado «documento sacerdotal [de base]», ou Pg). Finalmente, os *meios escribais* identificam-se com os altos funcionários do poder anterior (a monarquia judaica), que incorporaram as estruturas do novo poder (a administração babilónica e persa). A sua resposta à crise é de carácter mais intelectual, e substancializa-se na elaboração de uma «história» de Israel/Judá (a chamada «historiografia deuteronomista»).

Durante vários séculos (correspondendo ao período persa e início do período helenista), os textos destes vários grupos coexistiram, em Yehud, até que começou a desenhar-se um consenso (ou um compromisso), que está por detrás da progressiva «canonização» dos livros bíblicos: primeiro, da Tora, e posteriormente, dos Profetas e dos Escritos.

Em suma

Estas várias abordagens da «historiografia bíblica», em conjunto com a noção de «memória coletiva», permitem-nos agora retirar algumas conclusões, que serão de grande utilidade no ensaio que se segue.

¹⁹ A. Steil é um sociólogo alemão que, sob a influência de Max Weber, analisou as semânticas da crise relacionadas com a Revolução Francesa, tendo-as classificado em três atitudes-tipo: a do profeta, a do sacerdote e a do mandarim.

1.º) A «historiografia bíblica» insere-se nesse imenso «fenómeno mundial» dos séculos V/IV a-C., em que por todo o lado – na Grécia, no Egito, na Mesopotâmia, em Yehud – surgiu uma vontade de «escrever histórias», sendo esta «historiografia» um produto de elites (e para elites), com um carácter essencialmente «retórico», e tendo em vista explicar as «mudanças» sociais. Todavia, não pensamos – contra von Rad e van Seters – que, em Yehud, esse esforço seja obra de um só autor, mas antes um trabalho coletivo dos meios escribais. Por outro lado, também não acreditamos que, por detrás desses textos, tenha havido uma longa cadeia de «tradições». Os primeiros escritos em prosa terão surgindo, provavelmente, apenas nos séculos VIII/VII; anteriormente, haveria apenas alguns textos poéticos, de carácter épico. De todos os modos, vimos também como um tempo de crise – como foi o do exílio babilónico – pode ser propício à «invenção da tradição».

2.º) Antes da elaboração historiográfica propriamente dita, os primeiros textos em prosa tinham um carácter marcadamente mítico e ideológico. A gesta de Jacob, elaborada no Reino do Norte, é claramente um «mito etiológico» (fundador), atribuindo ao antepassado de Israel a fundação do santuário nacional de Betel e explicando genealógicamente a origem do Estado nortenho. No Reino do Sul, a «saga» de David tinha, provavelmente, uma função semelhante, na medida em que David era tido como o fundador da dinastia reinante. Por outro lado, muitos dos textos atribuídos aos meios deuteronomistas pré-exílicos têm um carácter marcadamente ideológico: a coleção legal na origem do Deuteronomio, as narrativas de conquista do início do livro de Josué, os anais dos reis de Israel e de Judá. Estamos perfeitamente de acordo com H. Barstad, N. Na'aman e outros, para julgar que muito do material elaborado nos meios escribais é de carácter emulativo. Os escribas de Israel e de Judá comungavam da cultura escribal do Médio Oriente antigo.

3.º) Mas não há dúvida que o acontecimento marcante para a historiografia bíblica foi a queda do reino de Judá: primeiro, com a invasão de 597 (exílio do rei e da elite governativa, sobretudo da facção pró-egípcia), mas sobretudo, depois, com a destruição

do tempo e a ocupação do país. Este «desastre» nacional necessitava de uma explicação: teria Javé abandonado o seu povo? As diferentes respostas a esta crise, evocadas na análise de T. Römer, são perfeitamente compreensíveis. Mesmo assim, não se pense que foi uma resposta imediata. Tudo indica que tenha levado o seu tempo, até chegar à maturação desejada, e com o mesmo grau de emulação que precedentemente: o mito (fundador) sacerdotal manifesta muitas semelhanças com a grande epopeia babilónica ao deus Marduk – *Enuma Elish* – e terá sido elaborado tendo em vista a reconstrução do templo de Jerusalém (construção do Tabernáculo, no Sinai), após o exílio, no início da época persa; a historiografia deuteronomista (do Deuterónimo a 2Reis) também deve ter tido a sua elaboração definitiva no início da época persa.

4.º) Finalmente, a noção de «memória coletiva» judaica não é, certamente, uma invenção dos académicos atuais, como pudemos observar em Y. Yerushalmi. Ela é constitutiva da historiografia bíblica. Em primeiro lugar da chamada «história deuteronomista». O livro do Deuterónimo, como introdução a essa historiografia, faz constantemente apelo à memória (*zakhor*) de Israel, para que não esqueça as ações de Deus, aqui lembradas pelo seu profeta Moisés. A memória coletiva, neste livro, realça, sobretudo, o poder da escrita para perseverar as palavras, leis e instruções de Moisés, que o povo deve guardar/lembrar. Algumas técnicas mnemónicas são postas ao serviço desta tarefa: a recitação contínua, os lembretes amarrados ao corpo e a escrita dos textos (cf. Deuterónimo 6,7-9).

Mas não é apenas o livro do Deuterónimo e a literatura deuteronomista que fazem referência a esta memória coletiva. Isso acontece também nos demais livros do Pentateuco e, particularmente, no livro dos Números. O livro dos Números faz referência a um outro tipo de memória, que não tem nada que ver com a escrita, mas com uma estratégia de poder: a organização sociopolítica do povo de Deus, no «deserto», sob o controlo da classe sacerdotal e do rito. Essa memória é desenvolvida

a partir de uma «contramemória» do Egito: a recordação coletiva do «bem-estar» no Egito (cf. Números 11,5).

Por último, a memória coletiva toma corpo no concreto, em atos/objetos de comemoração. Em Êxodo 12-13, o memorial da Páscoa (ver tb 17,14; 28,12 e 39,7; 28,29; 30,16). Mas também no livro do Deuteronómio: a *torah* evolui de uma particular instrução para um texto central para a vida da comunidade.

FOR AUTHOR USE ONLY

«Memórias» de Israel e de Judá: a gesta de Jacob e o êxodo do Egito

Não resistimos a intitular esta primeira parte com um termo usado, recentemente, por Philip R. Davies – *Memories of Ancient Israel* (2008) –, embora com um sentido ligeiramente diferente (mas que ele também não ignora): o de «tradições». Para quem está familiarizado com o debate acerca da memória coletiva, certamente se recordará que Maurice Halbwachs identificava, praticamente, «memória coletiva» e «tradição», chegando a afirmar: «A história começa onde termina a tradição» (*La mémoire collective*, p. 45). É verdade que, no âmbito dos estudos bíblicos, e face aos crescentes ataques à «historicidade» das narrativas bíblicas, procuram-se com frequência «traços» – de memória – de um passado que «realmente» ocorreu, na linha do que defendia François Simiand. Mas se isso é plausível ao nível dos vestígios de cultura material de uma região, é bem mais complicado com os textos (e, sobretudo, no que diz respeito à oralidade).

No início do século XX, Hermann Gunkel e Hugo Gressmann (cf. Anexo 1 sobre a hipótese documentária) dedicaram muitas das suas energias à identificação e estudo das «unidades literárias» provenientes da tradição oral. Pertencentes à «Escola da História das Religiões» e grandes admiradores do trabalho de recolha dos irmãos Grimm, imaginaram os autores bíblicos (o javista e o eloísta) como «coletores» de histórias antigas. Hoje, essa apresentação «romântica» das tradições bíblicas é indefensável [Knauf 1994], até porque já são raros aqueles que acreditam numa literatura israelito-judaica consistente antes do exílio da Babilónia, e menos ainda os que continuam a acreditar na existência dos autores/redatores javista e eloísta.

Porém, o tema das «tradições» mantêm-se ainda na chamada corrente de «crítica da história das tradições», que se preocupa com o desenvolvimento dos «blocos de tradição» identificados por G. von Rad e M. Noth. É assim que Erhard Blum fala de uma «tradição» de Jacob, com raízes no reinado de David e Salomão, mas desenvolvida sobretudo no Reino do Norte e englobando, paulatinamente, a «história de José» (no final do século VIII a.C.) e, depois, ao passar ao Reino do Sul, os textos em torno à figura de Abraão (provavelmente, durante o reinado de Josias), para formar o que ele chama de «história patriarcal». Porém, em relação ao êxodo (saída do Egito, passagem pelo deserto e conquista de Canaã), ele é bem mais crítico, estando convencido de que os textos se desenvolveram durante e após o exílio (fazendo parte do que ele chama as «composições» deuteronomista e sacerdotal dos livros Êxodo a Números).

* * *

Nos anos 1990 e 2000, sob o impulso de Albert de Pury, desenvolveu-se uma outra «teoria» acerca do desenvolvimento das narrativas bíblicas. Segundo este exegeta suíço, a origem das «tradições» bíblicas deve procurar-se numa polémica, desenvolvida no século VIII a.C., no Reino do Norte (Israel), e testemunhada por Oseias (cf. Os 12): por um lado, as elites administrativa e económica de Israel enalteciam o seu longínquo antepassado, Jacob (favorecendo, assim, uma explicação genealógica das origens de Israel); por outro, em círculos proféticos, julgava-se ser mais importante a ação de Javé a favor do seu povo, pois fora Ele que o fizera «subir do Egito» (explicação teológico-vocacional da origem do Reino do Norte).

Aparentemente, as duas «memórias» permaneciam ainda num estágio oral, pois os profetas Amós e Oseias não fazem senão breves alusões a «eventos» imprecisos, sendo por isso difícil detetar, por detrás de ditas alusões, a existência de narrativas já completas (como se pressupunha tradicionalmente). Posteriormente, as duas memórias ter-se-ão desenvolvido independentemente uma da outra. A «gesta» de Jacob, em Betel, até ser mais tarde incorporada à «história patriarcal» (na gênese do livro do Génesis).

A memória – ou melhor, as «memórias» regionais – do êxodo, durante o exílio e, sobretudo, no período persa, servirá(ão) para elaborar o «mito bíblico» (ver *infra*, capítulos 2 e 5).

* * *

Nos capítulos que se seguem, vamos investigar o provável desenvolvimento dessas «memórias» de Israel (Cisjordânia e Transjordânia) e de Judá.

No capítulo primeiro, fá-lo-emos em relação à gesta de Jacob, uma «memória» que cremos provir da «tradição oral» – porque, efetivamente, as narrativas relacionadas com as origens genealógicas são as que mais perduram na memória coletiva – e que seria, depois, desenvolvida em Israel (santuário de Betel), antes de ser conhecida no Reino do Sul e, posteriormente, incorporada à «história patriarcal».

No capítulo segundo, é a vez das «tradições» regionais do êxodo. Até há bem poucos anos, a tradição do êxodo era vista de modo «monolítico», fazendo referência a autênticos acontecimentos que tiveram lugar nas origens de Israel (sendo frequentemente associados ao reinado do faraó Ramsés II). Hoje, parece-nos necessário rever as nossas ideias a esse respeito. Não esqueçamos que não existe um único vestígio extrabíblico de um tal evento! Essas antigas memórias regionais do êxodo foram recuperadas, no período persa, para elaborar o «mito fundador» do Judaísmo.

Por fim, no terceiro capítulo, a partir dos dados extrabíblicos, vamos investigar o que é possível dizer acerca das origens «históricas» de Israel.

A gesta do patriarca Jacob

ou da origem genealógica de Israel/Judá

*Jacob fugiu para a terra de Aram. Israel serviu para adquirir
uma esposa, e por uma mulher apascentou os rebanhos.*

Oseias 12,13

Na segunda metade do século VIII, o profeta Oseias dá conta da grande popularidade do patriarca Jacob em Israel (ou, se quisermos, no Reino do Norte). Provavelmente, essa popularidade era característica de dois setores da sociedade israelita: a aristocracia económica e política, que via no seu antepassado longínquo um modelo de astúcia a imitar, e a classe sacerdotal de Betel, que o tinha por fundador do santuário – que, para além de santuário nacional, era o santuário real por excelência. A essa popularidade, o profeta opõe a tradição do êxodo – que iremos analisar no próximo capítulo – e critica a astúcia dos dirigentes do povo, indo ao ponto de denegrir o próprio patriarca. A situação de crise a isso o levava: Israel estava agora reduzido às montanhas de Efraim – o que quer dizer que este poema de Oseias terá sido escrito depois de 738, altura em que Teglat Falasar III anexou a maior parte do território israelita – e os «partidos», que se disputavam o apoio da Assíria ou do Egito, conduziam o país à ruína.

A gesta do patriarca que nos é transmitida pela narrativa do livro dos Génesis teria sido redigida, provavelmente, em Betel, após a queda da Samaria (722-720), pela classe sacerdotal (ou pelos levitas), e parece já estar marcada pela crítica do profeta Oseias. Efetivamente, a imagem do patriarca nos textos mais antigos não é, de modo nenhum, muito positiva. Após o desaparecimento de Israel, Judá (o Reino do Sul) conheceu um

desenvolvimento impressionante e «herdou» as tradições do Reino do Norte: assume-se também como «Israel» e faz de Jacob o seu antepassado. Porém, uma parte dos escribas do Sul não deram grande importância aos textos escritos provenientes do Norte, pois estes parecem ser objeto de uma *damnatio memoriae*.

A gesta de Jacob é finalmente recuperada e desenvolvida no período pós-exílico, num contexto de tensão com Edom – o país «irmão» de Israel que, aproveitando-se da debilidade de Judá e da ofensiva babilónica, anexou boa parte do Negueve (facto que está na origem do que viria a ser a Idumeia). A figura de Jacob recebe, então, traços positivos, ao mesmo tempo que é denegrida, agora, a imagem de Esaú, o «antepassado» de Edom.

Neste capítulo, vamos, precisamente, testar esta reconstituição histórica.

O «ciclo» de Jacob e história da exegese

Na sua forma atual, a história de Jacob começa com algumas notas familiares acerca de Isaac e Rebeca (Gn 25,19-20) e termina com a narrativa da morte de Isaac e o seu enterro por Jacob e Esaú (Gn 35,28-29). A enquadrá-la encontra-se uma expressão que estrutura todo o livro do Génesis: «Esta é a descendência [*toledot*] de...» (cf. Gn 25,19 e 36,1)²⁰.

Numa leitura rápida da história de Jacob, observamos de imediato dois textos que «rompem» com a coerência interna da narração, pois nada têm que ver com a personagem principal. São eles: Génesis 26, que narra alguns episódios da vida de Isaac

²⁰ O livro dos Génesis está estruturado em dez (ou onze) *Toledot*: Gn 2,4a («Esta é a descendência do céu e da terra»); 5,1 («Esta é a descendência de Adão»); 6,9 («Esta é a descendência de Noé»); 10,1 («Esta é a descendência dos filhos de Noé»); 11,10 («Esta é a descendência de Sem»); 11,27 («Esta é a descendência de Terã»); 25,12 («Esta é a descendência de Ismael»); 25,19 («Esta é a descendência de Isaac»); 36,1.9 («Esta é a descendência de Esaú... de Edom»); 37,2 («Esta é a descendência de Jacob»). A expressão serve para introduzir ou listas e genealogias (como em Gn 5,1; 10,1; 11,10; 25,12; 36,1.9), ou narrativas: a origem da humanidade (2,4a), o dilúvio (6,9), a história de Abraão (11,27), a história de Jacob (25,19) e a história de José (37,2). Note-se que não há uma *toledot* de Abraão (e, por conseguinte, uma história de Isaac), e que existe uma duplicação da *toledot* de Esaú, associando-lhe o nome de Edom.

e interrompe a narrativa de Jacob (exceto os vv. 34-35, relativos aos casamentos de Esaú); e Gênesis 34, que narra alguns episódios acerca dos filhos de Jacob, na região de Siquém, e em especial de Dina. Como veremos mais adiante, estes dois capítulos foram inseridos tardiamente no ciclo de Jacob e têm uma função literária e teológica específica²¹.

Excluindo, então, esses dois capítulos, a sequência narrativa da história de Jacob apresenta-se do seguinte modo:

1.º *Introdução*: Casamento de Isaac (25,20; cf. Gn 24) e nascimento dos gêmeos Esaú e Jacob (25,21-26).

2.º *Episódios acerca de Esaú e Jacob adultos (parte 1)*: Caracterização dos personagens (25,27-28); Venda do direito de progenitura por Esaú (25,29-34); Casamentos de Esaú (26,34-35); Roubo da bênção paterna por Jacob (27,1-40);

– Conflito e fuga/envio de Jacob a Haran/Padan-Aram (27,41-45 e 27,46-28,9); Teofania de Betel/voto de Jacob (28,10-22).

3.º *Episódios acerca de Jacob e Labão*: Jacob em casa de Labão (29,1-14); Casamentos de Jacob (29,15-30); Lista dos filhos de Jacob (29,31-30,24); Riqueza de Jacob (30,25-43);

– Conflito e fuga de Jacob (31,1-25); Aliança com Labão em Guilead (31,26-54)

4.º *Episódios acerca de Jacob e Esaú (parte 2)*: Preparação do encontro com Esaú (32,1-22); Teofania de Penuel (32,23-33); Reconciliação entre Esaú e Jacob (33,1-11); Separação de Jacob e Esaú (33,12-20).

5.º *Últimos episódios*: Retorno de Jacob a Betel (35,1-15); Família de Jacob (35,16-29; cf. 37,1-[2a]); Família de Esaú (Gn 36).

Esta sequência revela bem que estamos em presença de uma narrativa coerente, que se desenrola em três atos, precedidos de uma introdução (o nascimento dos gêmeos):

²¹ Do ponto de vista literário, curiosamente, é um fenômeno que encontramos também nos ciclos de Abraão (por exemplo, os capítulos 14 e 24 de Gênesis) e de José (os capítulos 38 e 48-49).

Ato 1 – É narrada uma relação conflituosa entre dois irmãos gémeos (Esaú e Jacob), sublinhada já no momento do seu nascimento e expressa, na idade adulta, em dois episódios: a venda do direito de progenitura por Esaú e o roubo da bênção paterna por Jacob. Este conflito entre irmãos obriga Jacob a fugir da casa paterna (cf. 27,41-45). (Todavia, o texto canónico apresenta ainda um segundo motivo para a viagem de Jacob [cf 27,46-28,9], que revela a presença de uma outra «fonte» [ver *infra*, versão sacerdotal].) Durante a fuga para Haran (ou Padan-Aram), Jacob tem um encontro com Deus em Betel.

Ato 2 – Jacob chega a Haran e encontra refúgio em casa de Labão, o arameu. Ali, casa com as filhas do seu hóspede e adquire grande progenitura e riqueza. No entanto, também a sua relação com Labão é marcada pelo conflito. A inveja dos filhos de Labão, por causa da riqueza adquirida, obriga-o a fugir de novo. Perseguido por Labão, Jacob defende-se e, no final, acaba por estabelecer um pacto/aliança com ele.

Ato 3 – De regresso a Canaã, Jacob começa por preparar o reencontro com o seu irmão Esaú, imaginando o pior cenário: o confronto físico. Nesse momento, Jacob tem uma nova teofania, em Peniel, na qual ele próprio luta contra Deus. O reencontro com Esaú, contudo, é cordial e, como dois chefes de clã, acordam numa instalação em lugares diferentes. Finalmente, este ato termina com um périplo de Jacob por Canaã e o reencontro com Esaú para sepultar seu pai Isaac.

O material sacerdotal da gesta de Jacob

Em anexo podemos ver como a crítica literária (ou se quisermos, a exegese histórico-crítica) detetou a existência de vários documentos por detrás do texto canónico do Pentateuco²². Embora a teoria de documentos tenha sofrido um rude golpe nos anos 1970, há, porém, uma distinção que prevalece ainda hoje: a existência de

²² Ver Anexo 1 acerca da «hipótese documentária».

material de origem «sacerdotal» (P), facilmente identificável, e outro material não-sacerdotal (n-P).

Em concreto, na história de Jacob, os exegetas identificaram alguns textos como sendo de origem sacerdotal²³:

- Casamento de Isaac (25,[19-]20) e nascimento dos gémeos (25,26)
- Casamentos de Esaú com as «filhas do país» (26,34s)
- Jacob é enviado a Padan-Aram para procurar mulher (27,46-28,5)
- Esaú casa-se com uma filha de Ismael (28,6-9)
- Teofania de Betel (35,6.11-15)
- Lista dos filhos de Jacob (35,22-26)
- Regresso de Padan-Aram (31,18)
- Teofania de Penuel (35,9-10)
- Viagem a Hebron e morte de Isaac (35,27-29)
- Descendentes de Esaú (36,[1-9.]40-43)

Curiosamente, quase todas estas passagens encontram um paralelo nos textos não-sacerdotais. No entanto, a história sacerdotal de Jacob não termina com a *toledot* do patriarca (cf. 37,1-2), mas tem um outro episódio no final do livro dos Génesis, a saber:

- Descida dos filhos de Israel ao Egito e a sua proliferação ali (46,6-7; 47,27b-28):
- Testamento e morte de Jacob (49,1a.28b-33; 50,12-13)²⁴.

A mera enumeração dos textos sacerdotais permite-nos verificar que P conhecia as tradições n-P acerca de Jacob e retoma a sua estrutura de base em três atos, embora com uma diferença significativa: o autor sacerdotal ignora, consciente e deliberadamente, todos os aspetos conflituosos do antigo relato (os conflitos com Esaú,

²³ Vejam-se, no Anexo 2, a lista dos textos que fazem parte do chamado «escrito sacerdotal de base» ou P^o.

²⁴ Ver *infra*, neste capítulo: Jacob no documento sacerdotal.

com Labão e, até, com Deus), ao mesmo tempo que introduz um novo tema: o dos casamentos no seio da grande «família abraâmica».

O autor sacerdotal reconhece que Esaú e Jacob são «irmãos» gémeos (25,26), filhos de Isaac, filho de Abraão (cf. 25,19-20). Todavia, o motivo da viagem de Jacob a Padan-Aram não se deve a um conflito com o seu irmão Esaú (Jacob não é um «foragido»), mas ao desgosto de seus pais por Esaú ter casado com as «filhas do país» (motivo introduzido em 26,34-35). Sendo assim, Jacob não tem necessidade de «roubar» a bênção destinada a Esaú; Isaac abençoa-o, voluntariamente, e envia-o a Padan-Aram para escolher uma mulher entre a família de Abraão (27,46-28,5). E Esaú, também, tomando consciência do mal que provocara a seus pais, casa novamente, escolhendo uma mulher da descendência de Ismael (cf. 28,6-9). No caminho para Padan-Aram, Jacob tem uma teofania em Betel e recebe de Deus a promessa de uma grande descendência e do dom do país (cf. 35,6.11-15). Em Padan-Aram, o patriarca adquire uma numerosa progenitura (cf. 35,22-26) e grande riqueza, regressando, depois, ao país de seus pais (cf. 31,18). No caminho de regresso, encontra Deus de novo, que o abençoa e lhe dá um novo nome: Israel (cf. 35,9-10). Finalmente, vemos chegar a Hebron para assistir ao seu pai moribundo e, juntamente com Esaú, enterrá-lo (cf. 35,27-29).

Uma antiga tradição oral

Os exegetas há muito que observaram a proximidade temática entre o poema de Oseias 12 e Génesis 25-35. Hoje, pensa-se que não é necessário procurar uma dependência literária entre os dois textos, pois, muito provavelmente, ambos se referem a uma tradição oral anterior, conhecida quer dos auditores do profeta quer dos leitores

de Génesis 25-35²⁵. Efetivamente, como demonstrou Albert de Pury, existem vários pontos de contacto entre Oseias 12 e Génesis 25-35:

- O conflito no seio materno (Os 12,4; Gn 25,22.26a)
- A teofania de Betel (Os 12,5b-7; Gn 28,10-22)
- A fuga para Aram (Os 12,13a; Gn 27,41-45 e 29,1-14)
- O serviço por uma mulher (Os 12,13b; Gn 29,15-29)
- A riqueza de Jacob (Os 12,9; Gn 30,25-43)
- O pacto com Aram (Os 12,12b; Gn 31,43-32,1)
- A teofania de Penuel (Os 12,4b-5a; Gn 32,23-33).

Uma coisa é evidente: as curtas menções de Oseias não nos permitem reconstituir a «gesta» de Jacob, tal como a encontramos em Génesis 25-35. Do conflito com Esaú (*Ato 1*), apenas encontramos referência à luta «primordial» no seio materno e, por outro lado, nada se diz em relação a uma eventual reconciliação, que surge como um elemento fundamental da gesta do patriarca (*Ato 3*). Em contrapartida, os episódios da estadia de Jacob em Aram (*Ato 2*) estão bem representados no poema do profeta: a fuga para Aram (12,3a; sem que se mencione todavia o motivo), o serviço por uma mulher (12,13b) e a aquisição de riqueza (12,9), bem como ainda o tratado com Aram, em Guilead (12,12b).

Todavia, Oseias faz questão de apresentar Jacob – o antepassado de Israel/Efraim, não o esqueçamos – com traços bem negativos: ele é aquele que se «alimenta de vento», que corre atrás do vento de leste» (= Assíria) e «multiplica a mentira e a violência (cf. Os 12,2). Esta imagem de um Jacob astuto e mentiroso é também aquela que nos transmite a gesta de Génesis 25-25: nos episódios do prato de lentilhas (25,29-34) ou

²⁵ No quadro da hipótese documentária, é verdade que se falava de uma dependência literária de Oseias em relação a Génesis, porque se supunha que os autores javista e eloísta eram anteriores ao profeta. Havia, porém, quem pensasse que Oseias se referiria a uma tradição diferente. Hoje, acredita-se que não é possível conceber tradição literária alguma antes do século VIII, pelo que Oseias e Génesis poderiam depender de uma antiga tradição oral, de carácter genealógico (explicação do sistema de tribos). E a haver dependência, pessoalmente, pensamos que seria de Génesis em relação a Oseias.

no do roubo da bênção paterna (27,1-40), no voto feito em Betel (28,20-22), no modo como enriquece (30,25-43), na preparação do encontro com Esaú (32,4-22) ou ainda no momento de se separar deste (33,12-17). Tudo isto nos leva a pensar que o texto de Oseias pode ter tido alguma influência no desenvolvimento do ciclo de Jacob, sobretudo se este tem origem em Betel, onde se guardavam os oráculos do profeta (ver *infra*).

O ciclo de Jacob na exegese recente

Os trabalhos de H. Gunkel acerca da «história das formas» – ou as «unidades literárias» das narrativas bíblicas – tiveram um enorme impacto na exegese do século XX. No seu comentário ao livro dos Génesis, Gunkel defende que, originariamente, haveria alguns episódios independentes (*Einzel sagen*) acerca dos patriarcas que, com o tempo, e graças a narradores itinerantes, foram associados em pequenos «ciclos» narrativos ou coleções (*Sagenkränze*). Esta constituiria a fase oral ou pré-literária das narrativas bíblicas. Depois, estas coleções teriam sido unidas umas às outras pelos escritores-coletores de lendas: o javista e o eloísta.

Em relação ao ciclo de Jacob, Gunkel distinguia concretamente cinco pequenas coleções²⁶:

- 1) Uma coleção de origem transjordânica, muito antiga, que continha as primeiras histórias acerca de Jacob e Esaú: o nascimento dos dois irmãos (25,21-28 = J + E) e algumas lendas ilustrativas da oposição pastores/caçadores: 25,29-34 (E) e 27,1-40 (JE).
- 2) Uma coleção posterior com as histórias acerca de Jacob e Labão: 29,1-14 (J); 29,15-30 (E + J); 30,25-40 ((J + E) e 31,1-32,1 (E + J).

²⁶ Entre parêntesis são indicados os respetivos coletores e, eventualmente, o redator (como no caso JE).

3) Enfim, as histórias sobre a reconciliação de Jacob e Esaú; textos criados pelo compilador final (JE), no momento de unir as duas coleções precedentes: 32,4-22 e 33,1-17.

Além destas três coleções, seria ainda possível distinguir outros dois grupos de textos:

4) Lendas locais e etiologias: 28,10-22 (E + J); 32,2-3 (E); 32,23-33 (JE); 33,18-20 (E) e 35,1-15 (E).

5) Narrativas genealógicas: 29,31-30,24 (JE), 34 (JE) e 35,21ss (J).

Gerard von Rad, embora seja um grande admirador do trabalho de Gunkel, pela sua identificação das «unidades literárias» em Génesis, não concorda, no entanto, com ele no concernente ao desenvolvimento histórico das mesmas. Von Rad vê no pequeno «credo histórico» de Deuteronomio 26,5b-9 uma síntese das antigas tradições de Israel, que tiveram um desenvolvimento autónomo durante o período pré-monárquico, formando uma espécie de «blocos» de tradição. O primeiro a unir e desenvolver esses blocos num corpo literário coerente foi, segundo ele, o autor javista, durante o reinado de Salomão. O javista não seria apenas um compilador de história antigas, como queria Gunkel, mas um verdadeiro historiador e teólogo. E é precisamente isso que explica a surpreendente coerência da «história de Jacob», coerência essa que não podia ser atribuída apenas ao génio dos narradores itinerantes²⁷.

Na década de 1970, no momento em que «rebetava» a crise da hipótese documentária, Claus Westermann e Albert de Pury contribuíam para clarificar melhor o desenvolvimento do ciclo de Jacob: o primeiro, renunciando à chamada «fonte E»,

²⁷ Von Rad reduz a quatro, as coleções de textos relativos a Jacob: 1) Histórias sobre Jacob e Esaú (Gn 25 e 27), às quais se juntou a etiologia cultural de 28,20ss, e tratar-se-ia de um conjunto de episódios que referem as relações de Israel com os seus vizinhos da Transjordânia; 2) Episódios acerca de Jacob e Labão (29,1-32,1), que tratam da relação de Israel com as populações aramaicas; 3) Novas histórias de Jacob e Esaú (32,2-33,16), sobre a reconciliação dos irmãos, saídas da mão do javista; 4) Enfim, alguns episódios acerca de Jacob em Canaã (33,17-35,22). Ver G. VON RAD, *El libro del Génesis*, Salamanca, 1982, pp. 326-423.

atribuía a redação do ciclo a apenas duas fontes, J e P; o segundo postulava a existência de uma «gesta» primitiva do patriarca. A partir de então, o ciclo de Jacob começou a ser abordado de maneira diferente. Por um lado, os estudos sincrónicos (o texto canónico final) punham de manifesto a coerência interna do ciclo. Por outro, vários estudos diacrónicos mostraram que se tratava de um complexo literário autónomo (um ciclo ou, talvez melhor, uma «gesta»), que conheceu um desenvolvimento progressivo, até atingir a sua forma canónica.

O primeiro a elaborar uma «história» deste ciclo foi Erhard Blum, no quadro mais geral do desenvolvimento do que ele chama a «história patriarcal». No seu livro *A composição da história patriarcal* (1984), Blum aponta quatro etapas no desenvolvimento do ciclo de Jacob:

- 1) A primeira gesta do patriarca teria sido elaborada durante os reinados de David e Salomão (isto é, na corte de Jerusalém), numa altura em que Edom passou a estar submetido a Judá (o que teria reflexos na gesta de Jacob), e compreendia alguns episódios acerca de Jacob-Esaú e de Jacob-Labão (ou seja, uma referência aos antepassados identitários de Israel, Edom e Aram), a saber: episódios que descrevem o ascendente de Jacob sobre Esaú (Gn 25,21-34 e 27,1-45); a teofania de Betel (Gn 28,10-19, sem o voto de Jacob dos vv. 20-22); e a estadia em casa de Labão (29,2-30; 30,25-43; 31,17-32.44-53).
- 2) Durante o reinado de Jeroboão I, isto é, a seguir ao cisma entre os dois reinos, o ciclo sofreria uma nova redação, que incorpora a segunda série de episódios sobre Jacob e Esaú, em que está em causa a reconciliação entre irmãos (32,4-22 e 33,1-17), mais ainda outros textos como o voto de Jacob (28,20-22), a teofania de Penuel (32,23-33) e o itinerário de Jacob em Canaã (33,18-20; 35,1-20, sem os textos P, como é evidente).
- 3) Antes da queda do Reino do Norte, em 722, o ciclo incorporaria uma primeira versão da «história de José» (Gn 37; 39; 40-45; 46; 47; 49; 50).

4) Finalmente, no tempo de Josias, são acrescentados alguns textos pró-judaicos (Gn 34 e 38). Por outro lado, teria sido nesta altura que se juntaram também alguns episódios sobre Abraão, dando origem à primeira «história patriarcal» pré-exílica²⁸.

Desde 1991, A. de Pury tem defendido que o ciclo de Jacob constitui uma gesta independente: uma história explicativa das origens «genealógicas» de Israel, em confronto com a gesta de Moisés, que proporia uma explicação alternativa, a saber, as origens «vocacionais», tal como aparece no poema de Oseias 12. Até ao século VIII a.C., a gesta existiria apenas em forma oral, oferecendo uma explicação cabal das origens de Israel: as relações tribais entre os filhos de Jacob (provavelmente, apenas as tribos que constituíam o Reino do Norte), o seu direito a um território (nas montanhas da Palestina central), os seus principais santuários (Betel, Guilgal, Penuel, etc.) e os pactos com os seus vizinhos (Seir e Aram). O poema de Oseias e a gesta de Génesis pressupõem ambos estes elementos.

Nas páginas que se seguem, vamos procurar (1) delimitar esta gesta nortenha, para, depois, perceber (2) a sua receção em Judá e (3) possíveis desenvolvimentos tardios.

A gesta nortenha de Jacob

A partir dos anos 1990, os estudos acerca da literatura no Médio Oriente antigo começaram a questionar a ideia «romântica» – para utilizar um adjetivo de E. A. Knauf – dos contadores de histórias itinerantes e coletores de lenda antigas, como queria

²⁸ Este modelo é também adotado por D. M. CARR, *Reading the Fractures of Genesis* (1996), que defende, além disso, uma revisão deuteronomista, detetável em passagens como Gn 26,3b-5; 28,21b; 32,10-13. Por seu turno, T. NAUERTH, *Untersuchung zur Komposition der Jakoberzählungen* (1997), reduz o desenvolvimento do ciclo a três etapas: 1) O ciclo mais antigo compreendia uma primeira redação dos conflitos entre Jacob-Esaú (Gn 25,19-33) e Jacob-Labão (31,3.27-54; 32,1), e a narrativa da reconciliação entre os dois irmãos (32,4-33,17); 2) Numa segunda fase, vieram juntar-se-lhe os episódios de Gn 26-27; 28,10-22; 29,31-30,24; 32,2b-3; e 33,18-19; 3) Finalmente, na terceira fase, juntam-se os textos sacerdotais (Gn 26,34-35; 27,46-28,9; 33,18.19; 35,6.9-15.22b-29). Porém, a redação final, na edição do Pentateuco, teria ainda retocado um ou outro episódio.

Gunkel, pois a escritura é, antes de mais, uma atividade reservada a elites intelectuais e políticas, que se desenvolve sobretudo em tês «ambientes» especializados: a escola, o palácio e o templo. Por outro lado, a arqueologia passou a questionar também a ideia de von Rad de um «grande império» davídico-salomónico, de que não se encontram vestígios extrabíblicos, e que constituía o «quadro» histórico do documento javista²⁹. Segundo a arqueologia, a emergência dos reinos de Israel e de Judá acontece progressivamente, a partir do século IX: Israel atinge o seu auge durante o reinado de Joroboão II (século VIII) e, Judá, durante os reinados de Manassés e Josias (século VII). Por conseguinte, também a literatura – como atividade de elites ligadas ao Estado – não pode ter acontecido anteriormente, já que pressupõe um desenvolvimento estatal tal que permita esta atividade de «luxo»³⁰.

Mas se a gesta de Jacob teria começado a ser escrita apenas no século VIII, isso não quer dizer que seja uma «invenção» dessa época. Provavelmente, ela faz parte de uma «memória» histórica (de carácter genealógico) que deu origem a algumas narrativas transmitidas por via oral, conhecidas do profeta Oseias e guardadas em Betel, onde terá sido elaborada a gesta nortenha de Jacob.

O santuário de Betel

O lugar de referência para a transmissão das antigas tradições do Reino do Norte foi, seguramente, Betel, que era não apenas um dos santuários nacionais de Israel, mas, sobretudo, o santuário «real» por excelência (cf. Am 7,13). Betel era a capital religiosa e o santuário dinástico, pelo menos da dinastia de Jeú. Segundo G. Garbini, era ali que

²⁹ Este questionamento está na base da discussão entre «minimalistas» e «maximalistas» na elaboração de uma «história de Israel» (ver Préambulo).

³⁰ André Lemaire defende uma opinião diferente, embora bastante isolada. Segundo este autor, poderia pensar-se num corpo de escribas ligados à realeza e que teria assegurado uma continuidade entre a antiga escrita cuneiforme e a escrita linear, surgida após o colapso da civilização levantina, no século XII a.C.

os reis inauguravam solenemente o seu reinado, com uma cerimónia de renovação da *berit* (aliança) com Javé, o Deus nacional, e era também ali que eram sepultados³¹.

Depois da queda da Samaria, em 722, o santuário de Betel não sofre dano algum e continuou em atividade – embora sob domínio neoassírio e neobabilónio – até ao final do século VI ou inícios do século V, isto é, até ao momento da reconstrução do Segundo Templo (e, provavelmente, do santuário de Garizim). Portanto, ao contrário do que afirma o livro dos Reis (cf. 2 Rs 23,15-18, que deve ser um texto tardio e ideológico), Josias não terá destruído Betel. No entanto, aproveitando o enfraquecimento do Império Assírio, é muito provável que este rei tenha anexado, a Judá, Betel e alguns territórios do antigo Reino do Norte. Efetivamente, durante o período neobabilónico, Betel faz parte da província de Judá³².

Betel foi, sem dúvida, o lugar onde se formaram e desenvolveram as tradições que configuravam a identidade israelita³³. A popularidade da gesta de Jacob, provavelmente não só em Betel – cuja fundação era atribuída ao patriarca (etiologia de Gn 28,10ss) – mas também na corte de Samaria, levou o profeta Oseias a formular uma dura crítica, em nome da justiça e da fé em Javé (a mensagem de Oseias não seria assim tão diferente da de Amós).

Depois da queda de Samaria, o clero de Betel, guardião dessas tradições, leva a cabo uma reflexão acerca da catástrofe que destruíra o Reino do Norte, precisamente, reelaborando as «gestas» dos seus heróis (Jacob, «os libertadores», Elias e Eliseu, etc.). Ou seja, estes textos já não refletem apenas a «memória» histórica dos grandes personagens de Israel, mas também os acontecimentos históricos recentes – as guerras

³¹ Segundo este autor, o texto de Os 10,1-8 evocaria, muito provavelmente, os funerais solenes do rei Joroboão II em Betel.

³² O santuário de Betel ainda não foi descoberto pela arqueologia. Porém, a própria Bíblia contém indícios da sua atividade durante o período babilónico e início do período persa (cf. Jr 41,4ss; 48,13; Za 7,1-7; Ag 2,10-14; e, indiretamente, Jz 18-19).

³³ Não só a saga de Jacob e as tradições do êxodo (como veremos no próximo capítulo), mas também outras tradições acerca dos heróis do Reino do Norte (contidas no livro dos Juízes), uma coleção de leis para uso dos escribas (o chamado «código da aliança» de Ex 21-24) e as memórias de alguns profetas (os «ciclos» de Elias e Eliseu). Depois da queda de Samaria, também foi, provavelmente, em Betel que foram guardados os oráculos de Amós e Oseias.

aramaicas e o domínio neoassírio – e a própria crítica profética (de Oseias, para o «patriarca» Jacob).

A «memória» do antepassado

Como já dissemos anteriormente, não é fácil isolar a tradição oral que está por detrás do poema de Oseias e das narrativas de Génesis. Contudo, os pontos de contacto entre os dois textos permitem-nos, talvez, enumerar alguns elementos de uma «memória» histórica de Jacob/Israel: um conflito original («no seio materno»); a fundação do santuário de Betel; a relação com Aram (os Arameus); o significado de Penuel (a presença israelita na Transjordânia). Vejamos cada um deles.

Um conflito original. – A gesta de Jacob, tanto em Oseias como em Génesis, começa com uma referência ao nascimento de dois irmãos gémeos: Esaú e Jacob. Os exegetas há muito que notaram que a identificação de Esaú com Edom é secundária (e, como veremos, provavelmente muito tardia)³⁴. Todavia, não há dúvida que os textos não se referem apenas a dois indivíduos, mas sobretudo a duas «nações»: Jacob-Israel e Esaú-Seir – sendo que Seir se refere à Transjordânia, como já haviam notado Gunkel e von Rad. O verbo hebraico para expressar a luta no seio materno, em Gn 25,22a (*ithrtztzu* = «entrechocar, maltratar»), tem um conteúdo fortemente violento e é sobretudo usado para exprimir a opressão física sofrida por um grupo humano vulnerável. O narrador parece sugerir que o conflito entre os dois gémeos é quase endémico, como se os dois não pudessem viver em paz. Ora, esta situação parece evocar as origens de Israel e as difíceis relações com os povos da Transjordânia (Amon e Moab)³⁵.

Fundação do santuário de Betel. – Oseias e Génesis mencionam ainda que Jacob é objeto de uma teofania em Betel. Génesis insinua, efetivamente, que Jacob teria sido o

³⁴ Essa identificação é feita, diretamente, em 25,30 e 36,1 *passim* e, indiretamente, em duas outras passagens: quando se faz alusão à cor «ruiva» de Esaú (25,25) e ao guisado «vermelho», desejado por ele (25,30); o termo hebraico tem assonância com o nome Edom. Na saga original, porém, ele seria simplesmente identificado com Seir (cf. 36,9 *passim*), a que faz alusão o facto de ele ser «peludo» à nascença (25,25 e 27,11).

³⁵ Veja-se o capítulo 3.

«fundador» daquele santuário, ao erguer uma pedra (um *bétilo*, do grego *betulos*, ou seja, uma «casa de Deus») como monumento e mudando o nome do lugar de «Luz» para «Betel» (cf. 28,18s). É possível que Betel tenha sido um santuário pré-javista, dedicado a uma hipóstase de El (*El Beth-el*) ou a uma divindade com o mesmo nome (*Bet'el*), conhecida por alguns textos do século VII a.C. e pelos documentos aramaicos de Elephantina. Segundo a tradição bíblica, Betel ter-se-ia tornado um santuário nacional, javista, com Jeroboão I (cf. 1 Rs 12,25-33).

Relações com Aram. – O terceiro aspeto, realçado pelos dois textos, é o das relações com Aram: primeiro, a hospitalidade e, depois, o conflito. Como veremos no capítulo terceiro, a emergência dos reinos aramaicos acontece entre os séculos XII e X a.C. De fontes extrabíblicas, sabemos que, na primeira metade do século IX, uma grande coligação de reinos aramaicos e outros (entre os quais Israel) impediu que o império neoassírio dominasse mais cedo toda a região do Levante. Esse entendimento, porém, transformou-se em conflito na segunda metade do mesmo século, e as «guerras aramaicas» marcaram profundamente a consciência israelita. A gesta do patriarca – na sua «idade adulta» (esta referência temporal deve ter alguma importância) – deve fazer alusão a estes acontecimentos da história de Israel.

O significado de Penuel. – Por último, importa referir o episódio de Penuel, em que Jacob luta contra (o Anjo de) Deus (cf. Gn 32,23-33; Os 12,4b-5a). Em alguns textos bíblicos, Penuel surge como um lugar estratégico para a manutenção do poder israelita na Transjordânia (cf. Jz 8 e 1 Rs 12,25). A sua inclusão na gesta de Jacob não deve ter apenas o sentido de mera etiologia para explicar o nome do lugar (Penuel = «face de Deus»; cf. 32,31), mas deve-se ao facto de ali Jacob se ter tornado «Israel». Recentemente, alguns estudiosos identificaram Penuel com Tell Deir 'Alla³⁶, um lugar também associado às tradições do êxodo, através da figura de Balaão (ver capítulo 2).

³⁶ Na Antiguidade, como testemunha o Talmude de Jerusalém, o sítio chamava-se *Tr'lh* (uma raiz aramaica que, vocalizada, se apresentaria como *Tera'lah*, isto é, «porta de Deus»). O Talmude identificava esse sítio com Sucot (Gn 33,17) e a opinião geral continua ainda a ser essa. Porém, há fortes razões para crer que o nome aramaico constitua uma evolução do antigo nome Penuel (= «face de Deus»).

A ser verdade esta identificação, teríamos aqui indícios de mais um elemento da «memória» histórica de Jacob. Deir 'Alla é um santuário antigo que, no século XII a.C., foi destruído por um terramoto. A ocupação posterior manifesta uma população dedicada ao trabalho do metal, à agricultura e à pecuária. Esta caracterização remeter-nos-ia, mais uma vez, para aqueles que podem ser os primeiros israelitas (ver capítulo 3).

As tradições de Jacob em Betel

A narrativa da gesta de Jacob elaborada e guardada em Betel não era apenas, certamente, a «memória» histórica do patriarca homónimo de Israel, mas continha já, provavelmente, características da chamada «literatura de crise»; isto é, fora elaborada de modo a explicar a queda do Reino do Norte. Por outro lado, os vários episódios implicam-se mutuamente, formando uma «história» coesa. Estamos, provavelmente, diante de uma «história de herói» obrigado a deixar a sua terra, para regressar, posteriormente, em glória (*topos* literário que encontramos no *Conto de Simué* ou na *Inscrição de Idrimi* de Alakah)³⁷.

Depois de uma breve introdução, onde são caracterizados os dois irmãos (cf. 25,22a-24-26a³⁸), a narrativa descreve o conflito entre irmãos já adultos, a saber, o roubo da bênção do primogénito (27,1-40). Por causa deste gesto, Jacob é obrigado a fugir, procurando asilo em casa de Labão, o arameu (29,1-14). Ali, casa com a(s) sua(s) filha(s) (29,15-30), mas, por causa ainda da sua astúcia, cria também problemas com os filhos do seu hóspede (30,25-43), sendo obrigado a fugir de novo (31,1-32,1). Por fim, de regresso a Canaã, teme o confronto com o seu irmão (32,2-33), acabando por reconciliar-se com ele (33,1-17).

³⁷ Na Bíblia (e não será por acaso), temos outros exemplos desta trama narrativa em Moisés e David.

³⁸ Os motivos da esterilidade de Rebeca e da oração de intercessão de Isaac (v. 21), bem como a consulta de Javé e o consequente oráculo (vv. 22b-23), podem ter sido inseridos no momento em que a história de Jacob é incorporada ao bloco patriarcal (Gn 12-50).

Jacob e a identidade de Israel (Gn 25). – A narrativa do patriarca israelita é introduzida pela apresentação dos dois protagonistas: Esaú e Jacob. Trata-se de dois gémeos que lutam desde o seio materno (25,22a). Depois, chegado o tempo de (Rebeca) dar à luz, «saíram [os] dois gémeos do seu seio. O primeiro que nasceu era [...] todo coberto de pêlos como se fosse um manto, e por isso lhe deram o nome de Esaú. Depois, saiu o irmão, segurando com a mão o calcanhar de Esaú. E por isso lhe deram o nome de Jacob» (25,24-26a).

A descrição do nascimento dos dois irmãos serve para explicar os respetivos nomes: o aspeto de Esaú, à nascença, é o de um corpo coberto de «pelos» (*shor*), termo que por assonância parece identificá-lo com «Seir» (*Shoir*); quanto a Jacob (*loqb*), o seu nome é explicado pelo gesto que tem ao nascer, «segurando com a mão o calcanhar [*oqb*] de Esaú». Na verdade, o nome de Jacob é um nome teóforo, que significa «[Deus] protege»; no entanto, quer aqui quer em Oseias, aparece sobretudo uma explicação popular – por assonância – do mesmo, referindo o «calcanhar» do irmão. O gesto, porém, é claro: já no nascimento, Jacob procura «roubar» o direito de progenitura ao irmão. Deste modo, ele serve de introdução ao episódio seguinte, em Génesis 27,1-40.

O conflito entre Jacob e Esaú (Gn 27-28). – A chave de leitura da narrativa de 27,1-40 tem que ver com a rivalidade em torno à bênção que um pai moribundo deseja transmitir ao seu filho mais velho. A cena é quase ritual: a bênção é concedida no quadro de uma refeição, em que o pai, antes de abençoar o seu filho, o chama, o identifica e lhe dá um beijo. Sendo a bênção destinada ao filho mais velho, Jacob só a poderia obter graças, por um lado, à ajuda da mãe e, por outro, a um estratagema muito bem montado. E é o que acontece: a mãe, sabendo das intenções do marido, encoraja o filho mais novo a «roubar» a bênção destinada a Esaú. Através da astúcia – a característica principal de Jacob na gesta nortenha –, Jacob consegue obter a bênção de

seu pai, enquanto Esaú se vê numa situação de «amaldiçoado»³⁹. Aquilo que não conseguira no ato do nascimento, consegue-o agora, na idade adulta.

O episódio do roubo da bênção é bastante negativo em relação a Jacob, enquanto que Esaú aparece aqui como «vítima» inocente de seu irmão. No entanto, é esse ato que explica a continuação da narrativa: a «fuga» do herói. Jacob é obrigado a fugir (incitado por sua mãe) para evitar a vingança de seu irmão Esaú (cf. 27,41-45). Jacob é agora um homem em dificuldade, «abandonado» pelos seus, que deve «errar» em busca de ajuda. Na sua fuga para as «terras dos filhos do Oriente» (29,1), ele chega a um determinado lugar, onde passa a noite e tem um sonho/visão de Deus (28,10-12.16-22)⁴⁰. Originalmente, a narrativa parece ser uma etiologia cultural que atribui a Jacob a fundação do santuário de Betel. E, no momento de dificuldade que atravessa, a teofania que ali acontece pressagia a proteção do patriarca por parte de Deus (significado teóforo do nome de Jacob). Ainda assim, o patriarca continua a ser um homem astuto, que procura tirar vantagens do próprio Deus, tal como transparece do voto que faz, no final do episódio (vv. 20-22).

O conflito entre Jacob e Labão (Gn 29-31). – Jacob chega a casa de Labão, onde encontra refúgio e o acolhimento de um «irmão» (29,1-14). Neste episódio, os laços de parentesco são fortemente sublinhados (cf. v. 14). Embora alguns comentadores tenham realçado o encontro entre Jacob e Raquel, junto ao poço (vv. 10-11), para evidenciar os casamentos posteriores, não parece que tenha sido esse o objetivo do redator mais antigo, pois o episódio culmina na afirmação do parentesco entre ambos: «Sim, tu es dos meus ossos e da minha carne» (v. 14). Aliás, originalmente, a estadia

³⁹ É evidente que, neste episódio, há passagens mais antigas que outras (como as poéticas, por exemplo), mas isso não implica falar de várias fontes, como demonstrou C. Westermann no seu comentário. O(s) autor(es) do texto podem ter usado excertos mais antigos na composição do episódio.

⁴⁰ O oráculo divino (vv. 13-15), assegurando uma numerosa descendência e a bênção divina, é claramente mais recente, servindo para religar as tradições de Jacob às tradições de Abraão. Aliás, lendo os vv. 16-17, após o v. 12, verificamos que Jacob se recorda perfeitamente da visão, mas não menciona o oráculo divino (um indício de que este é um acrescento tardio).

não deveria ser muito longa: «Jacob permaneceu em sua casa [de Labão] um mês inteiro» (v. 14).

Estes dados redatoriais estão em «tensão» com os episódios seguintes: o casamento com Lia e Raquel (29,15-30) e o nascimento dos filhos (29,31-30,24), que supõem uma permanência muito mais longa em casa de Labão. E, além disso, o convite de Labão para que Jacob «fixe um salário» para o seu trabalho, em Gn 29,15, aparece bastante abruptamente, fazendo, aliás, duplicado com o mesmo pedido em 30,28. Tudo leva a crer que estes dois episódios foram acrescentados mais tarde, por influência do escrito sacerdotal e da fixação definitiva da lista dos filhos de Jacob⁴¹.

Portanto, depois de acolhido em casa de Labão, Jacob negocia com ele um salário, de modo a adquirir alguns bens, antes de regressar ao país (cf. 30,[25-26.]27-31). Efetivamente, Jacob enriquece, mas através de um procedimento algo «fraudulento», onde se revela novamente toda a sua astúcia (cf. 31,32-43). Isso provoca a ira dos filhos do seu hóspede (31,1-2) e obriga-o a «fugir» de novo (vv. 4-17.19-21). Ao tomar conhecimento da fuga de Jacob, Labão persegue-o até à região de Guilead, na Transjordânia, travando-se de razões com ele (vv. 22-42). No final, estabeleceram um pacto de não agressão entre eles (vv. 43-54; 32,1)⁴².

A reconciliação entre irmãos (Gn 32-33). – De regresso ao seu país, Jacob teme o reencontro com seu irmão Esaú. Isso mesmo é pressagiado no episódio de Maanaim

⁴¹ Como foi dito acima, o motivo da viagem de Jacob, na gesta nortenha, é a «fuga» e não a procura de uma mulher (como será o caso na versão sacerdotal), e Jacob dirige-se para «terras de Oriente» (a introdução do país de Haran já faria parte, também, de uma correção posterior, para combinar a gesta de Jacob com a história de Abraão). No episódio dos casamentos, não deixa de ser curioso que o homem astuto – que é Jacob – se deixe enganar por Labão: trata-se, efetivamente, de uma «correção» da imagem de Jacob que, mais tarde (cf. 30-25-43), vai enganar Labão e provocar a ira dos filhos deste; mas, ao mesmo tempo, usa da ironia, já que Labão não permite que a mais nova (Raquel/Jacob) leve a melhor sobre a mais velha (Lia/Esaú). Depois, na narrativa genealógica dos filhos de Jacob, há alguns dados curiosos: o protagonismo passa de Jacob para as suas mulheres, com o respetivo motivo da rivalidade entre elas (uma «recriação» do motivo fundamental da gesta de Jacob: o conflito entre irmãos; aqui, conflito entre irmãs), e que é retomada na explicação forçada dos nomes dos filhos de Jacob; o motivo da esterilidade de Raquel, que a torna semelhante a Sara e a Rebeca (o quadro da história patriarcal); o nascimento de José, em último lugar, como ponto culminante da narrativa, e como que preparando a «inclusão» posterior da história de José (em Gn 37-50).

⁴² Embora o capítulo 31 de Génesis seja bastante homogêneo, há várias passagens que denotam trabalho redatorial: a intervenção de Javé nos versículos 3 (ordem para regressar ao país, como que atenuando o carácter de «fuga») e 24 (visão/sonho de Labão; cf. também v. 29), o texto sacerdotal de 31,18, e retoques de harmonização, tendo em conta o tempo de serviço de Jacob, para casar com Lia e Raquel (vv. 38.41), e talvez ainda outros.

(32,2-3): enquanto caminhava, vieram ao seu encontro «mensageiros» de Deus e, ao vê-los, disse «É um acampamento [militar] de Deus».

A etiologia do lugar de Maanaim («campos») introduz as próximas ações de Jacob, que toma todas as precauções ao aproximar-se do território hostil: o envio de uma «embaixada» (mensageiros) ao seu irmão (vv. 4-7) e, depois, ao saber que seu irmão vinha ao seu encontro com «quatrocentos homens», a divisão das suas gentes e bens em «dois campos» (vv. 8-9), para atenuar as perdas em caso de conflito, e implora a ajuda de Deus⁴³. Ao mesmo tempo, prepara alguns presentes que envia a seu irmão, por intermédio dos seus servos (vv. 14-22). Através das duas ações (primeiro, a embaixada, e depois, os presentes), Jacob quer atrair a «benevolência» de seu irmão (cf. vv. 6 e 21).

Na noite a seguir a estas ações, Jacob tem uma nova teofania, na qual luta com um ser divino durante toda a noite (vv. 23-33). Aquele que, inicialmente, parecia um ser humano (v. 25), revela-se como ser divino, ao qual Jacob «exige» a bênção (v. 27), e que muda o nome do patriarca de Jacob para «Israel» – explicação popular do nome: «forte contra Deus» (v. 29; Os 12,4b-5). No entanto, essa teofania antecipa também o episódio final da reconciliação: Jacob não é apenas forte contra Deus, mas também «contra os homens» (v. 29), ou seja, aquele ser misterioso que luta contra Jacob simboliza também cada um dos adversários humanos do patriarca (Esaú e Labão). Isso mesmo é expresso no nome do lugar: Penuel significa «face de Deus» e antecipa a reconciliação do capítulo seguinte, pois, graças à benevolência de Esaú, Jacob revê na sua face a própria «face de Deus» (cf. 33,10).

No episódio da reconciliação (33,1-17), ao contrário do que Jacob temia, Esaú surge como um homem próspero e que já não guarda qualquer rancor para com o seu irmão. Antes pelo contrário, está feliz por reencontrar Jacob e corre ao seu encontro para o abraçar (v. 4). O reencontro decorre num clima de paz e de felicidade. No final, porém,

⁴³ A oração de Jacob (vv. 10-13), em que o patriarca confessa o seu pecado, é claramente tardia, visando «desculpar» Jacob – no contexto da polémica antiedomita –, e já estabelece conexões quer com o ciclo de Abraão quer com as narrativas do êxodo.

apesar do entendimento recíproco, os irmãos separam-se e vai cada um por seu lado (porque não podem viver juntos, com todas as suas gentes e bens)⁴⁴.

Jacob, antepassado de Judá

Ao lermos os livros dos profetas pré-exílicos de Judá – Isaías, Miqueias, Sofonias e Jeremias – notamos que eles utilizam o nome de Jacob não só como antepassado de Israel (isto é, do Reino do Norte), mas também como antepassado de Judá. Do mesmo modo, na chamada literatura deuteronomista (de Josué ao segundo livro dos Reis) existe uma tendência a falar de «todo Israel», numa clara alusão a uma entidade que englobaria todas as tribos de Israel.

Do ponto de vista histórico, tudo indica que Judá (a «Casa de David», como também era conhecido) foi um pequeno Estado satélite de Israel, até à segunda metade do século VIII, ou seja, até ao reinado de Acab (contexto da guerra siro-efraimita). Após o desaparecimento do Reino do Norte, Judá conheceu um desenvolvimento impressionante e «herda» as tradições do seu «irmão» do Norte. Ou o mesmo será dizer: durante o século VII, Judá assume-se como «Israel» e faz também de Jacob seu antepassado (como é expresso pelos profetas desta altura).

Porém, também existem indícios de que esse facto não significa aceitação pura e simples da gesta de Jacob como «tradição» identificativa para as populações do sul. Pelo contrário, parece haver um «esquecimento» propositado ou, até, uma *damnatio memoriae* do patriarca histórico. Provavelmente, em Jerusalém, dava-se mais importância ao fundador da dinastia reinante, David, do que a qualquer patriarca. Mas vejamos três indícios literários: o eco de Oseias em Jeremias, a reação negativa «deuteronomista» e a valorização dos patriarcas do Sul (Abraão e Isaac).

⁴⁴ Neste episódio, algumas passagens são certamente secundárias, como os vv. 1b-2.5-7 (relativos às mães, escravas e filhos), que supõem o desenvolvimento da narrativa de 29,31-30,24 (sobre os filhos de Jacob).

O nome de Jacob aparece 16 vezes no livro de Jeremias. Algumas vezes, surge como figura identificativa do Reino do Norte (por exemplo, em Jr 2,4); outras vezes, de Judá (por exemplo, em 10,16.25); e apenas duas vezes como indivíduo (numa alusão em 9,3 e no texto tardio de 33,26). Este uso é significativo: de personagem relacionado com o Reino do Norte, passa a estar associado a «todo Israel»; e, antes de fazer parte de uma tríade de veneráveis patriarcas (cf. 33,26), é mencionado pelo seu carácter dissimulado e infiel (cf. 9,3).

A alusão à gesta de Jacob em 9,3 – «porque todo o irmão procura suplantar o irmão» – não deixa dúvidas aos exegetas: Jeremias conhecia, pelo menos, o poema de Oseias⁴⁵; e não só ele, mas também os seus auditores, senão não faria sentido ficar-se apenas por uma alusão geral ao comportamento do patriarca. À semelhança de Oseias, Jeremias permanece crítico em relação ao antepassado de Israel (e de Judá), com o qual se identificam os seus contemporâneos.

Esta crítica tem uma razão de ser: Jeremias, à semelhança do que farão também os deuteronomistas (ver *infra*), não aprecia minimamente a origem «genealógica» de Israel.

«*Meu pai era um arameu perdido...*»

Esta passagem do livro do Deuteronomio (26,5) é, provavelmente, uma passagem fundamental para a interpretação das tradições sobre Jacob. Von Rad via nela o primeiro elemento (relativo aos patriarcas) de um «credo histórico» muito antigo, na

⁴⁵ Note-se que em Jeremias 2-6 existem vários paralelismos linguísticos com os textos de Oseias. Isso levou E. A. Knauf a sugerir que Jeremias, originário de Anatot, teria frequentado o santuário de Betel (que não ficava muito longe da sua terra natal), onde eram guardados os textos de Oseias.

origem das várias tradições do Pentateuco. Hoje, pelo contrário, acredita-se que seja uma síntese tardia dessas mesmas tradições, ainda em elaboração.

Mas quem é este «pai», e de que se trata? Na exegese judaica, desde cedo se manifestaram duas tendências:

- a daqueles (Judah Ibn Bal'am e Abraham Ibn Ezra) que pensam que o texto do Deuteronomio se refere a Jacob, ameaçado por Labão: Jacob, um arameu perdido, ou em perdição;
- a daqueles (Rashbam e Joseph Bekhor Shor) que pensam que ele se refere aos patriarcas em geral (e sobretudo a Abraão): o pai, um arameu errante ou emigrante.

As duas interpretações são problemáticas: seja a «errância» de Abraão ou, ainda, a origem «aramaica» de Jacob. O Targum *Onqelos*, fazendo eco de uma tradição com origem no período asmoneu, apresenta uma terceira interpretação («O arameu [Labão] queria destruir meu pai»), que aponta também para Jacob (como o patriarca em questão), mas que não lhe atribui uma origem aramaica. Esta interpretação, retomada recentemente por alguns comentadores, apoia-se na possibilidade de tomar a raiz hebraica 'bd como um aramaísmo – um fenómeno que acontece noutras passagens da narrativa em que aparece Labão –, sendo o sujeito da frase o «arameu», e não «meu pai». Seja como for, o texto evocaria, portanto, o patriarca Jacob.

Albert de Pury defende que esta passagem do livro do Deuteronomio representa uma espécie de *damnatio memoriae* do patriarca, já que, para os deuteronomistas, a verdadeira geração fundadora (os verdadeiros «pais») de Israel é a geração do êxodo, e não o patriarca, cujo nome nem sequer mereceria ser evocado e seria, propositadamente, confundido como «arameu», isto é, pertencente ao período anterior à existência de Israel.

É possível que assim seja, mas, se se trata de um texto síntese tardio, também pode fazer referência à «história patriarcal» em elaboração, pois parece fazer «eco» dos textos sacerdotais do ciclo de Jacob.

No início deste capítulo, ao fazermos a distinção entre material sacerdotal e não-sacerdotal, dizíamos que o autor (ou autores) sacerdotal(ais) conhecia(m) a gesta de Jacob e retomava(m) a mesma estrutura em três atos. Observávamos ainda que este(s) autor(es) ignorava(m), conscientemente, todos os aspetos conflituosos do antigo relato, para colocar(em) o acento num outro tema, a saber: os casamentos no seio da grande família abraâmica, ou seja, pressupondo já a história (sulista) de Abraão.

Se procurarmos na Bíblia o tema do casamento, damo-nos conta de duas «correntes» que se opõem aos casamentos mistos: os deuteronomistas e os autores dos livros de Esdras e Neemias. No período pós-exílico, o tema do casamento adquire uma importância crucial, na medida em que era um meio de conservar a identidade israelito-judaica. E, neste contexto, é absolutamente impressionante a atitude do autor sacerdotal: embora criticando o casamento com as «filhas do país» (como é o caso com Esaú), ele favorece os casamentos no seio da família abraâmica (motivo do envio de Jacob a Padan-Aram).

A associação dos dois motivos (a ausência de conflito e os casamentos «abraâmicos») dá-nos uma imagem bastante favorável do autor sacerdotal: como diz A. de Pury, este autor promove uma espécie de «ecumenismo» em redor da figura de Abraão – o patriarca do Negueve –, com o qual se relacionam os «filhos de Israel» e os «filhos de Esaú/Edom», mas também os «filhos de Ismael», os «filhos de Lot» ou os «filhos de Labão»⁴⁶. No momento em que começa a surgir um sentimento antiedomita, que detetamos noutros livros bíblicos (Amós, Abdias e Malaquias), o autor sacerdotal reafirma a fraternidade de Esaú e Jacob, evitando qualquer conflito.

Os textos do «escrito sacerdotal» têm a seguinte estrutura:

⁴⁶ Sobre o ciclo de Abraão, ver capítulo 4.

A identidade de Jacob (Gn 25). – O autor sacerdotal reconhece, em primeiro lugar – e na linha da gesta nortenha –, que Esaú e Jacob são «irmãos» gêmeos (cf. v. 26). Mas, ao mesmo tempo, é ele que, provavelmente, os «torna» filhos de Isaac, filho de Abraão (cf. vv. 19-20).

A viagem de Jacob para Padan-Aram (Gn 26-28). – Como já dissemos, anteriormente, o motivo da viagem de Jacob a Padan-Aram, na versão sacerdotal, não tem por causa um conflito com o seu irmão Esaú, mas ao desgosto de seus pais por este último ter casado com as «filhas do país» (cf. 26,34-35). Por isso, Jacob não tem necessidade de «roubar» a bênção destinada ao seu irmão: é abençoado, sem mais, por Isaac, e enviado a Padan-Aram (Alta Mesopotâmia?) para escolher mulher entre as filhas de Labão, irmão de Rebeca (cf. 27,46-28,5). Por outro lado, a partir desse momento, também Esaú procura uma esposa entre a descendência de Ismael (cf. 28,6-9).

No caminho para Padan-Aram, Jacob tem uma teofania em Luz/Betel e recebe de Deus – *El Shadday* (o Deus patriarcal; cf. Gn 17,1 e 48,3) – a promessa de uma grande descendência e do dom do país (cf. 35,6.11-15)⁴⁷. Curiosamente, essa promessa parece ter sido antecipada pelo próprio Isaac, quando se despede de Jacob (cf. 28,3-4)⁴⁸.

O regresso a Canaã e morte de Isaac (31-35). – O segundo ato (em casa de Labão) está pouco representado no escrito sacerdotal porque, do ponto de vista sulista, perdera todo interesse. O autor apenas retém a lista dos filhos de Jacob/Israel (cf. 35,22-26), mencionando brevemente a sua riqueza e, logo de seguida, o regresso ao país de Canaã (cf. 31,18).

⁴⁷ A crítica literária de Gn 35 não é fácil. Porém, adotamos a interpretação de A. de Pury, que pensa que P conhecia a antiga história de Jacob e também teria concebido duas teofanias: uma em Betel e outra em Penuel. O facto de serem colocadas no último capítulo do «ciclo» tem apenas que ver com a escolha dos últimos redatores do Pentateuco, que preferiram dar mais realce aos textos n-P e colocaram estes textos P no final (dando a impressão que Jacob voltou de novo a Betel, no final do seu périplo por Canaã).

⁴⁸ Gn 28,3-4 é, provavelmente, uma glosa do redator final que, ao colocar no final da gesta de Jacob a versão sacerdotal da teofania de Betel, antecipou as palavras da promessa divina, colocando-as na boca de Isaac.

Antes de chegar a Canaã, Deus aparece novamente ao patriarca e abençoa-o, mudando o seu nome para Israel (cf. 35,9-10). Esta teofania é paralela à que acontece, no texto não sacerdotal, em Penuel; porém, sem a luta com o personagem desconhecido, que veio a revelar-se como sendo o próprio Deus.

Finalmente, passando por cima do «quase» conflito com Esaú, que precedeu a reconciliação dos irmãos no texto n-P, o escrito sacerdotal mostra-nos Jacob acercando-se a Isaac, em Mambré. Será ali o seu lugar de residência até à morte de Isaac, que será enterrado pelos dois irmãos (cf. 35,27-29; e o paralelismo com 25,9), certamente no lugar adquirido por Abraão (cf. Génesis 23).

A descida ao Egito (Gn 46-47). – O escrito sacerdotal faz, depois, «descer»⁴⁹ Jacob ao Egito, juntamente com toda a sua família e bens (cf. 46,6-7), onde serão «fecundos e prolíferos» (cf. 47,27b-28; mas também Ex 1,7). Jacob permanecerá no Egito até à sua morte. Pouco antes de morrer, chama os seus filhos e abençoa-os (cf. 49,1.28b), e, depois, ordena-lhes que o enterrem em Canaã, no sepulcro comprado por Abraão, em Mambré (cf. 49,1a.28b-33; 50,12-13).

Esta estrutura do escrito sacerdotal indicia – como tem vindo a ser sublinhado, ultimamente, por vários exegetas – que o autor sacerdotal terá sido o primeiro a «construir» uma história patriarcal, ao unir a «tradição» de Abraão (e Isaac), oriundas de Judá, à «tradição» de Jacob, proveniente de Israel. E, ao mesmo tempo, terá sido também ele a unir estas «tradições» às «tradições» do êxodo. Com efeito, nas passagens acima mencionadas, vemos como Jacob, tendo-se estabelecido em Canaã (cf. 37,1), desce posteriormente ao Egito com toda a sua família e bens, onde permanece por vários anos, até morrer. Ora, estes textos preparam, claramente, a narrativa sacerdotal no livro do Êxodo: os filhos de Israel no Egito (cf. 1,1-5a) são «fecundos e prolíferos» (cf. 1,7), pelo que os egípcios os obrigam a «duros trabalhos» (cf. 1,13-14); na sua

⁴⁹ Sobre o significado do verbo «descer», veja-se o próximo capítulo sobre o êxodo.

«servidão», gritam, e o seu grito chega a Javé, que se lembra da sua aliança com Abraão e decide revelar-se-lhes (cf. 2,23-25); chama Moisés para libertar o seu povo (cf. 6,2-8), com o qual estabelece uma nova aliança (cf. 29,43-46) e no meio do qual virá habitar (cf. 40,34).

Se, em relação a Jacob, o autor sacerdotal fornece indícios de que conhece a «antiga» gesta do patriarca, no que diz respeito à descida ao Egito, não parece que conheça uma qualquer «história de José». Na verdade, esta parece ser uma «novela» da diáspora, que só tardiamente foi incorporada ao livro dos Génesis⁵⁰. Mas esses textos refletem, sem dúvida, o «credo» deuteronomista (cf. Dt 26,5-9): Jacob parece identificar-se com o «arameu perdido que desce ao Egito... [tornando-se] um povo forte e numeroso» (v. 5); os egípcios impõem-lhe «dura servidão» (v. 6); o povo clama a Javé, que ouve o seu «grito» (v. 7) e decide salvá-lo, com «braço estendido», com grandes milagres e prodígios (v. 8).

Jacob na «história patriarcal»

Durante o período persa, a gesta de Jacob vai deixar o seu meio de origem – o santuário de Betel – para incorporar o que podemos chamar a «história patriarcal». Esta «recuperação» deu-se, provavelmente, em três momentos: primeiro, através da sua incorporação no «documento» sacerdotal (P^G); depois, através de uma releitura da gesta do patriarca à luz da polémica antiedomita; e, finalmente, através de alguns «retoques» na edição final da Tora. Tendo já visto os textos sacerdotais da história de Jacob, vejamos agora os outros dois momentos.

⁵⁰ Ver segunda parte deste estudo, capítulo 6.

Jacob e a polémica antiedomita

O autor sacerdotal não é o único a retomar a antiga gesta de Jacob para a inserir no seu «mito das origens». No período pós-exílico, num contexto de grande tensão com Edom, a antiga gesta de Jacob foi posta ao serviço de uma teologia «xenófoba». Vemos isso em três passagens específicas: a identificação de Esaú com Edom (25,23.25); o episódio do prato de lentilhas (25,29-34); o conflito com os filhos de Siquém (cap. 34).

Identificação de Esaú com Edom. – Na gesta de Jacob elaborada em Betel, Esaú era identificado com Seir (sublinhado pela sua aparência «peluda»). Porém, este Seir – do ponto de vista nortenho – tinha que ver com os bosques escarpados da Transjordânia (cf. *Ha-Seira*, em Jz 3,26), e não com Seir de Edom. Esta releitura é feita no Sul, em Judá. Então, Esaú passa a ser identificado com Edom (cf. 25,30 e 36,1.9), e caracterizado como tal, através da cor ruiva (*adm*, nos vv. 25 e 30), em assonância com Edom (*Adum*). A introdução do oráculo de Javé, no v. 23, sublinha a tensão entre as nações vizinhas, fazendo com que o motivo do desgosto materno (que, nos textos sacerdotais, estava relacionado com o casamento de Esaú com as «filhas do país») seja antecipado ao momento da gravidez, quando os dois irmãos se maltratavam.

O episódio do prato de lentilhas. – Os judeus provenientes da *golah* babilónica⁵¹ não aceitavam a ocupação edomita do Negueve (e, inclusive, a cidade de Hebron), pelo que invertem o conflito entre Jacob e Esaú. Na versão nortenha, Esaú aparecia como vítima inocente da mentira e astúcia de Jacob (provavelmente, numa alusão ao domínio israelita da Transjordânia). Agora, na releitura sulista, essa imagem é corrigida pelo episódio do prato das lentilhas (25,29-34). O seu objetivo é evidenciar a ligeireza do comportamento de Esaú, desprezando o seu direito de primogenitura, vendido por um

⁵¹ Com o termo *golah*, vamos referir-nos aos «deportados» na Babilónia (cf. Jr 28,6), que adquiriram uma identidade própria, considerando-se o «verdadeiro Israel».

prato de lentilhas, e fazer com que o leitor acabe por desculpar a fraude de Jacob e sua mãe, em Gn 27,1-40⁵². Afinal, Esaú já tinha cedido o seu direito de primogenitura, pelo que Jacob não comete nenhuma falta! E, por outro lado, a ligeireza que é revelada por Esaú é a mesma que demonstrou Edom, ao colaborar com os babilónios e ao ocupar a região do Negueve.

O conflito com os filhos de Siquém. – O episódio de Gn 34,1-31 coloca o problema dos casamentos mistos e, simultaneamente, traça os limites do «espaço nacional» do grupo dos filhos de Jacob (ou seja, de quem faz parte ou não da bênção de que Jacob é herdeiro). A temática desta narrativa é, claramente, pós-exílica e sulista. No entanto, parece não ter sido escrita de uma só vez, podendo notar-se uma evolução interna.

Aparentemente, num primeiro momento, parece que a narrativa tolerava a relação «ilegítima» de Siquém e Dina, e condenava a violência levada a cabo por Simeão e Levi (veja-se a condenação destes dois filhos de Jacob em 49,5-7). Porém, nos vv. 27-29, o texto justifica o massacre dos filhos de Siquém, fazendo ainda com que «todos os filhos de Israel» nele participem. Por isso, podemos pensar que havia um texto mais antigo no qual a relação de Siquém e Dina era tão-somente uma relação de amor (v. 4), mesmo que ilegítima, que o escriba transformou em violação (v. 3), para justificar o massacre no final da narrativa (vv. 25-26)⁵³.

Jacob e as promessas a Abraão

Alguns textos da gesta de Jacob (que fomos assinalando em nota de rodapé) são claramente da última fase, aquela da redação da «história patriarcal» e da edição da

⁵² A mesma vontade de desculpar o patriarca surge também no episódio dos casamentos de Jacob (29,15-30), mas desta vez em relação a Labão e ao engano de que foi alvo no episódio do enriquecimento de Jacob. Pode ser que provenha do mesmo meio produtor, que se queria demarcar também das populações aramaicas.

⁵³ O texto, porém, é complexo e há quem veja nele, também, indícios de uma polémica antissamaritana.

Tora. Eles servem para ligar e dar coesão ao conjunto das narrativas patriarcais, sublinhando, particularmente, as promessas abraâmicas.

O motivo da esterilidade de Rebeca e a oração de intercessão de Isaac (25,21). – O motivo da esterilidade é um elemento comum às várias histórias patriarcais (e não só): Sara era estéril (cf. 11,30; 16,1; 18,11) e, Raquel também (cf. 29,31). Na Bíblia, este motivo serve para sublinhar o nascimento de crianças com um destino providencial, em que Deus interveio pessoalmente. No caso de Rebeca, o escrito sacerdotal quase que pressupunha esta situação, já que Isaac se casa com 40 anos e apenas aos 60 concebe os seus filhos. Porém, o motivo é introduzido posteriormente, com um sentido teológico: a esterilidade assinala o nascimento de um personagem excepcional. A prece de Isaac, nestas circunstâncias, é normal (cf. preces de Manoé, em Jz 13).

Episódios de Isaac (Gn 26). – Os episódios do «miniciclo» de Isaac são inseridos entre os capítulos 25 (nascimento das crianças) e 27 (roubo da bênção). Embora esses episódios pudessem ser colocados a seguir ao capítulo 24 (casamento de Isaac e Rebeca), onde ficariam melhor, o redator introduziu-os em 26 para que o leitor possa compreender tudo aquilo que está em jogo: Isaac é o «transmissor» da bênção divina acordada a Abraão, e que é a questão fundamental em Génesis 27.

As promessas abraâmicas (Gn 28,13-15; 32,10-13). – Tanto o oráculo divino em 28,13-15, prometendo-lhe a terra em herança e assegurando uma numerosa descendência e a bênção divina, como a oração de Jacob em 32,10-13, invocando as mesmas promessas, servem também como elo de ligação das várias narrativas patriarcais.

A promessa de numerosa descendência é concretizada na narrativa genealógica dos filhos de Jacob (cf. 29,31-30,24). A narrativa é, seguramente, pós-sacerdotal, e retoma

o tema do conflito entre irmãos (Lia e Raquel), que explica de uma maneira popular e «forçada» os nomes dos filhos do patriarca.

Enfim, os vários itinerários, a começar em 33,18-20 e continuando no capítulo 35, são também redatoriais, servindo a unir as várias narrativas patriarcais (comparar, por exemplo, com os itinerários no início do ciclo de Abraão).

FOR AUTHOR USE ONLY

As «tradições» do êxodo

ou da origem vocacional de Israel/Judá

*Por um profeta, Deus fez subir Israel do Egito,
e por um profeta foi guardado.*

Os 12,14

Na introdução ao primeiro capítulo, observávamos que Oseias opunha à gesta de Jacob – extremamente popular entre as elites israelitas – a «memória» do êxodo; e, ao patriarca astuto e «mulherengo», um «profeta» anónimo, enviado por Deus para cuidar do seu povo. Durante muito tempo, no quadro da hipótese documentária, pensou-se que Oseias fazia alusão às narrativas javistas e eloístas do êxodo, já que se considerava que o «documento javista» fora elaborado na corte de Salomão e o eloísta, em meios proféticos do Reino do Norte – no que alguns exegetas chamaram o «movimento do único [deus] Javé». Essa perspectiva, porém, é hoje cada vez mais abandonada. Provavelmente, Oseias não faz alusão alguma a «documentos» anteriores a ele, mas a uma «memória histórica» concreta, a saber: a «saída/subida do Egito», ou seja, a um «êxodo».

A memória bíblica do «êxodo», como iremos ver neste capítulo, tem várias «tradições» locais: na Cisjordânia (provavelmente, no santuário de Betel), na Transjordânia (em Penuel/Deir 'Alla) e em Judá (no templo de Jerusalém). Esta memória, embora remetendo para eventos das origens do(s) Estado(s) (ver *infra*, capítulo 3), não implicaria uma visão negativa do Egito, como veremos expresso ainda nalguns profetas pré-exílicos e noutras passagens bíblicas, supostamente da mesma época. Aquela «imagem negativa» que encontramos nos livros que narram a «saída do Egito» (Êxodo-Deuterónimo), mas também em textos produzidos em meios

deuteronomistas (Josué-2 Reis, ou Jeremias 31-34), provavelmente, surge apenas no período em torno ao exílio e desenvolve-se progressivamente, a par das narrativas do livro do Êxodo.

Neste capítulo, vamos procurar perceber o desenvolvimento das tradições do êxodo, a partir das várias «memórias» regionais de um evento originário, até à recuperação do tema nas grandes narrativas pós-exílicas, a saber: o mito sacerdotal das origens (PG: Génesis-Levítico), o testamento deuteronomista de Moisés (Deuteronomio) e o acampamento israelita do deserto (Números). Para completar este quadro, no capítulo 5, aos estudarmos a figura de Moisés, veremos como o «entendimento» dos vários grupos permite a elaboração da «vida de Moisés» (Êxodo-Deuteronomio), que caracteriza a atual disposição dos livros do Pentateuco.

Imagens pré-exílicas do Egito

Antes de entrar na(s) «memória(s)» do êxodo propriamente dita, vejamos algumas imagens do Egito nalguns textos bíblicos que se crê serem do período monárquico (pré-exílicos): num primeiro momento, nos livros proféticos e, depois, noutros textos do próprio Pentateuco.

A imagem do Egito nos profetas pré-exílicos

O Egito é mencionado com frequência nos livros proféticos: umas vezes, numa perspetiva política e, outras, teológica. Mas isso acontece, sobretudo, nos profetas pré-exílicos⁵⁴. Vejamos os mais importantes.

⁵⁴ É curioso observar as estatísticas: Oseias, 13 vezes; Amós, 7 vezes; Isaías, 37 vezes; Miqueias, 3 vezes; Jeremias, 55 vezes; Ezequiel, 43 vezes. Nota-se um aumento da frequência em torno ao exílio. Depois do exílio, a referência ao Egito é claramente marginal: ausente no chamado Tritro-Isaías (e nos textos tardios de Ezequiel), 1 vez em Joel, Naum e Ageu, 4 vezes em Zacarias.

Oseias profetizou em Israel, antes da queda de Samaria (722 a.C.). É um período particularmente difícil para Israel: em 734, o exército assírio conquista a maior parte do Reino do Norte, ficando este reduzido às regiões montanhosas de Efraim e Manassés. Uma boa parte da população é deportada e outros fogem para o Egito (cf. Os 9,6) e Edom⁵⁵. Alguns anos mais tarde, por influência de Damasco, e sob o impulso do Egito, o rei de Israel entra numa coligação para resistir ao jugo assírio. Oseias condena esta aliança (cf. 7,11; 12,2), que conduzirá à ruína e destruição de Samaria – e que o profeta parece não conhecer. Do ponto de vista teológico, o Egito, em Oseias, é o lugar do encontro entre Javé e Israel (cf. 12,10; 13,4), um encontro que aconteceu num passado distante (na «juventude»; cf. 11,1), quando Israel se formou como povo. E, curiosamente, Oseias nada diz de um suposto «tempo de escravidão», mas o facto de referir um eventual «regresso» ao Egito (cf. 8,13; 9,3) pode levar a pensar num domínio do Egito sobre Israel (cf. *infra*, «a memória cisjordânica do “êxodo”»).

Isaías é contemporâneo de Oseias e profetiza, ao que parece, na corte de Jerusalém. Nesse momento, Judá não tem relação alguma com o Egito. Acaz recusa a proposta do rei de Israel para entrar na coligação antiassíria e escolhe mesmo pedir protecção ao rei assírio, o que o conduziu à guerra siro-efraimita. Anos mais tarde, com Ezequias, Judá considera o jugo assírio demasiado pesado e revolta-se, com a ajuda do Egito (705-704). O novo rei assírio, Senaqueribe, reage a essa afronta e devasta os territórios dos revoltosos: nomeadamente a Filisteia e a Sefala judaica (principalmente Láquis). Jerusalém escapa por pouco, porque o rei decide pagar um pesado tributo ao invasor assírio. Neste contexto, o profeta Isaías critica violentamente a aliança com o Egito, convidando o rei a colocar a sua confiança em Deus (cf. 30,1-5.6-7; 31,1-3). Curiosamente, Isaías parece não conhecer as tradições da «saída do Egito».

O ministério de Jeremias tem lugar nos últimos anos do Reino do Sul. Judá encontra-se dividido entre uma política de submissão ao rei da Babilónia ou de aliança com o

⁵⁵ Embora Edom não seja mencionado em Oseias, o certo é que o Egito e Edom são mencionados juntos em Deuterónimo 23,8-9, e de modo favorável (!), talvez lembrando o seu papel no acolhimento dos refugiados de Israel.

Egito, para resistir aos Babilônios. Em 605, os Babilônios vencem os Egípcios em Carquemis e Jeremias faz a sua escolha política: profetiza contra o Egito e coloca-se do lado de Nabucodonozor (cf. Jr 46). Nos anos seguintes, os acontecimentos precipitam-se e darão razão ao profeta: o Egito é incapaz de oferecer segurança a Judá; cada vez que Judá se vira para o Egito, sofre pesadas consequências pela vingança dos Caldeus (em 597 e 587). Depois da queda de Jerusalém, Jeremias permanece no país, apoiando Guedolias, e tem cada vez mais um discurso anti-egípcio. Quando alguns resistentes assassinam Godolias, e apesar da sua oposição (cf. 42,19: «Não entreis no Egito!»), alguns fugitivos judeus levam-no à força para o Egito. Como Oseias, Jeremias evoca a época feliz do encontro entre Israel e Javé no Egito (Jr 2,6; 11,4.7); porém, esse tempo já passou e não volta mais (cf. 16,14; 23,7).

A perspectiva política também ocupa um lugar importante em Ezequiel. Primeiro, o Egito aparece nas alegorias dos capítulos 17 e 19, onde o profeta denuncia a traição dos responsáveis políticos de Jerusalém em relação ao monarca da Babilônia. Depois, na segunda parte do seu livro, no contexto dos oráculos contra as nações (cap. 25-32): acusa o Egito de impotência e engano; Judá procurou apoio em quem não lhe pode valer (cf. 29,6). Como Jeremias, Ezequiel vê a mão do Deus de Israel nas ações de Nabucodonozor, com vista a castigar o seu povo e aqueles que o ajudaram a cair. Do ponto de vista teológico, também Ezequiel conhece a tradição do encontro entre Israel e o seu Deus em terras do Egito (cf. 20,5; mas também 23,2-4). No entanto, para este profeta, esse período não foi assim tão feliz quanto isso; desde o começo, Israel foi infiel, revoltando-se contra Deus (cf. 20,5-8). E, de modo inaudito, chega a conceber a conversão do Egito (29,10-16), tal como alguns oráculos tardios de Isaías (cf. 19,18ss).

«Como um jardim de Javé»

Se é verdade que as narrativas do êxodo (Êxodo-Deuteronomio) e os textos deuteronomistas (em Josué-2 Reis, mas também Jeremias 31-34) apresentam o Egito

de maneira negativa, como «terra de servidão», há outros textos bíblicos que mostram esse país sob um ângulo bem mais positivo.

Em primeiro lugar, como terra de acolhimento, nomeadamente em caso de penúria e fome. Este motivo é retomado por dois textos do livro do Génesis: no ciclo de Abraão, quando o patriarca se vê obrigado a procurar acolhimento – como refugiado económico – no Egito (cf. 12,10-20); depois, na história de José, em que os seus irmãos viajam para aquele país em busca de comida (cap. 42). Não é um motivo «inventado» pelos autores bíblicos, antes pelo contrário, encontra-se amplamente documentado nos textos egípcios.

Em segundo lugar, o Egito é ainda terra de acolhimento para refugiados políticos. Este motivo é mencionado no livro do Deuterónimo (que é profundamente antiegiptó): «Não abominarás o egípcio, porque foste estrangeiro residente no seu país» (Dt 23,8); nesta passagem, o autor faz certamente alusão ao acolhimento oferecido pelo Egito aos refugiados do Reino do Norte (cf. Os 9,6). Será também no Egito que procuram refúgio os adversários políticos de Salomão (Hada e Jeroboão; cf. 1 Rs 11,17.40), ou o profeta Urias, para fugir ao rei Joaquim (Jr 26,21).

Em terceiro lugar, é um país louvado pela sua fertilidade paradisíaca, e riqueza. Não deixa de ser surpreendente a comparação feita em Génesis 13,10: o Egito é «como um jardim de Javé», ou seja, como um Eden, como um paraíso – a reserva alimentar para os países da região e não só (é conhecido, no final do século XIII, o envio de alimentos aos Hititas, num momento de forte penúria alimentar). E este motivo é também lembrado em Deuterónimo 11,10, onde o Egito é comparado a uma «horta» extremamente fecunda.

Memórias (regionais) do êxodo

Embora as narrativas dos livros do Êxodo e Números tenham sido elaboradas após o exílio (durante o período persa), existem nelas suficientes indícios para falar de, pelo menos, três «memórias» pré-exílicas distintas acerca do Egito e do tema do êxodo. E, como vamos ver, estes indícios têm um carácter acentuadamente «regional» – Cisjordânia, Transjordânia e Judá –, o que possibilita cingir o seu meio produtor.

A memória cisjordânica do «êxodo»

Na parte cisjordânica do Reino do Norte têm origem dois temas fundamentais das tradições do êxodo: *a*) a chamada «fórmula» do êxodo: «[Javé,] Aquele que te fez subir [da terra] do Egito»; *b*) o tema das «guerras de Javé», ou seja, o carácter militar da posse da terra. É provável que, originariamente, estes dois temas fossem independentes. No entanto, como veremos a seguir, pelo menos no século VIII a.C., eles parecem já relacionados entre si.

O tema da «saída/subida do Egito» é mencionado, em primeiro lugar, nos profetas Amós e Oseias⁵⁶, nalgumas passagens extremamente reveladoras:

- referem o «êxodo» como um evento que envolve Israel (o Reino do Norte) como um todo, e não apenas algumas tribos;
- Israel «vem» do Egito (cf. Am 9,7; Os 12,14); e é por isso que, noutras passagens, Oseias pode falar de um «regresso» ao Egito (cf. 8,13; 9,3), na suposição de que Israel já esteve lá;

⁵⁶ O profeta Oseias é aquele que mais fala da «saída do Egito» como evento fundador de Israel (a sua origem vocacional, contraposta a origem genealógica, a que remete a evocação do patriarca Jacob). Os textos oseianos são os seguintes: 2,16-17; 7,11.16; 8,13; 9,3.6; 11,1.5.11; 12,2.10.14; 13,4. Amós é menos explícito, falando desse evento apenas duas vezes (em 3,1 e 9,7) – existem ainda duas outras menções (2,10 e 4,10), mas, segundo os exegetas, são passagens tardias, com clara influência deuteronomista (cf. 2,10 e 4,10).

- a estada de Israel no Egito é narrada como um evento que aconteceu na «juventude» de Israel (cf. Os 2,16-17; 11,1), isto é, um evento distante no passado, no início da existência de Israel (cf. também Am 9,7);
- o êxodo é atribuído a Javé, a ponto de criar uma relação especial de Israel com o seu Deus (cf. Am 9,7; Os 12,14), e que é expressa numa espécie de fórmula de eleição: «Eu, Javé, vosso Deus, desde a terra do Egito» (cf. Os 12,10 e 13,4);
- mas enquanto Amós parece ser bastante crítico em relação a uma teologia da «eleição» (cf. 9,7), Oseias descreve essa relação especial através de duas metáforas: desde esse evento, Israel tornou-se «filho» de Javé (cf. 11,1); e Javé ama Israel como um esposo ama a sua esposa (cf. 2,16-17);
- enfim, Javé leva a cabo essa ação por intermédio de um profeta, anónimo (cf. Os 12,14).

O tema da «saída do Egito», portanto, está bem presente nos profetas do Reino do Norte, mas também em textos que, embora elaborados no Sul, parecem fazer alusão a uma comemoração desse evento em Betel: as narrativas da fabricação de um(s) bezerro(s) de ouro por Aarão (Ex 32) e Jeroboão (1 Rs 12,25-33). O elemento comum a todos estes textos é o uso do verbo «subir», que permite pensar na existência de uma «fórmula» do êxodo, própria de Betel, e a que fariam alusão quer os textos de Êxodo e 1 Reis, quer os de Amós (cf. 2,10; 3,1; 9,7) e Oseias (cf. 2,17; 12,14): «Javé fez subir Israel do Egito.» A análise desta fórmula, permite chegar às seguintes conclusões: *a*) Javé é o sujeito da ação e Israel, o objeto; *b*) o verbo hebraico (*eole* = subir) é um verbo de moção, mas não implica, concretamente, uma condução «física» para fora do Egito, embora esteja conectado com um destino final, a saber, a «posse» de um território na região montanhosa da Palestina⁵⁷; *b*) esta ação é objeto de uma festa/celebração, à qual

⁵⁷ Por esta razão, M. Liverani defende que, por detrás desta fórmula, está provavelmente a memória da transferência política do Levante no final da Idade do Bronze: Israel (da estela de Merneptah) «sai» da influência egípcia e adquire autonomia, torna-se numa nação. Mas esta interpretação não tem em conta o movimento de «subida» que pressupõe a instalação numa região montanhosa.

está associada a imagem do(s) bezerro(s) de ouro (cf. Ex 32,4.8; 1 Rs 12,28; mas também Os 8,5-6 e 10,5).

O êxodo (a saída-movimento) é concebido em função da ocupação das montanhas da Palestina central (a terra de Israel): por isso se trata de uma «subida». O profeta Oseias sublinha este facto, já que a perda da terra significaria «exílio» (para o Egito – e, por isso, ele fala de «regresso» – ou para a Assíria).

Por outro lado, não existe evidência alguma em Amós ou em Oseias de que a estada de Israel no Egito tivesse sido um «tempo de escravidão». Efetivamente, o verbo da «fórmula» do êxodo é de moção e não de libertação.

Mas a imagem do bezerro de ouro está, provavelmente, associada ao segundo tema referido acima: o carácter militar da posse da terra.

Um dos textos fundamentais do antigo Reino do Norte parece ser, segundo os exegetas, o poema de Juízes 5 (conhecido por «Cântico de Débora»), que nos mostra uma imagem de Israel como um «coletivo» tribal, funcionando sobretudo em tempo de guerra, que é realizada em nome de Javé (cf. também Jz 19-21 e 1 Sm 11). O nome «Israel» teria sido atribuído, precisamente, a este coletivo (ou coligação de tribos). Depois, no contexto levantino, o bezerro é, sem dúvida, símbolo de uma jovem divindade guerreira: Baal, em Ugarite, ou Javé, em Israel. A antiga poesia israelita apresenta, efetivamente, Javé como um deus guerreiro⁵⁸. Ora, a imagem do bezerro de ouro, segundo os estudiosos da religião, poderia ser uma espécie de «pedestal» da divindade (tal como a «arca da aliança», em Benjamim, ou os querubins no templo de Jerusalém): uma «representação» da presença (invisível e salvífica) da divindade no meio do seu povo.

⁵⁸ Curiosamente, a antiga poesia israelita (cf Gn 49; Dt 32-33; 2 Sm 22; Sl 18 e Hb 3) – ao contrário dos poemas originários do Sul (cf Ex 15 e Sl 68) – nunca menciona o Egito, pelo que a tradição marcial do Norte pode ter tido um desenvolvimento independente da tradição do êxodo. Segundo M. Smith, Javé era o deus guerreiro de uma entidade tribal coletiva (chamada «Israel»), que antes tinha El como chefe do panteão, podendo conceber-se a seguinte evolução: 1) El era o deus israelita (e, por isso o nome *Isra-el*); 2) El passou a ser o chefe do panteão e Javé o seu deus guerreiro; 3) El e Javé tornaram-se um só deus (assumindo Javé também as características de El).

O facto de o(s) bezerro(s) ser(em) utilizado(s) na liturgia de Betel, talvez num contexto de procissão (cf. *infra*), sugere que o tema do êxodo era já celebrado num contexto marcial, em que se punha o acento no carácter guerreiro de Javé. Isto pode explicar quer a crítica de Oseias ao culto de Betel (cf. Os 8 e 10)⁵⁹ quer aquilo que parece ser uma paródia da natureza marcial do culto de Betel em Êxodo 32 (cf. vv. 17-18).

O tema do êxodo em Amós e Oseias e a natureza militar do coletivo «Israel» permitem-nos vislumbrar o que seria o culto celebrado em Betel, e que se encontra refletido em Êxodo 32 e 1 Reis 12.

No primeiro capítulo, já ficara claro da importância de Betel como santuário nacional e real, e como lugar de custódia das tradições israelitas. Agora, é a vez de analisar o seu culto, a partir de dois textos provenientes de Judá, é certo, mas que, através do seu carácter polémico, refletem uma realidade nortenha: o culto do(s) bezerro(s) de ouro. Êxodo 32 atribui a origem deste culto a Aarão (à classe sacerdotal); 1 Reis 12, por seu turno, a Jeroboão I (o «fundador» do Reino do Norte).

O culto do bezerro de ouro, atestado também por textos extrabíblicos (o *Papiri Amherst* 63), reflete certamente uma tradição nortenha ligada ao êxodo e a Aarão (Ex 32). A sua relação com Jeroboão (1 Rs 12,25-33) é posterior: ou do reinado do seu homónimo, Jeroboão II (796-746), ou das mãos de um redator deuteronomista, que deseja polemizar com a antiga tradição do Norte. Uma coisa é certa, não foi 1 Reis 12 que inventou a relação do culto de Betel com o tema do êxodo. Como já foi dito, Oseia critica o culto dos «bezerros de Beth 'Aven» (isto é, Betel; cf. 10,2) e ridiculariza os bezerros de Samaria (cf. 8,5-6), comparando esse culto a idolatria (cf. 13,2). Ora, esta

⁵⁹ Oseias conhece perfeitamente a tonalidade marcial da entidade Israel e o carácter guerreiro de Javé (cf. Os 5,8.13; 7,15-16; 11,5-6), mas parece preferir uma outra, de carácter pastoral (cf. Os 12,14). O profeta como que parece sugerir que a «saída» do Egito teve características de viagem de transumância. Porém, não se pense encontrar em Oseias o tema da errância no deserto (como no texto tardio de Am 2,10). Oseias, que menciona frequentemente o deserto, não o refere como um período de «errância», mas como uma etapa no ideal de sedentarização de tribos nómadas (cf. 2,5.16; 9,10; 13,5.15).

crítica parece também insinuar que o culto estava relacionado com o evento do êxodo (cf. 13,4-6). Embora 1 Reis 12 seja sulista, o texto é elaborado a partir de uma tradição israelita que relaciona Betel, os bezerros de ouro e o êxodo.

O aspeto mais saliente da tradição nortenha é a fórmula cultual, presente em Ex 32,4.8 e 1 Reis 12,26: «Eis o(s) teu(s) deus(es), Israel, [aquele] que te fez(fizeram) subir da terra do Egito.» Esta fórmula insere a tradição do êxodo no contexto de uma celebração festiva em honra de Javé (cf. Ex 32,5s; 1 Rs 12,32s). Segundo van der Toorn, a fórmula seria usada, certamente, no momento em que a imagem de Javé deixava o templo de Betel em procissão. Ora, como dissemos anteriormente, o verbo hebraico presente na fórmula menciona um movimento («subir»), que supõe um destino final nas montanhas da Palestina central, ou seja, na região onde se situa o santuário de Betel.

Este culto do bezerro de ouro tem características marciais (cf. Ex 32,17-18). O deus que «fez subir» Israel do Egito, conduziu-o e condu-lo nos momentos de conflito. A procissão com o bezerro expressava, precisamente, esse facto: Javé é o deus que toma a cabeça dos exércitos do seu povo⁶⁰. O texto de Êxodo, aliás, parece fazer alusão a uma festa de vitória militar (cf. ainda Jz 9,27; 1 Sm 30,16), com simulação de combates (típica em muitas festas da Antiguidade).

A polémica contra o culto de Betel, em Êxodo 32, tem características de «paródia» quanto à natureza marcial deste culto, e as suas celebrações/diversões festivas. Provavelmente, a mesma motivação que está por detrás da crítica de Oseias.

A memória transjordânica do «êxodo»

A Transjordânia também tem uma tradição do êxodo, algo diferente da da Cisjordânia, e caracterizada ainda por dois elementos: *a*) a ideia de uma «libertação»

⁶⁰ Encontramos já esta situação no reino de Mari: onde a imagem de um bezerro (representando uma divindade guerreira) era levada em procissão, nas festas anuais (cf. Schaeffert, 1966).

do Egito; e *b*) a tradição acerca do túmulo de Moisés. O tema da «libertação» do Egito surge nos antigos oráculos de Balaão, um profeta/vidente da Transjordânia, recolhidos em Números 23-24. A tradição do túmulo de Moisés, nas planícies de Moab, em Deuterónimo 34.

Em relação aos oráculos de Balaão, os arqueólogos descobriram vestígios deste personagem em Tell Deir 'Alla (como dissemos no capítulo anterior, provavelmente, Penuel). Em face desse testemunho, os exegetas concordam em afirmar que esses oráculos são mais antigos que os textos em prosa do livro dos Números. Embora o texto em prosa pressuponha uma viagem do Egito para Canaã, passando pela Transjordânia, o que sobressai do texto em poesia (os oráculos) é uma presença israelita além-Jordão. Ou seja, os poemas refletem um domínio israelita da Transjordânia (que podemos datar do século IX, pelo menos), e a sua antiguidade é confirmada pela descoberta das inscrições de Deir 'Alla (datadas de c. 800 a.C., mas que podem ser uma «cópia» de um texto mais antigo), que fazem uso da mesma terminologia.

Por outro lado, esses poemas veiculam o conceito de um panteão, de que fazem parte El (com os atributos de «*Shadday*» e «*Elyon*») e Javé. Balaão, em concreto, seria profeta de El, de quem proveem as visões.

E a fórmula do êxodo, nestes poemas, é diferente da da Cisjordânia: «El tirou-o [libertou-o] do Egito, sendo para ele [Israel] como a força de um búfalo» (Nm 23,22; 24,8). Vejamos os aspetos mais característicos: *a*) O deus que liberta do Egito é El, e não Javé; e El parece ser o chefe do panteão regional (levantino), e não apenas o deus de Israel; *b*) El «livra» ou salva um grupo (Israel) da opressão egípcia.

Em primeiro lugar, o deus que liberta do Egito é El⁶¹, que parece ser, aqui, o chefe do panteão regional (levantino), e não apenas o deus de Israel (o deus de Israel é Javé). Alguns estudiosos pensam que pode ser uma fórmula anterior à identificação de Javé

⁶¹ A imagem usada é também significativa: os «cornos de búfalo» fazem pensar na representação ugarítica de El, o «Touro». Se o bezerro representa, no Levante, a divindade guerreira; o touro, remete para o chefe do panteão.

com El. Outros, porém, que o oráculo pode ser uma adaptação israelita de uma tradição transjordana, que celebrava a libertação dos países da região (e não só Israel) por El.

O certo é que esse evento constitui uma bênção para Israel. O verbo usado (*mutzia* = tirar de, livrar) pode referir-se a um movimento geográfico, como também pode designar apenas uma mudança de estado: de uma situação de escravidão (opressão) para uma situação de liberdade (cf. por exemplo, Lv 25,28). Por isso, vários estudiosos pensam que a tradição do êxodo tem origem em Canaã e refere-se à libertação da opressão do Egito (uma situação semelhante à narrada em 2 Rs 13,5). Efetivamente, Deir 'Alla é um lugar importante na Transjordânia, situando-se numa das rotas comerciais egípcias.

Enfim, no evento da «libertação» do Egito, El e Javé são mencionados em paralelo (23,21-22; 24,6,8), e ambos prestam auxílio a Israel. No entanto, apenas El, como chefe do panteão regional, parece ter o poder para conduzir os destinos dos grupos e fixar as fronteiras entre as nações (cf. também Dt 32,8). Na realidade, a fórmula da libertação (Nm 23,22; 24,8) não menciona Israel, concretamente. É mais geral e poder-se-ia aplicar a qualquer grupo do Levante.

Quanto às tradições acerca de Moisés, já M. Noth havia sublinhado a importância da sepultura do «homem de Deus» (Dt 33,1) na Transjordânia. Aliás, o livro do Deuteronomio, bem vistas as coisas, é estruturado como um grande discurso de Moisés nas planícies de Moab, após as vitórias sobre os reis amorreus e a instalação de Ruben e Gad nesses territórios. Por outro lado, haveria que mencionar também a conexão de Moisés com o país de Madian, situado talvez a sudeste da Transjordânia. Por último, relacionada com Moisés, está ainda a figura de Elias, um profeta de origem transjordânica e também relacionado com a tradição do Horeb.

Em síntese, vários indícios apontam para que Moisés (o «Moisés histórico») tenha tido um papel importante na instalação das tribos transjordânicas (veja-se também o testemunho da estela de Mecha), e como legislador. Por outro lado, o elo de ligação

com as tradições do êxodo parece ser o seu nome egípcio e o casamento com a filha de um sacerdote de Madian (a chamada «hipótese madianita»)⁶².

A memória da vitória sobre o faraó, em Judá

Em relação ao sul, já mencionámos, de passagem, que Isaías não conhece a tradição do «êxodo», e o mesmo poderíamos dizer do profeta Miqueias (existe um amplo acordo entre os exegetas para considerar Miqueias 6-7 como textos tardios). Quanto a Jeremias e Ezequiel, as passagens que evocámos são claramente dependentes de Oseias, o que faz supor que, entretanto, as tradições do Norte se tornaram conhecidas no sul. No entanto, em Judá existe também uma tradição independente, que será associada às narrativas do êxodo: o poema de Êxodo 15,1b-18 (conhecido por *Cântico de vitória* [*de Moisés*]), e que vamos analisar de seguida.

A data de Êxodo 15 foi muito discutida pelos exegetas, com propostas que vão do século XIII a.C. ao período helenístico:

a) Os defensores de uma data antiga (pré-monárquica) avançam três espécies de argumentos: uns consideram que o cântico alude a eventos históricos acerca das origens de Israel, a saber: a travessia do Jordão, a conquista de Canaã e o estabelecimento de um santuário na terra prometida (paralelismo com o livro de Josué); outros sublinham o seu fundo/contexto mitológico; outros, ainda, baseiam-se sobretudo nas características arcaicas da linguagem e da gramática do poema;

b) Os defensores de uma data intermédia (durante a monarquia), avançam três argumentos: um possível uso cultural do poema, no contexto da celebração da Páscoa; as conexões linguísticas do poema com outros textos bíblicos e, particularmente, com a chamada «teologia de Sião»; enfim, o uso de uma linguagem deuteronomista, como a menção de um santuário único ou o uso de um vocabulário semelhante a Sofonias, Naum e Jeremias;

⁶² Acerca da figura de Moisés, remetemos para o capítulo 5.

c) Enfim, alguns dos argumentos anteriores são ainda usados para postular uma data pós-exílica, nomeadamente: o uso cultural do poema durante a celebração da Páscoa – esta, porém, de origem pós-exílica, e não pré-exílica –, com alusões ao Segundo Isaías e aos salmos asafitas; as características «arcaicas» da linguagem poderiam muito bem ser recreadas tardiamente.

De todos estes argumentos, os mais convincentes parecem ser o gramatical, que aponta para uma datação anterior aos escritos proféticos do século VIII/VII, e o do contexto mitológico do poema, como veremos. Trata-se, seguramente, de um poema proveniente do reino de Judá e, possivelmente, do santuário de Jerusalém, pela similaridade de linguagem com Isaías, Jeremias e Ezequiel⁶³, mas também pelas indicações geográficas – Edom, Moab, Filisteia e Canaã, ou seja, os povos que fazem fronteira com o Reino do Sul.

Embora a primeira parte do poema mencione uma derrota do Egito e, a segunda, uma marcha triunfal, não parece que o texto tenha alguma conotação com os eventos do «êxodo», como defendia a interpretação tradicional. Mais decisiva é, efetivamente, a sua conotação mitológica: *a)* O combate do guerreiro divino (v. 3); *b)* a construção de um santuário a esse deus (v. 13); *c)* a manifestação divina da eterna realeza (v. 18).

O verbo «passar, atravessar», do v. 16, não pode referir-se a um evento histórico, presenciado pela Filisteia, Edom, Moab e Canaã (cf. vv. 14-15), mas aponta para uma realidade típica do Médio Oriente antigo, a saber: a marcha triunfal que anuncia a tomada de posse de um território, que é descrita – praticamente nos mesmos termos – nas várias literaturas dos povos vizinhos: o «giro de vitória» de Baal, nos textos de Ugarite; o giro de Assur, através do seu representante, o rei assírio, nos textos neobabilônios; a marcha vitoriosa de Marduk no céu, nos textos neobabilônios.

⁶³ Efetivamente, o poema, antes de ser associado às tradições do êxodo, deve ter estado associado à ideologia real, característica do Médio Oriente antigo (cf. as alusões em Is 12,1-6, um oráculo que pode estar relacionado com a festa da ascensão do novo monarca ao poder).

Por outro lado, a expressão «as torrentes de água» (v. 8), que cobrem o faraó e o seu exército, é também uma linguagem simbólica de «destruição»⁶⁴. Na verdade, o poema não descrever a morte dos Egípcios unicamente por afogamento, mas utiliza outras expressões simbólicas: a imagem do «fogo» devorador (v. 7; cf. também Nm 11,1) ou da terra que os engole (v. 12; cf. ainda Nm 16,32s). Todas estas expressões são metáforas da destruição provocada pela cólera divina. E este tipo de linguagem metafórica é usado para descrever a derrota de um inimigo histórico: a destruição do exército do faraó por Javé (o «divino guerreiro»).

Em síntese, o poema, usando uma linguagem metafórica e mítica, pode aludir a um evento histórico, onde esteve envolvido o faraó e o seu exército:

- O poema recordaria a derrota do faraó e do seu exército, às mãos de Javé (o «divino guerreiro»);
- esse acontecimento teve lugar na Palestina – e não no Egito (este é, antes de mais, «agressor»; cf. v. 9) –, tendo beneficiado o povo de Javé (que é associado à vitória);
- o povo instalou-se no sul da Palestina, onde edificou um santuário para Javé⁶⁵.

O reino de Judá foi, tradicionalmente, um aliado do Egito e isso reflete-se em alguns textos, que evocam uma memória pré-exílica, nomeadamente 1 Reis 3,1 e o Salmo 68,29-32.

1 Reis 3,1 menciona um «provável» casamento do rei Salomão com uma princesa do Egito, um motivo que manifesta o bom entendimento entre as duas nações, sendo o casamento um sinal de «aliança» entre as duas casas reais (veja-se o caso do casamento de Acab de Israel com Jezabel, a filha do rei de Tiro). Este episódio, porém, oferece algumas dificuldades relativas à sua historicidade: *a*) é pouco provável que o faraó fizesse uma aliança com Salomão (oferecendo-lhe a sua filha em casamento) e

⁶⁴ A interpretação desta expressão parece condicionada pelo relato sacerdotal de Êxodo 14, lembrado em 15,19.

⁶⁵ O poema pode fazer menção da «memória» histórica de uma agressão, uma campanha do faraó na Palestina, da qual Judá escapou milagrosamente. Podíamos pensar na campanha do faraó Merneptah, no final do século XIII, que menciona uma vitória sobre Israel (mas já existiria Judá?), ou a campanha de Chichaq, no século X, que é mencionada na Bíblia (cf. 1 Rs 14,25s).

apoiasse, simultaneamente, o seu opositor (Jeroboão; cf. 1 Rs 11,40); *b*) pela correspondência de Amarna (textos do século XIV a.C.), sabemos que o faraó nunca dava a sua filha em casamento a um rei estrangeiro, e muito menos a um «vassalo». Porém, podia acontecer, o faraó conceder uma mulher do seu harém em casamento.

Provavelmente, esta «tradição» tem origem durante o reinado de Ezequias, altura em que houve uma aproximação entre Judá e o Egito – e que provocou a cólera de Senaqueribe –, manifestando que o Egito apoiava politicamente Judá. É uma ação de «propaganda» que coloca o rei (identificação de Ezequias com Salomão) na «corte» dos grandes (ao nível de um rei do Egito, da Assíria ou da Babilónia).

O outro texto faz parte do único salmo pré-exílico que menciona o Egito: o Salmo 68,29-32. Essa referência ao país dos faraós pode ter três interpretações: 1) o Egito (ou o país de Kush que governa, nesse momento, o Egito), traz presentes (um tributo?) ao rei de Judá, em Jerusalém; 2) o Egito (ou Kush) é aliado de Judá, estando ambos envolvidos num qualquer comércio proveitoso para ambos, e, neste caso, tratar-se-ia de uma simples troca de presentes; 3) o Egito (Kush) converter-se-á a Javé e virá prestar-lhe adoração, em Jerusalém (cf. Is 19,19; 45,14; Sef 3,10).

Das três possibilidades, o mais provável é que se trate da segunda interpretação, apontando o salmo para contactos diplomáticos entre a corte de Jerusalém e a corte egípcia (cf. por exemplo 2 Rs 20,12s).

Releitura da(s) memória(s) do êxodo à luz do exílio

Depois do exílio na Babilónia, a(s) memória(s) do êxodo foi(foram) utilizada(s), em combinação com a tradição (deuteronomista) da conquista/instalação na terra, para expressar a libertação da «servidão» imposta por um povo estrangeiro – entenda-se, o «cativo» na Babilónia – e o regresso à terra dos antepassados (o retorno dos primeiros membros da *golah*). A perspectiva intertextual oferece-nos, mais uma vez,

uma imagem plausível desse desenvolvimento: ao mesmo tempo que era elaborado o «mito fundador» de Israel (as narrativas do Pentateuco), os «meios transmissores» dos escritos dos grandes profetas reinterpretavam o regresso do exílio como um «novo êxodo», particularmente Isaías (cf. 40-55) e Jeremias (cf. 30-33)⁶⁶. É por estes, precisamente, que vamos começar, porque fazem eco das elaborações em curso.

O «novo êxodo» em Isaías

Anteriormente, dissemos que Isaías (capítulos 1-39) parecia não conhecer as tradições da «saída do Egito». Efetivamente, como vimos acerca das «memórias» do êxodo, essa tradição é originária do Reino do Norte e da Transjordânia (com matizes regionais bem diferentes). No entanto, no capítulo 12 do livro de Isaías, o profeta de Jerusalém parece aludir ao cântico de Êxodo 15, certamente relacionado com a ideologia real, e não com o êxodo propriamente dito.

No chamado «Deutero-Isaías» (capítulos 40-55), a «escola» pós-exílica do profeta utiliza uma série de imagens exólicas, em que predomina a referência à travessia do mar e ao itinerário no deserto (cf. 43,2.16-21; 48,20-21; 51,9-11), mas que também evoca o milagre da água que brota do rochedo (48,21) e o papel de guia de Javé, à frente de Israel (52,10-12) – note-se, porém, que não há qualquer referência a um eventual papel de Moisés. No entanto, a associação de imagens da criação a uma destas referências (em 51,9-11), pode querer dizer que os autores destes textos talvez já conhecessem o «mito» sacerdotal das origens (ver *infra*), que desenvolve uma narrativa que vai da criação à instalação de um santuário, no deserto, para Javé (Gn 1 a Ex 40), e no qual o antigo poema de Êxodo 15 é um elemento central, reinterpretado na narrativa da «travessia do mar» como «evento» criador de Israel (cf. Ex 14).

⁶⁶ Ezequiel constitui uma exceção. Embora conhecendo as tradições do êxodo em elaboração (cf. Ez 20), ele desvaloriza-as, sublinhando a permanente infidelidade de Israel. Em contrapartida, o profeta (ou a sua escola) idealiza o retorno da Babilónia como uma restauração da ordem tradicional, ou seja, da monarquia davídica (representada por Zorobabel: cf. 37,25-28), uma posição semelhante à que encontramos em Zacarias 1-8.

A perspectiva será bem diferente no chamado «Títro-Isaías» (capítulos 56-66). Os meios transmissores do profeta já conhecem o desenvolvimento das «tradições» do Pentateuco, como demonstra a longa meditação sobre o passado de Israel em 63,7-64,11. Neste trecho, o autor, assume a linguagem deuteronomista da revolta do povo, que provoca a cólera de Javé e os sucessivos «desastres» históricos (cf. v. 10), e sublinha o papel mediador de Moisés nos eventos do êxodo (cf. vv. 11-14). Por outro lado, à semelhança de Oseias, alguns séculos atrás, fustiga as «tradições» patriarcais: «Tu és o nosso pai. Sim, Abraão não nos reconheceu; sim, Israel [= Jacob], já não se lembra de nós; Tu, Javé, és o nosso pai, o nosso redentor – é esse o teu nome desde sempre» (v. 16).

O «novo êxodo» em Jeremias

Jeremias, como vimos anteriormente, foi o profeta pré-exílico mais antigiegipto. Depois do assassinato de Godolias (representante do partido pró-babilónico, e ao qual estava associado o próprio profeta), Joanã e os seus homens (partido pró-egípcio) foram consultar o profeta acerca do que deveriam fazer. Este diz-lhes: «Não entreis no Egito!» (42,19) – supostamente, como refugiados (cf. 43,2). Segundo o profeta, Javé desejaria que os não-exilados permanecessem em Judá, e que não fossem para o Egito, pois Javé estaria sempre do lado de Nabucodonosor (do partido pró-babilónico; cf. 25,9; 27,6; 43,10). Porém, eles não escutaram o profeta e forçaram-no a acompanhá-los para o Egito.

O profeta conhecia a tradição nortenha do êxodo, pois os seus oráculos mais antigos parecem aludir aos textos do profeta Oseias, acerca da «saída do Egito» e do encontro com Deus no «deserto» (cf. 2,6; 7,22.25; 11,4.7). Porém, evoca esse evento como algo do passado e sem importância para o presente (cf. 16,14; 23,7). Curiosamente, no contexto dos oráculos contra o Egito (cap. 46) – e como seria de esperar, se essa «tradição» estivesse já constituída –, o profeta não alude minimamente aos eventos do

êxodo, ao Egito como «terra de servidão» ou a Moisés. A única referência a este personagem, nomeado juntamente com Samuel (cf. 15,1), não permite pensar que Moisés já estivesse associado às tradições do êxodo; pelo contrário, surge mais como um profeta, «homem de Deus» e intercessor, do mesmo calibre que Samuel.

Esta situação muda nos textos considerados mais tardios⁶⁷, como sejam o «livro da consolação» (Jr 30-33) ou alguns outros suplementos (em 34-35). Estes textos conhecem, claramente, o desenvolvimento das «tradições» do Pentateuco. O capítulo 34 faz eco da «teologia» deuteronomista que considera o Egito como «terra da escravidão» (cf. 34,13). E o «livro da consolação» já pressupõe tanto os textos do Deutero-Isaías sobre o «novo êxodo» (cf. 31,31-34: «nova aliança»), como as «tradições» do Pentateuco num estágio já muito avançado⁶⁸, ou ainda a «história deuteronomista»⁶⁹.

O «testamento de Moisés»

Ainda antes do exílio, um grupo de escribas leigos, ligados à administração real, terão «compilado» uma série de documentos de carácter propagandístico, para fazer face à ofensiva cultural neoassíria [Roemer 2005]. Entre estes documentos, encontrar-se-iam: uma crónica dos reis de Israel e de Judá, legitimando a dinastia davídica e fazendo de Josias um «novo» David *redivivus* (documento que viria a constituir não só os livros de Samuel-Reis, mas estaria também na origem dos livros das Crónicas

⁶⁷ O livro de Jeremias é, claramente, um livro que tem um longo processo de redação, que se prolonga até ao final da época helenística, tal como é testemunhado pela grande diferença, em tamanho, entre os textos da LXX (que representa um texto hebraico mais antigo) e da versão hebraica massorética.

⁶⁸ Nestes capítulos existem já numerosas alusões às narrativas da criação (cf. 31,35; 32,17; 33,2.25) e às promessas patriarcais (cf. 30,3; 32,22; 33,22), evocando ainda alguns episódios concretos acerca dos patriarcas, como a morte de Raquel (cf. 31,15) ou a relação familiar entre os três patriarcas (cf. 33,26). Do mesmo modo em relação às narrativas do êxodo: alusão ao itinerário no deserto (cf. 31,2), ao cântico de Miriam (cf. 31,4), à aliança do Sinai/Horeb (cf. 31,32), à travessia do mar (cf. 31,35) e aos sinais e prodígios no Egito (cf. 32,20s).

⁶⁹ São várias as alusões à «teologia» deuteronomista, nomeadamente: o papel central de David e da promessa dinástica (cf. 30,9; 33,15.21s.26), a cólera divina (cf. 30,24; 32,31s.37), a «inscrição» da Lei no coração do israelita (cf. 31,33), o templo escolhido por Javé (cf. 32,34), o amor a Deus e à sua lei (cf. 32,39-41).

[Person 2010]); uma narrativa de conquista, imitando as narrativas de conquista assírias, e que servia para justificar algumas ambições militares ou reivindicações territoriais dos oficiais de Josias, nomeadamente, a anexação de Benjamin (na origem ao livro de Josué); enfim, uma coleção de leis, tratando da organização política, económica e religiosa da sociedade de Judá dos finais do século VII (elaborada à maneira dos «juramentos de lealdade» neoassírios, os *adé*, e conservada *grosso modo* em Dt 12-26).

Há exegetas que defendem que dessa «biblioteca» faria ainda parte uma «vida de Moisés» (ver capítulo 5), também com carácter propagandístico: Moisés seria apresentado como um «novo» Sargão (veja-se o relato do seu nascimento, em Êxodo 2,1-10, decalcado sobre a *Lenda de Sargão*); a corveia egípcia seria uma alusão à opressão do império neoassírio; e as «pragas», um eco das maldições sempre presentes nos tratados de vassalagem assírios. Durante o exílio, esta «vida de Moisés» teria sido usada para enquadrar a lei deuteronomista, numa «ficção literária» em que esta era colocada na boca de Moisés, como seu último testamento (cf. morte de Moisés em Dt 34)⁷⁰.

Os «pais/antepassados» de Israel

Os acontecimentos de 597 (a primeira deportação) e 587/586 (a destruição do templo e segunda deportação) constituíram, indubitavelmente, um choque para esta classe de funcionários, senão mesmo uma tremenda crise para a identidade coletiva de Judá. Deportados na Babilónia – e, certamente, incorporados à administração local –, eles procuram, contudo, compreender esta nova situação em que se encontram, para o qual levam a cabo uma reflexão sobre o passado de Judá/Israel. Estão obcecados por encontrar uma resposta a tudo o que se passou: como reconciliar estes acontecimentos

⁷⁰ O desaparecimento da monarquia, a destruição do templo de Jerusalém e o fim do reino de Judá, enquanto nação, obrigavam a criar *in illo tempore*, no tempo original, uma «instituição» que desse coesão à comunidade israelita exilada: a «lei» dada por Deus a Israel, no «Horeb».

com a «ideologia nacionalista» dos primeiros escritos, do tempo de Josias? Para explicar a catástrofe (a destruição e o exílio), eles constroem uma «história» que vai das origens (para eles, na linha de Oseias, os gloriosos tempos da saída do Egito e do encontro com Deus no deserto) até à deportação. É o que chamamos a «história deuteronomista».

Os textos exílicos (ou imediatamente pós-exílicos) do Deuteronomio falam, frequentemente, dos «pais»⁷¹. O termo não se refere aos patriarcas, como ingenuamente poderíamos pensar, pois só nalguns passos isso acontece – e os exegetas estão de acordo em considerá-los tardios, redatoriais (em vista a harmonizar os textos do Deuteronomio com os dos Génesis, quando se constituiu o Pentateuco). O termo refere-se, claramente, à geração das origens, ou seja, a «geração do êxodo». São estes os verdadeiros antepassados de Israel, numa clara explicação teológico-vocacional das origens: foi a eles que Javé se revelou e com quem estabeleceu uma «aliança». Como vimos no capítulo anterior, os deuteronomistas eram, provavelmente, hostis à explicação genealógica, cristalizada em torno ao patriarca Jacob (cf. Dt 26,5: «Meu pai era um arameu perdido, que desceu ao Egito...»).

Portanto, a história de Israel/Judá começa no Egito, e não antes. Dado que a monarquia israelita fracassou, os deuteronomistas fazem remontar ao «tempo das origens» – ao «tempo de Moisés» – as instituições mais importantes de Israel (e concretamente a lei). É assim que Moisés se torna uma figura mediadora. Tradicionalmente, a mediação era assegurada pelo rei: era ele o representante da divindade, diante do povo, e também era ele que transmitia a lei proveniente da divindade. Ora, agora, estas funções são levadas a cabo por Moisés, e a lei transmitida por ele torna-se o critério hermenêutico para a história que se segue.

⁷¹ Como vimos anteriormente, os escribas do tempo de Josias guardavam uma «coleção» de leis, elaborada à maneira dos juramentos de lealdade neoassírios, *grosso modo* Dt 6,4-5; 12-26 e 28. Durante o exílio, essa coleção de leis foi incorporada à sua «história das origens» (ou o «testamento de Moisés»), que compreende os textos de Dt 1-3; 5-6; 8; 9,7-11,32; 27; 29-30. Durante a época persa, várias revisões acrescentaram outros textos, como Dt 4; 7; 9,1-6; 31-34.

Através da ficção literária que apresentava a «lei deuteronomista» como o último «testamento» de Moisés, os deuteronomistas tornavam os membros da *golah* babilónica (que se consideravam o «verdadeiro Israel»; cf. Ez 20) «contemporâneos» de Moisés: na verdade, tal como Moisés, no livro do Deuteronómio, também eles se encontram fora do «país de seus pais» e esperam instruções para poderem aí entrar.

Deuteronómio e Êxodo/Números

No primeiro e segundo discurso de Moisés (Dt 1-3 e 5-11), o grande legislador de Israel parece fazer uma retrospectiva dos eventos ocorridos no deserto, depois da saída do Egito, e relatados nos livros do Êxodo e dos Números. A interpretação tradicional pretendia que os deuteronomistas dependiam dos textos de Êxodo e Números (as fontes javista e eloísta), recapitulando-os. Estudos recentes, porém, mostraram que talvez não seja assim. Senão, porque citar tão poucos episódios e esquecer outros, à primeira vista mais importantes? Porque é que o Deuteronómio não faz alusão nenhuma à contínua revolta do povo no deserto, tão importante em Ex 16-18 e no livro dos Números? Mais ainda, porque não refere, mais frequentemente, os eventos libertadores do Mar de Suf?

A resposta a essas perguntas é simples: porque esses textos são posteriores ao livro do Deuteronómio. Deuteronómio 1-3 contém os textos mais antigos, acerca da conquista da terra, sobre os quais os autores de Números se basearam, colocando essas passagens ao serviço da sua própria teologia (pós-deuteronomista). E o mesmo talvez se possa dizer dos textos de Deuteronómio 5-11, com paralelo em Êxodo, nomeadamente: o Decálogo (cf. Dt 5; Ex 20), o bezerro de ouro (cf. Dt 9; Ex 32) ou a construção da arca da aliança (cf. Dt 10; Ex 34)⁷². E além desta influência deuteronomista, outros textos não-sacerdotais do Êxodo e de Números revelam ainda

⁷² Contra a opinião da maioria dos exegetas, John van Seters pensa que o Código da Aliança (Ex 20,22-23,33) pode ser posterior ao Código Deuteronomista (Dt 12-25). Tradicionalmente, pensava-se que este é uma «revisão» daquele, respondendo às necessidades da sociedade judaica do final da monarquia (reinado de Josias).

influência profética (como é o caso da narrativa da vocação de Moisés em Ex 3-4 ou o papel profético de Moisés em Nm 11-12).

Os textos do Deuteronomio são, de toda a evidência, mais devedores das tradições nortenhas e transjordânicas, do que das sulistas. Da tradição nortenha do êxodo,

- os deuteronomistas retêm que Israel «vem» do Egito (evento fundador), e que foi Javé quem o «tirou do Egito»⁷³ para fazer dele o seu povo (eleição: «Javé, vosso/nosso/teu Deus»);
- eles partilham ainda a «teologia oseiana»: Javé é o Deus de Israel, desde a terra do Egito (cf. Os 12,10; 13,4 = teologia da eleição), e cuida dele como a um «filho» (cf. Os 11,1; Dt 1,31; 8,5), conduzindo-o ao deserto para lhe falar (cf. 2,16-17; revelação e aliança do Horeb, no Deuteronomio).

Da tradição transjordânica,

- os deuteronomistas retêm a figura de Moisés, um líder carismático relacionado com a instalação das tribos transjordânicas (talvez, como pensava M. Noth, um herói das «guerras de Javé»);
- embora conhecessem a figura de Balaão, são totalmente adversos à figura de um «profeta estrangeiro» (cf. Dt 23,5-6).

A apresentação de Moisés como um profeta, no Deuteronomio, parece ser uma harmonização com os textos oseianos que falam da ação de um profeta (anónimo, não esqueçamos) na condução do povo saído do Egito.

Do Horeb a Moab

Segundo Deuteronomio 5, a aliança original entre Javé e Israel teve lugar no Horeb – a designação da «montanha de Javé» nos escritos deuteronomistas, sinónima de Sinai

⁷³ É a expressão mais corrente no Deuteronomio para falar da «saída (êxodo)» do Egito. Mas os autores deuteronomistas também conhecem a expressão «subir [ou descer] do Egito» (cf. Dt 20,1 e 10,22; 26,5, respetivamente). E, tal como Oseias, também se evoca um eventual «regresso» ao Egito (cf. Dt 17,16; 28,68).

nos escritos sacerdotais. Este termo, que significa «estéril, desértico», não se refere a um lugar geográfico, mas é certamente uma construção teológica deuteronomista. O Horeb, portanto, é o «lugar» da aliança com a geração do êxodo, mas não só: «Javé, nosso Deus, concluiu conosco uma aliança no Horeb. Não foi com os nossos pais que Javé conclui esta aliança, mas conosco, nós que estamos aqui hoje, vivos» (Dt 5,2-3). Ou seja, a aliança do Horeb é, depois, renovada em Moab (cf. Dt 1,5; 28,69), no «limiar» da Terra prometida, e com uma geração contemporânea: os retornados da *golah*. A primeira aliança no Horeb foi «estéril, desértica», não deu frutos, porque aquela geração foi infiel e se revoltou contra Javé (cf. Dt 9,7-21: o bezerro de ouro).

O Decálogo que se segue, em Deuterónimo 5,6-21, é um resumo-sumário do Código Deuteronomista (caps. 12-25), adaptado às novas circunstâncias pós-exílicas. O facto de se justificarem mais detalhadamente alguns mandamentos, significa que foram «leis» desenvolvidas recentemente, durante o exílio na Babilónia: como sejam o monoteísmo (ou melhor, a monolatria), o aniconismo (proibição de estátuas, mas também de qualquer representação visual), a proibição de juramentos e da magia, o respeito do sábado e a honra reservada aos anciãos (uma maneira também de combater o culto dos antepassados mortos). Aliás, é nestes «novos» preceitos que vai assentar o Judaísmo nascente: uma religião sem imagens, um culto sabático não-sacrificial e a importância da família como «agente religioso».

Depois, Deuterónimo 5,23-31 legitima o papel mediador de Moisés, entre Javé e Israel. Não apenas como representante de Deus (na função real), mas também como interprete da *dabar* divina (função magisterial). Este acento, que se desenvolverá durante a época persa, vai «canonizar» o papel dos escribas como intermediários entre a «palavra de Deus» e o povo: «Tu... lhes ensinarás e eles cumprirão...» (v. 31).

O mito sacerdotal das origens

Como já mencionámos no capítulo anterior, a «história de Jacob» – que envolve não só a «gesta» do patriarca (em Gn 25-36), mas também a sua «descida» ao Egito (cf. Gn 46-50) – parece indiciar que foi o autor sacerdotal o primeiro a unir as «tradições» patriarcais às «tradições» do êxodo⁷⁴. E, hoje, são cada vez mais os exegetas que reconhecem que a maior parte dos textos não-sacerdotais de Génesis e Êxodo são, provavelmente, pós-sacerdotais, pois parecem fazer «eco» de P^G ou estar «em diálogo» com os textos P^G.

Este «escrito sacerdotal» foi elaborado no final do exílio ou início da época persa. Embora incorpore algum material pré-exílico dos meios sacerdotais (como, por exemplo, o poema mítico de Êxodo 15 ou o ritual dos sacrifícios de Levítico 1-7), a maioria dos textos são, seguramente, uma criação dos sacerdotes judeus, sob a influência da cultura neobabilónica (como manifestam os inúmeros paralelismos com textos babilónicos). Mas uma coisa é certa, esses textos também testemunham do dinamismo literário daquela época. Senão veja-se o diálogo com as novas «tradições» acerca de Abraão (o patriarca de Mambré), os textos da gesta de Jacob (provenientes de Betel) e a historiografia deuteronomista (as alusões ao «credo» histórico de Deuterónimo 26).

Os textos sacerdotais (P^G)

Desde os finais do século XIX que os textos sacerdotais foram claramente identificados e, *grosso modo*, o «escrito sacerdotal [de base]» – que Wellhausen chamava *Quattuor* (ou «Livro das Quatro Alianças») e a maioria dos exegetas, *Priestgrundchrift* (P^G) – não sofreu grandes alterações. Os estudiosos estão de acordo

⁷⁴ Estamos a falar do chamado «escrito sacerdotal» ou, em sigla, P^G. Em anexo, pode encontrar-se uma lista dos textos que comporiam este «documento», que nós aqui preferimos chamar «mito sacerdotal das origens».

quanto ao estilo e estrutura do «escrito sacerdotal», permanecendo em debate a sua natureza e amplitude. Em relação a esta última, a tendência atual é a de encontrar uma conclusão para este escrito no final do livro do Êxodo, nomeadamente em Êxodo 40,34, quando Javé vem instalar-se no santuário que lhe foi construído pelos filhos de Israel. No entanto, o documento original podia já incluir também o ritual dos sacrifícios (Levítico 1-9), terminando com o primeiro sacrifício realizado por Aarão, e a entrada de Aarão e Moisés na Tenda da Reunião (cf. 9,23, que remete para Ex 40,35), ou ainda, os preceitos relativos ao sacerdócio (Levítico 1-16), concluindo com o grande ritual anual pela purificação do santuário (cf. 16,34). Quanto à natureza, tudo parece indicar que estamos perante um «mito de criação», semelhante ao babilónico *Enuma Elish* – com o qual, desde há muito tempo, já se havia notado muita semelhança. Estaríamos, portanto, diante de um caso de «emulação» ou imitação, por parte dos sacerdotes de Judá⁷⁵.

Mas, além desse «escrito sacerdotal», os exegetas identificaram outros textos sacerdotais «secundários» (em sigla: P^S), que incluem a maior parte dos textos legais de Êxodo, Levítico e Números. Hoje, esses textos são atribuídos à chamada «Escola de Santidade» (ou HS, de *Holiness School*), que seria responsável pela «redação» final da Tora (ou, pelo menos, de uma Proto-Tora).

Significado da narrativa sacerdotal

A estrutura da narrativa sacerdotal parece inspirar-se num esquema comum aos diferentes mitos da criação do Médio Oriente antigo e, de modo muito particular – como há muito havia sido observado –, com o relato babilónico do *Enuma Elish* («Quando no alto...»). Esse esquema começa com a criação do mundo e do homem (cf.

⁷⁵ O «mito sacerdotal das origens» não só teria semelhanças com o mito babilónico (que termina, precisamente, com a construção de um santuário para o deus Marduk), como também poderia ter sido concebido para ser recitado – à semelhança do *Enuma Elish* – numa festa ao Deus de Israel: o Dia da Grande Expição (Levítico 16), que encontra um paralelo na festa neobabilónica do *Akitu*.

Gn 1) e conclui com a construção de um templo/santuário dedicado ao deus criador (cf. Ex 25; 35-40). Neste esquema, a construção do santuário representa o sinal concreto da vitória definitiva do deus nacional sobre as forças do caos (cf. Gn 1 e Ex 14-15).

Na narrativa sacerdotal, porém, este esquema de base é colocado ao serviço de uma problemática mais específica: a proximidade inicial entre Deus e o homem (criado «à [sua] imagem e semelhança»; cf. Gn 1,26-27) é perdida, devido à introdução da violência (*hamas*) no mundo (cf. Gn 6,11-13), e a comunicação com a divindade suprema (*Javé-Elohim*) apenas voltará a ser restabelecida com a instalação do culto israelita. Esse «caminho» de restabelecimento da harmonia original está balizado por três «alianças»

1.^a – A introdução da violência no mundo é sancionada pelo dilúvio (cf. Gn 6-8): o homem e os animais revelaram-se incapazes de seguir o programa de coabitação pacífica fixado pelo Deus criador (cf. Gn 1,29-30; aliança adâmica?). Após o dilúvio, o discurso de Deus a Noé e seus filhos define um novo modo de relação entre Deus, o homem e os animais (cf. Gn 9,1-17; aliança com Noé).

2.^a – Porém, o «afastamento» de Deus, simbolizado pelo arco-íris no céu (cf. Gn 9,12-16), não é absoluto. Depois da difusão dos povos (descendentes dos três filhos de Noé) pelo mundo, Deus vai concluir uma «aliança eterna» com Abraão e a sua descendência (cf. Gn 17). Dentre todas as «famílias» da terra, a família abraâmica é objeto de uma eleição especial.

3.^a – E entre a descendência de Abraão, Deus escolherá ainda uma etnia específica, a saber os «filhos de Jacob/Israel», para ser o «seu povo» e «habitar» no meio deles (cf. Ex 6,2-8 e 29,43-46). A narrativa sacerdotal terminaria com a descrição da entrada da Glória divina no santuário construído pelos filhos de Israel, no Sinai (= Sião/Jerusalém), de acordo com a instruções divinas (cf. Ex 25 e 35-40; sobretudo 40,34). Israel é uma «nação sacerdotal», porque Javé reside (parcialmente) no seu seio.

A narrativa sacerdotal apresenta, também, uma revelação progressiva da divindade à humanidade: na secção consagrada à humanidade inteira (os textos P de Gn 1-11), o

«Deus do universo» é chamado *Elohim* (= Deus); aos patriarcas (os textos P de Gn 12-50), Ele apresenta-se como *El Shadday* (= Deus Todo-poderoso); apenas aos filhos de Israel (os textos P de Êxodo), Ele revela o seu nome *Yahweh* (cf. Ex 6,3). Chegados a este ponto, os leitores da narrativa sacerdotal ficam a saber que o «Deus do universo» e o «Deus nacional» de Israel são uma mesma (e única) divindade. O escrito sacerdotal, juntamente com o chamado «Segundo Isaías», são os grandes promotores do monoteísmo em Judá.

Estamos, portanto, diante de um «mito das origens» (do mundo e de Israel) muito bem elaborado. O êxodo – entenda-se, o regresso do exílio – constitui o momento da «criação» de Israel como povo de Javé: doravante, torna-se numa «nação cuja razão de ser e vocação constituem, de algum modo, o culminar da história religiosa de toda a humanidade pós-diluviana, pois é ela que é convidada a restabelecer, através do culto [israelita], a comunicação com Deus, que fora rompida quando da irrupção da violência na terra e o dilúvio dos tempos primordiais» (Nihan/Römer, 170). A identidade de Israel, assim concebida, visa promover duas novas estruturas fundamentais da sociedade judaica: o monoteísmo javista defendido pelos meios sacerdotais e a nova ordem político-económica imposta pelo império persa. A tradicional concepção, nacionalista e exclusivista (representada pelos meios deuteronomistas), deixara de dar uma resposta satisfatória aos novos desafios. Ao definir Israel como «nação sacerdotal», a única a conhecer a verdadeira identidade do «Deus do universo» e a única depositária da presença divina no seu santuário, os autores sacerdotais (não só do «mito das origens» como do restante material sacerdotal) repensam o papel desempenhado pela pequena comunidade dos filhos de Jacob, reunidos em torno ao templo (em projeto ou já em construção). Jerusalém e o seu templo tornam-se, para a corrente sacerdotal, o verdadeiro centro do universo.

Aparentemente, portanto, P^G inspira-se no grande mito babilônico *Enuma Elish* para elaborar um «mito da criação» do mundo, do homem e de Israel [Sparks], que servisse de referência ao Judaísmo nascente. Nos textos relativos à criação do mundo e do homem, bem como no relato do dilúvio, ou seja, em Génesis 1-11, os paralelismos e alusões à literatura babilônica são evidentes: a criação por «separação», de Javé, recorda a ação de Marduk dividindo o corpo do monstro Tiamat em dois, para criar o céu e a terra (cf. *Enuma Elish*, Tábua 4); a lista dos antepassados pré-diluvianos lembra a antiga *Lista dos Reis Sumérios*, em que os reis pré-diluvianos e os reis mitológicos (até ao reino de Kish) têm uma duração de vida exorbitante; a narrativa do dilúvio segue de perto a sua homóloga babilônica (*Epopéia de Gilgamesh*, na versão assiro-babilônica). No outro extremo, quem for familiar com o ritual do Dia da Grande Expição (cf. Levítico 16), notará também as semelhanças com o ritual do *kuppuru*, celebrado no quinto dia do *Akitu*, o festival em honra de Marduk.

Mas também os textos sacerdotais do livro do Êxodo fazem eco do mito babilônico *Enuma Elish*. A corveia dos israelitas no Egito assemelha-se ao «trabalho duro» dos humanos, criados para substituir os deuses-obreiros, no mito babilônico. A «travessia do mar», em que é inserido o tema da separação das águas (que não aparece no poema de Êxodo 15), para que os israelitas atravessassem a pé enxuto, remete evidentemente para a narrativa da criação em Génesis 1 (e para a Tábua 4 do *Enuma Elish*). E, por último, a construção de um santuário para Javé, no deserto, com claro paralelo no mito babilônico: a construção do santuário de Marduk (o *Esagila*), pelos restantes deuses, como uma forma de agradecimento por ele os ter livrado do bando de Tiamat (liderado por Kingu). No livro do Êxodo, essa construção está relacionada com vitória de Javé sobre as forças do Faraó: a travessia do mar, graças à ação de Javé que separou as águas (tal como no relato da criação do universo), representa o momento da criação do povo

de Israel, um povo que Deus separou para si, para que lhe renda culto (Israel é um «povo sacerdotal»).

Finalmente, o autor sacerdotal não se limita a adaptar o *Enuma Elish*, como o fizeram também, no século VII, na Assíria, os escribas de Senaqueribe. Ele recupera algumas tradições locais. Em primeiro lugar, a figura de Abraão, que os não-exilados evocavam para reivindicar o seu direito à terra de Judá, mas que P^G transforma numa «figura identificativa» para as populações da «Transeufratiana» (ver capítulo 4). Na sua narrativa, que valoriza a «família abraâmica», incorpora também a antiga memória do patriarca Jacob/Israel que, um século antes, fora também adotado como antepassado de Judá. É o autor sacerdotal que faz com que ele «desça» ao Egito, para que, depois, Israel seja conduzido por Moisés e Aarão⁷⁶ até ao Sinai.

A «*torah*» de Moisés

Hoje, existe muito pouco consenso entre os especialistas acerca do desenvolvimento do Pentateuco. É por isso que alguns exegetas falam até de «confusão». Mas uma coisa parece certa, e aceite por todos: o Pentateuco terá sido «fruto» de um diálogo e compromisso entre vários grupos (ou se quisermos «escolas») de escribas, uns leigos (deuteronomistas e proféticos) e outros sacerdotais (Jerusalém, Garizim, Egito?). E esse diálogo deixou marcas na estrutura dos textos bíblicos.

⁷⁶ Nessa narrativa da «subida do Egito», exercem um grande papel Moisés e Aarão, figuras recuperadas, provavelmente, da tradição nortenha (o sacerdócio de Betel) e transjordânica (o profeta Moisés). Mas estas figuras surgem com funções «novas». Durante a monarquia, cabia ao rei as funções de legislador e sumo sacerdote. Na nova comunidade pós-exílica, em que a autoridade depende de um soberano estrangeiro, a condução do povo depende de duas figuras intermediárias: o governador, nomeado pelo imperador para tratar dos assuntos civis, e o sumo sacerdote, para tudo o que tem que ver com o culto.

Desde há muito que os exegetas discutem a presença ou não de textos «deuteronomistas» no Tetrateuco (Gênesis-Números). Depois da crise da teoria documentária, nos anos 1970, esses textos de «estilo deuteronomista» eram atribuídos seja a um autor javista pós-exílico (J. van Seters ou M. Rose) seja a uma «composição deuteronomista» (E. Blum), levada a cabo não por um indivíduo (autor), mas por um grupo de escribas⁷⁷.

Progressivamente, a presença de textos deuteronomistas no livro dos Gênesis tornou-se problemática. Mas o mesmo não se pode dizer de alguns textos do livro do Êxodo (e, nomeadamente, na narrativa do Sinai; cf. Ex 19-24 e 32-34) e do livro dos Números (desde a estada em Cadés-Barnea até à conquista da Transjordânia, em Nm 20-21, e a sua concessão a Rúben e Gad, em Nm 32). Estes textos dependem, sem dúvida, dos seus correspondentes no livro do Deuteronomio.

Na perícopes do Sinai, nota-se, em primeiro lugar, um esforço por identificar o Sinai com o Horeb deuteronomista: o lugar da teofania divina (Ex 19) e do dom da lei (Ex 20-23), e que constitui o fundamento da aliança entre Javé e o seu povo (Ex 24). Estes textos têm um claro paralelo em Deuteronomio 5, onde é narrada a teofania do Horeb (vv. 1-5) e apresentado o Decálogo, dado por Deus a Moisés (vv. 6-21), e que aqui, no Êxodo, servem de enquadramento ao Código da Aliança (Ex 20,22-23,19)⁷⁸.

Em segundo lugar, há ainda a vontade de sublinhar uma dupla aliança com Israel, como no livro do Deuteronomio, porque a geração do êxodo foi infiel à primeira. É

⁷⁷ Ver Anexo sobre a teoria documentária. Recordemos, muito resumidamente: o javista de van Seters é um «historiador» (à maneira dos «logógrafos» gregos), que já conhece a «historiografia deuteronomista» e que utiliza as suas ideias (sobretudo a teologia da «aliança»), corrigindo-as aqui e além, numa perspectiva menos xenófoba; o javista de Rose é, simplesmente, um deuteronomista de segunda geração, que escreve o Tetrateuco como prólogo à «história deuteronomista». Em ambos os casos, trata-se de um «autor» individual, o que contrasta com a opinião de E. Blum, que atribui esses textos «anónimos» a um grupo de escribas e, por isso, fala de «composição».

⁷⁸ Contra a opinião da maioria dos exegetas, J. van Seters está convencido de que o Código da Aliança não é anterior ao Código Deuteronomista, mas, sim, uma criação do javista (e, portanto, pós-deuteronomista). Mas, se é verdade que o Código da Aliança está intimamente dependente do Código de Hamurabi, como pensam alguns autores (cf. David P. Wright), então, podemos estar perante mais um caso de «emulação» pós-exílica.

deste modo que é inserido o episódio do bezerro de ouro, em Êxodo 32 (cf. Dt 9), bem como a renovação da aliança em Êxodo 34 (cf. Dt 10). O episódio do bezerro de ouro é, claramente, um motivo deuteronomista (cf. ainda 2Rs 12), talvez mesmo com uma ponta de ironia antissacerdotal (veja-se o papel de Aarão nesta história).

Por último, e como vimos anteriormente, a estada dos filhos de Israel em Cadés-Barnea e a conquista da Transjordânia são motivos, primeiramente, deuteronomistas, que receberam um desenvolvimento no livro dos Números, já que refletem outros aspetos ignorados pelos deuteronomistas (como a contínua revolta do povo no deserto, um tema sacerdotal, presente também no profeta Ezequiel).

A Escola de Santidade (HS)

A discussão em torno à natureza e amplitude do «escrito sacerdotal de base» (o P^G) mostrou que existem muitos textos sacerdotais que já pressupõem quer os textos deuteronomistas (incluindo o Código Deuteronomista) quer a chamada «Tora sacerdotal» (cf. Levítico 1-16), que nós relacionámos com o documento P^G. Ultimamente, esses textos sacerdotais «secundários» (P^S) são relacionados com a atividade de um grupo de escribas, a que se atribuiu o nome de «Escola de Santidade» (HS = *Holiness School*), e que seria responsável pela harmonização dos textos P^G com outros textos n-P, ver mesmo pela primeira edição da Tora (ou pelo menos de uma «Proto-Tora») ⁷⁹.

Este grupo de escribas estariam na origem não apenas do Código de Santidade (Lv 17-26), mas também de alguns textos, ou breves passagens, do Tetrateuco (isto é, de Génesis⁸⁰ a Números). Todavia, é em Êxodo e nos Números que esse trabalho redatorial

⁷⁹ Como veremos no capítulo 6, a fundação do santuário de Garizim, na segunda metade do século V, parece ser uma resposta a uma exigência deuteronomista (cf. Dt 27,4) e conhecer algumas «normas» sacerdotais, levando-nos a pensar que poderia já existir na altura uma «Proto-Tora».

⁸⁰ A estruturação do livro do Génesis na base das *toledot*, que muitas vezes é atribuída a P^a, deve-se provavelmente a esta escola sacerdotal, embora as listas genealógicas possam ter começado a ser elaboradas anteriormente.

se revela mais importante. Efetivamente, o seu objetivo é descrever a emergência de uma hierarquia, no seio dos levitas, e, sobretudo, sublinhar o papel da linha sacerdotal aaronita (Aarão, Eliázar e Fineas), bem como o estabelecimento de um quadro claro para a fé e o culto. Em relação ao primeiro aspeto, essa base tem já início em Êxodo (veja-se a genealogia levítica em Ex 6), mas surge sobretudo expressa em Números (Nm 1,1-10,28; 13,1-17a; 14,26-35; 15-20; 25,6-18; 27-35). A segunda, na fundamentação de algumas práticas fundamentais do Judaísmo, como a Páscoa (Ex 10-12), o Sábado (Ex 16 e 31) e o Santuário (Ex 25-31).

O livro dos Números, em particular, corresponde a uma «estratégia editorial» deste grupo de escribas sacerdotais, que procura legitimar, no passado – no «tempo de Moisés», no deserto (como o tinham feito os deuteronomistas em relação à «aliança») –, o seu poder, adquirido durante o período persa⁸¹. A liderança sacerdotal é colocada, claramente, nas mãos dos «filhos de Aarão» (a classe sacerdotal emergente), em detrimento dos levitas (a classe sacerdotal no livro do Deuteronomio). Só eles podem assegurar o correto funcionamento do acampamento (a *qahal* israelita), nomeadamente em relação ao culto (o serviço do Tabernáculo e os sacrifícios).

O profetismo e a Tora

Embora não seja consensual entre os exegetas, parece certo que as «escolas» proféticas também tiveram uma palavra a dizer na elaboração do Pentateuco, e em particular nas «tradições» do êxodo.

Num primeiro momento, pode ter sido mera influência, como no facto da caracterização dos grandes personagens do passado de Israel e de Judá: veja-se, por exemplo, Abraão (tido como «profeta», intercessor, em Gn 20), José (a reinterpretção

⁸¹ Não esqueçamos que o ocupante persa favorecia as classes sacerdotais, seja em Yehud como noutros pontos do império. Curiosamente, a organização do acampamento no deserto corresponde à organização da província de Yehud: existe uma autoridade política (Moisés) e uma autoridade religiosa (Aarão). Como defende Adriane Leveen, o livro dos Números é um excelente exemplo de como um grupo particular pode impor a sua versão da «tradição», para controlar o processo de narração do passado.

da faculdade de orinomania como dom de Deus, em Gn 40-41), Aarão («profeta» para o faraó, em Ex 7) e, sobretudo, Moisés (o profeta-intermediário, em Dt 18). Num segundo momento, porém, essa intervenção acontece diretamente, em alguns textos: Números 11,24-30 (a efusão do Espírito sobre Moisés e os setenta anciãos) é, certamente, originário dos meios profético-escatológicos (cf. Joel 3); e Números 24,16-24 (um poema colocado na boca de Balaão), faz eco das profecias messiânicas e dos oráculos contra as nações.

O diálogo-confronto com os meios proféticos é também detetável, em relação a Moisés, no início e no fim da sua «missão», em Êxodo 3-4 (um episódio elaborado à maneira das vocações proféticas) e em Deuteronômio 31-34 (em que Moisés é considerado «o maior dos profetas»). Estes textos, porém, revelam também a vontade de elaboração de uma «vida de Moisés» (cf. capítulo 5).

FOR AUTHOR USE ONLY

Origens de Israel e de Judá

Nos capítulos precedentes vimos como o profeta Oseias, no Reino do Norte (ou Israel), no final do século VIII a.C., dá conta de duas perspectivas distintas acerca das origens de Israel.

A primeira, de carácter genealógico, apresenta o «patriarca» Jacob/Israel como o início do povo. Esta explicação das origens de Israel preocupa-se, acima de tudo, com as relações interétnicas do epónimo do Reino do Norte: o seu conflito com Esaú/Seir (no momento do nascimento de ambos e agravado na idade adulta, pela «fraude» de Jacob/Israel), ou seja, as difíceis relações entre o Israel instalado nas montanhas de Efraim-Manassés e os grupos da Transjordânia (que vieram a formar os Estados de Amon e Moab); depois, o conflito com Labão, o arameu (em que se misturam alianças matrimoniais, intercâmbios económicos e pactos), ou seja, a complexa relação do Reino do Norte (já constituído em tribos) com o reino de Aram-Damasco.

A segunda, de carácter teológico(-profética), sugere que Israel, enquanto entidade, apenas nasce no seu encontro com Javé, «no Egito», durante «a sua juventude» (Os 11,1). Esta explicação sublinha, antes de mais, a relação de Israel com o seu deus nacional: foi Javé quem fez «sair/subir» Israel do Egito e o cuidou através de um profeta (Moisés?). Aliás, uma outra tradição, de origem transjordânica, refere mesmo uma «libertação» – do domínio egípcio – e o papel fundamental de Moisés na «conquista» (instalação?) do território da Transjordânia israelita.

Neste capítulo vamos ver que as duas perspectivas não se excluem e podem ambas remeter para a memória histórica das origens de Israel.

O debate sobre as origens

As origens de Israel (e de Judá) foram um dos temas mais debatidos ao longo de todo o século XX. Desse debate emergiram cinco hipóteses explicativas que vamos, brevemente, descrever.

Origens patriarcais e conquista de Canaã

No final do século XIX, Julius Wellhausen, a partir da análise das narrativas bíblicas, lançava algumas dúvidas acerca da historicidade dos patriarcas e do ambiente religioso apresentado no livro dos Génesis. Ele defendia que os textos haviam sido redigidos durante a monarquia em Israel e, por isso, projetariam numa época pré-monárquica uma realidade religiosa característica do período monárquico. Esta perspectiva era apoiada por Hermann Gunkel, para quem os patriarcas eram uma espécie de heróis legendários por detrás das narrativas populares a seu respeito (e, posteriormente, recolhidas nos textos bíblicos).

Um dos mais ferozes adversários da teoria documentária e da crítica histórica que esta pressupunha foi o orientalista americano William F. Albright (1891-1971), um dos «pais» da chamada «Arqueologia Bíblica». Esta nova escola procurava, através das escavações arqueológicas, provar que os textos bíblicos possuíam um fundo histórico, defendendo por isso a historicidade dos patriarcas e das narrativas da conquista de Canaã, por Josué.

Para Albright, seguido por outros estudiosos americanos e franceses, Abraão teria sido um comerciante amorreu, contemporâneo de Hamurabi da Babilónia (século XVIII a.C.), que teria emigrado de Ur até Canaã, tal como relata o livro dos Génesis.

Todavia, a Escola da Arqueologia Bíblica preocupa-se, sobretudo, por demonstrar o «modelo de conquista» das cidades cananeias pelos Israelitas, tal como é apresentado

no livro de Josué. As escavações em alguns sítios bíblicos – Hazor, Betel, Láquis e Quiriat Sefer – apresentavam alguns indícios de destruição, ocorrida entre 1300 e 1200 a.C., que Albright e a sua escola atribuíram à conquista israelita. Contudo, estes autores nunca conseguiram encontrar vestígios convincentes nas duas cidades que são objeto de uma narrativa bíblica, a saber, Jericó e Ai. As escavações de Ai demonstraram, aliás, que esta cidade fora abandonada já na época do Bronze Antigo – o que explica o seu nome bíblico de Ai, isto é, «Ruínas». Quanto a Jericó, e durante o Bronze Recente, não era de modo nenhum uma cidade fortificada, pelo que não faria sentido a destruição das suas «murallas». Albright tentou explicar esta situação: primeiro, o autor bíblico teria confundido Ai com a vizinha Betel; depois, em relação a Jericó, o facto de ter estado alguns séculos desabitada (só viria a ser repovoada no tempo do rei Acab) explicaria a falta de vestígios, que teriam desaparecido devido à erosão natural!

atualmente, o «modelo [bíblico] de conquista» está completamente posto de parte. Os vestígios de destruição nas cidades costeiras e dos vales da Sefala, de Jezreel e de Bercheba não podem ser atribuídos a uma «conquista» israelita, mas devem-se sobretudo ao colapso da economia levantina da Idade do Bronze Recente. Nas regiões montanhosas centrais não há verdadeiramente indícios de destruição, mas de um novo repovoamento que, esse sim, pode ser atribuído aos primeiros israelitas.

A instalação pacífica das tribos

Em paralelo ao desenvolvimento da arqueologia bíblica surge um outro modelo explicativo das origens de Israel: o da instalação prolongada e pacífica das tribos israelitas, desenvolvido por autores como Albrecht Alt, Martin Noth e Robert de Vaux, entre outros. As ideias de H. Gunkel sobre as tradições patriarcais haviam originado um maior interesse pela época pré-monárquica e pelo fenómeno do nomadismo: então, *grosso modo*, para estes autores, a oposição bíblica cananeus-israelitas teria sobretudo

que ver com a dicotomia entre a vida sedentária e urbana dos cananeus e a vida seminómada e pastoral dos israelitas.

Para A. Alt, os primeiros israelitas seriam seminómadas provenientes do deserto (passando pela Transjordânia), que se sedentarizaram progressivamente nas regiões montanhosas da Palestina central. Era uma região pouco habitada e estes seminómadas poderiam facilmente entender-se com os agricultores/pastores cananeus. A densidade populacional em Canaã não era igual na planície, onde existiam as cidades-estado, e na montanha, muito pouco habitada. Teria sido na montanha que se instalaram os primeiros israelitas, pacificamente (daí falar-se de «infiltração pacífica»). Só mais tarde, no momento da consolidação de um poder estatal forte, com Saúl e David, é que estes entraram em confronto com os vizinhos filisteus e as cidades cananeias, podendo então falar-se de «conquista». A memória desta fase, mais dramática, e que justifica as pretensões territoriais de cada tribo (veja-se o que se passa no livro dos Juízes), foi, depois, no texto bíblico, antecipada ao próprio momento da instalação primitiva. De qualquer modo, não foi um processo único, pois cada tribo teve o seu próprio percurso.

Segundo M. Noth, é no termo desse percurso que a tribo adquire um nome (o que explicaria a «origem geográfica») de algumas tribos: Judá, Benjamim, Efraim). De qualquer modo, e como se pode confirmar pela arqueologia, é evidente que não houve destruição de cidades cananeias por parte dos israelitas, pelo que haveria que renunciar ao «modelo de conquista» pela força. M. Noth, finalmente, situa a origem dos primeiros israelitas no quadro das invasões aramaicas (deixando, por isso, um «vestígio» na gesta de Jacob).

Todavia, também para este modelo existem algumas objeções sérias: alguns dos primeiros assentamentos israelitas situam-se, precisamente, a oeste (por exemplo, 'Izbet Sartah), o que não se coaduna com uma eventual infiltração pacífica a partir do Leste; além disso, a cultura material revela muito mais uma continuidade com a cultura cananeia do que, como seria de esperar, uma descontinuidade e a introdução de elementos externos.

Uma revolução em Canaã

A descoberta e publicação dos textos de Ugarite, bem como da correspondência egípcia de Amarna, provocaram nos anos 1940 e 1950 um crescente interesse pela situação sociopolítica do Levante, durante a Idade do Bronze Recente (entre 1500 e 1200 a.C.). É este contexto que está na origem do modelo explicativo lançado por George E. Mendenhall, em 1962: uma revolução camponesa em Canaã. Segundo este autor, Israel surgiu por um movimento de migração interna. Famílias e clãs rurais, que antes viviam cerca das cidades-estado cananeias, rebelam-se contra o poder político-económico da cidade-estado e partem em busca de novas terras para cultivar. É um processo de afastamento, de carácter político, de amplos grupos da população, contra o sistema vigente. Essas migrações tinham também uma componente social: ao mesmo tempo que se afastavam dos conflitos políticos, deixavam de pagar tributo. O seu estatuto passou a ser muito semelhante ao dos *ʿapiru*.

Os primeiros israelitas, portanto, seriam cananeus. A estes, ter-se-ia incorporado, por volta de 1200 a.C., um grupo vindo do Egipto, conduzido por Moisés, e que tivera a experiência do êxodo e do Sinai. Este grupo trazia consigo a fé no deus Javé, que se tornou o polo unificador destas tribos, dando origem a Israel. A coincidência da experiência de «escravidão» era notável. Deste modo, a oposição israelitas-cananeus manifesta a recusa da ideologia política e religiosa cananea, que diviniza o poder e os interesses económicos do grupo. Por isso, a posse da terra, a liderança militar e o poder são negados aos homens e atribuídos unicamente a Deus. É provável que o conflito que envolveu Moisés e os reis da Transjordânia – Sihon e Og (cf. Nm 21,21-35) – manifeste a euforia de populações que aderiram à fé de Moisés, mas que teve a oposição dos reis locais. Teria sido para evitar tal tipo de situações que Merneptah interveio contra Israel (cf. a famosa *Estela da Vitória*).

O modelo de Mendenhall é retomado por Norman K. Gottwald, numa perspetiva da «sociologia das religiões». Segundo este autor, há motivos para acreditar que existia um «pequeno» Israel em Canaã, que prestava culto a El, antes da chegada do grupo vindo do Egito. Mas, Israel só se formou como povo quando os israelitas conseguiram o poder em Canaã. A religião de Javé foi o instrumento fundamental para cimentar e justificar o novo sistema social, fortemente igualitário, e em contraste com o sistema feudal cananeu. A oposição israelitas-cananeus não se apoiava em pretensões territoriais nem numa identidade étnica israelita, mas na recusa radical do sistema tributário agrário, com o qual as cidades-estado obrigavam os seus súbditos a pagar impostos, ao trabalho obrigatório e ao serviço militar. Culturalmente eram cananeus. Na base, havia as revoltas camponesas, mas esta revolução alcançou outros grupos: mercenários, bandidos, pastores nómadas, artesão e sacerdotes. No final do processo, Israel ter-se-ia unificado em torno a três características: um sistema de agricultura e pastoreio não tributário, a organização comunitária em aldeias e o culto ao deus libertador, Javé.

Uma simbiose cultural

Nos anos 1970, no momento em que era posta em causa a hipótese documentária, também a arqueologia bíblica cedia lugar à chamada «Arqueologia Siro-Palestina», que não se restringia ao estudo dos sítios arqueológicos bíblicos, mas assumia novos métodos de investigação, nomeadamente o das grandes investigações de superfície. É neste contexto que surgem vários modelos que têm em comum o facto de postularem uma espécie de «simbiose» entre populações locais cananeias (o modelo da «revolução campesina») e populações pastorais seminómadas (modelo da «infiltração pacífica»).

O primeiro a falar de «simbiose» foi o arqueólogo alemão Volkmar Fritz, que notara nos sítios arqueológicos do Ferro I elementos de continuidade com a cultura cananeia do Bronze Tardio, tais como a cerâmica, as técnicas de trabalho do metal e a construção

das casas. Isso levou-o a concluir que cananeus e israelitas têm a mesma origem ou, pelo menos, tiveram um período de convivência comum, antes da plena sedentarização dos segundos (que, numa primeira fase, pelo menos, teriam sido seminômadas em contacto com as populações cananeias sedentarizadas).

Os estudos de superfície, levados a cabo por I. Finkelstein, N. Na'aman e L. Stager, mostraram que, na transição do Bronze Tardio para o Ferro I, houve uma autêntica explosão populacional nas montanhas da Palestina central, que dificilmente se explica pelo simples crescimento demográfico. Nesse momento, houve certamente uma migração de populações exteriores, talvez por motivos climáticos, que se instalaram nas zonas montanhosas. I. Finkelstein pensa que são populações seminômadas que, anteriormente, habitavam entre as cidades cananeias, durante todo o período do Bronze Tardio, e que agora voltavam a sedentarizar-se.

William Dever, por seu turno, na linha do modelo da «revolução campesina», acredita que a emergência dos primeiros israelitas resulta de uma espécie de «reforma das fronteiras agrícolas», envolvendo grupos de cananeus nas regiões baixas, um pequeno número de pastores seminômadas e, ainda, grupos de escravos semitas oriundos do Egito. Daí teria resultado uma nova sociedade agrária, comunitária e essencialmente monoteísta (javista).

Uma evolução progressiva

Este último modelo foi defendido sobretudo por Niels P. Lemche. Para este autor, os primeiros israelitas não são de todo emigrantes. Por volta de 1200 a.C., o único movimento migratório conhecido na Palestina é o dos Povos do Mar. No entanto, o termo «revolução» – e sobretudo os conteúdos ideológicos que aí são projetados – é excessivo para descrever a situação de então, como também a importância dada a camponeses independentes (o modelo da «revolta campesina»). Por outro lado, com a exceção de Haçor, todas as cidades-estado cananeias do interior eram pequenas e

pobres. Não se sabe, portanto, até que ponto a administração central do palácio era equilibrada pela existência de uma classe de cidadãos independentes, cuja autonomia se basearia no comércio e na «indústria». Por último, havia dois grupos que não estavam obrigados a viver na cidade: os seminómadas e os *'apiru*. Os *'apiru* eram uma espécie de «refugiados» que, por vezes, causavam problemas às cidades; os seminómadas, por seu turno, não representavam perigo algum (modelo da «simbiose»).

Segundo Lemche, portanto: a partir do século XIV, ocorre um declive cultural em Canaã, por vários motivos. Os mais correntes são: os conflitos entre cidades-estado, que aumentavam à medida que o poder egípcio diminuía; a passagem de tropas, nos conflitos que opunham egípcios e hititas; e, enfim, a chegada dos Povos do Mar. O comércio diminuía, criando instabilidade social e uma queda do nível de vida. Neste contexto, as zonas montanhosas começaram a ser habitadas pelos *'apiru*, por antigos camponeses e trabalhadores das pequenas cidades. As cidades despovoavam-se e debilitavam-se progressivamente. Assim, os primeiros israelitas não são senão tribos isoladas, que ainda não estão organizadas (como testemunha a estela de Merneptah). Elas apenas seriam unificadas com o aparecimento da monarquia.

Ou seja, Israel estaria na mesma situação de outras sociedades não estatais que surgiram no início da Idade do Ferro: os arameus, os moabitas, os amonitas e os edomitas. Esta perspetiva marca, hoje, cada vez mais, os estudos da chamada «etnogénese» de ditos Estados.

O domínio egípcio do Levante

É sobejamente conhecido que, durante o período do Bronze Tardio/Recente (c. 1537 a 1148), o Egito dominou grande parte do Levante. Este domínio conheceu três fases distintas: a fase «imperialista» ou de conquista (1537-1401), a fase «diplomática» ou o

«período de Amarna»⁸² (1401-1327) e a fase «colonialista» ou de anexação de territórios (1327-1148).

Da conquista à diplomacia

O domínio egípcio do Levante – no período do Bronze Tardio – tem início por ocasião da expulsão dos hicsos do Egito, por volta de 1537. O faraó Ahmosis (1552-1526) conquista a sua praça-forte de Sharuhem, na Palestina, e, anos mais tarde, para assegurar as fronteiras egípcias contra os «Asiáticos», lança uma campanha que o leva até às margens do Eufrates, onde se encontra por primeira vez com um novo poder emergente: os Hurritas ou, se quisermos, o reino do Mitani. Com efeito, durante cem anos, egípcios e hurritas disputar-se-ão entre si o controlo das rotas comerciais levantinas. O faraó Tutmosis III (1479-1478 e 1458-1425), com uma impressionante série de dezassete campanhas militares, leva a melhor sobre os hurritas e consolidará a presença egípcia no *Retenu* (o nome egípcio para Canaã).

Durante o século XV, as rotas comerciais levantinas conheceram um grande incremento de atividade, graças sobretudo a essa grande plataforma comercial constituída pelos reinos do Chipre e de Ugarite (e, em particular, o seu porto: Minet-el-Beida), mas também pelas cidades-estado portuárias da costa libanesa (Biblos, Sídon e Tiro), por onde circulavam madeira, metais e bens de prestígio. Ugarite, embora sendo um reino independente, encontrava-se na altura na órbita do reino do Mitani; o Egito, por seu turno, assegurava o controlo da costa libanesa.

Sob Tutmosis III, o Novo Império criou uma estrutura de governo na «Ásia», de modo a manter o controlo sobre o corredor siro-palestino e assegurar a passagem do exército real, bem como dos bens e dos mensageiros-comerciantes egípcios. Os

⁸² Amarna foi a capital política do Egito sob Akhéaton (1378-1352). No entanto, aqui, a expressão refere-se às *Cartas de Amarna*, textos cuneiformes, escritos em acadiano, que refletem os contactos políticos e diplomáticos entre o faraó e os governadores/príncipes das cidades-estado e reinos de Canaã. Até agora, foram publicadas 380 cartas. Estas mencionam inúmeras cidades de Canaã, nomeadamente Siquém e Jerusalém (dois reinos importantes da época), e são um testemunho direto sobre a situação sociopolítica da região.

egípcios encontraram em Canaã uma cultura e uma organização local (as cidades-estado) fortes, que souberam utilizar em seu benefício. Os príncipes levantinos continuaram a exercer o seu poder, mas sob a supervisão dos governadores egípcios instalados em Gaza, Kamidu e Sumur. Estes tinham como função: 1) obedecer ao faraó e promover os interesses egípcios na região; 2) supervisionar os chefes locais e assegurar a sua lealdade; 3) supervisionar as tropas egípcias presentes na Ásia (em cidades-guarnição) e prover ao seu sustento; 4) arbitrar conflitos entre chefes locais; 5) abastecer os exércitos reais em campanha; 6) controlar a recolha de tributos. Quanto aos príncipes locais, tornavam-se praticamente funcionários reais, com as seguintes obrigações: 1) proteger as cidades do rei (ou seja, do faraó); 2) arranjar trabalhadores para as terras do rei (a corveia); 3) pagamento do tributo anual; 4) prover alimentos e alojamento para o exército do rei em campanha.

Cerca de 1400, o reino de Ugarite passou sob a influência do Egito, permitindo uma mudança significativa nas relações político-económicas entre os Estados da região: o espírito de conquista cede lugar à diplomacia e ao «comércio global», se é que nos é permitido usar esta expressão⁸³. Entre os grandes Estados (Egito, Hatti, Mitani, Babilónia e Assíria) intensificam-se os contactos diplomáticos (e as alianças matrimoniais) e o intercâmbio de bens (envio de mensageiros-comerciantes, bem como de presentes).

A área de influência egípcia (Canaã) é então dividida em três regiões, administradas cada uma por um governador/«superintendente dos países estrangeiros»: o Hurru no Sul (com o centro administrativo em Gaza), o Amurru no Norte (com o centro administrativo em Sumur) e o Apu no Centro (com o centro administrativo em Kamidu). Canaã torna-se numa espécie de colónia «feudal»: cada rei ou governador

⁸³ Na verdade, as «esferas de interação» entre os Estados adquire um desenvolvimento sem precedentes: mar Egeu-Chipre-Ugarite (porto de Minet el-Beida), Egito-Ugarite-Ura (um porto no Hatti); Babilónia-Damasco-Ugarite-Tiro-Bíblus; Hatti-Carquemish-Ugarite; Egito-Asquelon-Akko-Bíblus-Ugarite. Os mensageiros-comerciantes, enviados pelos respetivos Estados, adquirem uma mobilidade impressionante, fixando-se temporariamente nos principais centros comerciais para realizar as transações que lhes foram encomendadas. Os principais portos da costa levantina, sobretudo Minet el-Beida, acolhem comerciantes de todos os quadrantes.

das cidades-estado devia prestar vassalagem ao faraó, pagar-lhe um tributo anual e oferecer-lhe presentes (uma espécie de impostos camuflados). Em contrapartida, o faraó assegurava a *pax aegyptiaca* na região, através dos seus representantes e, sobretudo, do exército. Algumas regiões férteis, como a de Sumur e a planície de Jezreel, foram administradas diretamente pelos egípcios; e cidades como Gaza, Bet-Chan e Sumur tornaram-se também cidades-guarnição do exército do rei.

Do ponto de vista social, as *Cartas de Amarna* revelam ainda dois aspetos importantes. Por um lado, a atividade dos ‘*apiru*’⁸⁴, um termo egípcio que designa alguns grupos sociais marginais, que vivem fora das cidades e que, frequentemente, as ameaçam. As revoltas destes grupos são, em geral, duramente reprimidas pelo exército. Por outro lado, existem grandes desigualdades sociais: as elites urbanas acumulam poder e riqueza, enquanto as populações rurais das aldeias-satélite vivem em grande dificuldade. Uma e outra razão, para além da passividade do faraó Akhénaton, manifestam-se nas tensões e conflitos entre cidades-estado no final do período de Amarna.

Perda de influência e nova estratégia de anexação

O período de Amarna fica também marcado pelo regresso dos Hititas ao Levante e pelo fim do reino do Mitani. O rei Suppiluliuma I (1380-1336) restabelece a autoridade do «império» hitita na Anatólia, ameaçado por várias invasões e revoltas. Em 1368, penetra na Síria do Norte e conquista Alepo, expandindo a sua influência até ao Líbano. Perante a passividade de Akhénaton, o rei Tushratta do Mitani reage, organizando uma coligação contra os hititas. Em 1360, porém, Suppiluliuma I regressa à Síria: derrota os hurritas, conquista Ugarite e o reino do Amurru (sob influência egípcia) e apodera-se de Carquemish (em 1354), onde estabelece um dos seus filhos como vice-rei para a

⁸⁴ Os ‘*apiru*’, que alguns estudiosos procuraram identificar com os hebreus, não são propriamente um grupo étnico, mas grupos «marginais», «errantes», não possuindo, portanto, uma identidade como grupo.

Síria do Norte. A Assíria, durante muito tempo vassala do Mitani, aproveita estes acontecimentos para recuperar a independência, com Assur-Ubalit I (1366-1330). O Mitani, enfraquecido, passa a ser disputado pelas duas potências emergentes: os hititas e os assírios⁸⁵.

No final do século XIV, portanto, o Egito perde o controlo do norte do Levante⁸⁶. A partir de então, dá-se uma nova mudança na política externa egípcia, que os historiadores apelidaram de «governo direto» sobre Canaã: o Egito anexa grandes regiões do Sul e do centro do Levante (a costa palestina, as planícies da Sefela e de Esdrelon, o vale do Jordão)⁸⁷.

Tradicionalmente, os estudiosos avançavam várias explicações para esta mudança: 1) o *ethos* belicista da nova dinastia egípcia (oriunda do exército); 2) a vontade de pôr um termo aos conflitos entre cidades-estado e, simultaneamente, bloquear o elemento tribal emergente nas regiões montanhosas; 3) aumentar a tributação sobre as cidades-estado cananeias. As investigações arqueológicas nas minas de cobre de Timna (Golfo de Araba), porém, apontam para uma outra explicação mais lógica: uma vez perdido o controlo do comércio do cobre do Chipre (via Ugarite), o novo modelo egípcio aponta para o aproveitamento direto dos recursos minerais do Negueve e implica, de certo modo, a criação de condições logísticas e materiais para a sua comercialização.

O início da exploração egípcia das minas de Timna ocorre por volta do ano 1300. Efetivamente, no templo de Hathor em Timna foram encontrados vestígios de praticamente todos os faraós entre Seti I e Ramsés V. Isso sugere que a exploração egípcia das minas terá ocorrido entre 1300 e 1150. Por outro lado, para além de objetos egípcios, foram encontrados objetos de proveniência madianita e neguevita, desde os

⁸⁵ Com Mursili II (1322-1295) e Muwatalli II (1310-1270), os hititas asseguram definitivamente o domínio sobre o noroeste do Levante, controlando o reino de Ugarite. A nordeste, Adad-Nerari I (1308-1275) da Assíria submete os últimos reis do Mitani, que cai definitivamente com Salmanasar I (1275-1245).

⁸⁶ Em 1275, na Batalha de Qadesh, Ramsés II tenta ainda recuperar essa influência, sem sucesso. O Amurru será, doravante, a fronteira entre as áreas de influência hitita e egípcia.

⁸⁷ Disso nos dão conta os textos egípcios e as sucessivas campanhas dos faraós no vale do Jordão (Seti I em Pella, Bet-Chan e Rehov; Ramsés II em Moab e Edom), na conquista das principais cidades da *Via Maris*, na costa palestina, e da Sefela (a Ramsés II são atribuídas as conquistas de Gaza, Gezer, Ashdod, Jafa, Afeq e Meguido; a Merneptah, as cidades de Gezer, Ashkelon e Yeno'am).

estratos mais antigos. Isso permite concluir que, desde o início, os egípcios contaram com a colaboração (voluntária ou forçada) da população local, composta por elementos de origem arábica (os madianitas) e elementos *shasu* (os habitantes do Negueve e da Transjordânia).

Os egípcios forneceram os métodos e tecnologia para a extração e tratamento do cobre (que haviam desenvolvido nas minas de turquesa do Sinai) e recrutaram como trabalhadores os elementos das sociedades locais, que, além da mão de obra, providenciava de bens agro-pastoris a colônia mineira. Este trabalho, porém, era sazonal, realizado sobretudo durante o inverno. Nos meses de verão, estas populações seminômadas conduziam os seus rebanhos à procura de pastos, aproveitando provavelmente para comercializar o cobre ganho pelo seu trabalho mineiro⁸⁸.

Em resumo, entre 1300 e 1150, o Egito encontrou no vale de Araba, no Negueve, uma alternativa ao Chipre para a sua provisão em cobre. O metal extraído nas minas de Timna, com envolvimento das populações locais (madianitas e neguevitas), era transportado para o Egito através de duas vias: a via marítima, a partir do Golfo de Acaba (o «país de Atika», mencionado no *Papiro Harris I*); e a via terrestre, através do vale de Bercheba e em direção à costa palestina, onde se juntaria ao Caminho de Horus. Por outro lado, uma parte do cobre era também comercializado no sul do Levante, subministrado às cidades-estado cananeias: este cobre era transportado, por via terrestre, pelas populações locais, durante a época da transumância, e depois tratado em alguns centros da região (conhecem-se centros de tratamento em Amman, no norte da Transjordânia, e em Tel Masos, no vale de Bercheba) e comercializado nos grandes centros urbanos.

⁸⁸ A distribuição da cerâmica madianita sugere uma relação com o comércio do cobre, pois encontra-se em rotas que conduzem a outros centros de processamento do cobre: de Araba para o norte (para a Transjordânia), onde foram encontrados locais de tratamento de cobre, sobretudo num assentamento situado na região da atual cidade de Amman; de Araba para oeste (em direção ao vale de Bercheba), onde também foram encontrados vestígios de tratamento de cobre, particularmente em Tel Masos e Tell el-Far`a. Para além dos vestígios de cerâmica madianita, é possível também que os seminômadas *shasu* tenham sido incorporados à rede de comércio do cobre no sul do Levante. Nos postos de controlo egípcios situados no Caminho de Horus e na sua bifurcação em direção ao vale de Bercheba foram encontrados esqueletos de elementos *shasu*, o que sugere que foram incorporados à administração egípcia (como milícias).

O colapso da civilização levantina

No final do século XIII, o Médio Oriente conheceu uma crise sem precedentes que provocou o colapso da civilização levantina, juntamente com os «impérios» hitita e egípcio. Esta crise está também relacionada com a chegada dos «povos do mar» (ver enquadramento).

Vários fatores contribuíram para esta crise: a persistência de conflitos entre os grandes Estados, as alterações climáticas e a movimentação de populações. É sobre este último que nos vamos centrar aqui.

A «invasão» dos povos do mar – Uma hipótese

A origem da crise parece ter ocorrido por volta do ano 1240 a.C., quando os hititas perderam o controlo das minas de cobre a leste da Anatólia, a favor dos assírios. Para fazer face a esta situação, o rei hitita Tudhaliya IV tomou duas decisões cruciais: apoderar-se da ilha de Chipre, para assegurar a produção de cobre, e, em segundo lugar, impor um embargo comercial contra a Assíria e os aqueus (este embargo explicaria a escassez de cerâmica micénica em Chipre e na região costeira da Palestina, no final do século XIII, sendo substituída por uma cerâmica de «estilo toscano», típica da região levantina desta época). Por conseguinte, nas últimas décadas do século XIII, as rotas comerciais tornaram-se inseguras e os micenas, que basearam o seu crescimento no comércio, entraram num período de decadência. Tudo isso deu origem a uma série de guerras internas na Grécia (que são testemunhadas pela arqueologia, realizada em várias cidades micénicas). Por outro lado, como resposta à rutura das redes comerciais, alguns contingentes micénicos participaram em grandes campanhas de pirataria contra as posses hititas no Chipre, aliando-se aos aqueus e aos povos de Arzawa, que, com os líbios, ameaçaram também o Egito de Merneptah (cf. *Estela da Vitória*).

Na mudança de século, os gregos conseguiram resolver os seus problemas internos e empreenderam uma campanha para controlar de novo as rotas comerciais e apoderar-se de Chipre. Essa empresa exigia ainda a conquista da vizinha região costeira continental, bem como o controlo de Troia, uma cidade importante para o comércio com o Mar Negro. Depois de conquistarem o

Chipre, os aqueus atacaram também Tarso e Ugarite, acabando por dominar a Pisídia, a Cilícia e a Síria do Noroeste. Estes acontecimentos provocaram a queda do Império Hitita – onde viriam a estabelecer-se, mais tarde, os frígios – e a emigração dos povos que se tinham estabelecido nestas regiões: os chamados «povos das ilhas» ou «povos do mar» (inscrições de Ramsés III). Estes «povos do mar» – os peleset, os denyen, os weshesh, os tjeker e os shekelesh – agruparam-se na região do Amurru e, vinte anos mais tarde, invadiram Canaã, ameaçando novamente o Egito de Ramsés III, no intuito de debilitar a resistência egípcia ao seu estabelecimento na Palestina.

Carlos J. Moreu, «Los pueblos del mar y el trasfondo histórico de la guerra de Troya», in *Mediterranean Archaeology*, 16 (2003), pp. 107-124 (trad. nossa).

Os «povos do mar»

Os «povos do mar» é uma expressão egípcia para designar vários povos que, no final da Idade do Bronze, se enfrentaram ao Egito. O primeiro grande confronto aconteceu no ano quinto do faraó Merneptah. As inscrições de Karnak mencionam cinco povos aliados dos líbios: os sherden, os lukka, os ekwesh, os teresh e os shekelesh⁸⁹. O faraó consegue expulsá-los, numa tremenda batalha que fez 6000 mortos e 9000 prisioneiros, o que demonstra da importância do confronto. Vitorioso, Merneptah vem ainda em auxílio dos hititas, também com problemas face a esses povos, enviando-lhes trigo para fazerem face à fome.

Alguns anos mais tarde, é a vez de Ramsés III enfrentar novas vagas destes «povos das ilhas». No oitavo ano do seu reinado, tem lugar a Guerra do Norte, composta por duas batalhas: uma naval, no delta do Nilo, e uma terrestre, em Canaã. Os povos invasores já não são os mesmos do tempo de Merneptah, a julgar pelos nomes: os

⁸⁹ Alguns destes povos já eram conhecidos das fontes egípcias: os sherden e os lukka aparecem mencionados nas *Cartas de Amarna*. Por ocasião da Batalha de Qadesh, os sherden (provenientes de Sardes, na Lídia, ou mesmo da Sardenha?) são aliados de Ramsés II, enquanto que os lukka (provenientes da Lídia?) se encontram do lado dos hititas. A identificação dos outros povos é mais problemática: os ekwesh podem ser os aqueus (de Alhiyawa de Hattusa?), os teresh, lídios (de Tróade?), e os shekelesh, originários da Cilícia ou do vale do rio Shekka (na Anatólia).

peleset, os denyen, os weshesh, os tjeker e os shekelesh⁹⁰. As fontes egípcias atribuem a vitória a Ramsés III, que teria subjugado estes povos (cf. *Papiro Harris I*). No entanto, alguns anos mais tarde, o Egito retira-se de Canaã e são alguns deles que se instalam na costa levantina, particularmente os filisteus (peleset).

O estabelecimento dos filisteus na Palestina está, hoje, no centro de um grande debate entre especialistas⁹¹. Na verdade, temos muito pouca informação sobre os primeiros anos da presença filisteia no sul do Levante. Um documento do final do século XII, o *Onomasticon de Amenope* (c. 1100), menciona três cidades filisteias (Ashkelon, Ashdod e Gaza) e três grupos de «povos do mar» (shardani, sikila e filisteus). A presença dos sikila em Dor é também mencionada na correspondência de Wen-Amon Tale (c. 1075), um emissário-comerciante egípcio enviado a Biblos para comprar madeira de cedro.

Os arameus

A zona de estabelecimento dos arameus corresponde, *grosso modo*, àquela que foi a dos amorreus no terceiro milénio. As primeiras notícias de «protoarameus» – que receberam vários nomes em egípcios e em acadiano, sendo os termos *ahlamû* e *sutû* os mais correntes – surgem no final do século XIV e início do século XIII, na área siro-palestina. Os *sutû* parecem ser grupos pouco sedentarizados (movendo-se nas franjas do deserto) e muitas vezes perigosos. Os *ahlamû* ter-se-iam aproximado dos hititas, estabelecendo-se talvez na proximidade do oásis de Palmira, absorvendo as antigas populações hurritas.

⁹⁰ Os quatro primeiros surgem mencionados pela primeira vez e é provável que não sejam originários do mar Egeu, mas da costa oriental mediterrânica: povos vassalos dos hititas, instalados na Anatólia e na Síria que, com a queda do «império» hitita, foram obrigados a emigrar para sul.

⁹¹ A explicação tradicional, baseada nas informações do *Papiro Harris I* (do reinado de Ramsés IV [1154-1148]), atribui esse assentamento à iniciativa dos egípcios. Contudo, atualmente, essa explicação não parece convincente – parece ser, antes, um elemento de propaganda egípcia –, pois não explica os vestígios de destruição nas várias cidades da Pentápole filisteia nem a ausência de cerâmica filisteia entre 1175 e 1130 a.C.

Mais seguras são as primeiras menções dos arameus-*ahlamû*, que provêm dos arquivos assírios do século XII. O rei assírio Tiglat-Falasar I (1114-1076) menciona numerosas campanhas contra os arameus, ao longo do Médio Eufrates e Síria do Norte. Essas campanhas continuam com Assur-bel-kala (1073-1056), que consegue ainda resistir à pressão aramaica, mas não impede o nascimento dos reinos aramaicos. Na Mesopotâmia, na Síria do Norte, à volta de Alepo e de Damasco, e na Transjordânia (a leste do Mar da Galileia), modestos grupos de arameus adquirem uma identidade bem definida e organizam-se em pequenos Estados, que, ocasionalmente, se confederam.

A partir do século X, os reinos amorreus – e, particularmente, o reino de Damasco – são bem atestados nas fontes bíblicas e extrabíblicas. Durante dois séculos, eles serão os principais adversários dos assírios, a norte, e dos israelitas, a sul. Posteriormente, os Estados aramaicos serão, pouco a pouco, absorvidos no interior do Império Assírio. O último a ser integrado será o reino de Damasco, em 732 (dez anos antes de Israel).

Emergência de novos Estados

A crise do comércio mediterrâneo levou ao colapso do império hitita e dos seus vassallos, à emigração dos «povos do mar» e ao abandono de Canaã pelos egípcios. As populações locais, que haviam abandonado as cidades, começaram a estabelecer-se em pequenos assentamentos. Este novo repovoamento de Canaã dá início a um processo de formulação de novas entidades «étnicas»; não no sentido «natural» de grupos étnicos preexistentes que se instalam em Canaã, mas de grupos que se «constituem», afirmando uma nova identidade⁹².

⁹² O único elemento externo que surge em Canaã é «os povos do mar» e não se pode dizer que tenham guardado a sua origem étnica. Agora, no sul do Levante, o fenómeno mais evidente é o da ruralização. A partir de c. 1200, surgem numerosos pequenos assentamentos rurais de um lado e do outro do Jordão. Nas áreas de mais pluviosidade (a oeste do Jordão), são assentamentos agro-pastoris; nas áreas semiáridas (a leste), são assentamentos de pastores. A estrutura dos assentamentos sugere uma organização familiar alargada, podendo ter havido o estabelecimento de relações de parentesco entre os grupos: criando relações extensivas, partilhando aspetos culturais e obrigações recíprocas, bem como rituais religiosos e outras atividades comunitárias sazonais (festas).

As relações sociais alargadas, no seio destes assentamentos rurais, são o ambiente propício para a formação de uma coesão comunitária – a criação de alianças entre famílias ou povoações – e a origem de tribos com um acentuado carácter geográfico (Efraim, Benjamim e Judá são, antes de mais nada, topónimos). Nas zonas semiáridas, onde os recursos são mais limitados e a pastorícia e outras estratégias de mobilidade mais importantes, o ambiente é mais propício à emergência de verdadeiras tribos (Gad e Rúben, que poderiam muito bem ser tribos *shasu*), que se expandiam e se organizavam, muitas vezes, em confederação (os clãs de Manassés, Simeão e Judá). Nas áreas de colapso do poder estatal, a emergência de novas tecnologias dava azo a uma nova reorganização espaço-social: dedicação ao comércio (Aser e Dan; cf. Gn 49,17.20) e à prestação de serviços (Isaacar e Zabulão; cf. Gn 49,13-15).

A primeira fase da afirmação destas novas identidades em Canaã decorreu no litoral, onde surgiram as cidades-estado filisteias e fenícias (séculos XII/XI). Na verdade, as cidades-estado fenícias não conheceram um colapso total, mas mantiveram uma certa continuidade institucional e social com a fase precedente (a cultura cananeia). A segunda fase decorreu no interior, onde surgiram os reinos arameus, os reinos de Judá e de Israel, mas também os reinos amonita, moabita e, por fim, edomita (entre os séculos XI e IX/VIII).

Independentemente da polémica entre «maximalistas» e «minimalistas»⁹³, é talvez possível identificar a emergência de um Estado a oeste do Jordão, durante o século X. Alguns elementos da cultura material e construções administrativas (em Gezer, Haçor e Meguido) permitem pensar na emergência de um pequeno Estado, vizinho dos filisteus, dos fenícios e dos arameus. As referidas construções administrativas revelam um carácter ideológico: não estão ao serviço de uma comunidade local (não são

⁹³ Esta polémica tem que ver, sobretudo, com a questão de saber se existiu ou não uma «monarquia unida», sob David e Salomão, ou se, desde o começo, estamos perante dois Estados independentes: Israel e Judá. Não existem muitos dados extrabíblicos, com a exceção das estelas de Dan (provavelmente aramaica) e de Mecha (rei de Moab), ambas do século IX e espelhando a realidade de então. Porém, em ambas se fala quer da «casa de David», quer da «casa de Omri», sendo clara a referência a Judá e Israel. Quanto à narrativa bíblica, deuteronomista, não sabemos se espelha ou não a realidade histórica dos séculos XI/X, ou se veicula apenas uma «ideologia» que lhe é própria.

idades-estado), mas pretendem delimitar um território: Meguido situa-se na fronteira com a Fenícia; Haçor, com os arameus de Damasco; Gezer, com os filisteus. Trata-se, portanto, de uma nova entidade territorial. Os elementos decorativos dos palácios, semelhantes aos encontrados em Chipre e Moab, testemunham da existência de um novo sistema (comercial e artístico) internacional. Mas, por outro lado, não existem outros elementos identificativos da ação estatal: uma arte representativa, inscrições monumentais ou objetos decorativos. Na sua maioria, a população continua a ser rural. E esses centros administrativos são habitados por uma elite que desejava a afirmação internacional deste novo Estado: débil, pequeno e fechado sobre si mesmo.

Reconsiderando as origens de Israel

As investigações arqueológicas dos últimos trinta anos revelam que, no final do Bronze Recente e início do Ferro I (a partir de c. 1200 a.C.), existe uma explosão demográfica nas zonas montanhosas do sul do Levante, particularmente nas montanhas de Efraim e Benjamin. Este crescimento populacional não tem origem em causas naturais, isto é, um súbito aumento da natalidade – pois estas regiões eram praticamente desabitadas –, mas a uma afluência exterior de pessoas, vindas das regiões baixas ou até da Transjordânia.

Existe um grande debate, entre académicos, na interpretação destes dados arqueológicos. Como começou? Quem são essas populações? Trata-se, realmente, dos primeiros israelitas? Em relação à primeira questão, alguns situam a origem do fenómeno apenas no início do século XII (como, por exemplo, I. Finkelstein), enquanto outros pensam que ele havia começado anteriormente (por exemplo, W. Dever). Quanto à tipificação das populações, para uns trata-se de um fenómeno de ressedentarização de pastores seminómadas locais (Finkelstein), enquanto para outros existe uma deslocalização de populações diversas, desde pastores seminómadas que se

sedentarizam a populações cananitas que abandonaram as cidades (Dever). Finalmente, tendo em conta alguns elementos da cultura material, da tecnologia e da ideologia dessas populações, alguns identificam-nas como «protoisraelitas» (Dever), enquanto outros têm mais reservas quanto à sua etnicidade (Finkelstein).

De seguida, vamos reconsiderar alguns dados, para ver se é possível ver mais claro neste assunto.

‘Apiru e shasu na documentação egípcia

Depois da publicação das *Cartas de Amarna*, deu-se muita importância ao fenómeno dos ‘*apiru*, esses grupos de «migrantes» mercenários, considerados pelos egípcios como «vilões», desordeiros e causadores de conflitos, porque aliados de alguns dirigentes locais em «conflito» com o Egito, nomeadamente o reino de Amurru, mas também a cidade-estado de Siquém (ver mesmo a cidade-estado de Jerusalém). Esse interesse pelos ‘*apiru* tinha muito que ver, também, com a proximidade linguística com ‘*ivri* (hebreus), um termo que aparece na Bíblia Hebraica, e pensou-se poder aí existir um «traço de memória» da situação histórica do segundo milénio. Hoje, essa correspondência deixou de ser tão evidente.

A realidade dos ‘*apiru*, no entanto, é detetável nos textos egípcios apenas até ao reinado de Seti I, no início do século XIII (cf. as duas estelas encontradas em Bet-Chan). Depois disso, a preocupação dos faraós egípcios voltou-se para os *shasu*. Os *shasu* são populações seminómadas (o termo egípcio significa «errantes»), associadas sobretudo à região de Seir – isto é, a Edom –, embora na documentação egípcia eles também surjam na Transjordânia, a sul do planalto de Amman (ou seja, em Moab), na península do Sinai e no Negueve. São populações organizadas em tribos e os vestígios de assentamentos que se conhecem são de carácter sazonal [Lipinski, 361-364].

Esta mudança tem que ver com o que dissemos anteriormente: no final do período de Amarna e até à Batalha de Qadés, o Egito foi perdendo progressivamente o controlo

das rotas comerciais e o comércio com Chipre, sendo obrigado a procurar alternativas. É então que surge o seu interesse pela exploração do cobre das minas de Timna, no vale de Araba, precisamente, em pleno território das tribos *shasu*. Ora, estas transformações a nível do comércio regional, bem como o controlo direto sobre as cidades-estado cananeias (levado a cabo por Ramsés II e Mernemtah), provocou, certamente, importantes movimentos de populações.

Recentemente, Eveline Van der Steen ilustrou bem o movimento de populações na Transjordânia, após a perda de Pella, pelos egípcios, e a fundação de uma nova fortaleza mais a sul – em Tell es-Sa’idiyeh – para proteger a nova travessia do Jordão e controlar o comércio com a Transjordânia. Estas mudanças tiveram um impacto em toda a região, como se pode ver nas escavações de Deir ’Alla (talvez, a Penuel da narrativa de Jacob). A interação das populações locais no comércio regional impulsionou ainda o incremento de novos assentamentos em Moab, com populações vindas do Norte.

A Estela de Vitória de Merneptah

O único testemunho egípcio acerca do Israel primitivo é a chamada *Estela da Vitória* do faraó Merneptah (c. 1207 a.C.), onde se pode ler:

Os príncipes estão prostrados, dizendo: clemência!
Nenhum alça a sua cabeça, ao longo dos Nove Arcos.
A Líbia está desolada, o Hatti está pacificado,
Canaã foi despojado de tudo o que tinha de mal,
Ascalon foi deportada, Gezer foi tomada,
Yanoam é como se nunca tivesse existido,
Israel foi devastado e ficou ermo, não tem semente.
A Síria converteu-se em viúva para o Egito.

Todas as terras estão unidas, pacificadas!⁹⁴

Embora alguns investigadores tenham tentado ler os hieróglifos referentes ao nome «Israel» como um topónimo (referindo-se à cidade de Jezrael!), a maioria inclina-se pelo gentílico, reconhecendo que a estela fala, efetivamente, de Israel. Do ponto de vista geográfico, este Israel está situado no sul do Levante, entre a região costeira (Ascalon e Gezer) e a Galileia (Yanoam), ou seja, na região montanhosa da Palestina central.

Portanto, ao contrário dos outros topónimos citados (Ascalon, Gezer e Yanoam), Israel não é um lugar, mas um grupo socioétnico (o hieróglifo representa um homem e uma mulher sentados, com o símbolo identificativo do plural). Tal como foi proposto por Israel Finkelstein, poderia pensar-se tratar-se de um grupo socioétnico que se movia entre as cidades-estado cananeias e que se encontrava em fase de instalação nas zonas montanhosas. Alguns investigadores, porém, como Anson Rainey, pensam que se poderia tratar de uma infiltração de elementos *shasu*. Esta última hipótese, contudo, tem dois inconvenientes: primeiro, a iconografia deste «Israel» difere da iconografia dos *shasu* de outras inscrições egípcias; depois, os *shasu* não são propriamente um «povo», mas uma entidade geográfica (os *shasu* de Seir).

Por outro lado, não é totalmente claro se se trata de um grupo sedentário ou seminómada. Todavia alguns indícios apontam para a primeira situação, isto é, um grupo já sedentarizado ou em vias de sedentarização: o homem e a mulher estão sentados, e a menção da «semente» pode querer dizer que viviam da agricultura. A estela tampouco diz alguma coisa sobre uma possível migração⁹⁵. De todas as

⁹⁴ Tradução de Federico Lara Peinado, texto completo em <http://www.Egitomania.com/jeroglificos/practical/israel.htm> (consultado em 10 de agosto de 2011).

⁹⁵ Em relação aos *shasu*, é conhecido dos documentos egípcios que, nalgumas alturas do ano, migravam com os seus rebanhos à procura de pastagens, mas regressando sempre à «base», na região de Seir/Edom (carácter seminómada). Na presente situação, esse não seria o caso, pois é difícil imaginar que fossem à procura de pastagens nas regiões montanhosas, maioritariamente desabitadas.

maneiras, naquele momento, «Israel» era um grupo suficientemente importante para ser citado juntamente com as cidades-estado cananeias.

Assentamentos israelitas

A estela de Merneptah faz eco de uma campanha do faraó que teve lugar algum tempo antes. Estamos no último cartel do século XIII e está em curso uma transformação profunda da sociedade levantina: nesse momento, chegam as primeiras vagas dos «povos do mar» e o império hitita passa por momentos de grande dificuldade, devido à fome. Pouco tempo depois, com o virar do século, o comércio cipriota recebe um duro golpe, e é toda a civilização levantina que entra em colapso: desaparece o reino de Ugarite e desmembra-se o império hitita; paulatinamente, também o Egito se retira do Levante.

O incremento de assentamentos nas montanhas da Palestina – mas também nas zonas áridas da Transjordânia – deve ser compreendido neste quadro histórico mais amplo. Não deixa de ser curioso que a explosão demográfica nas montanhas de Efraim e Benjamim aconteça logo «a seguir» à derrota de uma entidade chamada «Israel», por Merneptah. Não sabemos quem é este «Israel», mas a sua aniquilação criou um *vacuum* de poder nas zonas montanhosas que permitiria, pouco tempo depois, a explosão demográfica acima mencionada⁹⁶. São novos grupos que chegam, oriundos do Leste (Transjordânia), das regiões baixas (cidades-estado) e, mesmo, do Sul (grupos seminómadas).

Na Transjordânia, quando entrou em colapso a estrutura comercial do planalto de Amman – dependente do comércio cipriota – os grupos envolvidos nesse comércio emigraram. Alguns deles, que conheciam a região de Deir 'Alla dirigiram-se para ali e

⁹⁶ Um caso paradigmático é revelado pelas escavações do santuário do monte Ebal. No final do século XIII é abandonado (era, talvez, frequentado por esse «Israel» da estela de Merneptah), mas de novo reconstruído nos inícios do século XII, o período da explosão demográfica nas regiões montanhosas. Além disso, a cerâmica aí encontrada é semelhante à da Transjordânia, testemunhando a movimentação de populações provenientes dali, no momento do colapso do comércio cipriota.

para outros lugares do vale do Jordão; outros, foram para mais longe (monte Ebal). Posteriormente, com a retirada do Egito do Levante e o abandono da exploração cuprífera das minas de Timna, há novas movimentações de populações. Thomas E. Levy defende que algumas tribos neguevitas, comprometidas no comércio de cobre no sul do Levante, também terão emigrado para as zonas montanhosas⁹⁷.

Uma chefiaria pré-estatal: Tel Masos

Como dissemos anteriormente, após haverem perdido o controlo do comércio do cobre cipriota, os egípcios iniciaram a exploração das minas de cobre de Timna, com a colaboração de elementos locais (neguevitas) e externos (madianitas). Estes elementos não só estavam envolvidos na extração do metal (durante o inverno), como também na sua comercialização, durante as suas viagens de transumância, com os seus rebanhos (durante o verão).

Ora, com a retirada do Egito do Levante, em meados do século XII (c. 1130 a.C.), a exploração das minas de cobre passou, durante algum tempo, para as mãos dos madianitas. Mas, ao mesmo tempo, surgiu o «fenómeno» Tel Masos. Este lugar, criado, provavelmente, pelas populações da costa meridional, para assegurar um acesso seguro ao cobre proveniente de Araba, na segunda metade do século XII, conheceu um desenvolvimento espetacular, tornando-se numa espécie de chefatura local. Ao seu redor, multiplicaram-se assentamentos mais pequenos e de carácter rural (entre os quais Bercheba e Arad), o que faz pensar em «aldeias-satélite» em torno da «cidade-estado» de Tel Masos. Esta cidade multiétnica, que conheceu o seu maior desenvolvimento depois da retirada dos Egípcios do Levante, caracteriza-se por um possuir uma tripla atividade económica: armazenamento de bens, processamento de cobre e o comércio.

⁹⁷ Esta situação, efetivamente, iria ao encontro daqueles que defendem a «hipótese quenito-madianita», segundo a qual a religião javista é oriunda do Sul, de Seir (cf. Dt 33,2; Jz 5,4; Sl 68,8-9; Hab 3,3), e a referência a Madian, no Êxodo, antiquíssima.

Tel Masos seria um «lugar central», isto é, uma plataforma comercial, onde circulavam os bens provenientes do litoral (como o vinho e o azeite, ou ainda bens de prestígio), produtos locais (como os têxteis e os cereais) e o cobre de Araba já trabalhado localmente.

Mas, apesar deste desenvolvimento e sucesso, Tel Masos declinou no século seguinte. Não há vestígios de um fim abrupto e violento, pelo que parece provável que a sua população tenha, simplesmente, abandonado o local para ir fundar num outro sítio, não muito longe dali: Tel Malhata. Alguns investigadores veem nisso um sinal do aparecimento da monarquia em Judá, que supôs uma reorganização do comércio regional⁹⁸. Com efeito, o fim da hegemonia egípcia terá deixado, num primeiro momento, uma espécie de «vazio político» na origem de pequenas chefaturas locais (como Tel Masos) que alcançaram um elevado nível de autonomia e complexidade. Porém, a criação de Estados secundários na zona, levou à queda dessas chefaturas em favor das novas organizações políticas emergentes.

Conclusão: Bíblia e história

Na sua síntese mais recente, *Who Were the Early Israelites and Where Did They Come From?* (2003), William G. Dever aponta alguns aspetos a ter em conta, se se quer chegar a um consenso acerca das origens de Israel:

- 1.º Israel emerge em Canaã – não vem de fora – na transição do Bronze Tardio para o Ferro I (ou seja, entre os séculos XIII/XII a.C.).
- 2.º A arqueologia – e não a Bíblia – é a principal fonte de novos dados, para reescrever a história das origens do antigo Israel.

⁹⁸ Apesar do nível de autonomia alcançado, Tel Masos dependia do comércio com o «centro»: as cidades-estado filisteias do litoral e o próprio Egito. Quando, no final do século XI, se reataram as exportações de cobre do Chipre, o cobre de Araba diminuiu de importância e Tel Masos perdeu a sua influência. A transferência para Tel Malhata, pode significar a sua dependência do recém-criado reino de Judá (em Jerusalém).

3.º A arqueologia – e isso será a base para uma investigação interdisciplinar (envolvendo a antropologia, a sociologia, etc.) – aponta para um processo de reinstalação de populações.

Sem colocar isso em causa, podemos, no entanto, perguntar-nos: será possível que as narrativas bíblicas guardem «traços de memória» históricos, identificáveis?

No capítulo 1, observámos que alguns elementos pareciam apontar para uma «memória» histórica do patriarca: o conflito «à nascença» entre Jacob/Israel e Esaú/Seir, as relações também conflituosas com Aram (ou os Arameus de Damasco) e a «geografia» do patriarca (Betel e Penuel). O primeiro elemento, relativo às origens (ao nascimento), sugere realmente uma contemporaneidade que é confirmada pelos dados da arqueologia: entre os séculos XIII e IX, assistimos à emergência de vários Estados dos dois lados do Jordão: Israel e Judá, na Cisjordânia, e Amon e Moab, na Transjordânia. Em relação ao carácter conflituoso deste «nascimento», o único testemunho extrabíblico que possuímos é a estela de Mecha, rei de Moab. Efetivamente, nesta inscrição, feita em paleo-hebraico, o rei Mecha faz alusão à história anterior desta região: *a*) a imemorial presença da tribo de Gad («os homens de Gad») nas «terras de Atarot»; *b*) a conquista do «país de Madaba» e a submissão de Moab, por Omeri; *c*) a ocupação de Horonain (a sul do Arnon) pela «casa de David». Estas informações confirmam um domínio dos Estados da Cisjordânia sobre a Transjordânia, pelo menos no século IX. É possível que este «conflito» tenha sido, um século depois (na época de Oseias), projetado nas origens dos dois povos.

As relações conflituosas com Aram, ao invés, já não têm nada que ver com as origens de Israel (e de Judá). Como observámos anteriormente, o profeta Oseias situava, claramente, estes eventos na «idade adulta». Os textos refletem, portanto, as «guerras aramaicas» que tiveram lugar na segunda metade do século IX. Não deixa de ser sintomático que o lugar de confronto entre Jacob e Labão seja a montanha de

Guilead (cf. Gn 31,23), precisamente a região onde têm lugar os confrontos mais sangrentos das guerras aramaicas (cf. 1Rs 22; 2Rs 8-9).

Finalmente, a geografia do patriarca, particularmente o santuário de Betel (na fronteira entre Efraim e Benjamin) e Penuel (na Transjordânia), merecem também uma referência particular. Betel, já o vimos, é o santuário nacional de Israel e é normal que os autores bíblicos atribuam a sua fundação ao antepassado da nação. Quanto a Penuel, como dissemos, alguns estudiosos tendem a identificar este lugar com o antigo santuário de Deir 'Alla. Este antigo santuário transjordânico teve uma grande importância no século XIII, e até à sua destruição por um terramoto no século XII. Posteriormente, o sítio continuou a ser habitado, por uma população que se dedicava à metalúrgica, agricultura e pecuária. Ora, no século XIII, precisamente, este local foi plataforma de grandes movimentações de populações; e é curioso que a tradição bíblica diga que foi ali que Jacob recebeu o nome de «Israel». Terá isto alguma coisa que ver com o «Israel» da estela de Merneptah? André Lemaire defende, há alguns anos, que o Israel bíblico se teria formado na Transjordânia, pela união dos *Bene-Jacob*, oriundos da Alta Mesopotâmia, e os *Bene-Israel* (o clã de Moisés), provenientes do Egito. Porém, quer uma migração quer outra são, hoje, muito problemáticas.

No capítulo 2, acerca das memórias do êxodo, também encontramos Betel e Deir 'Alla (Penuel). A memória do êxodo de Betel dá conta de uma «saída-subida» do Egito e instalação na região montanhosa da Palestina central (trata-se realmente de uma «subida»). O verbo da «fórmula» do êxodo é um verbo de moção, conectado com um destino final: a região das montanhas. Esta realidade está de acordo com o que dissemos anteriormente: as populações que se instalaram nas montanhas puderam vir do Leste (entrepostos comerciais egípcios do vale do Jordão), do Oeste (as cidades-estado cananeias) ou do sul (seminómadas *shasu* e neguevitas). De qualquer parte que viessem, «saiam» do domínio egípcio.

A memória do êxodo de Deir 'Alla dá conta de um «sair-tirar» do Egito, mas o verbo não pressupõe, obrigatoriamente, uma movimentação real para um outro lugar. Neste

sentido, pode perfeitamente ser entendido como «libertação». Como dissemos no capítulo 2, esta memória do êxodo pressupõe o abandono de Canaã, por parte do Egito, experimentado pelas populações locais como uma «libertação». Do ponto de vista das tribos transjordânicas que compunham a entidade «Israel», essa «libertação» fez nascer a consciência nacional.

FOR AUTHOR USE ONLY

Segunda Parte

A construção de um passado:

Abraão, Moisés e José

No título desta segunda parte, parafraseamos uma obra coletiva já com alguns anos – *Israël construit son histoire* (1996) –, que é uma abordagem à historiografia deuteronomista. Estamos convencidos, na linha de um dos editores de dita obra (o exegeta suíço Thomas Römer), que o termo «construir» é também conveniente para muitas – senão para a maior parte – das narrativas do Pentateuco. Os (vários) autores do Pentateuco elaboram – ou constroem – uma «memória coletiva» em torno a algumas figuras do passado, que se tornam «figuras identificativas» de grupos do presente. Neste caso, pouco importa a realidade histórica dessas figuras do passado; importa, sim, aquilo que elas «representam» para os vários grupos do presente, a saber: os habitantes de Yehud, os membros da *golah* babilónica ou os judeus das várias diásporas.

Nos últimos quarenta anos, assistimos a uma autêntica «revolução» nos estudos bíblicos. Até aos anos 1970, ninguém punha realmente em causa a existência de uma «época patriarcal» ou o «evento do êxodo», fundamento da fé bíblica. Embora se percebesse que muitas narrativas do Pentateuco tinham muito de legendário e de mítico, não era concebível desafiar a «historicidade» fundamental dos eventos. Mas foi isso que aconteceu. Nos anos 1970, dois livros influentes puseram em causa a «historicidade» da época patriarcal: primeiro, *The Historicity of the Patriarchal Narratives* (1974), de Thomas Thompson; e depois, também com repercussões na chamada «hipótese documentária», *Abraham in History and Tradition* (1975), de John

van Seters. Nos anos 1980 e princípio dos anos 1990, foi a vez do evento do êxodo, em várias obras que tratavam das «origens» de Israel, nomeadamente: *The Origin Tradition of Ancient Israel* (1987) e *The Early History of the Israelite People* (1992), de Thomas Thompson; *Ancient Israel: A New History of Israelite Society* (1988), de Niels Lemche; e *In Search of “Ancient Israel”* (1992), de Philip Davies. Ao mesmo tempo (ver Anexo 1), a teoria documentária era ou completamente revista, sendo reduzida a dois intervenientes – o javista e o sacerdotal, ambos trabalhando por altura do exílio e no início da época persa –, ou até mesmo abandonada, sendo o Pentateuco atribuído a um esforço de «composição» das antigas «tradições» de Israel e de Judá, por parte de escribas deuteronomistas e sacerdotes, no início da época persa.

De todos os modos, fundamentar, historicamente, as origens de Israel/Judá nas narrativas bíblicas tornou-se num exercício complicado e, sem dúvida, inútil.

* * *

Na primeira parte deste ensaio, foi nossa intenção descortinar a «memória» histórica das origens de Israel e Judá, e perceber o seu desenvolvimento posterior. Tanto quanto nos foi possível entrever, o mais longe que podemos ir prende-se com algumas tradições orais do século VIII a.C., relacionadas com a gesta do patriarca nortenho, Jacob, e com várias memórias regionais de «êxodo», preservadas em fórmulas culturais (Cisjordânia) e em textos poéticos (Transjordânia e Judá). Nestas tradições consubstanciam-se, desde o início, duas conceções das «origens» de Israel: uma, genealógica, provavelmente muito popular e que, no seu desenvolvimento, veio a dar origem ao livro do Génesis; a outra, de carácter teológico-vocacional, oriunda dos meios proféticos, que está na origem da narrativa de Êxodo-Deuterónimo (a «vida de Moisés»).

Como pudemos observar no capítulo 2, o desenvolvimento das tradições do êxodo fica ligado à «criatividade» de vários grupos. Em primeiro lugar, os escribas deuteronomistas. Este grupo de escribas leigos, ligados à administração (primeiro, em

Judá, antes do exílio; depois, na Babilónia, durante e após o exílio), leva a cabo uma reflexão acerca das razões que levaram à «crise» de 597/587. Herdeiros dos meios proféticos, os deuteronomistas recusam-se a acreditar que Javé tenha sido «vencido» por Marduk e demais deuses babilónios; segundo eles, o que realmente aconteceu foi um «castigo» divino, devido à infidelidade do povo e dos seus representantes (os reis). E, porque deixou de haver monarquia, estes autores criam, no início da época persa, uma «ficção literária» em que situam *in illo tempore* (num tempo mítico de Moisés) aquela que é, para eles, a realidade fundamental: a «aliança» de Deus com o seu povo (concebida, ainda antes do exílio, em termos de juramento de fidelidade, à maneira dos *adê* neoassírios). Moisés torna-se a «figura identificativa» da *golah* babilónica, que se entende a si mesma como o «verdadeiro Israel». Paulatinamente, durante o período persa e início do período helenista, os textos em torno a esta figura vão-se avolumando, criando uma autêntica «vida de Moisés», que vai do início livro do Êxodo ao final do livro do Deuterónimoio.

O segundo grupo é constituído por sacerdotes, exilados na Babilónia, e que estão entre os primeiros a regressar a Yehud, para participar na reconstrução do templo de Jerusalém. Para sustentar a sua missão, elaboram um «mito fundador», à imagem daquele que conheceram na Babilónia: o *Enuma Elish*, em honra de Marduk. O seu objetivo é mostrar como os filhos de Israel foram escolhidos por Deus (o *Elohim*, Deus do Universo) para serem o seu povo, no meio do qual Ele vem habitar (entrada da Glória de Javé no tabernáculo construído pelos filhos de Israel, em Ex 40,34). Nesta narrativa, que vai da criação do mundo (Génesis 1) à «criação» de Israel (Êxodo 14) e à construção de um templo para Javé (Êxodo 40), um lugar importante – pelo seu carácter «ecuménico» – é reservado à figura de Abraão. Esta figura, venerada por vários grupos que frequentavam o santuário de Hebron, recolhia ainda o apoio da aristocracia rural que permanecera em Yehud. É em torno dela, portanto, que se estabelecerá um diálogo frutuoso entre locais e retornados.

Finalmente, importa mencionar um terceiro grupo representativo da diáspora egípcia. É nestes meios que será elaborada a «novela/romance» de José do Egito (provavelmente, no final do século V, em Elefantina), posteriormente recuperada pelos meios samaritanos, responsáveis, juntamente com Jerusalém, pela edição final da Tora (no final do século IV, ou mesmo início do século III, ou seja, pouco antes da tradução alexandrina dos Setenta).

* * *

Nos próximos capítulos, precisamente, vamos abordar estas três figuras identificativas do Judaísmo nascente: em primeiro lugar, Abraão (capítulo 4) que, em nome da «promessa da terra», serviu de «ponte» entre a aristocracia rural de Yehud (daqueles que permaneceram no país) e os retornados da *golah* babilónica (que se consideravam o «verdadeiro Israel», com direito a essa terra); depois, a figura de Moisés (capítulo 5), o dador da «lei», que justifica as pretensões dos retornados da *golah* e que, posteriormente, se torna também o grande «herói» da diáspora; enfim, José do Egito (capítulo 6), que representa aqueles que singraram e tiveram sucesso na diáspora, e que, a partir dali, continuam ainda a ajudar os irmãos da Palestina.

As histórias de Abraão: um patriarca «ecuménico»

A primeira figura constitutiva da memória coletiva do Judaísmo que nos vai ocupar é a figura de Abraão. E Abraão – o «fiel» (cf. Sir 44,20) – é importante não só para o Judaísmo, como também para o Cristianismo (que o tem por «o pai na fé») e para o Islão (para quem ele é *Khalil*, «o amigo de Deus»).

Curiosamente, esta dimensão «ecuménica» de Abraão está já presente no próprio texto bíblico, nomeadamente em textos provenientes dos meios sacerdotais. Isso deve-se ao facto de, originariamente, a figura de Abraão não ser de todo consensual entre os vários grupos de Yehud, a província persa herdeira do antigo reino de Judá. Para os sacerdotes, porém, este personagem venerado em Hebron (o «túmulo dos patriarcas»), encruzilhada entre vários povos, estava vocacionado para concentrar nele as esperanças comuns de um entendimento profícuo.

Mas as expectativas dos primeiros momentos duraram pouco. Yehud continuava a ser uma província pobre e despovoada. O socorro apenas podia vir do exterior. E é novamente a figura de Abraão, apresentada agora como «modelo de fé», que é proposta aos membros da *golah* babilónica ou da diáspora egípcia, para que não deixem morrer a mãe pátria.

São estes desafios que vamos encontrar nas «histórias» de Abraão, que nos ocupam neste capítulo.

O «ciclo» de Abraão

Se pegarmos numa introdução ao livro dos Génesis (ou ao Pentateuco), dir-nos-ão, certamente, que às narrativas sobre Abraão lhe falta coesão interna e que estamos perante um conjunto de narrativas de carácter «episódico». Esta caracterização muito deve a Hermann Gunkel que, no início do século XX, definiu estes episódios como «lendas» (em alemão: *Sagen*) independentes (*Einzelsagen*) e, ao conjunto das narrativas sobre o patriarca, de «ciclo» (*Sagenkränze*).

O único elemento que «unificaria», realmente o conjunto seria o problema do filho e herdeiro do patriarca, relacionado com as promessas divinas. Desde o início, ainda na genealogia, é dito, surpreendentemente – pois isso não é normal numa genealogia –, que «Sara era estéril» (Gn 11,30); porém, Deus promete a Abraão que fará dele «um grande povo» (12,2), promessa essa que é renovada ao longo de toda a narrativa (cf. 13,16; 15,5; 17,4-6; e 22,17). Os vários episódios encadeiam-se para responder à questão do «herdeiro» de Abraão: primeiro, sendo Sara estéril, o leitor é levado a pensar que esse herdeiro pode ser Lot, o sobrinho de Abraão, mas, a separação em Génesis 13, afasta essa possibilidade; depois, em Génesis 14, surge a figura do servo de Abraão, Eliézer, como o mais provável candidato à herança abraâmica (cf. Gn 15,2), mas, não, Deus promete-lhe que será alguém das suas entranhas (cf. 15,4); em seguida, Abraão pensa no seu primogénito, Ismael, o filho que teve com Agar, a escrava de Sara (cf. Gn 16; 17,18), mas Deus diz-lhe que não será esse, ainda, mas um outro, a saber: Isaac, nascido de Sara (cf. Gn 17,19). E, quando nasce este último, em Génesis 21, a ação atinge o seu clímax, já que Abraão é convidado a renunciar aos seus dois filhos: primeiro, a Ismael (cap. 21); depois, a Isaac (cap. 22).

Os exegetas desde há muito que foram tocados pelas tensões que surgem na narrativa, constituindo uma espécie de «fraturas» reveladoras de uma atividade editorial/redatorial particular:

- * Como já se disse, não é normal que numa genealogia se fale de «esterilidade», como acontece nas *toledot* de Tera (cf. Gn 11,30). Von Rad, e outros comentadores posteriores, atribuem este pormenor a uma mão diferente da do autor da genealogia (supostamente P^G).
- * Depois, poderíamos perguntar-nos: afinal, onde é que Abraão escuta o chamamento de Deus, em Haran (como se pressupõe do contexto de Gn 11,27-32; 12,5) ou em Ur dos Caldeus (como se diz em 15,7; cf. Ne 9,7)?
- * Em seguida, mal chega a Canaã, Abraão é de imediato obrigado a partir para o Egito (!), onde Sara, por ser «uma mulher de belo aspeto», é tomada no harém do Faraó. O autor deste episódio não conhecia, certamente, a cronologia sacerdotal, segundo a qual Sara já teria 65 anos (!) – e, com essa idade, como poderia ela ser bonita ao ponto de agradar ao Faraó?
- * Existe, no início do ciclo, uma tensão entre a promessa da terra que é feita a Abraão (cf. Gn 13,17) ou, então, aos seus «descendentes» (cf. 12,7). Os episódios posteriores tentarão resolver esta questão de maneira conciliadora, mostrando que a promessa é feita a Abraão e aos seus descendentes (cf. 13,15; 15,18; 17,8; 24,7).
- * Em relação ao elemento estruturante de todo o ciclo de Abraão – a promessa de um filho «herdeiro» –, existem várias incongruências: o procedimento de Abraão e Sara, em Génesis 16, manifesta total desconhecimento da promessa feita em Génesis 15; e do mesmo modo, o anúncio do nascimento de Isaac é feito duas vezes, em Génesis 17 e Génesis 18 – com a duplicação também do motivo do riso,

primeiro, de Abraão e, depois, de Sara –, e não parece que os personagens em Génesis 18 conheçam a promessa feita em Génesis 17.

Além destas tensões, são evidentes as repetições (duplicados) de narrativas:

- * A situação da matriarca colocada em perigo – particularmente nos chamados episódios da «mulher-irmã»⁹⁹ – é narrada três vezes: duas com Abraão-Sara (Gn 12,10-20 e 20,1-18) e uma com Isaac-Rebeca (26,1-11).
- * Existem duas alianças com Abraão (Gn 15 e 17).
- * A expulsão de Agar é também narrada duas vezes (em Gn 16 e 21,8-21).
- * O conflito em torno dos poços, no Negueve, e a aliança com Abimélec, rei dos Filisteus, são ainda narrados duas vezes: uma com Abraão (Gn 21,22-34) e outra com Isaac (26,15-33)¹⁰⁰.

Por último, é importante ainda notar o carácter multifacetado de Abraão: nuns episódios, parece ser um rico proprietário de gado pequeno (cf. Gn 13; 18-19); noutros, um chefe guerreiro (cf. 14); noutros, um beduíno errante (cf. 12); noutros ainda, um refugiado (cf. 20-21).

A sua personalidade também não é unívoca. Nuns episódios, surge como o «modelo» de fé em Deus (cf. Gn 12,1-9; 22,1-19), enquanto noutros parece mais um trapaceiro e «fora-da-lei» (cf. 12,10-20) ou um intercessor e negociador astuto (cf. 18,22-33), ou ainda um profeta (cf. 20,1-18). São particularmente contrastantes as atitudes do homem que discute com Deus em 18,22-33 e aquele que lhe obedece, silencioso, em 22,1-19.

⁹⁹ Porque, efetivamente, há outros episódios em que a matriarca é ainda colocada em perigo: veja-se a situação de Dina, em Génesis 34, e de Tamar, em Génesis 38.

¹⁰⁰ Podemos facilmente verificar que grande parte do material recolhido em Génesis 20-22 (tradicionalmente atribuído ao documento eloísta), cuja ação se passa no Negueve, é repetitivo. Sobre este facto, voltaremos mais tarde.

Tal como fizemos em relação à gesta de Jacob, também aqui podemos distinguir os textos «sacerdotais» dos textos não-sacerdotais.

Os estudiosos reconhecem, em geral, como sacerdotais os seguintes episódios:

- * As *toledot* de Tera (11,27-29) e a sua viagem de Ur dos Caldeus até Haran, onde viria a falecer (11,31-32)¹⁰¹.
- * A viagem de Abraão de Haran para Canaã (12,4b-5), seguida da sua separação de Lot. Neste ponto, o(s) autor(es) sacerdotal(ais) parece(m) fazer meros retoques numa narrativa que já existia (cf. 13,6.11b-12), e na qual se mencionava também a destruição das cidades da planície (cf. 19,29).
- * A paternidade de Ismael. O autor reconhece a paternidade de Abraão sobre Ismael, e é responsável pela cronologia da «vida» de Abraão (cf. 16,3.15-16).
- * A aliança com Abraão. O capítulo 17 de Génesis é um texto fundamental da escola sacerdotal.
- * A paternidade de Isaac. O autor reconhece a paternidade de Abraão sobre Isaac, e novos dados cronológicos da vida de Abraão (cf. 21,1b-5).
- * Enfim, a compra do túmulo de Macpela (cf. cap. 23), onde também será sepultado, por Isaac e Ismael (25,7-11a).

Como podemos verificar, neste elenco das passagens e textos sacerdotais, há dois aspetos que sobressaem: 1.º – Os textos P pressupõem a existência de textos anteriores, sobre os quais o autor sacerdotal vêm juntar elementos redatoriais, mormente, os textos relacionados com Abraão e Lot, ou seja, as narrativas que enquadram as relações de vizinhança entre os habitantes da montanha de Judá (Hebron) e os habitantes da outra margem do Mar Morto (Edomitas e Moabitas); mas também as tradições que

¹⁰¹ Gerard von Rad atribuía ao autor javista não só o versículo 30, relacionado com a esterilidade de Sara, mas mesmo o conjunto 11,28-30, de modo que a emigração de Abraão – segundo o autor javista – teria começado em Haran (e não em Ur dos Caldeus).

relacionam Abraão a Ismael, isto é, às tribos árabes que frequentavam o Negueve, e a Isaac, a figura identitária dos habitantes do vale de Bercheba. 2.º – P desconhece ainda outros episódios que virão a fazer parte do ciclo de Abraão, a saber: a viagem de Abraão ao Egito (Gn 12,10-20), as «guerras» abraâmicas (Gn 14), a expulsão de Agar (Gn 16 e 21), a viagem de Abraão a Guerar (Gn 20-21) ou o sacrifício de Isaac (Gn 22) e a busca de uma esposa para ele (Gn 24). Estes últimos episódios são, certamente, pós-sacerdotais (isto é, a sua inserção nas narrativas patriarcais).

O desenvolvimento do ciclo de Abraão

Durante grande parte do século XX, a exegese ficou marcada pela abordagem de Hermann Gunkel às narrativas patriarcais, que dava grande importância à fase pré-literária dos episódios bíblicos. É essa a abordagem que encontramos no comentário de Gerard von Rad ao livro dos Génesis. O ciclo de Abraão seria composto, maioritariamente, por narrativas legendárias independentes, umas etiológicas e outras etnológicas. No momento da sua colocação por escrito, porém, existia já um «complexo» narrativo de que faziam parte os episódios acerca de Abraão e Lot (Gn 13; 18-19). O autor javista, que é – segundo von Rad – o primeiro a elaborar uma história das origens (que compreendia de Génesis a Josué), juntou vários episódios independentes ao complexo Abraão-Lot, para fazer uma «história» de Abraão, não deixando de acrescentar-lhes ainda algumas passagens do seu cunho pessoal: como o episódio do nascimento de Ismael (Gn 16) ou a introdução programática de Génesis 12,1-3, que revela o «querigma» (anúncio) javista: a bênção divina da dinastia davídica e, particularmente, de Salomão. Posteriormente, essa história seria alargada com as narrativas eloístas de Génesis 20-22 e os textos sacerdotais (*grosso modo*, os que enumerámos anteriormente). Mais tardio seria o texto de Génesis 14, sendo ainda difícil de classificar – do ponto de vista das fontes literárias – o texto de Génesis 15 (que parece ter elementos javistas e eloístas).

Uma abordagem diferente foi apresentada por John van Seters, no seu livro *Abraão na História e na Tradição* (1975). Tal como o seu mestre F. Winnett, van Seters pensa que a maioria das narrativas patriarcais foram escritas no contexto do exílio, e não na época salomónica. Embora van Seters continue a falar num autor javista, este não tem nada que ver com o javista de von Rad: tratar-se-ia de um historiador à maneira dos historiadores gregos, que se interessa pelas antigas tradições do seu povo, e que já conhece os escritos proféticos e deuteronomistas. Recolhendo alguns textos dos séculos VIII/VII, nomeadamente algumas histórias populares (Gn 12,10-20 e 16) ou aquelas relacionadas com o nascimento de Isaac (Gn 18,1a.10-14; 21,2.6-7) – que ele chama de «estádio 1, pré-javista» –, ou ainda, os episódios relativos a Abraão na corte de Abimelec (Gn 20,1-17; 21,25-26.28-31a) – o «estádio 2, pré-javista» –, os outros episódios são elaborados pelo seu javista. Esse documento será mais tarde editado pelos sacerdotes de Jerusalém, que nele inserem uma série de acréscimos (para van Seters não se pode falar, propriamente, de «documento» sacerdotal, trata-se apenas de «complementos»). Finalmente, o capítulo 14 é pós-sacerdotal, tendo sido juntado no momento da sua edição final.

Depois da crítica de R. Rendtorff à hipótese documentária, o seu discípulo Erhard Blum leva a cabo um amplo estudo sobre a história das tradições escritas (e não tanto das tradições orais, como Gunkel), de que resultariam os textos bíblicos. No seu livro *A composição da história patriarcal* (1984), Blum apresenta o desenvolvimento do ciclo de Abraão no contexto de uma «história patriarcal». Segundo ele, os textos mais antigos dizem respeito à gesta de Jacob, à qual se juntaram, ainda antes de 722 (ano da queda do Reino do Norte), alguns textos da história de José. Pouco depois, surgiria o que ele chama a primeira edição da «história patriarcal» (e que David M. Carr apelida de «proto-Génesis»), que unia as tradições acerca de Jacob-José com os episódios de Abraão-Lot (Gn 13; 18-19). Durante o exílio, e respondendo a um crescente interesse pela figura de Abraão, surge a segunda edição da «história patriarcal», que incorpora outros episódios independentes (Gn 12,10-20; 16; 21,8-21; 22), bem como as tradições

acerca de Isaac (Gn 26). Depois do exílio, uma reelaboração deuteronomista completaria o ciclo de Abraão com os demais episódios, num momento em que a história patriarcal é unida às tradições do êxodo (Êxodo-Números). E. Blum, porém, viria a modificar a sua perspectiva¹⁰².

Thomas Römer, que por várias vezes refletiu sobre o ciclo de Abraão, está convencido que este ciclo se desenvolveu num contexto «dialógico», após o exílio, em que vários grupos colaboraram na «construção» de uma memória coletiva do Judaísmo. As origens literárias do ciclo haveriam de ser procuradas em Hebron (como já defendera Albrecht Alt): Abraão seria uma figura autóctone, identitária para a «classe» dos proprietários terrosos, os chamados *'am ha-aretz* («o povo da terra»), muito influentes no reino de Judá. Porém, as primeiras redações do ciclo acontecem apenas durante o exílio e imediatamente após este, servindo de apoio às populações não exiladas, frente aos primeiros «retornados» da *golah*, que reclamavam o direito à terra. A primeira tentativa conciliadora vem da parte dos escribas sacerdotais, que, no seu «mito das origens» fazem de Abraão uma figura «exódica», proveniente da Mesopotâmia, e o «pai» de todos os povos que habitam o sul do Levante. Os autóctones, contudo, continuavam críticos em relação aos «retornados», opondo Abraão à figura identitária dos membros da *golah*: Moisés (cf. Gn 12,10-20; 16). A posição de compromisso será atingida por uma redação «universalista» que faz de Abraão um modelo de fé (cf. Gn 12,1-3; 20-22). É este compromisso que levará à elaboração final da Tora, de que já encontramos um resumo em Gn 15.

¹⁰² Em relação às duas edições da «história patriarcal», no seu livro *Estudos para a composição do Pentateuco* (1990), Blum defende que as duas edições acontecem durante o exílio (perspetiva que encontramos em Rainer Albertz). E, mais recentemente, juntou-se àqueles que pensam que é o autor sacerdotal – e não o deuteronomista – o primeiro a unir as tradições patriarcais às tradições do êxodo.

Abraão, uma figura autóctone

Se a figura de Jacob estava relacionada com Betel (sendo tido como o fundador daquele santuário nortenho), Abraão parece inseparável de Hebron, como já o havia notado A. Alt. Antes de se tornar uma figura identificativa para o Judaísmo pós-exílico (representativo dos «retornados» da *golah*), ele foi, muito provavelmente, uma figura identificativa para os ricos proprietários da região de Hebron, que estariam na origem dos primeiros textos acerca de Abraão, durante o período do exílio na Babilónia.

A «questão» do Abraão histórico

A questão da «historicidade» de Abraão foi extremamente debatida ao longo de todo o século XX, na sequência das afirmações de J. Wellhausen, o «pai» da hipótese documentária. Segundo ele, as primeiras narrativas acerca de Abraão (e dos patriarcas em geral) são elaboradas durante a monarquia israelita, e haveria que considerar Abraão «uma figura legendária». Esse carácter legendário transparecia também nos comentários de Gunkel e von Rad, que consideravam as narrativas do ciclo de Abraão, precisamente, como «lendas» (*Sagen*).

Ora, reagindo contra o ceticismo da «crítica literária», os fundadores da chamada «Arqueologia Bíblica» (sobretudo americanos e franceses) defendiam a «plausibilidade» dos relatos bíblicos – postulando uma longa «tradição oral» – e, claro está, a «historicidade» de Abraão, que era considerado contemporâneo de Hamurabi, o grande rei da Babilónia. Albright via nele um abastado pastor amorreu, seminómada, que deixou a sua pátria de Ur – conhecida pelas escavações, nos anos 1920-1930, do cemitério real de Ur – para se estabelecer em Canaã. C. Gordon, por seu turno, vendo a dificuldade de conciliar Ur dos Caldeus com as tradições patriarcais, defende a corrupção do topónimo original, pensando que Abraão seria um comerciante hurrita, proveniente de Ura, na Alta Mesopotâmia. De todos os modos, a descoberta e

publicação da documentação de Nuzi (um dos reinos do «império» hurrita) testemunhavam acerca da «plausibilidade», no segundo milénio, dos costumes invocados em Gn 12 e 16.

Em meados dos anos 1970, esse otimismo dos biblistas-arqueólogos foi posto em causa por dois estudos de grande impacto: o livro de Thomas L. Thompson, *A Historicidade das Narrativas Patriarcais* (1974), e o de John van Seters, *Abraão na História e na Tradição* (1975). Tornou-se, claro, então, que os dados arqueológicos foram sobreavaliados, tendo-se criado um cenário para a chamada «época patriarcal» no segundo milénio que não se coaduna com as tradições expressas pelos textos bíblicos, que podem perfeitamente entender-se no quadro da história do primeiro milénio.

Mas poderá ter existido, realmente, um personagem de nome Abrão, no segundo milénio, cuja «memória» pudesse estar na base das tradições bíblicas? Nas reflexões mais recentes, apenas duas pistas retiveram a atenção dos estudiosos: a primeira surge numa estela de Seti I, encontrada em Bet-Chan, em que se menciona uma tribo chamada «Raham»; a segunda, na lista da campanha do faraó Chichac, no templo de Karnac, em que se menciona um topónimo de nome «forte Abram», na região do Negueve. A primeira pista é explorada por Mario Liverani, para quem Abraão poderia ser o antepassado da mencionada tribo («Abu-Raham» = «o antepassado/pai de Raham»); porém, dita estela refere-se à região da Galileia, e esta pista ficaria bastante afastada do centro Hebron/Negueve, onde se enraízam as tradições do patriarca. A outra pista parece mais fiável: «forte Abram» pode realmente evocar um antepassado tribal, oriundo da região do Negueve. Como a cidade de Bercheba não aparece na lista de Chichac, Aharoni sugere mesmo que «forte Abram» poderia identificar-se com aquela cidade (também referida nos textos bíblicos). Mas, como é evidente, trata-se de pura especulação.

Em suma, a busca do Abraão «histórico» parece ser um exercício inútil...

Na sequência de Albrecht Alt, os exegetas têm situado as «tradições» de Abraão na região de Hebron-Mambré, tal como é sugerido por uma série de episódios do ciclo de Abraão: a sua instalação em Mambré (Gn 13), as relações de vizinhança com as populações do Mar Morto (Gn 18-19) e a sepultura dos patriarcas em Macpela, em face de Mambré (Gn 23; 25). Na Bíblia Hebraica, a cidade de Hebron/Qiryat Arba é mencionada várias vezes, nomeadamente no contexto da reconquista (cf. Nm 13,22; Jos 14,13-15; 15,13s), mas também no início do reinado de David (cf. 2Sm 2,1-4)¹⁰³.

A cidade de Hebron tem uma longa história, testemunhada pela arqueologia do sítio, e que remonta já ao terceiro milénio antes de Cristo. Porém, apenas em duas ocasiões a cidade teve uma real importância, no contexto da história levantina. A primeira vez foi na Idade de Bronze Médio, entre os séculos XVIII e XVI a.C., altura em que era uma importante cidade fortificada do sul do Levante, talvez pela sua localização na montanha de Judá. Essa importância foi decrescendo nos séculos seguintes e a cidade só voltaria a ganhar dinamismo um milénio depois, precisamente entre os séculos VIII e VI a.C., ou seja, no período que precedeu o exílio. A descoberta de grandes jarras para armazenamento de produtos agrícolas (nomeadamente, vinho, azeite e sementes), com o selo real – e as inscrições «*lmlk*» («para o rei») e «Hebron» –, fazem pensar que a cidade tenha sido um dos quatro centros administrativos (juntamente com Socoh, Ziph e «*MMST*»), que ainda não foi identificada) de recolha de produtos, para tempo de crise – no período que antecedeu as campanhas de Senaqueribe em Judá. Na altura do exílio, Judá perdeu o controlo sobre Hebron que, durante o período persa, terá sido anexada à Idumeia.

¹⁰³ Note-se, porém, que os topónimos Mambré (10 x) e Macpela (6 x) aparecem apenas no livro dos Génesis. «Mambré» significa «engordar, tornar fértil, rico» e «Macpela», «duplo».

A importância económica de Hebron no período imediatamente anterior ao exílio, leva-nos a pensar numa expressão bíblica, com um cariz técnico: *'am ha-ares* («o povo da terra/país»). Antes de adquirir o sentido genérico de «rústico», «incivilizado», «ignorante» – que encontramos no Novo Testamento –, a expressão *'am ha-ares* (no singular) teve um significado «técnico», para referir a aristocracia agrária, no período em torno ao exílio. Encontramos a expressão quer nos escritos deuteronomistas (particularmente em 2 Rs 11; 21-23-24; 23,30) e afins (cf. Jr 34,19), em que esta aristocracia surge como suporte da monarquia judaica, quer noutros escritos (cf. Gn 23,7.12-13; 42,6; Ex 5,5; Nm 14,9), em que se alude à mesma aristocracia agrária de outros povos, ou ainda em textos legislativos sacerdotais (cf. Lv 4,27; 20,2.4).

Ora, o profeta Ezequiel é bastante crítico em relação a esta aristocracia rural, acusada de injustiça de todo o género (22,29) e que, face aos «retornados» da *golah*, reclama o direito de posse da terra, invocando a seu favor a figura tutelar de Abraão: «Abraão estava só e recebeu o país em herança.» É a primeira vez que este personagem surge nos profetas¹⁰⁴, e precisamente num contexto pós-exílico! Já voltaremos a este texto de Ezequiel. O que aqui importa realçar é que a figura de Abraão está, provavelmente, relacionada com estes *'am ha-ares* da região de Hebron, e é uma figura autóctone, que «recebeu o país em herança». Podemos também supor que as primeiras tradições escritas de Abraão ocorreram na altura do exílio e que se tornaram conhecidas de todos, ao ponto de Ezequiel dar por pressuposto que Abraão era uma figura conhecida, mesmo dos exilados retornados.

Tradições orais e escritas

No início do século XX, H. Gunkel introduziu a chamada «crítica das formas» como um método de identificação das unidades literárias, procurando ainda traçar a sua

¹⁰⁴ O nome de Abraão surge uma vez em Jeremias (33,26), juntamente com Isaac e Jacob, mas trata-se de um texto redatorial tardio.

história pré-literária – no pressuposto de que os textos bíblicos tiveram uma «tradição oral» (e, por isso, este método tornou-se complementar da hipótese documentária). No ciclo de Abraão, Gunkel identificava sobretudo narrativas lendárias (*Sagen*), transmitidas por contadores de histórias durante um longo período.

Porém, nos anos 1970, John van Seters, sublinhando o importante papel do seu autor/historiador javista, relativizava o papel da tradição oral, identificando apenas algumas narrativas como «contos populares» (*folktales*), a saber: os episódios de Abraão e Sara no Egito (12,10-20) e em Gerar (20,1-17), as histórias dos nascimentos de Ismael (16,1-3a.4-9.11.12-13) e de Isaac (18,1a.10-14; 21,2.6-7), e a anedota acerca dos poços no Negueve (21,25-26.28-31a).

A falta de coerência interna do ciclo deste patriarca dá, talvez, razão a van Seters e a Blum, de que se trata de uma «tradição» recente, do tempo do exílio, que não teve suficientemente tempo para se tornar numa «história» mais coerente (como no caso da gesta de Jacob). Embora as primeiras narrativas escritas sejam originárias do período exílico, isso não impede detetar nelas alguns elementos de «oralidade». Em primeiro lugar, nos episódios em que a matriarca é colocada em perigo (no Egito e em Gerar), podemos ver um motivo usual em contos populares, para fazer passar uma mensagem, sendo evidente que existe neles pouca atividade redatorial (pouco trabalho de redatores). Depois, os nascimentos de Ismael e Isaac são claramente narrativas biográficas, que foram utilizadas por várias fontes (P e n-P; e em que o trabalho redatorial é mais evidente); o mesmo poderíamos dizer dos nascimentos de Amon e Moab (cf. 19,30-38). Depois temos algumas anedotas de tipo etiológico e etnográfico, inseridas numa narração mais global: a disputa dos pastores de Abraão e dos pastores de Lot (cf. 13,5-9), que explica a divisão de um território entre populações vizinhas e que é um motivo recorrente (cf. 36,6-8); ou, do mesmo modo, a disputa a propósito da construção de poços (cf. 21,25s; 26,15-22); mas também a transformação da mulher de Lot numa estátua de sal (cf. 19,26), para explicar certas formações rochosas do Mar Morto; ou a menção de Soar (cf. 19,17-22.23.30), para explicar a existência de um

único lugar habitável em torno ao Mar Morto. Por fim, narrativas de carácter mitológico: a aparição de três personagens a Abraão, em Mambré (cf. 18,2s), pode fazer alusão aos três antepassados divinizados de Hebron, referidos noutras passagens bíblicas (os conhecidos filhos de Anac: Chechai, Aiman e Talmi; cf. Nm 13,22; Jos 15,14; Jz 1,10), a não ser que a narrativa exílica/pós-exílica já faça eco dos temas da mitologia grega como pensam alguns; ou ainda a alusão a um mito de destruição das cidades da Planície pelo deus solar (destruição pelo fogo; cf. 19,24).

Abraão, figura identificativa da aristocracia rural

Pelo que ficou dito atrás, as primeiras narrativas acerca de Abraão apresentam-no como uma figura identificativa para a aristocracia rural, os *'am ha-ares*, recorrendo a anedotas de carácter etnográfico, para explicar a sua instalação nas montanhas de Judá, em face precisamente das populações identificadas com Lot – os Moabitas e Amonitas (cf. Dt 2,9.19).

Abrão era muito rico em rebanhos, prata e ouro. [...] Lot [...] possuía, igualmente, gado menor, gado maior e tendas. [...] E houve um conflito entre os pastores dos rebanhos de Abrão e os pastores dos rebanhos de Lot. [...]

Abrão disse a Lot: «Peço-te que entre nós e entre os nossos pastores não haja discórdia, pois somos irmãos. Olha toda essa região diante de ti. Separemo-nos. Se fores para a esquerda, irei para a direita; se fores para a direita, irei para a esquerda.»

Lot ergueu os olhos e viu toda a circunscrição do Jordão, que era inteiramente irrigável – antes de Javé ter destruído Sodoma [e Gomorra] –, o distrito era como o jardim de Javé, como a terra do Egito, estendendo-se até Soar. Lot escolheu para si toda a circunscrição do Jordão e dirigiu-se para o oriente [...] e ergueu as suas tendas até Sodoma. Ora, os habitantes de Sodoma eram muito perversos e pecadores contra Javé. [...] Com as suas tendas, Abrão foi residir junto aos carvalhos de Mambré, próximo de Hebron [...] (Gn 13, 2.5.7-11a.12-13.18).

A riqueza de Abraão descrita neste trecho («rebanhos, prata e ouro») não é, propriamente, a riqueza de populações seminômadas, mas pode sê-lo de ricos proprietários rurais, vivendo numa época de grande prosperidade – como seria o caso durante os reinados de Ezequias e Manassés (cf. 2 Rs 20,13).

Em segundo lugar, é Abraão quem recebe a terra, tal como era expresso no texto de Ezequiel acima citado: «Abraão estava só [supõe-se a separação de Lot] e recebeu o país em herança.» Abraão é claramente uma figura autóctone. Porém, depois do exílio, como iremos ver, a figura de Abraão estará no centro de uma discussão que fará dele uma figura «exódica», sendo que a terra passará a ser objeto da promessa aos seus descendentes: «À tua descendência darei esta terra» (Gn 12,7; cf. Dt 34,4). Esta tensão, na «promessa» da terra, será depois objeto de um compromisso entre as várias tendências, como se pode ver pelo acrescento redatorial: «Toda a terra que estás a ver, dar-ta-ei a ti e à tua descendência para sempre» (Gn 13,15).

Por último, a figura de Abraão que transparece neste texto é a de uma pessoa pacífica¹⁰⁵ e negociadora, uma caracterização que se coaduna perfeitamente bem com a situação política da altura do exílio, propícia a alimentar conflitos pelo comportamento dos povos vizinhos de Judá: primeiro, participando na ofensiva babilónica contra o rei de Judá (veja-se o papel de Amonitas e Moabitas em 2Rs 24,2); depois, a participação dos Edomitas na destruição de Jerusalém, facto que está na origem da polémica antiedomita que encontramos em alguns escritos proféticos e na gesta de Jacob (cf. supra, capítulo 1; e Sl 83,9).

¹⁰⁵ Os exegetas detetaram em Génesis 13 algumas passagens do autor P, que pressupõe a história de Abraão-Lot, mas evita todo indício de conflito, resumindo essa história do seguinte modo: «A terra não era suficiente para a sua instalação comum: eles tinham demasiados bens para poderem viver juntos. [...] e separaram-se um do outro. Abrão instalou-se no país de Canaã e Lot nas cidades da Planície» (13,6.11b.12ab).

Mambré e Sodoma

Devemos ainda notar que o texto de Gênesis 13 antecipa as narrativas dos capítulos 18 e 19, através de breves alusões: 1) a instalação de Lot em Sodoma (v. 12) e de Abraão em Mambré/Hebron (v. 18; cf. Gn 18,1); 2) o pecado de Sodoma (v. 13; cf. 18,20-21; 19,4-11); 3) a destruição da(s) cidade(s) (v. 10; 19,23-26). Por esta razão, desde há muito que se falava da existência de um «ciclo Abraão-Lot» na origem das «tradições abraâmicas»: começaria, precisamente, com o conflito entre os antepassados de Israel e de Amon/Moab (capítulo 13); viriam depois as narrativas do anúncio de um filho a Abraão e Sara, em Mambré (cap. 18), e a destruição de Sodoma (anunciada no cap. 18 e narrada em 19); enfim, o nascimento dos filhos de Lot (cap. 19) e de Abraão (cap. 21).

Na sua forma final, os capítulos 18 e 19 de Gênesis encontram-se estruturados em paralelo, unificados pelo tema da hospitalidade.

Cap. 18,1 (Título: Javé aparece em Mambré)

cap. 19

vv. 1b-2a: chegada dos visitantes

v. 1a: chegada de dois anjos

vv. 2b-8: hospitalidade de Abraão

vv. 1b-3: hospitalidade de Lot

vv. 9-15: promessa de um filho

vv. 4-9: agressão dos habitantes

vv. 10-14: os convidados salvam Lot e a sua família; mas os genros não...

vv. 16: partida dos visitantes

vv. 15-22: fuga de Sodoma

vv. 17-21: decisão de destruir Sodoma

vv. 23-26: destruição de Sodoma

vv. 22-32: intercessão de Abraão

vv. 27-29: intercessão de Abraão

v. 33: Abraão regressa a casa

v. 30: Lot vai para as montanhas

[nascimento de Isaac (cf. 21,1,6-7)]

vv. 31-38: origem de Moabitas e Amonitas

Tradicionalmente, explicava-se o desenvolvimento do ciclo de Abraão a partir de uma antologia de textos lendários em torno de Abraão e Lot (a coleção Abraão-Lot),

usada posteriormente pelo autor javista. Nos anos 1970, van Seters inverteu a perspectiva, postulando diretamente a redação da narrativa por parte de um autor que, ocasionalmente, faz recurso a narrativas populares para fazer passar a sua própria mensagem. E é realmente essa a impressão que temos ao olharmos a estrutura acima mencionada:

a) Existe uma coerência interna ao nível dos dois capítulos: a hospitalidade de Abraão (cf. 18,2b-8) prefigura a de Lot (19,1-3), usando a mesma linguagem, embora com algum contraste: é «dia» em Mambé e «tarde/noite» em Sodoma. A decisão de destruir Sodoma, em 18,17-21, prepara dito evento em 19,23-26. O nascimento dos filhos de Lot (Amon e Moab) também pressupõe a destruição das cidades do vale do Jordão.

b) Esta narrativa utiliza motivos pré-existentes (etiologias, mitos, narrativas etnográficas, etc.): no início do capítulo 18, o mito ou culto dos antepassados divinizados de Hebron (os três personagens que contrastam com Javé), mas também, no capítulo 19, o antigo mito que atribuía ao deus solar a destruição das cidades do vale do Jordão; o anúncio do nascimento de um filho a Abraão e Sara, que parece algo estereotipado e usado noutras passagens bíblica, ou ainda a narrativa biográfica (e popular) do nascimento dos filhos de Lot; as etiologias acerca da mulher de Lot (a estátua de sal que lembra algumas figuras da região do Mar Morto) ou da cidade de Soar (a existência de um lugar único, na região do Mar Morto, onde ainda existia a possibilidade de vida); a explicação do nome de Isaac, através do riso de Sara (cf. 21,6).

c) Indícios de que a narrativa foi trabalhada posteriormente: a tensão entre 18,17-19 e 18,20-21, o hiato em 19,16.23 e a menção «Sodoma» ou «Sodoma e Gomorra». Enquanto em 18,20-21, Javé parece não ter ainda tomado uma decisão (e por isso desceu à terra para ver o que se passava; tal como em Gn 11,5), em 18,17-19, pelo contrário, Deus tomou já uma decisão e pergunta-se se deve ou não informar Abraão; este acrescento parece atribuir um estatuto «profético» a Abraão e preparar o seu longo diálogo com Javé, em 18,23-33, acerca da justiça divina (um tema importante durante

a época persa). No capítulo 19, a etiologia sobre Soar (vv. 17-22) é introduzida posteriormente, pois rompe um pouco com o fio da narrativa, mas permite explicar o nome de Soar em 19,23.30. Finalmente, no conjunto destes capítulos, o nome de Gomorra (cf. 13,10; 18,20; 19,24.28) parece um acrescento secundário, já que é Sodoma que mais frequentemente é mencionada; pode tratar-se, na verdade, da junção de dois temas semelhantes: o mito da destruição de Sodoma pelo deus solar («...fez chover fogo e enxofre»; 19,24) e a tradição da destruição das cidades do vale do Jordão por um tremor de terra (cf. 19,25; Am 4,11; Is 13,19; Jr 49,18; 50,4).

Abraão, figura exódica e ecuménica

Depois do exílio na Babilónia, a figura de Abraão encontrar-se-á no cerne de um debate «teológico» acerca da legitimidade sobre a posse da terra, que conduzirá, pouco a pouco, à formação das narrativas do Pentateuco. São alguns livros proféticos que nos dão conta deste desenvolvimento, nomeadamente: Ez 33,23-29; Is 51,1-8; 63,7-64,11.

Tudo indica que foi a «escola» sacerdotal, com o intuito de reconciliar tradições diferentes (o que é francamente visível no ciclo de Abraão), quem pôs em marcha esse processo. São estes autores que fazem de Abraão um personagem «exódico» (oriundo da Mesopotâmia) e «ecuménico» (o «pai» de uma multidão de nações).

Por outro lado, em confronto com as perspetivas «exclusivistas» e xenófobas de alguns membros provenientes da *golah*, há, todavia, quem utilize algumas narrativas acerca de Abraão para criticar as tradições do êxodo, que sustentam essa ideologia do «verdadeiro Israel».

As primeiras menções de Abraão – fora dos textos do Pentateuco – encontram-se nos profetas Ezequiel e Isaías, num claro contexto de regresso do exílio e com o problema da posse da terra em pano de fundo. A falta de dados biográficos acerca deste personagem pode querer dizer que ele já era conhecido dos vários interlocutores, quer dos retornados da *golah* (que se consideravam o «verdadeiro Israel») como da aristocracia local (os *'am ha-ares*, de que falávamos anteriormente). Um texto de Ezequiel permite-nos perceber o problema em jogo:

A palavra de Javé foi-me dirigida nestes termos: «Filho de homem, os que habitam no meio destas ruínas, na terra de Israel, dizem: “Abraão, estando só, recebeu a posse desta terra; nós, agora, que somos muitos, recebemo-la em património.” Por isso diz-lhes: Assim fala o Senhor Javé: Vós, que comeis sangue [= *praticais a magia*], contempnais os ídolos e derramais o sangue, ainda quereis possuir a terra? [...] Reduzirei esta terra a um deserto desolado, e acabará o seu poder arrogante. As montanhas de Israel serão arrasadas e ninguém passará por elas. Então, saberão que eu sou Javé...» (Ez 33,23-25.28-29; cf. 11,15).

Neste texto, parece que os não-exilados recorrem à figura de Abraão para legitimar a sua propriedade sobre a terra, que continuaram a cultivar durante o exílio. Por outro lado, os «retornados» consideram que também têm direito a essa mesma terra. O profeta faz-se porta-voz dos interesses dos «retornados» e introduz um novo elemento de legitimação da posse da terra: desqualifica os habitantes do país («os que habitam no meio destas ruínas») por não observarem a lei; ou seja, não basta reclamar-se descendente de Abraão – uma figura que toma contornos de patriarca –, mas é indispensável «observar» a lei de Javé, que é o que caracteriza o «verdadeiro Israel» (isto é, os membros da *golah*; cf. 37,21).

A mesma problemática está presente num texto do chamado «Deutero-Isaías»:

Escutai-me, vós que procurais a justiça; vós, que buscais Javé. Observai o rochedo em que fostes talhados, a pedra onde fostes retirados. Olhai para Abraão, vosso pai, e para Sara que vos deu à luz. Quando o chamei, ele estava só, mas [Eu] benzi-o e multipliquei-o. Sim, Javé tem piedade de Sião, compadece-se de todas as suas ruínas; transformará o seu deserto num Eden e a sua estepe num jardim de Javé, onde haverá gozo e alegria, cânticos de louvor e o som de melodias. Escuta com atenção, povo meu, presta-me ouvidos, minha nação. É de mim que vem a lei e o meu direito será uma luz para as nações...» (Is 51,1-4).

Este trecho já não parece tão negativo para os habitantes locais e dirige-se, sobretudo, aos «retornados» («vós, que procurais a justiça e buscais Javé»). Convidamos a terem em consideração o «patriarca» que não apenas não se encontra só – mas é mencionado juntamente com Sara –, como ainda é apontado como «pai» de todos os israelitas («Sara que vos deu à luz»: tanto aos «retornados» como aos habitantes do país), e objeto da «bênção» e «promessa» divinas. Se os «retornados» forem condescendentes (e isto parece ser um apelo à reconciliação entre os dois grupos que se afrontam), então, a terra – «Sião», «estas ruínas» – deixará de ser um «deserto», para se tornar num paraíso; e a lei não será um exclusivo de alguns, mas «uma luz para as nações». Este texto de Isaías parece fazer alusão a uma fase mais adiantada das «tradições» de Abraão, que critica a visão «exclusivista» dos «retornados» da *golah* e aponta para uma perspetiva mais universal.

Um terceiro trecho, do «Título-Isaías», dá-nos conta de que, no final do século VI ou inícios do século V, a polémica ainda não estava resolvida, e que a figura de Abraão (e de Jacob/Israel) era(m) confrontada(s) com a figura de Moisés:

«[...] Ele [o povo] lembrou-se dos dias de outrora, de Moisés, seu servo: Onde está aquele que os salvou das ondas do mar, o pastor do seu rebanho? Onde está aquele que pôs no meio deles o seu santo espírito? Era Ele que avançava à direita de Moisés, guiando-o com o seu braço glorioso. Aquele que, diante deles, dividiu as águas, adquirindo para si um nome eterno. Aquele que os conduziu pelo meio do oceano, como a um cavalo pelo deserto, sem nunca os deixar tropeçar. [...] Lá do alto dos céus, repara, e contempla da tua santa e gloriosa morada. Onde estão o teu zelo e a

tua valentia? Onde está a emoção das tuas entranhas? Já se esgotou a tua ternura para comigo? Mas Tu és o nosso pai! Pois Abraão não nos conhece e Israel também nos ignora. Só Tu, Javé, és o nosso pai, e o teu nome, desde sempre, é «Redentor-nosso.» Porquê, Javé, nos deixas extraviar dos teus caminhos? [...] (Is 63,11-13.15-17).

Numa meditação sobre a «história» de Israel, o autor deste trecho evoca os dias «gloriosos» de Israel, em confronto com a desolação presente (provavelmente, o atraso na reconstrução de Jerusalém e o fraco número de exilados que retornaram). É neste contexto que ele recorda as «tradições» do êxodo, nas quais Moisés já desempenha um papel relevante, e critica as «tradições» patriarcais (Abraão e Israel), pois o único «pai» de Israel é Javé.

O documento P^G

No início da época persa, um grupo de escribas sacerdotais incorpora a personagem de Abraão na sua narrativa acerca das origens (o «mito das origens do mundo e de Israel»¹⁰⁶), fazendo dela uma peça-chave da sua «teologia».

Primeiro, numa perspectiva de reconciliação entre os grupos dos «retornados» da *golah* e os habitantes do país (a aristocracia de Yehud), o «autor» sacerdotal faz de Abraão uma figura exódica, proveniente da Mesopotâmia (tal como os «retornados»)¹⁰⁷, mas que recebeu a terra de Canaã como dom de Javé (justificação dos ‘*am ha-ares*):

¹⁰⁶ Para uma visão global deste «documento», veja-se Anexo 2.

¹⁰⁷ Segundo von Rad, para o javista, Abraão era proveniente de Haran, onde recebe o chamamento divino (cf. 12,1-3), e foi o autor sacerdotal que, posteriormente, o fez provir de Ur (cf. testemunho de Ne 9,7). Porém, supondo que P seja anterior a n-P, podíamos pensar que a tradição que faz passar Abraão por Haran fosse posterior a P, com a intenção de harmonizar os itinerários de Abraão com os de Jacob (no escrito sacerdotal, o lugar de refúgio de Jacob é «Padan-Aram», e não Haran). Em contrapartida, se todo o texto for atribuído a P, podemos imaginar que o autor queira, simplesmente, fazer referência ao culto do deus lunar, durante o reinado de Nabonidus, que restaurou dito culto em Ur [dos Caldeus] e em Haran. Alguns exegetas chamam a atenção para o facto dos nomes da família de Abraão (Tera, Sarai, Milca, etc.) aludirem todos à divindade lunar.

[Esta é a descendência de Tera:] Tera gerou Abrão, Naor e Haran. Haran gerou Lot. E Haran morreu, vivendo ainda Tera, seu pai, na terra da sua naturalidade, em Ur, na Caldeia. Abrão e Naor casaram-se. O nome da mulher de Abrão era Sarai, e a de Naor era Milca, filha de Haran, pai de Milca e de Jiscá. [...]

Tera tomou seu filho Abrão, seu neto Lot, filho de Haran, e sua nora Sarai, mulher de Abrão, seu filho, e partiu com eles de Ur, na Caldeia, e dirigiram-se para a terra de Canaã. Chegados a Haran, aí se fixaram. Tera viveu duzentos e cinco anos, e morreu em Haran.

Quando saiu de Haran, Abrão tinha setenta e cinco anos. Tomou Sarai, sua mulher, e Lot, filho do seu irmão, assim como todos os bens que possuíam e os escravos que tinham adquirido em Haran, e partiram todos para a terra de Canaã, e chegaram à terra de Canaã. A terra não era bastante grande para nela se estabelecerem os dois, porque os bens de ambos eram avultados. Separaram-se um do outro. Abrão fixou-se na terra de Canaã, e Lot nas cidades do vale, no qual ergueu as suas tendas até Sodoma (Gn 11,27-29.31-32; 12,4b-5; 13,6.11b-12).

Depois da instalação em Canaã, o autor evoca brevemente o nascimento dos dois filhos de Abraão. Primeiro, Ismael (que lhe é dado por Agar)¹⁰⁸ e, em seguida, Isaac (o filho de Sara)¹⁰⁹. Os dois textos, postos em paralelo, não fazem senão sublinhar a paternidade abraâmica quer de Ismael quer de Isaac – efetivamente, é Abraão quem dá o nome aos dois filhos (contrariamente à versão subjacente a 16,11, por exemplo). Mas, sobretudo, o nascimento dos dois filhos enquadra a passagem mais importante (e central) do documento sacerdotal: a «aliança» com Abraão (cap. 17; ver *infra*), cujo sinal concreto é a circuncisão (cf. vv. 10-14.23-27; ou ainda 21,4).

Finalmente, o documento sacerdotal faz ainda uma breve referência à destruição das cidades da planície e à salvação de Lot (cf. 19,29)¹¹⁰, antes de apresentar as narrativas concernentes à morte de Sara e de Abraão: a morte da matriarca será o motivo para

¹⁰⁸ «Abrão estabelecera-se em Canaã, havia já dez anos. Sara, sua mulher, tomou Agar e deu-a como mulher a Abrão, seu marido. Agar concebeu um filho a Abrão; e este pôs o nome de “Ismael” ao filho dado à luz por Agar. Abrão tinha oitenta e seis anos quando Agar lhe deu Ismael» (Gn 16,3.15-16).

¹⁰⁹ «Javé realizou nela [Sara] o que prometera. Sara concebeu [...] e deu um filho a Abraão, quando este já era velho. Ao filho que lhe nascera de Sara, deu Abraão o nome de “Isaac”. Abraão circuncidou seu filho Isaac oito dias após o nascimento, como Deus lhe ordenara. Abraão tinha cem anos quando nasceu Isaac, seu filho» (Gn 21,1b-5).

¹¹⁰ É possível que, no escrito sacerdotal, esta referência seguisse de imediato o texto de 13,11b-12, e que só posteriormente fosse trasladado ao capítulo 19, que contém a narrativa n-P da destruição das cidades da planície.

narrar a compra do túmulo de Macpela (cap. 23; ver *infra*), importante nas restantes narrativas patriarcais (cf. sepultura de Isaac e de Jacob); a morte de Abraão (25,7-11), é a última ocasião em que se encontram Isaac e Ismael.

Elementos teológicos de P^g

A análise do discurso de aliança de Javé, em Génesis 17, revela alguns elementos curiosos:

– Javé (sob o nome de *El Shaddai*) dá/estabelece uma aliança com Abraão, que envolve várias promessas (fecundidade/multiplicação, terra de Canaã, bênção divina) e um sinal concreto (a circuncisão);

– na hierarquização das promessas, em primeiro lugar vem a promessa da fecundidade/multiplicação, que implica até a mudança de nome do «patriarca»: Abraão = «pai de uma multidão de nações»; a fecundidade/multiplicação tem que ver, antes de mais, com «nações e reis», e não com filhos, ou seja, o autor alude à grande «família abraâmica», o que faz deste personagem, realmente, uma figura «ecuménica»;

– nessa hierarquização, vem depois a referência à raça, com quem é estabelecida uma «aliança eterna» (v. 7). Podia pensar-se naqueles que nascem de Abraão e que são marcados pelo signo da circuncisão (cf. v. 13b). Porém, mais longe, percebe-se que não: embora Ismael seja envolvido na aliança estabelecida com Abraão, a «aliança eterna», no entanto, é estabelecida apenas com Isaac (ou seja, com o povo de Israel; cf. vv. 19 e 21);

– só depois vem a promessa do dom da terra, que é feito não só a Abraão, mas também à sua descendência; ou seja, o autor procura conciliar os dois «partidos» em disputa: os não-exilados, que dizem que a terra foi dada a Abraão, e os «retornados» da *golah*, para quem a terra será dada apenas à sua descendência (cf. Is 51,1-4). Na «teologia» sacerdotal, todavia, a terra não é dada em posse, mas em «usufruto»

(perpétuo): a terra é de Javé e os membros do seu povo são como emigrantes ou hóspedes no país (*guerim*; cf. Lv 25,23);

– a culminar o discurso vem a promessa de um filho, nascido de Sara (promessa que antecipa o capítulo 18). O autor sacerdotal pressupõe já a narrativa do nascimento de Isaac, antecipando-a, bem como o riso explicativo do nome (aqui, é Abraão que sorri e não Sara). Do mesmo modo, ele pressupõe a narrativa do nascimento de Ismael, na família abraâmica (como é evocado no capítulo 16). Contudo, apenas Isaac pode ser considerado o «herdeiro da promessa» (cf. v. 19). Ismael é abençoado e tornado fecundo, mas não é com ele que Javé estabelece uma «aliança eterna»;

– finalmente, observando bem o discurso de Javé, não parece que Abraão esteja em «confronto» com as «tradições» do êxodo, mas, talvez, com a figura de David. No início do discurso, Javé exige a Abraão que «caminhe na sua presença, de maneira íntegra», exigência que era feita, normalmente, ao rei. Depois, a descendência de Abraão é constituída por «nações» e «reis» (vy. 6 e 16); ou seja, provavelmente, os autores elaboram as narrativas na expectativa da restauração da monarquia (dinastia davídica).

Esta perspectiva de releitura da figura de Abraão no quadro da ideologia real estaria também presente em Génesis 23, que narra a compra de um terreno, por parte de Abraão, para sepultar Sara, sua esposa. No entanto, este terreno não é um terreno qualquer, mas um terreno funerário, tornado símbolo «ancestral» (cf. Gn 23,19; 25,8-10; 35,29; 49,29-32; ver ainda 1Rs 21,3-4: vinha de Nabot). Vejamos também alguns aspetos teológicos:

– o gesto de Abraão é significativo: não exige um «direito» (divino) à terra, mas compra um pedaço de terreno, numa «extremidade», para sepultar a sua morta. Os

«retornados» da *golah* também não podem exigir um direito à terra, que encontram ocupada por «outros» (os hititas; cf. Ez 16,3)¹¹¹;

– podíamos pensar que este texto revela uma atitude «exclusivista» ou de separação, por parte de Abraão, pois os hititas querem que ele viva no meio deles e enterre a sua morta nos seus túmulos (cf. v. 6), enquanto que Abraão insiste na aquisição de um terreno, numa «extremidade» do campo de Efron (cf. vv. 8-9), e não o aceita gratuitamente (cf. v. 13). Porém, o acento do texto está na «posse» de uma terra que pode ser transmitida em herança (cf. vv. 18-19);

– este facto, permite ao autor escrever, mais adiante: «Abraão... foi reunir-se aos seus» (25,8; cf. também 35,29; 49,33), uma fórmula paralela à usada com os reis da dinastia davídica: «...foi juntar-se a seus pais» (1Rs 11,43; 14,31; etc.).

O episódio da compra do terreno, em Génesis 23, pode estar, portanto, ao serviço dessa ideologia real. Por outro lado, é provável que, no início da época persa, já existisse um lugar de veneração do antepassado em Hebron (veneração essa que continuou até aos nossos dias: o túmulo dos patriarcas), que era também objeto da crítica e rejeição do «Trito-Isaías» (cf. Is 63,16).

Episódios antiexódicos

Embora o autor sacerdotal procure conciliar várias posições e, até, uma várias «tradições» (Abraão, Jacob e Moisés), há alguns membros provenientes da *golah* babilónica, como percebemos pelo texto de Ezequiel acima citado, que não aceitam a «figura» de Abraão, opondo-lhe a atitude de obediência à «lei» divina e, talvez, já até o profeta Moisés, o herói identificativo da diáspora. Todavia, as suas posições têm um carácter marcadamente «xenófobo» e «exclusivista».

¹¹¹ Há outros textos nas histórias patriarcais que revelam a mesma preocupação: veja-se a compra de um terreno, por Jacob, aos filhos de Hamor, em Siquém (cf. 35,19-20; Jos 24,32), mas também a política agrária de José em 47,13-26.

Em confronto com as perspetivas xenófobas e exclusivistas desses membros da *golah*, há, todavia, quem utilize algumas narrativas acerca de Abraão – nomeadamente Génesis 12,10-20 e 16,1-14 – para criticar as tradições do êxodo, que sustentam a ideologia do «verdadeiro Israel».

O episódio narrado em Génesis 12,10-20 é curioso: Abraão, mal chega a Canaã, é de imediato «obrigado» – por uma situação de fome – a «descer ao Egito», para aí «viver algum tempo» (isto é, como *guer*, «emigrante, refugiado»; cf. Ex 22,20). Esta situação é idêntica à que encontramos na «história de José» (cf. Gn 41,56s), que obriga os filhos de Israel a «descer ao Egito», para aí viverem por um tempo (caps. 46-47). Na continuação da narrativa, Sara, a mulher de Abraão, é desejada pelo faraó, que a toma no seu harém, o que lhe provoca «tremendos castigos» da parte de Javé (cf. v. 17) e o leva a «expulsar» o patriarca (com a sua riqueza; cf. vv. 19-20; mas Ex 11,2 e 12,35).

Embora o motivo pareça ser popular, uma lenda acerca de uma linda mulher (além do mais «disfarçada», porque se diz «irmã» do personagem principal), desejada por um personagem poderoso, o que chama mais a atenção é a quantidade de vocabulário com paralelismo nas narrativas do êxodo: «descer ao Egito» (em oposição ao êxodo como «subida do Egito»), a alusão às pragas/castigos (cf. Ex 11,1; 7,4) ou à expulsão do Egito (cf. Ex 6,1), a atitude do faraó que reage de imediato à manifestação do deus de Israel (e não endurece o seu coração, como no livro do Êxodo). Tudo leva a crer que se trata de um episódio «crítico» em relação às tradições do êxodo, colocando sob um olhar positivo o faraó (que reage de imediato à ação de Deus) e o Egito (como terra de refúgio, ou seja, de «diáspora»).

Por outro lado, este episódio está relacionado com Génesis 16 – a história de Agar – com a qual partilha o género literário (o facto de ser um conto popular). A identificação de Agar como «escrava egípcia» (cf. v. 1) alude provavelmente à riqueza de Abraão em 12,16. A esterilidade de Sara (cf. vv. 1-2) pode ter que ver com o «castigo» infligido ao faraó em 12,17. Mas é, sobretudo, a caracterização dos personagens que importa

realçar: Sara, a israelita, maltrata Agar, a escrava egípcia (alusão aos Egípcios que maltratam os Israelitas, nas narrativas do êxodo); Agar tem de fugir para o deserto (como os Israelitas, em Ex 14,5); Javé (ou o Anjo de Javé) aparece a Agar (ou seja, é a primeira pessoa a encontrar-se com Javé, ainda antes de Moisés); o nome de Ismael é explicado pela atenção dispensada por Javé para com Agar (v. 11: «Javé escutou a tua miséria»; cf. Ex 2,24); e, tendo visto Deus, Agar permanece em vida (v. 13: «vi Deus e permaneci em vida»; cf. Ex 33,20)¹¹².

Também neste episódio, as alusões às narrativas do êxodo são numerosas: Agar aparece como uma espécie de Moisés feminino, que encontra o «Anjo de Javé» no deserto (o lugar do encontro de Israel com o seu Deus, na tradição profética, retomada nas narrativas do êxodo). Este mensageiro traz uma mensagem de libertação (cf. 16,11) e Agar, tendo visto Deus, «permanece em vida» (cf. 16,13). Do ponto de vista teológico, a narrativa funciona como uma crítica ao «exclusivismo» de alguns grupos de judeus, provenientes da *golah* babilónica, e que podemos aproximar da crítica de Amós (cf. 9,7).

Abraão, modelo de fé

Durante o século V, a figura de Abraão começou a ser consensual entre todos os habitantes de Yehud, tanto dos provenientes da *golah* como dos que haviam permanecido no país. Os tempos de confronto terminaram e, agora, havia que fazer face a um novo desafio: o «repopoamento» da província de Yehud, que continuava muito pobre de gente. A maioria dos membros da *golah* não querem regressar à terra dos seus antepassados, e os poucos que voltam veem-se a braços com a reconstrução do país.

¹¹² Sem entrar em muitos pormenores, é preciso dizer que este texto tem muitos indícios de trabalho redatorial, nomeadamente o v. 9, que faz «regressar» Agar a casa de Abraão, em vista de preparar a «segunda expulsão» em Gn 21.

É esta a realidade espelhada em textos da chamada «redação universalista» ou, talvez, do que poderíamos chamar de edição de uma «Proto-Tora», onde se sublinha a obediência de Abraão ao chamamento divino (cf. 12,1-4a; 13,14-17), a sua submissão à lei (cf. 21,8-21) e à vontade divina (cf. cap. 22, mas também 26,1-14).

O chamamento divino

O Senhor disse a Abraão: «Deixa a tua terra, a tua família e a casa de teu pai, e vai para a terra que Eu te indicar [cf. 13,14-17]. Farei de ti um grande povo, abençoar-te-ei, engrandecerei o teu nome e serás uma fonte de bênçãos. Abençoaerei aqueles que te abençoarem e amaldiçoarei aqueles que te amaldiçoarem. E todas as famílias da terra serão em ti abençoadas.» Abrão partiu, como o Senhor lhe dissera, levando consigo Lot (12,1-4a).

Para Gerard von Rad, este era um texto-chave do Livro dos Génesis (e mesmo do Antigo Testamento). Nele estava condensado o «querigma» javista: a bênção da dinastia (= família) davídica. Nos anos 1970, porém, Claus Westermann percebeu que esta promessa a Abraão fazia mais sentido no quadro pós-exílico, e seria a aproximar da teologia de um Deutero-Isaías: a promessa de salvação para todas as nações.

G. von Rad tem razão em associar este texto à ideologia real: «...engrandecerei o teu nome» (cf. 2Sm 7,9.23; Sl 72,17); contudo, ele só pôde ser aplicado a Abraão, porque já não existia realza em Judá. Mas, como afirma C. Westermann, o texto reflete melhor uma teologia pós-exílica, próxima do Deutero-Isaías: evoca a vocação de Yehud/Israel para ser «luz das nações» (cf. Is 49,6; cf. Sl 37,22)¹¹³. Neste caso, a figura de um Abraão «obediente» e dócil é um convite aos membros da *golah* babilónica a regressar a Yehud, a tomarem Abraão como modelo de fé e a partirem. Isto acontece porque Yehud vive

¹¹³ O texto de Gn 12,1-3 usa o termo «famílias» (= «povos»; cf. 18,18), e não «nações» como em 22,18 e 26,4 (que são ainda textos produzidos pela mesma «mão»). O termo «famílias» corresponde melhor à situação dos povos durante o domínio persa, já que perderam a independência e foram transformados em meras «províncias» do império.

uma situação desesperada, devido à falta de gente para a reconstrução. Este texto é, portanto, a ler em paralelo com Génesis 22, senão veja-se a proximidade linguística:

Génesis 12

1 - Javé disse a Abraão:

Deixa a tua terra... vai para o país
que te farei ver [cf. 13,14-17].

2 – Farei de ti um grande povo
bendizer-te-ei...

3 – Em ti serão abençoadas
todas as famílias da terra

4a – Abraão foi...

6 - ...até ao lugar santo de Siquém,
aos Carvalho de Moré

7- ...Abraão construiu um altar a Javé,
que lhe apareceu.

[Construção de mais altares em Betel
e Mambré]

Génesis 22

1-2 – Deus disse a Abraão:

2 - ...vai à terra de Moriá
...na montanha que te indicarei

17 - ...dar-te-ei uma posteridade,
abençoar-te-ei

18 - ...serão abençoadas
todas as famílias da terra

3 – Abraão foi

9 – ...chegaram ao lugar

...construiu um altar

14 – ...no monte, Javé apareceu-lhe

13 – [no altar] ofereceu um holocausto.

O sacrifício de Abraão

Durante muito tempo, sob a influência de Gunkel, olhava-se para Génesis 22 como uma antiga etiologia pré-israelita, recolhida pela fonte eloísta, para explicar a mudança na religião israelita, dos sacrifícios humanos para sacrifícios de animais. Mas essa explicação não era de todo convincente do ponto de vista teológico: o drama de Génesis 22 é que a narrativa não funciona com qualquer criança humana, mas apenas com Isaac, o filho da promessa. Como G. von Rad assinalou, e bem, Deus – parecendo contradizer-

se a si mesmo (à promessa que antes havia feito a Abraão) – exige-lhe o «filho único» (cf. 22,2; «único» porque já pressupõe a perda de Ismael, no capítulo anterior).

A narrativa funciona, então, como o auge de uma história da promessa feita a Abraão. É um texto redatorial, que dá coesão às narrativas de Abraão (Gn 12-21)¹¹⁴. Poderíamos mesmo pensar que foi este autor quem organizou as narrativas do ciclo de Abraão, da maneira que se encontram atualmente, de modo a criar o pico da tensão narrativa em Génesis 22: quererá Deus aniquilar a promessa feita a Abraão, ao exigir-lhe que sacrifique o seu «filho único»?

Grande parte dos exegetas estão de acordo de que se trata de um texto da época persa, que reflete a situação demográfica desesperada de Yehud: estima-se que a população desta província persa fosse apenas um terço daquilo que fora no final do período monárquico! Então, fazendo uso de alguns textos precedentes, o autor elabora uma narrativa dramática:

1) A ordem de sacrificar Isaac pressupõe a polémica deuteronomista contra o sacrifício de crianças (cf. Dt 18,10 *passim*). Genesis 22 seria, portanto, pós-deuteronomista e compararia a situação contemporânea de Yehud com a situação pré-exílica, do tempo de Manassés, que sacrificou crianças e, desse modo, esteve na origem da queda de Judá (cf. 2Rs 21). Essa ordem significa aniquilação da promessa.

2) Génesis 22 parece ainda pressupor os textos sacerdotais relativos aos sacrifícios (cf. Lv 8-9). O uso do vocabulário sacerdotal faz com que o sacrifício de Abraão prefigure os sacrifícios no Sinai; mas, por outro lado, relativiza esses mesmos sacrifícios: a obediência, o cumprimento da vontade de Deus é mais importante que os sacrifícios (o culto). O «temor de Deus» (cf. v. 12) é a garantia da salvação.

3) Génesis 22 parece ser posterior ao livro das Crônicas. A referência a «Moriá» (v. 2) é uma alusão a 2 Crônicas 3,1: o sacrifício realiza-se no lugar onde Salomão construiria o templo. Poderíamos dizer que o texto é um apelo à centralização do culto

¹¹⁴ Quem escreveu esse texto é autor também de Gn 12,1-4a.6-9; 13,1.3-4.14-17; 15; 18,17-19.22b-33; 21,8-22; ou 26,1-14.

(cf. Dt 12); porém, esta referência pode ser uma reinterpretação de 2 Crônicas 3, fazendo remontar o sacerdócio de Jerusalém a Abraão (pela sua atitude de obediência a Deus).

A perda de Ismael

Gênesis 21 retoma o motivo da expulsão de Agar, em Gênesis 16, que, como vimos, tinha uma função antiexódica. Não se trata, provavelmente, de um mero duplicado, como existem outros no ciclo de Abraão (cf. *infra*). O redator «universalista» faz regressar Agar a casa de Abraão¹¹⁵, em vista de desenvolver um novo tema em Gênesis 21, que há de ser lido em paralelo com Gênesis 22.

	Gênesis 21	Gênesis 22
Ameaça sobre os filhos de Abraão:	vv. 9-10 (Sara)	v. 1 (Eloim)
Ordem de Deus, à qual Abraão obedece	vv. 12-13	vv. 2-3
O filho é salvo por intervenção divina	vv. 17-19	vv. 11-13
Os filhos não voltam para o pai	vv. 20-21	v. 19

Esta leitura em paralelo mostra que estamos diante de dois episódios «gémeos»: Abraão é posto à prova em relação aos seus dois filhos. Em Gênesis 22, pelo próprio Deus, e Abraão submete-se à vontade divina, que ameaça a sua própria promessa de descendência; e em Gênesis 21, por Sara, que teme ter de partilhar a «terra» prometida, e obriga Abraão a expulsar Agar... e este obedece. No final dos dois episódios, Abraão parece ficar sem os filhos!

Numa outra leitura, podemos ver que o episódio de Gênesis 21 tem que ver com «casamentos mistos». No início da perícopes, Sara obriga Abraão a «divorciar-se» de

¹¹⁵ Gênesis 16,9 («Regressa para Sara e deixa-te dominar pela sua mão») é, certamente, um versículo acrescentado por um redator, para preparar a nova narrativa de 21,8-21.

Agar, que não é simplesmente «escrava» (como em Gn 16), mas também «mulher» (que deu um filho a Abraão; v. 9); e a revogar a «adoção» de Ismael, não quer que este («o filho da escrava») herde juntamente com Isaac («o meu filho»). Na gesta de Jacob, os filhos das escravas herdaram juntamente com os filhos das mulheres (Lia e Raquel). Mas, aqui, a pertença étnica já está «fechada»: Ismael não pode pertencer à família restrita de Abraão. Aliás, no final do episódio, ele casa com uma «egípcia».

Este episódio revela a teologia «exclusivista» e «xenófoba» que encontramos nos livros de Esdras e Neemias. Abraão é obrigado a expulsar a sua mulher «estrangeira» (Agar). Estamos já longe da teologia do escrito sacerdotal que vimos anteriormente, bastante condescendente em relação aos casamentos no seio da «família abraâmica». Ao mesmo tempo, Abraão mostra-se obediente à lei que o obrigava a renunciar a seu filho Ismael.

Itinerários, repetições e duplicados

Alguns textos do ciclo de Abraão são sintomáticos do momento em que as «histórias» do patriarca de Hebron são unidas a outras narrativas patriarcais para formar o livro dos Génesis. Isso é evidente nos itinerários, bem como nas repetições e duplicados.

Além disso, alguns outros textos («os últimos textos»), nomeadamente Génesis 15, são já testemunho da redação final do Pentateuco.

Os itinerários do ciclo de Abraão

Lendo a «história» de Abraão, apercebemo-nos que a maior parte dos episódios ocorrem no contexto espacial de Hebron/Mambré, onde o patriarca chega em Gn 13,18. As poucas exceções são a viagem e estadia em Gerar (capítulo 20), a viagem a Moriá

e a instalação em Bercheba (capítulo 22). Na verdade, os episódios acerca da morte de Sara e de Abraão (caps. 23 e 25) decorrem ainda em Hebron, como se eles nunca tivessem deixado a região.

Mas o que chama mais a atenção são os itinerários no início do ciclo¹¹⁶. Os dois primeiros destinos – Siquém e Betel – correspondem aos mesmos lugares a que chegou Jacob, aquando do seu regresso de Haran (cf. 33,18-20; 35,1-5), e com o mesmo comportamento: a construção de um altar a Javé e a invocação do seu nome. O texto alude, provavelmente, a uma ação cultual sem sacrifício (aquilo que acontece nas sinagogas), reservando este apenas para o templo de Jerusalém (isto é, o autor parece insistir na centralidade do templo de Jerusalém). O terceiro destino – Negueve – prepara a «descida» de Abraão ao Egito (cf. 12,10-20), mas também a releitura (ou *midrash*) deste mesmo episódio no capítulo 20 (cf. *infra*)¹¹⁷.

O autor destes itinerários parece comungar da ideologia «deuteronomista» (veja-se a alusão aos «cananeus», isto é, aos «habitantes do país» que praticam falsos cultos)¹¹⁸, e «exclusivista»: «Darei esta terra à tua descendência», ou seja, aos «verdadeiros» filhos de Abraão – os retornados da *golah* mesopotâmica –, contra as exigências dos não-exilados. Por outro lado, o motivo principal parece ser a harmonização das diferentes narrativas patriarcais, para fazer delas um único «bloco».

¹¹⁶ [...e chegaram à terra de Canaã.] Abrão percorreu-a até ao lugar de Siquém, até aos carvalhos de Moré. Os cananeus viviam, então, naquela terra. O Senhor apareceu a Abrão e disse-lhe: «Darei esta terra à tua descendência.» E Abrão construiu ali um altar ao Senhor, que lhe tinha aparecido. Deixando esta região, prosseguiu até ao monte situado ao oriente de Betel, e montou ali as suas tendas, ficando Betel ao ocidente e Ai ao oriente. Construiu também um altar ao Senhor e invocou o seu nome. Abrão continuou a sua viagem, acampando aqui e ali, em direção ao Néguebe (Gn 12,6-9).

¹¹⁷ O início do capítulo 13 retoma esse mesmo itinerário: «Abrão saiu do Egito, em direção ao Negueve, com a sua mulher e tudo o que lhe pertencia. Lot acompanhava-o. [...] Regressou, depois, do Negueve a Betel, até ao lugar do seu primeiro acampamento...» (vv. 1.3-4). Curiosamente, ao enquadrar o episódio de 12,10-20, o redator acrescenta o nome de Lot, que não é mencionado no episódio original.

¹¹⁸ A este mesmo autor se deve também o acrescento em 13,7: «Os cananeus e os perizeus habitavam, então, aquela terra.» A lista dos povos que habitavam «Canaã» antes da instalação dos Israelitas é típica dos escritos deuteronomistas e é composta, mais frequentemente, por seis nomes: cananeu, hitita, amorreu, heveu, jebuaseu e periseu (cf. 3,8.17; 23,23; 33,22; 34,11; Dt 20,17; Js 9,1-2; 11,3; 12,8; Jz 3,5; 1Rs 9,20; 2Cr 8,7-10; Ne 9,8). Trata-se certamente do mesmo autor de 12,1-4a: o «redator universalista» (ver *supra*).

Repetições e duplicados

A mesma preocupação está presente na repetição de certos motivos, como o do conflito entre pastores, que estava presente na história de Abraão-Lot (cf. 13,6-9) e que é alargado à história de Jacob-Esaú (cf. 36,6-8), ou o da construção de poços, provavelmente originário das tradições concernentes a Isaac (cf. 26,15-33) e alargado à história de Abraão (cf. 21,22-34). Além destes dois motivos, poderíamos ainda acrescentar o da mulher encontrada junto a um poço, que está presente nas histórias de Abraão (cap. 24), de Jacob (cap. 29) e de Moisés (Ex 2).

Mas mais interessante é observar o «fenómeno» dos duplicados, em que o sentido não é apenas repetir um motivo, mas, provavelmente, levar a cabo uma releitura, para corrigir a perspetiva da narrativa original. Encontramos isso no motivo da matriarca colocada em perigo (cf. 12,10-20; 20,1-17; 26,1-13) ou no episódio da expulsão de Agar (caps. 16 e 21), que já comentámos.

O motivo da matriarca em perigo

Vimos anteriormente que o motivo da descida de Abraão ao Egito, em que Sara é colocada em perigo, diante dos desejos do faraó (12,10-20), era polemizar com as tradições do êxodo, apresentando uma visão positiva do faraó e do Egito (um texto, provavelmente, favorável à diáspora egípcia). O texto de Génesis 26,1-14 repete o motivo, desta vez com Isaac e Rebeca (para harmonizar os diferentes ciclos patriarcais)¹¹⁹, mas veicula a ideologia «deuteronomista» pró-*golah*, extremamente adversa ao Egito: «Não desças ao Egito, mas permanece no país que te indicarei» (26,2; cf. Jr 43,2). Este texto, sem dúvida, conhece Gn 12,10-20, e corrige-o (seria uma

¹¹⁹ É, talvez, neste sentido que há que compreender também a alusão ao seu enriquecimento (vv. 12-14), que provoca a inveja dos Filisteus, tal como o de Jacob para os filhos de Labão (cf. 30,25-43).

espécie de comentário midráchico àquele): *a*) evoca a fome da época de Abraão, que o levou a descer ao Egito, mas agora é Deus que intervêm para impedir que o patriarca desça àquele país (cf. Jr 43,2); *b*) a linguagem denuncia o redator: as palavras de Javé fazem um resumo da promessa a Abraão (cf. Gn 12,1-3.6-9; 15; e 22); *c*) ao contrário de Gn 12,10-20, não há necessidade de intermediário humano: o rei viu Isaac acariciar Rebeca (cf. v. 8); e Deus também não intervém; *d*) no final, não há falta («pecado» = linguagem deuteronomista; cf. v. 10), pois ninguém «toca» em Rebeca, como também não há castigo ou expulsão; além disso, a riqueza de Isaac é fruto do seu suor, e não um dom do rei.

Resumindo, o episódio de 26,1-14, situado após o nascimento de Esaú e Jacob, tem por finalidade preparar a antiga narrativa de 27,1-42 (o roubo da bênção por Jacob): mostrar que o que está em jogo é, antes de mais, a transmissão da bênção do antepassado (patriarca), e é Jacob quem a recebe de Isaac.

Quanto a Génesis 20,1-17, trata-se, claramente, de um comentário midráchico a Génesis 12,10-20 e que conhece, certamente, Génesis 26,1-14. Tal como em Génesis 26, Abraão parte para a região do Neguev (que será o contexto dos episódios de Gn 20-22), permanecendo algum tempo em Guerar (o «país de refúgio», que já não é o Egito).

O texto explica, em seguida, algumas questões levantadas por Génesis 12: *a*) o *porquê* e o *modo* como Javé «castigou» o rei (cf. 12,17): porque o que ele fez foi um «raptó» (cf. 20,2) e um adultério (v. 3), e Deus bem o avisou através de um sonho (v. 3); *b*) a *situação* de Sara: em 12,19 diz-se que Sara foi tomada por mulher; agora, sublinha-se que o rei não chegou a tocá-la (cf. 20,4) e, por isso, o rei clama a sua inocência (v. 4), fazendo mesmo alusão a um salmo (v. 5; cf. Sl 24,4); *c*) Abraão é apresentado como *profeta* (cf. 20,7) e, como tal, pode interceder pelo rei (v.8) – aliás, a «mentira de Abraão» (vv. 9-10; alusão a 12,18-19) não é verdadeiramente uma mentira, pois Sara é agora apresentada como meia-irmã de Abraão (vv. 12-13); *d*) o *castigo* secreto de 12,17 é agora explicitado: o rei e toda a sua casa ficaram estéreis (cf.

20,17-18); e) enfim, as *riquezas* de Abraão não provêm da dote (cf. 12,16), mas de uma recompensa (cf. 20,14), e Abraão não é expulso (v. 15).

Em resumo, estamos perante um texto tardio, de carácter midráchico, com uma teologia próxima do romance de José (Gn 37-50) e do livro de Jonas (a inocência dos pagãos e o temor de Javé).

Os últimos textos

Antes da edição final do Pentateuco, o ciclo de Abraão recebeu ainda mais alguns textos: os capítulos 14 e 15 dos Génesis e a «novela» de Génesis 24, precedida da lista genealógica de 22,20-24, que a prepara (harmonizando os textos sacerdotais com a história do casamento de Isaac), mas também a breve notícia do casamento de Abraão com Quetura (cf. 25,1-4.5-6).

O capítulo 24 de Génesis é considerado, pelos exegetas, como uma «novela» de diáspora, relacionada com a questão do casamento com estrangeiros (e que encontramos um paralelo no livro de Tobite). Dentro do ciclo de Abraão, esta novela pretende mostrar a vontade de Abraão em respeitar as prescrições que impedem o casamento com estrangeiros, tal como encontramos em Deuterónimo 7,3-4 e nos livros de Esdras e Neemias. Para os autores deste texto, era importante exortar os membros da diáspora a procurarem mulher/marido dentro da sua «família» religiosa (o Judaísmo). Esta «novela» é preparada pela lista genealógica de 22,20-24 (a descendência de Naor, irmão de Abraão), de modo a harmonizar com o escrito sacerdotal, em que Jacob partia a Padan-Aram, para procurar descendência dentro da família abraâmica.

A breve notícia de Génesis 25,1-6, dá conta de um casamento de Abraão com Quetura, fazendo com que o patriarca se relacione com os Madianitas (muito à

semelhança de Moisés, em Ex 2-4). Porém, o seu autor reflete a teologia de Génesis 22,8-20: Abraão exclui os descendentes de Quetura da herança de Isaac (cf. vv. 5-6).

Os exegetas estão ainda de acordo em considerar os capítulos 14 e 15 dos Génesis como dos últimos textos do Pentateuco. Génesis 14 é associado ao capítulo 15, porque os dois capítulos comungam de um vocabulário semelhante, embora ao nível temático sejam muito diferentes. Originalmente, Génesis 14 parece ser um texto independente e que fazia eco de uma tradição que tinha Abraão como um «chefe guerreiro» (vv. 1-11), um pouco à maneira de Josué, ou também um «salvador» (vv. 12-17.21-24), à maneira dos «juizes» de Israel. Este texto veio a fazer parte da Tora porque, a um determinado momento, incorporou o episódio em que Abraão se dirigia junto do rei-sacerdote Melquisedec para pagar o dízimo. O texto passou a legitimar o poder do sumo sacerdote (provavelmente, uma alusão ao poder deste no período asmoneu) e a ser um convite a submeter-se ao sacerdócio de Jerusalém, pagando-lhe o dízimo. É curioso que, neste episódio, os dois personagens (Abraão e Melquisedec) agem como se não pertencessem ao mesmo povo! Será uma mensagem dirigida aos membros da diáspora?

Quanto a Génesis 15, chama a atenção para as inúmeras alusões aos textos da Tora:

– em primeiro lugar, às migrações patriarcais (v. 7), ao êxodo e à permanência no deserto (vv. 13-16), à teofania no Sinai (vv. 17-18) e à instalação na terra prometida (v. 16);

– por outro lado, o uso de um vocabulário profético (v. 1), cultural (v. 9) e de aliança (v. 18);

– por último, a lista dos povos (vv. 19-21) é de clara influência deuteronomista, mas bastante mais tardia, já que menciona 10 povos (em vez dos tradicionais 7; cf. Dt 7,1).

Ou seja, estamos perante um texto que antecipa o conjunto das narrativas da Tora (ou mesmo do Hexateuco?) e pressupõe, até, os livros proféticos e os códigos legislativos. Abraão surge, aqui, já como o «pai na fé» (v. 6), isto é, o antepassado em que todas as correntes do Judaísmo se podem rever.

A «vida de Moisés»: o intermediário da Lei

A leitura dos textos do Pentateuco revela-nos, rapidamente, a omnipresença de um personagem grandioso: Moisés. Com exceção do livro do Génesis, todos os restantes livros constituem, praticamente, uma «vida de Moisés». O seu nascimento é descrito logo no início do livro do Êxodo (cf. 2,1-10, mas que é preparado pelo capítulo 1) e a sua morte, em Deuteronomio 34. Entre estes dois eventos, desenrola-se a grande gesta da libertação do Egito e a caminhada pelo deserto, até à Terra Prometida.

Contudo, como iremos ver, esta grande biografia é, em larga medida, uma «construção literária» pós-exílica, que reagrupa variadíssimas tradições acerca de Moisés e, sobretudo, enquadra os textos legislativos de Israel, pelo que este grande conjunto de livros veio a chamar-se «*torah*» (lei, instrução). Nestes textos, Moisés tem, sobretudo, o papel de «intermediário» da lei; um papel que, na Antiguidade oriental, era reservado ao rei.

Mas a figura bíblica de Moisés é bem mais complexa: em muitas ocasiões, ele é ainda o chefe ou guia do povo e o seu intercessor junto de Deus; noutras ainda, um profeta, o maior dos profetas, aquele que falava com Deus «face a face»; enfim, os últimos redatores do Pentateuco, vão ao ponto de considerá-lo um ser quase divino, através de quem Deus realizou sinais e prodígios portentosos.

As tradições acerca de Moisés

A «vida de Moisés» desenrola-se, portanto, ao longo de quatro livros. Considerando os textos narrativos, os exegetas dividem esta grande gesta mosaica em cinco partes, aqui representadas esquematicamente:

Saída do Egito	Passagem pelo deserto	Sinai	Passagem pelo deserto	Estância em Moab
Ex 1-15	Ex 16-18	Ex 19 a Nm 10,10	Nm 10,11-21,35	Nm 22 a Dt 34

A narrativa canónica

Como não irá ser possível abordar todos os textos sobre Moisés, vamos desde já fazer um resumo desta grande gesta:

1. *O nascimento de Moisés* (1,8-2,10) – A história de Moisés começa num contexto dramático: o povo de Israel encontra-se no Egito, obrigado a executar a corveia – isto é, o «trabalho obrigatório» – imposta pelo Faraó. Temendo o rápido crescimento dos hebreus, este mesmo Faraó decide mandar matar todos os recém-nascidos varões dos hebreus. Por isso, a mãe de Moisés, para salvar o seu filho, colocou-o numa cesta e lançou-o ao Nilo, onde é recolhido pela filha do Faraó. Assim, Moisés escapa à morte e cresce com uma dupla identidade: hebraica e egípcia.

2. *Moisés em Madian* (2,11-4,23) – A narrativa passa, depois, à vida adulta de Moisés. Ele toma conhecimento que os Hebreus são seus irmãos e vem em ajuda de um israelita que era maltratado por um capataz egípcio, matando este último. Este gesto torna-se conhecido, obrigando-o a fugir para a região de Madian. É acolhido entre os madianitas e casa com Séfora, a filha de um sacerdote madianita, que havia salvado

das mãos de bandidos. Durante a sua estada em Madian, um dia, Moisés tem uma visão de Deus, que lhe aparece numa sarça ardente, que não se consome, e o chama para que salve Israel do Egito. Moisés recusa, mas Deus insiste e confere-lhe poderes mágicos, prometendo-lhe ainda a ajuda de um seu irmão que ficara no Egito – Aarão –, que falará por ele ao Faraó. Moisés regressa ao Egito, sendo atacado por Javé (!), no caminho, sendo salvo pela sua mulher, através de um rito de circuncisão.

3. *Primeiro confronto com o Faraó* (4,24-6,1) – De regresso ao Egito, Aarão vai ao encontro de Moisés e ambos falam aos anciãos de Israel. Depois, tentam negociar com o Faraó a libertação dos Hebreus, mas este, recusa, rindo-se do Deus dos israelitas e aumentando a sua corveia.

4. *Novo chamamento de Moisés* (6,2-7,7) – Javé aparece de novo a Moisés, desta vez no Egito, reafirmando a sua vontade de libertar Israel.

5. *Novo confronto com o Faraó* (7,8-12,32) – A confrontação com o Faraó é composta de duas partes: a narrativa das «pragas» (7,14-10,29) e a narrativa da morte dos primogénitos (11,1-12,36), na qual está inserida a instituição da Páscoa. O conjunto da narrativa sublinha a obstinação do Faraó (provocada por Javé ou de sua própria iniciativa) e a superioridade do poder de Javé.

6. *Saída do Egito e travessia do Mar Vermelho* (12,37-15,21) – O povo celebra a Páscoa em Sucot e, em seguida, dá-se a travessia milagrosa do mar. Cânticos de Moisés e de Miriam.

7. *Primeira etapa no deserto* (15,22-18,27) – Deus protege o povo no deserto: contra a fome (maná), a sede (água da rocha) e os seus inimigos (Amalecitas). A seguir, os israelitas chegam à «montanha de Deus» e Moisés reencontra Jetro.

8. *Epifania do Sinai e conclusão da Aliança com Israel* (19-24) – Esta narrativa enquadra a primeira coleção de leis, conhecida como «Código da Aliança» (20,22-23,19).

9. *Construção de um santuário para Javé* (25-40) – Na «montanha de Deus» (o Sinai), Moisés recebe de Deus instruções para a construção de um santuário (25-31).

Na ausência de Moisés, o povo fabrica um «bezerro de ouro», suscitando a cólera de Deus e do seu servo, Moisés. Porém, a aliança não é rompida definitivamente (32-34). Por fim, os israelitas constroem o santuário, onde vem instalar-se a Glória divina (35-40).

10. *Leis culturais e o Código de Santidade* (Levítico 1,1 a Números 10,10).

11. *Segunda etapa no deserto* (Nm 10,11-25,18) – Moisés é confrontado às contínuas revoltas dos israelitas no deserto: a agressividade do povo é crescente. A crise mais grave, após o envio dos espiões a Canaã, acontece quando o povo decide regressar ao Egito. Por isso, Deus decide fazer morrer toda aquela geração, no deserto. Profecias de Balaão.

12. *À conquista da Terra Prometida* (Nm 26-36) – Após um segundo recenseamento, Moisés surge como chefe de guerra, conduzindo o seu povo na conquista da Transjordânia (Canaã apenas será conquistada no livro de Josué).

13. *O testamento de Moisés* (Deuteronomio) – Moisés transmite o seu testamento ao povo e instala Josué como seu sucessor. Discurso de adeus de Moisés, recapitulação dos acontecimentos do deserto e exposição da Lei: o Código Deuteronomista. No final, Moisés morre fora da Terra Prometida.

Os textos P^G em Êxodo

Os textos sacerdotais do livro do Êxodo (cf. Anexo 2) constituem uma narrativa contínua, perfeitamente coerente.

Depois de fazer a ligação com as tradições patriarcais (Ex 1,1-5.7), P descreve sobriamente a «servidão» dos israelitas no Egito (1,13-14). A sua preocupação centra-se no clamor do povo e na solicitude de Javé, que se recorda da aliança estabelecida com Abraão, Isaac e Jacob (2,23-25), e, por isso, chama Moisés e Aarão (6,2-12), enviando-os ao pé do Faraó, para que este deixe sair o seu povo (7,1-7). Como podemos constatar, nesta primeira etapa, nada é dito acerca da «vida de Moisés»: o seu

nascimento, a sua identidade israelito-egípcia, o assassinato do capataz egípcio ou da sua estada em Madian. Será que o autor sacerdotal conhecia essas tradições e as ignorou expressamente? Ou, pelo contrário, eram para ele desconhecidas?

Em seguida, a narrativa sacerdotal continua com a confrontação com o Faraó (7,8-13), que culmina no episódio do milagre do mar (capítulo 14). Através de Moisés e Aarão, Javé faz «sinais e prodígios» diante do Faraó e dos seus magos (as águas do Egito, em 7,19-20.21b-22; as rãs, em 8,1-3.11.12-15; as úlceras, em 9,8-12), mas, de cada vez, o Faraó obstina-se ainda mais, não permitindo a saída dos filhos de Israel do Egito (11,9-10). Os israelitas, porém, partiram/fugiram (12,28.37a.40-42.50-51), chegando até à beira do mar, na fronteira com o deserto (13,20). É ali que Javé realiza o milagre do mar (cap. 14), dividindo as águas, para que os israelitas pudessem passar, a pé enxuto, e voltando a uni-las, matando os soldados egípcios. Na narrativa sacerdotal, a passagem do mar é um evento central: ao mesmo tempo que evoca a mitologia oriental da luta entre Deus e as forças do caos, ela remete também para o relato da criação, em Génesis 1. Ou seja: agora, é Deus que «cria» o seu povo, Israel. Por outro lado, curiosamente, note-se que não existe nenhuma menção à «origem» da festa da Páscoa.

O itinerário no deserto, onde acontece o milagre do maná – através do qual é também revelada a importância do *shabbat* (cf. capítulo 16) –, conduz o povo ao Sinai (19,1-2a). Na «montanha» (24,15b-18), Javé fala com Moisés, ordenando-lhe que construa ali um santuário (25,8-9; cf. cap. 26) e entregando-lhe as «tábuas do testemunho» (31,18). Descendo da montanha, Moisés reúne o povo (34,29-32) e transmite-lhe tudo quanto Javé lhe dissera, e os israelitas constroem um santuário para o seu Deus (caps. 35-40).

Como podemos facilmente observar, os textos sacerdotais estão centrados nos «filhos de Israel», e não na personagem de Moisés – que, desde cedo, é associada a Aarão.

Referências a Moisés nos profetas e nos Salmos

Sobre as alusões proféticas ao «êxodo» do Egito, já muito falámos na primeira parte deste trabalho (ver capítulo 2). Por isso, agora, vamos concentrar-nos apenas na figura de Moisés. E, como facilmente constatamos, os dados relativos a este personagem não são muito numerosos¹²⁰.

O profeta Oseias faz alusão a um profeta, que permanece anónimo, através do qual Javé «guardou [cuidou]» o seu povo (numa linguagem pastoril; cf. 12,14). Jeremias, que faz eco de muitos dos textos de Oseias, curiosamente, menciona apenas uma única vez Moisés – juntamente com Samuel (cf. Jr 15,1) –, e fá-lo sem ser no contexto do êxodo. Aliás, no contexto do êxodo (= saída do Egito), a expressão mais utilizada é os «vossos/nossos pais», que refere uma geração (a geração do êxodo) e não indivíduos concretos. No entanto, o nome de Moisés associado ao de Samuel, evocando o seu papel de «intercessores», pode querer indicar que aquele personagem estaria relacionado com os meios proféticos.

Em seguida, é preciso esperar pelo Trito-Isaías para encontrar a figura de Moisés associada aos eventos do êxodo. Desta vez, o profeta pressupõe já uma narrativa acerca de Moisés e do êxodo: com efeito, no contexto de uma «meditação histórica» (63,7-64,11), o autor sagrado evoca os «tempos de Moisés» (v. 11) e o evento da «travessia do oceano» (vv. 11-14), sob a conduta de Moisés (também aqui, comparado a um «pastor»), mas atribuindo esse evento ao próprio Javé. Aparentemente, podemos pensar que o autor deste trecho conhecia já o texto sacerdotal (cf. *infra*) e, sem dúvida, o poema de Oseias¹²¹.

¹²⁰ Vejamos algumas estatísticas acerca de Moisés: o seu nome aparece 719 vezes na Bíblia Hebraica, das quais 582 vezes na Tora, 68 vezes nos Profetas Anteriores (escritos deuteronomistas) e 31 vezes em Crônicas-Neemias-Esdras (a escola «cronista»); nos Profetas Posteriores, surge apenas 12 vezes e, nos Salmos, 8. É sobre estas últimas 20 menções que nos debruçamos aqui.

¹²¹ Não comentamos as demais menções proféticas, porque são claramente posteriores. Mq 6,4 e Ml 3,22 devem ser consideradas no contexto da formação do Livro dos Doze (isto é, o conjunto que engloba os chamados profetas menores).

No livro dos Salmos, Moisés é mencionado apenas oito vezes, e em salmos que os exegetas consideram tardios. Antes de mais, no Salmo 90, que lhe é atribuído: Moisés é qualificado de «homem de Deus» (isto é, profeta), uma expressão que também se encontra em Deuterónimo 33,1; provavelmente, esta pseudoepigrafia pressupõe aquele texto (ou mais concretamente Dt 31-34) e está próximo da caracterização de Moisés em Êxodo 32-34 (textos considerandos de influência deuteronomista). No Salmo 99,6, Moisés surge associado a Aarão, o sacerdote, e a Samuel, o profeta: os exegetas vêm neste passo uma paráfrase de Jeremias 15 (cf. *supra*), mas também uma alusão à teofania de Ex 34,5-10.

Moisés aparece ainda em outros dois salmos de meditação sobre o passado. Primeiro, no termo do Salmo 77 (v. 21), que faz lembrar o texto do Trito-Isaías (63,11-14), e que apresenta Moisés no papel de *leader*, condutor do povo, e usando a mesma imagem pastoral («Tu guiaste o teu povo como um rebanho, pela mão de Moisés e Aarão»). Depois, num passo do Salmo 103 (v. 7), que apresenta Moisés no papel de intermediário da revelação de Deus, aos filhos de Israel, numa clara alusão às tradições do Sinai e à Tora.

As restantes menções de Moisés, surgem em dois salmos históricos, do final da época persa, e que pressupõem já a existência da Tora como um todo (já que aludem à maioria dos textos do Pentateuco). O Salmo 106 (onde Moisés é mencionado três vezes, nos vv. 16.23.32) resume os eventos do êxodo, desde a saída do Egito à instalação em Canaã, sendo considerado um salmo deuteronomista. O Salmo 105 pressupõe o conjunto dos livros da Tora, e Moisés é mencionado na sua missão de enviado de Javé, juntamente com Aarão (um salmo sacerdotal?).

Quanto a Daniel (cf. 9,11.13; 13,3.62) e Baruc (cf. 1,20; 2,2.28) são livros do século II, uma altura em que a Tora já estava praticamente «canonizada».

O desenvolvimento de uma «vida de Moisés»

No quadro da hipótese documentária, o livro do Êxodo era concebido como resultado da união de três documentos: o javista, o eloísta e o sacerdotal. A primeira tarefa dos exegetas, por conseguinte, consistia em identificar os textos de cada uma das «fontes». Por influência de H. Gunkel, Hugo Gressman foi o primeiro a interessar-se pelos estádios pré-literários da «vida de Moisés» (que envolvia os livros do Êxodo, Números e Deuterónimo), identificando vinte e nove «lendas» independentes (*Eizensagen*) acerca do «herói» Moisés (cf. *Mose und seine Zeit*, 1913). Gerard von Rad, por seu turno, examinando a forma literária dos «credos históricos», postula a existência de cinco grandes «complexos (ou blocos) de tradição» no Hexateuco, três dos quais haviam conhecido um grande desenvolvimento na época pré-monárquica (isto é, na fase da tradição oral), a saber: a história patriarcal, a saída do Egito e a conquista da terra. Segundo ele, o autor-teólogo javista foi quem uniu esses temas para compor uma história das «origens de Israel», à qual também incorporou uma introdução (as «origens da humanidade», cf. Gn 1-11) e a tradição do Sinai. Porém, devido ao seu grande interesse pelo autor javista, von Rad não se preocupou muito com os desenvolvimentos pré-literários dessas tradições.

Esse estudo foi levado a cabo por Martin Noth, no seu livro *História das Tradições do Pentateuco*¹²². Ainda que trabalhando no quadro da teoria documentária, Noth introduz uma linguagem que se impôs nas décadas seguintes e que abriu caminhos a outras propostas críticas: os «ciclos de lendas» de Gressmann deram lugar aos «temas» de Noth (que se identificam, *grosso modo*, aos «blocos de tradição» de von Rad); as «lendas independentes» passaram a ser consideradas «lendas cúlticas», desenvolvidas na fase de sedentarização das tribos de Israel (nos santuários). Tal como von Rad, Noth pensa que o tema do Sinai é uma tradição à parte, e tardia; no entanto, não acredita que as «fontes» do Pentateuco possam ir para além do livro dos Números (e, por isso, é um

¹²² M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Estugarda, 1948.

acérrimo defensor do Tetrateuco, em vez do Hexateuco de von Rad). Em relação à «tradição» de Moisés, Noth não acredita que ela tenha estado associada, da mesma maneira, a todos os temas que vieram a compor o Pentateuco. Aliás, a figura heroica do Moisés legendário perde muito da sua força neste exegeta alemão: Noth está convencido que a figura de Moisés é uma «construção» dos hagiógrafos judeus.

Em meados dos anos 1970, Hans H. Schmid (*Der sogenannte Jahwist [O chamado Javista]*, 1976) questiona a pertinência do autor javista de von Rad, enquanto historiador-teólogo da corte salomónica, mas também, indiretamente, o desenvolvimento das tradições do Pentateuco segundo o modelo de Noth. Schmid analisa os principais textos javistas de Êxodo e conclui que estes textos pressupõem já os profetas clássicos de Israel e estão imbuídos da linguagem deuteronomista. E sendo assim, esses textos não podem provir da época salomónica, como pensava von Rad, mas são bem mais recentes (também contra Noth). Sobre estas bases, John van Seters escreve o seu livro *The Life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers (A vida de Moisés. O Javista como historiador em Êxodo-Números; 1994)*: o javista de van Seters é um autor-historiador, à maneira dos historiadores gregos, que elabora uma história das origens de Israel, revelando influências dos escritos deuteronomistas (e aqui van Seters aproxima-se da posição de H. H. Schmid e do seu discípulo, Martin Rose), mas corrigindo a sua perspetiva exclusivista. Embora se possam detetar influências da autobiografia profética (por exemplo, no relato da vocação de Moisés) ou da autobiografia real (no seu nascimento, redigido à semelhança da *Lenda de Sargão de Acade ou Acádia*), van Seters não pensa que tenha havido uma longa «tradição» dos temas do Pentateuco (como defendiam Noth e, até, Rendtorff).

Depois da obra de Hans H. Schmid, Rolf Rendtorff propôs um aprofundamento da «história das tradições» de Noth (*Das Überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuchs [O problema da história das tradições do Pentateuco]*, 1977). Abandonando a teoria documentária, ele postula uma redação de tipo «deuteronomista» das antigas tradições de Israel, que seria mais tarde revista e

completada por uma redação sacerdotal. Erhard Blum, porém, afasta-se da perspectiva do seu mestre: se em Génesis é possível detetar uma evolução de tradições independentes, que virão a constituir a «história patriarcal», o mesmo não acontece em Êxodo e Números. Estes textos são o resultado de duas composições literárias pós-exílicas: uma deuteronomista e outra sacerdotal.

No entanto, Konrad Schmid, com outros exegetas europeus, tendem a valorizar mais o escrito sacerdotal de base (P^G) e defendem que é este escrito – o primeiro a unir a «história patriarcal» ao êxodo – que ocasiona uma espécie de «diálogo» teológico, o qual dará origem ao Pentateuco. Neste contexto, alguns autores (Blum, Otto, Römer) defendem a existência de uma «vida de Moisés» do período neoassírio, que servia como uma espécie de manifesto antiassírio, opondo Moisés a Sargão, o pretense fundador da monarquia assíria.

Moisés, «homem de Deus» (= profeta)

Não é fácil discernir, nos textos bíblicos, qual seria a «imagem» pré-sacerdotal (e pré-exílica) de Moisés. Como vimos, nos livros proféticos, o único a evocar Moisés é Jeremias 15,1, citando-o juntamente com Samuel. No livro dos Salmos, por seu turno (com exceção do Sl 99,6), o mais frequente é mencionar Moisés juntamente com Aarão (cf. 77,21; 99,6; 105,26; 106,16), o que já pode ser uma evocação dos textos sacerdotais (cf. Ex 6). Por isso, de seguida, vamos explorar vários indícios que nos poderão ajudar a discernir uma imagem pré-exílica de Moisés, e que influenciou também aquela que é expressa no documento sacerdotal.

O «Moisés histórico»

Até aos anos 1980, nenhum exegeta sério punha em causa a historicidade de Moisés, ainda que Noth tenha questionado em grande medida as tradições atribuídas ao «fundador» da religião israelita. Para Noth, Moisés foi um personagem real, que os hagiógrafos judeus embelezaram através dos muitos episódios que lhe são atribuídos (foram os hagiógrafos que «inventaram» o personagem heroico); todavia, segundo este mesmo autor, os únicos elementos «reais» seriam o seu nome egípcio¹²³ e a tradição da sua sepultura nas planícies moabitas (cf. Dt 34; apesar de ser considerado um texto tardio), estando o personagem histórico associado, provavelmente, às tradições da instalação das tribos transjordânicas, mas não, certamente, aos temas da saída do Egito ou da estadia no Sinai.

Outros exegetas pensam também que as tradições que associam Moisés a Madian – e, nomeadamente, o seu casamento com uma mulher madianita, filha de um sacerdote local – devem também ser reais (a chamada «hipótese quenito-madianita»). De facto, na Bíblia Hebraica, os Madianitas (juntamente com os Amalecitas) surgem como os piores inimigos de Israel, pelo que aquela tradição não deve ter sido inventada, mas refletir uma realidade muito antiga. O certo é que esta possibilidade não pode ser provada!

Por último, importa mencionar os arqueólogos (sobretudo os egiptólogos), que procuram «indícios históricos» (na história do Egito) que permitam avaliar a veracidade das narrativas bíblicas. Moisés foi identificado, sem grande sucesso, com vários personagens egípcios: S. Freud fez dele um discípulo de Akhenaton (1344-1328 a.C.); alguns egiptólogos identificam-no com Ben-Azen, ministro de Ramsés II; outros ainda, com Beya, chanceler da rainha Taoséret; R. Krauss, com Masesaya, filho de Sési

¹²³ Efetivamente, os exegetas há muito notaram que a explicação popular para o nome de Moisés (cf. Ex 2,10), apenas tentava dissimular a origem egípcia daquele nome. No entanto, o nome «Moisés» é demasiado comum no Egito: tanto pode ser usado em nomes compostos teóforos (como «Tutmósis» ou «Ramsés»), como em nomes simples, também testemunhados nos textos egípcios.

II e vice-rei de Kush. Apesar da crítica textual de D. B. Redford¹²⁴, vários egiptólogos continuam a achar plausível as narrativas bíblicas¹²⁵.

O Moisés da história, porém, escapa-nos. Embora seja possível entrar em especulações de vária ordem, importa não sobrevalorizar indícios secundários, descurando os resultados da crítica textual bíblica.

Um «homem de Deus»?

O livro do Deuterónimo atribui a Moisés o título de «homem de Deus» (cf. Dt 33,1; e, também, Js 14,6; 1Cr 23,14; 2Cr 30,16; Esd 3,2; Sl 90,1). Na literatura deuteronomista, este título refere-se a alguém considerado «profeta»¹²⁶, mas raramente é utilizado em relação a Moisés (exceto em Js 14,6)¹²⁷. E o facto de, em Jeremias, Moisés aparecer junto de Samuel, pode levar-nos a pensar que a «personagem» histórica de Moisés estaria relacionada com os meios proféticos da Transjordânia (vejam-se as tradições de Balaão, em Números, e de Elias, em 1 Reis). Este será sempre, aliás, um dos traços fundamentais do personagem nas narrativas bíblicas: o chamamento, em Êxodo 3-4, está moldado sobre a vocação de alguns profetas bíblicos (sobretudo Jeremias). E, no final da sua gesta, ele é considerado o maior dos profetas: «Nunca mais surgiu em Israel um profeta semelhante a Moisés, com quem Javé conversava face a face» (Dt 34,10).

Mas este título, usado abundantemente nos «ciclos» de Elias (1Rs 17-20) e Eliseu (2Rs 2-8), pode querer significar ainda uma outra coisa: Moisés era considerado um «homem santo», um especialista do religioso, um taumaturgo, ao qual estaria

¹²⁴ Por duas vezes este autor se debruçou sobre os textos bíblicos que dizem respeito ao Egito: cf. D. B. REDFORD, *A Study of the Biblical Story of Joseph (Gen. 37-50)*, Leiden, 1970; ID., *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton, 1992.

¹²⁵ Os mais eminentes são: J. K. HOFFMEIER, *Israel in Egypt*, Nova Iorque, 1997; ID., *Ancient Israel in Sinai*, Oxford, 2005; e K. A. KITCHEN, *On the Reliability of the Old Testament*, Grand Rapids-Cambridge, 2003.

¹²⁶ Cf. Jz 13,6-8; 1 Sm 2,27; 9,6-10; 1 Rs 12,22; 13,1-31; 17,18.24; 20,28; 2Rs 1,9-13; 4-8; 13,19; 23,16-17.

¹²⁷ Em relação a Moisés, ou aos grandes personagens da história israelita (Josué, David, Salomão, etc.), é usado antes o qualificativo «servo [de Javé]» (veja-se, a título de exemplo, 1Rs 8,53.56 e 2Rs 21,8).

relacionada a «serpente sagrada». A serpente de bronze que se encontrava no templo de Jerusalém (a *Nehushtan*; cf. 2Rs 18,4), e que foi destruída pelo rei Ezequias, evoca certamente o poder de cura, de regeneração e de nova vida (cf. Nm 21,4-9), por detrás da simbologia da serpente no Médio Oriente antigo, mas também pode evocar o cajado de Moisés, símbolo da sua autoridade e poder milagroso (cf. Ex 4,2-4; 7,9-12.15; etc.).

Um herói antigo ou um patriarca?

Alguns passos da «biografia» de Moisés parecem retomar o *topos* das narrativas de viagem dos heróis antigos (por exemplo o *Conto de Simué*), que encontramos ainda noutras gestas bíblicas. Vários exegetas observaram as semelhanças (e paralelismo) entre a narrativa de Moisés e a gesta do patriarca Jacob:

- Um nascimento fora do comum (cf. Ex 2,1-10 e Gn 25,21-26)
- Uma situação de conflito inicial (cf. Ex 2,11-14 e Gn 27,1-40)
- A fuga para um país estrangeiro (cf. Ex 2,15 e Gn 27,41-45)
- Incidente junto a um poço (cf. Ex 2,16-20 e Gn 29,1-14)
- Casamento do herói e prole (cf. Ex 2,21-22 e Gn 29,15-30,24)
- Regresso ao país de origem (cf. Ex 4,18-23 e Gn 31,1-32,22)
- Conflito com a divindade (cf. Ex 4,24-26 e Gn 32,23-33)
- Um reencontro com o irmão (cf. Ex 4,27-31 e Gn 33,1-20).

A comparação da estrutura das duas narrativas pode fazer-nos pensar na utilização do mesmo *topos* literário e, talvez, da influência de uma (a gesta de Jacob) sobre a outra (a gesta de Moisés). Porém, também podemos ver que existem diferenças muito grandes: o tema central da gesta de Jacob (a grande prole, descendência), não tem aqui qualquer importância; na gesta de Moisés, parece mais importante sublinhar o seu papel heroico e carismático, e a sua qualificação como profeta: senão, veja-se a sua

educação na corte «inimiga», a descoberta da opressão do seu povo, a «libertação» de Sêfora e o regresso ao Egito com uma missão da parte de Deus.

Albert de Pury defende que o autor desta narrativa conhece a gesta de Jacob, bem como a problemática levantada pelo profeta Oseias acerca de uma dupla origem de Israel: uma «genealógica» (relacionada com o patriarca Jacob) e outra, «teológico-vocacional» (relacionada com o profeta Moisés). É possível, mas também pode ser que a um determinado momento se tenha colocado a possibilidade de fazer de Moisés um patriarca. O texto bíblico, aliás, insinua isso mesmo: «Javé prosseguiu: “Vejo bem que este povo é um povo de cerviz dura. Agora, deixa-me; a minha cólera vai inflamar-se contra eles e destruí-los-ei. Mas farei de ti uma grande nação» (Ex 32,9-10; com alusão a Gn 12,2).

Neste texto, é o próprio Moisés que convence Javé a mudar de ideias... Mas os eventos finais da sua vida (Dt 31-34) parecem transparecer a mesma tensão entre um Moisés «patriarca», que dá a conhecer a suas últimas vontades (a escolha de Josué, a transmissão da Tora, o Cântico de Moisés e a Bênção sobre as tribos de Israel), e o «profeta... com quem o Senhor falava face a face».

No início, um manifesto antiassírio?

Como vimos anteriormente, alguns exegetas pensam que, durante o século VII, terá sido elaborada uma «vida de Moisés», com clara influência cultural assíria, mas em jeito de manifesto antiassírio:

- Começaria com o relato do nascimento de Moisés, que parece ser construído sobre a lenda de Sargão da Acádia (escrita pouco antes, no século VIII, durante o reinado de Sargão II). O objetivo era equiparar a figura ancestral de Israel com o grande rei acadiano que unificou a antiga Mesopotâmia.

- Depois, o relato não-sacerdotal das pragas poderia ter sido influenciado pelas listas de maldições, que normalmente eram incorporadas aos «juramentos de lealdade» (ou pactos de aliança) neoassírios.
- O relato da passagem do Mar Vermelho assemelhar-se-ia às narrativas propagandísticas dos anais assírios, concernentes às campanhas militares.

Por outro lado, o episódio do bezerro de ouro poderia ter origem numa crítica judaica ao culto do Reino do Norte (o antigo Israel), elaborada durante a reforma religiosa do rei Josias.

Por fim, durante o exílio, essa «vida de Moisés» seria associada ao Código Deuteronomista, também elaborado durante o reinado de Josias, como suporte às suas reformas.

Moisés no livro do Deuteronomio

No capítulo 2, vimos que o livro do Deuteronomio é, em grande medida, obra de um grupo de escribas exilados na Babilônia: os deuteronomistas. Estes elaboraram o Deuteronomio em jeito de «ficção literária», em que Moisés, num discurso de despedida, nas planícies de Moab (Deuteronomio 1,5; 28,69), deixa em testamento, aos israelitas, a «*torah* [instrução, lei] de Deus».

Existe ainda, entre os exegetas, um grande debate para saber a que nível do desenvolvimento do Deuteronomio terá sido introduzida a figura de Moisés. Não, certamente, antes do exílio na Babilônia. Olhando para a personagem multifacetada de Moisés no Deuteronomio, talvez possamos ter uma resposta a essa questão. Nele, observamos que Moisés é: *a*) aquele que dá a lei (à maneira do rei), mas também o primeiro escriba; *b*) um líder carismático; *c*) alguém com autoridade sobre a lei escrita; *d*) e, finalmente, o profeta por excelência.

Moisés, o legislador e o escriba

No Médio Oriente antigo, o legislador era, geralmente, o rei. Por isso, é pouco provável que, antes do exílio, Moisés tenha sido associado ao «dom» da lei. No chamado «Código [da Lei] Deuteronomista», elaborado à maneira dos «juramentos de lealdade» assírios (os famosos *adê*)¹²⁸, o direito/lei era atribuído a Javé, que o «dava» ao povo, através do rei (Josias). Por isso, a imagem de Moisés como legislador e escriba terá sido formada durante ou após o exílio na Babilónia.

O exegeta alemão E. Otto pensa que podemos detetar, nos textos do Deuterónimo, vestígios de duas «redações» do livro: uma primeira redação centrada na «aliança» do Horeb (que seria rompida pelo pecado da idolatria) e uma segunda, na «aliança de Moab», no limiar da terra prometida.

Na primeira redação (exílica), os escribas deuteronomistas transferem o dom da lei para o início da história de Israel, para «o tempo de Moisés». Através de uma ficção literária, em que alterna o «vós/nós» (da geração da *golah* babilónica) e os «vossos/nossos pais» (da geração do êxodo), os escribas deuteronomistas tornam os seus auditores – que se consideravam o «verdadeiro Israel» (cf. Ezequiel 20) – «contemporâneos» de Moisés que, no Horeb, e substituindo o rei, entrega a lei a Israel (cf. Dt 4,44). Nesse momento, a lei transmitida torna-se o critério hermenêutico da história que se segue (a «história deuteronomista»: compreendida nos livros de Josué, Juízes, Samuel e Reis), marcada desde o início pela infidelidade e pelo pecado (cf. Dt 9-10).

É por isso que é necessária uma segunda aliança, em Moab (cf. Dt 28,69), no limiar da terra prometida (pense-se nos retornados da *golah*, prestes a entrar em Yehud), para que a nova geração não imite o comportamento de seus pais. É uma aliança permanente, para todas as gerações (cf. 29,13-14). Ora, nesta segunda redação (pós-

¹²⁸ Como vimos no capítulo 2, essa «coleção» de leis compreendia, *grosso modo*, Dt 6,4-5 (insistência sobre o amor ao soberano, neste caso, Javé), os caps. 12-26 (leis que suportavam a centralização e reforma da sociedade) e o cap. 28 (as maldições para quem não obedecesse).

exílica), dirigida àqueles que regressam a Yehud, Moisés já não é apenas o dador da lei, como também o intérprete da *dabar* divina (função magisterial; cf. 5,23-31). Ou seja, ele antecipa o papel dos escribas que, durante a época persa, se impõem como intermediários entre a «palavra de Deus» e o povo, substituindo os profetas.

Moisés, o líder carismático

No primeiro e segundo discurso de Moisés (particularmente nos capítulos 1-3 e 5-11), o grande legislador de Israel parece fazer uma *retrospectiva* dos eventos ocorridos no deserto, depois da saída do Egito, e relatados nos livros do Êxodo e dos Números. Apesar de mencionar o Egito como «casa de servidão», não deixa de ser surpreendente que, praticamente, não aluda a nenhum dos eventos que tiveram lugar na terra do Egito, mas apenas à estada no deserto e à instalação em Canaã!

Na verdade, como observava M. Noth, a figura de Moisés que sobressai nestes capítulos do Deuterónimo é a de um líder carismático que guia o povo na sua instalação na Transjordânia. Ou seja, um herói das «guerras de Javé», como os que encontramos no livro dos Juízes ou, até, como Samuel (o juiz-profeta) e Saul (o juiz-rei).

A estada no deserto, que não tem a carga negativa – as narrativas de murmuração – que encontramos no livro do Êxodo (caps. 16-18) e, sobretudo, no livro dos Números, pode ser uma «herança» de Oseias e Jeremias. Nestes profetas pré-exílicos, o deserto não é sinónimo de «provação», mas o lugar do «conhecimento de Deus».

Moisés, «escritor» da Lei

Nos últimos textos do Deuterónimo (capítulos 31 a 34), quando já se anuncia a morte de Moisés e a passagem de testemunho a Josué, surge uma outra faceta de Moisés: a de escritor. De facto, Moisés escreve «a Lei» (cf. 31,9; ou «as palavras desta

Lei», no v. 24) num livro que entrega aos levitas (vv. 9 e 26), para que estes a proclamem ao povo (vv. 11 e 28), que a deve pôr em prática (v. 12 e 32,46). Este livro, na realidade, já havia sido mencionado anteriormente (cf. 17,18; 28,58.61; 29,19.20.26; 30,10). Mas, agora, é claramente atribuído a Moisés (é o «livro da Lei de Moisés»; cf. Js 8,31 *passim*).

Até então, apenas se dissera que Deus escrevera – «com o seu dedo» – o Decálogo, nas «tábuas de pedra [da aliança]» entregues a Moisés (cf. 5,23; 4,13), e que este rompera, por causa da infidelidade do povo (cf. 9,7-21). Deus, porém, volta a rescrevê-las, para que fossem guardadas numa «arca de madeira» (cf. 10,1-5). O facto de o próprio Deus ter escrito as palavras do Decálogo fazia pensar, evidentemente, que era Deus o «autor» da Lei. Agora, a atribuição de um livro da Lei a Moisés poderia levar-nos a pensar que Moisés é o «autor» da Tora (como defendeu a tradição judeo-cristã durante muitos séculos).

Isso seria não compreender o fenómeno da pseudoepigrafia, desenvolvido pelos grupos de escribas do Segundo Templo e, até, o próprio texto do Deuterónimo. Como dissemos antes, Moisés surge no Deuterónimo como «escriba», como aquele que recebe a revelação divina e a explica ao povo. Durante o período do Segundo Templo, os escribas de Judá atribuíram uma importância muito grande a algumas figuras do passado (como Moisés e David), tornando-os figuras exemplares da sua própria atividade (Moisés em relação aos escritos legislativos e David, aos litúrgicos). O facto de se lhes atribuírem alguns textos, não quer dizer que eles tenham sido os «autores», mas que foram os «canais da tradição», que possibilitaram a recolha, o arranjo e a transmissão do que fora revelado por Deus.

Ora, em Deuterónimo 31, o texto parece ter recebido duas «redações»: a escritura do livro por Moisés encontra-se mencionada duas vezes, com expressões quase idênticas (como vimos acima). Da segunda vez (vv. 24-29), porém, embora pareça que está a recapitular o que fora dito anteriormente, introduz uma palavra («testemunho») que recoloca o texto no seu contexto imediato, a saber: a escritura do livro é associada

à ordem de Javé para escrever um cântico (o Cântico de Moisés; cf. 32,1-43) que, juntamente com o livro da Lei, servirá de «testemunho contra [a infidelidade d]o povo» (vv. 19.21 e 26.28). Efetivamente, Moisés escreveu e ensinou o cântico aos filhos de Israel (cf. v. 22) e, ele próprio, o proclamou (cf. 31,30-32,44).

No momento da «canonização» da Tora, os escribas de Yehud, responsáveis pela edição final (?) do Pentateuco, quiseram acentuar o carácter de «texto-memorial» do livro da Lei (de Moisés), juntamente com o seu Cântico (Dt 32) e as Bênçãos sobre os filhos de Israel (Dt 33).

Moisés, o profeta

A apresentação de Moisés como «escriba» sublinha o seu papel de interprete da *dabar* divina, e remete para a função dos escribas durante o Segundo Tempo, substituindo a vocação clássica dos profetas. Isto coloca-nos a questão da apresentação de Moisés como profeta no Deuterónimo, particularmente nos capítulos 18 e 34.

O contexto de Dt 18,9-22 é, claramente, polémico. O autor deuteronomista insurge-se, primeiramente, contra os videntes e adivinhos, que não são outra coisa que os profetas de antanho; e, depois, afirma que Deus suscitará «profetas» como Moisés. Mas que «tipo» de profeta é Moisés? Evocando a revelação do Horeb, o profetismo de Moisés caracteriza-se pelo seu papel de intermediário entre Deus e o povo (cf. v. 16): intermediário no «dom» da *torah* e intermediário na explicação/interpretação da mesma. O «verdadeiro» profeta é o que transmite a *dabar* divina¹²⁹. Ora, essa função, no contexto do Segundo Tempo, passou a ser exercida pelos escribas.

Em Deuterónimo 34,10-12, estamos, praticamente, diante do epitáfio de Moisés: sublinha-se a sua superioridade como profeta de Javé, pois «conversava com Ele face

¹²⁹ Apesar da presença de muitos «homens de Deus» (isto é, profetas) na «história deuteronomista», particularmente nos livros de Samuel e Reis, chama a atenção que nunca se mencione algum dos profetas clássicos (isto é, «escritores») de Israel ou de Judá, nem mesmo daqueles que consideramos, hoje, próximos dos deuteronomistas (como Jeremias ou Ezequiel).

a face», e o facto de ele ter realizado, em nome de Deus, as maravilhas que ocorreram no Egito. Recentemente, alguns exegetas mostraram que estes versículos (como alguns outros mais do capítulo 34) revelam um grande trabalho redatorial, em vista da «canonização» da Tora. Ao sublinharem a superioridade de Moisés como profeta, os últimos redatores da Tora quiseram elevar a figura de Moisés ao «estatuto» de protoprofeta e separar a Tora de Moisés (que passa a ser, praticamente, uma «vida de Moisés») dos «Profetas» («Anteriores» = «história deuteronomista», de Josué a 2Reis; e «Posteriores», isto é, Isaías, Jeremias, Ezequiel e o livro dos Doze).

Moisés em Êxodo e Números

Enquanto, no livro do Deuteronómio, domina a figura de Moisés, nos livros do Êxodo, Levítico e Números, pelo contrário, Moisés surge sempre associado, desde o início (Êxodo 4 [textos não-sacerdotais] e 6 [textos sacerdotais]), ao «sacerdote» Aarão, sendo os dois conotados com os levitas (ver genealogia de Êxodo 6).

Nos textos sacerdotais sobressai a figura de Moisés «líder» e «intermediário». No livro dos Números, em particular, essa liderança adquire claramente contornos políticos, ao lado da liderança religiosa de Aarão e dos «filhos de Aarão». Nos textos não-sacerdotais, vemos reaparecer as imagens de Moisés legislador (em Ex 19-24; 32-34), profeta (em Ex 3-4 e Nm 11-12) e chefe militar (Nm 20-21).

Moisés e Aarão no mito sacerdotal

No mito sacerdotal das origens (P^G), a figura de Moisés irrompe, abruptamente, em Êxodo 6,2-12, sem que se possa dizer se conhece ou não as tradições n-P (e, nomeadamente, a estada de Moisés em Madian; cf. Ex 2-4).

Na verdade, o autor sacerdotal situa diretamente o chamamento de Moisés no Egito, onde se encontram os filhos de Jacob/Israel (cf. Gn 46,6-7; 47,27b-28; Ex 1,1-5a.7). As palavras de Javé, nessa narrativa vocacional, recordam o contexto imediato e afastado deste chamamento: 1) a «servidão» dos filhos de Israel no Egito (v. 5: «Eu ouvi o gemido dos filhos de Israel, oprimidos pelos Egípcios»; cf. Ex 1,13-14 e 2,23-25); 2) a recordação da aliança com Abraão (vv. 5 e 4: «e lembrei-me da minha aliança... para lhes dar a terra de Canaã»; cf. Gn 17). Por outro lado, também anuncia, desde já, uma nova aliança: «Tomar-vos-ei como meu povo e Eu serei o vosso Deus» (v. 7; cf. Ex 29,45-46).

Por outro lado, o escrito sacerdotal já parece conhecer as ideias deuteronomistas. Quando Moisés, o «enviado de Javé», fala com o povo, este não o escuta, não por má vontade ou revolta (perspetiva deuteronomista), mas «porque se encontravam exaustos devido à sua pesada servidão» (v. 9). Essa atitude do povo desencoraja Moisés (v. 12: «Os Israelitas não me escutaram, como me escutará o faraó!»¹³⁰), mas não Javé: «Olha, vou fazer de ti um deus para o Faraó, e Aarão, o teu irmão, será o teu profeta» (7,1). E os dois são enviados ao Faraó (7,1-7).

Poderíamos pensar que os escribas sacerdotais tiveram contacto, durante o exílio, com os escribas laicos (deuteronomistas) e conheciam o «testamento de Moisés» (essa ficção literária por detrás do livro do Deuteronomio). Por isso, não sentiam necessidade de apresentar Moisés, associando-o simplesmente a Aarão (de quem se dizem sucessores). E, na sequência da narrativa, Moisés será sempre acompanhado por Aarão, quer nos episódios do «confronto com o faraó» (cf. textos sacerdotais de Ex 7-14) ou na construção do santuário no Sinai (cf. Ex 25 e 35-40).

¹³⁰ Esta objeção de Moisés será retomada no v. 30. Efetivamente, 6,28-30 resume 6,2-12, porque, entretanto, um redator posterior acrescentou a genealogia de Moisés e Aarão (vv. 14-26). Isso obrigou também à introdução do v. 13, relativo à presença de Aarão, que apenas seria mencionado em 7,1.

Depois da construção do santuário para Javé, no deserto, o livro dos Números ocupa-se, sobretudo, da organização da comunidade israelita: a *qahal* (assembleia) de Javé. Para os editores do livro dos Números – provavelmente o grupo que, na exegese recente, é chamado de «Escola de Santidade» –, há duas lideranças no «campo» israelita: uma liderança política, representada por Moisés, e uma liderança religiosa, atribuída a Aarão e aos seus filhos (Eliázar e Fineias). Entre sacerdotes (os *cohen*) e levitas sente-se uma grande tensão, já que estes são colocados ao serviço daqueles (senão veja-se a revolta dos filhos de Kora; Nm 16), e apenas os «filhos de Aarão» podem assegurar o bom funcionamento do «campo» no deserto, tendo por centro o tabernáculo.

Esta descrição não fica sem lembrar a situação de Yehud durante o período persa. A liderança desta província persa era partilhada entre o governador (nomeado pelo Grande Rei), em relação aos assuntos políticos, e o sumo sacerdote (favorecido também pelo poder persa), para assuntos religiosos. Por outro lado, o Templo, depois de reconstruído, passou a ocupar o centro da «nação» judaica, cujo funcionamento era assegurado pelo sacerdócio aaronida. Os editores do livro dos Números mais não fazem do que legitimar a hierarquia sacerdotal do seu tempo criando, ficticiamente, uma «instituição» deste modo de governo, já no período do deserto.

A liderança política e religiosa da *qahal* israelita era, no entanto, contestada por alguns grupos. Em Números 11-14, é a liderança «profética» de Moisés que é posta em causa, fazendo com que Deus saia em defesa do seu «escolhido». Posteriormente, é contestada a liderança religiosa de Aarão (Nm 16) e Fineias (Nm 25), havendo necessidade de que Deus intervenha de novo.

Nos textos não-sacerdotais de Êxodo-Números, voltamos a encontrar as imagens de Moisés legislador (cf. Ex 19-24; 32-34), profeta (cf. Ex 3-4 e Nm 12-14) e chefe militar (cf. Nm 20-21), que vimos presentes no livro do Deuteronómio. É por isso que muitos exegetas consideram estes textos de «influência deuteronomista»¹³¹ e, até, pós-sacerdotais, como uma clara intenção de corrigir a imagem «institucional» sacerdotal.

A verdade é que os textos de Êxodo 19-24 e 32-34 têm um claro paralelismo em Deuteronómio 5-28: a teofania do Horeb/Sinai, o dom do Decálogo, o «código» da lei (deuteronomista/aliança) e o «pecado» de Aarão. Moisés aparece nestes textos como o legislador de Israel e Aarão, mais bem em termos negativos. O «pecado» de Aarão parece ser um elemento-chave destas narrativas. Com efeito, no livro do Deuteronómio, a aliança entre Deus e Israel é renovada nas planícies de Moab, porque a «geração do Horeb» foi infiel (Dt 29-30). Na reinterpretação da Escola de Santidade, no livro dos Números, toda a geração do Sinai morre no deserto, porque se «revoltaram» e «murmuraram» contra Javé; e, por isso, existem dois recenseamentos dos filhos de Israel: o primeiro no Sinai (Nm 1-4) e o segundo em Moab (Nm 26). Num claro contexto antissacerdotal, os redatores tardios do Pentateuco, atribuem o «falhanço» não ao povo (= Israel), mas aos seus líderes religiosos (= Aarão; cf. Ex 32 e Dt 9-10).

Em Números 20-21, Moisés surge como o grande chefe militar, que guia o povo na conquista da Transjordânia, eventos esses que são recordados em Deuteronómio 1-3. Como dissemos no capítulo 2, provavelmente, os textos do livro do Deuteronómio são mais antigos e os autores sacerdotais limitaram-se a retomar essa tradição. É ainda esta imagem de chefe guerreiro que encontramos nos primeiros capítulos do Êxodo – Moisés é uma espécie de «salvador» (Ex 2,11-22), à maneira dos antigos heróis do

¹³¹ Alguns autores consideram-nos, simplesmente, deuteronomistas (L. Perlitt ou E. Blum); outros, elaborados por deuteronomistas de «segunda geração» (o javista de M. Rose); outros ainda, de um autor influenciado pelos deuteronomistas, mas também crítico em relação a eles (o javista de J. van Seters).

Reino do Norte (os chamados «juízes») –, mas que é contraditada em Êxodo 17: o líder militar é Josué, e não Moisés, que se limita a ter um papel de intercessor.

Enfim, Moisés é claramente apresentado como profeta seja em Números 11-12 (veja-se a efusão do espírito de Javé sobre os anciãos e o testemunho de Javé em Nm 12,6-8) e em Êxodo 3-4 (a vocação de Moisés é apresentada segundo o modelo da vocação dos grandes profetas: Isaías, Jeremias e Ezequiel). Porém, nestes textos, existe também já uma vontade de sublinhar a «especificidade» de Moisés, de modo a identificá-lo com a *dabar* divina, isto é, a «Tora», demarcando esta do *corpus* que viria a constituir os Profetas (Anteriores e Posteriores).

Moisés em tradições extrabíblicas

Moisés não é apenas uma figura identificativa para as «escolas» deuteronomista e sacerdotal, mas também para outros grupos judaicos da Diáspora. Efetivamente, desde há muito que se conhecem algumas tradições extrabíblicas acerca de Moisés (em autores judeus e gregos do período helenístico), mas só recentemente se refletiu sobre as alusões a essas tradições que já se podem detetar nos próprios textos bíblicos, e que mostram que estes textos estiveram em «elaboração» até uma data bastante tardia (início da época helenística). Vejamos algumas delas.

Moisés, um ser quase divino

O último capítulo do Deuteronomio (que narra a morte de Moisés), como já tivemos a ocasião de observar, sublinha o estatuto incomparável de Moisés: o «profeta» por excelência, «com quem Javé falava face a face». Ora, a narrativa da sua morte contém alguns aspetos algo «estranhos»:

- Embora se diga que atingiu a idade limite para um ser humano (120 anos; cf. Gn 6,3), é também afirmado que morreu em pleno «vigor» físico (cf. Dt 34,7);
- Depois, insinua-se que foi «sepultado» por Javé (no cimo da montanha) e que ninguém conhece o lugar da sua sepultura (cf. Dt 34,6);
- Finalmente, todo o povo fez um luto de 30 dias, em baixo, no vale.

A referência à «sepultura» de Moisés é vista, pelos exegetas, como uma constatação polémica contra a veneração do túmulo do grande legislador de Israel e, talvez, também, contra o culto do túmulo dos patriarcas em Hebron. Na verdade, os Deuteronomistas são acérrimos opositores do culto dos antepassados (cf. Dt 18). No entanto, se este texto é um dos últimos do Pentateuco (ver *supra*), os responsáveis pela última redação do Pentateuco podem estar a aludir também a uma tradição extrabíblica, na origem do apócrifo *A Ascensão de Moisés*. Neste caso, os redatores do Pentateuco reafirmariam, de facto, a morte de Moisés, contra o mito da sua ascensão (à semelhança de Elias).

De todos os modos, em Deuterónimo 34, Moisés adquire um estatuto «quase» divino. Para além da referência ao seu vigor físico (supra-humano), os últimos redatores do Pentateuco atribuem-lhe a autoria dos «sinais e prodígios» na terra do Egito, coisa que, anteriormente, se dizia exclusivamente de Javé.

Moisés, o mágico

Na narrativa de Êxodo 3-4 (a vocação e missão de Moisés), encontramos uma longa conversa entre Moisés e Javé, na qual Moisés objeta com a falta de fé do povo. Em resposta a esta objeção, Javé capacita-o com poderes mágicos: primeiro, transformando o seu cajado em serpente, e depois, transformando a água do rio em sangue (cf. 4,2-9).

Estes milagres de Moisés parecem uma antecipação da narrativa das «pragas», na versão sacerdotal, onde é Javé quem realiza «sinais e prodígios», por intermédio de

Moisés e, sobretudo, Aarão (o sacerdote/mago de Javé, em confronto com os sacerdotes/magos do faraó). Esta narrativa move-se no contexto do pensamento do Médio Oriente antigo: o autor leva a sério o poder mágico dos sacerdotes pagãos (que conseguem fazer as mesmas coisas que Aarão, nos três primeiros «sinais»); porém, para ele, o poder de Javé ultrapassa o desses magos, já que não são capazes de levar a cabo os «sinais» subsequentes (cf. 9,8-12).

Na Antiguidade, no mundo greco-romano, circularam entre os judeus da diáspora várias tradições que davam conta dos poderes mágicos de Moisés, podendo já estar refletidas quer em Êxodo 4,2-9 como, ainda, na já citada passagem de Deuteronómio 34,10-12.

Moisés, o leproso

Êxodo 4,6-7 faz ainda referência a um sinal um pouco estranho: Javé pede a Moisés que introduza a sua mão no peito e esta tornou-se «leprosa», recuperando o estado normal, após um segundo gesto idêntico ao primeiro. No contexto da narrativa, este gesto interrompe a sequência entre o primeiro sinal (a transformação do bastão de Moisés em serpente; vv. 2-4) e o segundo (a transformação da água do rio em sangue; vv. 8-9), sinais estes que têm um paralelismo nas narrativas das pragas.

A estranheza da passagem tem que ver com o facto de não haver correspondência no Pentateuco, mas haver uma tradição extrabíblica que a refere. O sacerdote egípcio Maneton, que escreveu uma *História do Egito*, refere um episódio do tempo do rei Amenófis, que quis purificar o Egito de todos os leprosos, obrigando-os a trabalhar numa pedreira a leste do Nilo e, depois, transferindo-os para a cidade de Aváris. Então, um sacerdote leproso, de nome Osarseph, tornou-se chefe deles, dando-lhe uma nova lei e renegando as tradições religiosas do Egito. E mais: aliou-se com os «pastores» de Jerusalém, combatendo o rei dos Egípcios, que teve de fugir para a Etiópia. Durante

trinta anos, foram eles que mantiveram o Egito a ferro e fogo, até que foram expulsos por Amenófis. Esse líder leproso não era outro senão Moisés.

Moisés, o guerreiro

No final do livro dos Números e início do livro do Deuteronomio, existem algumas «tradições» que apresentam Moisés como guerreiro, guiando o povo na conquista dos territórios transjordânicos (donde se faz referência a um desconhecido *Livros das Guerras de Javé*). Como dissemos, M. Noth pensava que a «tradição de Moisés» estava sobretudo relacionava com a instalação das tribos transjordânicas.

Esta tradição aparece também em escritos helênicos de Hecateu e Artápano, em que Moisés aparece como um excelente general, comandando uma campanha na Etiópia. Tal tradição apenas pode ter tido origem na diáspora egípcia, em Elephantina, na fronteira com as terras etíopes, talvez num aproveitamento de histórias contadas a propósito do legendário Sesóstris (conhecido em Heródoto e Diodoro).

Moisés e a mulher estrangeira

Finalmente, a questão dos casamentos mistos causou grandes problemas no Judaísmo nascente, como podemos constatar nos livros de Esdras-Neemias, mas também no Deuteronomio (caps. 7 e 9). Sem embargo, na história de Moisés, por duas vezes, ele é relacionado com mulheres estrangeiras: em Êxodo 2, casa com Séfora, filha do sacerdote madianita Jetro; em Números 12, aparece casado com uma mulher etíope.

Alguns estudiosos atribuem grande antiguidade ao primeiro caso (hipótese madianito-quenita). Porém, pode ser que ambos tenham origem num contexto de diáspora, adverso aos desenvolvimentos dos sacerdotes de Jerusalém, e que critiquem assim a política contra os casamentos mistos (cf. também o casamento de José ou de Abraão).

A história de José: herói da diáspora egípcia

A história de José (Gênesis 37-50) é uma narrativa, a vários títulos, impressionante.

Em primeiro lugar, destaca-se pela sua unidade interna, que contrasta com as demais narrativas patriarcais. E se é certo que existem algumas tensões no seu interior (que levaram alguns estudiosos a pensar que estávamos perante «documentos» de origem diferente), elas não impedem de considerar o todo como uma narrativa coerente, que foi classificada como estando entre o «conto maravilhoso», marcado pela ascensão fulgurante de um jovem israelita/judeu da diáspora (capítulos 39-41), e o «psicodrama», por detrás do conflito entre irmãos (capítulos 37 e 42-45).

Em segundo lugar, impressiona também pelo ambiente «laico» que marca toda a narrativa, e que, apesar de tudo, foi inserida no livro sagrado do judaísmo. É surpreendente que nesta história não haja uma única invocação de Deus (excetuando a teofania a Jacob, em Bercheba). Efetivamente, embora haja indícios discretos acerca da providência divina, Deus não ocupa um lugar de destaque na narrativa, como acontece com Abraão e Jacob (provenientes de meios sacerdotais). A escolha do «justo», que vive em terra estrangeira, não se deve à sua piedade pessoal, mas, antes, ao seu sucesso social extraordinário, à sua capacidade de antecipar o futuro (através dos sonhos) e à sua aptidão para conduzir pessoas (sem usar da violência).

A narrativa tem que ver com a elaboração de uma identidade judaica, adaptada à complexa situação da diáspora egípcia. Nesta narrativa, o Egito é apresentado como

«terra de acolhimento», em evidente contraste com as narrativas de Moisés, onde o Egito surge como «casa de servidão». Por outro lado, ela faz a «transição» entre as histórias patriarcais e a tradição do êxodo, sendo os patriarcas José, Efraim e Manassés apresentados como antepassados do Judaísmo samaritano.

Um conto, um romance ou uma história?

A literatura especializada acerca da narrativa de José hesita em classificá-la entre conto (ou novela), romance ou história. Provavelmente, como vamos ver, ela é isso tudo, dependendo da parte considerada ou, se quisermos, de cada uma das etapas do seu desenvolvimento. É por isso que estes três termos (novela-romance-história) vão ser utilizados neste capítulo, para caracterizar cada uma das etapas do desenvolvimento da narrativa.

Mas, antes de o fazer, vamos dar conta, brevemente, do panorama dos estudos bíblicos relativos à história de José. Começaremos por abordar as tensões e repetições internas, que estiveram na origem da «hipótese documentária». Depois, veremos a sua coerência interna. E, finalmente, abordaremos um conjunto de explicações/hipóteses acerca do seu desenvolvimento, optando pela que parece mais razoável.

Repetições e tensões na narrativa

A história de José é narrada nos capítulos 37 a 50 do livro dos Génesis (com exclusão do cap. 38, que não é mais do que uma inserção estranha à narrativa, e referente ao patriarca Judá). Nela se narra como o filho «bem-amado» de Jacob é vendido como escravo (no Egito), por causa da inveja de seus irmãos (Gn 37). Depois de várias peripécias (Gn 39), e graças à sua capacidade de interpretar corretamente os sonhos (Gn 40), José torna-se na segunda figura do Estado; desposa a filha de um sacerdote de

Heliópolis (On), gere a totalidade dos bens do faraó, organiza o sistema de recolha do grão e fixa as taxas (Gn 41 e 47,13-26). Entretanto, sete anos consecutivos de seca obrigam os seus irmãos a vir comprar trigo ao Egito e José recebe-os pessoalmente, sem se lhes revelar, e acusa-os de serem espíões (Gn 42). Retendo um deles como refém, obriga-os a uma segunda viagem ao Egito, trazendo com eles Benjamim, o filho mais novo de seu pai (Gn 43-44). É então que lhes revela a sua verdadeira identidade, reconcilia-se com eles e faz vir seu pai e o resto do clã para o Egito (Gn 45-48). No final da história, é narrado o discurso de despedida de Jacob e a sua sepultura (Gn 49-50).

Os exegetas desde há muito que foram tocados pelas repetições e tensões que surgem na narrativa, constituindo uma espécie de «fraturas» reveladoras de uma atividade editorial/redatorial particular. Senão vejamos:

- * Os sonhos, que ocupam um lugar importante na história de José, curiosamente, aparecem sempre dois a dois: dois sonhos de José (Gn 37,5-11), dois sonhos de oficiais do Egito (40,9-11.16-17) e dois sonhos do próprio faraó (41,1-7).
- * Para além de José, dois outros filhos de Jacob têm um papel importante na narrativa: Rúben e Judá; porém, a responsabilidade de cada um deles parece estar em «tensão» com a do outro. Vejamos: no início da trama, quem é que pretende ajudar José, Rúben, o primogénito (cf. Gn 37,11-22.29-30), ou Judá, o audaz (cf. 37,26-27)? Depois, mais tarde, qual deles assume a responsabilidade perante Jacob (e José): Rúben (cf. 42,21-22.37s) ou Judá (43,3s; 44,18ss; 46,28)?
- * No episódio da venda de José, parece existir uma dupla versão: José é vendido diretamente, pelos irmãos, a comerciantes ismaelitas (cf. Gn 37,25.27), que o levam para o Egito (cf. 37,25.28; 39,1); ou terá havido mediação de madianitas, que tiram José da cisterna e o vendem aos ismaelitas (cf. 37,28) ou, então, o levam eles mesmos para o Egito (cf. 37,36)?
- * Afinal, quem foi o primeiro dono de José, no Egito: Putifar, comandante da guarda e eunuco do faraó (cf. 37,36; 39,1) – mas, se era eunuco, como é que tinha

mulher?! Ou, simplesmente, era um senhor anónimo («o egípcio» de 39,2), que lhe confia a sua casa e, depois, devido ao incidente com a sua mulher, o mete na prisão (cf. 39,2-20; 40,3)? Ou, ainda, tratar-se-ia de um chefe da prisão, que adquiriu José e lhe confiou todos os prisioneiros (cf. 39,22-23; 40,4ss; 41,12)? Enfim, quem era este Putifar: eunuco do faraó e comandante da guarda (cf. 37,36; 39,1) ou sacerdote de On/Heliópolis e pai de Assenat (cf. 41,45)?

- * E muitas outras perguntas se poderiam ainda colocar, como por exemplo: porque é que o autor apenas refere a simpatia de Javé por José no capítulo 39, e não nos capítulos 37 e 42-45? Porque é que o pai de José é chamado, umas vezes, Jacob e, outras, Israel? Porque é que em Gn 37,10 se menciona a mãe de José, se ela já havia morrido (cf. 35,16-20)?

Na história da exegese (ver *infra*), estas repetições e tensões eram explicadas com recurso à teoria documentária (justaposição de textos javistas e eloístas) ou, pelo menos, a «estratos» ou camadas literárias diferentes (estrato «Rúben» e estrato «Judá»). Mas esta explicação nunca foi muito convincente. Além do mais, poderíamos perguntar-nos: porque é que os textos sacerdotais, considerados geralmente mais recentes, não conhecem ou não mencionam a história de José?

Textos P^G e textos nP

Como observámos, quando analisámos a gesta de Jacob, o documento sacerdotal explica a «descida» dos filhos de Jacob (= Israelitas) ao Egito, sem mencionar minimamente a «história» de José¹³². Face a isso, podíamos colocar duas hipóteses: a) P^G conhece a história de José e ignora-a, a favor da sua própria explicação da descida dos Israelitas ao Egito; b) não a conhece, e cria um episódio de transição entre a gesta

¹³² Veja-se, no primeiro capítulo, o «material P^G da gesta de Jacob».

de Jacob e a de Moisés (cf. Gn 37,1; 46,6-7; 47,27b-28; 49,1a.28b-33; 50,12-13; Ex 1,1-5a.7a).

Como veremos de seguida (desenvolvimento da história de José), parece-nos mais prudente reter a segunda hipótese. O documento sacerdotal não conhece a história de José e, sendo assim, os textos n-P são independentes e, nalguns casos, pós-sacerdotais (veja-se, por exemplo, 48,3-7).

Analisando a narrativa do ponto de vista dramático (lugar, tempo e personagens), percebemos que o texto final é perfeitamente coerente e constituído por três atos, enquadrados por um prólogo e um epílogo:

Prólogo: José e seus irmãos (Gn 37,2-36)

Ato 1: Carreira de José no Egito (Gn 39-41)

Ato 2: José e seus irmãos (Gn 42-45)

Ato 3: José e seu pai Jacob (Gn 46-50,14)

Epílogo: José e os filhos de Jacob (Gn 50,15-26).

O desenvolvimento da história de José

Desde o século XIX (Eichhorn e Vater) que se sublinha a coerência da história de José (Gn 37; 39-48; 50). Julius Wellhausen, na sua síntese documentária do final do século, apontava para a presença de duas «fontes: textos JE (= jeovistas) e P (= sacerdotais). No século XX, e até aos anos 1970, prevaleceu a explicação documentária, bastante influenciada por G. von Rad. A partir dos anos setenta, e durante duas décadas, esteve em voga a teoria dos «estratos» ou camadas, por influência de D. B. Redford (que retoma uma antiga ideia de Eerdmans). Nos últimos anos, ganha forma uma explicação mais «literária».

Gerard von Rad foi um dos exegetas que mais estudou a história de José, sublinhando a «tensão» entre a unidade da narrativa – uma «*novelette*» perfeitamente

coerente – e a diversidade de documentos ou tradições em que está baseada (textos javistas e eloístas). Influenciado por H. Gunkel, von Rad defende que estamos perante uma «pequena novela» e não um «ciclo de lendas», como nas outras histórias patriarcais. Mas esta novela foi elaborada a partir de dois documentos anteriores: um conto sapiencial, com origem na corte salomónica (textos J), e uma releitura eloísta, elaborada no Reino do Norte, e que reflete a proeminência de José sobre os demais irmãos. Criticada já por Whybray (que sublinha o seu carácter sapiencial) e Donner (que defende tratar-se de uma novela independente), a explicação documentária é totalmente revista por C. Westermann: a história de José é composta de duas partes distintas: uma novela independente (Gn 37; 39-45) e a segunda parte da «história de Jacob» (Gn 46-50). Por esta razão, P^G não conhece a novela de José. Porém, esta novela independente pressupõe a história de Jacob, vindo por isso a incorporar-se entre a primeira parte (Gn 25-36) e a segunda (Gn 46-50).

No início do século XX, o exegeta alemão B. D. Eerdmans, um grande crítico da teoria documentária baseada apenas nos nomes divinos (Eloim e Javé), defende que a história de José é um documento independente que conheceu duas versões sucessivas, e que explicam o uso do duplo nome atribuído ao pai de José: a versão que utilizava o nome «Jacob» e aquela que fazia uso de «Israel», sendo a primeira a mais antiga. Esta ideia de dois «estratos» ou camadas viria a ter muita aceitação nos anos 1970 e 1980, graças a autores como D. B. Redford, W. Dietrich e N. Kebekus. Donald Redford, que estudou o «ambiente egípcio» da narrativa, pensa que esta não pode ser anterior aos séculos VII/VI a.C. (contexto saíta), e sugere a existência de dois estratos: o «estrato Rúben», mais antigo, e o «estrato Judá», que constitui uma reinterpretação posterior (pós-exílica). Embora aceite o princípio dos dois estratos, juntamente com N. Kebekus, W. Dietrich revê completamente as datas de Redford: para ele, o «estrato Rúben» é de origem nortenha e foi composto entre 930 e 720 a.C. (isto é, antes da queda de Samaria); o «estrato Judá» seria um desenvolvimento sulista, elaborado em Jerusalém,

entre 720 e 587 a.C. (portanto, pré-exílico)¹³³. Um outro exegeta alemão, Schmitt, questiona esta ideia de «estratos» e, a existirem, haveria que afirmar que o «estrato Rúben» pressupõe o «estrato Judá», e não ao invés, como era afirmado, pois Rúben é sempre apresentado de um modo mais positivo que Judá.

Nos últimos anos, porém, quer a teoria documentária quer a hipótese dos «estratos» vêm sendo abandonadas, a favor de uma explicação mais «literária». Efetivamente, do ponto de vista da «forma» (ou género), desde Gunkel e Gressmann que os estudiosos classificam a narrativa acerca de José como «novela». Gressmann, em particular, diz tratar-se de uma «novela da corte», que relata a ascensão de José ao cargo de «vizir» do faraó, rei do Egito. Nos anos 1970, A. Meinhold caracteriza-a como «novela de diáspora», pois o seu objetivo não é apenas a exaltação de um herói que alcança uma posição elevada em país estrangeiro, mas também sublinhar a importância da diáspora israelita e a motivação das atividades desta, ao mesmo tempo que afirma a unicidade de Deus (Javé) e o papel da eleição divina (infalível). Ultimamente, chama-se a atenção para a variedade de *layers* literários e o carácter compósito da narrativa.

Apesar da aparente unidade, podemos discernir nela várias tramas narrativas:

1) *A ascensão de José* (género «novela de diáspora»: cf. Gn 39-41 + 47,13.26): narra a carreira espetacular de um jovem israelita, injustamente aprisionado, que se ilustra pela sua capacidade de interpretar sonhos (oniromancia), e se torna «vizir» do faraó. Temos exemplos semelhantes na Bíblia (Ester e Daniel) e fora dela (o *Romance aramaico de Ahikar*).

2) *O conflito entre José e seus irmãos* (cf. Gn 37; 42-45; 50). José é um mestre todo-poderoso (que mantém o seu anonimato). A dependência em relação a ele, o reconhecimento progressivo da falta e o sentimento crescente de solidariedade permitem a reconciliação entre irmãos. O romance mostra mesmo que a comunidade

¹³³ No quadro da «história das tradições», E. Blum defende também que a história de José é uma narrativa independente, com origem no Reino do Norte, e que teria sido incorporada à gesta de Jacob poucos anos antes da queda de Samaria, talvez, durante o reinado de Jeroboão II (ver capítulo 1).

dos filhos de Jacob deve reconhecer que tem uma dívida em relação a José, ultrapassando-a, através da reconciliação com um irmão que, entretanto, se tornou meio «estrangeiro». Este «romance» já pressupõe a história de Jacob e procura sustentar a diáspora (egípcia?).

3) *José e Jacob no Egito* (cf. Gn 46-49/50). Inserção de vários temas que servem para incorporar a história de José na grande história patriarcal e fazer a «ponte» com a narrativa do êxodo: a instalação em Goshen (cf. Êxodo), a morte do patriarca e a bênção dos filhos de Israel («história patriarcal»).

Com base nestes dois elementos (a estrutura e a diversidade de tramas narrativas), propõe-se a seguinte hipótese de desenvolvimento:

1.º Novela de diáspora da época saíta (século VI), escrita provavelmente em Elefantina.

2.º Romance de José, do século V (em Elefantina?). O quadro familiar (os filhos de Jacob) denota as relações da comunidade (a diáspora israelita do Egito) com a restante «família» (na Palestina e na Babilónia?). José é a sua «figura identificativa». Supremacia económica e moral (?).

3.º Edição palestina do romance de José (início do século IV?). Valorização de Judá e Benjamin (isto é, o Yehud da época persa).

4.º Integração do romance de José na epopeia nacional (história patriarcal + narrativa do êxodo) (século IV). A instalação de Jacob em Gochen é prelúdio do êxodo.

5.º Acréscimo (séculos IV/III?): acento na reconciliação (50, 15-21). Edição do Pentateuco: história de Tamar (Gn 38) e Bênção de Jacob (Gn 49).

Uma novela da diáspora

Na origem da história de José parece estar uma «novela» independente acerca de um jovem herói que alcança uma posição elevada em país estrangeiro. Como já dissemos anteriormente, essa novela foi classificada pelos estudiosos de duas maneiras: como «novela da corte» (Gressmann) – com carácter sapiencial (von Rad) – ou, ainda, como «novela da diáspora» (Meinhold) – neste caso, talvez mesmo, com acentuado carácter irónico/crítico (Römer). A primeira caracterização permitiria uma datação antiga, e a influência da literatura do antigo Egito (o *Conto de Sinué* ou o *Conto dos dois irmãos*); a segunda, como é evidente, referir-se-ia à situação dos israelitas em diáspora, podendo detetar-se nela outro tipo de influência (o *Romance de Ahíqar* e o tema da «mulher estrangeira»).

Textos relacionados com a história de José

Ao classificarem a história de José como uma «novela da corte», alguns autores (por exemplo W. Lee Humphreys) fizeram uma aproximação desta história com o *Conto de Sinué*:

O *Conto de Sinué* narra a história de um cortesão, ao serviço do príncipe Sesóstris, filho do faraó Amenemhet I (1991-1962 a.C.), e de sua esposa. Estando Sesóstris em campanha contra os Líbios, morre o faraó, seu pai, e Sinué põe-se a caminho para avisá-lo. Porém, acaba por escutar uma conversa entre um mensageiro e um dos príncipes egípcios, compreendendo que Amenemhet I fora vítima de um complot palaciano.

Temendo a reação e o castigo de Sesóstris, por não ter descoberto mais cedo o complot, Sinué acaba por fugir para a Síria. Ali, foi reconhecido por um chefe tribal, que o convidou a permanecer na sua tribo; deu-lhe a sua filha em casamento e um território, tornando-se num reputado chefe tribal e um temido general, e mais ainda quando derrotou em duelo um outro príncipe local.

Todavia, já idoso, ele anelava regressar ao seu país natal, para aí ser sepultado. O faraó tem conhecimento desse seu desejo e convida-o a regressar. Então, após ter distribuído os seus bens

pelos filhos, Sinué volta ao Egito para aí ser sepultado com todos os ritos necessários para alcançar a vida eterna. É de novo acolhido na corte, com todas as comodidades, e o faraó confia-lhe a sua casa de campo, para passar os seus últimos dias.

Este clássico da literatura egípcia, que faz a apologia da lealdade do servidor do rei, tem, no entanto, poucos traços em comum com a história de José (se excetuarmos a proximidade da sua relação com o faraó e o modo como ele descreve a sua ida para a Síria, como um desígnio da providência divina). Depois, a narrativa propriamente dita contém alguns elementos do tradicional conflito da corte, que encontramos, por exemplo, no livro de Daniel (capítulos 1-6): uma situação inicial de sucesso, o conflito (falsa acusação) e, finalmente, a recuperação do primitivo lugar privilegiado (mas ver, também, *Romance de Ahikar*). Por outro lado, olhando para Sinué como figura exemplar do «herói», seria mais fácil compará-lo ao herói das narrativas de Jacob ou de Moisés (ou, ainda, de David).

Um outro texto, ainda mais evocado, usado em comparação com a história de José é o *Conto dos Dois Irmãos* (Anúbis e Bata)¹³⁴, um conto egípcio do século XIII a.C., com um claro sentido sapiencial:

É a história de dois irmãos que vivem juntos. O mais velho (Anúbis) é casado e vive, ociosamente, com a sua esposa numa quinta que lhe pertence. O mais novo (Bata) é um homem vigoroso e trabalhador, ocupando-se de todos trabalhos da quinta de seu irmão e vivendo daquilo que seu irmão lhe dá. Este último habita no estábulo com os animais, e fala com eles.

Chegado o tempo das sementeiras, os dois irmãos trabalham juntos durante vários dias. Um dia, Anúbis envia Bata a casa, para procurar as sementes. Ao chegar ali, o irmão menor pede as sementes à sua cunhada, mas esta, encontrando-se a fazer o seu penteado, diz-lhe que se sirva ele próprio no silo. É o que faz, trazendo consigo uma grande quantidade de grão. A cunhada fica estupefacta com a sua força e sente um grande desejo sexual, convidando-o a passar com ela uma hora. Mas Bata irrita-se com ela e recusa tal proposta, voltando ao seu trabalho, sem dizer nada ao

¹³⁴ A não confundir com uma história aramaica, também chamada *Conto/História dos Dois Irmãos*, que se encontra no *Papyrus Amherst 63*, e que não é mais do que a história romaneada de Assurbanipal, rei da Assíria, e seu irmão Shamash-shum-ukin, governador da Babilónia, na segunda metade do século VII a.C.

irmão. No final do dia, a cunhada, com medo de ser denunciada, finge-se ferida e diz a Anúbis que Bata a tentou seduzir e, perante a sua recusa, a bateu. Acrescenta que, doravante, nunca mais poderá viver junto de seu cunhado.

Anúbis, encolerizado, pega no seu punhal e dirige-se ao estábulo para matar seu irmão. Este, porém, avisado pelos animais, foge, sendo perseguido por Anúbis. Na sua fuga, invoca Ré-Horakhty que, para o salvar de Anúbis, cria uma grande fossa entre eles, repleta de crocodilos. Ambos se travam de razões e Bata declara-se inocente, acusando a sua cunhada de mentir. Para sublinhar a sua sinceridade, castra-se a si mesmo e deita os seus órgãos genitais à água, onde são comidos por um peixe. Depois, enfraquecido, diz ao irmão que se dirige para o Vale da Árvore Ash, onde morrerá – e Anúbis disso será informado... Persuadido da inocência de Bata, de regresso a casa, Anúbis mata a sua esposa e faz luto pelo irmão. [A história continua com outras peripécias.]

Os estudiosos encontraram algum paralelismo entre Génesis 39,7-20 (a tentativa da mulher de Putifar para seduzir José) e o *Conto dos Dois Irmãos*. O final das duas histórias, porém, é bem diferente: no conto egípcio, a mentira é descoberta e a mulher é castigada (a mesma situação, mas com inversão de géneros, acontece na história de Suzana, em Dn 13); na passagem bíblica, isso não se passa, pois o inocente é metido da prisão e, da mulher, não se sabe mais nada (!). As «tensões» presentes na narrativa – por um lado, diz-se que José é feito prisioneiro, mas, por outro, José parece antes estar ao serviço (como guardião) dos demais prisioneiros – podem indiciar que estamos perante um tema interpolado posteriormente: o tema do perigo da «mulher estrangeira», um tema sapiencial presente também em Pr 1-9.

Por último, importa referir um texto aramaico, o *Romance de Ahiqar*, que nos parece ser mais evidente, e cuja influência se sente noutros livros da Bíblia Hebraica (Daniel, Tobias e Ester):

A narrativa tem por personagem principal Ahiqar (ou Aicar, no livro bíblico de Tobias), chanceler/ministro dos reis assírios Senaquerib (705-681 a.C.) e Esarhaddon (681-669), que, apesar das incessantes súplicas à divindade, nunca obteve um filho. Um mensageiro divino, contudo, ordena-lhe que adote o seu sobrinho Nadim, filho de sua irmã, que vivia em sua casa. E adotando-o, esforça-se por lhe dar uma esmerada educação, até que, chegado o momento de se

retirar da corte, lhe transmite o posto que ocupava. Mas, perante o mau comportamento do sobrinho, Ahiqar expulsa-o de casa. No intuito de vingança, Nadim persuade o rei que o seu tio andava a traí-lo, por conta de reis estrangeiros, fazendo com que seja condenado à morte. O carrasco, porém, permite a Ahiqar de se escapar, pois devia-lhe a sua própria vida, e executa um outro prisioneiro em seu lugar, apresentando o corpo ao rei, como se fosse o de Ahiqar.

O rei do Egito, ao tomar conhecimento da morte do mais arguto conselheiro de Esarhaddon, envia a este um desafio, que não era mais que um enigma a resolver. Caso não acertasse, seria obrigado a pagar um elevado tributo. O rei fica desnorteado, mas o carrasco informa-o que Ahiqar ainda está vivo, pelo que o manda chamar. O sábio assírio acaba por desvendar os enigmas colocados pelo rei do Egito. No final, Esarhaddon concede a Ahiqar a possibilidade de castigar, ele próprio, o seu sobrinho Nadim.

O *Romance de Ahiqar* foi escrito na Mesopotâmia (em Babilónia?), em aramaico, provavelmente, no final do século VII a.C., e conheceu uma grande difusão no mundo antigo. A cópia mais antiga que se conhece foi encontrada (precisamente) na ilha de Elefantina, no Egito, e data do reinado de Dárjo II, ou seja, do final do século V. O personagem principal – e a própria trama narrativa – é mencionado no livro bíblico de Tobias, e apresentado como sendo sobrinho deste último (cf. Tb 1,21s; 2,10; 11,19; 14,10).

Em relação à história propriamente dita, os pontos de contacto são evidentes: 1) o protagonista destaca-se por ter capacidades especiais (Ahiqar pela sua sabedoria, como conselheiro do rei, e José como interprete de sonhos); 2) ambos estão ao serviço de um personagem poderoso (Ahiqar é chanceler de Senaquerib e Esarhaddon, reis da Assíria, e José, chanceler/vizir do faraó); 3) ambos são objeto da inveja/ciúmes de terceiros (Ahiqar, do seu sobrinho Nadim, e José, do seu «dono»/dos irmãos); 4) recurso a milagres e intervenção divina (Ahiqar é salvo pelo carrasco, que lhe deve favores, e José, por Deus, que lhe dá o dom da interpretação dos sonhos).

O meio produtor

Como já foi mencionado, a primeira trama narrativa da história de José (a «ascensão de José», em Gn 39-41) teve certamente origem na diáspora egípcia; provavelmente, em Elefantina.

A presença de israelitas/judeus no Egito remonta ao século VII, senão antes. Na verdade, após a queda de Samaria, muitos israelitas buscaram refúgio em Judá (em Jerusalém, mas também na Sefelá, a Planície da Judeia, e, depois, no Negueve). Mas muitos outros, refugiaram-se em Edom e no Egito, o que explica as palavras simpáticas de Deuterónimo 23,8-9 em relação a estes dois países. O culto prestado no templo de Elefantina faz eco à religião israelita, através da tríade Yahô, Anat e Ashim-Betel, e o *Papiro Amherst 63* refere o culto do bezerro de ouro de Betel.

Mas essa comunidade cresceu, sobretudo, durante a dinastia saíta. Entre 650 e 630, à medida que a influência assíria decrescia no Egito, o faraó Psamético I recrutava mercenários na Ásia Menor e na Síria para substituir os soldados egípcios que haviam desertado de algumas guarnições importantes (entre elas, Elefantina). Depois, após a queda de Jerusalém e, sobretudo, depois do assassinato de Godolias, muitos judeus reforçaram essa comunidade (na região do Delta, mas também no Alto Egito, como testemunha o livro de Jeremias).

Um herói da diáspora

A primeira trama narrativa (Gn 39-41 + 47,13,26), portanto, narra a carreira espetacular de um jovem israelita/judeu, que se ilustra pela sua capacidade de interpretar os sonhos (oniromancia), tornando-se mesmo chanceler/vizir do faraó, isto é, um homem sábio e poderoso, a quem foi concedida a administração da casa do rei e todo o país de Egito.

Esta «novela de diáspora» teria a sua origem, como vimos, na comunidade judaica de Elefantina, como pode indiciar o carácter marcial do «estrato» mais antigo: esse jovem (talvez ainda anónimo) estava ao serviço do chefe da prisão (e comandante da guarda?), que lhe confiou a supervisão de todos os prisioneiros (cf. Gn 39,22s; 40,4; 41,12). E a história da ascensão deste jovem inspirar-se-ia, com toda a evidência, numa conhecida «novela de corte» aramaica, guardada nesta comunidade: o *Romance de Ahiqar*.

É esta influência que levou, rapidamente, a uma primeira revisão da história: faltava-lhe o dramatismo da sua congénere aramaica. Assim, foi-lhe interpolado o texto de Gn 39,2-20: o jovem estava ao serviço de um dono egípcio, que, vendo a sua inteligência, lhe confia a casa e a administração dos seus bens (cf. vv. 2-6; é evidente o paralelismo com aquilo que vai acontecer, posteriormente, com o faraó). Porém, a mulher do seu mestre procura seduzi-lo e, perante a sua recusa, acusa-o injustamente a seu marido, que, sentindo-se ofendido, o manda prender (vv. 7-20; 40,3). Deste modo, a «novela de José» assemelha-se ainda mais à história de Ahiqar: desde início, ele tinha uma situação privilegiada, mas é acusado injustamente e preso (Ahiqar fora mesmo condenado à morte); porém, graças às suas capacidades especiais (interpretação dos sonhos e inteligência), alcança uma posição ainda mais elevada, como ministro do faraó.

E no momento da sua inclusão no «romance de José» (ver *infra*), esta «novela de diáspora» recebe ainda mais algumas correções/acrescentos. Em primeiro lugar, os editores alteram o «ambiente secular» da narrativa, já que ele deveria servir para «dialogar» com os irmãos da Palestina. Por isso, mencionam a ação providencial de Javé: primeiro, através do refrão «Javé estava com José» (cf. Gn 39,2.3.21.23); depois, invocando a bênção de Javé (cf. 39,5); e, enfim, atribuindo à divindade a origem do dom da oniromancia de José (cf. 41,16.25.28.32). Além disso, manifestam claramente que não concordam com a opinião «judaica» de proibir os casamentos mistos: José casa com uma jovem egípcia, filha de um sacerdote de On/Heliópolis (cf. 41,45.50).

Esta posição, aliás, causará algum embaraço, na altura da edição do Pentateuco. A tradição de Yehud não conhece a origem «egípcia» de Efraim e Manassés, duas tribos claramente palestinas (cf. 1Cr 7,29), e isso obrigará Jacob a «adotar» e abençoar os filhos de José (cf. Gn 48,1-2).

O romance de José e seus irmãos

Na fase anterior, de «novela de diáspora», o herói israelita era ainda, provavelmente, anónimo, apresentando-se como uma figura exemplar para os membros da diáspora egípcia. No final do século V, porém, a comunidade judia de Elefantina passa por alguns problemas e vê-se obrigada a solicitar ajuda aos «irmãos» da Palestina (a Jerusalém e a Samaria/Siquém). Foi, provavelmente, nesta altura que a «novela de diáspora» (de um herói anónimo) evoluiu para o «romance de José e seus irmãos».

Problemas em Elefantina

No final do século V, a comunidade judaica de Elefantina conheceu graves problemas, que culminaram com a destruição do santuário do templo de *Yaho* (= Javé). Estes acontecimentos «antijudaicos» podem ser reconstituídos graças à correspondência encontrada em 1907 nesta ilha do Nilo, vizinha de Syene (a atual, Assuão).

Num dos papiros encontrados, é referido o modo como Cambises II, aquando da invasão do Egito, em 525 a.C., destruiu os templos egípcios (e, certamente, também o templo de Khnum, em Elefantina), mas deixou intacto o templo de Javé de Elefantina. Isso deveu-se ao facto de os judeus serem aliados dos persas. Contudo, para os egípcios, isso queria dizer que eles estavam do lado dos opressores.

Um século mais tarde, após a morte de Artaxerxes I, e com os problemas relativos à sucessão do monarca persa, houve por todo o Egito uma revolta generalizada contra o ocupante. Todavia, os mercenários judeus de Elefantina permaneceram no seu posto. Este «colaboracionismo» não era do agrado dos egípcios, que terão expresso a sua cólera, junto das autoridades persas, alegando um motivo religioso: os judeus de Elefantina sacrificavam (por ocasião da Páscoa, certamente) cordeiros e carneiros ao seu deus, numa clara provocação aos valores religiosos egípcios, para quem esse animal era sagrado (e venerado, precisamente, em Elefantina: no deus-carneiro Khnum).

O chamado «Papiro pascal», de 419 a.C., trazido por um certo Ananias (seria o sucessor de Neemias, em Jerusalém?!), dá conta das reações das autoridades persas e judaicas a esta situação. Na linha 3 (reconstruída e traduzida por B. Porten), mencionava-se uma ordem do rei persa ao sátrapa do Egito, Arsham: «Mantém-te afastado da guarnição judaica», ou seja, a guarnição estava sob a autoridade do próprio rei e era a ele cabia solucionar os problemas que aí surgissem. Depois, o papiro continua com algumas indicações precisas acerca das datas das celebrações pascais: da Páscoa propriamente dita, no dia 14 de Nisan, e da Festa dos Ázimos, entre o 15 e o 21 de Nisan. Mais do que a «imposição» de uma prática estabelecida em Jerusalém¹³⁵, este papiro parece ser um meio de apoio à comunidade judaica egípcia.

No entanto, a visita desse Ananias e o conteúdo do «Papiro pascal» azedaram ainda mais as relações entre egípcios e judeus (como é claramente dito num outro papiro¹³⁶). E, nove anos mais tarde, em 410, o conflito estalou. Aproveitando uma ausência do sátrapa do Egito, Arsham, o *frataraka* (chefe político) da Fortaleza de Elefantina conspirou com os egípcios, contra os judeus, culminando na destruição do santuário de

¹³⁵ Tradicionalmente, pensava-se que este papiro testemunhava as «mudanças» em Jerusalém, isto é, a «canonização» da Tora e a imposição de uma disciplina cultural à diáspora judaica. Isso, porém, não parece ser correto: o papiro não faz nenhuma referência à «Lei mosaica», como também não reflete a doutrina centralista deuteronomista (de um único santuário de Javé). Além disso, entretanto foi publicada um óstraco proveniente de Elefantina que confirma que a Páscoa já era ali celebrada (mas não se sabe em que datas).

¹³⁶ «É sabido que, desde que Ananias esteve no Egito, e até agora [?], Khnum [os sacerdotes de Khnum] estão contra nós» (Lindberguer 2003: Documento 31, pp. 67-68).

Javé. Pierre Briant pensa tratar-se de um problema de propriedade; porém, parece ser mais correto pensar num problema de carácter religioso-político, na continuidade do «Papiro pascal»: os egípcios não suportavam o «proteccionismo» que a comunidade judaica gozava e estavam fartos da «heresia» judaica, que sacrificava na festa pascal o animal sagrado relacionado com o deus Khnum.

Depois do regresso de Arsham, sabe-se que o *frataraka* Vidranga e os conspiradores egípcios foram castigados. Mas o santuário de Javé não foi reconstruído de imediato. As autoridades judaicas locais haviam feito recurso ao governador de Yehud e ao sumo sacerdote de Jerusalém, mas nenhum deles respondera. Porquê? Não se sabe. Porém, três anos depois, em 407, os judeus de Elephantina escreveram novamente ao governador de Yehud, bem como ao governador de Samaria¹³⁷. Desta vez, Arsham permitiu a reconstrução do santuário, mas impôs aos judeus a proibição dos «holocaustos», o que significava que, agora, se levavam em conta os protestos dos egípcios. A situação havia mudado e parece haver maior sensibilidade em relação aos egípcios; os judeus, por seu turno, podem ter percebido esta mudança (apoiada por Jerusalém e Samaria) como uma espécie de traição.

O conflito entre irmãos

À luz destes acontecimentos, é perfeitamente compreensível que tenha sido nesta comunidade que surgiu o «romance de José», envolvendo aquele núcleo primitivo que dava conta do sucesso de um jovem herói da diáspora (ver *supra*), e a que se juntou o motivo do conflito entre irmãos (Gn 37 + 42-45). Vários indícios apontam nesse sentido.

Em primeiro lugar, o motivo do «conflito» pressupõe o conhecimento da «gesta de Jacob», não só no que se refere à «lista» dos filhos de Jacob (a primogenitura de Rúben;

¹³⁷ É possível que, nesse momento, o sátrapa do Egito estivesse submetido ao de Yehud ou ao de Samaria.

José, irmão mais novo¹³⁸), como também à própria narrativa bíblica. Com efeito, é surpreendente a semelhança a nível da trama narrativa, em três atos:

Ato 1 – o herói está envolvido num conflito de irmãos (Jacob/Esau; José/irmãos);

Ato 2 – é obrigado a fugir (Jacob) ou é vendido (José), mas acaba por ter sucesso em terra estrangeira (Jacob na pastorícia; José através dos sonhos);

Ato 3 – reencontro e reconciliação entre irmãos (Jacob/Esau; José/irmãos).

Em segundo lugar, os personagens principais parecem representar grupos bem definidos: José, a diáspora egípcia; Rúben, o primogénito, a antiga região do Reino do Norte (isto é, a província persa da Samaria); Judá (e Benjamim), a província de Yehud. A «casa de José» (Efraim e Manassés) pode querer indicar que a maioria da comunidade judaica do Egito era proveniente do antigo Reino do Norte: por isso, não é de estranhar que, em Elefantina, se adorasse a tríade Yaho-Anat-Ashim[-Betel], e o Papiro *Amherst 63* refira o culto do bezerro de ouro de Betel.

Por último, o motivo do conflito pode fazer transparecer as tensões em torno à reconstrução do santuário do templo de Yaho, em Elefantina. O primeiro pedido de ajuda (a Jerusalém), em 410, foi ignorado (?!); e o segundo (a Jerusalém e Samaria), embora favorável à reconstrução do santuário, não permitia que se fizessem nele «holocaustos». No entanto, ficamos com a impressão que estes textos foram retrabalhados posteriormente (ver *infra*).

Um texto irónico?

O «romance de José» é, literária e teologicamente, muito diferente do resto do livro do Génesis: o narrador presta um cuidado especial à psicologia dos personagens e Deus raramente é mencionado (não intervindo diretamente nos acontecimentos). Além disso,

¹³⁸ No entanto, parece não conhecer ainda todos os desenvolvimentos da «história de Jacob», pois Gn 37,10 ignora a morte de Rebeca, narrada em 35,16-20.

os temas específicos de Génesis (a terra, a aliança, a promessa) estão ausentes em Gn 37-45, onde se sobrevalorizam os «sonhos» (a profecia) e a sabedoria do jovem herói.

Mas o que mais impressiona é a ironia e a crítica aos «irmãos» palestinianos.

Antes de mais, a narrativa apresenta uma visão positiva – e antiexódica (o que faz pressupor que também já conhecia as tradições do Êxodo) – do Egito. José é um «precursor» de Moisés, integrando a «família» (política) do faraó; porém, a sua relação com este é totalmente cordial (pacífica), levando-o a reconhecer Deus (Elohim), ao contrário do faraó do Êxodo, que recusa reconhecer Javé. E a «história» de José constitui um «êxodo» ao contrário, para dentro do Egito: deste modo, a Providência divina salvou o povo de morrer à fome (o mesmo motivo que encontramos em Gn 12,10-20, também um texto antiexódico). Ao contrário da narrativa do êxodo e da teologia deuteronomista, onde o Egito é descrito como «casa da servidão», no romance de José, ele é sobretudo «terra de acolhimento».

O «romance de José» manifesta muito pouco interesse pela teologia da aliança e pela *tora* (= lei). Se os irmãos de Yehud proibiam os casamentos mistos (cf. Dt 7,1-6; Ex 23,32-33; 34,15-16), José casa com uma mulher estrangeira¹³⁹ e, além disso, filha de um sacerdote «pagão» (de On/Heliópolis) – o que também acontecia nas narrativas tardias acerca de Moisés (o casamento com Séfora, filha de um sacerdote de Madian). Por outro lado, apoia claramente a coexistência e a integração, invertendo – ironicamente – a expressão segregacionista deuteronomista: «Serviram-lhes a refeição em três mesas separadas: numa para José, na outra para os irmãos e na terceira para os egípcios; porque não é permitido aos egípcios comer com os hebreus, pois isto é uma abominação, no Egito» (Gn 43,32).

¹³⁹ Para confirmar o carácter irónico desta passagem, veja-se a tradição refletida em 1Cr 7,29, onde Efraim e Manassés são, claramente, habitantes de Canaã, e não elementos provenientes do exterior.

Desenvolvimentos posteriores do «romance de José»

Hoje, ainda desconhecemos a sorte da comunidade de Elefantina. Em 404 a.C., o Egito retomou a sua independência (aliás, o último documento aramaico conhecido, de c. 399, dá conta de uma mudança dinástica no Egito independente). É possível, como pensa Joseph Modrzejewski, que a comunidade judaica de Elefantina (e o seu templo) não tenha durado muito mais tempo.

Quanto ao «romance de José», ainda antes ou no momento de ser incorporado à história patriarcal, recebeu algumas «releituras», como se pode pressentir nas «tensões» que permaneceram no texto final:

Nos capítulos 39 a 41 (núcleo mais antigo), parece haver uma hesitação em relação à capacidade oniromântica de José: trata-se de uma aptidão pessoal do herói (cf. 40,12.16.18; 41,12) ou de um dom que Deus lhe concedeu (cf. 40,8; 41,16.25.28.32).

Nos capítulos 37 e 42-45, as figuras de Rúben e Judá são colocadas em «competição», em relação à responsabilidade perante o filho mais novo: José (Gn 37) e, depois, Benjamim (Gn 42-45). Neste confronto, Judá parece sair privilegiado, o que pode indiciar uma releitura judaica do primitivo romance, igualmente crítico em relação aos irmãos da Palestina.

Além disso, em Gn 37, de intérprete de sonhos, José torna-se ele próprio sonhador. Os escribas de Yehud quiseram, certamente, retirar peso à atividade oniromântica de José (compreensível num contexto egípcio, mas condenada pela literatura deuteronomista) e inculcar-lhe uma capacidade profética: os sonhos «premonitórios» do jovem herói, embora sejam responsáveis pela «crise» com os irmãos, antecipam aquilo que vai acontecer no final (são a realização de uma «profecia inicial»).

Além disso, e embora muitas vezes se diga que os sonhos de José são de fácil interpretação, face ao que acontecerá, depois, em Gn 42-45, talvez isso não seja tão evidente. O estudo do segundo sonho de José (cf. 37,9-11) revela um sentido apurado

pela gematria (a simbólica dos números), que permitiria pensar numa datação tardia deste capítulo 37 dos Génesis.

A «história d[o patriarca] José»

O exegeta alemão B.-J. Diebner defendia que a «novela» de José era uma espécie de *midrash*, inserido em Génesis, para dar atenção à diáspora egípcia, tal como Êxodo favorecia a diáspora babilónica. Como vimos anteriormente, esta definição parece-nos incompleta: se é verdade que, inicialmente, a «novela da diáspora» exaltava a figura de um herói anónimo, representante da comunidade judaica do Egito, ela evolui para uma espécie de «romance» independente, bastante crítico em relação às tradições que se desenvolviam na Palestina (nomeadamente as tradições do êxodo, mormente na sua expressão deuteronomista). Partilhando alguns elementos com a «história de Jacob», o «romance de José» acabaria por incorporar-se à história patriarcal, fazendo a transição desta com as tradições exódicas.

Testemunho intertextual

De todos os sumários da história de Israel, apenas um – o do Salmo 105 – faz referência à história de José (cf. vv. 16-23)¹⁴⁰. Por outro lado, um livro tardio como o Eclesiástico (de Ben Sira), no seu Elogio aos Antepassados de Israel, ignora o «patriarca» José, passando diretamente de Jacob para Moisés (cf. 44,23-45,1). É por isso que a breve menção do patriarca no final dessa secção (cf. 49,15) parece «forçada», ou uma adição secundária.

¹⁴⁰ O nome de José aparece em vários salmos de Asaf (77,16; 78,67; 80,2 e 81,6), referindo-se sempre ao antigo Reino do Norte (e, nomeadamente, às tribos de Efraim e Manassés).

Alguns autores creem ver aí um forte indício de que a inclusão da «história de José» na história patriarcal seria bastante tardia. Nós preferimos pensar que se trata de um «esquecimento» propositado, de uma «censura» antissamaritana. Senão veja-se o que diz o autor alguns versículos mais longe: «Há duas nações que a minha alma detesta e uma terceira que nem sequer é nação: os habitantes da montanha de Seir [= Edomitas], os Filisteus e o povo estúpido que habita em Siquém» (Sir 50,25-26). Na verdade, o livro de Ben Sira é (sensivelmente) contemporâneo do segundo livro dos Macabeus, que insinua um culto idolátrico em Garizim (cf. 2Mac 6,2), e de um manuscrito polémico de Qumran – o 4Q372 –, que define o santuário samaritano como um «lugar alto» e apelida os samaritanos de «estúpidos, insensatos» (precisamente, a mesma linguagem que encontramos em Ben Sira).

O manuscrito 4Q372 está centrado na figura de José, enquanto representante do antigo Reino do Norte (Efraim e Manassés), e procura mostrar que, ao contrário de Levi, Benjamim e Judá (as tribos que formavam a Judeia), José (Efraim e Manassés) ainda permanece em «exílio». Isto acontece porque os samaritanos se reclamavam descendentes de José (isto é, de Efraim e Manassés), como reclamavam, ainda, ser o sacerdócio de Garizim da linha de Fineias (filho de Eleázar, e neto de Aarão). O nosso manuscrito, pelo contrário, quer demonstrar que essa reivindicação é falsa, pois José (= as antigas tribos do Norte) continua «exilado», e argumenta citando dois textos bíblicos que usam a mesma terminologia: Dt 32,21 e Sl 78,58. Segundo 4Q372, os samaritanos são essa insensata nação que construiu um «lugar alto» (Garizim), motivo de irritação para Deus (por causa da sua idolatria), e que esta a utiliza como meio de castigo para Israel (= Levi, Judá e Benjamim). A citação do Salmo 78,58, para os fiéis judeus, pressupunha que Deus rejeitara a tenda (casa) de José e Efraim, tendo, por outro lado, elegido Judá e a montanha de Sião (cf. vv. 67-68).

O testemunho intertextual anterior mostra que a história de José desempenhou um papel importante na formação do Pentateuco, para a qual também contribuíram os samaritanos (como é comprovado pela existência do Pentateuco samaritano), e não apenas os diferentes grupos de *literati* de Yehud (deuteronomistas, sacerdotes e círculos proféticos).

Os indícios geográficos são certamente importantes¹⁴¹. Alguns nomes geográficos parecem «unificar» as narrativas patriarcais:

– *Betel* (e *Ai*): é um lugar central na narrativa de **Jacob** (cf. 28,10-22; 31,13; 35,1-16), que é mencionado também na narrativa de Abraão (cf. 12,8 e 13,3).

– *Hebron* (Mambré e Macpela): é um lugar central na narrativa de **Abraão** (cf. 13,18; 14; 18,1; 23; 25,9) e, depois, nas narrativas de Jacob (cf. 35,27) e de José (cf. 37,14; 49,30; 50,13).

– *Bercheba*: provavelmente, originário da tradição de **Isaac** (cf. 26), mas presente nas narrativas de Abraão (cf. 21 e 22,19), Jacob (cf. 28,10) e José (46,1.5).

– *Siquém*: propriedade de Jacob (cf. 33,13-19; 34; 35,4), dada a **José** (cf. 48,22; Js 24,32, mas também Gn 37,12-14), mas mencionada também na narrativa de Abraão (cf. 12,6).

A origem dos samaritanos está intimamente relacionada com a construção do templo de Garizim. Hoje sabemos que esse templo foi construído na segunda metade do século V a.C., durante o reinado de Dário II (424-405), numa altura em que também existia, provavelmente, um templo javista em Samaria (pois os filhos de Sanabalat, governador

¹⁴¹ Os exegetas desde há muito que notaram a ausência dos nomes Jerusalém e Samaria no Pentateuco. Porém, é possível detetar alusões a estas duas cidades (capitais de província, durante o período persa): a Jerusalém, em Gn 14,18 (Salém), 22,2 (Moriá; cf. 2Cr 3,1), 33,18 (Salém, cerca de Siquém?) e em Êxodo-Números (o monte Sinai, símbolo de Sião, onde é construído o santuário); a Samaria, em Génesis (Siquém) e no Deuterónimo (Ebal e Garizim).

da Samaria, têm nomes javistas). A escolha do local inspira-se, talvez, nos textos do Deuteronomio (cf. Dt 11,29; 27,4¹⁴².12; Js 8,33).

O templo foi construído por ocasião do casamento de uma filha de Sanebalat com um sacerdote de Jerusalém, Manassés (expulso por Neemias?; cf. Ne 13,28). Nos seus escritos, os samaritanos reclamam-se, por isso, descendentes de José (Efraim e Manassés, as antigas tribos que constituíam o âmago do Reino do Norte) e do sacerdócio de Fineias (filho de Eleázar e neto de Aarão).

Tudo indica que os construtores do santuário de Garizim já possuíam uma espécie de Proto-Tora, que compreendia a presença de bétilos no santuário (cf. Dt 27,4), um ritual de sacrifícios (cf. Lv 1-6) e mesmo uma taxa devida ao templo (cf. Ex 30,11-16). É, portanto, normal pensar-se que, a partir de então, eles também tiveram uma palavra a dizer na elaboração da Tora.

Vários textos antinortenhos (livros de Esdras e Neemias ou 2Reis 17) mostram que essa participação não era pacífica. E Génesis 34 critica, ironicamente, essa oposição covarde.

Ao serviço de um projeto historiográfico

Pelo que acabámos de dizer, fica claro que o «romance de José» teria sido incorporado à história patriarcal entre finais do século V (a «crise» de Elefantina) e inícios do século II (primeiros testemunhos da polémica antissamaritana). Os textos recolhidos em Génesis 46-50, revelam, na verdade, um trabalho redatorial que serve para concluir, simultaneamente, as histórias de José e de Jacob, no quadro de uma «história patriarcal» (Gn 12-50):

- O final da história de Jacob havia deixado o patriarca em Hebron, onde, juntamente com Esaú, assistiram à morte de seu pai Isaac e o sepultaram (cf. Gn 35,27-29; texto

¹⁴² No Pentateuco samaritano, a construção do monumento de pedras é feita no monte Garizim, e não no monte Ebal (texto massorético). O texto massorético é uma glosa que reflete, certamente, uma problemática antissamaritana.

P). É, portanto, aí que o vamos encontrar na «história de José» (cf. 37,14) e, também, donde ele partirá para o Egito (cf. 46,1a).

- De seguida, o caminho de Jacob passa por Bercheba (cf. 46,1b), um lugar fundamental nas «tradições» patriarcais (tal como Hebron e Siquém). Em Bercheba, Jacob tem uma teofania (cf. vv. 2-4), em que Deus lhe recorda as promessas feitas a Abraão e a importância desta descida ao Egito, que se acorda perfeitamente com a de Abraão (cf. 12,10-20), mas contrasta com a proibição feita a Isaac, em 26,2-5.

- O redator recolhe, então, os «antigos» textos sacerdotais, que resumiam a descida da família de Israel ao Egito (cf. 46,6-7) e a sua proliferação naquele país (cf. 47,27b-28), mas inserindo entremeio os relatos dos encontros de Jacob com José e com o faraó, bem como o texto sobre a política agrária de José.

- Depois da apresentação da lista dos filhos de Jacob que desceram ao Egito (cf. 46,8-27; que é recordada em Ex 1,5), o narrador narra, então, os encontros de Jacob com José, e a sua instalação em Góchen (cf. 46,28-34; Ex 8,18; 9,26), e ainda com o faraó (cf. 47,1-12).

- Como dissemos anteriormente, a pericope sobre a política agrária de José (Gn 47,13-26) pertencia, certamente, à «novela da diáspora» (Gn 39-41).

- Enfim, a história conclui com as narrativas da morte de Jacob e de José. Em relação a Jacob temos uma dupla narrativa: a sacerdotal (49,1a.28b-33; 50,12-13) e a não-sacerdotal (47,29-48,22; 49,1b-28a; 50,1-11.14). Quanto à narrativa da morte de José, ela não tem paralelo sacerdotal (cf. 50,15-26).

Releituras «canónicas»

Na «história de José» multiplicam-se os indícios de «releitura» dos textos mais antigos, num quadro de «canonização» dos textos do Pentateuco (ou do Hexateuco).

Anteriormente, mencionámos já alguns de menor alcance como, por exemplo, a atribuição da capacidade oniromântica de José ao próprio Deus (em Gn 40-41) ou a

atenuação do «ambiente laico» da antiga novela da diáspora com a repetição de que «Javé estava com José» (Gn 39) ou, ainda, a transformação de José em sonhador, retirando alguma força à sua aptidão oniromântica (Gn 37).

Nos capítulos 48-50, porém, esses indícios são mais evidentes. Senão vejamos:

a) A passagem sacerdotal acerca da bênção que um pai moribundo concede a seus filhos («Jacob mandou vir os seus filhos e disse... seu pai falou-lhes e abençoou-os, dando a cada um a sua própria bênção»; 49,1a.28b), e que tem um paralelo na gesta de Jacob (cf. Gn 27), transforma-se numa longa narrativa acerca das últimas disposições e bênçãos de Jacob (cf. Gn 48-49), com paralelo nas narrativas de Abraão (cf. Gn 24) e do próprio Moisés (Dt 31-34, particularmente o cap. 33).

b) Gn 49,1b-28a não é apenas uma recolha de antigas sentenças tribais, inseridas aqui para exemplificar as bênçãos de Jacob, mas antes uma composição que já faz eco das narrativas prévias dos Génesis. Assim, a condenação de Rúben, o primogénito (vv. 3-4), remete para o episódio do adultério/incesto reportado em 35,22 (mas ignora o seu papel positivo em Gn 37 e 42); a condenação de Simeão e Levi (vv. 5-7) remete para os massacres que eles levaram a cabo em Siquém, e narrados em Gn 34. Por outro lado, apenas dois filhos são, verdadeiramente, apresentados de modo positivo: Judá, o novo «líder» de Israel (vv. 8-12, e José, o escolhido (vv. 22-26), afinal, os personagens fulcrais da «história de José».

c) Em Gn 48,1-20, Jacob «adota» os filhos de José (Efraim e Manassés). No romance de José, Efraim e Manassés são apresentados como filhos de Assenat (cf. 41,51-52), informação que é retomada na lista dos filhos de Israel, em 46,20 (mas que estaria em contradição com a tradição que encontramos nos livros históricos, nomeadamente o livro das Crónicas, em que estas tribos parecem oriundas de Canaã). Ora, essa informação seria «inaceitável» nos meios sacerdotais de Judá, onde Efraim e Manassés figuravam entre os doze filhos de Jacob (vejam-se as listas do livro dos Números); é

por isso que os filhos de José são «adotados» como filhos de Jacob/Israel¹⁴³. Curiosamente, e retomando um tema recorrente ao longo de todo o livro dos Génesis, o filho mais novo (Efraim) ganha proeminência em relação ao filho mais velho (como Abel, Isaac, Jacob, José, Peres).

d) Em Gn 48,22, Jacob doa Siquém a José, onde realmente será enterrado (cf. Js 24,32), mas a passagem não concorda com um texto precedente, acerca da maneira como Jacob «adquire» Siquém (cf. 33,18-20). Naquele texto, Jacob compra uma parcela de terreno – tal como Abraão fizera em Hebron – a Hamor (a tradição que encontramos em Js 24,32; cf. Gn 34 e Jz 9,28); agora, Jacob refere que conquistou Siquém aos amorreus, com violência («com a minha espada e o meu arco»). Esta passagem enigmática poderia, talvez, ser uma alusão aos acontecimentos de Génesis 34 (que são condenados em Gn 49,5-7). O autor de Josué 24,12, porém, corrige essa ideia, acentuando que a terra é sempre dom de Deus.

e) O início da perícopes não-sacerdotal, em Gn 47,29-31, narra como Jacob «obriga» José a um juramento, acerca da sua sepultura, com um procedimento que encontramos nas narrativas de Abraão, quando este envia o seu servo para procurar uma mulher para Isaac (cf. Gn 24,2-3). Um e outro texto poderiam provir do mesmo meio produtor. O juramento, finalmente, é realizado em Gn 50,1-11.14.

f) Por fim, na narrativa da morte de José (Gn 50,15-21), o autor retoma o tema da reconciliação entre os irmãos (cf. 45,4-8), sublinhando a ação da Providência divina (v. 20).

Um lugar especial ocupa a história de Judá e Tamar (Génesis 38), que surge na história de José como um «corpo» estranho, e que não tem nada que ver com o resto da história do patriarca de Siquém. Ela pertence àquele tipo de episódios acerca dos filhos de Jacob, que também encontramos na história de Jacob (Génesis 25-36), como

¹⁴³ Este esforço de harmonizar os textos com a legislação mosaica levará, posteriormente, a postular mesmo a «conversão» de Assenat, no apócrifo *José e Assenat* (do século II d.C.).

por exemplo: o episódio que envolve Dina, Simeão e Levi (Gênesis 34) ou o adultério de Rúben (Gênesis 35,21-22). São episódios que mereceriam um estudo particular, coisa que não podemos fazer aqui.

FOR AUTHOR USE ONLY

Epílogo

«Lugares de memória»

Como dissemos na introdução à primeira parte, hoje, são raros os que acreditam numa literatura israelito-judaica consistente antes do exílio da Babilónia, como também da existência de «documentos» javistas ou eloístas desse período. Talvez se possa falar, ainda, de «tradições» ou, preferivelmente, de «memórias» históricas que deram origem a algumas narrativas do Pentateuco: nomeadamente, a «gesta» de Jacob, posteriormente incorporada à «história patriarcal» – e ao livro do Génesis –, ou as «memórias» regionais do «êxodo», evocadas nalgumas passagens de Êxodo e Números.

Em nosso entender, na pegada de alguns exegetas suíços, pensamos que as narrativas do Pentateuco foram elaboradas, sobretudo, durante o período persa, num processo de «construção» de uma «memória coletiva» do Judaísmo. Seguidamente, e muito brevemente, lembramos aqueles que podem ser as etapas deste processo.

No início de tudo, encontramos, provavelmente, o «documento sacerdotal de base» (muitas vezes evocado na sigla PG). No final do século VI, um grupo de sacerdotes retornados da Babilónia elabora um «mito fundador», semelhante ao que conheceram naquela metrópole mesopotâmica: o *Enuma Elish*. Esta não é uma prática inovadora, pois, em Persépolis, os sacerdotes persas fizeram o mesmo. O objetivo destes sacerdotes judeus era sustentar os esforços de reconstrução do templo de Jerusalém. Com efeito, o mito sacerdotal das origens relata a criação do mundo (cf. Génesis 1) e de Israel (cf. Êxodo 14), por Javé, culminando com a construção de um santuário para o Deus de Israel, no qual Deus vem habitar (cf. Êxodo 40,34), transformando Israel

num «povo sacerdotal». No novo templo, eram restabelecidos os sacrifícios (Levítico 1-16).

Um outro grupo – os deuteronomistas – levou a cabo uma reflexão diferente, procurando uma justificação teológica dos eventos catastróficos de 597 e 587: o exílio das elites de Judá e a destruição do templo. Que aconteceu? Seria Marduk mais poderoso do que Javé? Não. Tudo isso aconteceu como «castigo» pela infidelidade do povo à «aliança» com Javé (o «código deuteronomista», elaborado antes do exílio, à maneira dos «juramentos de fidelidade» neoassírios). É por isso que levam a cabo o projeto de elaboração de uma «historiografia» israelita. Porém, para eles, na origem está uma «revelação» de Deus a Israel, no Horeb (cf. Deuterónimo 5), no «tempo de Moisés» (uma ideia que eles retomam do profeta Oseias). Na ausência de rei, a figura de Moisés surge como «mediador», na transmissão dos «preceitos» divinos.

Após a construção do templo de Jerusalém, em meados do século V, assistimos a uma reforma do culto e a uma reestruturação da classe sacerdotal. Entre os sacerdotes, um grupo (a linha aaronita) tomou o poder e justifica a sua ascendência sobre os demais grupos: é a chamada «escola de santidade» responsável pelo livro dos Números, o «código de santidade» (Levítico 17-26) e outros textos de Êxodo. Nota-se alguma tensão em relação aos «herdeiros» dos deuteronomistas: os levitas, responsáveis por alguns textos do Deuterónimo e do Êxodo.

Esta tensão criativa conduziu à emergência da Tora. No final do século V, provavelmente, uma «Proto-Tora», da responsabilidade dos meios sacerdotais de Jerusalém, com algum impacto na Samaria (em Garizim), mas também no Egito (em Elefantina). Depois, no final da época persa e início da época helenística, com uma «edição» mais completa e consensual, na qual a centralidade do templo de Jerusalém já possui um carácter mais acentuado e se caminha, noutros lugares, para o aparecimento da sinagoga, onde a Tora vai desempenhar um papel mais relevante. Aliás, pouco tempo depois, esta edição seria traduzida para grego, na comunidade judaica de Alexandria.

Se esta reconstituição é verdadeira e acontece no quadro da elaboração de uma «memória coletiva», então, também deveria ser possível reconhecer os «lugares de memória» do Judaísmo nascente, segundo estes diferentes grupos¹⁴⁴. É isso que vamos fazer de seguida, assinalando-os de uma maneira muito breve.

«Lugares de memória» sacerdotais

Como foi dito, o «escrito sacerdotal» é o documento mais antigo do Pentateuco, anterior à reconstrução do próprio templo de Jerusalém, pelo que os «lugares de memória» que vamos assinalar são, sobretudo, «simbólicos» e retirados do próprio texto – facto que vai também acontecer com os deuteronomistas, sensivelmente contemporâneos dos sacerdotais.

Em primeiro lugar, a *biblioteca sacerdotal*, de que faz parte um «mito fundador», a saber, aquilo a que chamamos o «documento sacerdotal de base» (ou P^G) – e que mais não é do que uma «emulação» de textos babilónicos, sobretudo da grande epopeia *Enuma Elish*. Porém, a biblioteca sacerdotal não se resumiria a este documento fundamental. Provavelmente, pertencem também a este grupo de escribas aqueles textos que alguns autores chamam «Tora sacerdotal», e que encontramos *grosso modo* em Levítico 1-16 (o ritual dos sacrifícios e as normas de purificação sacerdotais).

Em seguida, as *festas e comemorações*. Os textos sacerdotais apontam, essencialmente, para duas celebrações do tempo. Uma, hebdomadária: a celebração do Sábado (cf. a narrativa da criação em seis dias, em Génesis 1,1-2,4a); outra, anual: a celebração do Dia da Grande Expição (cf. Levítico 16). Tal como fizeram os sacerdotes persas, em Persépolis, é possível que também os sacerdotes de Yehud

¹⁴⁴ «Lugares de memória» são *lugares* em que encarna a memória coletiva (de um grupo, de uma nação). Estes *lugares* possuem uma tripla dimensão – material, simbólica e funcional – e têm uma expressão extremamente variada: segundo Pierre Nora, estamos a falar de símbolos e emblemas, festas e comemorações, monumentos, arquivos e museus, dicionários, tratados, associações, etc.

tenham adaptado a grande celebração de Ano Novo babilónica (o *Akitu*), em Jerusalém. Se assim foi, é perfeitamente concebível que o mito sacerdotal das origens também fosse lido durante essa celebração (como o *Enuma Elish*, no quarto dia do *Akitu*), seguido, depois, pelo ritual de purificação do templo (à semelhança do *kuppuru*, no quinto dia do *Akitu*).

Depois, a (re)construção do *templo* de Jerusalém. No escrito sacerdotal, a construção do templo salomónico – no monte Sião – é antecipada pela construção do tabernáculo em honra de Javé – no monte Sinai –, no qual o Deus de Israel (cf. Êxodo 29,35-46) vem habitar (cf. Êxodo 40,34). O tabernáculo/templo é, portanto, o grande «sinal da aliança» entre Javé e Israel, que, precisamente, no entender destes escribas, se torna a «nação sacerdotal» no seio da totalidade das nações do mundo.

Mas Israel não é a única «família» com quem Javé estabeleceu aliança. Antes disso, já o havia feito – sob o nome *El Shadday* – com Abraão e a sua descendência (a «família abraâmica», em geral; cf. Génesis 17) e, ainda – sob o nome de *Elohim* –, com Noé e a sua descendência (a «família humana», em geral; cf. Génesis 9). Cada uma destas alianças é também acompanhada de um «sinal de aliança», um memorial – ou «lugar de memória» – perpétuo.

O lugar de memória da aliança com a humanidade é o «arco [divino] nas nuvens» (cf. Génesis 9,13): o *arco-íris*. Na iconografia do Médio Oriente antigo, o arco-íris era um atributo do deus da tempestade e tinha um carácter essencialmente marcial: com frequência, o deus da tempestade aparece representado com o arco tendido, ameaçando o mostro aquático, que representa as forças caóticas. Em Génesis 9, o «arco nas nuvens», segundo os comentadores, tem um sentido bem mais pacífico: é o sinal de que Deus defende a sua criação contra as forças caóticas, e a garantia de que não mais se esquecerá da humanidade que criou.

O sinal de aliança com a «família abraâmica» é a *circuncisão* (cf. Génesis 17,11). Entre os comentadores, muito se discute acerca do «momento» em que a circuncisão passou a ser considerada «sinal da aliança». A maioria inclina-se, com alguma lógica,

para o período pós-exílico. Efetivamente, antes do exílio, o único povo em contacto com Israel/Judá que não praticava a circuncisão eram os Filisteus. Neste contexto, fazia pouco sentido reter a circuncisão como «sinal» de identidade étnica. A situação muda durante o exílio babilónico, onde a circuncisão ganha realmente importância. De regresso, será um elemento de «identidade», não tanto israelita, mas relativa à família abraâmica, que inclui amonitas, moabitas, edomitas, ismaelitas ou arameus.

Se, como dissemos, a «Tora sacerdotal» (Levítico 1-16) fazia parte da biblioteca deste grupo de sacerdotes, haveria que mencionar, por último, a «oblação memorial»: a *'azkarah* (cf. Levítico 2,2.9.16; 5,12; 6,8). Este *memorial* consiste em retirar uma parte da oblação dos cereais – sob a forma de flor da farinha – e queimá-la, juntamente com incenso, sobre o altar. O sentido não é de todo claro, mas pode tratar-se de um ritual de «invocação» da divindade, para que esta se recorde da pessoa que faz a oferenda. É, certamente, um ritual pré-exílico, testemunhado pela arqueologia (pequenos «altares de incenso» e «suportes culturais para oblações»). Primitivamente, serviam para a oblação de cereais apenas, a que se viria juntar, depois (pelo século VIII), o incenso.

«Lugares de memória» deuteronomistas

Os escritos deuteronomistas tiveram um desenvolvimento independente dos textos sacerdotais. Conhecendo, provavelmente, a gesta de Jacob (cf. Deuterónimo 26,5), eles defendem uma outra perspectiva acerca das origens de Israel, herdada dos profetas nortenhos (e de Oseias, em particular): Israel/Judá conheceu Deus no deserto, onde Javé se lhe revelou e o escolheu como seu povo; esta eleição é o fundamento da aliança (a *berit*) que existe entre Javé e o seu povo.

Como vemos, o mito fundador dos deuteronomistas tem o seu início no «Horeb», no «tempo de Moisés», quando Javé se revelou (através de uma teofania) a Israel. Este

mito toma corpo numa espécie de «juramento de fidelidade» pré-exílico, que fora elaborado à maneira dos *adé* neoassírios (bem conhecidos dos escribas da administração real). Porém, a «aliança» era, agora, renovada – numa espécie de «ficção literária» – nas planícies de Moab, isto é, no «limiar» da Terra prometida, com uma nova geração: a dos retornados da *golah*. E mais: as cláusulas da aliança tornam-se o critério hermenêutico para entender toda a história de Israel, a saber: a «historiografia deuteronomista». Ou seja, à semelhança dos meios sacerdotais (retornados do exílio), também os leigos deuteronomistas constituem uma *biblioteca fundamental*, como suporte da sua teologia.

Na celebração do tempo, os escribas deuteronomistas propõem um *calendário festivo*, de que fazem parte três festas de peregrinação: a festa da Páscoa/Ázimos, a festa das Semanas e a festa das Tendras (cf. Deuteronomio 16,1-17). Estas festas, que virão a ser associadas aos «eventos» fundadores de Israel (a Páscoa à saída do Egito, o Pentecostes à revelação do Sinai e as Tendras à travessia do deserto), são importantes para a elaboração de uma «memória» histórica, que os deuteronomistas querem incutir nos seus ouvintes: efetivamente, a celebração em torno a uma mesa comum, «diante/em presença do Senhor» (cf. 12,6-7.12.18; 14,23.26; 15,20; 16,11.14.16; 26,5.10.13; 27,7), é um «meio» de reestruturação do passado, lembrando aquilo que o Senhor fez pelo seu povo e, sobretudo, o dom da terra, que permite a saciedade e a festa. Porém, a comida/refeição pode ser também ocasião de esquecimento: o povo saciado pode esquecer-se de Javé e voltar-se para outros deuses (cf. Deuteronomio 8).

Para além das festas de peregrinação, o Deuteronomio menciona ainda duas outras celebrações: a celebração hebdomadária do *sábado*, em «recordação» da libertação do Egito (cf. Deuteronomio 5,12-15), e a *apresentação dos primeiros frutos* no santuário, em agradecimento ao Senhor pelo dom da terra, e fazendo «memória» do tempo em que foi um povo sem-terra (cf. Deuteronomio 26). O chamado «credo histórico» (26,5-11), aliás, tem claramente características de «anamnese»: trata-se de um texto para

memorizar e proclamar por ocasião da oblação dos primeiros frutos e exprime a atitude de gratidão de todo o israelita, antecipando o costume da oração de bênção à mesa.

Mas o coração do livro do Deuteronomio é, de facto, a *berit* corporizada no «código deuteronomista» (Deuteronomio 12-25). O elemento simbólico desta aliança é o Decálogo (as «Dez Palavras»; cf. 5,6-21), que é escutado por «toda a assembleia» de Israel e, depois, inscrito, pelo próprio Javé, em duas tabletes de pedra (cf. v. 22; mas também 4,13; 9,10; 10,2.4). O Decálogo antecipa – como uma espécie de sumário¹⁴⁵ – a revelação completa da Lei (cf. v. 31; e que se refere ao «código deuteronomista»), feita apenas a Moisés, e que este tem a incumbência de transmitir – através da «instrução» (*torah*) – a «todo Israel». O *media* utilizado aqui é importante: *duas tabletes de pedra*. Ele tem uma função, simultaneamente, monumental e ideológica (lembramos o *Código de Hamurabi*, inscrito em estelas de pedra e colocado em vários lugares do seu reino). Sendo Javé o verdadeiro rei de Israel, a Ele compete inscrever a lei sobre essas tabletes. Porém, o seu gesto é completado pelo dos responsáveis de Israel: uma vez na terra de Canaã, também eles devem inscrever «toda a Lei» em pedras erigidas como monumentos (cf. Deuteronomio 27,3.8; Josué 8,32).

Numa releitura provavelmente posterior, a Lei é escrita num *livro* (cf. Deuteronomio 17,18; 28,58.61; 29,19.20.26; 30,10). Esta releitura representa uma evolução da função monumental-ideológica para a didática. Todo israelita é convidado a «guardar» os mandamentos, fazendo uso de técnicas mnemónicas: a recitação contínua, as filactérias (lembretes) ou a inscrição nas ombreiras das casas e nas portas (cf. 6,7-9; 11,18-20). Mas também o «rei» é convidado a fazer uma «cópia do livro», que consultará em permanência (17,18-20). Este processo de aprendizagem faz parte de um itinerário pedagógico mais amplo, que envolve também os afetos e a consciência. Ao nível dos afetos, o israelita deve aprender a amar Javé «com todo o seu coração e com toda a sua alma» (cf. 6,5; 10,12; 11,13; 13,4; 30,6); mas, também, a «temê-lo» e a reverenciá-lo

¹⁴⁵ Como observámos no capítulo 2, o Decálogo, naqueles «mandamentos» que estão mais desenvolvidos, testemunha uma evolução recente, exílica: a concepção monoteísta (ou, pelo menos, monolátrica), o aniconismo, a proibição da magia e dos juramentos, o respeito do sábado e a honra reservada aos anciãos.

(cf. 4,10; 10,12; 14,23; 17,19). Esta ligação afetiva é fundamental para desenvolver um sentido de obediência à Lei, expressa com o verbo «guardar» ou a expressão «ouvir a minha voz». Ao nível da consciência, o israelita deve «conhecer», «recordar» e «não esquecer» o que Javé fez por ele.

Se é verdade que Israel não pode ver Javé, ele pôde testemunhar a sua ação (aquilo de Deus fez) e ouvir a sua voz (o Decálogo); por isso, tem o dever de «não esquecer», de «recordar» e de não procurar «ver» Deus nos ídolos. Este regime de «prática sensorial» – que alguém chamou de «reforma dos sentidos» – combina a «memorização» (do que Israel viu e ouviu) com a «autodisciplina» (evitando a idolatria). Tudo isto ao serviço de uma memória coletiva: «Escuta, Israel!»

«Lugares de memória» levítico-sacerdotais

A partir do século V, assistimos a um «diálogo» teológico entre meios sacerdotais e levíticos (provavelmente, herdeiros dos deuteronomistas). Esse diálogo deixou vestígios nas narrativas bíblicas. Senão vejamos alguns exemplos. Em relação ao sacerdócio, observamos que, no livro do Deuterónimo, este identifica-se plenamente com a classe levítica, enquanto que, nos livros precedentes (Êxodo, Levítico e Números), procura-se restringi-lo à linha aaronita. Isto não acontece sem polémica: assim, o episódio da revolta de Coré, Datan e Abiram (Números 16) é extremamente negativo em relação aos levitas, tal como o episódio do bezerro de ouro (Êxodo 32 e Deuterónimo 9) é bastante crítico para com Aarão. Em segundo lugar, em relação ao papel da memória (que nos interessa mais aqui): enquanto o Deuterónimo, como vimos, sublinhava a importância das refeições comunais (durante as festas de peregrinação e não só) para a elaboração de uma memória coletiva, o livro dos Números faz disso uma «contramemória», pois a recordação da «comida» egípcia está

na origem das revoltas no seio da *qahal* israelita (cf. Números 11,5)¹⁴⁶; por outro lado, os meios sacerdotais acreditam mais em «lugares de memória» materiais, a saber, alguns objetos rituais (as franjas nas vestes dos varões, a reutilização dos turíbulos dos levitas revoltosos e a vara florida de Aarão), que estão ao serviço da restauração da ordem social dentro do campo israelita, e que havia sido posta em causa (cf. Números 15-17).

Apesar destes embates (confrontações), sacerdotes e levitas vão chegar a uma plataforma de entendimento, na qual podemos discernir alguns «lugares de memória», que estruturam o Judaísmo do Segundo Templo.

Em primeiro lugar, o *livro da Tora*: a partilha de «bibliotecas» próprias dá origem a um livro único – o «livro da Aliança» (cf. Êxodo 24,7) ou, simplesmente, o «livro da Lei» (cf. Deuteronomio 29,20; 30,10) –, que é colocado sob a égide de Moisés (cf. Josué 8,31; 23,6). Segundo os *litterati* do Segundo Templo, é Moisés que o escreve, como «um memorial» (cf. Êxodo 17,14), e o entrega aos levitas, sendo depois depositado na Arca da Aliança (cf. Deuteronomio 31; ver *infra*, sinagoga).

Em segundo lugar, o estabelecimento de um *calendário festivo* comum (cf. Levítico 23 e Números 28-29), que compreende uma celebração hebdomadária (o Sábado), mas também as festas de peregrinação propostas pelos deuteronomistas, bem como as celebradas em meios sacerdotais. Dentre estas festas, uma vai adquirir um estatuto central: a festa da Páscoa como «memorial» da saída do Egito (cf. Êxodo 12-13 e Números 9). A correspondência aramaica de Elefantina, do último quartel do século V, oferece-nos um excelente testemunho deste processo: embora já fosse celebrada entre os judeus de Elefantina, estes recebem normas concretas acerca da data da sua celebração, sinal evidente de que estava em curso a elaboração de um calendário festivo.

¹⁴⁶ É possível que a associação entre comida e esquecimento, em Deuteronomio 8, seja já uma correção de perspetiva, devido à crítica dos meios sacerdotais.

Em terceiro lugar, o *templo* e a *circuncisão*, símbolos da identidade religiosa e étnica do «novo Israel».

O templo de Jerusalém, destruído por Nabucodonosor, foi reconstruído na primeira metade do período persa. Nesta época, existiam outros templos javistas (como, por exemplo, Samaria, Elefantina e Cassífia), como também foram construídos outros ainda (por exemplo, Garizim). Por isso, a centralidade do culto em Jerusalém (defendida pelos deuteronomistas; cf. Deuterónimo 12) deve ser entendida, então, mais como um desejo do que como uma realidade. A «prática» da centralidade (os sacrifícios, a oferta de incenso, as peregrinações e o dízimo do templo) só se tornará uma realidade na época helenística, fruto do «diálogo» entre as várias correntes atrás citadas, e graças sobretudo à emergência da Tora, razão de ser da criação das sinagogas.

Para as tradições sacerdotais, a circuncisão era, como vimos, um «sinal da aliança» com a família abraâmica. Os meios deuteronomistas eram avessos a este tipo «exteriorização» da relação de aliança entre Jayé e Israel¹⁴⁷: para eles, a fidelidade à aliança exprime-se pelo cumprimento da lei (ou seja, por «guardar os mandamentos» no coração). Por isso, veladamente, criticam a perspectiva sacerdotal: a verdadeira circuncisão é a «circuncisão do coração» (cf. Deuterónimo 10,16; 30,6; ou Jr 4,4). No entanto, as duas perspectivas serão retidas no Judaísmo posterior (particularmente, no período helenístico-romano, que considerava a prática da circuncisão como um costume «bárbaro»): os filhos varões serão circuncidados ao oitavo dia do seu nascimento (cf. Levítico 12,3), mas a santidade só se atinge através da pureza de coração (cf. Levítico 26,41).

Por último, importa mencionar um último «lugar de memória», de carácter teológico-monumental: a *sinagoga*. Existe um certo consenso entre os estudiosos para afirmar que os primeiros vestígios arqueológicos, acerca da sinagoga, apenas surgem na segunda metade do século III e que as primeiras sinagogas, propriamente ditas,

¹⁴⁷ Aliás, para eles, o «verdadeiro Israel» nada tinha de genealógico. O importante era a obediência à lei, revelada através de Moisés (à geração do êxodo).

surtem apenas no século I a.C. O enquadramento cronológico faz-nos pensar, de imediato, numa relação com a Tora, «canonizada» pouco tempo antes (final do século IV ou início do século III). No entanto, podemos também pensar que a Tora já possui algumas alusões a esta instituição judaica. Nas histórias patriarcais, evoca-se a ação de Abraão e de Jacob que, por onde passavam, iam erigindo «altares» a Javé, invocando o seu nome: em Siquém (cf. Génesis 12,7; 33,20), entre Betel e Ai (cf. 12,8; 28,18.22), em Mambré (13,18). Em nenhuma destas ocasiões se fala em sacrifício (provavelmente, já centralizado em Jerusalém). Sendo assim, os textos podem aludir ao fenómeno da transformação de templos javistas em «proto-sinagogas», onde era invocado o nome de Javé e, provavelmente, feita a leitura da Tora (cf. alusão aos carvalhos de Moré, em Génesis 12,6, um termo obscuro, mas com a mesma raiz de Tora). Depois, no livro do Deuterónimo, a referência ao depósito do Livro da Lei, escrito por Moisés, na Arca da Aliança (cf. 31,26) – a Arca da Aliança (*aron ha-berit*) já fora mencionada anteriormente, para dizer que nela foram depositadas as tabletes de pedra escritas por Javé (cf. 10,1-10). Na tradição judaica, a Arca da Aliança encontrava-se no *debir*, no «santo dos santos» do templo de Jerusalém, e simbolizava a Presença de Javé. Ali eram guardadas não só as tábuas da lei, mas também o vaso com um pouco de maná e a vara de Aarão. A referência de Deuterónimo pode ser uma antecipação da «Santa Arca» (*aron ha-qodesh*), o lugar da sinagoga onde eram guardados os rolos da Tora.

Anexo 1: Hipótese documentária

Até ao início da Idade Moderna, eram raros os exegetas bíblicos – judeus ou cristãos – a questionar a autoria mosaica do Pentateuco. Quanto muito, e segundo uma antiga tradição judaica, era atribuída a Josué a redação de Deuterónimo 34,5-12, pois Moisés, o grande legislador de Israel, não poderia ter narrado a sua própria morte¹⁴⁸. Deste modo, as narrativas acerca dos Patriarcas (Genesis 12-50) – e o mesmo se diga daquelas acerca de Moisés (Êxodo-Deuterónimo) – eram consideradas um reflexo direto de uma história familiar, que se desenrolara tal como era narrado. Além disso, porque se tratava de uma sucessão de acontecimentos «históricos», reais, havia pouco interesse pelos aspetos literários subjacentes. Ou seja: o papel dos estudiosos consistia tão-só na explicação e atualização do seu sentido teológico e espiritual.

Alguns comentadores judeus, todavia, haviam apontado para algumas incongruências do texto. Foi o caso, primeiro, de Isaac ben Jesus (982-1051), que observou que Génesis 36,31 («São estes os reis que reinaram no país de Edom, antes que um rei reinasse sobre os filhos de Israel») apenas se pode compreender se o autor já tivesse conhecimento da monarquia israelita; mas sobretudo, mais tarde, de Abraham Ibn ‘Ezra (1093-1167) que, no seu comentário ao Pentateuco, estabeleceu uma série de *post mosaica* – ou seja, passagens inexplicáveis se se atribui a autoria do Pentateuco a Moisés –, como por exemplo:

¹⁴⁸ Na Antiguidade, Filon de Alexandria e Flávio Josefo atribuíam a Moisés mesmo o relato da sua própria morte, como uma espécie de profecia *ex evento*. No entanto, uma *baraíta* – ou seja uma tradição oral anterior à *Mishná* – do Talmude da Babilónia ressalta o papel de Josué: «E quem os escreveu [os 24 livros do cânon judaico]? Moisés escreveu o seu livro [Tora], a perícopes de Balaão [!] e Job. Josué escreveu o seu livro e oito versículos da Tora. Samuel escreveu o seu livro, o livro dos Juizes e Rute. David escreveu o livro dos Salmos, por intermédio dos dez anciãos [...]. Jeremias escreveu o seu livro, o livro dos Reis e Lamentações. Ezequias e o seu grupo escreveram Isaías, os Provérbios, o Cântico e Qohélet [!]. Os homens da Grande Assembleia escreveram Ezequiel, os Doze [profetas], Daniel e o rolo de Ester. Esdras escreveu o seu livro [Esdras + Neemias] e a genealogia das Crónicas» (*Baba Batra*, 14b-15a; cit. em A. de Pury, «Le Canon de l’Ancien Testament», in Th. RÖMER-J.-D. MACCHI-Ch. NIHAN [ed.], *Introduction à l’Ancien Testament*, Genebra, Labor et Fides, 2004, p. 24).

- Em Gn 12,6 e 13,7 diz-se que «os Cananeus habitavam então o país»: como justificar o uso do passado, se Moisés escreve antes da conquista do país de Canaã?
- E porque é que, em Gn 40,15, o país de Canaã é designado como «o país dos Hebreus», se estes ainda se encontram na Transjordânia (onde acaba por falecer Moisés)?
- Em Gn 50,10s; Nm 22,1 e Dt 1,1.5, a Transjordânia – onde supostamente se encontra Moisés – é designada como «o país para lá do Jordão»?
- Que sentido poderá ter, na boca de Moisés, a expressão «até aos dias de hoje», que se encontra em Dt 3,11 e 34,6?

Estas questões de Ibn ‘Ezra iriam ter um grande impacto no período após a Reforma, altura em que, graças a uma maior familiaridade com os textos originais, irrompe a questão da autoria mosaica do Pentateuco e, por conseguinte, um maior interesse pelos seus aspetos literários (a chamada «crítica literária»).

Ainda no século XVI, devido sobretudo a um maior interesse pelas línguas bíblicas, o teólogo católico alemão A. Bodenstein Von Karlstadt (1486-1521) defendia que Moisés não só não podia ter narrado a sua própria morte, como o estilo do livro do Deuteronomio indicia que este não pode ser da sua autoria. Porém, Von Karlstadt distanciava-se de uma opinião que começava a circular na altura e que atribuía um papel importante a Esdras na redação do Pentateuco¹⁴⁹. Esta última hipótese, efetivamente, foi defendida pelo jurista católico Andreas Maes (1514-1573) e condenada pelo Santo Ofício. Maes argumentava que o Pentateuco deveria ser visto em relação com os livros históricos (de Josué a 2 Reis) e que o conjunto fora «compilado», a partir de materiais pré-existentes, pelos homens de Esdras.

¹⁴⁹ Foi o caso do teólogo espanhol Alfonso de Madrigal (c. 1410-1455). Esta opinião, contudo, não era nova. O apócrifo judeu do final do século I da nossa era, o *Apocalipse de Esdras*, faz eco, ao que parece, de uma lenda rabínica, segundo a qual Esdras recebera de Deus a ordem para reescrever a Lei, destruída por Nabucodonosor aquando da conquista de Jerusalém. Esdras teria reunido um grupo de escribas e, sob o ditado de um anjo, realizado esta tarefa em quarenta dias. O certo é que a versão latina do *Apocalipse de Esdras* teve uma grande influência nalguns Padres da Igreja, e a versão árabe também deixou marcas no Alcorão. No Ocidente, Santo Ambrósio considerava esse apócrifo autêntico e São Jerónimo, apesar de se opor à sua autenticidade, incluiu-o na Vulgata (como Esdras IV).

No século XVII, a problemática tomou proporções muito maiores, envolvendo grandes vultos da cultura da época, nomeadamente: o filósofo inglês Thomas Hobbes (1588-1679), o filósofo judeu Baruch Spinoza (1632-1677) e o exegeta católico francês Richard Simon (1638-1712), considerado por muitos como o pai da crítica bíblica moderna. Em 1651, no seu livro *Leviathan*, Hobbes defende que o Pentateuco é pós-mosaico, embora alguns textos particulares possam provir de Moisés (como o conjunto Dt 11-27). Um pouco mais tarde, Spinoza, no livro *Tractatus theologico-politicus* (1670), à semelhança de Maes, observa que o Pentateuco forma um todo orgânico com os Profetas Anteriores (Josué-2 Reis), e que não pôde ter sido redigido antes dos eventos finais aí narrados, ou seja, antes do exílio (587 a.C.); sendo assim, o seu autor não pode ser outro senão Esdras que, durante a época persa, procurou dar uma identidade ao povo judeu. Por fim, Simon, no seu livro *Histoire critique du Vieux Testament* (1678), afirma também que Moisés não pode ser o autor de todos os livros que lhe são atribuídos, postulando uma «cadeia de tradição» que vai de Moisés a Esdras, o compilador final do Pentateuco. Simon funda a sua crítica na existência de duplicados, tensões internas, mudanças de estilo e outros aspetos relativos quer à forma quer aos temas narrativos. Segundo ele, haveria certamente «fontes» anteriores a Moisés e muitas adições posteriores a ele¹⁵⁰.

Em pleno Iluminismo, este questionamento da autoria mosaica do Pentateuco tinha consequências evidentes. Antes, a autenticidade mosaica garantia, de algum modo, o valor da Tora; agora, postular uma origem pós-exílica da mesma, retirava-lhe não só credibilidade histórica, mas também o seu alcance teológico-espiritual. É neste contexto, portanto, que surge e se desenvolve a chamada «crítica literária» e histórica dos textos bíblicos (ou, se quisermos, o método «histórico-crítico»).

¹⁵⁰ Richard Simon é violentamente atacado por Bossuet e criticado por Jean Le Clerc, na obra *Sentiments de quelques théologiens de Hollande sur l'Histoire critique du Vieux Testament composé par Richard Simon de l'Oratoire* (1685). Le Clerc argumentava que o Pentateuco samaritano era idêntico ao dos Judeus. Por isso, como se pensava na altura que o cisma samaritano tinha acontecido no século VIII a.C., Esdras, portanto, não podia ser o autor do Pentateuco. Sendo assim, Le Clerc atribui o Pentateuco ao sacerdote mencionado em 2 Rs 17,28.

A elaboração da «hipótese documentária»

Durante o século XVIII, os argumentos contra a autenticidade mosaica do Pentateuco tornaram-se cada vez mais incontornáveis:

1.º Havia, como vimos, a questão da narrativa da morte de Moisés (Dt 34,5-12), bem como os *post mosaica* apontados por Ibn ‘Ezra (ver *supra*).

2.º Em seguida, as diferenças de estilo, vocabulário e sintaxe, que já haviam sido notadas por Von Karlstadt e outros.

3.º Simon observara a presença de muitos duplicados, como por exemplo: dois relatos da criação, em Gn 1-3; duas alianças com Abraão, em Gn 15 e 17; dois relatos da expulsão de Agar, em Gn 16 e 21; dois relatos da vocação de Moisés, em Ex 3 e 6; etc.

4.º Enfim, a existência de tensões, ruturas da lógica narrativa e até contradições entre diferentes textos (no relato do dilúvio, em Génesis, ou no comportamento do faraó, em Êxodo).

Todos estes argumentos levaram os estudiosos da Bíblia a conceber uma explicação cabal para a formação dos cinco primeiros livros da Bíblia (o Pentateuco ou Tora).

Documentos, fragmentos e complementos

As primeiras tentativas de crítica literária – que se soldaram na primeira «hipótese documentária» – são de carácter apologético, procurando defender ainda a autenticidade mosaica do Pentateuco, combatida agora pelos Iluministas.

Analisando os primeiros capítulos do livro dos Génesis, o teólogo alemão Henning B. Witter (1683-1715) observa o estilo e as diferenças entre os dois textos da criação, nomeadamente o uso distintivo do nome divino, *Elohim* e *Yahweh*, e postula a

existência de duas fontes distintas, transmitidas a Moisés por via oral. Este critério foi desenvolvido, independentemente, pelo médico francês Jean Astruc (1684-1766), ao analisar todo o livro dos Génesis e grande parte do livro do Êxodo. Segundo este estudioso, Moisés teria feito uso de dois documentos: a «Memória A», que utiliza o nome *Elohim* e começa em Génesis 1; e a «Memória B», que utiliza o nome *Yahweh* e que começa em Génesis 2,4¹⁵¹. Porém, estas duas «fontes» não explicariam a origem de todos os textos de Génesis-Êxodo, pelo que ele concebe ainda a existência de mais oito «fragmentos» (como, por exemplo, Gn 14), independentes dessas duas fontes originárias. Johann G. Eichhorn (1752-1827), professor em Göttingen, adere à hipótese de Astruc e alarga a análise das fontes ao livro do levítico, sendo ainda o primeiro a dar um nome às fontes apontadas pelo seu inspirador: a «Memória A» é chamada «Eloísta» (por causa do uso de *Elohim*) e a «Memória B», Javista (de *Yahweh*), admitindo como Astruc a existência de outras «fontes»¹⁵².

No entanto, o carácter apologético destas primeiras tentativas foi, a pouco e pouco, ultrapassado. Os exegetas do final do século XVIII e inícios de XIX não só negaram qualquer papel redatorial a Moisés, como contestaram também a existência de grandes tramas narrativas contínuas, isto é, as «fontes» ou «documentos» de Astruc-Eichhorn. Segundo eles, originalmente, haveria apenas um número indeterminado de textos isolados (por isso se fala de «fragmentos») que, depois, foram progressivamente unificados pela ação de vários redatores. Alexander Geddes (1737-1802), na sua obra *Critical Remarks* (1792), defende que o Pentateuco é fruto da ação de um redator do período salomónico, que recolhe textos independentes anteriores – alguns do próprio Moisés – e que engloba também o livro de Josué. Geddes é, assim, o primeiro autor a conceber a ideia de um Hexateuco (Génesis-Josué), do período salomónico. As suas observações foram retomadas e desenvolvidas por Johann S. Vater (1771-1826), que

¹⁵¹ O título do livro de Astruc é revelador: *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paraît que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Genèse* (1753).

¹⁵² Johann G. Eichhorn foi também o primeiro a escrever uma introdução geral ao Antigo Testamento, *Einleitung in das Alte Testament* (Leipzig, 1780-1783), que se tornou modelo para a exegese histórico-crítica posterior.

identifica 40 «fragmentos» na base do Pentateuco, mas cuja redação final ele situa no período do exílio, e não no reinado de Salomão.

Porém, a hipótese dos «fragmentos» era difícil de admitir, na altura, pois reconhecia-se uma certa unidade ao Pentateuco e não se via muito bem como é que o conjunto da trama do Pentateuco pudesse ter sido apenas resultado de intervenções redatoriais. Heinrich G. A. Ewald (1803-1875), aluno de Eichhorn em Göttingen, sublinha precisamente essa unidade e postula, em 1823 (no 18.º livro *Die Composition der Genesis kritisch Untersucht*), a hipótese dos «complementos». Originalmente, haveria um «escrito de base» - que para ele era o Eloísta - que, depois, foi completado pela inserção de textos diversos, em forma e extensão (donde se incluíam os diversos «fragmentos», bem como o documento Javista).

A teoria de Ewald foi defendida por muitos outros autores, entre os quais Wilhelm M. L. De Wette (1780-1849). De Wette contribuiu, a vários títulos, para a compreensão da formação do Pentateuco. Em 1805, na sua tese de doutoramento, demonstrou que o livro encontrado no templo de Jerusalém, durante a reforma de Josias, não era outro senão o Deuteronómio (passando este a ser uma das «fontes» do Pentateuco). Depois, no debate acerca da teoria dos «fragmentos», defendia que os textos mais antigos remontariam apenas ao tempo de David (isto é, início da monarquia) e que a compilação do Pentateuco não foi obra de um só redator, mas de vários. Quando, em 1840, alinha com a hipótese dos «complementos» de Ewald, concebe os «fragmentos» javistas como complementos à grande epopeia eloísta.

A «nova hipótese documentária»

Em meados do século XIX, Hermann Hupfeld (1786-1866), no livro *Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung* (1853), restaurava a teoria documentária, ao recuperar também uma antiga ideia de Karl D. Ilgen (1763-1834), ignorada durante o debate acerca da teoria dos «fragmentos». Em 1798, Ilgen tinha

observado que os textos «eloístas» não eram homogéneos e que se poderiam classificar não em um, mas em dois documentos distintos: um eloísta antigo (sigla: E¹) e um eloísta recente (E²) – critério esse que, aliás, também poderia ser aplicado à fonte javista (distinguindo um J¹ de um J²).

Ao demonstrar a exequibilidade de tal intuição¹⁵³, Hupfeld propunha agora quatro documentos: o Eloísta antigo (E¹), que continha o essencial da lei e que correspondia ao «documento de base» de Ewald, assegurando a unidade das diversas partes do Pentateuco (desde a Criação à instalação em Canaã); depois, o Eloísta recente (E²), bastante mais fragmentário, mas também um documento independente, com um estilo mais próximo do Javista do que de E¹; a seguir, em ordem cronológica, vinha o Javista, que escreveu sobre os mesmos temas que E¹, mas com um estilo bem diferente; finalmente, o Deuteronomista descoberto por De Wette. Hupfeld defende ainda que estes documentos independentes são combinados ao mesmo tempo por um único redator.

A hipótese documentária parecia completa, mas havia algumas dúvidas acerca da cronologia de ditos documentos. Eduard Reuss (1804-1891), professor em Estrasburgo, havia observado, em 1839, que as leis rituais do Levítico não correspondiam às condições de vida no deserto, e que nem sequer eram mencionadas pelos profetas, sendo provavelmente de composição tardia. Esta intuição seria demonstrada por Karl H. Graf (1815-1869), no livro *Die geschichtliche Bücher des AT: Zwei historisch-kritische Untersuchungen* (1866): o Deuteronomio, os profetas e os livros históricos (Josué-2 Reis) não conhecem as leis sacerdotais, que seriam, provavelmente, posteriores, ou seja, do período pós-exílico¹⁵⁴. No ano seguinte, Abraham Kuenen

¹⁵³ O desdobramento do documento eloísta constituiu um passo importante na crítica literária: reconhecia-se que o simples uso do nome divino Elohím não era suficiente para atribuir determinados textos a uma fonte. De facto, Hupfeld analisou cuidadosamente o vocabulário, o estilo e o conteúdo dos textos, concluindo que havia diferenças importantes e que os textos não provinham de um mesmo autor.

¹⁵⁴ Efetivamente, Graf era defensor da teoria dos complementos: continuava a considerar a parte narrativa do Eloísta de Ewald como o documento mais antigo e o «escrito de base» do Pentateuco. A sua proposta, inicialmente, dizia apenas respeito aos textos legislativos de Êxodo-Levítico. Antes de morrer, porém, aderiu à «nova hipótese documentária» e à

(1828-1891) censura-o por separar os textos legislativos dos textos narrativos de E¹. Para Kuenen, esses textos formam uma unidade e foram todos redigidos durante o exílio ou no pós-exílio. Em 1869, Theodor Nöldeke (1836-1930) reconstituiu o documento E¹ quase na totalidade e atribuiu-lhe o nome de «escrito sacerdotal» (*Priesterschrift* ou, em sigla, P).

Alguns anos mais tarde, entre 1876 e 1878¹⁵⁵, Julius Wellhausen (1844-1918) elabora uma síntese de todas estas contribuições e estabelece a moderna hipótese documentária, que dominou a exegese até aos anos 1970. Os elementos da síntese wellhausiana resumem-se como se segue:

1.º O Javista (= J) é o documento mais antigo. Tem início em Gn 2,4b (início do segundo relato da Criação). Está presente em: Génesis, Êxodo, Números, algumas passagens de Deuteronomio e de Josué (razão pela qual se fala de Hexateuco). Wellhausen datava-o de c. 870, no Reino de Judá (portanto, durante o reinado de Josafat); outros estudiosos posteriores, nomeadamente Gerard von Rad (cf. *infra*), hão de datá-lo entre 960-930 (reinado de Salomão).

2.º O Eloísta (= E) seria um pouco mais recente. Tem início em Gn 15 (a aliança com Abraão), mas é um documento muito fragmentário, sendo mesmo difícil de delimitar os textos propriamente eloístas... Wellhausen situava-o em 770, no Reino do Norte, Israel (portanto, durante o reinado de Joroboão II); outros estudiosos situá-lo-ão em c. 850 (reinado de Jorão), sob a influência dos profetas Elias e Eliseu.

3.º Primeira atividade redatorial, que combina os dois documentos precedentes (= R^{JE}). Esta redação teve lugar em Judá, por volta de 680 (reinado de Manassés), com o intuito de conservar as tradições (E) do Reino do Norte, desaparecido em 721, associadas às tradições do Sul (J). Esta redação explicaria o estado fragmentário de E, pois o redator teria preferido maioritariamente os textos provenientes do Sul.

proposta de A. Kuenen; além disso, considerava, ao contrário de Hpfeld, o E² mais recente que o Javista (que se tornaria, assim, no documento mais antigo).

¹⁵⁵ Julius Wellhausen desenvolveu a sua teoria numa série de artigos que, depois, foram compilados em livro: *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* (1879).

4.º O Deuteronomista (= D) identifica-se com o livro do Deuteronómio. Não é um documento narrativo, mas exprime, através de um código de leis (o «código deuteronomista»), as ideias teológicas da reforma de Josias. É datado de c. 620 (reinado de Josias).

5.º Nova atividade redatorial, durante o exílio (= R^D). Esta redação de tipo deuteronomista associa D e JE, através de acrescentos deuteronomistas em JE e de acrescentos jeovistas em D, com o intuito de formar uma narrativa canónica dos eventos fundamentais de Israel.

6.º Documento sacerdotal (= P), com início em Gn 1,1, e presente em Génesis, Êxodo, Levítico (que é unicamente P), Números e, provavelmente, Josué (textos de tipo P). Obra do pós-exílio, entre 550 e 450, com o intuito de exprimir, numa narrativa paralela a JE, a teologia e a legislação da classe sacerdotal.

7.º Derradeira atividade redatorial que combina P e JED (= R^P), para formar o atual Pentateuco. O objetivo é preservar o material precedente, integrando-o no quadro da teologia sacerdotal. Esta atividade tem lugar entre 450 e 400 (época de Esdras).

8.º Finalmente, inserção de alguns acrescentos tardios (por exemplo, Gn 14). São fragmentos independentes que foram inseridos no Pentateuco numa época tardia (fim da época persa, início da época helénica).

Desenvolvimentos posteriores da hipótese documentária

A exegese posterior do Pentateuco conheceu duas linhas de desenvolvimento: por um lado, a introdução de modificações ou regulações na teoria documentária; por outro, o aparecimento de novos métodos de aproximação ao texto, como a «história das formas» e a «história das tradições».

Em relação à hipótese documentária, as modificações mais importantes poderiam resumir-se aos seguintes pontos:

1.º Em relação à fonte J, é retomada a antiga intuição de Ilgen, que propunha a existência de várias redações de tipo javista (um J¹ e um J²). Em abona da verdade, Wellhausen havia já defendido que, antes da redação jeovista (R^{JE}), J e E teriam sofrido várias edições (três para J e duas para E). Porém, o «pai» da hipótese documentária interessara-se pouco pelos estádios pré-R^{JE}. Posteriormente, os exegetas irão postular a existência de duas fontes J distintas – ou mesmo independentes –, a saber: uma redação javista antiga, chamada, num primeiro momento, de «Laica» e, mais tarde, de «Nómada»; e uma redação javista recente, do período monárquico (e, portanto, «sedentária»), que alguns autores conceberam como uma reelaboração ou reedição do Javista antigo¹⁵⁶.

2.º A dificuldade em reconstituir a fonte E levou vários exegetas a negá-la, simplesmente, enquanto que outros a consideravam como «fragmentos eloístas» ou «complementos» ao documento javista¹⁵⁷. Isso significaria que, no fim de contas, havia apenas duas «fontes» em Génesis-Números (e, eventualmente, Josué): J e P.

3.º A fonte D não sofria contestação. No entanto, com a sua descoberta da «história deuteronomista», M. Noth separava D do Pentateuco, defendendo que conviria melhor – em termos exegeticos – falar de «Tetrateuco» (Génesis-Números), vendo o Deuteronomio como introdução à «História deuteronomista» (Deuteronomio + Josué-2 Reis). Esta perspectiva de Noth relançava o debate acerca do «final/conclusão» das fontes; embora fosse perfeitamente possível identificar o seu início, era bem mais problemático dizer onde é que cada uma terminava.

4.º A extensão e o conteúdo de P também não eram pacíficos. Wellhausen havia já distinguido entre um núcleo originário, que ele chamou de «*Quattuor*» ou «Livro das

¹⁵⁶ Foi Hermann Gunkel (ver *infra*) que, ao estudar as tradições patriarcais, postulou a hipótese de duas recensões javistas; depois, C. Bruston (1838-1937) e R. Smend Sr. (1851-1913) testaram essa hipótese no conjunto do Hexateuco. Em 1934, O. Eissfeld (1887-1973) nomeia J¹ de «fonte laica», por oposição à fonte sacerdotal, e G. Fohrer (1915-2002) chama-a «fonte nómada», em 1964, pelo seu carácter conservador e de tipo nómada. C. A. Simpson (1892-1969), por seu turno, defendia em 1948 que J² é o editor de J¹.

¹⁵⁷ A existência da fonte eloísta foi posta em causa, em 1933, por P. Volz (1871-1941) e W. Rudolph (1891-1987). Em 1948, sem ir tão longe, M. Noth (ver *infra*) considera-a como um «complemento» ao documento javista.

quatro alianças» (Adão, Noé, Abraão e Moisés), e o «Código sacerdotal» ou P, que já englobava todo o material legislativo, fruto de várias redações. Foi nesta base que os autores posteriores começaram a distinguir entre um «escrito de base» (= P^G, «g» de *Grund*, base) e material secundário ou «complementos» a P (= P^S). Em 1973, Frank M. Cross, observando que P já conhece ou pressupõe os textos javistas e eloístas, defende que P nunca foi um documento independente, mas constitui apenas a última redação do Pentateuco, ao acrescentar a perspectiva teológica sacerdotal pós-exílica aos escritos anteriores¹⁵⁸.

Desta breve síntese percebemos que, no quadro da teoria documentária, e uma vez identificadas as várias «fontes» literárias, a tendência é sempre de subdividir essas fontes em «extratos» (como na Arqueologia) e redações sucessivas para explicar pequenas ou grandes incoerências. Porém, esta exacerbção da crítica literária terminou, muitas vezes, num impasse para os seus defensores, razão pela qual foi cada vez mais contestada, até entrar em «crise».

Novos métodos e «crise» da hipótese documentária

A exegese do século XX ficou marcada por três grandes figuras que, embora trabalhando no quadro da hipótese documentária, abriram o campo dos estudos bíblicos a outros métodos de crítica literária, provocando também – indiretamente – a «crise» da hipótese documentária nos anos 1970: Hermann Gunkel (1862-1932), Gerard von Rad (1901-1972) e Martin Noth (1902-1970).

¹⁵⁸ Esta perspectiva é muito acentuada na exegese norte-americana, ao contrário da europeia, onde se considera que P é um documento independente (que conheceu um longo desenvolvimento: o material secundário).

A «história das formas»

H. Gunkel foi muito marcado pela «Escola da História das Religiões», uma disciplina que fez a sua aparição oficial nas universidades na segunda metade do século XIX, quando eram publicados os primeiros documentos da antiga Mesopotâmia e do Egito. Na sua opinião, a literatura do antigo Israel faz parte integrante da vida do povo e é neste sentido que deve ser entendida: é necessário perguntar-se sobre a «situação vital» (*Sitz im Leben*) em que esta literatura surgiu; ou seja, não basta determinar os estratos literários do texto bíblico – como o faz o método «histórico crítico» (ou de crítica literária) – mas é preciso ir mais longe e analisar os relatos que estão por detrás das fontes literárias identificadas pelos críticos.

O que Gunkel propõe é o estudo dos estádios pré-literários do texto bíblico, ou mais propriamente das «unidades literárias» que o compõem – o chamado método da «história das formas» (*Formgeschichte*, em alemão). Gunkel dá o exemplo, estudando as narrativas de Génesis e de Juízes, ou ainda analisando o *Sitz im Leben* dos Salmos. Um seu contemporâneo, Hugo Gressmann, estudará as narrativas de Êxodo e de outros livros bíblicos (nomeadamente, Números, Josué, Juízes e Rute).

No seu comentário ao livro dos Génesis (cuja primeira edição é de 1901), Gunkel conclui que este não é senão «uma coleção de lendas [*Sagen*]», ou seja, pequenas narrativas populares independentes (*Einzelsagen*). Originalmente, eram pequenas histórias acerca dos patriarcas que circulavam entre as famílias (no quadro tribal do antigo Israel), sendo transmitidas oralmente; depois, num segundo estádio, foram retomadas por narradores profissionais e agrupadas em «ciclos» narrativos (*Sagenkränze*); por último, surge a fase da escrita, em que encontramos a teoria documentárias, ou seja, as várias «fontes» literárias: o Javista e o Eloísta são os primeiros «compiladores» de lendas antigas.

Claro está, Gunkel interessou-se sobretudo por descrever os estádios pré-literários, isto é, as tradições orais de Israel, mas identifica também os seus «compiladores», concebendo mesmo a existência de dois autores javistas (cf. *supra*).

A «história das tradições»

O primeiro a interessar-se pelas «tradições» do Hexateuco – o método da «história das tradições» (*Traditionsgeschichte*) – foi Gerard von Rad. A intuição vem-lhe da análise dos pequenos «credos históricos» bíblicos (não só Dt 26,5b-9, aquele que mais o impressionou, mas também Dt 6,20-24; Jos 24,2b-13 e Sl 136)¹⁵⁹. Segundo ele, as tradições contidas nestes credos – os patriarcas, o êxodo, a travessia do deserto e a instalação na terra prometida – foram desenvolvendo-se progressivamente, até formarem grandes conjuntos homogêneos. O primeiro a dar forma literária a estas tradições foi o Javista, concebido por von Rad como um grande historiador e teólogo da corte salomónica. O «querigma» do Javista (Gn 12,1-3) pretende mostrar que o império de Salomão constitui o termo das promessas e do projeto salvífico de Javé, concebido em termos de «história de salvação». Às tradições recebidas da época pré-monárquica, o Javista incorpora a tradição do Sinai e também, em jeito de introdução, a história das origens (Gênesis 1-11).

Outro autor que muito contribuiu para o desenvolvimento deste método foi Albrecht Alt, para quem as narrativas patriarcais não são fruto de um acaso – histórias «familiares», no contexto tribal, contadas em redor da fogueira (como queria Gunkel) –, mas estão profundamente enraizadas no culto ao deus ancestral¹⁶⁰. Por isso são tão importantes os santuários tradicionais de Israel (Hebron, Bercheba, Betel, Siquém, etc.) na transmissão destas tradições, onde também predomina o fator etiológico.

¹⁵⁹ Cf. G. VON RAD, «El problema morfogénico del Hexateuco» [1938], in *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1976, pp. 11-80.

¹⁶⁰ Cf. A. ALT, *Der Gott der Väter*, 1929.

Na mesma linha de von Rad e Alt, Noth defende também que as tradições do Pentateuco se formaram no Israel pré-monárquico¹⁶¹, do qual ele procura reconstituir as grandes instituições tribais – nomeadamente a chamada «anfíctonia das tribos de Israel» – da época dos Juízes. As pequenas unidades primitivas da tradição oral, identificadas por Gunkel, provenientes de vários ambientes produtores, em particular os santuários (Alt), foram organizadas por temas: primeiro, as tradições da saída do Egito e entrada em Canaã; depois, as promessas patriarcais e a tradição da passagem pelo deserto; e, finalmente, a tradição do Sinai. A estes grandes temas, juntaram-se ainda outras tradições secundárias: as pragas do Egito, a Páscoa, os episódios da conquista da terra¹⁶², episódios diversos sobre Abraão, Isaac e Jacob, ou sobre a montanha de Deus e os Madianitas, etc. A sua fixação por escrito deve-se aos autores (as «fontes literárias») do Pentateuco, que lhe imprimiram o seu cunho literário e teológico próprio, e unindo as diversas tradições através de itinerários, genealogias e repetição de episódios, de modo a formar uma narrativa contínua. Contudo, ao contrário de von Rad, Noth pensa que essas fontes se encontram apenas em Génesis-Números (o Tetrateuco); o Deuteronomio tem características distintas e constitui uma espécie de «introdução» à «historiografia deuteronomista» (Josué-2 Reis), elaborada durante o exílio na Babilónia.

Crise da teoria documentária

A crise da teoria documentária foi «anunciada», ainda nos anos 1960, por dois influentes exegetas: o canadiano Fred V. Winnett, num célebre discurso à Assembleia da Society of Biblical Literature, intitulado «Re-examining the Foundations»

¹⁶¹ M. NOTH, «Tradiciones de la liga sagrada de las doce tribus», in *Historia de Israel, Barcelona*, Ed. Garriga, 1966, pp. 113-137.

¹⁶² Noth, juntamente com o seu mestre A. Alt, é defensor da «infiltração pacífica» dos primeiros Israelitas em Canaã e isso nota-se perfeitamente nesta classificação das antigas tradições: as tradições provenientes do Egito (as tribos que viveram essa experiência), as tradições dos patriarcas (a promessa como uma tradição da fase seminómada) e as tradições tardias (da fase da sedentarização).

([Reexaminar os fundamentos], in *JLB* 84, 1965, pp. 1-19); e o alemão Rolf Rendtorff, numa exposição ao V Congresso Mundial de Estudos Judaicos (Jerusalém, 1969), intitulada «Traditio-Historical Method and the Documentary Hypothesis [O método da história das tradições e a hipótese documentária]». Segundo Winnett, a redação do livro dos Génesis deve-se, sobretudo, a um Javista tardio – da época do exílio – que elaborou a sua narrativa a partir de diversos materiais recebidos da tradição precedente; alguns textos revelam influência deuteronomista (ex.: Gn 15,7; 18,17-19; 26,5b); quanto aos textos sacerdotais, estes não seriam senão «suplementos» a esse documento javista. Rendtorff, por seu turno, defende que a utilização coerente do método da «história das tradições» – tal como foi postulado por von Rad e Noth – descarta, simplesmente, a teoria documentária (esta não seria necessária).

As intuições de Winnet foram desenvolvidas por um dos seus discípulos: John van Seters. Em 1975, no seu livro *Abraham in History and Tradition* [Abraão na História e na Tradição], analisa a formação das tradições sobre Abraão, postulando dois estádios pré-javistas, sobre os quais o Javista tardio vai construir o ciclo de Abraão. Mas é nos livros *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis* [O prólogo da História: O Javista enquanto historiador em Génesis] (1992) e *The Life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers* [A vida de Moisés. O Javista como historiador em Êxodo-Números] (1994) que van Seters define o «seu» Javista: trata-se de um historiador à maneira dos historiógrafos gregos, contemporâneo do Deutero-Isaías, que elabora uma história do antigo Israel, preliminar à obra histórica deuteronomista – que ele já conhecia e cuja teologia procura, de algum modo, corrigir.

Um outro autor alemão, Hans H. Schmid, ao analisar os principais textos javistas do livro do Êxodo, no livro *Der sogenannte Jahwist: Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung* [O chamado Javista: Observações e questões acerca da investigação do Pentateuco] (1976), chega a conclusões semelhantes: o Javista do livro do Êxodo já conhece os profetas clássicos de Israel e os escritos deuteronomistas, fazendo uso do seu vocabulário (vocabulário vocacional e de aliança). Mas será o seu

discípulo Martin Rose, quem define este Javista: em sua opinião, seria um autor deuteronomista, talvez de «segunda geração», que elaborou o Tetrateuco (Génesis-Números) como prólogo à «História deuteronomista» (Deteronómio-2 Reis)¹⁶³.

Rolf Rendtorff, como já o dissemos, rejeita simplesmente a teoria dos documentos e, por conseguinte, a existência de um autor javista. No livro *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* [O problema da história da transmissão do Pentateuco] (1977), o autor demonstra como a hipótese documentária é estranha à perspectiva da história das tradições. Segundo ele, o Pentateuco formou-se a partir do desenvolvimento de seis grandes unidades/temas independentes: a história das origens (Gn 1-11), as histórias patriarcais (Gn 12-50), Moisés e o êxodo do Egito (Ex 1-15), a caminhada pelo deserto (Ex 16-18 e Nm 11-20), as tradições do Sinai (Ex 19-24 e 25-40) e a conquista da terra (Nm 21-36). A primeira redação a unir estas diferentes unidades/temas (com a exceção da história das origens) é uma redação de tipo deuteronomista. Erhard Blum desenvolveu e modificou nalguns pontos as ideias de Rendtorff, ao propor duas «composições literárias»¹⁶⁴, em vez de uma: uma composição de tipo deuteronomista (= KD), do final do exílio (c. 530), e outra sacerdotal (= KP), na época persa.

Em busca de um novo paradigma

Embora ainda haja autores que trabalham no quadro da hipótese documentária, a maioria dos exegetas, porém, procura um «novo paradigma» na questão da formação do Pentateuco. A recente crise da hipótese documentária contribuiu para revalorizar as últimas redações/composições, durante a época persa, e nota-se um consenso crescente para afirmar a existência de um escrito sacerdotal independente (P^G), bem como a

¹⁶³ No seu livro *Deuteronomist und Jahwist* (1981), M. Rose estuda as narrativas da conquista da terra, em Números, concluindo que estas dependem, do ponto de vista literário, das narrativas paralelas em Dt 1-3 e em Josué.

¹⁶⁴ E. Blum escreveu dois volumosos livros em que a palavra-chave é «composição»: *Die Komposition der Vätergeschichte* [A composição das histórias patriarcais], Neukirchen-Vluyn, 1984, e *Studien zur Komposition des Pentateuch* [Estudos sobre a composição do Pentateuco], Berlim-Nova Iorque, 1990. Com este termo, Blum evita a desgastada palavra «redação» (usada ainda por Rendtorff) e sugere que se trata aqui de uma elaboração literária coletiva, a partir de tradições antigas.

influência da chamada «Escola deuteronomista» nalguns livros do Tetrateuco (pelo menos em Êxodo e Números).

Neste sentido, parece-nos prudente a sugestão de David M. Carr de distinguir, num primeiro momento, entre material sacerdotal e material não-sacerdotal¹⁶⁵. Contudo, esta distinção não será suficiente: efetivamente, em relação a qualquer tipo de material (sacerdotal ou não-sacerdotal), haverá algum que será mais antigo que outro. Nalgumas passagens, é claramente evidente que o texto sacerdotal pressupõe a existência de um texto não-sacerdotal anterior, enquanto que noutras acontece precisamente o contrário. Alguns trabalhos recentes vieram mostrar que, provavelmente, o Pentateuco é uma obra coletiva e foi elaborado no contexto de um diálogo entre escolas diferentes (não só as deuteronomista e sacerdotal, mas também a(s) profética(s) ou a cronista).

Se é assim, importa saber de que modo se iniciou esse diálogo. Hoje parece cada vez mais evidente que não se pode falar de uma «literatura», propriamente dita, de Israel e de Judá, antes do século VIII a.C. R. Rendtorff defendia que a primeira redação das tradições do Pentateuco fora de tipo deuteronomista, conceção a que aderiu também, num primeiro momento, E. Blum. Ultimamente, porém, vários autores – entre os quais o próprio Blum – têm sugerido um outro cenário: foi P^G, enquanto «mito» das origens de Israel, que primeiro uniu uma história da Criação às tradições patriarcais e ao êxodo, dando início ao processo que conduziu à formação do Pentateuco¹⁶⁶. E este processo decorreu, sobretudo, durante a época persa.

¹⁶⁵ Cf. D. M. CARR, *Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches*, Louisville, 1996.

¹⁶⁶ É a posição de alguns influentes exegetas, como Albert de Pury, Konrad Schmid, Jan-C. Gertz e Erhard Blum. Vejam-se as contribuições destes autores nos coletivos: GERTZ, J.-C.-SCHMID, K.-WITTE, M. (ed.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, Berlim, W. de Gruyter, 2002; DOZEMAN, T. B.-SCHMID, K. (ed.), *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*, Leiden-Boston, Brill, 2006; RÖMER, T.-SCHMID, K. (ed.), *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque*, Lovaina, Peeters, 2007 (sobretudo o artigo de A. de PURY, «P^G as Absolute Beginning», pp. 99-128). Veja-se também: Gary N. KNOPPERS-Bernard M. LEVINSON (eds.), *The Pentateuch as Torah: New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, Winona Lake, 2007.

Anexo 2: Os textos sacerdotais (P^G)

Desde os finais do século XIX que os textos sacerdotais foram claramente identificados e, *grosso modo*, o «documento de base» – que Wellhausen chamava *Quartor* e a maioria dos exegetas, P^G – não sofreu grandes alterações. Os estudiosos estão de acordo quanto ao estilo e estrutura do «escrito sacerdotal», permanecendo em debate a sua natureza e amplitude. Em relação a esta última, a tendência atual é a de encontrar uma conclusão para este escrito no final do livro do Êxodo, nomeadamente em Êxodo 40,34, quando Javé vem instalar-se no santuário que lhe foi construído pelos filhos de Israel. Além disso, o documento original podia já incluir também o ritual dos sacrifícios (Levítico 1-9), terminando com o primeiro sacrifício realizado por Aarão e a entrada de Aarão e Moisés na Tenda da Reunião (cf. 9,23, que remete para Ex 40,35), ou ainda, os preceitos relativos ao sacerdócio (Levítico 1-16), concluindo com o grande ritual anual pela purificação do santuário (cf. 16,34). De qualquer modo, poderíamos pensar que o «mito da criação» não seguiria [ou imitaria] apenas o mito babilónico *Enuma Elish*, que termina precisamente com a construção do santuário para o deus criador (Marduk), como poderia envolver ainda os rituais da festa babilónica.

Cingindo-nos a Génesis 1-Êxodo 40, a estrutura do escrito sacerdotal apresentar-se-ia do seguinte modo:

Relato da criação (Gn 1,1-2,4a)

Lista dos antepassados pré-diluvianos (Gn 5,3-32)

Relato do dilúvio (Gn 6,9.11-22; 7,6.11.13-16.17.18-21.24; 8,1a.2a.13a.14-19)

Aliança universal (Gn 9,1-17.28-29)

Lista dos descendentes de Noé (Gn 10,1-7.20.22-23.31-32)

Lista dos antepassados pós-diluvianos (Gn 11,10b-26)

Viagem de Abraão (Gn 11,27-32; 12,4b.5; 13,6.11b.12)

Nascimento de Ismael (Gn 16,3.13-15)
Aliança com Abraão (Gn 17)
(Alusão à destruição das cidades do vale: Gn 19,29)
Nascimento de Isaac (Gn 21,1b-5)
Sepultura patriarcal (Gn 23)
Morte de Abraão (Gn 25,7-10.13-17)
Nascimento de Jacob e Esaú (Gn 25,20.26b)
Casamentos de Esaú e Jacob (Gn 26,34-35; 27,46-28,9)
Regresso de Padan-Aram (Gn 31,18)
Teofanias (Gn 35,6a.9-15)
Morte de Isaac (Gn 35,27-29)
Descendência de Esaú e de Jacob (Gn 36,40-43; 37,1)
Descida ao Egito (Gn 46,6-7; 47,27b-28)
Morte e sepultura de Jacob (Gn 49,1a.28b.29-33; 50,12-13)
(Descendência de Jacob: Ex 1,1-5a.7)
Corveia e reação de Javé (Ex 1,13-14; 2,23-25)
Missão de Moisés [e Aarão] (Ex 6,2-12) = HS?
[Genealogia]
Moisés e Aarão diante do faraó (Ex 7,1-13.19-22; 8,1-3.11-15; 9,8-12; 11,9-10)
[12,1-20.43-49 = HS?]
Fuga dos Israelitas (Ex 12,37a.40-42; 13,20)
Milagre do mar (Ex 14,1-4.8-10.15-18.21-23.26-27a.28-29)
Itinerário até ao Sinai (Ex 15,22.27; 16,1; 19,1)
(Instituição do sábado: Ex 16)
Moisés sobe à montanha (Ex 24,15b-18a)
Prescrição relativa à construção de um santuário (Ex 25,1.8a.9)
Presença de Javé (Ex 29,45-46)
Construção do santuário (Ex 35-40).

Notas bibliográficas

Preâmbulo

Para uma informação detalhada acerca do debate entre «maximalistas» e «minimalistas», em relação à historiografia do antigo Israel, veja-se o livro de Diane BANKS, *Writing the History of Israel*, JSOT 438, Nova Iorque/Londres, 2006, cap. 7 (sobretudo pp. 205-218).

Memória coletiva... – Relativamente ao *boom* da memória e aos estudos acerca da «memória coletiva» (ou «memória social/cultural»), indicamos aqui apenas uma bibliografia básica: Maurice HALBWACHS, *La mémoire collective*, PUF, 1950; Peter BURKE, *Varieties of Cultural History*, Nova Iorque, 1997; Paul RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, 2000; A. ERLI-A. NÜNNING (eds.), *Cultural memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, Berlin-N. Iorque, 2008; P. BOYER-J. V. WERTSCH (eds.), *Memory in Mind and Culture*, Cambridge, 2009; K. TILMANS-F. van VREE-J. WINTER (eds.), *Performing the Past: Memory, History, and Identity in Modern Europe*, Amsterdam, 2011. E alguns artigos fundamentais: Pierre NORA, «General Introduction: Between Memory and History», in P. NORA (ed.), *The Realms of Memory*, vol. 1, Nova Iorque, 1997, pp. 1-20; Jeffrey K. OLICK-Joyce ROBBINS, «Social Memory Studies: From “Collective memory” to the Historical Sociology of Mnemonic Practices», in *Annu. Rev. Sociol.*, 24 (1998), pp. 105-140; Kerwin L. KLEIN, «On the Emergence of Memory in Historical Discourse», in *Representations* 69, Winter 2000, pp. 127-150; Duncan S. A. BELL, «Mythscape: memory, mythology, and national identity», in *British Journal of Sociology*, 54/1, março de 2003, pp. 63-81; Aleida ASSMANN, «Transformations between history and memory», in *Social Research*, 75/1, Primavera de 2008, pp. 49-72 (um número monográfico, dedicado à «memória coletiva»).

História e memória. Baseámo-nos no livro de Peter Burke (*Varieties of Cultural History*), particularmente o capítulo 3: «História como memória social», e nos artigos de Aleida ASSMANN («Transformations between history and memory», in *o.c.*) e de Marie-Claire LAVABRE, «Historiography and Memory», in A. TUCKER (ed.), *A Companion to the Philosophy of History and Historiography*, Chichester (West Sussex), 2009, pp. 362-370.

Memória e narrativa. Veja-se o artigo de Astrid ERLI, «Narratology and Cultural Memory Studies», in S. HEINEN-R. SOMMER (ed.), *Narratology in the Age of Cross-Disciplinary Narrative Research*, Berlin/Nova Iorque, 2009, pp. 212-227. Sobre o papel do «mito», ver o já citado livro de Peter Burke. Quanto à «invenção da tradição», evidentemente, o livro de E. HOBBSAWM e T. RANGER, *The Invention of Tradition*, Cambridge, 1983, pp. 1-14. Para uma repercussão deste livro nos estudos bíblicos, seria interessante consultar a obra de J. W. van HENTEN e A. HOUTEPEN, *Religious Identity and the Invention of Tradition*, Assen, 2001: a terceira parte (pp. 111-206) é relativa à «tradição» do êxodo, também como «mito fundador» (*charter myth*) e, como

tal, uma «tradição inventada». Enfim, a reflexão sobre o papel da «ficção» na história, fica a dever muito à síntese de Rachele GILMOUR, *Representing the Past: A Literary Analysis of Narrative. Historiography in the Book of Samuel*, Leiden/Boston, 2011, pp. 22-25.

Memória e ideologia. Baseámo-nos no artigo citado de A. Assmann (o bem fundado da memória coletiva) e no livro de R. Gilmour (para a relação entre história e ideologia).

...e historiografia bíblica – Cada ponto específico deste apartado tem a sua bibliografia específica.

Uma historiografia de autor. A conceção de Gerard von Rad encontra-se delineada em dois estudos: G. von RAD, «El problema morfo-genético del hexateuco» [original de 1938], in *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca, 1976, pp. 11-80; e ID., «Los comienzos de la historiografía en el Antiguo Israel» [original de 1944], in *Ibidem*, pp. 1141-176. Mas é útil consultar também o seu livro *Teología de Antiguo Testamento*, 2 vols., 7.^a ed., Salamanca, 1993 e 2000. John van Seters desenvolveu o seu conceito nos livros: J. van SETERS, *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, New Haven/Londres, 1983; ID., *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis*, Louisville, 1992; ID., *The Life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Louisville, 1994. Para ver como ele responde aos seus críticos, veja-se o artigo: ID., «Author or redator?», in *Journal of Hebrew Scriptures* 7 (2007), www.jhsonline.org/Articles/article_70.pdf (consultado em janeiro 2012).

A Bíblia como narrativa. As obras mais influentes, e que foram citadas, são: R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, Nova Iorque, 1981 (reeditado em 2011); A. BERLIN, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, Winona Lake, 1983; e M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington, 1985.

A cadeia da tradição. Veja-se o artigo de E. BLUM, «Historiography or Poetry? The Nature of the Hebrew Bible Prose Tradition», in L. T. STUCKENBRUCK *et al.* (ed.), *Memory in the Bible and Antiquity*, Tübingen, 2007, pp. 25-46. Porém, a questão da relação entre «oralidade» e «escritura», e o problema da tradição, foram, ultimamente, objeto de novas abordagens: ver, por exemplo, K. van der TOORN, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, Cambridge/Londres, 2007; mas também, David M. CARR, «The Rise of Torah», in Gary N. KNOPPERS-Bernard M. LEVINSON (eds.), *The Pentateuch as Torah: New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, Winona Lake, 2007, pp. 39-56; Jean-Louis SKA, «From History Writing to Library Building: The End of History and the Birth of the Book», in *Ibidem*, pp. 145-170.

O «caldo cultural» do Médio Oriente antigo. Fundamentalmente, veja-se o livro de Hans BARSTAD, *History and the Hebrew Bible: Studies in Ancient Israelite and Ancient Near Eastern Historiography*, Tubinga, 2008; ID., «Deuteronomists, Persians, Greeks, and the Dating of the Israelite Tradition», in Lester L. GRABBE (ed.), *Did Moses Speak Atti? Jewish Historiography and Scripture in the Hellenistic Period*, Sheffield, 2001, 47-77; ID., «The History of Ancient Israel: What Directions Should We Take?», in H. G. M. WILLIAMSON (ed.), *Understanding the History of Ancient Israel*, British Academy Publications Online, 2007, pp. 25-48 [baixado em 31/08/2009]. Na mesma linha de «emulação» da literatura comum oriental, veja-se Kenton L. SPARKS,

«Enuma Elish and Priestly Mimesis: Elite Emulation in Nascent Judaism», in *JBL*, 126/4, 2007, pp. 625-648; e Navad NA'AMAN, «The Israelite-Judahite Struggle for the Patrimony of Ancient Israel», in *Biblica*, 91 (2010), pp. 1-23.

Zakhor: *a memória judaica*. A obra fundamental foi, como é óbvio, Y. H. YERUSHALMI, *Zajor: La historia judía y la memoria judía*, Barcelona, 2002 (original de 1982). Ver ainda: David N. MYERS, «Of Marranos and Memory: Yosef Hayim Yerushalmi and the Writing of Jewish History», in E. CARLEBACH *et al.* (ed.), *Jewish History and Jewish Memory. Essays in honour of Yosef Hayim Yerushalmi*, Hanover, 1998, pp. 1-21; e Paul RICOEUR, *o.c.*, pp. 517-522.

Uma «literatura de crise». Baseámo-nos no artigo de F. SMYTH, «Au commencement, l'exil», in *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, 50 (1996), pp. 28-33; e no livro de Thomas RÖMER, *La première histoire d'Israël. L'École deutéronomiste à l'oeuvre*, Genebra, 2007, pp. 115-123.

1. A gesta de Jacob

A obra mais consultada, para este capítulo, foi Lévi Ngangura MANYANYA, *La fraternité de Jacob et d'Esau (Gn 25-36). Quel frère aîné pour Jacob?*, Genebra, 2009. É o trabalho de uma tese de doutoramento, sob a orientação de Albert de Pury.

O «ciclo» de Jacob e história da exegese. Para além da obra de L. N. Manyanya, foram consultados: Gerard von RAD, *El libro del Génesis*, Salamanca, 1982; C. WESTERMANN, *Genesis: An Introduction*, Minneapolis, 1992; Jean-Daniel MACCHI-Thomas RÖMER (eds.), *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de Gen. 25-36*, Genebra, 2001. E, sobretudo, alguns artigos de Albert de Pury: A. de PURY, «Situer le cycle de Jacob. Quelques réflexions, vingt-cinq ans plus tard», in A. WENIN (ed.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History*, Lovaina, 2001, pp. 213-241; ID., «Le choix de l'ancêtre», in *ThZ*, 57 (2001), pp. 105-114; ID., «Genèse 12-36», in Th. RÖMER-J.-D. MACCHI-Ch. NIHAN (ed.), *Introduction à l'Ancien Testament*, 2.^a ed., Genebra, 2009, pp. 217-238; ID., «The Jacob Story and the Beginning of the Formation of the Pentateuch», in Th. DOZEMAN-K. SCHMID (ed.), *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*, Atlanta, 2006, pp. 51-72; ID., «Pg as the Absolute Beginning», in T. RÖMER & K. SCHMID (eds.), *Les Dernières Rédaction du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque*, Lovaina, 2007, pp. 99-128.

A gesta nortenha. Sobre a questão da «literatura bíblica»: Ernst A. KNAUF, «Les milieux producteurs de la Bible Hébraïque», in Th. RÖMER-J.-D. MACCHI-Ch. NIHAN (ed.), *Introduction à l'Ancien Testament*, pp. 122-133; K. van der TOORN, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, Cambridge/Londres, 2007. A importância de Betel para a identidade coletiva de Israel: Giovanni GARBINI, *Myth and History in the Bible*, Londres/Nova Iorque, 2003 (particularmente, o cap. 7); Jules F. GOMES, *The Sanctuary of Bethel and the Configuration of the Israelite Identity*, Berlin, 2006; Navad NA'AMAN, «The Israelite-Judahite Struggle for the

Patrimony of Ancient Israel», in *Biblica*, 91 (2010), pp. 1-23. Sobre a atividade em Betel: Joseph BLENKINSOPP, «Bethel in the Neo-Babylonian Period», in O. LIPSCHITS e J. BLENKINSOPP (eds.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake, 2003, pp. 93-107; Ernst A. KNAUF, «Bethel: The Israelite Impact on Judean Language and Literature», in O. LIPSCHITS e M. OEMING (eds.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake, 2006, pp. 291-349; mas, menos otimista, Israel FINKELSTEIN-Lily SINGER-AVITZ, «Reevaluating Bethel», in *ZDPV*, 125/1 (2009), pp. 33-48. Sobre a identificação de Penuel com Deir 'Alla: Edward LIMPINSKI, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age: Historical and Topographical Researches*, Lovaina/Paris/Dudley, 2006.

Jacob, antepassado de Judá. Sobre a figura de Jacob nos escritos proféticos: Steven L. MCKENZIE, «Jacob in the Prophets», in J.-D. MACCHI-Th. RÖMER (eds.), *Jacob. Commentaire à plusieurs voix*, pp. 339-357. Sobre a passagem «Meu pai era um arameu perdido...»: Richard C. STEINER, «The “Aramean” of Deuteronomy 26:5: Peshat and Derash», in M. COGAN-B. L. EICHLER-J. H. TIGAY (eds.), *Tehillah le-Moshe: Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greenberg*, Winona Lake, 1997, pp. 127-138; Javier TEIXIDOR, *Mon père, l'Araméen errant*, Paris, 2003.

Jacob na «história patriarcal».

2. As tradições do êxodo

Imagens pré-exílicas do Egito. Em relação à imagem do Egito nos profetas: Jesús ASURMENDI, «Les prophètes face à l'Égypte», in *Ce que la Bible doit à l'Égypte*, Préface de Thomas Römer, Paris, 2008, pp. 151-158. Nos demais livros bíblicos: Thomas RÖMER, «Préface», in *Ce que la Bible doit à l'Égypte*, pp. 7-16.

Memórias (regionais) do «êxodo». Utilizámos, fundamentalmente, a síntese de Stephen C. RUSSELL, *Images of Egypt in Early Biblical Literature: Cisjordan-Israelite, Transjordan-Israelite and Judahite Portrayals*, Berlim/Nova Iorque, 2009.

Releitura da(s) memória(s) do êxodo à luz do exílio. Em Isaías: Lena-Sofia TIEMEYER, *For the Comfort of Zion: The Geographical and Theological Location of Isaiah 40-55*, Leiden/Boston, 2011; Brooks SCHRAMM, *The Opponents of Third Isaiah: Reconstructing the Cultic History of the Restoration*, Sheffield, 1995. Em Jeremias: Gary YATES, «New Exodus and No Exodus in Jeremiah 26-45: Promise and Warning to the Exiles in Babylon», in *Tyndale Bulletin*, 57/1 (2006), pp. 1-22.

O «testamento de Moisés». Baseámo-nos, sobretudo, em Thomas RÖMER, *La première histoire d'Israël. L'École deutéronomiste à l'oeuvre*, Genebra, 2007. Ver também, Eckart OTTO, «Old and New Covenant. A Post-exilic Discourse between the Pentateuch and the Book of Jeremiah. Also a Study of Quotations and Allusions in the Hebrew Bible», in *O TE*, 19/3 (2006), pp. 939-949; Raymond F. PERSON JR., *The Deuteronomistic History and the Book of Chronicles. Scribal Works in an Oral World*, Atlanta, 2010.

O mito sacerdotal das origens. O «escrito sacerdotal» como primeiro documento: Albert de PURY, «P^G as the Absolute Beginning», in T. RÖMER & K. SCHMID (eds.), *Les Dernières Rédaction du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque*, Lovaina, 2007, pp. 99-128. Significado da narrativa sacerdotal: Christophe NIHAN e Thomas RÖMER, «Le débat actuel sur la formation du Pentateuque», in Th. RÖMER-J.-D. MACCHI-Ch. NIHAN (ed.), *Introduction à l'Ancien Testament*, 2.^a ed., Genebra, 2009, pp. 158-184 (sobretudo, pp. 168-171). P^G como «emulação» do mito *Enuma Elish*: ver Kenton L. SPARKS, «Enuma Elish and Priestly Mimesis: Elite Emulation in Nascent Judaism», in *JBL*, 126/4, 2007, pp. 625-648.

A «torah» de Moisés. As obras recentes que vieram lançar alguma «confusão» no debate foram: Antony F. CAMPBELL e Mark A. O'BRIEN, *Rethinking the Pentateuch: Prolegomena to the Theology of Ancient Israel*, Louisville, 2005; Thomas B. DOZEMAN e Konrad SCHMID (eds.), *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*, Boston/Leiden, 2006; e Gary N. KNOPPERS e Bernard M. LEVINSON (eds.), *The Pentateuch as Torah: New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, Winona Lake, 2007. Sobre a atividade dos meios deuteronomistas, da Escola de Santidade e dos meios proféticos, ver (respetivamente): Joseph BLENKINSOPP, «Deuteronomic Contribution to the Narrative in Genesis-Numbers: A Test Case», in Linda S. SCHEARING e Steven L. MCKENZIE (eds.), *Those Elusive Deuteronomists. The Phenomenon of Pan-Deuteronomism*, Sheffield, 1999, pp. 84-115 [e o artigo de John van SETERS na mesma obra, pp. 160-170]; Adriane LEEVEN, *Memory and Tradition in the Book of Numbers*, Cambridge, 2008; Christophe NIHAN e Thomas RÖMER, «Le débat actuel sur la formation du Pentateuque», in *op. cit.*, pp. 175-182. Sobre a «emulação» do Código de Hamurabi: David P. WRIGHT, *Inventig God's Law: How the Covenant Code of the Bible Used and Revised the Laws of Hammurabi*, Oxford, 2009.

3. Origens de Israel e de Judá

O debate sobre as origens. Esta síntese é fruto de várias leituras: J. Luis SICRE, «Los orígenes de Israel. Cinco respuestas a un enigma histórico», in *Estudios Bíblicos*, 46 (1988), pp. 450-451; Damien NOËL, *Los orígenes de Israel*, Cuadernos Bíblicos 99, Estella (Navarra), 1999; Gabriel M. NÁPOLE, «Los orígenes del Israel bíblico. Una cuestión abierta», in *Revista Bíblica*, 62 (2000), pp. 33-65; Thomas E. LEVY e Augustin F. C. HOLL, «Migrations, Ethnogenesis, and Settlement Dynamics: Israelites in Iron Age Canaan and Shuwa-Arabs in the Chad Basin», in *Journal of Anthropological Archaeology*, 21 (2002), pp. 83-118.

O domínio egípcio do Levante. Para uma perspectiva geral, veja-se Paul GARELLI, Jean-Marie DURAND, Hatice GONNET e Catherine BRENIQUET, *Le Proche-Orient Asiatique. I – Des origines aux invasions des peuples de la mer*, 3.^a ed. refeita, Paris, 2004, e Mario LIVERANI, *Más allá de la Biblia. Historia antigua de Israel*, Barcelona, 2005. Para o período entre 1537 a 1352 a.C.: Graciela GESTOSO SINGER, *El Intercambio de Bienes entre Egipto y Asia Anterior. Desde el reinado de Tuthmosis III hasta el de Akhenaton*, Buenos Aires,

2007. Para o período posterior a El Amarna: Juan Manuel TEBES, *Centro y periferia en el mundo antiguo. El Negev y sus interacciones con Egipto, Asiria, y el Levante en la Edad del Hierro (1200-586 a.C.)*, Buenos Aires, 2008.

O colapso da civilização levantina. Enquadramento sobre os Povos do Mar: Carlos J. MOREU, «Los pueblos del mar y el trasfondo histórico de la guerra de Troya», in *Mediterranean Archaeology*, 16 (2003), pp. 107-124. Descarregado de www.institutoestudiosantigoEgipto.com/los%20pueblos%20del%20mar.htm. Instalação dos Filisteus: Alexander A. BAUER, «Cities of the Sea: Maritime Trade and the Origin of Philistine Settlement in the Early Iron Age Southern Levant», in *Oxford Journal of Archaeology*, 17/2 (1998), pp. 149-168. A emergência dos Arameus: William M. SCHNIEDEWIND, «The Rise of the Aramean States», in M. W. CHAVALAS e K. L. YOUNGER Jr. (eds.), *Mesopotamia and the Bible*, Londres, 2002, pp. 276-287. Emergências dos novos Estados: Alexander H. JOFFE, «The Rise of Secondary States in the Iron Age Levant», in *JESHO*, 45/4 (2002), pp. 425-467.

Reconsiderando as origens de Israel. Bibliografia geral: William G. DEVER, *Who Were the Early Israelite and Where Did They Come From?*, Winona Lake, 2003; Avraham FAUST, *Israel's Ethnogenesis: Settlement, Interaction, Expansion and Resistance*, Londres/Oakville, 2006; Edward LIMPINSKI, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age: Historical and Topographical Researches*, Lovaina/Paris/Dudley, 2006; Lester L. GRABBE, *Ancient Israel: What Do We Know and How Do We Know It?*, Londres, 2007; Brian B. SCHMIDT (ed.), *The Quest for the Historical Israel: Debating Archaeology and the History of Early Israel – Israel Finkelstein & Amihai Mazar*, Leiden/Boston, 2007; André Lemaire, «West Semitic Inscriptions and Ninth-Century BCE Ancient Israel», in H. G. M. WILLIAMSON (ed.), *Understanding the History of Ancient Israel*, British Academy Publications Online, 2007, pp. 279-303 [baixado em 31/08/2009]

Temas específicos. 'Apiru e Shasu': cf. Nadav NA'AMAN, «Habiru and Hebrews: The Transfer of a Social Term to the Literary Sphere», in *JNES*, 45/4 (1986), pp. 271-288; e, sobre o seu uso em Mari, ver texto mais recente de Jean-Marie DURAND, Cours de la Chaire d'Assyriologie, Année 2004-2005: «Le problème des haBirum et l'étymologie du terme "hébreu"», in <http://www.college-de-france.fr/default/EN/all/assyrio/resumes.htm> (descarregado em 16/12/2011). *Estela de Merneptah*: síntese em Michael G. HASEL, «Merneptah's Reference to Israel: Critical Issues for the Origin of Israel», in R. S. HESS et al. (eds.), *Critical Issues in Early Israelite History*, Winona Lake, 2009, pp. 47-59. *Assentamentos israelitas* (novas perspetivas): Thomas E. LEVY e Augustin F. C. HOLL, «Migrations, Ethnogenesis, and Settlement Dynamics...», *art. cit.*; Eveline J. van der STEEN, *Tribes and Territories In Transition. The central east Jordan Valley and surrounding regions in the Late Bronze and Early Iron Ages: a study of the sources*, Groningen, 2002. *Tel Masos* (chefaturas pré-estatais): Juan Manuel TEBES, *Centro y periferia en el mundo antiguo, op. cit.*; Ernst A. KNAUF, «Jerusalem in the Late Bronze and Early Iron Ages: A Proposal», in *Tel Aviv*, 27 (2000), pp. 75-90; para outras chefaturas, veja-se Robert D. MILLER II, *Chieftains of the Highland Clans. A History of Israel in the 12th and 11th Centuries B.C.*, Grand Rapids, 2005 (que, infelizmente, não pudemos consultar).

4. As histórias de Abraão

Este capítulo muito deve a alguns artigos e conferências de Thomas Römer: T. RÖMER, «Recherches actuelles sur le cycle d'Abraham», in A. WÉNIN (ed.), *Studies in the Book of Genesis: Literature, Redaction and History*, Lovaina, 2001, pp. 179-211; ID., «Les récits sur Abraham», in M. QUESNEL e Ph. GRUSON (eds.), *La Bible et sa culture. Ancien Testament*, Paris, 2000, pp. 90-100; ID., *La Construction d'un ancêtre – La formation du cycle de Abraham*, Curso no Colégio de França, 2009-2010 (online: http://www.college-de-france.fr/site/thomas-romer/audio_video.jsp).

O ciclo de Abraão. Comentários e estudos: Gerard VON RAD, *El libro del Génesis*, 2.^a ed., Salamanca, 1982; Claus WESTERMANN, *Genesis: An Introduction*, Minneapolis, 1992; Félix GARCÍA LÓPEZ, *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*, Estella (Navarra), 2003; Rainer ALBERTZ, *Israel in Exile. The History and Literature of the Sixth Century BCE*, Atlanta, 2003. Artigos importantes: Alberto RICCIARDI, «Modelos alternativos para la hipótesis de los documentos a partir de la historia patriarcal», in *Revista Bíblica*, 58/4 (1996), pp. 193-210; Jean-Louis SKA, «Essai sur la nature et la signification du cycle d'Abraham (Gn 11,27-25,11)», in A. WÉNIN (ed.), *Studies in the Book of Genesis*, op. cit., pp. 153-177; Albert de PURY, «Genèse 12-36», in Th. RÖMER-J.-D. MACCHI-Ch. NIHAN (ed.), *Introduction à l'Ancien Testament*, op. cit., pp. 217-238.

Abraão, uma figura autoctone. Sobre a hipótese Liverani: Mario LIVERANI, *Más allá de la Biblia. Historia antigua de Israel*, Barcelona, 2005. Sobre Hebron e os 'am ha-ares: Lisbeth S. FRIED, «The 'am ha-ares in Esra 4,4 and persian Imperial Administration», in O. LIPSCHITS e M. OEMING (eds.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake, 2006, pp. 123-145; Detlef JERICKE, «Hebron», in <http://www.yasni.de/ext.php?url=http%3A%2F%2Fwww.bibelwissenschaft.de%2Fwiblex%2Fdas-bibellexikon%2Fdetails%2Fquelle%2FWIBI%2Fzeichen%2Fh%2Fferenz%2F20809%2Fcache%2Fbe0ecd13bc%2F&name=Detlef+Jericke&cat=other&showads=1> (consultado em 6/7/2011). Sobre o episódio de Sodoma: Michael CARDEN, *Sodomy: A History of a Christian Biblical Myth*, Londres/Oakville, 2004.

Abraão, figura exódica e ecuménica. Abraão vs. Moisés: T. RÖMER (ed.), *La construction de la figure de Moïse*, Paris, 2007; ID., «Abraham et Moïse, deux manières de construire une identité», in *Le Monde de la Bible*, 195bis Dec. 2010-Jan/Fev 2011, pp. 9-13. Os textos sacerdotais: A. de PURY, «Abraham: The Priestly Writer's "Ecumenical" Ancestors», in S. MCKENZIE, T. RÖMER e H. H. SCHMID (eds.), *Rethinking the Foundations. Historiography in the Ancient World and in the Bible. Essays in Honour of John van Seters*, Berlim/N. Iorque, 2000, pp. 163-181. Abraão vs. David: Bernard GOSSE, *David and Abraham. Persian Period Traditions*, Paris, 2010. Compra de Macpela: Francesca STAVRAKOPOULOU, *Land of Our Fathers: The Roles of Ancestor Veneration in Biblical Land Claims*, N. Iorque/Londres, 2011. Episódios antiexódicos: Marc Z. BRETTLER, *The Creation of History in Ancient Israel*, Nova Iorque, 1995; T. RÖMER, «Exodus Motifs and Polemic with Exodus in Patriarchal Narratives», in Ingo KOTTSIEPER, Rainer SCHMITT e Jakob WÖHRLE

(eds.), *Berührungspunkte. Studien zur Sozial- und Religionsgeschichte Israels und seiner Umwelt. Festschrift für Rainer Albertz zu seinem 65. Geburtstag*, Münster, 2008, pp. 3-20; Bob BECKING, «Abram in Exile. Remarks on Genesis 12,10-20», in A. C. HAGEDORN e H. PFEIFFER (eds.), *Die Erzväter in der biblischen Tradition: Festschrift für Matthias Köckert*, Berlin/N. Iorque, 2009, pp. 35-47.

Abraão, modelo de fé. Sobre Génesis 11-22, veja-se: Louis SKA, «Essai sur la nature et la signification du cycle d'Abraham (Gn 11,27-25,11)», in *op. cit.*, pp. 153-177; Konrad SCHMID, «Abraham's Sacrifice: Gerard von Rad's Interpretation of Genesis 22», in *Interpretation* 62/3 (2008), pp. 268-276; Janice A. CURCIO, *Genesis 22 and the Socio-Religious Reforms of Ezra and Nehemiah*, tese de doutoramento, Brunel University (Londres), 2010.

5. A «vida de Moisés»

As tradições acerca de Moisés. Para o resumo da «vida de Moisés», ver Thomas RÖMER, «Moïse, médiateur par excellence», in *Ce que la Bible doit à l'Égypte*, prefácio de T. Römer, textos de *Le Monde de la Bible*, Paris, 2008, pp. 112-123. Obras clássicas: Brevard S. CHILDS, *EL libro del Éxodo. Comentario crítico y teológico*, Estella (Navarra), 2003 (original de 1974); George W. COATS, *The Moses Tradition*, Sheffield, 1993. Moisés nos profetas e nos Salmos: Raymond J. TOURNAY, *Seeing and Hearing God with the Psalms: The Prophetic Liturgy of the Second Temple in Jerusalem*, Sheffield, 1991; Luis A. SCHÖKEL e Cecilia CARNITI, *Salmos II (73-150). Traducción, introducciones y comentario*, Estella (Navarra), 1993; Michael WIDMER, *Moses, God, and the Dynamics of Intercessory Prayer: A Study of Exodus 32-34 and Numbers 13-14*, Tübingen, 2004; David H. AARON, *Etched in Stone: The Emergence of the Decalogue*, Nova Iorque/Londres, 2006.

Moisés, «homem de Deus» (= profeta). Acerca do «Moisés histórico», veja-se: Martin NOTH, *Historia de Israel*, Barcelona, 1966; Ronald HENDEL, «The Exodus in Biblical Memory», in *JBL* 120/4 (2001), pp. 601-622; Thomas RÖMER, «Moïse, médiateur par excellence», in *op. cit.*, pp. 112-123; Joseph BLENKINSOPP, «The Midianite-Kenite Hypothesis Revisited and the Origins of Judah», in *JSOT* 33 (2008), pp. 131-153. Moisés, «homem de Deus»: Meindert DIJKSTRA, «Moses, the Man of God», in R. ROUKEMA e K. SPRONK, *The Interpretation of Exodus: Studies in Honour of Cornelis Houtman*, Lovaina, 2006, pp. 17-36. Moisés, «herói» (comparável a Jacob): ideia avançada por R. HENDEL (*The Epic of the Patriarch: The Jacob Cycle and the Narrative Traditions of Canaan and Israel*, Atlanta, 1987), retomada por Félix GARCÍA LÓPEZ («Genèse 29,1-14: La rencontre de Jacob avec Rachel et Laban», in J.-D. MACCHI-T. RÖMER [eds.], *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de Gen. 25-36*, *op. cit.*, pp. 87-94) e Albert de PURY («The Jacob Story and the Beginning of the Formation of the Pentateuch», in Th. DOZEMAN-K. SCHMID [eds.], *A Farewell to the Yahwist?*, *op. cit.*, pp. 51-72); ou Kenton L. SPARKS, «Genre Criticism», in T. DOZEMAN (ed.), *Methods for Exodus*, Cambridge,

2010, pp. 55-94 (que se inspira em Michel Martin e o motivo da «viagem em busca de esposa»). Manifesto antiassírio: Thomas RÖMER, *La première histoire d'Israël*, *op. cit.*

Moisés no livro do Deuterónimo. Legislador e escriba: Hans BARSTAD, «Deuteronomists, Persians, Greeks, and the Dating of the Israelite Tradition», in L. L. GRABBE (ed.), *Did Moses Speak Atti? op. cit.*, pp. 47-77; Brian BRITT, *Rewriting Moses: The Narrative Eclipse of the Text*, Londres/Nova Iorque, 2004; Karel van der TOORN, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, *op. cit.*; Eva MROCZEK, «Moses, David and Scribal Revelation: Preservation and Renewal in Second Temple Jewish Textual Traditions», in G. J. BROOKE *et al.* (eds.), *The Significance of Sinai: Traditions about Sinai and Divine Revelation in Judaism and Christianity*, Leiden/Boston, 2008, pp. 91-115. Profeta: Thomas RÖMER e Marc Z. BRETTLER, «Deuteronomy 34 and the Case for a persian Hexateuch», in JBL 119/3 (2000), pp. 401-419; Félix GARCÍA LÓPEZ, *El Pentateuco*, *op. cit.* (interpretação de Dt 34); David L. PETERSON, «The Ambiguous Role of Moses as Prophet», in B. E. KELLE e M. B. MOORE (eds.), *Israel's Prophets and Israel's Past: Essays on the Relationship of Prophetic Texts and Israelite History in Honor of John H. Hayes*, Nova Iorque/Londres, 2006, pp. 312-324; Konrad SCHMID, «The Late Persian Formation of the Torah: Observations on Deuteronomy 34», in O. LIPSCHITS *et al.* (eds.), *Judah and the Judeans in the Fourth Century BCE*, *op. cit.*, pp. 236-245.

Moisés em Êxodo e Números. Os citados livros de B. Britt (Êxodo) e A. Leveen (Números).

Moisés nas tradições extrabílicas. Bibliografia fundamental: Peter SCHÄFER, *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Londres/Cambridge, 1998; Graham HARVEY, *The True Israel: Uses of the names Jew, Hebrew and Israel in Ancient Jewish and Early Christian Literature*, Leiden-Nova Iorque, 2001; A. GRAUPNER e M. WOLTER, *Moses in Biblical and Extrabiblical Traditions*, Berlin, 2007; Thomas RÖMER, «Moses Outside the Torah and the Construction of a Diaspora Identity», in *JHS*, 8 (2008), art. 15 (baixado de www.jhsonline.org/Articles/article_92.pdf)

6. A história de José

Um conto, um romance ou uma história? Para a história da exegese e proposta de desenvolvimento, veja-se (respetivamente): Raymond de HOOP, *Genesis 49 in its Literary and Historical Context*, Leiden/Boston/Colónia, 1999 (capítulo 5: Previous Research on the Joseph Story...); e Christoph UEHLINGER, «Genèse 37-50: Le “Roman de Joseph”», in Th. RÖMER-J.-D. MACCHI-Ch. NIHAN (ed.), *Introduction à l'Ancien Testament*, *op. cit.*, pp. 239-255. Análise narrativa: André WÉNIN, «Le temps dans l'histoire de Joseph (Gn 37-50). Repères temporels pour une analyse narrative», in *Biblica*, 83 (2002), pp. 28-53. Carácter polémico: Thomas RÖMER, «Exodus Motifs and Polemic with Exodus in Patriarchal Narratives», in Ingo KOTTSIEPER, Rainer SCHMITT e Jakob WÖHRLE (eds.), *op. cit.*, pp. 3-20

Uma novela da diáspora. Para os textos egípcios: William K. SIMPSON (ed.), *The Literature of Ancient Egypt. An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, 3.^a ed., New

Haven/Londres, 2003. Sobre o tema da «mulher estrangeira»: Stuart WEEKS, *Instruction and Imagery in Proverbs 1-9*, Oxford, 2007. Para o *Romance de Ahiqar*: Emil SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, vol. III/1, revisto e editado por G. Vermes, F. Millar e M. Goodman, Londres, 1986, pp. 232-239; mas também Stephanie DALLEY, *Esther's Revenge at Susa. From Sennacherib to Ahasuerus*, Oxford, 2007; e Robert J. LITTMAN, *Tobit. The Book of Tobit in Codex Sinaiticus*, Leiden/Boston, 2008. Sobre Elefantina, provável meio produtor da novela: Javier TEIXIDOR, *Mon père, l'Araméen errant*, Paris, 2003; Pierre GRELOT, «Éléphantine. Des Araméens et des Juifs en Égypte», in *Ce que la Bible doit à l'Égypte*, op. cit., pp. 41-50.

O romance de José e seus irmãos. Os problemas em Elefantina: Joseph M. MODRZEJEWSKI, *The Jews of Egypt: From Ramses II to Emperor Hadrian*, Skoki (Illinois), 2001 [original francês de 1992]; Pierre BRIANT, *Histoire de l'Empire Perse. De Cyrus à Alexandre*, Paris, 1996; Peter SCHÄFER, *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, op. cit.; Javier TEIXIDOR, *Mon père, l'Araméen errant*, op. cit.; Anke JOISTEN-PRUSCHKE, «Light from Aramaic Documents», in J. CURTIS e St. John SIMPSON (eds.), *The World of Achaemenid Persia: History, Art and Society in Iran and the Ancient Near East*, Londres/Nova Iorque, 2010, pp. 41-49. Textos de Elefantina: James M. LINDENBERGER, *Ancient Aramaic and Hebrew Letters*, 2.^a ed., Atlanta, 2003. atividade orinomântica de José: Ron PIRSON, *The Lord of the Dreams: A Semantic and Literary Analysis of Genesis 37-50*, Londres/Nova Iorque, 2002.

A «história do [patriarca] José». Testemunho intertextual: J. A. SOGGIN, «Dating the Joseph Story and other Remarks», in F. W. GOLKA e W. WEISS (eds.), *Joseph – Bible und Literatur*, Oldenburg, 2000, pp. 13-24; Matthew THIESSEN, «4Q372 1 and the Continuation of Joseph's Exile», in *Dead Sea Discoveries*, 15 (2008), pp. 380-395. Acerca da questão samaritana: Gary N. KNOPPERS, «Mt. Garizim and Mt. Zion: A Study in the Early History of the Samaritans and Jews» [2004 CSBS Presidential Address, University of Manitoba], in *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 34 (2005), pp. 309-338; Ingrid HJELM, *Jerusalem's Rise to Sovereignty: Zion and Gerizim in Competition*, Londres/Nova Iorque, 2004; ID., «What do Samaritans and Jews have in Common? Recent Trends in Samaritan Studies», in *Currents in Biblical Research*, 3/1 (2004), pp. 9-59; Jan DUSEK, *Les manuscrits araméens du Wadi Daliyeh et la Samarie vers 450-332 av. J.-C.*, Leiden/Boston, 2007; Magnar KARTVEIT, *The Origin of the Samaritans*, Leiden/Boston, 2009.

Epílogo

O tema da memória na Bíblia é, atualmente, um tema emergente.

Os «lugares de memória» sacerdotais. Baseámo-nos, sobretudo, em: Ronald HENDEL, *Remembering Abraham: Culture, memory, and history in the Hebrew Bible*, Oxford, 2005 (particularmente o capítulo 2); Kenton L. SPARKS, «Enuma Elish and Priestly Mimesis: Elite Emulation in Nascent Judaism», in *JBL*, 126/4, 2007, pp. 625-648; e Christophe NIHAN e Thomas RÔMER, «Le débat actuel sur la formation du Pentateuque»,

in Th. RÖMER-J.-D. MACCHI-Ch. NIHAN (ed.), *Introduction à l'Ancien Testament*, 2.^a ed., Genebra, 2009, pp. 158-184. Ver também: Alfred MARX, *Les systèmes sacrificiels de l'Ancien Testament: formes et fonctions du culte sacrificiel à Yhwh*, Leiden, 2005; David A. BERNAT, *Sign of the Covenant: Circumcision in the priestly tradition*, Atlanta, 2009.

«Lugares de memória» deuteronomistas. Algumas leituras interessantes: Bernard S. JACKSON, *Studies in the Semiotics of Biblical Law*, Sheffield, 2000; Steven WEITZMAN, «Sensory Reform in Deuteronomy», in D. BRAKKE-M. L. SATLOW-S. WEITZMAN (eds.), *Religion and the Self in Antiquity*, Bloomington/Indianapolis, 2005, pp. 123-139; Karel van der TOORN, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, Cambridge/Londres, 2007; Nathan MACDONALD, *Not Bread Alone: The uses of food in the Old Testament*, Oxford, 2008 (nomeadamente, o capítulo 3: «Chewing the Cud: Food and Memory in Deuteronomy»).

«Lugares de memória» levítico-sacerdotais. Veja-se, sobretudo: Adriane LEVEEN, *Memory and Tradition in the Book of Numbers*, Cambridge, 2008. Mas também, acerca da centralidade de Jerusalém: Melody D. KNOWLES, *Centrality Practiced: Jerusalem in the Religious Practice of Yehud and the Diaspora during the Persian Period*, Leiden/Boston, 2006. Ou sobre a origem da sinagoga: Anders RUNESSON-Donald D. BINDLER-Birger ILSSON, *The Ancient Synagogue from its Origins to 200 C.E.: A Source Book*, Leiden/Boston, 2008.

FOR AUTHOR USE ONLY

Índice

Introdução	2
Preâmbulo: Memória coletiva e historiografia bíblica	7
Memória coletiva...	8
<i>História e memória</i>	8
<i>Memória e narrativa</i>	11
<i>Memória e ideologia</i>	14
...e historiografia bíblica	17
<i>Uma historiografia de autor</i>	17
<i>A Bíblia como narrativa</i>	18
<i>A cadeia da tradição</i>	20
<i>O «caldo cultural» do Médio Oriente antigo</i>	21
<i>Zakhor: a memória judaica</i>	22
<i>Uma literatura de crise</i>	24
Em suma	25
PARTE I: «MEMÓRIAS» DE ISRAEL E DE JUDÁ	
Capítulo 1: A gesta do patriarca Jacob, ou da origem genealógica de Israel	32
O «ciclo» de Jacob e história da exegese	33
<i>O material sacerdotal da gesta de Jacob</i>	35
<i>Uma antiga tradição oral</i>	37
<i>O ciclo de Jacob na exegese recente</i>	39
A gesta nortenha de Jacob	42
<i>O santuário de Betel</i>	43
<i>A «memória» do antepassado</i>	45
<i>As tradições de Jacob em Betel</i>	47
Jacob, antepassado de Judá	52
<i>Jacob no livro de Jeremias</i>	53
<i>«Meu pai era um arameu perdido...»</i>	53
<i>Jacob no documento sacerdotal</i>	55
Jacob na «história patriarcal»	58
<i>Jacob e a polémica antiedomita</i>	59
<i>Jacob e as promessas de Abraão</i>	60

Capítulo 2: As «tradições» do êxodo, ou da origem vocacional de Israel/Judá	63
Imagens pré-exílicas do Egito	64
<i>A imagem do Egito nos profetas pré-exílicos</i>	64
<i>«Como um jardim de Javé»</i>	66
Memórias (regionais) do êxodo	68
<i>A memória cisjordânica do «êxodo»</i>	68
<i>A memória transjordânica do «êxodo»</i>	72
<i>A memória da vitória sobre o faraó, em Judá</i>	75
Releitura da(s) memória(s) do êxodo à luz do exílio	78
<i>O «novo êxodo» em Isaías</i>	79
<i>O «novo êxodo» em Jeremias</i>	80
O «testamento de Moisés»	81
<i>Os «pais/antepassados» de Israel</i>	82
<i>Deuteronômio e Êxodo/Números</i>	84
<i>Do Horeb a Moab</i>	85
O mito sacerdotal da criação	87
<i>Os textos sacerdotais (P^g)</i>	87
<i>Significado da narrativa sacerdotal</i>	88
<i>O documento P^g e as «tradições» do Pentateuco</i>	91
A «torah» de Moisés	92
<i>O «deuteronomismo» em Êxodo e Números</i>	93
<i>A Escola de Santidade (HS)</i>	94
<i>O profetismo e a Tora</i>	95
Capítulo 3: Origens de Israel e de Judá	97
O debate sobre as origens	98
<i>Origens patriarcais e conquista de Canaã</i>	98
<i>A instalação pacífica das tribos</i>	99
<i>Uma revolução em Canaã</i>	101
<i>Uma simbiose cultural</i>	102
<i>Uma evolução progressiva</i>	103
O domínio egípcio do Levante	104
<i>Da conquista à diplomacia</i>	105
<i>Perda de influência e nova estratégia de anexação</i>	107
O colapso da civilização levantina	110
<i>Os «povos do mar»</i>	101
<i>Os arameus</i>	112

<i>Emergência de novos Estados</i>	113
Reconsiderando as origens de Israel	115
‘Apiru e shasu na documentação egípcia	116
A Estela de Vitória de Merneptah	117
Assentamentos israelitas	119
Uma chefaria pré-estatal: Tel Masos	120
Conclusão: Bíblia e história	121

PARTE 2: A CONSTRUÇÃO DE UM PASSADO: ABRAÃO, MOISÉS E JOSÉ

Capítulo 4: As histórias de Abraão: um patriarca «ecuménico»	129
O «ciclo» de Abraão	130
<i>Tensões, repetições e um personagem multifacetado</i>	131
<i>Textos P^G e textos nP</i>	133
<i>O desenvolvimento do ciclo de Abraão</i>	134
Abraão, uma figura autóctone	137
<i>A «questão» do Abraão histórico</i>	137
<i>Hebron e os ‘am ha-aretz</i>	139
<i>Tradições orais e escritas</i>	140
<i>Abraão, figura identificativa da aristocracia rural</i>	142
<i>Mambré e Sodoma</i>	144
Abraão, figura exódica e ecuménica	146
<i>Abraão em confronto com Moisés</i>	147
<i>O documento P^G</i>	149
<i>Elementos teológicos de P^G</i>	151
<i>Episódios antiexódicos</i>	153
Abraão, modelo de fé	155
<i>O chamamento divino</i>	156
<i>O sacrifício de Abraão</i>	157
<i>A perda de Ismael</i>	159
Itinerários, repetições e duplicados	160
<i>Os itinerários do ciclo de Abraão</i>	160
<i>Repetições e duplicados</i>	162
<i>O motivo da matriarca em perigo</i>	162
Os últimos textos	164
Capítulo 5: A «vida de Moisés»: o intermediário da Lei	166

As tradições acerca de Moisés	167
<i>A narrativa canónica</i>	167
<i>Os textos P^G em Êxodo</i>	169
<i>Referências a Moisés nos profetas e nos Salmos</i>	171
<i>O desenvolvimento de uma «vida de Moisés»</i>	173
Moisés, «homem de Deus» (= profeta)	175
<i>O «Moisés histórico»</i>	176
<i>Um «homem de Deus»?</i>	177
<i>Um herói antigo ou um patriarca?</i>	178
<i>No início, um manifesto antiassírio?</i>	179
Moisés no livro do Deuterónimo	180
<i>Moisés, o legislador e o escriba</i>	181
<i>Moisés, o líder carismático</i>	182
<i>Moisés, «escritor» da Lei</i>	182
<i>Moisés, o profeta</i>	184
Moisés em Êxodo e Números	185
<i>Moisés e Aarão no mito sacerdotal</i>	185
<i>Moisés e Aarão na qahal do deserto</i>	186
<i>Moisés nos textos não-sacerdotais</i>	188
Moisés em tradições extra-bíblicas	189
<i>Moisés, um ser quase divino</i>	189
<i>Moisés, o mágico</i>	190
<i>Moisés, o leproso</i>	191
<i>Moisés, o guerreiro</i>	192
<i>Moisés e a mulher estrangeira</i>	192
Capítulo 6: A história de José: herói da diáspora egípcia	193
Um conto, um romance ou uma história?	194
<i>Repetições e tensões na narrativa</i>	194
<i>Textos P^G e textos nP</i>	196
<i>O desenvolvimento da história de José</i>	197
Uma novela da diáspora	200
<i>Textos relacionados com a história de José</i>	201
<i>O meio produtor</i>	205
<i>Um herói da diáspora</i>	205
O romance de José e seus irmãos	207
<i>Problemas em Elefantina</i>	207

<i>O conflito entre irmãos</i>	209
<i>Um texto irónico?</i>	210
<i>Desenvolvimentos posteriores do «romance de José»</i>	212
A «história d[o patriarca] José»	213
<i>Testemunho intertextual</i>	213
<i>José e os samaritanos</i>	215
<i>Ao serviço de um projeto historiográfico</i>	216
<i>Releituras «canónicas»</i>	217
Epílogo: « Lugares de memória »	221
«Lugares de memória» sacerdotais	223
«Lugares de memória» deuteronomistas	225
«Lugares de memória» levítico-sacerdotais	228
Anexo 1: Hipótese documentária	232
Anexo 2: Os textos sacerdotais (P ^e)	249
Notas bibliográficas	251

FOR AUTHOR USE ONLY

FOR AUTHOR USE ONLY

FOR AUTHOR USE ONLY

**More
Books!**



yes
I want morebooks!

Buy your books fast and straightforward online - at one of world's fastest growing online book stores! Environmentally sound due to Print-on-Demand technologies.

Buy your books online at
www.morebooks.shop

Compre os seus livros mais rápido e diretamente na internet, em uma das livrarias on-line com o maior crescimento no mundo! Produção que protege o meio ambiente através das tecnologias de impressão sob demanda.

Compre os seus livros on-line em
www.morebooks.shop



info@omniscryptum.com
www.omniscryptum.com

OMNIScriptum



FOR AUTHOR USE ONLY

FOR AUTHOR USE ONLY

FOR AUTHOR USE ONLY