

**UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO**

**FACULDADE DE HUMANIDADES E DIREITO**

Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

**CARLOS CÉSAR BORGES NUNES DE SOUZA**

**JUSTIÇA NO PORTÃO!  
CONSIDERAÇÕES EXEGÉTICAS A RESPEITO DAS  
EXIGÊNCIAS ÉTICAS DE ÊXODO 23,1-9**

**SÃO BERNARDO DO CAMPO**

**2010**

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

**UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO**

**FACULDADE DE HUMANIDADES E DIREITO**

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

**JUSTIÇA NO PORTÃO!**  
**CONSIDERAÇÕES EXEGÉTICAS A RESPEITO DAS**  
**EXIGÊNCIAS ÉTICAS DE ÊXODO 23,1-9**

Por:

**Carlos César Borges Nunes de Souza**

Orientador:

**Prof. Dr. Milton Schwantes**

Dissertação apresentada em cumprimento parcial do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Faculdade de Humanidades e Direito da Universidade Metodista de São Paulo para a obtenção do grau de Mestre.

**SÃO BERNARDO DO CAMPO**

**2010**

A dissertação de mestrado sob o título: **“Justiça no portão! Considerações exegéticas a respeito das exigências éticas de Êxodo 23,1-9”**, elaborada por **Carlos César Borges Nunes de Souza** foi apresentada e aprovada em 25 de março de 2010, perante banca examinadora composta pelos professores Doutores **Milton Schwantes** (Presidente/UMESP), **Tércio Machado Siqueira** (Titular/UMESP) e **Renatus Porath** (Titular/EDT).

---

**Prof. Dr. Milton Schwantes**  
**Orientador/a e Presidente da Banca Examinadora**

---

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

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

Área de Concentração: **Literatura e Religião do Mundo Bíblico**

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

*Pesquisa realizada sob os auspícios da CAPES*

*Dedico essa pesquisa a Edileuza Mota de Oliveira Souza, minha esposa. Muito obrigado por sua coragem.*

## AGRADECIMENTOS

A Deus, que me concedeu a graça de poder continuar os estudos e em meio a eles conhecer tantas pessoas maravilhosas.

Agradeço a Edileuza Mota de Oliveira Souza, minha esposa, pelo incentivo em todos os momentos, pela coragem de me acompanhar, deixando o seu emprego promissor, e pelas horas dedicadas a nossa filha Naomi de Oliveira Souza, sem a minha ajuda.

Agradeço aos nossos familiares que muito nos ajudaram nessa etapa. Aos meus sogros, José Moraes de Oliveira e Ednalva Mota de Oliveira. A minha cunhada Elisângela de Oliveira. A minha amiga Jaqueline Souza. A minha mãe, Zizália Souza. A meu irmão e pastor Carlos André.

Agradeço, de forma especial, ao meu orientador Dr. Milton Schwantes, que mais que um professor e um orientador, tornou-se um amigo, e foi quem, com muito carinho, me aceitou como orientando. Os momentos em que conversamos em sala de aula e fora dela serão inesquecíveis. Muito obrigado por isso Milton e por todas as outras coisas.

Quero agradecer também a Dr. Raimundo César Barreto Júnior, meu pastor e grande incentivador de meus estudos, que não cessa de incentivar-me. A Robson Ávila, pastor do colegiado de minha igreja, mais que um amigo, um irmão mais velho. A Samuel de Freitas Salgado, grande amizade que fiz aqui em São Paulo. Ao reverendo Cláudio Soares da Chaga, um amigo surpreendente, um excelente biblista e um grande pastor.

A Syrlei da Bibliografia Bíblica Latino-Americana. A Ana Fonseca, do Instituto Ecumênico de Pós-Graduação. A Regiane, a secretária de nosso curso. Ao professor Paulo Nogueira. Muito obrigado pelo auxílio que cada uma de vocês me deu.

Também com muita alegria, gostaria de dizer que fui muito feliz em conhecer e me tornar amigo de Kenner Roger Cazotto Terra e de Anderson Dias de Araújo, dois viajantes celestiais de proporções enóquicas, Aline Duarte e Glória Pratas. Conhecê-los foi realmente uma experiência muito boa. Desejo tudo de bom.

## A Cidade

*Chico Science e Nação Zumbi*

O Sol nasce e ilumina as pedras evoluídas,  
Que cresceram com a força de pedreiros suicidas.  
Cavaleiros circulam vigiando as pessoas,  
Não importa se são ruins, nem importa se são boas.

E a cidade se apresenta centro das ambições,  
Para mendigos ou ricos, e outras armações.  
Coletivos, automóveis, motos e metrô,  
Trabalhadores, patrões, policiais, camelôs.

*A cidade não para, a cidade só cresce  
O de cima sobe e o de baixo desce.  
A cidade não para, a cidade só cresce  
O de cima sobe e o de baixo desce.*

A cidade se encontra prostituída,  
Por aqueles que a usaram em busca de saída.  
Ilusora de pessoas de outros lugares,  
A cidade e sua fama vai além dos mares.

No meio da esperteza internacional,  
A cidade até que não está tão mal.  
E a situação sempre mais ou menos,  
Sempre uns com mais e outros com menos.

*A cidade não para, a cidade só cresce  
O de cima sobe e o de baixo desce.  
A cidade não para, a cidade só cresce  
O de cima sobe e o de baixo desce.*

Eu vou fazer uma embolada, um samba, um maracatu  
Tudo bem envenenado, bom pra mim e bom pra tu.  
Pra gente sair da lama e enfrentar os urubus.

Num dia de Sol, Recife acordou  
Com a mesma fedentina do dia anterior.

*A cidade não para, a cidade só cresce  
O de cima sobe e o de baixo desce.  
A cidade não para, a cidade só cresce  
O de cima sobe e o de baixo desce.*

SOUZA, Carlos César Borges Nunes de. *Justiça no portão! Considerações exegéticas a respeito das exigências éticas de Êxodo 23,1-9*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2009.

## RESUMO

Êxodo 23,1-9 se insere no universo jurídico do antigo Israel não como lei a maneira das formulações em estilo casuístico e apodítico, mas como instrução ética. A estrutura, sintaxe e estilo desse texto revelam que não estamos diante de leis, mas de parênese. Sendo assim, a pergunta pelo seu lugar vivencial, data e conteúdos é significativa. Também o é a pergunta pelos processos sociais que viabilizaram os conflitos indicados indiretamente entre homens livres proprietários de terra e fora do estado de empobrecimento e homens livres donos de terra, mas a caminho de perdê-la por conta das dívidas *in natura* adquiridas. Para verificarmos a plausibilidade sociológica de Êxodo 23,1-9, verificamos, através da história social, que tipo de sociedade era Israel no tempo do tribalismo e depois na monarquia, e as consequências sociais que cada um desses sistemas promoveu na sociedade israelita. Com isso, pretendemos conhecer o pano de fundo histórico-sociológico que tece o nosso texto.

**Palavras chaves:** Lei, Ética, Portão, Sábios, Pobre.

SOUZA, Carlos César Borges Nunes de. *Justice in the Gate! Exegetical Considerations Regarding Ethical Requirements of Exodus 23,1-9*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2009.

## ABSTRACT

Exodus 23,1-9 put itself in the juridical world on ancient Israel not as law in the way of casuistic and apodictic sentences but as ethical instruction. The structure, syntax and style of this text disclosure that we are not in front of laws but in front of parenesis. If so asking about your Sitz im Leben, date and contents is very important. The searching for social process that created the conflicts indirectly indicate between free men owner of land and out of the state of poverty and free men owner of land but near of loses it because the debt *in natura* as well. To verify sociological plausibility of Exodus 23,1-9 we inquiry through social history what kind of society was Israel in time of tribalism and after in monarchy and what kind of social consequences each social system of these promote in ancient Israel. In this way, we intend to know historical-sociological background that create our text.

**Keywords:** Law, Ethic, Gate, Sage, Poor.

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	<b>12</b>
<b>Capítulo 1: Análise literária Êxodo 23,1-9</b> .....	<b>14</b>
1.1 Questões introdutórias .....	14
1.1.1 O livro do Êxodo na esteira da pesquisa do Pentateuco .....	14
1.1.2 Autoria e composição do livro do Êxodo .....	18
1.1.3 Tradução do texto hebraico de Êxodo 23,1-9 .....	18
1.1.4 O Texto Massorético de Êxodo 23,1-9 .....	21
1.2 Forma, estilo, gênero, <i>Sitz im Leben</i> e datação da perícopa de Êxodo 23,1-9 .....	22
1.2.1 Estrutura e estilo .....	22
1.2.2 Gênero e <i>Sitz im Leben</i> .....	28
1.2.3 Datação .....	40
1.3 Considerações ao capítulo .....	42
<b>Capítulo 2: O sistema judiciário monárquico</b> .....	<b>43</b>
2.1 Antecedentes: o exercício do direito no período tribal .....	43
2.1.1 O modo de produzir do sistema tribal .....	44
2.1.1.1 A desintegração social das cidades-estado cananéias de 1450 a.C. a 1250 a.C. e a revolta social dos setores empobrecidos .....	44
2.1.1.2 Israel como fenômeno social das montanhas: o tribalismo .....	51
2.1.1.3 Excurso: a terra .....	62
2.1.2 A <i>bēt ʿāb</i> e o <i>zāqēn</i> .....	63
2.1.3 A <i>mišppāḥāh</i> e os <i>zəqēnīm</i> .....	66
2.1.4 A <i>šēbet/maṭṭeh</i> e os <i>šəpāʿīm</i> .....	69
2.1.5 O portão: lugar de exercício da jurisprudência .....	71
2.2 A monarquia e o processo de complexificação do sistema jurídico tribal .....	73
2.2.1 O modo de produzir do sistema monárquico: o tributo .....	73
2.2.1.1 Ensaio rumo à monarquia .....	74

2.2.1.1.1 Teses a respeito da transição da sociedade tribal comunitária para o estado monárquico .....	74
2.2.1.1.2 Os primeiros rascunhos .....	83
2.2.1.1.2.1 Abimeleque .....	83
2.2.1.1.2.2 Jefté .....	85
2.2.1.1.2.3 Saul.....	86
2.2.1.1.3 A monarquia estabelecida: Davi e Salomão .....	88
2.2.1.1.3.1 Davi .....	89
2.2.1.1.3.2 Salomão.....	94
2.2.2 A autoridade judicial do rei .....	99
2.2.3 Os anciãos em tempos monárquicos .....	101
2.2.4 Excurso: a distribuição de terra no período monárquico .....	103
2.3 Considerações ao capítulo .....	105
<b>Capítulo 3: A luta pela proteção do direito do fraco no tribunal.....</b>	<b>106</b>
3.1 O sistema judiciário monárquico e as lutas entre fracos e fortes .....	106
3.1.1 O homem livre não-atingido pelo processo de empobrecimento .....	107
3.1.2 O homem livre em processo de empobrecimento .....	114
3.1.3 E o boi e o jumento? .....	116
3.1.4 A igualdade jurídica no portão .....	117
3.2 Êxodo 23,1-9: Ética a favor do fraco?.....	117
3.2.1 Os sábios e a legislação em Israel .....	118
3.2.2 A instrução ética e a sua força legal .....	120
3.2.3 O direito do mais fraco em Êxodo 23,1-9.....	121
3.3 Considerações ao capítulo .....	123
<b>Considerações finais .....</b>	<b>125</b>
<b>Bibliografia.....</b>	<b>128</b>

## INTRODUÇÃO

Os textos de caráter jurídico não são fáceis de serem estudados. A própria história que os acompanha se encarrega de torná-los um desafio para o/a biblista. No entanto, o que eles podem revelar a respeito de uma sociedade como Israel é gratificante para quem se interessa pela história desse povo e pela Bíblia. O texto que pretendemos estudar, Êxodo 23,1-9, insere-se no mundo jurídico de Israel a seu modo, não como lei, mas não sem força de lei. Tudo o que ele determina como imoral, isto é, que não deve ser praticado por aqueles que podem participar da comunidade jurídica, os homens livres, de certa forma já nos dá uma dimensão do que estava acontecendo com a justiça naquele lugar onde ela era administrada, o portão da cidade ou algo que cumprisse função semelhante na vila.

No portão, de acordo com Êxodo 23,1-9, alguns recorriam ao falso testemunho, ao suborno, a maioria, etc. para perverter o direito dos empobrecidos por dívidas. Ambos, homens livres com acesso à terra e fora do estado de empobrecimento como homens livres ainda com terra, mas endividados e em vias de perdê-la, e junto com isso sua liberdade, participavam da comunidade jurídica reunida no portão. Aquele com poder para influenciar os resultados do processo, esse, vítima de seu endividamento e vulnerável aos ataques dos mais fortes. Êxodo 23,1-9 reflete esse conflito entre homens livres não endividados e os endividados e tenta persuadir os mais fortes a agirem de forma ética, honesta, no tribunal. Com isso, percebe-se que o texto aqui estudado busca influenciar os participantes do portão, especialmente aqueles que têm poder político-econômico para corromper a justiça ali, a saber, os homens livres fora do estado de empobrecimento.

Os que caíram no estado de empobrecimento, e estão prestes a perder sua terra e liberdade, chegaram a esse ponto por causa de processos sociais que modificaram de forma nevrálgica aquela sociedade clânico-familiar das montanhas da Palestina, que baseava a sua economia na solidariedade e proteção comunitária. Mas o que acontece com uma sociedade assim, quando ela produz um excedente, e poucos se apropriam dele, e quando poucos dessa sociedade criam um animal, isto é, o boi, e usam sua força

de trabalho na roça, substituindo o trabalho braçal? Uns vão enriquecendo e outros vão empobrecendo, o tribalismo vai se corroendo por dentro. E o que acontece com esse processo de empobrecimento de alguns quando a monarquia vem montada no boi daqueles criadores abastados? Essas desigualdades são intensificadas e a complexidade do estado afeta até mesmo o sistema judiciário.

O que nos propormos fazer aqui é demonstrar que os conflitos indicados indiretamente em Êxodo 23,1-9 têm sua plausibilidade sociológica na mudança do modo de produção tribal para o modo de produção tributário, do tribalismo para a monarquia, e que a instrução ali contida é uma defesa do mais fraco, feita por aqueles em que a instrução palaciana estava sob os cuidados, isto é, os sábios.

## CAPÍTULO 1

### ANÁLISE LITERÁRIA DE ÊXODO 23,1-9

Nesse capítulo, nosso objetivo é estudar o texto exegeticamente. Para tanto, iniciamos com uma breve história da pesquisa a respeito do livro do Êxodo, na esteira da pesquisa do Pentateuco. Não pretendemos ser exaustivos no assunto, apenas informar. Após essa breve exposição, apresentaremos uma tradução para a perícopes estudada, usando deliberadamente das notas de rodapé, isso a fim de informar a respeito das opções na tradução. Seguiremos com uma consideração a respeito da datação do livro do Êxodo e de um possível autor. Uma consideração textual a respeito da opção entre *dal*/fraco/pobre e *gādōl*/grande/honrado será feita de forma sintética. Prosseguiremos para a análise literária do texto em si, tratando de sua estrutura e estilo, seguidos do estudo do gênero e lugar na vida, finalizando com uma hipótese para a possível data do texto.

#### 1.1 Questões introdutórias

Nesse item, buscamos apresentar uma breve história da pesquisa do livro do Êxodo, lado a lado com os resultados da pesquisa a respeito do Pentateuco. Apresentaremos uma consideração sobre autoria e composição do livro, seguida de uma tradução do texto e considerações a respeito das opções na tradução. Após, discutiremos um pequeno detalhe de ordem textual.

##### 1.1.1 O livro de Êxodo na esteira da pesquisa do Pentateuco

O que se segue não tem pretensão de ser uma revisão exaustiva. Apenas deseja informar brevemente a respeito de alguns percursos tomados na pesquisa sobre o

Pentateuco, desde Julius Wellhausen<sup>1</sup> até a situação atual, bem como apresentar a influência desses percursos sobre a pesquisa no livro do Êxodo e seus resultados.

Foi com Julius Wellhausen<sup>2</sup> que a chamada Nova Hipótese Documentária se estabeleceu, e dominou os estudos sobre o Pentateuco durante 100 anos.<sup>3</sup> Através da crítica literária aplicada ao Pentateuco, Julius Wellhausen defendia a hipótese de um documento Jeovista (JE), obra construída a partir de duas fontes contínuas<sup>4</sup> antes independentes (Javista [J] + Eloísta [E] = Jeovista [JE] fruto dessas - J e E - da fusão de três edições sucessivas (J<sup>1</sup>, J<sup>2</sup>, J<sup>3</sup> = J e E<sup>1</sup>, E<sup>2</sup>, E<sup>3</sup> = E), datado de 750 a.C.; um documento Deuteronomista (D), datado de 620 a.C.<sup>5</sup> e um documento Sacerdotal (P),<sup>6</sup> datado de 500 a.C. Antes de Julius Wellhausen, P estava em primeiro lugar na ordem cronológica.<sup>7</sup> No entanto, Karl Heinrich Graf<sup>8</sup> conseguiu demonstrar que nem o Deuteronomio, nem os Profetas e nem os Históricos conheciam as leis sacerdotais contidas em P, e que esse documento, com suas leis e quadro narrativo, deveria ser da época exílica ou pós-exílica. Coube a Julius Wellhausen tomar esses dados de forma

<sup>1</sup> Veja Ronald Ernest Clements, “Julius Wellhausen” em Donald K. McKim, *Historical Handbook of Major Biblical Interpreters*, Downers Grove, InterVarsity Press, 1998, p.380-384.

<sup>2</sup> Veja Julius Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin, 3ª edição, 1899. Essa obra é fruto de quatro artigos publicados entre 1876 e 1878. Apesar dos antecedentes, o questionamento da Hipótese Documentária, a partir da chamada Nova Crítica, tem seu início em 1976 com Hans Heirench Schmid, *Der sogenannte Jahwist: Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*, Zürich, Theologische Verlag, 1976, 194p. e Rolf Rendtorff, *Das Überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, Berlin, Walter de Gruyter, 1977, 177p. Veja Albert de Pury (organizador), *O Pentateuco em questão: as origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes*, Petrópolis, Vozes, 2ª edição, 2002, p.49-70; Jean Louis Ska, *Introdução à leitura do Pentateuco: chaves para a interpretação dos cinco primeiros livros da Bíblia*, São Paulo, Loyola, 2003, p.117-123.

<sup>3</sup> Albert de Pury, *O Pentateuco*, p.30; Jean Louis Ska, *Introdução*, p.127; Douglas A. Knight, *Rediscovering the Traditions of Israel*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 3ª edição, 2006, p.51-52.

<sup>4</sup> Por “fonte contínua” ou “documento” entenda-se documentos completos e independentes do Pentateuco, isto é, cada qual (J, E, D e P) contendo o Pentateuco ou uma forma dele. Veja Jean Louis Ska, *Introdução*, p.118.

<sup>5</sup> É mérito de Wilhelm Martin Leberecht de Wette ter estabelecido a relação entre o documento Deuteronomista e o livro das leis descoberto no reinado de Josias em 621 a.C. Veja Albert de Pury, *O Pentateuco*, p.26-27; Jean Louis Ska, *Introdução*, p.120-121; Werner H. Schmidt, *Introdução ao Antigo Testamento*, São Leopoldo, Sinodal, 2ª edição, 2002, p.51; John William Rogerson, “Wilhelm Martin Leberecht de Wette”, em Donald K. McKim, *Historical Handbook*, Downers Grove, InterVarsity Press, 1998, p.298-301.

<sup>6</sup> A sigla P para o documento Sacerdotal parece estranha por não tomar o S, primeira letra de Sacerdotal, para designar esse documento, como se fez com os documentos anteriores, mas isso se dá porque Abraham Kuenen designou essa fonte, que em seu tempo era conhecida como E2, de *Priester-codex*. Julius Wellhausen designava essa fonte com a sigla Q de *Quattuor* por pensar que ela tratava de quatro alianças. Veja Jean Louis Ska, *Introdução*, p.123-126, especialmente a nota 52.

<sup>7</sup> Albert de Pury, *O Pentateuco*, p.28-29; Jean Louis Ska, *Introdução*, p.122.

<sup>8</sup> Karl Heinrich Graf, *Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments: zwei historisch-kritische Untersuchungen*, Leipzig, Weigel, 1866, 250p. Veja Albert de Pury, *O Pentateuco*, p.29.

consequente e aplicá-los ao sistema, resultando então em uma nova datação das fontes, onde P se encontra agora cronologicamente no fim do sistema e adequa-se à sua visão de evolução da religião de Israel.<sup>9</sup>

No entanto, o sistema J E D P sofreu modificações na primeira metade do século passado. Foi com Otto Eissfeldt que J<sup>1</sup> recebeu o nome de *Laienquelle* (= fonte leiga), visto que Otto Eissfeldt acreditava que J<sup>1</sup> era uma obra de leigos.<sup>10</sup> Georg Fohrer nomeia essa mesma fonte, J<sup>1</sup>, de *Nomadenquelle* (= fonte nômade) por pensar que a mesma remonta ao suposto período nômade da história de Israel.<sup>11</sup>

Samuel Rolles Driver, quase nunca citado em recensões a respeito da pesquisa do Pentateuco, é um bom exemplo na utilização da Nova Hipótese Documentária sobre o livro do Êxodo.<sup>12</sup> Esse autor não delimita a extensão de cada documento no livro do Êxodo,<sup>13</sup> mas defende a hipótese de que por trás desse livro estão dois documentos: P e JE, e alguns versos do Decálogo pertencem ao que ele chama de R<sup>D</sup> (= Redator Deuteronomista). O que não pertence a P e JE é atribuído a J ou E. O resultado desse percurso exaustivo é o livro do Êxodo permeado por textos pertencentes a P e, com isso, o livro do Êxodo deve ser lido à luz da teologia de P, que ainda é um documento, não uma camada redacional.

Mas o Pentateuco não foi estudado só à luz da Nova Hipótese Documentária, a chamada História das Tradições também foi uma metodologia difundida na primeira metade do século XX, e os pais dessa metodologia são Gerhard von Rad e Martin Noth. No entanto, para falar da contribuição de ambos se faz necessário expor, em linhas gerais, o trabalho de Hermann Gunkel, que influenciou esses dois pesquisadores.

Para Hermann Gunkel, os resultados alcançados pela crítica literária não contemplavam as unidades literárias, isto é, as perícopes. A tendência da crítica literária era considerar como *Schriftsteller* (= escritores) os autores das supostas fontes, os quais

<sup>9</sup> Albert de Pury, *O Pentateuco*, p.31-34; Jean Louis Ska, *Introdução*, p.125-126.

<sup>10</sup> Albert de Pury, *O Pentateuco*, p.35.

<sup>11</sup> Albert de Pury, *O Pentateuco*, p.35.

<sup>12</sup> Samuel Rolles Driver, *An Introduction to the Literature of the Old Testament*, Nova York, Charles Scribner's Sons, 1914, 584p.

<sup>13</sup> Samuel Rolles Driver, *An Introduction*, p.22-42; William Johnstone, *Exodus*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1990, p.63.

Hermann Gunkel considerava apenas como *Sammler* (= colecionadores). Isto implica que na base das supostas fontes do Pentateuco está não a pena geniosa de uma personalidade imbuída de uma virtuosidade literária, no caso um autor, mas pequenas unidades literárias primitivas e autônomas (= *Einzelsage*), que circulavam oralmente e remontavam à cultura popular<sup>14</sup>, e que só depois foram colecionadas e organizadas em ciclos, blocos e livros. Hermann Gunkel voltou a sua atenção, então, para estas pequenas unidades literárias, as perícopes, argumentando que cada perícopa tem uma forma, um gênero próprio, e cada gênero têm um “lugar vivencial” (= *Sitz im Leben*), um enraizamento sociológico concreto. Para as legendas de Gênesis, Hermann Gunkel supõe que o lugar vivencial seja a família, sendo que depois elas foram retomadas, difundidas e transmitidas por contadores profissionais, e após um longo processo foram reunidas de maneira que formaram ciclos de legendas, atadas umas as outras. Com isso, Hermann Gunkel demonstrou que tensões e incoerências dentro de uma trama narrativa podem ser explicadas de outra maneira, diferente daquela da crítica literária, ou seja, elas podem ser explicadas pela multiplicidade de legendas e ciclos primitivos colecionados pelos autores das fontes.

No entanto, coube a Gerhard von Rad e Martin Noth dar uma explicação a respeito dos blocos traditivos que contêm as perícopes. Gerhard von Rad estende os conceitos de forma e *Sitz im Leben* para todo o Pentateuco, ou melhor, Hexateuco em sua forma final.<sup>15</sup> Para ele, na base do Hexateuco estão os credos históricos, contidos em Deuteronômio 6,20-23; 26,5-10 e Js 24,1-13, que atraem para si o restante do material traditivo. No que ele denominou “pequeno credo histórico”, a saber, Deuteronômio 26,5-10, encontra-se o tema do êxodo e a dádiva da terra, Lei e Sinai não se encontram.<sup>16</sup> Esse pequeno credo histórico tem como *Sitz im Leben* a festa das semanas (= Pentecostes), celebrada em Guilgal e a Lei estava ligada à festa dos tabernáculos, celebrada em Siquém. A partir desse material o Javista de von Rad, um

---

<sup>14</sup> Douglas A. Knight, *Rediscovering*, p. 62-62

<sup>15</sup> Albert de Pury, *O Pentateuco*, p.46; Jean Louis Ska, *Introdução*, p.132; Douglas A. Knight, *Rediscovering*, p.78-87

<sup>16</sup> Daí sua conclusão de que lei e história são formas literárias diferentes, com *Sitz im Leben* próprio a cada uma.

gênio literário da corte de Salomão, em um período que von Rad denomina de *Salomonische Aufklärung* (= iluminismo salomônico),<sup>17</sup> compôs o Hexateuco.

Já Martin Noth não partiu de credos históricos para explicar o processo de formação do Pentateuco, mesmo reconhecendo o valor dos mesmos, e que algumas declarações de fé surgiram no culto.<sup>18</sup> Martin Noth defende a hipótese de que na base do Pentateuco estão antigas tradições que circulavam dentro de cinco grandes temas: a promessa aos patriarcas, a saída do Egito, a permanência no deserto, a revelação no Sinai e a entrada na terra prometida. Esses temas que compõem o Pentateuco apresentam um Israel formado e unificado desde o Egito, mas isso esconde um longo processo traditivo em que essas tradições pertenciam a grupos individuais, e só no período pré-monárquico, no que Martin Noth chama de anfictionia tribal, com culto em Siquém, é que essas tradições, antes pertencentes a grupos individuais, foram organizadas de forma a ganhar um caráter pan-israelita.<sup>19</sup>

### 1.1.2 Autoria e composição do livro de Êxodo

Diante do que foi exposto anteriormente, fica claro que o livro do Êxodo foi escrito por muitas mãos, o que impede a indicação de um autor. Isso também significa que *uma* datação para toda essa obra seria um projeto natimorto. O que temos é um conjunto de tradições, que foram unidas no decorrer de um longo processo de formação do livro. Seria injusto com esse processo e com aqueles que dele participaram que olhássemos apenas a partir da redação final e datássemos esse material.

### 1.1.3 Tradução do texto hebraico de Êxodo 23,1-9

1 Não levantarás<sup>20</sup> notícia<sup>21</sup> falsa.

<sup>17</sup> Herbert Donner, *História de Israel: dos primórdios até a formação do Estado*, São Leopoldo, Sinodal, 2ª edição, vol.1, 2002, p.256-257; Jean Louis Ska, *Introdução*, p.134; Albert de Pury, *O Pentateuco*, p.46-48;

<sup>18</sup> Douglas A. Knight, *Rediscovering*, p.111-112.

<sup>19</sup> Jean Louis Ska, *Introdução*, p. 135-137; Albert de Pury, *O Pentateuco*, p.43-46; Douglas A. Knight, *Rediscovering*, p.113-116.

<sup>20</sup> Qal imperfeito de *ns'*: “levantar”, “transportar”, “espalhar”. Veja na Septuaginta παραδέξει: “aceitarás”, “receberás” com relação ao juiz? Confira Luis Alonso Schökel, *Dicionário bíblico hebraico-português*, São Paulo, Paulus, 3ª edição, 2004, p.450-453 (Coleção Dicionários); Walter Bauer, *A Greek-English*

Não colocarás<sup>22</sup> mão tua com de culpado para seres<sup>23</sup> testemunha<sup>24</sup> de injustiça.<sup>25</sup>

2 Não seguirás<sup>26</sup> atrás de muitos<sup>27</sup> para fazer mal,  
e não intervirás<sup>28</sup> em processo<sup>29</sup> para inclinares<sup>30</sup> atrás de muitos para torcer.<sup>31</sup>

3 E magro não favorecerás<sup>32</sup> em processo.

4 Se encontrares<sup>33</sup> boi de inimigo<sup>34</sup> teu ou jumento seu perdido<sup>35</sup>:  
Deverás reconduzi-los<sup>36</sup> para ele.

5 Se vires<sup>37</sup> jumento de teu desafeto<sup>38</sup> caído<sup>39</sup> sob a carga dele,

*Lexicon of the New Testament and other early Christian Literature*, Chicago, The University of Chicago Press, 3ª edição, 2000, p.761.

<sup>21</sup> Substantivo *šēma*<sup>c</sup>: ‘notícia’. Veja Ludwig Koehler e Walter Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, CD-ROM Edition*, Leiden, Brill, 1994-2000, p.1575.

<sup>22</sup> Qal imperfeito jussivo de *šlt* “colocar”, “pôr”. Veja Ludwig Koehler e Walter Baumgartner, *Lexicon*, p.1483-1485; Luis Alonso Schökel, *Dicionário*, p.668-669.

<sup>23</sup> Qal infinitivo construto de *hyh* acompanhada pela preposição *l*: “ser”, “estar”, “existir”, “acontecer”. Veja Ludwig Koehler e Walter Baumgartner, *Lexicon*, p.243-244; Luis Alonso Schökel, *Dicionário*, p.170, 172-173; Gesenius-Kautzsch, *Gesenius’s Hebrew Grammar*, Oxford, Clarendon Press, 2ª edição, 1910, p.123; Paul Joüon e Takamitsu Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Roma, Pontificio Instituto Bíblico, 2006, p.135 (Subsidia Biblica 27); Page. H. Kelley, *Hebraico: uma gramática introdutória*, São Leopoldo, Sinodal, 3ª edição, 2002, p.218.

<sup>24</sup> Veja Ludwig Koehler e Walter Baumgartner, *Lexicon*, p.788 (4).

<sup>25</sup> Veja Ludwig Koehler e Walter Baumgartner, *Lexicon*, p.329; Luis Alonso Schökel, *Dicionário*, p.230-231.

<sup>26</sup> Veja Ludwig Koehler e Walter Baumgartner, *Lexicon*, p.243-244; Luis Alonso Schökel, *Dicionário*, p.172.

<sup>27</sup> Adjetivo *rah*. Veja Ludwig Koehler e Walter Baumgartner, *Lexicon*, p.1170-1172.

<sup>28</sup> Qal imperfeito de *nh*: “replacar”, “responder”, “intervir”. Veja Ludwig Koehler e Walter Baumgartner, *Lexicon*, p.851-852; Luis Alonso Schökel, *Dicionário*, p.507.

<sup>29</sup> Substantivo *riḅ*. Veja Ludwig Koehler e Walter Baumgartner, *Lexicon*, p.1224-1225 (B1).

<sup>30</sup> Qal infinitivo construto de *nth*: “esticar”, “torcer”, “inclinat”. Veja Ludwig Koehler e Walter Baumgartner, *Lexicon*, p.692 (4d)

<sup>31</sup> Aqui *nth* é *hif*’il infinitivo construto: “torcer”.

<sup>32</sup> Qal imperfeito de *hḏr*: “respeitar”, “honrar”. Veja Victor P. Hamilton, “*hḏr*” em Robert Laird Harris, *Theological Wordbook of the Old Testament*, p.207-208 (477); Ludwig Koehler e Walter Baumgartner, *Lexicon*, p.239.

<sup>33</sup> Qal imperfeito de *pg*<sup>c</sup>: “encontrar”, “topar”. Veja Ludwig Koehler e Walter Baumgartner, *Lexicon*, p.910 (1).

<sup>34</sup> Aqui *oyēḅ* funciona como Qal participio: “inimigo”, “adversário”. Veja Ludwig Koehler e Walter Baumgartner, *Lexicon*, p.38.

<sup>35</sup> Qal participio de *ḏh*: “perder-se”, “desviar-se”, “vagar”. Veja Ludwig Koehler e Walter Baumgartner, *Lexicon*, p.1766-1767; Luis Alonso Schökel, *Dicionário*, p.706.

<sup>36</sup> Essa construção infinitivo + imperfeito de um mesmo verbo serve para reforçar ou intensificar a idéia verbal. Aqui um *hif*’il infinitivo absoluto seguido de um *hif*’il imperfeito de *šūḅ*: “reconduzir”. Veja Luis Alonso Schökel, *Dicionário*, p.600-662 (4.1); Paul Joüon e Takamitsu Muraoka, *A Grammar*, p.122-123 (e1); Page. H. Kelley, *Hebraico*, p.221 (2).

<sup>37</sup> Qal imperfeito de *rḏh*: “ver”, “examinar”, “reconhecer”. Veja Ludwig Koehler e Walter Baumgartner, *Lexicon*, p.1557-1561.

desistirás<sup>40</sup> de abandonar<sup>41</sup> por ele:  
abandonar abandonarás<sup>42</sup> com ele.

6 Não torcerás<sup>43</sup> direito<sup>44</sup> de pobre<sup>45</sup> teu em processo seu.

7 De questão<sup>46</sup> falsa<sup>47</sup> distanciarás<sup>48</sup>,  
e inocente<sup>49</sup> e justo<sup>50</sup> não matarás,<sup>51</sup> pois não declaro inocente<sup>52</sup> um culpado.

8 E suborno<sup>53</sup> não aceitarás.<sup>54</sup>  
pois o suborno cega<sup>55</sup> os que enxergam bem<sup>56</sup> e distorce<sup>57</sup> questões de justos.

9 E estrangeiro<sup>58</sup> não oprimirás<sup>59</sup>,

<sup>38</sup> Qal participio de *śn*<sup>2</sup>: “odiar”, “detestar”. Veja Ludwig Koehler e Walter Baumgartner, *Lexicon*, p.1338-1340.

<sup>39</sup> Qal participio de *rb̄s*: “reclinar”, “deitar”. Veja Ludwig Koehler e Walter Baumgartner, *Lexicon*, p.1181.

<sup>40</sup> Qal perfeito de *ḥd̄l*: “desistir”, “renunciar”. Veja Ludwig Koehler e Walter Baumgartner, *Lexicon*, p.292 (5); Luis Alonso Schökel, *Dicionário*, p.204.

<sup>41</sup> Qal infinitivo construto de *ʿzb*: “abandonar”, “deixar”. Veja Ludwig Koehler e Walter Baumgartner, *Lexicon*, p.806-807; Luis Alonso Schökel, *Dicionário*, p.487.

<sup>42</sup> Qal infinitivo absoluto seguido de qal imperfeito de *ʿzb*: “abandonar”. Veja bibliografia na n.43.

<sup>43</sup> Hif’ il imperfeito de *n̄h*: “esticar”, “torcer”. Veja Ludwig Koehler e Walter Baumgartner, *Lexicon*, p.692 (5).

<sup>44</sup> Adjetivo *mišppāṭ*: “causa”, “direito”. Veja Gerhard Liedke, “šp̄l” em Ernst Jenni e Claus Westermann, *Theological Lexicon of the Old Testament*, p.1391-1398 (3d).

<sup>45</sup> Adjetivo *ʿebyōn*: “pobre”, “necessitado”. Veja Ludwig Koehler e Walter Baumgartner, *Lexicon*, p.5.

<sup>46</sup> Veja Ludwig Koehler e Walter Baumgartner, *Lexicon*, p.211 (2).

<sup>47</sup> Substantivo masculino *šeqer*: “falso”, “mentira”, “fraude”. Veja Ludwig Koehler e Walter Baumgartner, *Lexicon*, p.1648-1650 (1c).

<sup>48</sup> Qal imperfeito de *rḥq*: “afastar-se”, “retirar-se”, “distanciar-se”. Veja Ludwig Koehler e Walter Baumgartner, *Lexicon*, p.1221-1222 (2a).

<sup>49</sup> Adjetivo masculino *nāqî*: “inocente”, “livre”. Veja Luis Alonso Schökel, *Dicionário*, p.448.

<sup>50</sup> Adjetivo masculino *šaddîq*: “justo”, “inocente”. Veja Ludwig Koehler e Walter Baumgartner, *Lexicon*, p.1001-1002 (2).

<sup>51</sup> Qal imperfeito de *hr̄g*: “matar”, “assassinar”. Veja Ludwig Koehler e Walter Baumgartner, *Lexicon*, p.255.

<sup>52</sup> Hif’ il imperfeito de *šdq*: “justificar”, “inocentar”. Veja Ludwig Koehler e Walter Baumgartner, *Lexicon*, p.1003.

<sup>53</sup> Substantivo masculino *šōḥad*: “suborno”, “presente”. Veja Ludwig Koehler e Walter Baumgartner, *Lexicon*, p.1457 (2).

<sup>54</sup> Qal imperfeito de *lqh*: “receber”, “aceitar”. Veja Ludwig Koehler e Walter Baumgartner, *Lexicon*, p.534 (3).

<sup>55</sup> Pi’el imperfeito de *ʿvr*: “cegar”. Veja Ludwig Koehler e Walter Baumgartner, *Lexicon*, p.802.

<sup>56</sup> Adjetivo masculino plural *piqhîm*: “capaz de ver”, “perspicaz”. Veja Ludwig Koehler e Walter Baumgartner, *Lexicon*, p.959.

<sup>57</sup> Pi’el imperfeito de *slp*: “falsificar”, “torcer”. Veja Ludwig Koehler e Walter Baumgartner, *Lexicon*, p.758; Luis Alonso Schökel, *Dicionário*, p.468.

<sup>58</sup> Substantivo masculino *gēr*: “estrangeiro”. Veja Ludwig Koehler e Walter Baumgartner, *Lexicon*, p.201.

e vós conheceis<sup>60</sup> respiração<sup>61</sup> do estrangeiro,  
pois estrangeiros fostes<sup>62</sup> na terra<sup>63</sup> do Egito.<sup>64</sup>

#### 1.1.4 O Texto Massorético de Êxodo 23,3: *dal* ou *gadol*?

No aparato crítico da BHS<sup>65</sup>, nota-se que na tradução do texto hebraico para o grego, alguns termos foram traduzidos à luz do entendimento da/s audiência/s visada/s, e até mesmo termos foram acrescentados, talvez com o objetivo de tornar o texto mais claro. Por exemplo, a não intervenção parcial a favor da maioria em um processo, exigida no v.2b, tem a construção hebraica *ʿal-rîb* (= em processo) traduzida por *meta pletous* (= com multidão). Também ao final desse mesmo verso foi acrescentado o substantivo *krisis* (decisão, julgamento), talvez para tornar mais claro que o *torcer* do texto hebraico está relacionado com o julgamento. Mas a tradução que se encontra na Septuaginta não altera o texto substancialmente.

No entanto, no mesmo aparato crítico há uma indicação a respeito da palavra *dal* (= magro, fraco, oprimido) do v.3, onde é sugerido que *dal* poderia ser lido como *gādōl* (= grande, honrado), seguindo Levítico 19,15. Sendo assim, Martin Noth<sup>66</sup> em seu comentário, entende que o v.3 é uma proibição de influenciar desonestamente o julgamento em favor de um “homem poderoso” (= *gādōl*), não de um oprimido (= *dal*). Porém, tal argumento não está apoiado na história do texto.<sup>67</sup> Nem a Septuaginta e nem a Vulgata traduzem o verbo do v.3 por “grande, honrado, poderoso”, mas sim por pobre (= *penes* na Septuaginta e *pauper* na Vulgata). Em um texto onde a honestidade e

<sup>59</sup> Qal imperfeito de *lh̄s*: “oprimir”, “apertar”. Veja Luis Alonso Schökel, *Dicionário*, p.342.

<sup>60</sup> Qal perfeito de *yq̄c*: “conhecer”, “saber”. Veja Ludwig Koehler e Walter Baumgartner, *Lexicon*, p.390-392 (3, 9, 10).

<sup>61</sup> Substantivo feminino *neṣeš*: “garganta”, “vida”, “respiração”. Veja Ludwig Koehler e Walter Baumgartner, *Lexicon*, p.711-713 (3).

<sup>62</sup> Qal perfeito de *hyh*: “ser”, “estar”. Veja Ludwig Koehler e Walter Baumgartner, *Lexicon*, p.243-244

<sup>63</sup> Substantivo feminino *ʿereš*: “país”, “terra”. Veja Ludwig Koehler e Walter Baumgartner, *Lexicon*, p.90-91 (1, 3).

<sup>64</sup> Substantivo *mišrāyim*: “Egito”. Veja Ludwig Koehler e Walter Baumgartner, *Lexicon*, p.625 (1).

<sup>65</sup> K. Elliger e W. Rudolph (editores), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 5ª edição, 1997, p.123-124.

<sup>66</sup> Martin Noth, *Exodus: A Commentary*, Philadelphia, The Westminster Press, 1962, p.189.

<sup>67</sup> Frank Crüsemann, *A Torá: teologia e história social da lei do Antigo Testamento*, Petrópolis, Vozes, 2ª edição, 2002, p.269.

imparcialidade no julgamento são defendidos, o pobre não escapa das categorias de inocente e culpado. Portanto, optamos por manter o vocábulo *dal*.

## 1.2 Estrutura, estilo, gênero, *Sitz im Leben* e datação da perícopes de Êxodo 23,1-9

Procuraremos, aqui nesse item, demonstrar como o nosso texto está estruturado, para depois tratarmos do seu estilo, em comparação com o estilo casuístico e apodítico. Após esse procedimento, identificaremos o gênero de Êxodo 23,1-9, para daí tirar uma conclusão a respeito de seu lugar vivencial. Em seguida, procederemos à tentativa de localizar Êxodo 23,1-9 no tempo, em dar-lhe uma data.

### 1.2.1 Estrutura e estilo

Os versículos de Êxodo 23,1-9 contêm ditos exortativos, essencialmente de caráter proibitivo, que interpelam os ouvintes sobre como proceder num processo/*rîb* (v.1-3, 6-8), como tratar o animal do inimigo/*ʔoyēb* (v.4-5) e sobre a relação com estrangeiros/*gēr*, que foram pessoas sem direito (v.9).

Assim sendo os vv.1-2 estão marcados pela linguagem parenética que busca exortar o “tu” desses versículos sobre como proceder no processo. O v.1a proíbe - *lōʔ* /não - de se levantar qualquer tipo de notícia falsa/*šāvʔ*, e o v.1bc consequentemente proíbe - *ʔal*/não - de se realizar qualquer acordo com uma pessoa culpada/*rāšāʕ*, a fim de se prestar um testemunho injusto/*ḥāmās*. Então aderir à maioria/*rabbîm* (v.2) a fim de intervir num processo, de forma a comprometer a justiça, também é um comportamento proibido. Ações que põe em risco o bom andamento da justiça no tribunal são aqui proibidas.

O vv.1-2 têm seus conteúdos retomados nos vv.7-8, onde em v.7a a conversa falsa/*šeqer*, isto é, o acordo fraudulento, é proibido, pois causa a morte do inocente/*nāqî* e do justo/*šaddîq* (v.7bc) e a justificação do culpado/*rāšāʕ*, coisa que Javé não faz

(v.7c). Também o presente/suborno/*šōḥad* falsifica a questão dos justos (v.8), pois eles cegam até mesmo aqueles com capacidade mais aguçada para o julgamento, os perspicazes/*piqḥîm*, o que conseqüentemente causa desvios no andamento da justiça.

O v.3 surge com uma formulação intrigante: fica proibido honrar/*teḥddar* o magro/fraco/*dal* em um processo, dispensar-lhe algum tratamento especial, se o mesmo for culpado. Mas também não se deve torcer/perverter/*taṭteḥ* o direito do pobre/escravo/*ʿebyōn*, roubar-lhe o direito por causa de sua condição social (v.6).

Mas, e os versos 4-5? Neles o animal do inimigo/rival/*ʿoyēb* é que recebe proteção. O animal perdido, boi/*šôr* ou jumento/*ḥāmôrô* deve ser reconduzido, não pode ser abandonado por conta da rivalidade (v.4). Assim também o animal fraco, debilitado, que cai sob a carga que transporta (v.5) não pode ser abandonado. O que fazer então com esses versículos, que parecem destoar do conjunto? Aqui o animal, ser indefeso em relação às reações humanas, especialmente quando esse animal pertence ao inimigo/rival/*ʿoyēb* no processo, é protegido por exigências próximas ao estilo casuístico. O fraco, mesmo sendo ele um animal, deve ser tratado com justiça.

Ainda temos o v.9, que diante das colocações anteriores, parece estar sozinho. Se o objetivo dos nossos versículos é a justiça no tribunal, especialmente a proteção do direito dos mais fracos, com exceção do v.3 que comentaremos mais a frente, uma categoria social do antigo Israel está aqui, no v.9, sendo protegida também.<sup>68</sup> Fica proibido oprimir/*tilḥās* o estrangeiro/*gēr*, aquela pessoa que por não possuir terra não tem direitos. Assim como Israel foi estrangeiro na terra do Egito e sabe o que é a respiração/*neṗeš* do estrangeiro, ele não deve oprimir o estrangeiro.

\*\*\*

Quanto ao estilo de nossa perícopes, predomina a alocação na 2ª pessoa singular (vv.1-3, 6-8, 9), de estilo próximo ao apodítico,<sup>69</sup> mas não faltam formulações

<sup>68</sup> Milton Schwantes, *Apostila*, São Bernardo do Campo, p.12.

<sup>69</sup> Albrecht Alt, "As origens do direito israelita" em Albrecht Alt, *Terra prometida: ensaios sobre a história do povo de Israel*, São Leopoldo, Sinodal, 1987, p.217-219 (Estudos Bíblico-Teológicos AT);

semelhantes às casuísticas, mas na 2ª pessoa singular (vv.4-5), o que já diferencia esses versos da formulação casuística comum, que é uma descrição objetiva na 3ª pessoa singular.<sup>70</sup>

A forma padrão da formulação apodítica é a oração ser iniciada por sujeito, no caso a pessoa que cometeu a ação: ‘aquele que bater’ (Êxodo 21,12), ‘aquele que sequestrar’ (21,16), ‘aquele que amaldiçoar’ (21,17), em forma participial<sup>71</sup> e onde já se descreve o caso jurídico, ao qual está ligada uma frase subordinada, formulada por meio do predicado verbal ‘certamente morrerá’ (*môṭ yûmāṭ*),<sup>72</sup> especificando a pena, que é capital, por meio da construção sintática: infinitivo absoluto + imperfeito, a fim de dar força à frase.<sup>73</sup> Assim, Êxodo 21,12 diz: *makkēh ʔiš vā-mēṭ môṭ yûmāṭ*/aquele que bater um homem e morrer, certamente morrerá, em um estilo simples e claro, sem muitas especificações a respeito de detalhes dentro de um mesmo caso, como o faz o direito em estilo casuístico. Temos então o caso jurídico: aquele que bater um homem e morrer/*makkēh ʔiš vā-mēṭ* e a sentença sem mais rodeios: certamente morrerá/*môṭ yûmāṭ*.

Em Êxodo 23,1-3.6-9 não temos o estilo apodítico da forma como descrita acima. Aqui, o que encontramos são alocações na 2ª pessoa singular, iniciadas por uma negação categórica representada pela construção: advérbio (*lōʔ*) + imperfeito e com sujeito pronominal “tu”, ambos seguidos por complementos; esse estilo predominará nesses versículos. Essas sentenças não carregam a sanção comum da formulação apodítica padrão (= *môṭ yûmāṭ*), que não deixa brecha para possíveis ‘se... porém...’ da formulação casuística, mas condenam peremptoriamente uma série de comportamentos reprovados no âmbito do julgamento e das relações. O efeito é de incondicionalidade quanto à questão tratada.

---

James G. William, “Concerning one of the Apodictic Formulas” em *Vetus Testamentum*, Leiden, Brill, vol.14, n.4, 1964, p.1; Martin Noth, *Exodus*, p.174; Frank Crüsemann, *A Torá*, p.206-207.

<sup>70</sup> Albrecht Alt, *Direito israelita*, p.188-189; George V. Pixley, *Êxodo*, São Paulo, Paulinas, 1987, p.186-187 (Coleção Grande Comentário Bíblico).

<sup>71</sup> Bruce Kenneth Waltke e Michael Patrick O'Connor, *An Introduction Syntax*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1990, p.69.

<sup>72</sup> Bruce Kenneth Waltke e Michael Patrick O'Connor, *An Introduction*, p.71-72.

<sup>73</sup> Albrecht Alt, *Direito israelita*, p.210.

Sendo assim, em v.1a temos o advérbio de negação + imperfeito (*lōʔ tīśśāʔ*/não levantarás) com o sujeito pronominal ‘tu’, seguidos do objeto *šēmaʕ šāvʔ*/notícia falsa. Em v.1b a mesma construção aparece: advérbio + imperfeito (*ʔal tāšet* /não colocarás), mas aqui o advérbio de negação não é o enfático *lōʔ*, mas *ʔal* e com ele está um imperfeito jussivo, que é o que se espera nessa construção,<sup>74</sup> essa é seguida pelo objeto *yādḵā ʕim-rāšāʕ* /com mão de culpado. O v.1c é um predicado verbal subordinado ao que vem em v.1b que clareia a frase ‘não colocarás tua mão com a de culpado’, dizendo, com isso, para que serve esse gesto.

No início do v.2a o estilo apodítico, marcado pela negação categórica, está representado por *lōʔ tihyeh*/não seguirás, que é seguido pelo objeto que o complementa e especifica quem não deve ser seguido, isto é, a maioria/*rabbîm*, o que, formulado negativamente, evita praticar qualquer tipo de ato considerado maldoso. A conjunção *vē* /e liga v.2b a v.2a, mas aquele pode muito bem funcionar como frase independente, não subordinada ao conteúdo de v.2a. Temos então em v.2b a nossa construção já conhecida: advérbio de negação + imperfeito (*vē- lōʔ taʕāneh*/e não intervirá), já com o sujeito pronominal ‘tu’, seguido do objeto (*ʕal-rîb* /em processo). A próxima frase (v.2c), um predicado verbal, está subordinada a v.2b, e diz o que o sujeito dessa frase (v.2b) não deve fazer ao intervir em um processo.

Tratando do v.3 percebemos uma mudança estilística interessante. Aqui não temos a ordem normal das palavras em uma frase hebraica, que é composta de verbo + sujeito + objeto.<sup>75</sup> Um dos objetos (*və-dal*/e magro) encontra-se anteposto em relação ao verbo, o que, na gramática hebraica, significa dar ênfase ao elemento que vem antes do verbo. Seguindo o objeto do início da frase, temos o advérbio + imperfeito (*lōʔ tehddar*/não honrarás), que carrega consigo o sujeito pronominal ‘tu’ e que são seguidos por objeto direto *bə-rîbô*/em processo seu.

<sup>74</sup> Albrecht Alt, *Direito israelita*, p.218, veja também a nota n.90. Isso não diz que essa negação não seja enfática também. Veja para isso John Bright, “The Apodictic Prohibition: Some Observations” em *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, Society of Biblical Literature, vol.92, n.2, 1973, p.185-204.

<sup>75</sup> Page H. Kelley, *Hebraico*, p.118-119; Thomas Oden Lambdin, *Gramática do hebraico bíblico*, São Paulo, Paulinas, 2ª edição, 2005, p.71-72.

Nos vv. 4-5 encontram-se formulações próximas ao estilo casuístico,<sup>76</sup> não em sua forma mais comum, composta por prótase constituída de uma primeira oração condicional iniciada com a conjunção *kî/se*, seguida de oração condicional consecutiva e essa iniciada com *‘im/se* onde se apresentam o caso jurídico e suas especificidades, essa, por sua vez, seguida pela apódose, introduzida pela conjunção *və/e*, onde se especifica as penalidades.<sup>77</sup>

Então, temos no v.4 a prótase com a oração condicional principal iniciada por *kî/se*, mas falta-nos a oração condicional consecutiva iniciada com *‘im/se*. Além do mais, em v.4b falta o início típico de uma apódose introduzida por *və/e*. Além da ausência desses elementos, outra característica que diferencia este verso é que o mesmo está formulado na 2ª pessoa do singular. O comum em orações casuísticas é a formulação na 3ª pessoa.<sup>78</sup> Em todo caso, temos uma breve descrição do tipo de caso: boi ou jumento perdido (v.4a). O que se deve fazer com esses animais perdidos? Reconduzir ao dono (v.4b). Não temos aqui na apódose a descrição de qualquer tipo de penalidade, comum na formulação casuística, apenas uma instrução de como tratar esses animais. O ‘tu’ sujeito da oração é interpelado, mas não sancionado.

No v.5a, formulado na 2ª pessoa do singular como o v.4, também está ausente a oração consecutiva encabeçada por *‘im/se*, o que não impede de especificar o caso: um jumento caído sob a carga que transporta. Esse animal não pode ser abandonado, de acordo com a apódose, iniciada com *və/e*, mas aqui, de fato, como parte da prótase de forma peculiar.<sup>79</sup> Se em v.5a foi dito que o animal não deveria ser abandonado, v.5b a apódose reforça, de forma idiomática, tal recomendação.

<sup>76</sup> Milton Schwantes. *Apostila*, p.31.

<sup>77</sup> Veja por primeiro Albrecht Alt, *Direito israelita*, p.188-189; Frank Crüsemann, *A Torá*, p.206-207; Werner H. Schmidt, *Introdução*, p.110-111; Dale Patrick, “Casuistic Law Governing Primary Rights and Duties” em *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, Society of Biblical Literature, vol.92, n.2, 1973, p.1-6; Cássio Murilo Dias da Silva, “Leituras sob o aspecto diacrônico 1: crítica literária, crítica dos gêneros literários e Sitz im Leben” em Cássio Murilo Dias da Silva (organizador), *Metodologia de exegese bíblica*, São Paulo, Paulinas, 2ª edição, 2003, p.195; José Luis Sicre, *Introdução ao Antigo Testamento*, Petrópolis, Vozes, 2ª edição, p.116; Rifat Sonsino, “Law: Forms of Biblical Law” em David Noel Freedman (editor), *The Anchor Bible Dictionary*, Nova York, Doubleday, 1992, vol.4, p.252-254, especialmente p.252.

<sup>78</sup> Nessa mudança poderíamos ver a mão deuteronômista? Albrecht Alt, *Direito israelita*, p.188, nota n.19.

<sup>79</sup> Allan Cooper, “The Plain Sense of Exodus 23:5” em *Hebrew Union College Annual*, Cincinnati, Jewish Institute of Religion, vol.59, 1988, p.4.

Voltamos, no v.6, ao estilo apodítico de negação categórica. Aqui encontramos então o advérbio + imperfeito (*lōʿ taṭṭeh*/não torcerás), acompanhado do sujeito pronominal ‘tu’, ambos seguidos por objeto. No que aqui chamamos de objeto há, na verdade uma relação construtiva/genitiva do substantivo *mišppāʾ*/direito mais o substantivo *ʿebyōn*/pobre/escravo, seguidos de preposição + substantivo (*bə-rībō*/em processo seu). Então, a rigor, temos objetos após o verbo.

No v.7a o objeto direto *middbar*/questão de, liga-se em uma relação de construto com o objeto direto *šeqer*/falsidade, antepostos ao verbo e ao sujeito. Como dito acima, essa modificação de posição do objeto, indica que a ênfase está sendo dada a esse elemento. Essa frase (v.7a) tem outra característica que deve ser colocada aqui, ela não possui a construção comum ao direito apodítico na sua formulação de negação categórica: advérbio + imperfeito. O que se segue após o objeto está formulado positivamente *tirḥāq*/te afastarás. Temos, então, o verbo no imperfeito mais o sujeito pronominal ‘tu’.<sup>80</sup> Em v.7b temos novamente o objeto anteposto ao verbo e sujeito: *və-nāqī*/e inocente é relacionado a *və-šaddīq*/e justo por conjunção, ambos seguidos pelo advérbio *ʿal*/não + imperfeito jussivo, o que caracteriza uma mudança no estilo apodítico de negação categórica (mas não a força categórica), já tratado acima. Já v.7c é uma frase subordinada a v.7b, relacionada assim pela conjunção *kī*/pois, composta de advérbio + imperfeito, mas aqui acompanhada de sujeito pronominal na 1ª pessoa: ‘eu’. Segue-se a ambos o objeto direto indefinido *rāšāʿ*/culpado.

Com respeito ao v.8a, temos o objeto *və-šōḥad*/e suborno anteposto ao verbo e ao sujeito, que seguem o objeto na já bem conhecida forma do estilo apodítico de negação categórica: advérbio *lōʿ*/não + imperfeito *tiqqāḥ*/aceitarás, acompanhado do sujeito pronominal ‘tu’. Temos, em v.8b, uma frase subordinada a v.8a, relacionada assim pela conjunção *kī*/pois posicionada no início da frase. Também no início encontra-se o objeto direto *ha-šōḥad*/suborno, seguido pelo verbo no imperfeito *yəʿaûēr*/cegar mais o sujeito *piqhîm*/perspicazes. A frase de v.8c está subordinada a

<sup>80</sup> De acordo com Albrecht Alt, *Direito israelita*, p.217 na nota n.90, *tirḥaq* (te afastarás) foi introduzido no lugar de uma palavra de sentido oposto, anteposta pelo advérbio de negação enfático.

v.8b pela conjunção *və/e* fixada ao verbo no imperfeito *vî-sallēp̄*/falsificar, seguida do sujeito em uma relação de construto: *dibrē šaddîqîm*/questões de justos.

Por fim, no v.9a, anteposto ao verbo está o objeto direto indefinido *və-gēr/e* estrangeiro. Segue-se a esse o advérbio *lōʔ* /não + imperfeito *tilhās̄*/oprimirás, acompanhado do sujeito pronominal ‘tu’. Na frase em v.9b temos o sujeito pronominal, na 2ª pessoa do plural,<sup>81</sup> anteposto ao verbo no perfeito, seguidos por objeto direto em uma relação de construto *ʔet-nepēs̄ ha-gēr*/respiração de estrangeiro. Em v.9c, temos uma frase subordinada a v.9b iniciada por conjunção *kî*/pois, ligada a parte do objeto anteposto ao verbo *kî-gērîm* /pois estrangeiros. Segue-se a isso o verbo no perfeito mais o sujeito pronominal ‘tu’ e o restante do objeto (*bə-ʔereš mišrāyim*/na terra do Egito).

Com essas colocações descrevemos o estilo das frases e versos de nossa perícopes. Mas, e o lugar onde esse estilo foi cultivado? Será que o próprio estilo de nossa perícopes pode nos dizer alguma coisa do lugar na vida onde ele foi cultivado? Vejamos isso.

### 1.2.2 Gênero e *Sitz im Leben*

Um detalhe, entre muitos outros, se sobressai em nossa perícopes: sua linguagem não é rigorosamente nem apodítica e nem casuística. Se podemos falar de direito em estilo casuístico e apodítico em nossa perícopes, esses já se encontram transmutados.

Acima, quando foram tratados os vv.4-5 de nossa perícopes, os quais se aproximam do direito casuístico, exemplificamos a forma como esse direito aparece na Bíblia em sua formulação padrão. O caso principal é apresentado na primeira frase, iniciada por *kî*/se, acompanhada por frase com o caso subordinado, encabeçada por *šim*/se, ambas seguidas pela frase que determina a sanção a ser aplicada, iniciada por *və*/então. Mas há frases, fora de nossa perícopes, mas dentro do Código da Aliança, do

<sup>81</sup> Aqui no plural, o que faz com que muitos afirmem que é um acréscimo deuteronomico. Veja Julius Wellhausen, *Die Composition*, p.89; Frank Crüsemann, *A Torá*, p.167.

qual ela faz parte, que compõem o elenco das frases do chamado direito casuístico, mas ainda não estão formalmente tão definidas assim. O direito casuístico vai se desenvolvendo de forma mais simples até formas mais complexas? Vejamos Êxodo 22,4:

<sup>4</sup>*“Se/kî um homem incendiar roça ou vinha, e deixar solto seu gado e incendiar outra roça, do melhor de sua roça e do melhor de sua vinha restituirá”.*

Nessa formulação sintética o caso é uma roça ou vinha incendiada por um homem, que por deixar o gado solto acaba por permitir que outra roça seja incendiada. Por conta disso, na frase que consta a sanção, o autor de nossa frase preocupa-se em deixar claro que ele, o homem culpado pelo incêndio, restituirá ao dono da roça ou vinha do melhor de sua roça e de sua vinha. A atenção está voltada para a sanção, mas o caso não deixa de ser exemplificado. Já em Êxodo 21,33-34 temos:

<sup>33</sup>*E se/və-kî um homem mantiver aberto uma cova ou se/kî cavar um homem um buraco, e não o cobrir e cair ali boi ou jumento,* <sup>34</sup>*o dono da cova restituirá prata a seu proprietário, e morte lhe acontecerá”.*

Nesse exemplo, o caso principal vai se complexificando. É bem diferente um buraco/cova que já estava aberto e não foi tampado e o buraco que não é tampado durante o processo de abertura do mesmo. Não somente o caso principal vai se tornando mais complexo diante das variações possíveis, mas na sanção ocorre tanto a fixação da restituição para aquele que perdeu o boi ou jumento como a passagem de propriedade do boi ou jumento para aquele que indenizou o ex-proprietário. Os casos e suas respectivas sanções se desenvolvem, do mais simples para o mais complexo, à medida que novas situações da vida precisam ser contempladas pelo direito casuístico. Passemos a dois exemplos que espelham diferenciação social, são eles Êxodo 21, 18-19.20-21:

<sup>18</sup>“*E se/və-kî brigarem homens e ferir um homem ao outro com pedra ou com punho*<sup>82</sup> e não morrer e cair de cama, <sup>19</sup>*se/‘im levantar e andar na rua sobre seu bastão, ficará impune o que o feriu; somente seu aquietar-se dará, e certamente ficará sarado*”.

<sup>20</sup>“*E se/və-kî bater um homem em seu escravo ou escrava com vara, e morrer sob sua mão, certamente será vingado,* <sup>21</sup>*mas se/‘im um dia ou dias ficar de pé, não será vingado, pois prata sua (é) ele*”.

Os vv.18-19 foram separados acima dos vv.20-21 só para efeito de visualização dos casos, mas eles formam um único parágrafo no hebraico. Isso se vê até mesmo pelos próprios casos tratados, onde o que está em questão é a lesão corporal, seguida de morte ou não: em vv.18-19 o caso é de lesão causada a outrem durante uma discussão, já em vv.20-21 o caso é a morte causada a um escravo ou escrava na aplicação de uma surra com pau. Flagrante é que, no caso de uma lesão causada por um homem a outro homem, somente em casos muito especiais ele terá que indenizar o prejudicado, mas no caso do escravo ou escrava, o autor do espancamento só pagará alguma coisa se o escravo ou escrava morrer após o espancamento, se morrer um ou dos dias depois(!) o dono não sofrerá sanção nenhuma, porque o escravo ou a escrava é seu ‘dinheiro’.<sup>83</sup> Fica clara a diferenciação social na sanção aplicada no caso de uma lesão de homem para homem, e de homem para escravo/a. Homem aqui não está apenas no sentido de gênero, mas é uma categoria social de Israel, são aqueles que possuem terra, e que, portanto, têm direitos plenos.<sup>84</sup> O escravo não, ele perdeu a terra por conta de dívidas. Cada caso é tratado de forma ímpar e reflete uma sociedade cada vez mais complexa.

Se uma linguagem corresponde a uma determinada situação na vida, onde ela era utilizada, então em que setor da vida vivida o direito em formulação casuística tinha o seu lugar? É bom começar pelas constatações feitas por Albrecht Alt.<sup>85</sup>

<sup>82</sup> Expressão de significado obscuro, segundo a Septuaginta “punho”.

<sup>83</sup> Frank Crüsemann, *A Torá*, p.216-227.

<sup>84</sup> Hans Jochen Boecker, *Orientação para a vida: direito e lei no Antigo Testamento*, São Leopoldo, Sinodal, 2004, p.16.

<sup>85</sup> Albrecht Alt, *Direito israelita*, p.186-203.

Uma dessas constatações é que as leis casuísticas não carregam conteúdos religiosos, isto é, elas não são do templo, do culto. Elas tratam sim de casos da vida cotidiana. Quando o universo religioso é por elas tratado, é só em caso especial (= Êxodo 22,8). As questões por elas contempladas não abrangem a religião. Com isso, fica evidente que elas não procedem de especialistas da religião, ou seja, sacerdotes, levitas, etc. Elas são de procedência laica. Milton Schwantes<sup>86</sup> diz que elas também não são leis da família extensiva (= *bēṭ ʿāb*). Os casos contemplados não abrangem as relações pai-filho, marido-esposa.

Feitas essas considerações, de caráter negativo, que expõem mais o que as leis casuísticas não são, podemos sugerir então o que elas são. As leis casuísticas, com maior certeza aquelas do Código da Aliança denominadas tecnicamente de *mišppāṭîm*,<sup>87</sup> são leis que regulam a relação entre as *bēṭ ʿābōt*/famílias extensivas. Elas tratam da relação entre essas famílias e seus bens, como bois, jumentos, escravos, roça e vinha. Evidenciam a inter-relação entre essas famílias, que parecem trabalhar para que os casos cheguem a um consenso. Essa afirmação pode ser corroborada pelo fato de que tais leis não estão vinculadas a nenhuma daquelas autoridades do antigo Israel mais conhecidas: sacerdote, rei e juiz. Pode-se pressupor que, para cada caso era necessária discussão, que desembocasse na delimitação e definição exata do delito. Sendo assim, podemos dizer que a negociação dos casos está na base desse direito e que o melhor lugar, no antigo Israel, para tal negociação, era o portão ou aquele lugar na vila que correspondia ao portão. Era nesse lugar que se reuniam aqueles que participavam do júri. Mas, e quem são eles?

Se definirmos primeiro aqueles que não participavam da jurisprudência no portão da cidade ou vila, talvez a questão seja melhor esclarecida. Os excluídos desse espaço são as mulheres, crianças, escravos e escravas e estrangeiros. Eles não têm direito de participarem da comunidade jurídica. Mulheres e crianças estão sob a autoridade patriarcal do chefe da família, escravos e estrangeiros, como pertencentes à família, também estão sob essa autoridade.<sup>88</sup> Os *mišppāṭîm* tratam, de forma

<sup>86</sup> Milton Schwantes, *Apostila*, p.23.

<sup>87</sup> Frank Crüsemann, *A Torá*, p.206-216.

<sup>88</sup> Hans Jochen Boecker, *Orientação*, p.8-12; Christopher J. H. Wright, "Family", em David Noel Freedman, *The Anchor Bible Dictionary*, vol.2, 1992, p.761-767, especialmente p.763-764; Hanoch

considerável, problemas entre homens livres. Esse espaço era preenchido pelos homens livres/*ʾānāšīm*. Quando eles falam de *ʾānāšīm*/homens ou *ʾiš*/homem, não é qualquer homem, isto é, são aqueles que possuíam terra, que tinham direitos plenos por ter herança, como dito acima.<sup>89</sup> Eram uma categoria social, porque o escravo poderia ser do sexo masculino, mas ele não tem direitos por não possuir terra. As mulheres não possuíam terra, era prerrogativa masculina<sup>90</sup>, muito menos as crianças. Parece que esse ‘homem livre’ tinha acesso a todas as funções possíveis na comunidade jurídica: defender, acusar, testemunhar, sentenciar e executar. De acordo com Milton Schwantes<sup>91</sup> essas funções adentram até mesmo no período monárquico, pelo fato de nem mesmo nessa época haver juízes profissionais, a não ser nas grandes cidades, aonde a burocracia monárquica chegava com maior facilidade.

Sendo assim, sugerimos que o lugar vivencial das leis casuísticas são os conflitos entre ‘homens livres’ e sua mediação na prática jurídica exercida no portão pela comunidade jurídica, composta pelos mesmos.<sup>92</sup> Mas isso não parece ser verdade para aqueles dois versículos que compõem a nossa perícopa (vv.4-5), e que estão *próximos* da linguagem casuística, mas possuem características muito peculiares. Antes de pensar o lugar vivencial daqueles versículos, sugerimos tratar do lugar vivencial do chamado direito apodítico.

Anteriormente falamos do direito em formulação apodítica. Vimos que o caso em questão é apresentado na forma participial: ‘aquele que...’ ‘bater’, ‘sequestrar’, ‘amaldiçoar’ (Êxodo 21, 12.16-17), e que a sanção imposta é a penal capital ‘certamente morrerá’ (= *môṭ yûmāṭ*). Esse tipo de direito encontra-se entrelaçado com o direito em formulação casuística dos *mišppāṭīm* (Êxodo 21,2-22,19), mas claramente se destaca como elemento diferente e em menor número em relação às leis casuísticas dos

---

Reviv, *The Elders in Ancient Israel*, Jerusalem Magness Press, 1989, p.9-11. Mas isso não quer dizer que o lugar da mulher na família israelita do antigo Israel fosse insignificante. Veja Carol Meyers, “The Family in Early Israel”, em Don S. Browning e Ian S. Evison (editores), *Families in Ancient Israel*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1989, p.1-47; “Procreation, Production, and Protection: Male-Female Balance in Early Israel”, em *Journal of the American Academy of Religion*, Missoula, American Academy of Religion, vol.51, n.4, 1983, p.569-593.

<sup>89</sup> Veja a nota n.86 acima.

<sup>90</sup> Exceto o intrigante caso de Números 36,1.

<sup>91</sup> Milton Schwantes, *Apostila*, p.24; Frank Crüsemann, *A Torá*, p.249.

<sup>92</sup> Albrecht Alt, *Direito israelita*, p.190-191; Milton Schwantes, *Apostila*, p.25; Martin Noth, *Exodus*, p.174-175; George V. Pixley, *Êxodo*, p.185-186; Hans Jochen Boecker, *Orientação*, p.15-16.

*mišppāṭîm*.<sup>93</sup> Pode-se verificar essa constatação não só pelo aspecto formal dessas leis, mas pelo conteúdo e também pelo tipo de pena aplicada ao caso: ela é capital!

As leis em formulação apodítica, que estão incorporadas nos *mišppāṭîm*, tratam de assassinato de um homem/יֵשׁ (Êxodo 21,12), agressão física e verbal aos pais (21,15.17), sequestro de um homem (21,16), práticas religiosas (22,17.19) e bestialismo (22,18). Quando as leis casuísticas nos *mišppāṭîm* tratam da agressão física a um homem, essa não chega ao extremo do assassinato, por isso, a pena aplicada não é de caráter tão duro (21,18-19), mas para os outros casos contemplados pelo direito apodítico, não há paralelos nos *mišppāṭîm*,<sup>94</sup> a não ser com relação ao campo religioso (veja 22,8; 22,17.19), mas com casos diferentes e penalidades também. O direito apodítico trata de questões não contempladas pelo direito casuístico nos *mišppāṭîm*. Mas por que elas são apodíticas?

Esse tipo de direito não permite negociações a respeito do caso tratado, ela é incondicional e direta, já constataram que com apenas cinco palavras, que parecem soar na métrica da poesia, ela diz o que tem que dizer sobre o caso e a pena.<sup>95</sup> Não há espaços para casuísmos, e muito menos para penas que apenas paguem uma indenização. Para cada caso tratado, só se prevê uma pena, que é a de morte. Ela pretende chegar a um consenso em relação aos casos? Com certeza não! Ela coibi, da forma mais amedrontadora possível, aqueles casos que por ela não são passíveis de diálogo e acertos. Por esse seu caráter de incondicionalidade que culmina na pena capital, esse tipo de direito não contempla muitos delitos, porque somente aqueles delitos que merecem a pena de morte são abarcados.<sup>96</sup>

Acima ficaram pontuadas as esferas da vida contempladas pelo direito apodítico, vamos vê-las mais de perto.

<sup>93</sup> Albrecht Alt, *Direito israelita*, p.204; Frank Crüsemann, *A Torá*, p.206-207; Milton Schwantes, *Apostila*, p.25.

<sup>94</sup> Albrecht Alt, *Direito israelita*, p.215.

<sup>95</sup> Albrecht Alt, *Direito israelita*, p.210; Milton Schwantes, *Apostila*, p.25.

<sup>96</sup> Milton Schwantes, *Apostila*, p.26.

Há duas que contemplam ações contra um homem/יִשְׂרָאֵל (21,12.16). A primeira dessas uma agressão mortal, e a segunda um sequestro, ambas têm por penalidade a morte do agressor e do sequestrador, mas essa última parece que em uma possível fase mais antiga do versículo, dizia que bastava o sequestro seguido da venda para configurar o delito cometido, mas em uma possível ampliação ('...ou for achado em sua mão')<sup>97</sup>, ela aumenta o enquadramento do caso. Duas outras abarcam a agressão física ou verbal ao pai ou a mãe (21,15.17). Ferir mortalmente e amaldiçoar pai ou mãe são questões que não se discute e que culminam na morte do agressor. Não há casos dentro do caso. Por esse mesmo caminho incondicional percorre a questão da relação sexual de alguém com um animal, se isso acontecer, o/a praticante do ato será morto (22,17).

Mas as leis apodíticas não contemplam somente questões que parecem pertencer ao ambiente da família extensiva, o universo religioso também é seu objeto. O que deve acontecer a uma feiticeira?<sup>98</sup> Ela deve ser morta, pois a religião de Javé não permitia essas práticas (Deuteronômio 18,9-13, por isso seria esse verso deuteronômico?). Assim também, o sacrifício a outros deuses (22,19),<sup>99</sup> a não ser Javé, leva à pena capital! Leis assim, que contemplam questões aparentemente do âmbito das famílias extensivas, e de forma clara do universo religioso, onde teriam o seu lugar vivencial?

Já que nessas leis não há subcasos dentro do caso, e nem negociações com relação às penalidades, mas apenas um caso e uma pena, elas não devem pertencer à prática da jurisprudência dos homens livres no portão, já constatamos que ali é o lugar de se discutir casos e negociar penalidades. Ali cabe, por seu caráter de negociação, o direito em estilo casuístico. Milton Schwantes<sup>100</sup> diz que quando uma dessas leis apodíticas passa para o ambiente da jurisprudência no portão, elas sofrem consideráveis adaptações (21,12.13-14).

Também essas leis não contemplam só o mundo da religião e seus temas, aliás, em uma estatística bastante rude, se estivemos certos na nossa sugestão de que 21,12.15-17; 22,18 são do ambiente das famílias extensivas, teríamos cinco versículos

<sup>97</sup> Albrecht Alt, *Direito israelita*, p.212.

<sup>98</sup> Com certeza esse versículo já sofre modificações em relação ao estilo apodítico como descrito acima, mas de qualquer forma ele preserva a tonalidade incondicional.

<sup>99</sup> Veja o interessante comentário de Albrecht Alt em Albrecht Alt, *Direito israelita*, p.231 a nota n.74.

<sup>100</sup> Milton Schwantes, *Apostila*, p.28.

tratando de casos dessa esfera contra dois da esfera religiosa.<sup>101</sup> E quando tratam de casos do mundo da religião, não reivindicam a presença de uma autoridade do clero, como sacerdotes e levitas, e nem uma instituição mais complexa como o templo. Verifica-se, portanto, traços de característica laica nessas leis.

Mas nem por não ser da prática da jurisprudência dos homens livres, e nem propriamente de sacerdotes e do ambiente do culto, essas leis deixam de reivindicar uma autoridade. Um rápido olhar sobre sua formulação e conteúdos já demonstra isso. Elas exigem uma autoridade por trás das mesmas. Essa autoridade não pertence às esferas acima aludidas, mas a esfera familiar, à *bēt ʿāb*/família extensiva, mais especificamente ao chefe de família. Isso não quer dizer que leis apodíticas não tenham sua origem em outras autoridades, mas as que estão nos *mišppāṭîm* demonstram ser da *bēt ʿāb*/família extensiva e daquele que tem autoridade sobre ela, o ancião,<sup>102</sup> se trata de questões dentro da família em Êxodo 21,12.15-17; 22,18, especialmente se compararmos com Levítico 20. Mas, e o versículos de nossa perícopes (Êxodo 23,1-3.6-9), com linguagem *próxima* às da formulação apodítica<sup>103</sup> mais acima descrita, mas com peculiaridades e de conteúdos diferentes das leis apodíticas dos *mišppāṭîm*, teriam eles o mesmo lugar vivencial das leis apodíticas dos *mišppāṭîm*?

Anteriormente formulamos uma pergunta semelhante à do parágrafo anterior, mas com relação aos vv.4-5 de nossa perícopes, que têm linguagem semelhante às leis em formulação casuística nos *mišppāṭîm*. É preciso apresentar, a partir de agora, as semelhanças e diferenças do estilo de nossa perícopes, com relação ao estilo casuístico e apodítico nos *mišppāṭîm*, e daí sugerir o *Sitz im Leben* da linguagem de nossa perícopes.

Vimos que ao descrevermos o direito em estilo casuístico ficou claro seu caráter judiciário, isto é, de surgir *de* e servir *para* processos judiciais, especificando o caso, subcasos e as penalidades. O direito em formulação apodítica surge da autoridade do chefe da família extensiva, e também especifica o caso e prevê a pena capital para o mesmo. Não é assim na nossa perícopes! Ela não descreve processos judiciais, não

<sup>101</sup> Sigo aqui mais uma vez Albrecht Alt, *Direito israelita*, p.215, onde ele afirma que essas leis em parte são da esfera sacral.

<sup>102</sup> Milton Schwantes, *Apostila*, p.29; Hans Jochen Boecker, *Orientação*, p.10-23.

<sup>103</sup> Milton Schwantes, *Apostila*, p.31.

discrimina delitos e muito menos aplica penas. Diante disso, podemos começar afirmando negativamente que não estamos diante de leis. Dito isso, o que seria então essa nossa perícópe?

Percebe-se claramente que a linguagem de nossa perícópe é parenética, isto é, exortativa. Nossos versículos contêm ditos exortativos que objetivam interpelar sobre o comportamento antes e durante um processo (v.1-3, 6-8), como deve ser tratado o animal do inimigo/<sup>2</sup>*oyēb* (v.4-5) e a respeito da não exploração dos estrangeiros/*gēr* (v.9). Por isso a *alocução* lhe cai tão bem. É sempre a um ‘tu’<sup>104</sup> que a alocução se dirige em nossa perícópe e perpassa a mesma em todos os seus versículos. Com isso ainda não exploramos a fundo a linguagem de nossa perícópe.

Em quase todas essas alocuções há uma proibição:<sup>105</sup> “‘não levantarás’ (23,1a), ‘não honrarás’ (23,3), ‘não torcerás’ (23,6), ‘não aceitarás’ (23,8a). No hebraico, essa forma de se expressar não aparece como um advérbio de negação (*lōʾ*/não) seguido de um imperativo, isto é, um imperativo negado, mas como demonstrado anteriormente, ela aparece, no hebraico, com advérbio de negação seguido do imperfeito, isto é, um imperfeito negado. Albrecht Alt<sup>106</sup> diz que esse advérbio de negação representa a forma intensiva da negação, e por isso, alguns afirmam que a negação do imperfeito daria especial ênfase e abrangência à proibição.<sup>107</sup> Esse tipo de negação é designada de *proibitivo* pela pesquisa.

Em alguns versículos, no caso o v.23,1b e 7b, encontramos o imperfeito jussivo sendo negado com o advérbio <sup>2</sup>*al*/não, forma comum de negação para esse tipo de verbo, que enfatiza desejo ou ordem. Na pesquisa do Antigo Testamento, esse tipo de negação recebe o nome de *vetitivo*. Em outras partes do Primeiro Testamento essas formas para o advérbio de negação devem ser diferenciadas, mas aqui em nossos versículos não, ambas têm a mesma força de negação categórica.<sup>108</sup>

<sup>104</sup> Êxodo 23,9b está dirigido a “vós”.

<sup>105</sup> Veja a formulação positiva *tirhaq/te afastarás* de 23,7a. Albrecht Alt, *Direito israelita*, p.218 nota n.90 pensa que a mesma foi introduzida no lugar de uma palavra de sentido oposto e negada.

<sup>106</sup> Albrecht Alt, *Direito israelita*, p.218.

<sup>107</sup> Milton Schwantes, *Apostila*, p.32.

<sup>108</sup> Veja para isso John Bright, *The Apodictic Prohibition*, 185-204; Milton Schwantes, *Apostila*, p.33.

As alocações na 2ª pessoa singular não acompanham só as frases proibitivas e *vetitivas*. Os vv.4-5 também se dirigem discursivamente a um ‘tu’, com a intenção de interpelá-lo com relação ao tratamento que deve ser dispensado ao animal do inimigo/’oyēb ou do que te odeia/’ōna’ākā. O *ki*/pois/se marca o início desses versículos, mas não se encontra só neles (23,7c.8b.9c). A sua proximidade com a formulação casuística é perceptível, mas aqui, vemos que essa conjunção, assim como nas exortações condicionais em Provérbios (2,16-18; 4,14-16; 22,22), está funcionando como instrumento de articulação da linguagem parenética. Como dito acima, esses versículos e frases não *descrevem* casos jurídicos, mas *prescrevem* atitudes a serem tomadas. Esses versículos e frases condicionais não funcionam como aquelas nos *mišppāṭim*.

Fica bem claro então que o estilo parenético utiliza vários mecanismos linguísticos para se expressar. Visa conquistar o interlocutor de forma objetiva, influenciando a sua prática ética no portão e na relação com animais do inimigo. Como se vê no discurso parenético, ele apela para um compromisso consciente do interlocutor com aquele comportamento idealizado. Onde essa linguagem teria o seu lugar vivencial?

Não é provável que seja o portão. Ali não demonstra ser lugar de instrução, mas de delimitação de novos casos e decisões jurídicas. Não sabemos se Êxodo 23,1-9 era um *decálogo* para a administração da justiça, como o pensa John McKay,<sup>109</sup> mas com maior probabilidade, essa perícopa queria influenciar a prática da justiça no portão.<sup>110</sup> Esse ‘código de ética’ não deve ter surgido ali onde se decidiam as questões judiciais, mas foi surgindo fora desse âmbito, com o objetivo de persuadir os homens livres, aquele ‘tu’ dos versículos, que participa dessa comunidade jurídica no portão. Com essas afirmações expressamos, de forma negativa, que o lugar vivencial da linguagem parenética de nossa perícopa não é o portão. Sendo assim, precisamos então demonstrar outro lugar vivencial para a linguagem de nossa perícopa.

<sup>109</sup> John William McKay, “A Decalogue for the Administration of Justice in the City Gate” em *Vetus Testamentum*, Leiden, Brill, vol.21, n.4, 1971, p.311-325.

<sup>110</sup> Milton Schwantes, *Apostila*, p.37.

O lugar vivencial de nossa perícopa não é o portão, mas ela emerge de uma sociedade que, a partir da observação das práticas no portão, “(...) discute, avalia, crítica e modela a atuação de (...)”<sup>111</sup> testemunhas, acusadores e juízes. Se ela visa modelar o comportamento daquele ‘tu’ de Êxodo 23,1-9, para a atuação deste na comunidade jurídica, instruí-lo a respeito de seu comportamento nesse lugar, e persuadir o procedimento de litigantes com relação aos animais um do outro (23,4-5), ligando-se com isso à instrução, é preciso colocar que esse é um gênero que faz parte do mundo sapiencial.

Nos tempos monárquicos, esse tipo de instrução cabia aos sábios e conselheiros, que educavam os funcionários para o trabalho na corte. Instruí-los na ética e moral seguia o objetivo de persuadir o comportamento dos futuros funcionários, para que fosse exemplar. É bem verdade que ditos sapiências remontam ao período tribal, à família extensiva.<sup>112</sup> Mas a nossa hipótese é de que esse tipo específico de instrução parenética se desenvolveu em meio aos sábios profissionais, ligados à educação ética de futuros funcionários. Por quê?

No Egito, desenvolveu-se esse estilo parenético na corte, visando o objetivo de instruir eticamente os funcionários. Ela usa mesmo do recurso da parênese, valendo-se até mesmo das alocações na 2ª pessoa, que já vimos, são utilizadas na instrução. O texto egípcio intitulado de *Instruções de Amen-Em-Opet* ou *Amenemope* ilumina a questão.<sup>113</sup> Vejamos alguns excertos:<sup>114</sup>

“Não vá ao tribunal antes do oficial,  
a fim de falsificar suas palavras”.<sup>115</sup>

“Não confunda um homem em seu processo,

<sup>111</sup> Milton Schwantes, *Apostila*, p.37.

<sup>112</sup> R. N Whybary, “O mundo social dos escritores sapienciais” em Ronald Ernst Clements, *O mundo do antigo Israel*, São Paulo, Paulus, 1995, p.225-226. (Bíblia e Sociologia)

<sup>113</sup> John Abraham Wilson, “The Instruction Of Amen-Em-Opet” em James Bennett Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts: Relating to the Old Testament*, New Jersey, Princeton University Press, 5ª edição, 1992, p.421-424; Miriam Lichtheim, “Instruction of Amenemope” em William Wolfgang Hallo, *The Context of Scripture: Canonical Compositions from the Biblical World*, Brill, Leiden, vol.1, 1997, p.115-122.

<sup>114</sup> A tradução é a partir da tradução para o inglês feita por Miriam Lichtheim, *Instruction of Amenemope*, p. 115-122.

<sup>115</sup> Miriam Lichtheim, *Instruction of Amenemope*, capítulo 19, linha 5, p.120.

*a fim de não ouvir quem é justo”.*<sup>116</sup>

*“Não se incline para o homem bem vestido,  
e recuse aquele que é mal trapilho”.*<sup>117</sup>

*“Não aceite presentes de um homem poderoso,  
e prive o fraco do bem”.*<sup>118</sup>

*Não ria de um homem cego”.*<sup>119</sup>

Os excertos acima falam por si só! São bem persuasivos, buscando convencer sobre o tipo de comportamento que tal pessoa deve ter no tribunal e na relação com pobres e pessoas com deficiência física. São dirigidos a um ‘tu’, dizendo a ele qual postura não deve seguir diante das situações apresentadas. É instrução moral. Nossa perícopes não tem meras semelhanças, mas paralelos evidentes (compare Êxodo 23,1.3.8 com os excertos acima) com essa instrução egípcia. Sabe-se que, a partir de Salomão, a corte de Israel manteve fortes relações com o Egito, na verdade Salomão tinha mesmo uma esposa egípcia, filha de um faraó (1º Reis 3,1; 7,8; 9,16). É muito provável que no contato com o Egito, a corte israelita tenha tomado de empréstimo essa forma de instrução (Compare Provérbios 22,22-23 com Amenemope capítulo 2 linha 5),<sup>120</sup> e isso já foi dito por outros.<sup>121</sup> Seguimos essa hipótese. Portanto, o lugar vivencial desse tipo de instrução, que não carrega em si sanções, mas busca persuadir eticamente está em meio aos sábios profissionais que instruíam os funcionários da corte israelita. Mas com isso no máximo chegamos a um possível lugar vivencial, mas não sugerimos uma data. A nossa perícopes teria um lugar específico no tempo histórico?

<sup>116</sup> Miriam Lichtheim, *Instruction of Amenemope*, capítulo 20, linha 20, p.120.

<sup>117</sup> Miriam Lichtheim, *Instruction of Amenemope*, capítulo 20, linha XXI.1, p.120.

<sup>118</sup> Miriam Lichtheim, *Instruction of Amenemope*, capítulo 20, linha XXI.1, p.120.

<sup>119</sup> Miriam Lichtheim, *Instruction of Amenemope*, capítulo 25, linha 5, p.121.

<sup>120</sup> Compare também Provérbios 22,8; 23,10 com Amenemope, capítulo 6, linha 10, Provérbios 23,24-25 com Amenemope, capítulo 9, linha 10.

<sup>121</sup> R. N Whybary, *Escritores sapienciais*, p.223-224.

### 1.2.3 Datação

Acabamos de demonstrar que a nossa perícope não é lei, mas sim parênese. Seu objetivo é persuadir moralmente e construir uma ética. Se estamos certos de que essa persuasão visa as pessoas que participam da comunidade jurídica no portão, no caso, os homens livres, precisamos fazer uma pergunta: o que está acontecendo com a justiça no portão, para que mereça 9 versos de instrução moral, versos dizendo como proceder para que a justiça não fosse corrompida?

Com respeito ao que está acontecendo com a justiça no portão a nossa perícope é clara: 1) pessoas estão dando falso testemunho (v.1a.7) e com isso associando-se àquele que já se conhece, é culpado (v.1b); 2) estão de conluio com a maioria, dando testemunhos a favor da mesma, cometendo perjúrio, e atingindo os inocentes (v.2); 3) estão sendo parciais com o empobrecido, quando se tem a possibilidade do mesmo ser culpado (v.3); 4) tratam os animais do adversário no processo com desprezo, devido à disputa; 5) estão desviando o direito do pobre (v.6): 6) aceitando suborno (v.8) e 9) oprimindo o estrangeiro. A justiça está profundamente comprometida pela corrupção!

Se a hipótese que seguimos estiver correta, no caso, a de que o sistema judiciário do antigo Israel sofre esse abalo a partir do surgimento da monarquia, porque ela traz consigo um novo sistema político-econômico, que exige uma máquina administrativa sustentada à base do tributo, e que vai enriquecendo a partir do roubo de terra dos camponeses endividados, utilizando o sistema judiciário, precisamos então nos perguntar por uma data em tempos monárquicos.

Não é nosso objetivo precisar aqui nesse item, as mudanças político-econômicas trazidas pela monarquia e seus efeitos sobre a sociedade e suas instituições, faremos isso no capítulo 2. Por hora cabe informar que o sistema judiciário, em tempos monárquicos serviu aos interesses do rei, e de seus funcionários, que aproveitavam a condição de empobrecimento por dívidas, e conseqüente vulnerabilidade do camponês, para tomá-lhe a terra, por meios 'legais' ou uso da força. Isso vai tomando proporções cada vez maiores, a cada mudança de dinastia.

Porém, já sugerimos que essa instrução tem paralelos com a instrução egípcia, e que tudo indica que tenha sido tomada de empréstimo, pelos sábios de Israel. Informamos também que é a partir do reinado de Salomão que Israel vai ter esse contato mais específico com o Egito. Então, a primeira sugestão que faremos, com respeito a localizarmos uma data, é a de que nosso texto é do mundo de Judá. Mas com isso ainda não precisamos uma data. Em que período histórico de Judá esse texto poderia ser localizado? Na monarquia unida, ou na Judá já dividida e governada pela dinastia davídica?

A segunda opção no parece mais plausível porque já que o nosso texto busca instruir a respeito da justiça no portão, a moldar o comportamento moral para, com isso, evitar a corrupção, o único rei judaíta que embarca em uma empresa assim, do qual temos notícias do cronista (2Cr 19,4-7) é Josafá. Dele se diz que realizou uma reforma no judiciário, após uma viagem entre Beerseba até Efraim, nomeando juízes para as cidades com a ressalva de serem justos, não fraudarem ninguém e não aceitarem suborno. Josafá, de acordo com Herbert Donner<sup>122</sup>, reinou de 868 até 847 a.C, o que significa que estamos no século 9 a.C. Mas poderíamos precisar melhor a data da reforma e, com isso, sugerir uma data para a nossa perícopes?

A notícia a respeito da reforma de Josafá se encontra após o seu retorno da batalha contra os arameus, que ele empreendeu juntamente com Acabe. Mas, de acordo com Herbert Donner<sup>123</sup>, há sérios problemas históricos a respeito dessa batalha. Como pode Acabe romper com os arameus, se estava em coalizão com os mesmos contra o avanço assírio? Sendo que tal coalizão é rompida a partir de 841 a.C, no que, segundo a datação de Herbert Donner<sup>124</sup> para o reinado de Acabe (871-852 a.C.), esse já estaria morto. Acabe realmente entraria em batalhas contra os arameus, desfalcando o seu exército e o exército arameu em pleno tempo de coalizão antiassíria? Se Herbert Donner está certo, e pensamos que seu argumento está, de que a batalha contra os arameus tem muitos problemas históricos que inviabilizam o uso da mesma para uma datação, não podemos dizer quando foi que Josafá voltou dessa suposta batalha. Sendo assim, não

---

<sup>122</sup> Herbert Donner, *História de Israel e dos povos vizinhos: da época da divisão do reino até Alexandre Magno*, São Leopoldo/Petrópolis, Sinodal/Vozes, 2000, 2ª edição, p.530.

<sup>123</sup> Herbert Donner, *Da época da divisão do reino*, p.303-306.

<sup>124</sup> Herbert Donner, *Da época da divisão do reino*, p.530.

podemos ir além dos 21 anos de reinado de Josafá. A reforma pode estar em algum ponto do seu reinado, entre 868 até 847 a.C.

### 1.3 Considerações ao capítulo

Com a análise literária realizada anteriormente, percebe-se que o estilo de nossa perícopes não é o da lei em sua formulação casuística, porém, está próximo da forma apodítica. No entanto, ela não é lei, ela é instrução ética, produto dos sábios, aos quais competia a educação, a instrução. A perícopes de Êxodo 23,1-9 está próxima da literatura egípcia denominada de ‘Instruções de Amenemope’. Seu objetivo é persuadir o homem livre que tinha o direito de participar da comunidade jurídica assentada no portão, a fim de que ele não cometa aquilo que é imoral e que prejudica o empobrecido, o mais fraco.

O vocábulo que define esse homem, no caso *ʾiś*, não é designação apenas de gênero, mas sociológica também, porque homem não era só o indivíduo do sexo masculino, mas aquele que possuía terra e, com isso, direitos. O empobrecido por causa de dívidas, isto é, o *dal* e o *ʾebyōn*, ainda não perdeu a terra, por isso podia iniciar um processo. No tribunal, esses últimos ficavam em desvantagem em relação aos primeiros, pois aqueles tinham poder econômico, como indica a perícopes, para acessar o falso testemunho, a maioria, o suborno, etc.

Anteriormente afirmamos que esses pobres são fruto de endividamento. Mas quais processos sociais promovem esse endividamento de uns e enriquecimento de outros? Quais os processos sociais que dão plausibilidade sociológica a nossa perícopes? Pois a forma como ela prescreve a respeito do portão não pode ser ficção literária. Vejamos, então, como esses pobres surgem e porque outros vão enriquecendo a partir de uma análise da transição do sistema tribal e seu modo de produção comunitário para a monarquia e seu modo de produzir tributário. As consequências sociais dessa mudança aceleram as contradições internas ao tribalismo e geram mais empobrecidos.

## CAPÍTULO 2

### O SISTEMA JUDICIÁRIO MONÁRQUICO

Os problemas que o nosso texto sugere, a respeito da administração da justiça, tais como: falso testemunho, falsa acusação, conluio com a maioria com vistas à prática da injustiça e suborno, e as supostas pessoas atingidas por ele, a saber, o magro/*dal* e o pobre/escravo/*ʿebyōn*, indicam que no portão o sistema legal está sendo utilizado para oprimir os mais fracos. Esse tipo de ação no portão não parece ser uma realidade nos inícios do tribalismo, onde a forma em que os israelitas se organizaram tinha como objetivo a ajuda mútua, a proteção. Quais são as causas desse diagnóstico que o nosso texto faz do exercício da justiça no portão? Nesse capítulo, seguindo a hipótese de que, a mudança do tribalismo e seu modo de produzir comunitário para a monarquia e seu modo de produzir tributário resulta em um forte impacto político-econômico sobre a sociedade israelita, e conseqüentemente sobre o sistema judiciário, demonstraremos que a causa dos sintomas apresentados por nosso texto é o desmantelamento da sociedade comunitária do Israel tribal e seus códigos de proteção daqueles que dela participa, nisso reside a plausibilidade sociológica de nosso texto.

#### 2.1 Antecedentes: o exercício do direito no período tribal

Nesse item, pretendemos demonstrar que o modo de produzir tribal israelita, fruto da revolta dos camponeses que formaram o posterior Israel nas montanhas, tinha um caráter comunitário. Isso implicou que essa sociedade era antiestado tendo, portanto, uma administração descentralizada. Para tanto, utilizaremos a história social para conhecermos a sociedade de Canaã e a desintegração de suas cidades-estado, a teoria da revolta como apresentada por Norman Gottwald,<sup>125</sup> dados arqueológicos para a Idade do Ferro I e a antropologia cultural para compreendermos a sociedade tribal.

---

<sup>125</sup> Norman Karl Gottwald, *As tribos de Iahweh: uma sociologia da religião de Israel liberto 1250-1050 a.C.*, São Paulo, Paulus, 2ª edição, 2004, p.220-229.

### 2.1.1 O modo de produzir do sistema tribal

O modo de produzir do sistema tribal é fruto do surgimento de Israel nas montanhas da terra de Canaã.<sup>126</sup> Esse povo surge nas montanhas como entidade conscientemente organizada contra as cidades-estado da planície da terra de Canaã e seu modo de produzir tributário.<sup>127</sup> Surge, portanto, como sociedade antiestado. Para compreendermos isso, faz-se importante descrevermos a situação da Terra de Canaã sob a dominação Egípcia no tempo do Império Novo (1580 a 950 a.C.),<sup>128</sup> o sistema de dominação e espoliação do Egito e das cidades-estado cananéias, o *conflito* entre cidade e campo e os grupos revoltosos, fruto da espoliação do campesinato, que se une e forma uma nova sociedade.

#### 2.1.1.1 A desintegração político-econômica das cidades-estado cananéias sob o Império Novo e a revolta social dos setores empobrecidos de Canaã

A história dos povos que ficaram conhecidos como Israel se passa nas *montanhas* da terra de Canaã em seu início. Mas a terra de Canaã é uma região com longa história. Sua localização também é estratégica para o comércio internacional entre Egito, Mesopotâmia e Ásia Menor. Por ela passam duas rotas internacionais que acabam por assemelhá-la a uma ponte.<sup>129</sup> Por conta disso, Canaã foi alvo de dominação das potências da Antiguidade que se encontravam nas regiões acima pontuadas. Mas para o período que nos interessa nesse parágrafo, no caso o período tribal em Israel (1250 a 1050 a.C.), a potência que vinha dominando a terra de Canaã era o Egito.<sup>130</sup> Mas como seu deu isso? Quais os antecedentes? Vejamos.

<sup>126</sup> Veja as seguintes obras de: Milton Schwantes, *História de Israel vol.1: local e origens*, São Leopoldo, Oikos, 3ª edição, 2008, p.17.26.31-49; *As monarquias no antigo Israel: um roteiro de pesquisa histórica e arqueológica*, São Paulo/São Leopoldo, Paulinas/CEBI, 2006, p.31-34; *Breve história de Israel*, São Leopoldo, Oikos, 2008, p.9-17.

<sup>127</sup> Norman Karl Gottwald, *As tribos de Iahweh*, p.399-491; Milton Schwantes, *As monarquias*, p.13.34-35.

<sup>128</sup> Milton Schwantes, *História de Israel*, p.26-27.

<sup>129</sup> Milton Schwantes, *História de Israel*, p.24; Barry J. Beitzel, "The Via Maris in Literary and Cartographic Sources" em *Biblical Archaeologist*, vol.54, n.2, Baltimore, American Schools of Oriental Research, 1991, p.64-75.

<sup>130</sup> James Morris Weinstein, "Egyptian Relations with Palestine in the Middle Kingdom" em *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, Baltimore, American Schools of Oriental Research, n.217, 1975, p.1-16; "The Egyptian Empire in Palestine: A Reassessment" em *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, Baltimore, American Schools of Oriental Research, n.241, 1981, p.1-28.

Antes da dominação egípcia sobre Canaã no período no Império Novo, o Egito foi invadido por povos estrangeiros denominados de hicsos, eles eram indo-europeus em sua maioria.<sup>131</sup> Esses hicsos se instalaram na parte oriental do Delta do Nilo, e dali exerceram seu governo sobre o próprio Egito e também sobre Canaã.<sup>132</sup> De acordo com Milton Schwantes<sup>133</sup> eles foram os primeiros a ‘internacionalizarem’ Canaã. Impuseram-se, sobre as cidades-estado cananéias, por meio da arma de guerra mais temida da época, a saber, o carro de guerra,<sup>134</sup> e juntamente com isso realizaram a edificação de novas áreas urbanas. Eles forneceram os faraós por mais ou menos dois séculos, de 1785 a 1580 a.C.<sup>135</sup> Após serem expulsos do Egito, e também de Canaã, ‘deixaram’ Canaã como herança para o Egito, agora sob os faraós do Império Novo (1580 a 950 a.C.).<sup>136</sup>

No entanto, essa herança teve que ser estabelecida militarmente. Com Tutmoses I (1506-1464 a.C.) os exércitos egípcios avançaram sobre Canaã e Síria, chegando até o rio Eufrates e Mitani, tendo Gaza como ponto estratégico para adentrar nessas regiões.<sup>137</sup> Mais foi com Tutmoses III que o domínio sobre Canaã foi estabelecido, depois de 17 campanhas militares, que garantiram para o Egito as cidades de Gaza, Megido e Beteseã como bases, fazendo com que Canaã caísse dentro de uma espécie de sistema de províncias, permitindo ao império egípcio a espoliação esporádica, quando de suas campanhas militares, e o sistema de tributação das cidades-estado cananéias, as

---

<sup>131</sup> John Bright, *História de Israel*, São Paulo, Paulus, 7ª edição, 2003, p.86-91; Milton Schwantes, *História de Israel*, p.34; Norman Karl Gottwald, *As tribos de Iahweh*, p.400-401. Não é só no Império Novo que o Egito está presente em Canaã e mantém relações com essa região.

<sup>132</sup> Norman Karl Gottwald, *As tribos de Iahweh*, p.399-402; Herbert Donner, *Dos primórdios até a formação do estado*, p.34; John Bright, *História de Israel*, p.86-87.

<sup>133</sup> Milton Schwantes, *História de Israel*, p.34.

<sup>134</sup> Carlos Arthur Dreher, *A constituição dos exércitos no reino de Israel*, São Leopoldo/São Paulo, CEBI/Paulus, 2002, p.80-85; Herbert Donner, *Dos primórdios até a formação do estado*, p.34-35.

<sup>135</sup> Milton Schwantes, *História de Israel*, p.34.

<sup>136</sup> John Bright, *História de Israel*, p.87-88. 140; Herbert Donner, *Dos primórdios até a formação do estado*, p.35-37; Milton Schwantes, *História de Israel*, p.34; James Karl Hoffmeier, “Royal Inscriptions” em William Wolfgang Hallo, *The Context of Scripture: Monumental Inscriptions from the Biblical World*, Brill, Leiden, vol.2, 2000, p.3-5; John Abraham Wilson, “Egyptian Historical Texts” em James Bennett Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, p.230-233.

<sup>137</sup> Milton Schwantes, *História de Israel*, p.34-35; Herbert Donner, *Dos primórdios até a formação do estado*, p.37; James Karl Hoffmeier, *Royal Inscriptions*, p.7; H. Jacob Katzenstein, “Gaza in the Egyptian Texts of the New Kingdom” em *Journal of the American Oriental Society*, vol.102, n.1, 1982, p.111-113.

quais acabavam por tributar o camponês.<sup>138</sup> Depois dessas campanhas de Tutmoses III, o Egito se estabeleceu como império que dominou a região por longo período.

Mas essa hegemonia egípcia não foi mantida sempre. Com os sucessores de Tutmoses III, no caso, Amenófis II (1436-1412 a.C.) e de Tutmoses IV (1412-1402 a.C.) o império egípcio perde território em Canaã, até mesmo na Síria. Essa situação tem seu apogeu durante o governo de Amenófis III<sup>139</sup> (1402-1364) e especialmente no governo de Amenófis IV (= Ecnaton 1364-1347 a.C.). É desse período que provêm às cartas de Tell El-Amarna,<sup>140</sup> situada no médio Egito, às margens do rio Nilo. Essas cartas demonstram como a desintegração do poder imperial egípcio em Canaã arrasta consigo as cidades-estado, que sofrem um processo de desintegração político-econômica.<sup>141</sup> Esse desfalque em relação ao domínio territorial de Canaã recebeu forte impulso por conta do avanço hitita sobre a Síria e Canaã.

Essa situação não permanece por um período muito longo. Com Setos I (1304-1290 a.C.) o Egito volta a realizar incursões militares no território de Canaã chegando até a Ásia Menor.<sup>142</sup> Com Ramsés II (1290-1224 a.C.) o embate com os hititas chega ao seu apogeu e a batalha aconteceu em 1285 a.C., próximo ao rio Orontes, na Síria.<sup>143</sup> Dessa batalha possuímos documentação tanto egípcia quanto hitita. Nessa documentação ambos os reis se vangloriam como vitoriosos. A impressão que fica é que o rei hitita Muvatalli conseguiu se impor militarmente, mas com ambos os exércitos enfraquecidos, os hititas decidiram ficar no território siríaco, os egípcios retomaram o controle do território de Canaã, não sem campanhas militares, como se vê através da

---

<sup>138</sup> Milton Schwantes, *História de Israel*, p.35; Herbert Donner, *Dos primórdios até a formação do estado*, p.38-40; James Karl Hoffmeier, *Royal Inscriptions*, p.7-22; John Abraham Wilson, *Egyptian Historical Texts*, p.234-241.

<sup>139</sup> De acordo com a lista de Abydos, veja para isso James Karl Hoffmeier, "Abydos List" em William Wolfgang Hallo, *The Context of Scripture*, vol.1, p.70.

<sup>140</sup> Edward Fay Campbell, "The Amarna Letters and the Amarna Period" em *Biblical Archaeologist*, Baltimore, American Schools of Oriental Research, vol.23, n.1, 1960, p.2-22; William Lambert Moran, *The Amarna Letters*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1992, 382p.

<sup>141</sup> Norman Karl Gottwald, *As tribos de Jahweh*, p.399-408; Milton Schwantes, *História de Israel*, p.35

<sup>142</sup> Kenneth Anderson Kitchen, "Karnak, Campaign against the Hittites" em William Wolfgang Hallo, *The Context of Scripture*, vol.2, p.28-29.

<sup>143</sup> Kenneth Anderson Kitchen, "The Battle of Qadesh: The Poem, or Literary Record" e "The Battle of Qadesh: The "Bulletin" Text" em William Wolfgang Hallo, *The Context of Scripture*, vol.2, p.32-38.38-40.

estela do faraó Merneptah (1224-1214 a.C.), que inclusive diz ter derrotado “Israel”.<sup>144</sup> A partir daqui, os chamados “povos do mar” - entre eles se encontram os filisteus - começam as suas invasões e o Egito precisa se defender deles.<sup>145</sup> Diante disso, o Egito só adentra o território de Canaã esporadicamente, com Ramsés III (1128-1051 a.C.) e com Sisaque (935-915 a.C. = 1 Reis 12,25-33). Mas quem são e de onde vieram esses invasores denominados de “povos do mar”?

Dentre eles há uma mistura étnica, difícil de precisar, mas sabemos que um daqueles grupos que invadiu o Egito, e que está registrado nos relevos de Medinet Habu (= Tebas),<sup>146</sup> sob Ramsés III, ficou conhecido como filisteus, mais tarde assentados como vassalos do império egípcio em Canaã, nas cidades de Gaza, Ascalom, Asdode, Ecrom e Gate.<sup>147</sup> Tudo indica que vieram das ilhas do Mar Egeu, invadindo a Síria e Canaã por mar e terra. Quando o Egito perde o seu domínio sobre o território de Canaã no 11º séc. a.C., eles até lutam para assumir o controle da terra de Canaã, de suas planícies e montanhas, aí já se percebe que entraram em combate com os israelitas assentados nas montanhas.

Diante do que foi exposto anteriormente, percebemos que a terra de Canaã vivia sob a dominação egípcia, e conseqüentemente sob espoliação esporádica por meio de campanhas militares, e também permanente por meio da tributação. Com o enfraquecimento da presença egípcia em Canaã, esse sistema começa a ruir. As cidades-estado cananéias eram tributadas pelo império egípcio e elas, por conseguinte, tributavam o campesinato para poder pagar aos seus dominadores.<sup>148</sup> Mas como era essa relação cidade-campo em Canaã? Essa pergunta é de alta relevância, pois, a decisão que tomamos diante da categoria do conflito, é decisiva para a compreensão dos textos do Antigo Testamento, também para a historiografia de Israel.<sup>149</sup>

---

<sup>144</sup> James Karl Hoffmeier, “The (Israel) Stela of Merneptah” em William Wolfgang Hallo, *The Context of Scripture*, vol.2, p.40-41.

<sup>145</sup> Amihai Mazar, *Arqueologia na terra da Bíblia: 10.000-586 a.C.*, São Paulo, Paulinas, 2003, p.297-322 (Coleção Bíblia e Arqueologia).

<sup>146</sup> Amihai Mazar, *Arqueologia*, p.298.300.

<sup>147</sup> Norman Karl Gottwald, *As tribos de Iahweh*, p.418-432.

<sup>148</sup> Norman Karl Gottwald, *As tribos de Iahweh*, p.399-408; Milton Schwantes, *Breve história de Israel*, p.12

<sup>149</sup> Milton Schwantes, *As monarquias*, p.13; Norman Karl Gottwald, *As tribos de Iahweh*, p.470-479.

Com toda probabilidade não foi fácil para o Egito impor a sua dominação sobre a terra de Canaã. Muitas foram as incursões militares, só Tutmoses III, como dito acima, realizou 17 campanhas em seu tempo. Isso não indica resistência por parte de Canaã? Na terra de Canaã habitavam, majoritariamente, grupos semitas.<sup>150</sup> Mas já essa designação encobre uma multiplicidade étnica da qual o próprio Antigo Testamento fala, a terra que ‘mana leite é mel’ é terra onde habitava cananeus, heteus, amorreus, ferezeus, heveus e outros (Êxodo 3,8). Canaã é uma terra mista, uma terra, para utilizar um termo moderno, miscigenada. A resistência ao Egito se dá internamente, especialmente a partir dos setores empobrecidos de Canaã, isto é, o campesinato. Mas é necessário precisar o sistema de dominação egípcia em Canaã para podermos compreender a resistência canaanita.

Na Idade do Bronze, especialmente no Bronze Médio, Canaã vivenciou uma forte urbanização.<sup>151</sup> Suas planícies, e em parte as montanhas, estavam marcadas pela presença de cidades. Canaã não desenvolveu um império durante o segundo milênio a.C., a não ser aquele forjado por Davi e Salomão. Não temos nenhuma informação a respeito de um império que se sobressaísse com relação as demais cidades-estado de Canaã e as governasse, ali houve sim uma multiplicidade de principados, rivais entre si, e dominados pelos faraós do Império Novo, através de seus dinastas.<sup>152</sup> A localização geográfica dessas cidades confirma a afirmação acima de que elas situavam-se hegemonicamente nas planícies. Gaza, Aco, Acsafe, Megido, Bete-Seã e Hazor, para não sermos prolixos, são cidades que num rápido olhar sobre um mapa da terra de Canaã, fica evidenciada a pertença das mesmas a Sefelá, planície de Sarom e vale de Jezreel. Essas cidades foram de fundamental importância na dominação egípcia, especialmente Gaza, como ponte militar, e são listadas nas cartas de Tell El-Amarna. Mas não só nessas, o Antigo Testamento também as cita, como posse de cananeus, em Josué 11 e Juízes 1. Isso permite repetir que o urbanismo cananeu foi um fenômeno das planícies que afetava as montanhas de maneira irrisória.<sup>153</sup>

---

<sup>150</sup> Milton Schwantes, *História de Israel*, p.37.

<sup>151</sup> Amihai Mazar, *Arqueologia*, p.106-181.182182-232; Suzanne Richard, “The Early Bronze: The Rise and Collapse of Urbanism” em *Biblical Archaeologist*, Baltimore, American Schools of Oriental Research, vol.50, n.2, 1987, p.22-43; William G. Dever, “The Middle Bronze Age: The Zenith of the Urban Canaanite Era” em *Biblical Archaeologist*, Baltimore, American Schools of Oriental Research, vol.50, n.3, 1987, p.148-177.

<sup>152</sup> Milton Schwantes, *História de Israel*, p.37-38.

<sup>153</sup> Milton Schwantes, *História de Israel*, p.39-41.

A arquitetura da cidade era diferente da arquitetura das aldeias/*bānōt/hăṣērîm* que as cercava (= Js 17,11; Juízes 1,27). A cidade servia para defesa e era murada, com portão com casamata, essa geralmente em número de quatro a seis.<sup>154</sup> Dentro dela encontram-se um pequeno bairro fortificado e habitado pelos maiorais, arrodado por palácio e templo.<sup>155</sup> No que sobra da cidade habitavam aqueles que prestavam serviços subalternos ao palácio e templo, como militares, comerciantes e artesãos/ãs (veja Raabe em Js 2). As aldeias não possuíam muros e nem um bairro específico. A relação das aldeias/*bānōt* com a cidade/*‘îr* era de dependência daquela em relação a essa. Os pequenos camponeses que habitavam as aldeias, ligados ao clã, eram homens livres, isto é, possuíam terra. Tinham sua terra protegida por aqueles militares, donos e mantenedores de seu próprio armamento, denominados de *mariannu*,<sup>156</sup> que por esse serviço exigiam o tributo. Também eram tributados pelo templo, porque afinal de contas, quem mandava na chuva era Baal. Somando-se a isso não podemos esquecer os saques esporádicos realizados nas campanhas militares egípcias. Tudo isso conduz esses pequenos camponeses ao empobrecimento gradativo, muitas vezes à escravidão por dívidas.<sup>157</sup>

Aqueles e aquelas que, diante da exploração egípcia através das cidades-estado de Canaã não se entregava a escravidão por conta de suas dívidas, tinham que lutar por sua liberdade. Essa luta teve o apoio do momento histórico, que por volta de 1200 a.C. não está mais a favor dos egípcios. Nesse tempo a dominação egípcia em Canaã é interrompida, como resultado de uma dominação em franco decadência desde o século 14 a.C. Vários fatores contribuíram para esse lento declínio. Dificuldades internas, a invasão dos “povos do mar”, dentre eles os filisteus que se instalaram em Gaza e também a resistência em Canaã. Com o enfraquecimento do sistema de dominação, aquelas cidades-estado, que já rivalizavam entre si, com a saída do Egito do cenário de Canaã, passam a atacar umas as outras e enfraquecerem gradativamente. Nesses ataques, setores empobrecidos dessa sociedade vendem seus serviços militares como mercenários, ora ao lado de uma cidade, ora atacando essa mesma cidade ou outra. Mas

<sup>154</sup> Amihai Mazar, *Arqueologia*, p.213.

<sup>155</sup> Milton Schwantes, *História de Israel*, p.41-42.

<sup>156</sup> Milton Schwantes, *História de Israel*, p.44-45; Herbert Donner, *Dos primórdios até a formação do estado*, p.34-35

<sup>157</sup> Norman Karl Gottwald, *As tribos de Iahweh*, p.487-490; Milton Schwantes, *História de Israel*, p.42-45.

eles também saqueavam as cidades, sem estarem sob o comando de nenhuma delas. Nas cartas de Tell El-Amarna esse setor social de Canaã é denominado de ‘*apiru* (usamos *hapiru*).<sup>158</sup> Eles estavam fora do controle do Egito e das cidades-estado cananéias, aliás, em muitos momentos em oposição a elas.

Nesse ponto, é importante colocar um dado que a arqueologia tem apresentado nos últimos 25 anos. As montanhas, já vimos, não eram densamente povoadas e nem urbanizadas, aliás, elas eram sim cobertas por mata (Js 17,14-18). Acontece que, segundo a arqueologia, nesse período de desintegração das cidades-estado, uma série de novas vilas surge nas montanhas, e estas passam a ser desmatadas por conta de uma nova tecnologia, o ferro.<sup>159</sup> Além do mais, uma nova técnica de armazenamento de água em cisternas, revestindo-as com cal, surge também. Esses e outros elementos permitiram o povoamento das montanhas por meio de centenas de aldeamentos. Lá, nessa região, é importante dizer, os temidos carros de guerra dos *mariannu* não chegavam, o que permite uma melhor estratégia de defesa. Disso tudo tem se concluído que, a despeito das dificuldades de determinar com precisão a etnicidade dos povos de cada sítio,<sup>160</sup> essa nova ocupação está relacionada com aqueles povos que ficaram conhecidos na história como Israel.

Seriam os israelitas *hapiru*, que em meio ao caos sociopolítico do final da Idade do Bronze, buscam um novo modo de vida nas montanhas? Milton Schwantes<sup>161</sup> constata que: “o fenômeno dos camponeses, que emigram e fogem do tributarismo da planície, se assemelha ao dos *hapiru*”. Segundo esse autor, esses *hapiru* aparecem em muitos textos antigos sob a escrita *hapiru*, *apiru* e SA.GAZ em documentos da Mesopotâmia, Ásia Menor, Ugarit, Canaã e Egito. Milton Schwantes associa a palavra “hebreu” (= *‘ibrî*), palavra essa que aparece em contextos de opressão (veja Êxodo,

<sup>158</sup> William Lambert Moran, *The Amarna Letters*, p.75-83 (= EA 117).

<sup>159</sup> Amihai Mazar, *Arqueologia*, p.322-346; Milton Schwantes, *História de Israel*, p.50.

<sup>160</sup> William G. Dever, “Ceramics, Ethnicity and the Question of Israel’s Origins” em *Biblical Archaeologist*, Baltimore, American Schools of Oriental Research, vol.58, n.4, 1995, p.200-213; Israel Finkelstein, “Ethnicity and Origin of Iron Age Settlers in Highlands of Canaan: Can the Real Israel Stand Up?” em *Biblical Archaeologist*, Baltimore, American Schools of Oriental Research, vol.59, n.4, 1996, p.198-212; James Collins Miller, “Ethnicity and the Hebrew Bible: Problems and Prospects” em *Currents in Biblical Research*, 2007, vol.6, n.2, p.170-213.

<sup>161</sup> Milton Schwantes, *História de Israel*, p.49-52.

1,16; 3,18; 1 Samuel 4,6.8), à palavra *hapiru*.<sup>162</sup> Nesse caso, a palavra “hebreu” deve ser identificada com a palavra *hapiru*. Isso até mesmo porque esses *hapiru* estão espalhados por todo o antigo Oriente, demonstrando que eles não são uma raça, uma etnia, mas uma designação social. Tanto o é que ora eles alargam o contingente militar prestando serviços como mercenários, ora como trabalhadores sob corvéia e ora como assaltantes. A esse ponto esse mesmo autor pergunta: “donde provém esta gente que, sob condições especiais, pode transforma-se em campesinato libertado?”<sup>163</sup> A resposta não deixa reticências: “trata-se do campesinato expropriado de suas terras na planície...” Sendo que Israel é um segmento desses *hapiru*.

Portanto, aqueles povos que a partir do final do 13º século a.C. e início do 12º século a.C. começam a povoar as montanhas como forma de resistência ao tributarismo cananeu, personificado nas cidades-estado das planícies, e que se autodenominaram Israel, é um segmento dos *hapiru*, que luta por sua liberdade, e que na e a partir das montanhas procura, conscientemente, articular um novo modo de vida, a partir de um novo modo de produzir. Vejamos esse modo de produzir.

#### 2.1.1.2 Israel como fenômeno social das montanhas: o tribalismo

Aqueles povos, que a partir do último quartel do séc. 13º a.C. e início do séc. 12º a.C. povoaram as montanhas, conscientemente organizados contra o sistema tributário das cidades-estado nas planícies, e que ficaram conhecidos posteriormente como Israel, organizaram-se a partir de um novo modo de produzir, que conseqüentemente refletia o resultado de sua revolta social contra as cidades-estado.<sup>164</sup> Mas como era esse modo de produzir? Quais foram as suas vantagens em relação ao antecessor?

O povoamento das montanhas, é preciso repetir, se deu por meio de aldeamentos, e aldeamentos que não eram dependentes de uma cidade-estado porque,

---

<sup>162</sup> Georg Emory Mendenhall, “The Hebrew Conquest of Palestine” em *Biblical Archaeologist*, Baltimore, American Schools of Oriental Research, vol.25, n.3, 1962, p.71; Norman Karl Gottwald, *As tribos de Iahweh*, p.409-417

<sup>163</sup> Milton Schwantes, *História de Israel*, p.52

<sup>164</sup> Georg Emory Mendenhall, *The Hebrew Conquest*, p.66-87; Norman Karl Gottwald, *As tribos de Iahweh*, p.220-229.

como vimos acima, elas foram um fenômeno tipicamente das planícies. Esse fenômeno tem um forte impacto social, pois a organização da vida na aldeia se dá diferentemente da organização da vida na cidade-estado. Na aldeia israelita está a família extensiva, a *bēt ʿāb*, que é protegida pela *mišppāḥāh*/clã e utiliza a porção de terra que tem para a produção comunitária. Na cidade está uma elite cortesã e militar, abastecida pela tributação das aldeias satélites. Quando Israel se organiza em aldeamentos, não dependentes de uma cidade-estado, o seu modo de produzir não poderá ser outro senão o comunitário, pelo menos até certo período de sua existência efetivamente tribal.

Vimos que as aldeias ao redor de uma cidade-estado eram tributadas por conta da proteção militar ‘oferecida’ por parte dos *mariannu* e pelo templo através da utilização da simbologia religiosa. Aqueles produtores da aldeia, que estavam organizados em uma espécie de clã, eram homens livres, isto é, donos de terra, que ao longo da dominação e exploração egípcia, por meio das cidades-estado, lentamente vai empobrecendo e perdendo o real domínio sobre a sua terra, que gradativamente vai passando para a mão do dinasta da cidade-estado e de sua elite militar e sacerdotal. Eles continuam livres, um tipo de *ḥōḫšī*, como denomina a Bíblia Hebraica, uma espécie de trabalhador ainda livre, mas sem poderes sobre o produto de sua terra, que cada vez mais passa para as mãos do dinasta, que controla a elite militar e sacerdotal. Isso já demonstra que não era a pessoa que era escrava, o modo de produzir não era escravista, mas o produto tinha dono certo, que não era o *ḥōḫšī*, pois esse, nessa condição, torna-se apenas uma espécie de meeiro da terra onde aquele produto foi produzido.

Quando os grupos que formaram o Israel antigo escolhem deliberadamente as montanhas da terra de Canaã para habitar, e isso por meio de aldeamentos, não é o que se produz que sofre mudança, mas *como* se produz. A arqueologia há muito tempo vem revelando uma série de novos aldeamentos nas montanhas da Galiléia, Efraim e Judá.<sup>165</sup> Essas pequenas aldeias não possuem edifícios públicos como templo e palácio, mas casas que medem pouco mais de 18m,<sup>166</sup> geralmente denominadas de “casas de quatro cômodos”.<sup>167</sup> Há três tipos de aldeia: 1)<sup>168</sup> a aldeia de forma circular,<sup>169</sup> onde as casas

<sup>165</sup> Milton Schwantes, *História de Israel*, p.40-41.

<sup>166</sup> Carol Meyers, *The Family*, p.11-13.

<sup>167</sup> Ann E. Killebrew, *Biblical Peoples and Ethnicity: An Archaeological Study of Egyptians, Canaanites, Philistines, and Early Israel, 133-1100 BCE*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2005, p.171.173-175.

possuem formato circular ou oval, com um espaço aberto no meio que pode ter sido usado para abrigar animais domésticos, foram encontradas especialmente em ‘Izbet Şarṭah (Stratum III), Berseba (Stratum VII) e em sítios do Negev. A forma circular ou oval dessas residências levaram Israel Finkelstein<sup>170</sup> a afirmar que aqueles que se assentaram nas montanhas eram nômades que se sedentarizaram, 2)<sup>171</sup> aldeias de planta irregular:<sup>172</sup> são aquelas aldeias onde a construção e disposição das residências não segue um plano regular, o espaço entre as residências é curto e a largura das ruas varia. Aldeias assim foram encontradas em ‘Izbet Şarṭah (Stratum II). ‘Ai e Khirbet Raddana e 3)<sup>173</sup> aldeamento organizado em roça(s),<sup>174</sup> composto por uma ou mais residências, arrodoadas por um muro que não servia para defesa, mas muito provavelmente como cercado para os animais domésticos. Giló é um exemplo para tais assentamentos.

No entanto, entre esses três tipos de aldeamento, prevalece como estrutura residencial a ‘casa de quatro cômodos’. Com uma planta de arquitetura retilínea, esse tipo de residência pode ser dividida em três, quatro ou mais espaços internos. A ‘casa de quatro cômodos’ é constituída de uma ou duas filas de pilares de pedra, que separam um espaço central de uma ou duas salas laterais que seguem paralelamente aos pilares. Uma sala retangular segue perpendicularmente a(s) sala(s) paralela(s). Vindo do pátio ou da rua, o morador entra pela porta que conduz ao amplo espaço central. Uma interpretação funcionalista dessa residência entende a mesma como um espaço ligado ao mundo agropastoril.<sup>175</sup> Parte do térreo servia de estábulo para jumentos e gado pequeno e algumas salas para estoque de produtos e utensílios da roça.<sup>176</sup> Talvez a sala central do térreo

---

(Archaeology and Biblical Studies 9); Oded Borowiski, *Daily Life in Biblical Times*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2003, p.14 (Archaeology and Biblical Studies 5). Algumas são de três cômodos ou até mesmo dois, mas todas elas possuem pilares que as sustentam. Por conta disso, e pelo fato de que a designação “casa de quatro cômodos” é uma nomenclatura que só descreve a parte térrea dessas casas, que muito provavelmente possuíam um primeiro andar, muitos arqueólogos preferem denominá-las de ‘pillared-houses’. Veja para isso Carol Meyers, *The Family*, p.14.

<sup>168</sup> Oded Borowiski, *Daily Life*, p.14-15; Ann E. Killebrew, *Biblical Peoples*, p.172.

<sup>169</sup> ‘Ring-shaped villages’ na literatura inglesa.

<sup>170</sup> Israel Finkelstein, “The Iron Age Sites in the Negev Highlands: Military Fortresses or Nomads Settling Down?” em *Biblical Archaeology Review*, Washington, Biblical Archaeology Society, vol.12, n.4, 1986, p.46-53; “Searching for Israelite Origins” em *Biblical Archaeology Review*, Washington, Biblical Archaeology Society, vol.14, n.5, 1988, p.34-45; Ann E. Killebrew, *Biblical Peoples*, p.172.

<sup>171</sup> Oded Borowiski, *Daily Life*, p.15; Ann E. Killebrew, *Biblical Peoples*, p.172.

<sup>172</sup> ‘Irregularly planned site’ na literatura inglesa.

<sup>173</sup> Oded Borowiski, *Daily Life*, p.15; Ann E. Killebrew, *Biblical Peoples*, p.172.

<sup>174</sup> ‘Farmstead houses’ na literatura inglesa.

<sup>175</sup> John S. Holladay, “House, Israelite” em David Noel Freedman, *The Anchor Bible Dictionary*, vol.3, p.310-315.

<sup>176</sup> John S. Holladay, *House, Israelite*, p.309.

tenha servido também para tear. O primeiro andar, arqueologicamente indicado pela descoberta de uma escada de pedras que levava ao mesmo e sugerido pelos fortes pilares de pedra encontrados no térreo, provavelmente cobria todo o térreo. Servia de aposento para a família, onde também havia uma cozinha e sala central. Sendo assim, esse tipo de residência servia para armazenar produtos, utensílios e animais relacionados com o mundo agro-pastoril, e também pequenos grupos que trabalhavam com a atividade agro-pastoril.<sup>177</sup>

Em uma casa dessas, em situação normal, habitava a família nuclear,<sup>178</sup> isto é, composta de pai, mãe e filho(s), que não é a principal unidade no antigo Israel, mas sim a família extensiva, que habitava em um complexo residencial, composto por duas ou mais ‘casas de quatro cômodos’<sup>179</sup> (veja Juízes 17-18). De acordo com Norman Gottwald<sup>180</sup> e Christopher Wright,<sup>181</sup> a família extensiva era composta de duas ou mais famílias nucleares, cada uma abrangendo de três a cinco gerações. Nela consta então o *āb*/pai (= chefe da família extensiva) e sua esposa (talvez mais de uma e também concubinas),<sup>182</sup> seus filhos casados ou não (suas noras estão sob sua autoridade, pois o casamento é patrilocal), suas filhas solteiras (a filha casada era incorporada à família extensiva do esposo) e seus netos (e talvez bisnetos). Também constituem parte da grande família os servos/*‘ābādīm* e os estrangeiros/*gērīm*. Na estrutura social israelita, era um organismo de caráter terciário. Está bem descrita no livro de Josué, onde no capítulo 7 se encontra uma narração sobre a violação da proibição de se apossar de despojos, em que através de um oráculo se encontra o culpado. A família extensiva podia incluir membros por casamento (uma mulher de outra família extensiva que se casava era incorporada na família extensiva do esposo) e excluir membros consaguíneos tanto pelo casamento em outra família extensiva, como também por escolha de ir residir em outro local, que também poderia ser uma decisão tomada devido a circunstâncias

---

<sup>177</sup> Lawrence E. Stager, “The Archaeology of the Family in Ancient Israel” em *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, Baltimore, American Schools of Oriental Research, vol.260, 1985, p.1-35; Ann E. Killebrew, *Biblical Peoples*, p.173-175; Oded Borowski, *Daily Life*, p.16-21

<sup>178</sup> John S. Holladay, Jr., *House, Israelite*, p.309; Lawrence E. Stager, *The Archaeology*, p.17-18.

<sup>179</sup> Norman Karl Gottwald, *As tribos de Iahweh*, p.299-300.

<sup>180</sup> Norman Karl Gottwald, *As tribos de Iahweh*, p.294.

<sup>181</sup> Christopher J. H. Wright, *Family*, p.762.

<sup>182</sup> Ernst Jenni, “‘ab” em Ernst Jenni e Claus Westermann, *Theological Lexicon*, p.1-13 (4).

naturais ou outras. Portanto, a família extensiva constituía-se numa estrutura social de inclusão,<sup>183</sup> identidade, proteção, responsabilidade e moradia.

Também era a família extensiva uma unidade econômica. Produzia os mínimos recursos para a sua sobrevivência e também consumia tudo (ou quase), até certo tempo da existência tribal de Israel. O que uma família extensiva produzia nas terras ao redor ou próximas de um aldeamento nas montanhas não seguia um padrão, isto é, não se cultivava os mesmos grãos, frutas, legumes, etc. em todas as aldeias, isso porque a própria geografia, solo e clima das montanhas não permitiam uma cultura homogênea. A cadeia de montanhas que se estende de Judá, passando por Efraim e chegando até a Galiléia, sendo interrompida pelo vale de Jezreel, constitui-se em uma barreira natural para as nuvens carregadas de chuva, provenientes do Mediterrâneo. Por isso, a precipitação pluviométrica nessa região é baixa e, portanto, a água necessária para a produção agrícola não se encontra em larga escala. Mesmo sendo o clima do Mediterrâneo propício à agricultura, a estiagem e seca sempre ocorreram. O solo acidentado também não contribui muito. Boa parte dos sítios arqueológicos que se encontram nas montanhas, e dentro do período estudado, encontra-se numa região de solo não nivelado que impunha restrições na plantação de cereais. Foi necessário despender muito esforço no terraceamento, técnica que ajudava a diminuir a perda da água provinda das chuvas. Mas é nessa terra de formas, solo e clima tão diversificados que as famílias extensivas plantavam trigo, cevada, oliva, uvas, legumes e ervas para manter-se.<sup>184</sup>

Mas uma família extensiva não trabalhava só com agricultura, também criava o chamado gado pequeno/*šōʿn*, a saber, cabras e ovelhas. A posse e criação de gado grande/*bāqār* surgem em um período tardio da existência tribal, na passagem do tribalismo para a monarquia, e constitui-se um dos elementos fundantes para a segmentação social<sup>185</sup> e surgimento da monarquia israelita.<sup>186</sup> A criação de gado pequeno foi uma opção de alimento na época de estiagem, pois os animais tendem a

<sup>183</sup> A exclusão de um membro de uma dada família extensiva pelo casamento em outra família extensiva não se dava por condenação judicial, rejeição ou outra coisa, mas sim pelos códigos sociais daquela sociedade, onde a mulher iria residir com seu esposo.

<sup>184</sup> Carol Meyers, *The Family*, p.8-11.

<sup>185</sup> Tal segmentação ainda pode ser percebida no primeiro bloco do Código da Aliança (= Êxodo 21,1-22,19), onde o boi é assunto corrente.

<sup>186</sup> Milton Schwantes, *As Monarquias*, p.36-46. Mais a frente, em 2.2, trataremos da questão.

sobreviver mais tempo que plantas. Segundo Norman Gottwald,<sup>187</sup> foi através de um tipo de dimorfismo que Israel, no período tribal, conjugou a atividade sedentária, no caso, a agricultura, com a atividade nômade pastoril de transumância. Oded Borowski<sup>188</sup> diz que das ovelhas provinha a lã, couro, carne e também o animal para o sacrifício, inclusive o pascal. Das cabras provinha o leite, couro e carne. Tais animais podiam ser conduzidos de um lugar para outro com relativa facilidade, permitindo que nessa atividade pastoril, os israelitas se locomovessem para áreas que permitiam a pastagem em tempos de seca ou não. Além desses animais, também o jumento/*ḥāmôr* foi um animal criado pelos israelitas. Segundo Oded Borowski,<sup>189</sup> a razão para a domesticação desse animal provavelmente estava no objetivo de consumir sua carne e leite, porém, a principal razão da domesticação desse animal foi a sua capacidade de transportar pesadas cargas, até mesmo pessoas.<sup>190</sup> Em Israel, seu uso se deu no transporte interno de produtos e pessoas.

Tudo isso era produzido pela família extensiva em sua porção de terra, isto é, sua *naḥālāh*. Era por meio dela que os membros individuais se mantinham, perpetuavam o seu nome e herança, pois a mesma era inalienável.<sup>191</sup> Nas sociedades agrárias pré-revolução industrial não existia o conceito ‘individualismo’, tão difundido na modernidade e pós-modernidade. Naquelas sociedades, e em nosso caso especificamente no antigo Israel, o membro de uma família extensiva era alguém pelo fato de estar em uma família extensiva. As próprias condições de produção e sobrevivência, formas de apropriação da terra e herança o exigiam. Essa interdependência da família extensiva, em busca de sua auto-subsistência, criava um ambiente de identidade corporativa, onde o membro individual se inseria. A família extensiva foi um estrutura social onde os seus membros estavam preocupados com a coletividade, todos orientavam-se, seja pela opção deliberada de resistência ao sistema tributário das cidades-estado da planície, por força das circunstâncias ou sentimentos

---

<sup>187</sup> Norman Karl Gottwald, *As tribos de Iahweh*, p.470-479.

<sup>188</sup> Oded Borowski, *Every living Thing: Daily Use of Animals in Ancient Israel*, Walnut Creek, AltaMira Press, 1998, p.52.

<sup>189</sup> Oded Borowski, *Every living Thing*, p.93.96-97.

<sup>190</sup> Veja a imagem de ‘asiáticos’ imigrando para o Egito, onde algumas crianças são levadas por um jumento e também uma carga por um segundo jumento, talvez cobre em William G. Dever, *The Middle Bronze Age*, p.165.

<sup>191</sup> G. Wanke, “naḥalah” em Ernst Jenni e Claus Westermann, *Theological Lexicon*, p.730-733.

peçoais, pelo bem-estar e manutenção dos membros.<sup>192</sup> Mas, quais as funções dos membros de uma família extensiva? Como eram divididas?

A vida diária de uma família extensiva era orientada por tarefas ligadas às suas atividades cotidianas, sazonais ou anuais, até mesmo algumas esporádicas, em sua produção agro-pastoril. Parte dessas atividades estava canalizada em superar aquelas limitações acima mencionadas, impostas pela baixa precipitação pluviométrica, secas periódicas, erosão dos solos, etc. O esforço demandado na atividade agrícola consumia uma boa parcela de tempo. Além de cuidar da agricultura e pastoreio, os produtos da colheita deviam ser processados e armazenados para futuro usos. Além disso, os instrumentos de trabalho também demandavam manutenção. Dentro desses ambientes de trabalho, que circulavam entre a residência, terras de plantio e áreas de pastagem, é que os membros de uma família extensiva se dividiam no cumprimento de suas tarefas diárias, divisão essa efetuada pelo sexo e idade de cada membro.<sup>193</sup>

Os homens estavam engajados em arar a terra, preparando a mesma para a plantação. Também limpavam esses campos do mato e abriam novos campos, derrubando as árvores que compunham as matas que se encontravam nessas montanhas. Cavavam novos poços, construía as casas e terraceavam o solo. O envolvimento dos membros do sexo masculino com essas tarefas, provavelmente se deu por conta da capacidade física dos mesmos, pois tais tarefas exigem grande esforço. Talvez as ferramentas utilizadas para tais tarefas também tenham sido confeccionadas por homens. O plantio inicial nas terras agricultáveis provavelmente era uma atividade onde se empregava a força de trabalho masculina. O pastoreio do gado pequeno era uma atividade da qual ambos os sexos participavam.<sup>194</sup>

O fato de mulheres executarem as suas tarefas diárias, em sua maior parte, em ambiente e atividades diferente daquelas executadas por homens, não faz com que essas mesmas atividades, dentro da família extensiva, tenham menor importância. A sociedade era patrilocal, patrilinear e patriarcal, mas nada disso faz com que as atividades sob jurisdição feminina, sejam irrelevantes, pois como vimos anteriormente,

---

<sup>192</sup> Carol Meyers, *The Family*, p.21.

<sup>193</sup> Carol Meyers, *The Family*, p.22-23.

<sup>194</sup> Carol Meyers, *The Family*, p.24.

em uma família extensiva, é o trabalho de todos, em conjunto, que propicia a sobrevivência, em condições naturais e sociais tão adversas. As atividades domésticas da mulher no antigo Israel também não devem ser julgadas a partir de uma concepção pós revolução industrial, onde o trabalho remunerado fora do lar, geralmente em mãos de homens, sobrepujava o trabalho doméstico, não remunerado, em mãos de mulheres. Avaliar as atividades domésticas da mulher israelita a partir dessa concepção gera pressupostos equivocados.<sup>195</sup>

Tendo pontuado tais questões, é preciso, a partir daqui, especificar as atividades em mãos e braços de mulheres. As atividades ligadas à residência sobrepõem o cuidado com as crianças, pequenos animais, produção de material têxtil, preparação das refeições e também cuidado com a residência. Porém, com toda probabilidade, as tarefas em mãos femininas não se restringiam somente a essas. As mulheres também preparavam os grãos que provinham da produção agrícola, isto é, processavam as uvas, olivas e hortaliças, bem como armazenava as mesmas. Essas últimas tarefas requeriam uma série de operações que consumiam muito tempo e esforço. Os grãos, especialmente os do trigo, eram processados sendo primeiro colocados de molho e depois moídos. Em seguida, a farinha resultante de tal procedimento era misturada, formando um tipo de massa, colocada em descanso para crescer, depois levada ao fogo para fazer o pão. As mulheres também participavam da colheita nos campos e do pastoreio dos rebanhos.<sup>196</sup>

Todas as atividades dentro de uma família extensiva, exercidas com base nas funções de cada membro, conduziam os mesmos para o trabalho comunitário, a sobrevivência das famílias extensivas dependia disso. Desde a preparação dos campos, plantio e colheita, passando pela construção de cisternas, casas e novos campos, chegando até os cuidados domésticos com filhos, residência e alimentação, bem como com o processamento dos grãos, tudo estava interligado. O excedente, se esse havia nos inícios do tribalismo, de alguma forma era consumido, pois ainda não temos uma estrutura social semelhante ao Estado, ou o próprio Estado, e nem mesmo um mercado. Vimos, através da arqueologia, que nem mesmo edifícios públicos, isto é, palácios, templos ou coisa semelhante, foram encontrados nos sítios da Idade do Ferro I (1200-1000 a.C.).

---

<sup>195</sup> Carol Meyers, *The Family*, p.24-25.

<sup>196</sup> Carol Meyers, *The Family*, p.25.

Essa estrutura social, a família extensiva, parte de uma estrutura maior, articulava os israelitas na manutenção daquele projeto comunitário de resistência ao tributarismo cananeu. Mas a família extensiva não era a única forma de organização social que contribuiu para o tribalismo israelita. É preciso, a partir daqui, descrever outra estrutura que compõe o organismo social israelita e contribuiu para a o seu modo de produzir e existência tribais, a saber, a *mišppāhāh*.

A *mišppāhāh*/clã era uma estrutura secundária em Israel, estava entre a família extensiva e a *šēbet/maṭṭeh*/tribo,<sup>197</sup> em Js 7 fica claro essa sua posição no sistema social. Mas qual o tamanho dessa estrutura, qual o seu alcance estrutural? Certo é que o clã era maior que uma família extensiva, se esta era composta por três a cinco gerações, o clã era composta por mais de uma família extensiva, isto é, o que compunha quantitativamente um clã era a reunião de famílias extensivas. Não é possível dizer o número exato de famílias extensivas que compunham um clã, talvez de 8 a 10,<sup>198</sup> mas ela era uma estrutura montada a partir do parentesco e território. A pressuposição de que o parentesco é questão constituinte de um clã, deriva do fato de que nas listas dos censos em Números 1 e 26 os filhos e os netos do ancestral de uma tribo dão os seus nomes para cada clã da respectiva tribo. Um clã se estendia territorialmente, abrangendo uma aldeia da área rural, ou provavelmente algumas aldeias, pelo fato de reunir famílias extensivas diferentes. Isso pode ser depreendido das listas de divisão territorial de Js 13-19, onde as tribos recebem sua porção da terra prometida de acordo com os clãs de cada tribo.<sup>199</sup> Mais quais foram as funções que o clã exercia no sistema tribal israelita?

Uma das funções exercidas pelo clã foi a militar. O vocábulo *ʿelep*, geralmente traduzido por ‘mil, milhar’, aparece com certa frequência como termo que define uma estrutura social, comumente aceita como sendo o clã, porém em armas. Foi com Georg Mendenhall<sup>200</sup> que uma consequente apreciação da questão da composição numérica de um *ʿelep* foi iniciada, quando o mesmo afirma que o vocábulo se referia a uma subseção de uma determinada tribo, posteriormente utilizado para indicar o contingente de tropas

<sup>197</sup> Norman Karl Gottwald, *As tribos de Jahweh*, p.267-270.

<sup>198</sup> Carlos Arthur Dreher, *Exércitos*, p.45.

<sup>199</sup> Christopher J. H. Wright, *Family*, p.761.

<sup>200</sup> Georg Emory Mendenhall, “The Census Lists of Numbers 1 and 26” em *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, Society of Biblical Literature, vol.77, n.1, 1958, p.52-66 especialmente p.66

liderado por alguém da própria subseção, colocada à disposição das forças armadas da tribo ou tribos. Segundo Norman Gottwald,<sup>201</sup> a composição numérica de um *ʿelep* não era fixa, só era muito menor que mil. Talvez fosse composta por 5 a 14 homens em idade militar e por unidade.<sup>202</sup> O exército popular, que transformava as suas ferramentas agrícolas em armas em tempos de guerra, era composto por *ʿālāpîm* fornecidos pelos clãs de cada tribo, a fim de defender o projeto tribal.<sup>203</sup>

No entanto, apesar da função militar servir de proteção para o sistema tribal, talvez a principal função do clã seja a de proteção dos membros das famílias extensivas associadas. Temos no livro de Rute uma boa amostra dessa função do clã. Elimeleque, junto com a sua família extensiva, composta por Noemi, sua esposa, Maalon e Queilon, seus filhos, Orfa e Rute, suas noras, decide partir para Moabe a fim de tentar sobreviver à seca que assolava Judá, e conseqüentemente Belém, região onde Elimeleque residia. Acontece que Elimeleque e seus dois filhos morrem lá em Moabe sem deixar filhos, Noemi e Rute decidem retornar para Judá. Ao retornarem sem herdeiro, precisam que um parente próximo/*mōda*<sup>c</sup> resgate a herança/*naḥālāh* de Elimeleque e lhe deixe um herdeiro. De acordo com a narrativa, esse parente próximo é Boaz, parente esse que Noemi designa de “um dos nossos resgatadores” mais *qārōb*/próximo.<sup>204</sup> Assim, *gōʿēl*, participio derivado de *gāʿal*/restaurar/comprar de volta uma propriedade, pessoa/s ou honra de alguém, funciona como substantivo, algo do tipo ‘parente protetor’, que no exercício da instituição da *gōʿūllāh*/proteção/restauração de parente, resgata uma propriedade, pessoa/s, a honra de um parente ou exerce a vingança de sangue.<sup>205</sup> É uma instituição que de acordo com Levítico 25,48 pode ser exercida por irmãos, tios e primos, sem discriminar o grau de parentesco e a linha. No caso de Boaz, se diz apenas que é parente mais próximo, assim também como aquele outro parente mais próximo do qual fala Boaz (= Rute 3,12), não há nenhuma especificação do grau de parentesco dos dois. Apresentada de forma sintética essa função do clã, podemos formular afirmativamente que o clã exercia a função de proteção das famílias extensivas

<sup>201</sup> Norman Karl Gottwald, *As tribos de Jahweh*, p.280.

<sup>202</sup> Carlos Arthur Dreher, *Exércitos*, p.45; Christopher J. H. Wright, *Family*, p.763.

<sup>203</sup> Veja Jl 4,10a no Texto Massorético (=TM) e em Almeida 3,10a. Carlos Arthur Dreher, *Exércitos*, p.10.13; José Luís Sicre, *Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem*, Petrópolis, Vozes, 2ª edição, 2002, p.415.

<sup>204</sup> Rute 1,1-7; 2,1.20.

<sup>205</sup> J. J. Stamm, “ga’al” em Ernst Jenni e Claus Westermann, *Theological Lexicon*, p.288-295.

associadas, foi o clã uma ‘associação protetora de famílias’, como designou Norman Gottwald.<sup>206</sup>

Porém, a família extensiva e o clã não foram as únicas estruturas organizacionais do antigo Israel, temos ainda a *šēbet/maṭṭeh*/tribo. O termo *šēbet* é o mais utilizado para definir essa estrutura primária da sociedade do antigo Israel. Já o vocábulo *maṭṭeh* aparece com frequência em tradições sacerdotais. Ela congregava vários clãs em um determinado território, que variava de tamanho de acordo com a localização geográfica e composição numérica de cada tribo, isto é, agrupavam-se por território, assim o indica Js 13-19. Mas a tribo também cumpria função militar, pois na defesa de seus territórios, ou no ataque a outros, era a tribo (ou tribos) que se reunia para se defender ou atacar, utilizando para isso o que Carlos Dreher<sup>207</sup> chama de ‘forças (armadas) populares’, que ao tempo da convocação para a guerra transformava as suas relhas de arado em espada e as suas podadeiras em lanças, tudo por conta da guerra.

Divididos em família extensiva, uma subdivisão terciária, clã, uma subdivisão secundária e tribo, a estrutura primária, Israel se organizou nas montanhas, tendo a produção agro-pastoril como sua principal atividade a fim de manter essa organização social. Os restos arqueológicos das aldeias onde os vários povos que formaram Israel residiam, indicam que não havia estruturas públicas, isto é, templos, palácios e burgos, mas ‘casas de quatro cômodos’ que abrigavam família extensiva ou famílias extensivas, quando reunidas em um complexo residencial. A forma de produzir dentro da família extensiva era comunitária, isso é, não-tributária, pois, na resistência contra o tributarismo das cidades-estado cananéias espalhadas especialmente pelas planícies, Israel se organizou nas montanhas num modelo tribal, que se manifestava como uma revolta contra aquele modelo cananeu. O que se produzia era consumido ou armazenado para futuro consumo ou uso no plantio, e quando alguma família extensiva se via ameaçada em perder sua terra por dívidas, entrar em escravidão ou coisas semelhantes, o parente próximo, pertencente ao mesmo clã, exercia a sua função de *gô’ēl*, para restaurar e proteger a pessoa ou família ameaçada. Na resistência contra ataques de

<sup>206</sup> Norman Karl Gottwald, *As tribos de Iahweh*, p.267-277; Carol Meyers, *The Family*, p.13.

<sup>207</sup> Carlos Arthur Dreher, *Exércitos*, p.10.

idades-estado cananéias (Juízes 5), as tribos reuniam as ‘forças (armadas) populares’ para defesa e ataque.

Diante do que foi dito nesse parágrafo, fica evidente que Israel, no período tribal, especialmente nos inícios do tribalismo, foi uma sociedade comunitária, onde a produção agro-pastoril, a terra e a família, bem como a instituição da *gəʔullāh*, serviam como mecanismos de fomento desse projeto de existência comunitária.

### 2.1.1.3 Excurso: a terra

Já vimos que a espoliação levada a cabo pelas cidades-estado cananéias, sobre o produto e o meio de produção, no caso a terra, conduziu muitos homens livres/*ḥōpšīm* à escravidão por dívidas ou à condição de *hapiru*. As formas de apropriação e transferência da terra no Israel antigo se dava de acordo com a sua proposta tribal de economia não-tributária, isto é, de uma economia que não explorasse o homem livre proprietário de terra, a ponto de o mesmo perder o poder sobre a sua porção de terra e o produto dela advindo. Mas como era o sistema de apropriação e transferência de terra no Israel antigo?

A *naḥālāh*/herança/terra era um porção/*ḥēleq* de terra passada de geração a geração dentro da *bēt ʾāb*. Não era alienável, e mesmo quando a família incorria em dívidas, o *gōʾēl* mais próximo entrava em ação para resgatar a terra. Isso já implica que a terra funcionava dentro de um clã e a esse ‘pertencia’, pois a mesma não podia ser passada para outro clã ou tribo (veja Números 36).<sup>208</sup>

A Arqueologia não encontrou tabletes com contratos de compra e venda, ou algo parecido, nos sítios comumente atribuídos a Israel,<sup>209</sup> e na Bíblia Hebraica há indício de que a compra por parte de terceiros, de uma porção de terra *naḥālāh*/herança familiar, era algo reprovado (1 Rs 21,3).<sup>210</sup> De acordo com Js 13-19, quando Israel toma a terra

<sup>208</sup> G. Wanke, “naḥalah”, p.731-733.

<sup>209</sup> Roland de Vaux, *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, São Paulo, Teológica, 2003, p.77.

<sup>210</sup> Leonard J. Coppes, “naḥalah” em Robert Laird Harris, *Theological Wordbook*, p.569.

de Canaã, essa é dividida de acordo com os *clãs* de cada tribo, cada uma com a sua *naḥālāh*. Tudo indica que uma *naḥālāh* deveria permanecer em um mesmo clã, pois no caso extraordinário das filhas de Salfaad (Números 36), os chefes do clã de Galaad estão preocupados com a possibilidade das herdeiras casarem-se fora do clã, e com isso transferirem a terra para outro clã.

Além do sistema de apropriação de uma *naḥālāh* ser por meio da herança, que funcionava dentro de um clã, e a transferência não conhecer a venda para terceiros, uma *naḥālāh* também tinha funções políticas, pois livre/*ḥōpšî* era aquele que possuía terra, o que lhe outorgava também plena capacidade de participar da comunidade jurídica no portão.

#### 2.1.2 A *bēt ʿāb* e o *zāqēn*

Afirmamos anteriormente que uma família extensiva era formada pelo pai (= *ʿāb*/chefe de família), esposa (ou esposas e concubinas), filhos, filhas e netos, bem como escravos e estrangeiros. Sendo assim, quem tinha autoridade para conduzir, julgar e decidir questões nessa estrutura social terciária do antigo Israel?

Em um rápido olhar sobre a constituição interna da família extensiva, fica patente que o *ʿāb*/pai é aquela pessoa que possui autoridade sobre essa estrutura social, pois a família é apresentada de forma patrilinear. Um *ʿāb*/pai tem autoridade patriarcal, isto é, a sua mulher, filhos, filhas e netos enfim, sua família, estão sob seu domínio. Geralmente ele é o mais velho da família extensiva, o que não quer dizer que sempre seja avançado em idade, pois quando o *ʿāb*/pai avançado em idade morria, o filho mais velho, em uma situação normal, assumia o posto. Ele também possui autoridade patrilocal, isto é, quando seus filhos se casam, são as mulheres que saem de suas famílias extensivas para residirem na família extensiva de seu esposo. Um *ʿāb*/pai também tinha autoridade de senhor sobre seu(s) escravo(s).

Mas a autoridade patriarcal não se resumia a definir patrilinear e patrilocalmente a família, um *ʔāb*/pai tinha autoridade judicial sobre os membros de sua família extensiva. Hans Boecker<sup>211</sup> afirma que essa autoridade dispunha de poderes quase que ilimitados, a ponto de o mesmo designar o *ʔāb*/pai de *pater familias*. Uma narrativa bíblica demonstra bem essa autoridade judicial de um *ʔāb*/pai sobre os membros de sua família extensiva, é a narrativa de Tamar, nora de Judá, filho de Jacó, que se encontra em Gênesis 38. Nela Judá, que possui três filhos: Her, Onã e Sela (38,3-5), toma *lāqah* uma mulher para dar em casamento a seu filho Her, cujo nome era Tamar (38,6). O seu filho Her morre e ele envia Onã para cumprir o levirato, mas esse também morre (38,8). Com medo de perder o seu último filho, manda a sua nora de volta à família extensiva dela para viver como viúva até que Sela cresça (38,11). O tempo passou e Judá não cumpriu o que disse, levando Tamar a se disfarçar como prostituta e manter relações sexuais com Judá, seu sogro, sem que ele percebesse que era ela, e dessa relação Tamar fica grávida (38,12-22). Quando ele fica sabendo que Tamar está grávida, Judá ordena que retirem Tamar de sua casa e queimem-na viva (38,24). Tamar, mesmo de volta à sua família extensiva e vivendo como viúva, ainda permanecia sob a autoridade de seu sogro, que pode decretar a sentença de morte sobre ela.

Longe de ser esse último exemplo o único, ainda podemos perceber essa autoridade do *ʔāb*/pai sobre a sua família extensiva na narrativa do conflito entre Sara e Agar em Gênesis 16. Nela Sara, a esposa, até o momento não teve um filho de Abraão, e decide, de acordo com um costume do Antigo Oriente, dar a sua escrava Agar para Abraão manter relações sexuais e daí nascer um herdeiro. Isso acontece, e Agar se vê agora em condições de afrontar a sua senhora Sara (16,1-6). No que Sara culpa Abraão por tal e exige dele que aplique a sua autoridade para decidir a questão (16,5). Abraão decidiu por Sara, quando em resposta a mesma diz: “*tua serva está em tuas mãos; faze-lhe como melhor te parecer*” (16,6).<sup>212</sup>

Podemos ainda pensar nas listas de relações sexuais proibidas de Levítico 18,6-18 e 20,10-21, ambas cobrem uma típica família extensiva. Elas preservam um bom

<sup>211</sup> Hans Jochen Boecker, *Law and Administration of Justice in the Old Testament and Ancient East*, Minneapolis, Augsburg, 1980, p.28-30; *Orientação*, p.8.

<sup>212</sup> Hans Jochen Boecker, *Orientação*, p.11-12.

número de proibições (= *lōʿ* /não para Levítico 18) com respeito a relações sexuais mantidas entre parentes consanguíneos, residentes de uma família extensiva. Nessas listas proíbe-se a relação sexual com parente próximo (18,6), tais como: irmã por parte de pai ou mãe (18,9), com neto ou neta (18,10), com tias (18,12-13), com nora (18,15), com cunhada (18,18), com madrasta (20,11) e outros parentes. As proibições abrangem até mesmo relações sexuais com pessoas do mesmo sexo (18,22; 20,13) e com animais (18,23). Essas listas pressupõem uma autoridade que regula as relações entre os familiares que só pode ser o *āb*/pai.<sup>213</sup> Mas e o *zāqēn*/ancião? Qual a relação dele com a *bēt ʿāb*?

O adjetivo *zāqēn*/ancião/velho, derivado de verbo homônimo, geralmente é usado para caracterizar uma pessoa (homem ou mulher) de idade avançada, o que já contrasta com o adjetivo *naʿar*/jovem, utilizado para pessoas (homem ou mulher) de pouca idade. Um ancião é alguém que deve ser honrado (Levítico 19,32), seu conselho é mais prudente do que o conselho de um *naʿar* (1Reis 12,6), o ornamento de sua vida são os seus cabelos cinzentos (Provérbios 20,29) e sua coroa são seus filhos (Provérbios 17,6).

Além de ancião ser um adjetivo que geralmente descreve uma pessoa em idade avançada, mas que de acordo com Hanoch Reviv<sup>214</sup> não só essa, ele também indica uma função. Ancião também é adjetivo que descreve liderança, geralmente de pessoa idosa, mas não somente por ela. Anciãos aparecem na Bíblia Hebraica exercendo funções políticas de negociação e representação (Js 9,11), participando do sacrifício no culto (Êxodo 24,1.9), requisitando e coroando reis (1 Samuel 8,4; 2 Samuel 5,3) e operando o sistema jurídico (Deuteronômio 21,19-20; Rute 4,9.11).<sup>215</sup> Essa última função merece nossa atenção.

Na Bíblia Hebraica, nenhum ancião é apresentado em contexto judicial sozinho. Um ancião sempre está acompanhado de anciãos em contexto jurídico, e esse grupo representa um clã, levando uma questão de um de seus membros a juízo, no portão,

<sup>213</sup> Carol Meyers, *The Family*, p.17-18; Christopher J. H. Wright, *Family*, p.764.

<sup>214</sup> Hanoch Reviv, *Elders*, p.7.

<sup>215</sup> Hanoch Reviv, *Elders*, p.8.

lugar onde se exerce a jurisprudência (Rute 4,1-12). Sendo assim, o que sabemos da função jurídica de um ancião, não está ligada ao exercício dessa função no âmbito da família extensiva, mas do clã. Mas um ancião que se reunia com outros anciãos provinha da *bēf ʿāb*, era o mais velho da mesma, o chefe, que junto com os outros julgava questões dentro e entre as famílias extensivas.<sup>216</sup> Diante disso, pressupomos que o ancião, que exercia funções jurídicas representando um clã, sobrepõem-se ao *ʿāb/pai*, que era o chefe da família extensiva. Ambos os termos são utilizados para a mesma pessoa, que exercia a função jurídica ora na família extensiva por ser o chefe da mesma, ora no clã, por ser o representante de uma família extensiva.<sup>217</sup> Sendo assim, o *ʿāb/pai* chefe de uma família extensiva, e que exercia autoridade judicial sobre os membros da mesma, era o mesmo ancião que representava a sua família extensiva na jurisprudência no portão, onde se julgava questões entre membros das famílias extensivas que compunham um clã.

### 2.1.3 A *mišppāḥāh* e os *zəqēnīm*

Vimos no parágrafo anterior que competia ao *ʿāb/pai* julgar questões internas de sua família extensiva, mas também foi colocado brevemente que algumas questões extrapolavam o âmbito de uma família extensiva. O exercício da *gəʿullāh* e as questões entre famílias extensivas demonstram que havia casos jurídicos para além das questões internas de uma família extensiva específica, casos que necessitavam ser julgados por representantes de cada família extensiva, sendo esses os chefes/pai/*ʿāb* de cada um delas e membros de um clã. Acima foi dito que essas questões eram julgadas por esses representantes, denominados às vezes anciãos de uma cidade X, anciãos da tribo Y ou anciãos da cidade. No entanto, como surge esse corpo de representantes no antigo Israel? Sobre quais questões eles julgam?

As tradições que se encontram no livro de Josué, com respeito à revolta de camponeses empobrecidos, luta por assentamento e manutenção de um modo de vida comunitário, não nos diz muito sobre os anciãos, pois elas já estão sob a ótica de uma

<sup>216</sup> Herbert Donner, *Dos primórdios até a formação do estado*, p.179.

<sup>217</sup> Christopher J. H. Wright, *Family*, p.764; Hanoch Reviv, *Elders*, p.35-50.

conquista levada a cabo por todas as tribos, isto é, sob a ótica do pan-israelismo. O livro de Rute também apresenta problemas para ser utilizado como fonte, pois parece que no mínimo é pós-davídica (Rute 4,17-20), mas a sua descrição do julgamento da questão da *naḥālāh* de Elimeleque pelos anciãos da cidade de Belém demonstra a função dos mesmos como juízes de um clã.<sup>218</sup> As fontes têm seus problemas e nesse sentido, a utilização das mesmas para entender o surgimento desse grupo, mas não poderia elas refletir memórias antigas?

Na sociedade israelita do período tribal, não temos uma administração centralizada. Como já vimos, essa sociedade estava organizada em três níveis estruturais, que juntos formavam um sistema de produção comunitário que, por conseguinte, gerava uma administração não-centralizada, diferente da administração de um Estado. O patriarcalismo tinha a sua força no micro e macrocosmo, mas isso não impediu a participação de mulheres na formação e desenvolvimento dessa sociedade. No entanto, deu poderes aos homens, deixando em suas mãos o domínio sobre a família extensiva, domínio inclusive jurídico, como já vimos anteriormente. Pressupomos que, já que o *ʿāb* era o chefe da família extensiva com poderes inclusive jurídicos, era natural que no nível do clã e dos conflitos surgidos nela, ele fosse, junto com outros *ʿābōt*/pais/chefes, os que representariam cada uma das famílias extensivas de um mesmo clã na/s questão/ões em juízo. Com o tempo a sua força política e privilégios aumentam, a ponto de no período tardio do tribalismo começarem a apoiar o surgimento da monarquia, e realmente estabelecê-la!

De acordo Js 7-8, os *ziqnē yisrāēl*/anciãos de Israel se envolviam em questões *militares*.<sup>219</sup> Após serem derrotados em Ai (7,1-5), Josué e os anciãos de Israel procuram a Javé para uma resposta a respeito da derrota (7,6). Depois de descoberto o culpado e de ter providenciado a sentença (7,16-25), Josué envia uma nova tropa para ataque, mas antes ele e os anciãos de Israel passam “em revista o povo/‘am”(8,10). A narrativa por si só já indica um contexto militar, mas não só ela. O termo *‘am*, além de ser usado para designar todo o povo de Israel, também é utilizado para designar o

<sup>218</sup> Hans Jochen Boecker, *Law and Administration*, p.30.

<sup>219</sup> Hanoch Reviv, *Elders*, p.37.45-46.

exército,<sup>220</sup> e em Js 8,10 fica claro esse sentido. Os anciãos lidam com a organização e envio de tropas nesse texto, disso podemos pressupor que essa não era uma função desconhecida dos mesmos no período tribal, especialmente em uma sociedade sem administração centralizada, isto é, sem Estado, onde um tipo de representação assim podia surgir.

Já Js 8,30-35 indica que os anciãos participavam do culto/assembleia/*qāhāl*. É bem verdade que essa passagem está carregada da concepção pan-israelita, e revestida de uma estrutura que reflete a monarquia. No entanto, em uma sociedade com administração não-centralizada, onde o culto estava sob a jurisdição das famílias e alguns sacerdotes que atuavam nos muitos santuários espalhados pela terra de Israel (Êxodo 23,17; 34,23),<sup>221</sup> não parece inviável que os anciãos também representassem funções na assembleia. A assembleia era um espaço de culto, aliança e preparação/envio de tropas para a guerra.<sup>222</sup> Já vimos que os anciãos estavam envolvidos com funções militares também.

De Rute 4,1-12 podemos depreender que os anciãos se reúnem no portão da cidade para julgar questões entre famílias extensivas de um clã. No nosso caso, eles são chamados para testemunhar a renúncia do direito de *gôʿēl* por parte do inominado parente mais próximo de Noemi e a transferência de tal direito para Boaz, outro parente próximo. Os anciãos exerciam funções *jurídicas* no antigo Israel, junto à comunidade de homens livres que se reuniam no portão para julgar, testemunhar e condenar. Tal função não se resumia às questões concernentes ao exercício da *gôʿūllāh*, mas eles tratavam de questões tais como: uma filha virgem, dada em casamento, mas que foi desonrada (Deuteronômio 22,13-21) e filho rebelde (21,18-21), bem como podemos pressupor que a atuação dos mesmos extrapolasse esses casos.

Portanto, desses excertos bíblicos podemos depreender que os anciãos exerciam funções que envolviam questões *militares*, *cúlticas* e *jurídicas*. Não seria de estranhar que esse grupo atuasse de forma representativa em vários setores do Israel tribal, já que

<sup>220</sup> A. R. Hulst, “am”, em Ernst Jenni e Claus Westermann, *Theological Lexicon*, p.896-919 (3).

<sup>221</sup> Martin Noth, *Historia de Israel*, Barcelona, Ediciones Garriga, 1966, p.100; Herbert Donner, *Dos primórdios até a formação do estado*, p.172.

<sup>222</sup> H. P. Müller, “qāhāl” em Ernst Jenni e Claus Westermann, *Theological Lexicon*, p.1118-1126.

o mesmo se organizava comunitariamente, isto é, de forma descentralizada e anti-estatal. Um sistema assim pedia e permitia tal representação. Acontece que, no momento em que começa a surgir um excedente e o boi passa a ser parte da economia, uma parcela dessa sociedade começa a ser beneficiada por esses fatores, a divisão em classes se torna inevitável. Com isso os anciãos passam a obter maiores privilégios, a ponto de patrocinarem a monarquia em Israel, mas isso veremos mais a frente.

#### 2.1.4 A *šēbet/maṭṭeh* e os *šāpāṭīm*

O livro dos Juízes narra sobre heróis e heroínas, dos quais se fala que julgaram/*šāpāṭ* Israel (Juízes 3,10; 4,4; 10,2.3; 12,7.11.13) por um determinado período em que surgiam ameaças externas. Eles e ela são pintados como libertadores, denominados na literatura especializada de ‘carismáticos’, pois ao se findar a ameaça a sua liderança também terminava.<sup>223</sup> O verbo *šāpāṭ*/julgar traz consigo a idéia de que tais *šāpāṭīm*/juízes exerciam funções jurídicas, mas acontece que não vemos nenhum deles no portão ou na família exercendo o direito. Seriam eles juízes no sentido de exercerem funções jurídicas?

Foi Martin Noth,<sup>224</sup> seguindo antecedentes,<sup>225</sup> que explorou a questão a ponto de estimular significativamente os estudos sobre o período tribal. A partir da tese da anficionia tribal,<sup>226</sup> Martin Noth pensou nos juízes como portadores do único cargo pan-israelita. Ele definiu o cargo de tais juízes a partir da raiz *šāpāṭ*/julgar, concluindo que os Juízes Menores (Juízes 10,1-5; 12,7-15) exerciam atividade jurídica no sistema judiciário do antigo Israel, não ao modo dos anciãos, no portão, e nem dos sacerdotes, com o direito sacro, mas no zelo pelo direito divino, ou seja, eles tinham a obrigação de

<sup>223</sup> Werner H. Schmidt, *Introdução*, p.145-148; Herbert Donner, *Dos primórdios até a formação do estado*, p.181-183, especialmente a nota n.5; John Bright, *História de Israel*, p.221-224.

<sup>224</sup> Martin Noth, *Historia de Israel*, p.100-110.

<sup>225</sup> August Klostermann, *Der Pentateuch*, vol. 2, 1907, p.419.

<sup>226</sup> A tese da anficionia tribal defendia um santuário central onde as doze tribos se reuniam em uma assembléia que proclamava o chamado direito divino. Para a tese veja Martin Noth, *Historia de Israel*, p.91-110. Para detalhes e também críticas podem ser consultados Norman Karl Gottwald, *As tribos de Iahweh*, p.353-394 e Herbert Donner, *Dos primórdios até a formação do estado*, p.170-180.

conhecer, estudar, interpretar e apresentar o direito divino aos representantes tribais nas reuniões festivas da anfictionia, funcionando como uma espécie de arautos da lei.<sup>227</sup>

Essa tese não pode ser mais sustentada, pois a sua base, a saber, a idéia de uma anfictionia tribal, não se sustenta mais. Não houve *um* santuário central, sede da liga de doze tribos, mas uma multiplicidade de santuários. Podemos pressupor que certos santuários desfrutavam de status pan-regional, mas nada como um santuário central. As tribos não são apresentadas de forma a estarem plenamente unidas, pelo contrário, em juízes, muitas vezes elas atuam quase que sozinhas, e quando se reúnem em defesa própria, sempre há as que não se envolvem (Juízes 5). Não havendo um santuário central, não havia um sacerdócio anfictionico e uma proclamação da lei nos moldes de um direito anfictionico. Além disso, o verbo *šāpaṭ* não dispõe apenas de uma acepção, mas pode ser entendido como ‘dominar’ e ‘governar’.<sup>228</sup> Esse último ponto merece consideração.

A questão é que nenhum dos chamados Juízes Maiores e Menores são apresentados julgando alguma questão na família, no portão ou em qualquer outro lugar. Antes aparecem como salvadores, para os quais o livro inclusive utiliza termos como *môšîa<sup>c</sup>* /ungido/messias e *yāša<sup>c</sup>* /salvador/ (Juízes 3,9.15,31; 6,14.36; 13,5). Diante da ameaça a ‘Israel’, aquele *šepāṭîm* é capacitado pela *rûaḥ*/sopro/espírito de Javé para libertar o seu povo. Funciona como que uma espécie de líder que conduz o povo na batalha por sua liberdade. Sendo assim, a acepção do verbo *šāpaṭ* como dominar/governar é sedutora, no sentido de que talvez esses juízes governassem não no sentido de um sistema monárquico ou algo parecido, mas como condutores do povo, por um tempo determinado, na luta pela salvação. Os juízes e a juíza, segundo Herbert Donner,<sup>229</sup> não tiveram nada a ver nem com a administração da justiça e nem com julgamentos, foram salvadores que atuaram de forma passageira na condução do povo nas batalhas pela liberdade.

<sup>227</sup> Herbert Donner, *Dos primórdios até a formação do estado*, p.175.

<sup>228</sup> G. Liedke, ‘xafat’, em Ernst Jenni e Claus Westermann, *Theological Lexicon*, p.1392-1399 (3b).

<sup>229</sup> Herbert Donner, *Dos primórdios até a formação do estado*, p.182-183.

### 2.1.5 O portão: lugar de exercício da jurisprudência

No exercício do direito dentro da família extensiva o *ʔāb* não põe em funcionamento tal direito em um lugar específico. Nos textos que usamos acima para exemplificar a autoridade jurídica do *ʔāb*, não nos é indicado onde está Judá ao dizer: “*tirai-a fora e seja queimada viva*” (Gênesis 38,24) e nem onde está Abraão ao dar sua resposta a Sara (Gênesis 16,5-6). Só podemos conjecturar que o exercício desse direito tivesse como principal local a própria residência, seja ela uma *bayit*/casa ou uma *ʔohel*/tenda, mas nada pode ser dito com segurança a respeito.

No caso do exercício do direito de *gəʔullāh* e de questões entre famílias extensivas de um clã, onde o exercício do direito estava em mãos dos anciãos e daqueles que podiam participar da comunidade jurídica, os *hōpšî*, havia um lugar onde tal comunidade se reunia e que a Bíblia Hebraica especifica: o *šaʕar*/portão (Deuteronômio 21,19; 22,13-15; Rute 4,1-2). Era nesse lugar que a comunidade jurídica se reunia para julgar. Mas o que é um portão/*šaʕar* no antigo Israel?

A interpretação mais comum a respeito do que é um portão no antigo Israel provém dos estudos a respeito do urbanismo em Canaã e no Israel monárquico, onde cidades fortificadas foram construídas ou reconstruídas, essas são cercadas por muro, no qual há uma (ou mais) entrada, isto é, o portão.<sup>230</sup> Nesse sentido o portão é uma estrutura de defesa, que possui uma porta e, após a porta, 4 ou 6 casamatas. Mas também é o espaço onde se efetuava a administração da justiça, onde a comunidade jurídica se reunia para julgar.<sup>231</sup> Nesse tipo de interpretação o portão é uma estrutura típica, e na maioria das vezes exclusiva, das cidades fortificadas, isto é, portão só pode ser entendido como aquela estrutura com porta e casamatas, unida a um muro. Mas como ficaria então o Israel tribal, que habitava em vilas situadas nas montanhas? Essas vilas não possuem portões fortificados, característica das cidades, sua única defesa é um

<sup>230</sup> Frank Crüsemann, *A Torá*, p.119-126; Ze'ev Herzog, “Cities”, em David Noel Freedman, *The Anchor Bible Dictionary, The Anchor Bible Dictionary*, vol.1, p.1031-1042; Amihai Mazar, *Arqueologia*, p.182-232; Suzanne Richard, *The Early Bronze*, p.22-43; William G. Dever, *The Middle Bronze Age*, p.148-177.

<sup>231</sup> Hermann, J. Austel, “xaʕar” em *Theological Wordbook*, Robert Laird Harris, p.945-946.

cinturão de casas. Sendo assim, o Israel tribal não tinha esse tipo de jurisprudência, por não haver um portão?

Nem todos dizem sim como resposta à pergunta anterior.<sup>232</sup> É muito provável que os “anciãos da cidade” (Deuteronômio 21,19; 22,15) seja uma designação que tem em mente as cidades fortificadas, especialmente pelo fato de tal designação aparecer dentro do chamado Código Deuteronômico. Não podemos negar que os anciãos de Jabes-Galaade (1 Samuel 11,1-4) estão em uma cidade, decidindo sobre a sua rendição. Mas também é pouco provável que tal instituição, a saber, a da comunidade jurídica, composta pelos anciãos e *ḥōpšîm*, surge-se só em cidades fortificadas e exerce-se seu papel somente nelas. E como ficam as centenas de vilarejos, situados nas montanhas, que a arqueologia tem apresentando para a Idade do Ferro I e II? Eles não teriam nenhum tipo de jurisprudência por não ter um portão fortificado? As vilas não tinham portão, mas eram cercadas, tanto estrategicamente por casas como por cerca, havia um lugar por onde sair e entrar, não poderia o mesmo ser utilizado como espaço para a comunidade jurídica?<sup>233</sup> Podemos conjecturar que se a teoria de que Israel se rebelou contra o sistema de cidades-estado cananéias, onde as vilas eram filhas/*bānōt* dependentes da cidade estiver certa, as vilas nas montanhas tinham vida independente das cidades, e um clã poderia muito bem reunir seus anciãos para o exercício da jurisprudência em um lugar que correspondia ao portão/*šar* das cidades fortificadas. Mas quais pessoas podiam participar da comunidade jurídica e quais suas funções?

Certo é que os *ʾānāšîm*/homens eram os que participavam. Mas *ʾîš*/homem e *ʾānāšîm* não é designação apenas de gênero, também é social. O vocábulo também se refere àqueles que possuem *naḥālāh*, e que com isso são cidadãos plenos.<sup>234</sup> Dentro do grupo dos *ʾānāšîm* se encontram os anciãos e os *ḥōpšîm*, pois os mesmos possuem terra. Só os cidadãos plenos, isto é, os que possuem *naḥālāh* podem participar da comunidade jurídica no portão. Excluídos de participar da comunidade jurídica eram a mulher/*ʾiššāh*, a criança/*yeled*, o estrangeiro/*ger* e o escravo/*ʿebed*.<sup>235</sup>

<sup>232</sup> Hanoch Reviv, *Elders*, p.53-57.

<sup>233</sup> Hans Jochen Boecker, *Law and Administration*, p.31.

<sup>234</sup> Frank Crüsemann, *A Torá*, p.238

<sup>235</sup> Hans Jochen Boecker, *Law and Administration*, p.32.

As funções que cada participante exercia não tinham uma delimitação como no tribunal moderno. Uma testemunha podia acusar, julgar e votar, assim como um acusado podia apelar de uma decisão e também pronunciar um sentença como juiz. Um juiz podia ser uma testemunha e votar. Todos podiam falar e votar. Nenhuma função estava predeterminada a ser exercida por um único cidadão. O que se sabe é que no caso de um testemunho que condene o acusado a pena capital, por meio de apedrejamento, a testemunha é a primeira a atirar a pedra (Deuteronomio 17,7). O que não havia era um promotor.<sup>236</sup>

Portanto, no portão de uma cidade fortificada ou um espaço em uma vila, a comunidade jurídica exercia o direito, sem funções predeterminadas para cada participante. Nesse espaço, questões como exercício da *gəʔullāh*, problemas entre famílias extensivas e a sentença de morte eram decididas pelos homens livres, grupo composto pelos anciãos e *ḥōpšîm*.

## 2.2 A monarquia e o processo de complexificação do sistema judiciário tribal

Com a chegada da monarquia, conseqüentemente forma-se uma classe de funcionários do estado, incluindo o exército, o que logo vai exigir que a sociedade seja tributada, para que a corte seja mantida. Muda-se então de um sistema de produção comunitária, para um sistema de produção tributário. Nele, o rei acumula terras e seus funcionários também, que conseqüentemente usarão o sistema judiciário e a força militar para tomar a terra do camponês endividado, por empréstimos *in natura*, os quais não consegue pagar, devido a fatores ecológicos ou doenças adquiridas ao longo do plantio.

### 2.2.1 O modo de produzir monárquico: o tributo

A monarquia se caracteriza por um modo de produzir que exige o tributo e a corvéia. Esta para que as construções, tais como palácios e templo, sejam feitos, aquele,

---

<sup>236</sup> Hans Jochen Boecker, *Law and Administration*, p.33-40.

para que o estado, no caso o rei e conseqüentemente seus funcionários, sejam sustentados. Essa mudança na economia produz sérias conseqüências sociais, que deterioram paulatinamente as antigas relações do tribalismo, como o clã e seu sistema de proteção das famílias extensivas associadas. A monarquia está a favor do rei, de seus interesses, o que acaba por favorecer também os seus funcionários, que utilizam o aparelho do estado, em nosso caso, o sistema judiciário e a força militar, para tomar a terra dos camponeses endividados, rumo à escravidão por dívidas por conta da perda de sua terra.

#### 2.2.1.1 Ensaios Rumo à Monarquia

A monarquia israelita foi gestada dentro do próprio tribalismo. O surgimento de um excedente fez com que uma classe surgisse, a saber, a de proprietários de terra, criadores de gado grande, no caso, vaca e boi. Esses começaram a diferenciar-se socialmente, em detrimento daqueles que vão sendo marginalizados pelo sistema, tornando-se mercenários. A fim de proteger o seu gado, sua relação com as cidades e as rotas comerciais, eles começam a patrocinar iniciativas rumo à monarquia como as de Abimeleque e Jefté, chegando mesmo a iniciá-la com Saul, estabelecê-la com Davi e solidificá-la com Salomão. No entanto, a chegada do estado traz consigo um aparelho de estado, onde todo um corpo de funcionários públicos é montado pelo rei e sustentado pela tributação.

##### 2.2.1.1.1 Teses a respeito da transição da sociedade tribal comunitária para o estado monárquico

Aquele tribalismo montanhês, descrito anteriormente em 2.1 como uma sociedade comunitária, descentralizada e antiestatal, sobreviveu assim até inícios do século 11º a.C.<sup>237</sup> A partir desse momento, circunstâncias externas e internas conduzem essa sociedade à transição para a monarquia, isto é, para uma sociedade estatal. Mas como isso se desenvolveu e quais as circunstâncias externas e internas que levou o

---

<sup>237</sup> Milton Schwantes, *As monarquias*, p.13.

Israel tribal ao estabelecimento da monarquia? Qual o modo de produzir monárquico, suas conseqüências sociais e influência sobre o sistema judiciário?

A transição do tribalismo montanhês antiestatal para o estado monárquico em Israel é um fenômeno que pode ser observado através de alguns indícios no livro dos Juízes e 1º Samuel e, segundo Israel Finkelstein,<sup>238</sup> também através da cultura material da região montanhosa, onde os povos que formaram Israel se estabeleceram. São duas as teses a respeito do que desencadeou tal mudança sócio-política: 1) Israel mudou de um sistema tribal descentralizado para um sistema estatal monárquico devido à pressão dos filisteus, que no seu avanço territorial ameaçava a existência do Israel libertado (circunstância externa); 2) a mudança ocorreu internamente, provavelmente pelo surgimento de um excedente, que propiciou progressivamente a diferenciação social, a ponto de surgir pessoas e grupos sociais mais ricos, que em busca de proteção territorial, especialmente para um novo elemento da economia, a saber, o gado grande/*bāqār*, promoveram tal transição (circunstância interna).

A primeira tese é a mais difundida, especialmente porque encontra amplo respaldo na fonte Bíblica, e até certo ponto na história e cultura material da sírio-palestina para a Idade do Ferro I (1200-1000 a.C.).<sup>239</sup> De acordo com a mesma o Egito, que no período do Império Novo dominava a região sírio-palestinense, aos poucos foi perdendo tal domínio, devido a circunstâncias internas desde a 20ª dinastia, sob os ramessidas, culminando em um “domínio” apenas no papel, em tempos da 21ª dinastia.<sup>240</sup> O Egito foi se enfraquecendo progressivamente por conta de sua desunião interna e por causa das tentativas de invasão levadas a cabo pelos povos do mar, que já sob o faraó Merneptah tentaram se infiltrar no Egito, e sob Ramsés III foram novamente rechaçados e assentados como colonos militares dos egípcios na sírio-palestina. Além do Egito não exercer efetivamente o seu domínio sob a sírio-palestina, nem os hititas e nem os assírios assumiram a região, os últimos, nem mesmo sob aquele breve período de ressurgimento sob Tiglat-Falasar I.<sup>241</sup> Diante de tais circunstâncias, uma vácuo de poder surgiu na sírio-palestina, possibilitando que novos estados nacionais surgissem na

<sup>238</sup> Israel Finkelstein, “The Emergence of the Monarchy in Israel: the Environmental and Socio-Economic Aspects” em *Journal for the Study of the Old Testament*, Sheffield, Sheffield Press, 1989, n.44, p.43-74.

<sup>239</sup> Amihai Mazar, *Arqueologia*, p.51.

<sup>240</sup> Herbert Donner, *Dos primórdios até a formação do estado*, p.201.

<sup>241</sup> John Bright, *História de Israel*, p.216-218.

região, tais como os estados de Moabe, Edom, Amom<sup>242</sup> e os próprios filisteus, que na ausência do Egito, se sentiram os herdeiros daquele território. Além desses estados, é preciso lembrar que as cidades-estado são uma entidade social já estabelecida de longa data na sírio-palestina, nas planícies, mas algumas até mesmo nas montanhas, como no caso de Jerusalém e Siquém. É nesse mesmo período que surge o Israel tribal nas montanhas, cercado pelos novos estados transjordânicos de Moabe, Edom e Amom, anteriores a Israel, e os filisteus na Cisjordânia. Milton Schwantes<sup>243</sup> constata que o tribalismo israelita aparece como um enclave, que em meio a um ambiente onde prevalecem monarquias, necessita de militância para a sua manutenção. Apesar do livro dos Juízes falar sob a pressão externa dos estados transjordânicos (Juízes 3,12; 10,7) e também de cidades-estado (Juízes 4,2; 9,1-6), são os filisteus que são apresentados como a maior ameaça (Juízes 13-16; 1 Samuel 4,1-11). É sobre eles e seu papel no surgimento do estado monárquico israelita que falaremos agora.

Após as tentativas frustradas de invadir o Egito, os filisteus,<sup>244</sup> que faziam parte dos chamados ‘povos do mar’, representados nos relevos de Medinet Habu (= Tebas),<sup>245</sup> foram assentados como colonos militares na sírio-palestina. Com o colapso sócio-político do Egito, eles se sentiram os herdeiros dessa região. Começaram organizando-se como *śar*/chefe/governante de uma pentápole que compreendia as cidades de Gaza, Ascalom, Asdod, Azoto e Gad, delas passaram a levar a cabo suas investidas militares na sírio-palestina. Na Bíblia Hebraica são apresentados dispostos de uma infantaria muito bem armada (1 Samuel 17,4-7), com seus contingentes alargados por mercenários que recebiam terras como pagamento e deviam obrigações militares (1 Samuel 27,2.12; 29,1-11). Não é difícil pensar que eram bons na arte da guerra e de fácil mobilização, e que superavam os contingentes das ‘forças (armadas) populares’ das tribos israelitas.<sup>246</sup>

Mas o avanço filisteu até as montanhas não se deu por conta de uma vontade incontrolável de guerrear. Estavam interessados sim em controlar as rotas que saem da costa cisjordânica, passam pelas montanhas e segue para Transjordânia e a

<sup>242</sup> Keith W. Whitlam, “Realeza israelita. A ideologia régia e seus opositores” em Ronald E. Clements, *O mundo do antigo Israel*, São Paulo, Paulus, 1995, p.119. (Bíblia e Sociologia)

<sup>243</sup> Milton Schwantes, *As monarquias*, p.13.33.

<sup>244</sup> A origem dos filisteus é disputada, veja por exemplo Ann E. Killebrew, *Biblical Peoples*, p.230-231.

<sup>245</sup> Ann E. Killebrew, *Biblical Peoples*, p.202-204.

<sup>246</sup> Herbert Donner, *Dos primórdios até a formação do estado*, p.202; Ann E. Killebrew, *Biblical Peoples*, p.233-234.

Mesopotâmia, e conservar o cinturão cananeu ao norte de Jerusalém, que separava o sul da palestina do norte.<sup>247</sup> Precisavam, para isso, enfrentar os israelitas assentados nas imediações, o que não hesitaram, e até mesmo alcançaram conquistas significativas. Segundo Herbert Donner,<sup>248</sup> eles submeteram a planície litorânea até o Carmelo, realizaram incursões na Sefelá, Afeque e Queila, e ao chegarem às montanhas, estabeleceram postos para dominar e fiscalizar as rotas, situados em Gibeá, Geba, Micmás, Benjamim e Belém!

A partir dessa força militar e rápido avanço territorial é que se baseia a tese de que a pressão filistéia desencadeou o processo de surgimento do estado israelita, isto é, da monarquia. As linhas principais da tese, desde Albrecht Alt,<sup>249</sup> são que a idéia de uma monarquia era algo estranho ao Israel tribal, que funcionava sob uma estrutura descentralizada, que vez por outra era conduzida por salvadores carismáticos. Essas tribos eram territorialmente separadas e organizadas em estruturas sócias menores, no caso a *mišppāḥāh* e a *bēṭ ʿāb*, que durante muito tempo sofreram ameaças que não se comparavam à filistéia, e eram rapidamente rechaçadas. A ameaça filistéia foi diferente, sua organização política, econômica, militar e tecnológica realmente ameaçava a existência do Israel tribal e seu território fragmentado. A liderança carismática de outros tempos não funcionava na defesa contra essa ameaça, que diferentemente das anteriores, não ameaçava somente uma ou duas tribos, mas várias. Diante disso um líder central se fazia necessário, um líder permanente, que surge na pessoa de Saul, da tribo de Benjamim, uma das mais ameaçadas pelas incursões filistéias.<sup>250</sup>

Essa tese não está completamente equivocada.<sup>251</sup> Com certeza a pressão filistéia na conquista por novos territórios e controle das rotas entre a costa cisjordânica, passando pelas montanhas, e chegando até Transjordânia e Mesopotâmia teve seu papel na formação do estado monárquico israelita. Ela peca quando afirma, direta ou indiretamente, que esse foi o único fator que conduziu uma sociedade descentralizada e antiestatal, com um modo de produzir não-tributário, isto é, comunitário, para uma

<sup>247</sup> John Bright, *História de Israel*, p.230-231.

<sup>248</sup> Herbert Donner, *Dos primórdios até a formação do estado*, p.202.

<sup>249</sup> Albrecht Alt, *Terra prometida*, p.111-177. Veja também, Herbert Donner, *Dos primórdios até a formação do estado*, p.201-203; John Bright, *História de Israel*, p.230-232.

<sup>250</sup> Israel Finkelstein, *Monarchy*, p.44-46.

<sup>251</sup> Israel Finkelstein, *Monarchy*, p.61-63.

sociedade estatal, com seu modo de produzir tributário. Será que só a pressão de um povo levou Israel a essa transição? Se não, quais outras circunstâncias conduziram Israel para essa transição?

A segunda tese advoga um desenvolvimento *interno* em direção à monarquia. Ela parte de análises sócio-políticas<sup>252</sup> a respeito da transição de sociedades não-tributárias de produção comunal para sociedades estatais, e aplica modelos para a análise do Israel tribal, bem como segue indícios arqueológicos. Essa tese ainda se encontra em um estágio inicial da pesquisa, e seus resultados ainda são pouco divulgados e aceitos. No entanto são promissores, e mesmo diante das lacunas, apresenta uma proposta mais viável para a formação do estado monárquico israelita que aquela de uma simples pressão desencadeada pelos filisteus.<sup>253</sup>

Aquele tribalismo descrito anteriormente em 2.2 como uma opção politicamente consciente e favorecida pela desurbanização do final da Idade do Bronze, não permaneceu como uma grandeza incontestada. Por todos os lados, lá nas montanhas, brechas foram abertas e, aos poucos, esse modo de vida foi ruindo desde o seu *interior* e dando lugar ao aparecimento da monarquia. Milton Schwantes<sup>254</sup> enumera quatro fatores que desencadeiam as brechas no sistema tribal: 1) o surgimento de um excedente agrícola, e junto com ele o gado (vacas e bois); 2) a estrutura de proteção da *mišppāḥāh* e a *bēṯ ʿāb*, que juntamente com o patriarcalismo e a representação na linha masculina por parte dos anciãos, já não davam conta das novas demandas sociais surgidas; 3) as lutas intertribais e; 4) um tipo de comércio incipiente de *troca* de mercadorias,<sup>255</sup> propiciado também pelos templos, que recebiam um excedente e o comercializavam.

---

<sup>252</sup> Norman Karl Gottwald, “Free Agrarians in the Introduction of Monarchy to Ancient Israel: An application of H. A. Landsberger’s Framework for the Analysis of Peasant Movements” em *Semeia*, Atlanta, Society of Biblical Literature, vol.37, 1986, p.77-106; Frank S. Frick, “Social Science Methods and Theories of Significance for the Study of the Israelite Monarchy - A Critical Review Essay” em *Semeia*, Atlanta, Society of Biblical Literature, vol.37, 1986, p.9-52.

<sup>253</sup> Milton Schwantes, *As monarquias*, p.31.

<sup>254</sup> Milton Schwantes, *As monarquias*, p.31-51. Na verdade, esse autor também afirma que o javismo, ao mesmo tempo em que foi um catalisador ideológico da revolução dos *hapiru*, também foi o seu ‘calcanhar de Aquiles’, pois sua proposta revolucionária era menos sedutora do que o baalismo, religião do cotidiano e de fácil captação. Decidimos não desenvolver aqui essa questão.

<sup>255</sup> Milton Schwantes, *As monarquias*, p.45.

Com certeza, o aparecimento de um excedente é uma das principais causas da transição de uma sociedade tribal não-tributária para uma sociedade monárquica que tributa.<sup>256</sup> Mas antes de descrevermos a mudança na produção e consequente aparecimento de um excedente no tribalismo israelita tardio, precisamos deixar claro, seguindo Milton Schwantes,<sup>257</sup> que a sociedade tribal israelita não foi um entidade atrasada, uma espécie de ponte entre comunitarismo primitivo e o estado. O tribalismo *israelita* foi antes o que havia de mais moderno e adiantado na época. Explicitemos essa última afirmação.

As áreas ocupadas nas montanhas ofereciam o desafio das matas, ausência de rios e fácil escoamento da água das chuvas das montanhas para a planície, era um lugar marginalizado, até certo ponto inóspito. Usando o ferro os israelitas desmataram a área propiciando terras para a agricultura, e prepararam esse mesmo solo com o ferro, que aqui e ali já era conhecido. Com uma técnica de revestimento de cisternas com cal, conseguiram armazenar água para a produção agrícola e subsistência, além de usar a técnica de terraceamento. Sua produção era comunitária, não no sentido de um primitivismo comunitário de caça e coleta, comunidades aldeãs ou coisas semelhantes, mas no sentido de política de produção e consumo conscientemente organizada, produzia em comunidade e para ela, diferentemente do sistema espoliador das cidades-estado, de produção tributária. Esses elementos pedem que o tribalismo *israelita* não seja tratado como ‘comunismo primitivo’, onde a ‘evolução’ para o sistema tributário é vista como um avanço em todos os sentidos.<sup>258</sup> Dito isso, vejamos a produção no tribalismo israelita tardio.

Diante do que foi dito no parágrafo anterior, fica evidente que o tribalismo representava um avanço na produção, por ser comunitária e não opressora, efetivamente o tribalismo israelita sabia produzir, e isso a ponto de gerar excedentes. Excedente aponta para uma produção além das necessidades, no que Milton Schwantes<sup>259</sup> vê o motivo para a criação do sábado e do descanso sabático, instituições de camponeses que

---

<sup>256</sup> Maurice Godelier, “Hipóteses sobre a natureza e as leis de evolução do modo de produção asiático” em *Conceito de modo de produção asiático*, Philomena Gebran, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978, p.73-77. (Coleção Pensamento Crítico 24); François Houtart, *Religião e modos de produção pré-capitalistas*, São Paulo, Paulinas, 1982, p.55-57. (Coleção Pesquisa e Projeto).

<sup>257</sup> Milton Schwantes, *As monarquias*, p.38.

<sup>258</sup> Maurice Godelier, *Hipóteses*, p.77.

<sup>259</sup> Milton Schwantes, *As monarquias*, p.36.38-39.

visava o controle do excedente, no sentido de diminuir a produção por conta do descanso. Essa produção para além das necessidades começa a apontar para a monarquia, porque efetivamente o sábado e o ano sabático, não lograram sucesso em diminuir a produção, e conseqüentemente o surgimento do excedente.

Devemos considerar que o ferro, ao mesmo tempo em que fomentou o tribalismo, foi elemento que contribuiu para a sua gradual interrupção. Sabe-se que a sua difusão na Idade do Ferro I não alcançou larga escala territorial,<sup>260</sup> mas à medida que se tem acesso e controle sobre o mesmo, obtém-se vantagens sobre os demais (1 Samuel 13,19). Além de propiciar novas áreas para assentamento e para a agricultura, o ferro ajuda a arar melhor a terra. Quem o controla vai ganhando poder e diferenciando-se socialmente.<sup>261</sup> Não devemos esquecer que o ferro foi elemento fundamental para os exércitos, instituição basilar para o surgimento do estado.

A produção de vinho e azeite se adequava muito bem às montanhas. Israel Finkelstein<sup>262</sup> afirma que na parte norte dessas montanhas, a economia era baseada na agricultura e cultivo de oliveiras e vinhas. Já na parte sul das montanhas, além da criação de animais, havia boas condições para agricultura e cultivo de oliveiras e vinhas. Nos aclives do norte cultivavam-se cereais. E nos aclives do sul prevalecia o cultivo de cereais. Já vimos anteriormente que tais áreas requeriam infraestrutura, que foi alcançada com um trabalho de desmatamento, criação de novos campos agricultáveis, cisternas e terraceamento a longo prazo. Vimos também que era necessário transformar os frutos e cereais em produto, e isso requeria especialização e tempo: produzir vinho e óleo requer investimento com retorno a longo prazo, e tal retorno se dá em forma de um excedente comercializável (no sentido de troca de produtos). Ao aumentar a produção de vinho e azeite, Israel acelerava a locomotiva em direção à monarquia. Os cereais aparecerem como excedente, permitindo o surgimento de diferenciação social, isto é, de uma elite capacitada a organizar um estado. Mas ele não teve um papel tão importante como o vinho e o óleo de oliva, pois requeria um grau menor de especialização e sua estocagem não é durável, perece com maior facilidade.<sup>263</sup>

---

<sup>260</sup> Amihai Mazar, *Arqueologia*, p.290-354.

<sup>261</sup> Milton Schwantes, *As monarquias*, p.39; Flávio Schmitt, "O surgimento da monarquia em Israel" em *Estudos Bíblicos*, Vozes, Petrópolis, 1994, n.44, p.42-43.

<sup>262</sup> Israel Finkelstein, *Monarchy*, p.54-55.

<sup>263</sup> Milton Schwantes, *As monarquias*, p.39-40.

Mas um novo elemento na economia, a saber, o gado grande/*bāqār* (vaca e boi) foi decisivo para desestabilizar o sistema tribal. O chamado gado pequeno/*šōʿn* (cabras e ovelhas) são animais pastoreados fora das áreas de agricultura, vivendo assim de uma dieta modesta e exigindo cuidados mais rudimentares.<sup>264</sup> Já com o gado grande/*bāqār* isso muda substancialmente. Esse animal era criado nas áreas agricultáveis, seu alimento estava nelas. A terra que servia para produção de alimentos passa a ser utilizada como pasto, e boa parte da produção de alimentos deve ser direcionada para alimentar esse bicho. Além de transformar terras agricultáveis em pasto e requerer boa parte da produção de alimentos para a sua dieta, o boi toma o lugar das pessoas na roça. Não dá para competir com ele no que diz respeito a arar a terra, isso permitia que seus donos acumulassem, devido ao uso da força de trabalho animal e que pessoas fossem marginalizadas, acelerando o processo de surgimento de pobres e ricos. Esse animal passa a ser tão importante para a economia israelita, e diferenciação social, que ocupa considerável espaço no chamado Código da Aliança onde está sistematizada a proteção do mesmo (Êxodo 21,28-22,4.8-12). Mas gado também pedia exército, isso porque não dava para esconder esse animal em cavernas ou outros lugares, como os cereais, o bicho tinha que ser defendido. E não é sobre esse animal que a monarquia surge (1 Samuel 11, especialmente o v.5), indo em *defesa* de Jabes-Gilead?<sup>265</sup>

Brechas também foram abertas no sistema de proteção e solidariedade do clã e na família extensiva, bem como sobre a liderança dos anciãos. Já vimos acima, de forma relativamente detalhada (veja 2.1.1.2), que o sistema de proteção e solidariedade do clã representava um avanço em relação às cidades-estado, mas ele também possuía limites. A solidariedade dentro de um clã, representada, dentre outras, pela instituição da *gəʿullāh*, certamente funcionou como um sistema de proteção eficiente para os membros do clã, mas isso para aqueles que também estavam dentro do esquema social. Se não fosse encontrado nesse, era abandonado. Assim acontecia com os estrangeiros/*gērîm*, com filhos de prostitutas (Juízes 10,1-3), com pessoas endividadas (1 Samuel 22,1-2) e chegou mesmo a atingir as viúvas e os órfãos (Êxodo 22,21-22). O Código da Aliança (Êxodo 20-23) representa bem esse desmantelamento do *mišppāhāh*. A liderança dos anciãos era outro problema no sistema. Ela caminhava pela linha

<sup>264</sup> Oded Borowiski, *Daily Life*, p.30; *Every Living Thing*, p.40-44.51-52.

<sup>265</sup> Milton Schwantes, *As monarquias*, p.40; Oded Borowiski, *Every Living Thing*, p.121-125.

masculina, excluía as mulheres (com *exceções*, Êxodo 15,20-21; Juízes 4-5), era, por assim dizer, representação masculina em uma sociedade patriarcal. Aí está o limite dos anciãos: eles não alcançam representar toda a população, e à medida que alguns clãs e seus anciãos vão enriquecendo com o gado, óleo, vinho e trocas de mercadorias, essa representação não consegue dar conta das novas demandas sociais.<sup>266</sup> É preciso lembrar que serão esses agricultores abastados que patrocinarão a monarquia, mas isso veremos mais adiante.<sup>267</sup>

Os conflitos intertribais não foram de menor importância. Também deram sua contribuição para o surgimento da monarquia. Não que as tribos não fossem até certo ponto solidárias, e até mesmo autônomas, mas mesmo assim vivendo em compromisso mútuo, afinal de contas, o tribalismo tinha certa perspectiva territorial. Estendia-se das serras de Judá até a Galiléia. Ele pedia equilíbrio intertribal e ajuda mútua. Mas de fato, já está bem constatada a diferença entre as tribos. Algumas ocupavam regiões férteis como Efraim e Benjamim, outras viviam em meio aos cananeus como assalariadas<sup>268</sup> e ainda outra, no caso Dã, teve que migrar por conta de dificuldades. Esses fatores conduziram as tribos a sérios desentendimentos. O Cântico de Débora (Juízes 5) denuncia isso com respeito a Rúbem e Gad, Gilead e Efraim se desentendem (Juízes 12), Judá sofre acusações por parte de Dã (Juízes 13-16) e Benjamim quase some do mapa (19-21). Diante desse desequilíbrio, surge o desejo de dominar uma sobre a outra, e na luta para satisfazer tal desejo, sobressaem-se Judá, Benjamim e Efraim, de onde saem, respectivamente, Davi, Saul e o reino do Norte, na pessoa de Jeroboão I.<sup>269</sup>

Por fim, e não menos relevante, foi a participação dos templos no processo de transição. Eles não são uma novidade do tribalismo, são anteriores a ele. Silo, Siquém, Manré, Beerseba, Betel e Guilgal foram templos cananeus, conhecidos pelos israelitas que saíram do sistema cananeu de cidades-estado. Foram utilizados para as reuniões tribais e, com efeito, foram instrumentos de agregação das tribos através do javismo. Os símbolos eram ativados e com certeza desencadeavam coesão social. Mas os santuários não trabalharam só no nível simbólico, afinal de contas, sacrifícios e oferendas pediam

---

<sup>266</sup> Milton Schwantes, *As monarquias*, p.41-42.

<sup>267</sup> Veja acima a nota de n.15.

<sup>268</sup> Milton Schwantes, *História de Israel*, p.53-55.

<sup>269</sup> Milton Schwantes, *As monarquias*, p.42-43.

animais e cereais, nisso reside um nível simbólico, mais também material, concreto, pois é bem conhecido que na Antiguidade os templos armazenavam riquezas, e não foi diferente em Israel (Êxodo 23,14-19), onde os templos armazenavam o excedente. Parte era utilizada nos holocaustos e refeições cúlticas, e parte procurava o lombo do jumento, para seguir as rotas em busca da troca de mercadorias. Seria obra do acaso que os templos acima citados estão localizados em rotas comerciais?<sup>270</sup>

Em fim, por todos os lados o tribalismo era ameaçado: a) por estar cercado por estados recém formados e principalmente b) por uma série de fatores internos, que são a influência de peso para a transição do tribalismo para a monarquia. O tribalismo não resistiu por muito tempo, já nos inícios do séc. 11 a.C. ele começa a ruir. No livro dos Juízes, por todos os lados a pressão interna começa a dar à luz a sua criança, a monarquia, e isso foi bem ensaiado com Abimeleque, Jefté e Saul, estabelecido com Davi e solidificado com Salomão. Agora, vamos ver os ensaios em rumo à monarquia, feitos por Abimeleque, Jefté e Saul.

#### 2.2.1.1.2 Os primeiros ensaios em direção à monarquia

A monarquia não surgiu repentinamente com Saul, como consequência da imitação dos estados vizinhos ou por juízes corruptos. Surgiu sim de dentro do próprio tribalismo, de suas contradições internas, como o excedente e o gado, produtos controlados por um grupo da sociedade que vai de diferenciando socialmente pelo acúmulo e criação desse animal. São esses agricultores livres, criadores de gado grande, que vão patrocinar os ensaios rumo à monarquia e a própria monarquia.

##### 2.2.1.1.2.1 Abimeleque

Abimeleque, manassita através da linha paterna e siquemita do lado materno, representa uma primeira tentativa em direção à monarquia (Juízes 9).<sup>271</sup> Escolher a cidade de Siquém para estabelecer um reino não foi uma decisão tomada por acaso. Ele

<sup>270</sup> Milton Schwantes, *As monarquias*, p.43-44.

<sup>271</sup> Não é nosso objetivo aqui tratar da complexidade literária deste capítulo de Juízes.

podia ter escolhido Ofra,<sup>272</sup> a sua cidade paterna, mas ela estava impregnada pela estrutura tribal, não apoiaria esse projeto.<sup>273</sup> E de fato ele não a escolhe, na verdade elimina sua família na linha paterna que lá habita. Em relação a Siquém a situação é outra, ali uma monarquia tinha tudo para dar certo. Primeiro porque Siquém era uma cidade-estado, e em tempos da dominação Egípcia (séc. 14º a.C.) teve um rei de nome Labaia,<sup>274</sup> já possuía experiência na questão. Segundo, porque sendo uma cidade-estado governada por um rei, possuía uma elite (Juízes 9,2). Terceiro porque a cidade estava localizada em um entroncamento de estradas, na direção sul-norte, de grande importância. E quarto, ela tinha dinheiro acumulado no templo para poder patrocinar a aventura de Abimeleque.<sup>275</sup>

São os senhores/*bə‘ālîm*<sup>276</sup> de Siquém quem patrocinam a aventura que Abimeleque propõe a eles. O dinheiro/prata/*keseḇ* utilizado para contratar aquele grupo de bandoleiros, denominados preconceituosamente de ‘homens vazios e atrevidos’ (Juízes 9,4b),<sup>277</sup> é proveniente do templo. Milton Schwantes<sup>278</sup> diz que esse ‘dinheiro’, que patrocina o exército do qual Abimeleque precisa, não é doação dos senhores de Siquém, mas resultado dos donativos trazidos pelos camponeses nas festas de colheita. Sem esse dinheiro ficaria inviável subsidiar a proposta estatal de Abimeleque, porque o estado precisa de exército, e exército exige dinheiro. Não é menos relevante o papel do templo, o estado também precisa dele, pois dele sai o dinheiro, e este vem do povo da roça e suas doações, que empobrece e é transformado em ‘homens vazios e atrevidos’.

<sup>272</sup> Ernst Axel Knauf, “Eglon and Ophra: Two Toponymic Notes on the Book of Judges” em *Journal for the Study of the Old Testament*, Sheffield, Sheffield Press, n.51, 1991, p.25-44.

<sup>273</sup> Milton Schwantes, *As monarquias*, p.15. Discordo de Herbert Donner, *Dos primórdios até a formação do estado*, p.199 que afirma que Abimeleque estava comprometido tanto com a cidade-estado Siquém e sua estrutura, como com Ofra e sua estrutura tribal. Se assim o fosse, porque matar os irmãos e receber uma severa crítica do mundo tribal, mesmo que ela seja retrojeção de tempos monárquicos?

<sup>274</sup> Edward Fay Campbell, *The Amarna Letters*, p.19-20; James Bennett Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, p.486 (EA 252 e 254); Edward Fay Campbell e James F. Ross, “The Excavation of Shechem and the Biblical Tradition” em *Biblical Archaeologist*, Baltimore, American Schools of Oriental Research, vol.26, n.1, 1963, p.2-27;

<sup>275</sup> Milton Schwantes, *As monarquias*, p.15-16.

<sup>276</sup> Aqui como proprietários de terra, cidadãos no sentido pleno. Veja J. Kühlewein, “Ba’al” em Ernst Jenni e Claus Westermann, *Theological Lexicon*, p.247-251 (3b).

<sup>277</sup> Carlos Arthur Dreher, *Exércitos*, p.17-22; Herbert Donner, *Dos primórdios até a formação do estado*, p.221.

<sup>278</sup> Milton Schwantes, *As monarquias*, p.16.

Não foi duradoura a tentativa de Abimeleque, chegou aos três anos e sucumbiu. Porém, as linhas gerais dessa experiência, a saber, uma elite, um exército e o templo, elementos constituintes da formação de um estado, reaparecerão mais a frente.

#### 2.2.1.1.2.2 Jefté

Com Jefté a situação é outra. Ele não se encontra em uma cidade como Siquém, onde uma relativa história como cidade-estado estava por trás de sua estrutura social. A rigor, ele nem surge como produto de uma cidade/𐤇𐤓, mas surge sim a partir de necessidades tribais, Gilead era manassita, e de seus clãs, representadas pelos anciãos que o procuram: é fruto das necessidades das “associações protetoras de famílias” e a tribo. Gilead é terra produtiva, receptora de bom índice pluviométrico, que lhe permitia o plantio de cereais e a criação de gado pequeno.<sup>279</sup> Além do mais, Gilead não se encontrava fora das rotas do comércio de troca de produtos, por ela passava nada menos que a Estrada Real, cortando os estados transjordanianos de Edom, Moabe e Amom, chegando até Damasco.<sup>280</sup> Por essa estrada o excedente de Gilead procurava o seu destino, afinal de contas não é Gilead uma terra de herança disputada (Juízes 11,2)? Pedir que Jefté fosse cabeça/chefe/𐤓𐤓𐤕 (Juízes 11,8) na resistência aos amonitas, e fazer com que ele surgisse desse evento, é fruto daquele motivo literário do herói salvador em tempos de angústia. A necessidade de Gilead é por defesa dos interesses de sua elite, representada pelos anciãos. Gilead precisava de defesa não só da ameaça amonita, mas da ameaça contra seu controle sobre a região e contra sua *naḥālāh* muito produtiva, pela qual se disputa internamente.

Jefté está entre os juízes menores e é tomado pelo espírito de Javé, à maneira dos mesmos, mas não quer ser passageiro como eles. Não sabemos se os anciãos tinham o desejo por um chefe vitalício, todavia, Jefté exige uma chefia permanente. Faz de Javé testemunha de sua exigência e repete suas palavras em Masfa (Juízes 11,9-11). Milton

---

<sup>279</sup> Israel Finkelstein, *Monarchy*, p.54-55; M. Ottosson, “Gilead” em David Noel Freedman, *The Anchor Bible Dictionary*, vol.2, p.1020-1022.

<sup>280</sup> Barry J. Beitzel, “Roads and Highways (pre-Roman Roads and Highways)” em David Noel Freedman, *The Anchor Bible Dictionary*, vol.5, p.776-782.

Schwantes<sup>281</sup> diz que, a rigor, um chefe assim, de caráter vitalício, é um rei. E figurando aqui como ensaio rumo à monarquia, ele começa ‘bem’: sacrifica a própria filha, ato bem conhecido de reis (2 Reis 3,27; 16,3).<sup>282</sup> Teve seus seis anos de juiz menor.

#### 2.2.1.1.2.3 Saul

Em Saul ainda não temos, a rigor, uma monarquia, mas sua atuação, mesmo que episódica, não é um ensaio à maneira de Abimeleque e Jefté, seu tempo histórico não permitiu que fosse assim. Primeiro porque chegaram os tempos da economia do gado grande. Um setor da sociedade, aquele dos agricultores livres, donos de terra, possuía esse animal como produto e força de trabalho. Já vimos o que a criação de um animal desse porte exigia: muita comida, lugar das pessoas na roça e exército, enfim, exigia monarquia. E é na base do gado que ela vem. Norman Gottwald<sup>283</sup> diz que esses agricultores livres, com interesse de aumentar o seu status em relação aos agricultores que vão empobrecendo e defender o seu produto, introduzem a monarquia, a fim de satisfazer os seus desejos de manutenção e acúmulo. É por acaso que Saul convoca (ou ameaça?) esse setor para apoiá-lo na defesa de Jabes (1 Samuel 11,1-7)? A localização exata de Jabes é controversa,<sup>284</sup> sabe-se com certeza que essa Jabes relacionada a Saul é transjordânica, distante de Gibeá. Se era uma cidade ‘israelita’ ou não, também não sabemos com certeza. De acordo com Diana Edelman<sup>285</sup> alguns elementos parecem indicar que não: 1) quando os proprietários de terra e membros do exército de Jabes, aqueles que são denominados de *ʾiṣ ḥayil*/homens valentes<sup>286</sup> em 1 Samuel 31,12, sabem que Saul e filhos foram mortos e seus corpos deixados em Betsã, esses homens resgatam os corpos de Saul e filhos, levam os mesmos para Jabes e lá os queimam. Não há evidência de que essa prática funerária existia em Israel, apenas na Canã pré-

<sup>281</sup> Milton Schwantes, *As monarquias*, p.19.

<sup>282</sup> Brian B. Schmidt, “Molech” em David Noel Freedman (editor), *Eerdmans Dictionary of the Bible*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 2000, p. 912-913; Milton Schwantes, “Interpretação de Gênesis 12-25 no contexto da elaboração de uma hermenêutica do Pentateuco” em *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, Vozes, 4ª edição, 1987, vol.1, p.41; Tomas C. Römer, “Why Would the Deuteronomists Tell about the Sacrifice of Jephthah's Daughter?” em *Journal for the Study of the Old Testament*, Sheffield, Sheffield Press, n.77, 1998, p.27-38.

<sup>283</sup> Norman Karl Gottwald, *Free Agrarians*, p.76-86.

<sup>284</sup> Diana V. Edelman, “Jabesh-Gilead” em David Noel Freedman, *The Anchor Bible Dictionary*, vol.3, p.594.

<sup>285</sup> Diana V. Edelman, *Jabesh-Gilead*, p.594

<sup>286</sup> Ludwig Koehler e Walter Baumgartner, *Lexicon*, p.311 (2b).

israelita<sup>287</sup>; 2) Juízes 21 e 1 Samuel 11 parecem indicar que a cidade era israelita desde tempos pré-monárquicos, no entanto, 2 Samuel 2,4-7 parece dizer que a cidade tinha uma relação de tratado com Saul, e conseqüentemente coma vila de Gibéa, e que Davi tenta persuadi-la a se tornar sua aliada. Não seria ela ‘israelita’ por conta do motivo literário das doze tribos unidas desde o deserto, no caso, o pan-israelismo? Que cidade importante é essa, da qual Davi precisa trazer para o seu lado? E que suposta relação de tratado era essa, entre Gibéa e Jabes?

Milton Schwantes<sup>288</sup> diz que a preocupação de Saul em defender Jabes se dá por conta de interesses comuns entre criadores de gado e cidades. Um vai necessitando do outro nas relações de troca de mercadorias, de escoamento de excedente, gerando riquezas para ambos. Aquela contradição da Idade do Bronze, entre cidade e campo, está começando a desaparecer, dando lugar a uma espécie de complementação entre ambos os setores. A plataforma monárquica de Saul se apóia nessa relação dialética entre esses criadores de gado e as possibilidades comerciais de uma cidade, talvez não distante das rotas transjordanianas. Nisso já se manifesta outro elemento novo na monarquia de Saul: o território.

Saul até surge à maneira de um juiz salvador (1 Samuel 11,5-6), sendo tomado pelo espírito de Javé. Suas ações talvez até tenham se limitado a um curto espaço de tempo, mas não de território. Jabes, já foi dito, não ficava em Benjamim, mas na Transjordânia. Um tempo depois aparece lutando contra os amalequitas na região sul da palestina.<sup>289</sup> Vive em batalhas contras os filisteus, que hora se acampam em Micmás (1 Samuel 13-14), hora em Efes-Damim, na região de Judá (1 Samuel 17,1) e por fim em Afeque,<sup>290</sup> no norte, em território efraimita (1 Samuel 29,1), em uma batalha que lhe custa a vida (1 Samuel 31,1-6). Fica evidente que Saul não se limitou ao território de Benjamim, e nem mesmo a ações que envolvessem tão somente uma cidade-estado e suas imediações, como na Idade do Bronze. Novamente o tempo histórico de Saul, a

---

<sup>287</sup> Roland de Vaux, *Instituições*, p.81; Elizabeth Bloch-Smith, “Burials” em David Noel Freedman, *The Anchor Bible Dictionary*, vol.1, p.785-788.

<sup>288</sup> Milton Schwantes, *As monarquias*, p.23.

<sup>289</sup> Diana V. Edelman, “Saul's Battle against Amaleq (1 Sam 15)” em *Journal for the Study of the Old Testament*, Sheffield, Sheffield Press, 1986, n.35, p.71-84.

<sup>290</sup> Rafael Frankel, “Aphek” em David Noel Freedman, *The Anchor Bible Dictionary*, vol.1, p.276.

Idade do Ferro I, não permitia que ele assim procedesse. Os tempos mudaram, e as relações territoriais também.<sup>291</sup>

Em fim, porque Saul ainda não é, a rigor, uma monarquia? Porque não rompe definitivamente com algumas tradições tribais. Primeiro não monta um exército permanente, mantido à base de despojos de guerra e terras, pois proíbe a partilha do saque e preserva ritos de preparação para o combate. Segundo porque não assume logo funções sacerdotais, veiculando o sagrado em função da monarquia, como o fará Davi (2 Samuel 6,14).<sup>292</sup> E para tornar a questão ainda mais aguda, quando decidi romper com ambas as questões (1 Samuel 13,7b-15; 15,1-23), encontra um forte opositor, Samuel, aquele mesmo que o unge rei, agora destrona-o. Nem mesmo a sua tentativa dinástica, na pessoa de Jonâtas, dá certo. Por fim, sem montar um exército permanente, sem controlar a religião e sem sucessor, Saul não dura muito. Sua atuação desponta o novo da elite com gado e do território, iniciando a monarquia. Mas essa é forjada mesmo por Davi, como veremos.

#### 2.2.1.1.3 A monarquia estabelecida: Davi e Salomão

Abimeleque e Jefté não lograram estabelecer uma monarquia, nem mesmo Saul, que não rompeu com algumas instituições tribais que inviabilizavam a chegada da monarquia, como, por exemplo, montar um exército e mantê-lo à base do despojo e depois do tributo. Quem fez isso foi Davi, que além de agir assim com o seu exército de mercenários, depois sua tropa de elite, expandiu o território para além de Israel e montou um corpo de funcionários públicos, para administrar o reino. Seu filho Salomão dedicou-se à solidificação do sistema. Tudo isso com base na tributação e corvéia, controlados pelo uso da ideologia régia.

---

<sup>291</sup> Milton Schwantes, *As monarquias*, p.23-24.

<sup>292</sup> Marli Wandermurem, “A Arca, o *'efod* e Jerusalém veiculando o sagrado na consolidação da monarquia” em [http://www.fbb.br/downloads/marli\\_artigo.pdf](http://www.fbb.br/downloads/marli_artigo.pdf).

### 2.2.1.1.3.1 Davi

Não são poucos os detalhes que fazem a monarquia davídica ser muito diferente daquela de Saul: 1) ao contrário de Saul e seus antecessores, no caso Abimeleque e Jefté, Davi não é salvador carismático, tomado pelo espírito de Javé, e nem mesmo é designado e aclamado, Davi fez-se rei! 2) Se Saul tinha problemas com a formação de um exército permanente, na base da partilha do saque, Davi não, vai alimentando seu bando de mercenários com esse saques e a partir dele forma uma elite militar, 3) sua relação com a religião não é de rompimento absoluto com aspectos tribais, mas também não o é de submissão e 4) o território de seu estado não une só o Norte e o Sul na base de Jerusalém, ele agrega cidades cananéias, territórios filisteus, estados transjordanianos e vai até os arameus, conquistando, controlando e tributando. Estamos no tempo do estabelecimento da monarquia em Israel.

Se a respeito de Saul e seu reinado é dedicado um espaço considerável na Bíblia Hebraica (1 Samuel 9-31), a Davi ainda mais. A história da “Ascensão de Davi” (1 Samuel 16-2 Samuel 5) e “Sucessão de Davi” (1 Samuel 6-1Rs 2) contam muito sobre o rei homônimo, nada menos que 42 capítulos!<sup>293</sup> É na história da “Ascensão de Davi” que encontramos informações sobre sua pertença a uma família belemita (1 Samuel 16), sua função de servo do rei como músico (1 Samuel 16,14-23) e depois chefe militar (1 Samuel 18,5.13) e posterior fuga da perseguição de Saul e liderança de um grupo de bandoleiros (1 Samuel 19,8-22,2). A partir desse último ponto é que desejamos iniciar.

A origem desses bandoleiros já foi brevemente discutida: são fruto da marginalização social que vai acontecendo internamente no sistema tribal, pelo caminho da discriminação de mulheres, não acesso a terra por parte de estrangeiros e escravidão por dívidas. Como viviam fora do sistema, sua alternativa de sobrevivência era organiza-se em grupos armados, para saquear ou oferecer serviços militares a quem pagasse. E não é assim que aparecem em Abimeleque e Jefté? No caso de Davi não é diferente. Ao fugir de Saul e se esconder na caverna de Adulão, encontra 400 pessoas

---

<sup>293</sup> Milton Schwantes, *As monarquias*, p.20.25.

endividadas, amarguradas ou com outros tipos de dificuldades (1 Samuel 22,1-2). Davi se torna chefe delas e vai precisar comandá-las naqueles serviços à margem da lei.<sup>294</sup>

Começa defendendo Queila, uma cidade fortificada de Judá (1 Samuel 23,7), localizada na Sefelá, que está sendo atacada pelos filisteus.<sup>295</sup> Derrota os mesmos e toma-lhes o gado (para repartir entre os combatentes?). Certo é que, a partir desse episódio, seu grupo de bandoleiros aumenta para 600 integrantes (1 Samuel 23,13).

Em outro episódio (1 Samuel 25), aparece com seus mercenários cobrando por serviços de proteção, ‘oferecidos’ a um camponês abastado de nome Nabal. Na resposta de Nabal aos enviados de Davi: “muitos são hoje os servos que abandonam se senhor” (1 Samuel 25,10), se confirma mais uma vez a condição marginal de seu grupo, e talvez represente a visão que esses camponeses abastados tinha de tais grupos. Em todo caso, devido a interesses políticos e não sem a interferência de Davi, Abigail, a calebita (1 Samuel 25,3), mulher do falecido Nabal, torna-se esposa de Davi. Também toma por esposa Aionã de Jezreel que, segundo Herbert Donner, era judaíta de família abastada.<sup>296</sup>

Mas, a atuação como bandoleiro, vendendo serviços militares, não se limitou ao território israelita. Davi presta serviços aos filisteus, como vassalo de Aquis, da cidade de Gat. Nessa condição recebe a cidade de Ziclague, localizada entre o norte do Negev e o sul da Sefelá.<sup>297</sup> A partir daí, leva a cabo incursões no sul da Palestina, inclusive contra um povo já conhecido, os amalequitas. Não deixava ninguém vivo, mas levava despojos para Aquis e o enganava sobre o real local das incursões. Até mandava presentes para os anciãos de Judá (1 Samuel 30,26). No entanto, é nesse tempo que os filisteus vão promover uma batalha contra Saul ao norte, e dispensam a participação de Davi com seus mercenários. No que Davi volta a Ziclague e consulta a Javé se deve

<sup>294</sup> Carlos Arthur Dreher, *Exércitos*, p.18-20.

<sup>295</sup> LaMoine F. DeVries, “Keilah”, em David Noel Freedman, *The Anchor Bible Dictionary*, vol.4, p.13.

<sup>296</sup> Herbert Donner, *Dos primórdios até a formação do estado*, p.221-222; Jon D. Levenson, “1 Samuel 25 as Literature and History” em *The Catholic Biblical Quarterly*, Washington, Catholic Biblical Association of America, 1978, vol.40, n.1, p.11-28; Jon D. Levenson e Baruch Halpern, “The Political Import of David’s Marriages” em *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 1980, vol.99, n.4, p.507-518. Esse último defende a tese de que Aionã era mulher de Saul.

<sup>297</sup> E. Oren, “Ziklag: A Biblical City on the Edge of the Negev” em *Biblical Archaeologist*, Baltimore, American Schools of Oriental Research, 1982, vol.45, n.3, p.155-166; J. D. Seger, “The Location of Biblical Ziklag” em *Biblical Archaeologist*, Baltimore, American Schools of Oriental Research, 1982, vol.47, n.1, p.47-53.

“subir a uma cidade de Judá” (2 Samuel 2,1), uma prática não desconhecida de Davi (1 Samuel 23,1-6), utilizada em situação de batalha iminente, no caso, de uso dos mercenários. Davi ocupa *militarmente* a cidade de Hebron, e pressiona os anciãos e judaítas para que o aclamem como rei. É sob a pressão de uma ação bélica iminente que ele é aclamado rei.<sup>298</sup> Davi *se fez* rei de Judá, não na base de agricultores livres e criadores de gado, mas na base de seu exército de mercenários, que ele assenta nas aldeias de Hebron. A unção real proveniente de Judá é fruto das armas. Essa é uma novidade da monarquia davídica. No entanto, ele ainda se limita a Judá, reinando a partir de Hebron. Mas isso por pouco tempo.

Para reinar sobre Israel, a mesma estratégia não funcionária. Mesmo porque no tempo de seu reinado sobre Judá, Isbaal, um filho de Saul, tentou suceder seu pai, utilizando a localidade de Manaim, e sob a tutela do comandante Abner. Não durou muito após Abner o abandonar e passar para o lado de Davi, seus mercenários o mataram. A ação de Davi é cautelosa: 1) translada os restos mortais de Saul e família, dando-lhes um enterro digno na tumba da família; 2) restabelece Mical como sua esposa (não sem controle de natalidade);<sup>299</sup> 3) ordena a morte dos mercenários que lhe trazem a notícia de que Isbaal foi morto por eles, dando a entender que não tinha nenhuma ligação com o fato.<sup>300</sup> Esse motivo literário, a saber, do Davi que respeita a realeza de Saul, e conseqüentemente sua família, não é novidade, já está bem firmado na história da “Ascensão de Davi”. Herbert Donner<sup>301</sup> diz que por agir assim, primeiro Davi consegue que Abner passe para o seu lado, e depois, que as tribos do Norte o procurem e estabeleçam com ele um tratado, para que Davi também reine sobre eles. Começa o tempo da monarquia unida na pessoa de Davi, e posteriormente Salomão. Mas isso não eliminava os problemas de relacionamento entre Norte e Sul, aliás, se Davi continuasse reinando sobre ambos a partir de Hebron, em Judá, o Norte continuaria o pacto? Se mudasse para Siquém, Judá o apoiaria? Jerusalém foi uma solução não só político-territorial, que por certo período de tempo, promoveu uma trégua entre Norte e Sul, mas

<sup>298</sup> Milton Schwantes, *As monarquias*, p.25-26; Carlos Arthur Dreher, *Exércitos*, p.57-58; A. A. Anderson, “2 Samuel” em *Word Biblical Commentary*, John D. W. Watts (editor), Dallas, Word Books, 1989, vol.11, p.21.

<sup>299</sup> Marli Wandermurem, *Delitos não silenciados: a dor da violência nas histórias de vida nas narrativas sobre monarquia davídico-salomônica a luz dos textos de 2 Samuel 1 até 1 Reis 2*, São Bernardo do Campo, São Paulo, 2002, 321p. (Tese de Doutorado).

<sup>300</sup> F. H. Cryer, “David’s Rise to Power and the Death of Abner: An Analysis of 1 Samuel xxvi 14-16 and its Redaction-Critical Implications” em *Vetus Testamentum*, Leiden, Brill, vol.35, n.4, 1985, p.385-394.

<sup>301</sup> Herbert Donner, *Dos primórdios até a formação do estado*, p.225-226.

foi solução administrativa, religiosa e militar também. Jerusalém talvez represente a jogada mais importante de Davi.

Jerusalém, uma das poucas cidades-estado localizadas nas montanhas, era cananéia, de etnia jebusita. Já era conhecida dos Textos de Execração egípcios e das cartas de Amarna.<sup>302</sup> Estava localizada entre a planície do Mediterrâneo, bem perto da Sefelá, e a Transjordânia com sua Estrada Real, e também era ótima ligação geográfica entre o norte e o sul da palestina, tinha uma função estratégica excelente. Não foi só Davi que observou isso, os filisteus também. Desde Saul lutavam pela região, buscando controlar o cinturão cananeu ao norte de Jerusalém, que separava a região sul da norte.<sup>303</sup> Conquistar Jerusalém era crucial para o estado territorial de Davi, e seus mercenários conseguiram.

Mas a função estratégica de Jerusalém não para por aí, depois de conquistá-la e controlar o cinturão cananeu meridional, Davi vai fazer dela capital religiosa, reativando um símbolo religioso tribal, já há muito tempo esquecido: a arca (1 Samuel 4,1-7,2; 2 Samuel 6,2-19). Essas narrativas a respeito da arca indicam que ela esteve em Silo, depois com os filisteus, que a tomaram dos israelitas em Afeque e para em Quiriate-Jearim, ali permanecendo. E é de lá que Davi translada a arca para Jerusalém, ao ritmo de festa e vestido com o *ʿēpōd* sacerdotal. Com certeza essa foi uma ação político-religiosa que transformou Davi em um rei piedoso, e Jerusalém em um centro religioso para as tribos do Norte e Sul, especialmente para as do Norte, onde se originou as tradições sobre a arca.<sup>304</sup>

Também é de Jerusalém que Davi inicia a sua política expansionista, seu estado está para além do território nacional israelita, se caracteriza pelo início da subjugação dos cananeus e filisteus, pela conquista e tributação de Moab, Aram, Edom e Amom. Os territórios cananeus vão sendo anexados, e os filisteus perderam espaço ‘naturalmente’,

---

<sup>302</sup> Robert K. Ritner, “Execration Texts” em William Wolfgang Hallo, *The Context of Scripture*, vol.1, p.50-51; William Foxwell Albright, “The Amarna Letters” em James Bennett Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, p.487-489 (EA 286-290).

<sup>303</sup> Milton Schwantes, *As monarquias*, p.28; Herbert Donner, *Dos primórdios até a formação do estado*, p.228.

<sup>304</sup> Carlos Arthur Dreher, “O trabalhador e o trabalho sob o reino de Salomão” em *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, Vozes, 1986, vol.11, p.50; Karel van der Toorn e Cus Houtman, “David and the Ark” em: *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 1994, v.113, n.2, p.209-231.

isto é, depois de Davi vencê-los no vale dos Rafaim e passar a controlar o cinturão cananeu meridional, eles lentamente perdem a sua força até serem controlados (1 Samuel 8,1). Moab é derrotado e obrigado a pagar tributo (1 Samuel 8,2). Após a derrota imposta aos arameus, Davi destrói seus carros, ainda não tinha gente treinada para usá-los, impõe tributo e saqueia minérios (1 Samuel 8,3-8). Sujeita os edomitas e também amonitas (1 Samuel 8,13; 10,1-14, 11).<sup>305</sup> Enfim, o estado davídico vai se *complexificando*, tomando proporções de império, exige uma máquina administrativa. E Davi a fabrica.

Diante de tal expansão territorial, não era possível prescindir de um aparelho de estado, como o fez Saul. Era preciso administrar esse estado tão vasto e complexo, e um rei sozinho jamais alcançaria essa façanha. Surge na corte davídica então os seguintes funcionários: 1) comandante do exército popular/*ʿal-ha-ṣabaʿ*, função ocupada por Joabe; 2) comandante dos mercenários/*ʿal-ha-karēṭî vĕ-ha-pālēṭî*, função ocupada por Banaia; 3) escrivão/*sōpĕr*, que cuidava de questões da administração civil, função ocupado por Seraías; 4) chefe de gabinete/*mazkîr*, cargo ocupado por Josafá; 5) sacerdotes/*kōhēnîm*, administravam a religião e seus assuntos, parece que dois sacerdotes se sobressaíram e ocuparam esse cargo: Abiatar e Sadoque e 6) o chefe da corvéia/*ʿal-ha-mas*, função de Adorão.<sup>306</sup> Mais adiante, quando tratarmos do modo de produção tributário, que alimenta o estado, verificaremos o impacto social do surgimento de tal administração sobre a estrutura tribal e suas formas de vida.

Por fim, no estabelecimento da monarquia por parte de Davi, o estado toma proporções político-territoriais de império, e exige burocracia administrativa. Mas, quem vai aperfeiçoar esse estado é Salomão, ele sim sabe muito bem o que fará com os carros de guerra que seu pai destruía, e como utilizar o funcionalismo público para tributar e impor a corvéia.

---

<sup>305</sup> Herbert Donner, *Dos primórdios até a formação do estado*, p.231-234; Milton Schwantes, *As monarquias*, p.28-29.

<sup>306</sup> Herbert Donner, *Dos primórdios até a formação do estado*, p.236-238; Roland de Vaux, *Instituições*, p.157-163.

### 2.2.1.1.3.2 Salomão

As condições políticas e objetivos econômicos da monarquia salomônica são bem diferentes em relação ao tempo de Davi. Ao final da regência davídica, a expansão territorial havia chegado a seu ápice, ao ponto de exigir uma máquina estatal, e que seu sucessor consolidasse a monarquia unida, agora não mais na perspectiva de política externa, mais interna. Depois dos limites territoriais serem colocados, chegava a hora de solidificar a monarquia internamente.<sup>307</sup> Mas como e a custo do quê?

O tempo de Salomão não é tempo de guerra.<sup>308</sup> Os textos silenciam sobre expansionismo territorial, por isso podemos pressupor que o império de Davi não se expande territorialmente no tempo de Salomão. Nas se fala de campanhas militares, apesar do exército ser bem mais equipado e preparado do que no tempo de Davi, mas o porquê disso veremos mais abaixo. De acordo com Herbert Donner,<sup>309</sup> esse tempo ‘pacífico’ da era salomônica soa como programa, onde supostamente seu nome, no caso Jedidias, foi mudado para um nome de entronização, para Salomão, que carrega o vocábulo *šālôm*/bem estar, paz. Que o tempo de Salomão não foi tempo de guerras e conquistas o sabemos, mas será que foi tempo de paz? Se foi, ele teve paz com quem?

Ao que Salomão se dedica mesmo é a consolidação interna da monarquia unida. Ele começa o programa com aqueles atos que estão registrados em 1Rs 1-2. Após ser ungido rei, perdoa seu irmão Adonias, mas o mesmo já não fica na corte (1Rs 1,53). Depois, seguindo os conselhos de seu pai (1Rs 2,1-9), manda matar Joab, que esteve ao lado de Adonias (1Rs 2,5-6.28.34), e depois Semei (1Rs 2,8-9.36-46a). Mata também Adonias, seu irmão, depois de tentar assumir o reino novamente (1Rs 2,12-25), e destitui o sacerdote Abiatar (1Rs 2,26-27). Ao final disso tudo, é claro que se podia dizer: “e a realeza então consolidou-se nas mãos de Salomão” (1R 2,46b). E estamos, segundo Herbert Donner, em tempos de paz.

<sup>307</sup> Carlos Arthur Dreher, *O trabalhador e o trabalho*, p.50-51

<sup>308</sup> A não ser internamente, eliminando os ‘inimigos internos’, veja 1Rs 1-2.

<sup>309</sup> Herbert Donner, *Dos primórdios até a formação do estado*, p.251.

Depois de dar início aos seus primeiros atos ‘pacíficos’, ele se volta para uma política de construções públicas, baseada na corvéia (1Rs 5,27-28; 9,15.20-22; 12,18)<sup>310</sup> e de relações internacionais, ambas se complementam. Sua primeira obra pública é o templo.<sup>311</sup> Davi utilizou a religião para estabelecer a monarquia, mas teve que se contentar em transladar a arca. Salomão segue os mesmos passos, mas agora construindo uma casa para Javé ao lado do palácio, na verdade uma espécie de ‘paróquia do rei’. E seria obra do acaso que, no período monárquico, novos conceitos religiosos se formam a respeito de Javé e, em especial, sua relação com a monarquia?<sup>312</sup> Salomão vai justificando seus projetos, e a opressão que eles trazem, via religião.

Mas as obras arquitetônicas de Salomão não param no templo, segue-se a esse a chamada ‘Casa do Bosque do Líbano’ (1Rs 7,2-7), de medidas nada modestas, como as do templo, na verdade era muito maior que esse; um ‘Salão das Colunas’ e a ‘Sala do Trono’. Edifica os muros de Jerusalém. Restaura e fortifica um bom número de cidades, modernizando seus muros e portões. Organiza cidades-armazéns, onde guarda o produto tributado. Introduz os carros de guerra, aqueles que Davi destruíra, no seu exército, acolhendo na sua administração aqueles que de longa data sabiam utilizá-los, os cananeus, e provendo para eles cidades, com estrebarias e guarnições, espalhadas pelo seu território. Constrói uma cidade portuária no Golfo de Ácaba, e também uma frota mercante.<sup>313</sup> Sendo assim o conjunto de obras públicas de Salomão somam construções de caráter religioso (templo), administrativo (palácio) comercial (porto e navios) e militar (cidades), observando que essas últimas são recuperadas e modernizadas em grande número, para abrigar seus militares.<sup>314</sup> Mas para quê *militarizar* seu território? Se ele não está em guerra com ninguém, para que todo esse aparato militar e essas cidades fortificadas? Que ameaça faz com que Salomão invista tanto nos militares?

Era preciso muito trabalho, e muita gente trabalhando, para que essas obras fossem levadas a cabo.<sup>315</sup> Muito trabalho porque tais construções exigiam muita pedra e

<sup>310</sup> A respeito da corvéia e do modo de produção tributário veja mais abaixo.

<sup>311</sup> Amihai Mazar, *Arqueologia*, p.362-365.

<sup>312</sup> Werner H. Schmidt, *A fé do Antigo Testamento*, São Leopoldo, Sinodal, 2004, p.217-289; Erhard Gerstenberger, *Teologias no Antigo Testamento: pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento*, São Leopoldo, CEBI/Sinodal, p.196-238.

<sup>313</sup> Amihai Mazar, *Arqueologia*, p.365-385; Carlos Arthur Dreher, *O trabalhador e o trabalho*, p.52-53.

<sup>314</sup> Herbert Donner, *Dos primórdios até a formação do estado*, p.261-262.

<sup>315</sup> Herbert Donner, *Dos primórdios até a formação do estado*, p.258-259.

muito cedro, materiais utilizados nelas. Sobre as pedras se diz que eram talhadas, indo de 3,6m até 4,5m (1Rs 5,31-32; 7,9-12). Já o cedro era o do Líbano (1Rs 5,27-32). Muita gente porque obras com tais magnitudes o exigiam. Talvez não as cifras do texto hebraico (1Rs 5,27-32), que são suspeitas por causa dos números arredondados, mas também não era um número modesto. Tais construções demoravam a ser finalizadas. O templo durou 7 anos (1Rs 6,38), e os palácios 13 anos (1Rs 7,1), somando um total de 20 anos (1Rs 9,10). O trabalho recrutado se baseava na corvéia, isto é, aquele trabalho forçado, imposto sobre os cidadãos livres ou não, em tempos de construções, trabalho do qual ninguém podia se retirar por livre e espontânea vontade e do qual recebiam apenas uma parcela de sua refeição.<sup>316</sup> Além de serem explorados assim, ainda tinha que pagar pesados tributos. Afina de contas, não estamos em tempos tribais, onde a economia era comunitária, isto é, onde se produzia e consumia comunitariamente. Estamos em tempos monárquicos, onde uns trabalham duro na roça, para outros comerem, beberem, vestirem e outras coisas mais, lá na cidade, especialmente no palácio e no templo. E tempo de *tributar*, pois como manter um exército permanente? Como manter uma administração composta por tantos funcionários? Como manter o templo? Militares, funcionários públicos e sacerdotes não trabalham na roça, eram mantidos.

Já no tempo de Davi um corpo de funcionários do estado foi montado. Salomão não mudou substancialmente os cargos, mas criou mais dois: 1) *‘al-ha-bayit*/aquele sobre a casa, o ministro do palácio, chefe da administração das propriedades da coroa e 2) *al-ha-nəṣîbîm*/aquele sobre os governadores, o chefe dos administradores das 12 províncias criadas por Salomão.<sup>317</sup> Esse último cargo aponta para um sistema de administração tributária que nos interessa.

Em 1Rs 4,7-19 temos uma lista, que Carlos Dreher<sup>318</sup> diz remontar à época de Salomão, onde são listados ‘prefeitos’, colocados sobre doze distritos, onde todas as localidades ali listadas, se encontram no território referente ao reino do Norte, nenhum

---

<sup>316</sup> Ciro Flamarion S. Cardoso, *Trabalho compulsório na Antiguidade: ensaio introdutório e coletânea de fontes primárias*, Rio de Janeiro, Graal, 3ª edição, 2003, p.21-49; Carlos Arthur Dreher, *O trabalhador e o trabalho*, p.53-54.

<sup>317</sup> Carlos Arthur Dreher, *O trabalhador e o trabalho*, p.55; Herbert Donner, *Dos primórdios até a formação do estado*, p.264.

<sup>318</sup> Carlos Arthur Dreher, *O trabalhador e o trabalho*, p.55.

em território do reino do Sul. A função dos mesmos era prover alimento para casa do rei, onde cada um tinha que, em uma espécie de rodízio mensal, abastecer a corte salomônica com víveres. Novamente as cifras são questionáveis, mas indicam que a população tinha que alimentar a corte, que era explorada para que uma elite cortesã fosse mantida. Em 1Rs 5,2-3 há uma descrição dos produtos e quantidade fornecidos para a corte: 1) trinta coros de flor de farinha; 2) sessenta coros de farinha comum; 3) dez bois cevados; 4) vinte bois de pastor; 5) cinco carneiros e outros animais não quantificados.<sup>319</sup> Os animais, em todo o caso os cavalos, também eram providos de alimentação pela mesma fonte que abastece a corte (1Rs 5,8. Veja 1Cr 9,25). E não para por aí, pois para receber a madeira que vinha de Tiro, Hirão, seu rei, recebeu durante os trabalhos de corte da madeira, nada menos que 20.000 coros de trigo (8.000.000 de litros?) e 20 coros de azeite batido (8.000 litros).

E as cidades-armazéns (1Rs 9,19)? Não sabemos com exatidão quais os produtos tributados que ali eram armazenados, talvez, além de cereais, vinho e azeite. Mas o que se fazia com isso, ou melhor, qual a sua utilização? Carlos Dreher<sup>320</sup> arrisca dizer que provavelmente serviam como mercadoria de troca, em transações comerciais de Salomão com outros povos, especialmente através de sua marinha mercante. Sabe-se mesmo que de Ofir essa marinha trouxe 420 talentos de ouro, sendo que cada talento correspondia há mais ou menos 35 quilos. Esse ouro foi obtido, segundo Carlos Dreher, através de troca por produtos agrícolas.

O bronze, metal que de acordo com 1Rs 7,14-16.27.30.38.45.47; 8,64, foi utilizado para revestir colunas e fabricar diversos utensílios, talvez tenha sua origem em localidades situadas na Arábá, onde minas de cobre eram exploradas e onde foram encontradas oficinas de fundição desse metal. Mas acontece que essa região oferece condições muito precárias para residência e trabalho, ou seja, nada menos que mais de 40° no verão, acompanhados de um mau abastecimento de água. Salomão também comercializava cavalos e carros de guerra, que adquiria, respectivamente, da Ásia

---

<sup>319</sup> É discutível o valor exato de 1 coro. Em todo caso, Carlos Arthur Dreher, *O trabalhador e o trabalho*, p.56 faz um cálculo com base em 1 coro = 400 litros, no que teríamos então 12.000 litros de flor de farinha e 24.000 litros de farinha comum. No mesmo autor há um cálculo para o número de pessoas na corte de Salomão, baseado em Ne 5,17, que informa que 150 homens eram alimentados por Neemias diariamente com 1 boi e 6 ovelhas. Com base nisso Carlos Dreher calcula que havia entre 3.000 a 4.500 pessoas na corte salomônica, já que essa consumia 20 a 30 vezes mais carne que o grupo de Neemias.

<sup>320</sup> Carlos Arthur Dreher, *O trabalhador e o trabalho*, p.58.

Menor e do Egito, a 150 siclos de prata os cavalos, e 600 siclos os carros de guerra. Provavelmente a sua mercadoria de troca não era a prata em si, mas os produtos agrícolas. E o povo da roça é sistematicamente explorado para que a monarquia salomônica brilhe esplendorosamente! Gente explorada na corvéia, no tributo aos produtos agro-pastoris, no serviço militar e na exploração de minerais. Será que o povo seguia calado e submisso tamanha opressão?

Com certeza que não! E quando a polícia de Salomão, no caso o seu exército, que servia para intimidar a população campesina explorada, pois foi contra essa ameaça que Salomão militarizou Israel em um período de paz com outros povos e ‘guerra’ com seu próprio povo, não pode mais conter o povo explorado, eclodiu uma insurreição. Jeroboão, até então o filho de Nebate, mas futuro rei de Israel, “levantou a mão contra o rei” (1Rs 11,26) porque o profeta Aías lhe falou sobre seu futuro como rei do Norte. Foi para no Egito, perseguido por Salomão. Mas quando esse morreu, e seu filho foi assumir o trono, as tribos do Norte chamaram Roboão para realizar um novo contrato (1Rs 12), onde exigiam que a opressão salomônica fosse diminuída. Como Roboão decidiu oprimir mais que seu pai, o povo do Norte rompe com Judá, e chega até mesmo a matar quem quer persuadi-los (1Rs 12,18). De Jeroboão, esse texto pressupõe que ele já estava na assembléia em Siquém (1Rs 12,2-3.12) mas, mais a frente (1Rs 12,20) se diz que os israelitas só ficaram sabendo de seu retorno do Egito após o rompimento com o Sul, no que convidam-no para ser rei deles.<sup>321</sup>

Então, de tudo isso, no caso, dos experimentos em rumo à monarquia (Abimeleque e Jefté), da monarquia incipiente (Saul), da monarquia estabelecida (Davi) e da monarquia consolidada (Salomão), depreende-se que o sistema político-econômico muda do modo de produção tribal, onde a produção e consumo se davam em nível comunitário, para o modo de produção tributário, onde a produção e consumo se davam por meio da exploração do camponês por meio do tributo e corvéia. À medida que a monarquia vai se estabelecendo e se complexificando, um sistema administrativo é requerido, no que uma elite vai surgindo, e exigindo ser abastecida pelo campo. Mas qual o impacto dessa mudança no sistema jurídico. Se ela transformou tanto o modo de

---

<sup>321</sup> Carlos Arthur Dreher, *O trabalhador e o trabalho*, p.59-60.

produção, e desencadeou o surgimento de uma elite, será que ela influenciou o sistema jurídico? Se sim, como?

### 2.2.2 A autoridade judicial do rei

Precisamos iniciar esse item com duas afirmações de caráter negativo: 1) o rei de Israel não promulgou leis, à maneira dos soberanos mesopotâmicos e 2) o rei não era um juiz na assembléia no portão.

Lipt-Ishtar, o quinto rei da dinastia de Isin, começa o prólogo de seu código legal, afirmando ser escolhido dos deuses Anu e Enlil para estabelecer justiça em toda a região sumeriana e acadiana e, para tanto, produz o “Código de Lipt-Ishtar”.<sup>322</sup> Depois de afirmar ser o preferido de Ishtar/Inanna e escolhido por Marduque, Hammurabi passa ao conjunto de decretos, o chamando “Código de Hammurabi”, compreendo 282 parágrafos, que são “as sentenças de justiça que Hammurabi, o rei forte, estabeleceu”.<sup>323</sup> Todos esses *mîsharum* são decretos reais, são provenientes do palácio.<sup>324</sup> No entanto, em Israel a questão não se desenvolveu dessa maneira. Na Bíblia Hebraica, nenhum rei dá algum código legal, não temos notícia de nada dessa espécie em Israel.<sup>325</sup> O único que promulga leis em Israel é Javé, e seu intermediário é um *‘apiru* fugitivo chamado Moisés!

Não é somente a respeito de uma promulgação de leis por parte do rei, em um código, que a Bíblia Hebraica silencia. Nada se fala a respeito do rei ser um dos juízes que se assentava na porta,<sup>326</sup> exceto o caso de Absalão (2 Samuel 15,1-6), que aqui não vai ser levado em consideração porque a fonte se preocupa com uma insurreição, e o mesmo não é um rei, mas um usurpador. Esse caso é extraordinário.

<sup>322</sup> S. N. Kramer, “Lipt-Ishtar Lawcode” em James Bennett Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, p.157-159.

<sup>323</sup> Emanuel Buozon, *O código de Hammurabi*, Petrópolis, Vozes, 10ª edição, 2003, p.39-45.222; Theophile J. Meek, “The Code of Hammurabi” em James Bennett Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, p.163-165.177.

<sup>324</sup> Marcelo Rede, *Mîsharum: os decretos reais e a intervenção palaciana na economia babilônica antiga*, em *Cadmo*, Lisboa, Centro de História da Universidade de Lisboa, n.16, 2006, 157-200.

<sup>325</sup> Hans Jochen Boecker, *Law and Administration*, p.41.

<sup>326</sup> Hans Jochen Boecker, *Law and Administration*, p.42.

Pontuada tais questões, por que então um item a respeito da autoridade jurídica do rei, se o mesmo não dá códigos e não assenta ao portão?

Duas tradições a respeito de Davi e Salomão, portanto, da monarquia unida, nos interessa. A primeira diz respeito a Davi, que diante do caso apresentado pela mulher de Técua, dá uma sentença (2 Samuel 14,1-13). O rei é apresentado aqui julgando uma questão em seu palácio, coisa da qual não parece ser incomum, já que Absalão tenta impedir que pessoas com as suas causas se dirijam ao tribunal do rei. A segunda, a despeito de sua historicidade, fala do rei sábio e juiz excelente Salomão, que pede capacidade para julgar o povo (1Rs 3,9), e já começa com um caso difícil (1Rs 3,16-28), o das duas prostitutas e seus respectivos filhos, mas a sua sentença, cheia de sabedoria, resolve a questão. Nessas duas tradições, o rei é apresentado como juiz, como alguém que tem poder para decidir questões jurídicas.

No Antigo Oriente, ao rei, por ligação como filho ou ordem direta de um deus, cabia cuidar da ordem cósmica. Na Mesopotâmia, ele era responsável pela *mîsharum*/ordem/equidade/justiça e no Egito pela *ma'at*/ordem/equidade/justiça. Para o exercício de tal função, eles deveriam 1) como comandantes, proteger militarmente o estado de ameaças internas e externas, 2) como sacerdotes, garantir o culto, e 3) como juízes, garantir o estabelecimento da justiça. Para tanto, investia-se maciçamente na propaganda real, através de literatura, ritos e imagens, para dar sustentação ideológica aos objetivos do estado.<sup>327</sup>

Em Israel, apesar de suas peculiaridades, não foi diferente.<sup>328</sup> Ao rei, por ser filho de Javé (Sl 2,7; 2 Samuel 7,14), cabia cuidar da *mišppāṭ*/ordem e *šəḏāqāh*/justiça (Sl 72), para tanto, pressupomos que tinha que envolver-se com funções jurídicas, no que as tradições de 2 Samuel 14,1-13 e 1Rs 3,16-28 podem ser indícios, já estilizados, do exercício jurídico dos reis. Não deveríamos, portanto, pensar que o rei em Israel não

<sup>327</sup> Keith W. Whitelam, "King and Kingship" em David Noel Freedman, *The Anchor Bible Dictionary*, vol.4, p.42.44;

<sup>328</sup> Keith W. Whitelam, "The Defence of David" em *Journal for the Study of the Old Testament*, Sheffield, Sheffield Press, 1984, n.29, p.61-87; "The Symbols of Power: Aspects of Royal Propaganda in the United Monarchy" em *Biblical Archaeologist*, Baltimore, American Schools of Oriental Research, 1986, vol.49, n.3, p.166-173; Keith W. Whitelam, *King and Kingship*, p.43-47.

exercia funções jurídicas porque não deu um código legal ou não se assentava na comunidade jurídica no portão.

### 2.2.3 Os anciãos em tempos monárquicos

Anteriormente já foi colocado que os anciãos e as cidades tinham um papel fundamental no sistema judiciário tribal: eles eram os representantes legais na assembleia no portão. Com o aparecimento de um excedente e a chegada do gado, esse segmento da sociedade tribal vai enriquecendo, ao custo da marginalização daqueles e daquelas que plantam com sementes emprestadas, e devido a intempéries ecológicas, perdem tudo e ficam endividados e que também não cabem mais na força de trabalho na roça, pois o gado tomou o lugar deles.<sup>329</sup> Esse segmento, os anciãos, que são agricultores livres, isto é, cidadãos plenos por ainda terem acesso a terra, introduzem a monarquia, com vistas a alcançar de seus interesses de mais status e proteção territorial, que conseqüentemente é proteção das rotas de escoamento do excedente.<sup>330</sup> A questão é: até Saul, a monarquia ainda não tinha um corpo administrativo estabelecido, ou seja, a centralização estatal ainda não estava a pleno vapor, como em tempos davídico-salomônicos. O que acontece com essa liderança tradicional, quando se estabelece um funcionalismo público? Ela perde totalmente a sua influência política e, portanto, sua atuação jurídica no portão, é absorvida pelo sistema administrativo estatal ou vive paralelamente a ele?

Com certeza a influência político-econômica dos anciãos segue adiante. Mesmo *fazendo-se* rei, usando de força militar, Davi recorre a eles para reinar sobre Judá. Ganha a simpatia deles, enviando-lhes parte dos despojos de batalha, (1 Samuel 30,26) e depois pressiona-os, até que “vieram os homens/ *ʾānāšîm* de Judá e ali ungiram a Davi rei sobre a casa de Judá” (2 Samuel 2,4). Quando o Norte decidiu ter Davi como rei, são os seus anciãos que concluem com ele um tratado, que estipula a relação entre rei e súditos, sendo que esses mesmos anciãos ungem Davi como rei sobre o Norte (2 Samuel 5,3). Essa influência segue adiante. Após a insurreição de Absalão ser abafada (2

<sup>329</sup> Carlos Arthur Dreher, *Exércitos*, p.18; Flávio Schmitt, *Monarquia*, p.41-42.

<sup>330</sup> Flávio Schmitt, *Monarquia*, p.43.

Samuel 15,1-18,18), Davi pede que seus sacerdotes, Abiatar e Sadoque, persuadam os anciãos de Judá para que o receberem de volta, ou seja, lhe renove o apoio político (2 Samuel 19,12-13). Os anciãos não perdem, de imediato, a sua influência político-econômica sobre a monarquia. Sua representação social ainda tem peso político considerável, se tomarmos os textos como indícios de tal influência. Mas foram os mesmos incorporados à máquina administrativa monárquica, isto é, aos funcionários públicos?<sup>331</sup>

A resposta a essa última pergunta é um simples não. Na lista dos funcionários da monarquia davídica, os anciãos não figuram (2 Samuel 8,16-18; 20,23-26). Também não estão presentes na lista da administração salomônica (1Rs 4,2-6). Naquela sociedade organizada de forma não-centralizada, eles tinham um papel fundamental na administração da justiça, e provavelmente ainda o tiveram nos inícios da monarquia, afinal de contas, demora-se um tempo para substituir os modelos que conduziam uma sociedade. Mas na monarquia, exigia-se uma administração centralizada, no que a liderança tradicional dos anciãos, e também do *ʿāb/pai*, vai perdendo o poder que desfrutava no período tribal.<sup>332</sup> No tempo do rei Josafá (870-848 a.C.) foi realizada uma reforma no judiciário, e juízes/*šəpāṭîm* foram apontados (2 Crônicas 19,4-7; veja Êxodo 18), o que parece confirmar que os anciãos perdem espaço na monarquia.<sup>333</sup> Contudo, isso não quer dizer que os mesmos foram eliminados do sistema. Ainda tinham força política para, segundo Hanoch Reviv,<sup>334</sup> apoiar a revolta encabeçada por Absalão. Mas, e a sua influência no sistema judiciário?

Com certeza o sistema judiciário sob a monarquia deveria servir aos interesses do rei e de sua administração. E aos poucos, a complexificação político-administrativa da monarquia iria alcançar essa área, e diminuir o raio de ação dos anciãos, isso de forma considerável na reforma levada a cabo por Josafá. Juízes serão apontados, apesar de nenhum cargo de juiz supremo aparecer nas listas da administração monárquica. Com a vinda do novo sistema, que exigia tributo e corvéia, com certeza a liderança dos

<sup>331</sup> Hanoch Reviv, *Elders*, p.84-87.

<sup>332</sup> Hanoch Reviv, *Elders*, p.89-90.

<sup>333</sup> Sobre o debate a respeito da historicidade dessa notícia dada pelo cronista veja Raymond B. Dillard, "2 Chronicles" em *Word Biblical Commentary*, John D. W. Watts, Dallas, Word Books, vol.15, 1987, p.146-148; Jacob M. Myers, *II Chronicles*, New Heaven/London, Yale University Press, 2008, p.105-108.

<sup>334</sup> Hanoch Reviv, *Elders*, p.94-97.

anciãos deve ter sofrido algum tipo de desfalque de poder, que não nos é permitido ir além da pressuposição, pois as fontes não o permitem.<sup>335</sup> Mas, tudo indica que o maior impacto sobre o sistema judiciário, com o surgimento da monarquia, tenha sido o da distribuição de terra para os funcionários do rei, especialmente os militares. É aqui que aqueles que vão empobrecendo por conta de dívidas perdem a terra, acesso ao direito e, por fim, a liberdade. Pagar pela lealdade do exército e dos outros funcionários do rei custou caro ao povo.

### 2.2.3 Excurso: a distribuição de terra no período monárquico

O problema da perda da *naḥālāh*/herança/terra é algo que foi gestado dentro do próprio tribalismo. Carlos Dreher<sup>336</sup> afirma que a origem dos grupos mercenários está na escravidão por dívidas, essa é fruto do empobrecimento dos camponeses, consequência de fenômenos naturais que atingiam as plantações, tais como: estiagens, pragas e doenças adquiridas pelos trabalhadores. Tudo isso contribuía para que o camponês não conseguisse saldar o empréstimo *in natura* que adquiriu para poder plantar, tendo, com isso, que entregar primeiro os familiares como escravos/*ʿābdīm*, começando pelas mulheres, depois a terra, por último a si mesmo como escravo também. Já uma antiga lei tentava protegê-los (Êxodo 21,1-11), prescrevendo que tinham que ser liberados ao sétimo ano. A lei do resgate da terra (Levítico 25,25) e do Jubileu (Levítico 25,8-17) também vinham ao seu auxílio. Porém, tudo indica que era muito fácil para o parente mais próximo abandonar o seu direito e dever de *gôʿēl* (Rute 4,1-11), especialmente porque a terra resgatada iria para o filho gerado pela obrigação do levirato, isto é, retornava para a família da viúva.<sup>337</sup> Como muitos deles caíam definitivamente na condição de miséria total, e o sistema de resgate, ou seja, de proteção do clã ia se deteriorando, muitos faziam o que os *ʿapiru* das Cartas de Amarna fizeram no passado: fugiam para as cavernas e viviam à margem da sociedade, como mercenários. É nessa condição que estão os “homens vazios e atrevidos” de Abimeleque

<sup>335</sup> Hanoch Reviv, *Elders*, p.92-94.

<sup>336</sup> Carlos Arthur Dreher, *Exércitos*, p.18.

<sup>337</sup> Eryl W. Davies, “Terra: seus direitos e privilégios” em Ronald Ernst Clements, *O mundo do antigo Israel*, p.345-347.

(Juízes, 9,4), o bando de “vagabundos” de Jefté (Juízes 11,3) e os 400 homens “endividados e amargurados”, dos quais Davi se torna chefe (1 Samuel 22,2).

No entanto, é com o estabelecimento da monarquia através de Davi, e a exigência de um aparelho de estado, que conseqüentemente vive do tributo, corvéia, doações de terra por parte do rei ou roubo da mesma, por uso da força ou de leis,<sup>338</sup> que o sistema jurídico vai ser utilizado para explorar o camponês, tomando-lhe a terra e, por conseguinte, os direitos. Davi já começa assentando os seus mercenários nas aldeias de Hebron (2 Samuel 2,3). Com certeza a o rei tinha propriedades particulares e até comprou algumas (2 Samuel 24,4; 2 Reis 16,24; veja 1 Samuel 8,14), ele possuía até um funcionário (*‘al-ha-bayit*/aquele sobre a casa) para cuidar das mesmas. Mas Carlos Dreher<sup>339</sup> já apontou que a extensão dessas terras não daria para suprir todas as necessidades do estado. Os funcionários públicos, que vão enriquecendo a base do tributo e empréstimo *in natura*, começam a sistematizar o roubo da terra do camponês endividado, decretando leis que os beneficiam (Isaías 10,1-4), com isso, usando o sistema judiciário, pois se terra é acesso ao direito no portão, a dívida e não pagamento vai gerando a perda do direito de defender a terra, ou seja, à medida que ele vai empobrecendo, vai perdendo o poder jurídico no portão, mesmo que ainda levante um processo, por ainda não ter perdido a terra (Êxodo 23, 3.6).<sup>340</sup> Tudo indica que a acumulação de terras por parte desses funcionários do rei, usa métodos persuasivos não só no âmbito legal, mas no militar, à base do uso da força, como indica Miquéias 2,2.<sup>341</sup>

É desse jeito que o povo da roça vai perdendo a terra, a liberdade e o acesso ao direito. No tempo em que a seu pedaço de terra ainda está penhorado, esperando pelo resgate, tudo indica que ainda tenha acesso ao direito, e possa defender sua causa, como que apontar Êxodo 23,3.6. Mas diante de um sistema articulado a favor da coroa e desses funcionários que estão enriquecendo a partir do roubo, teriam esses camponeses a força para recuperar a sua terra? Essa pergunta procuraremos responder na nossa

---

<sup>338</sup> Albrecht Alt, *As origens do direito israelita*, p.10; Samuel de Freitas Salgado, *Uma análise exegética da porção de Miquéias 2,1-5: a situação socioeconômica em Judá e suas implicações na herança dos camponeses na Sefelá judaíta no século VIII a.C.*, São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2009, p.90-96. (Dissertação de Mestrado)

<sup>339</sup> Carlos Arthur Dreher, *Exércitos*, p.148-150.

<sup>340</sup> Eryl W. Davies, *Terra*, p.345.

<sup>341</sup> Samuel de Freitas Salgado, *A situação socioeconômica em Judá*, p.94-95.

interpretação de Êxodo 23,1-9, onde pressupomos estar refletido essa espoliação de terra por meio do sistema jurídico.

### 2.3 Considerações ao capítulo

O fato de Israel ter surgido nas montanhas da Palestina como resultado de uma revolta social contra as cidades-estado e seu modelo político-econômico, fez com que esse povo gestasse ali, nas montanhas, uma nova forma de vida, onde a produção e consumo dos bens se dava de forma comunitária, e a sociedade era segmentária, isto é, não-centralizada. Isso não foi obra do acaso, foi um projeto consciente, que possivelmente durou de 1250 a 1050 a.C. Foi um projeto inovador no que diz respeito à tecnologia e sociedade organizada. No primeiro caso, habitar as montanhas exigia abrir novos campos agricultáveis e terracear os declives, isso com ajuda do ferro, e também criar cisternas, revestidas com o cal. No que diz respeito à sociedade, o fato de organizarem-se em família extensiva, clã e tribo, contribuiu para a unidade e proteção social e militar do projeto. Mas esse sistema foi desenvolvendo contradições internas, como o excedente e o gado grande, que catalisadas pelas ações militares dos filisteus, acabou por desencadear o surgimento da monarquia.

A monarquia, por sua vez, trouxe consigo um novo modelo político-econômico, centralizado na pessoa do rei, que teve que criar um aparelho de estado, sustentado pelo tributo e pela corvéia, impostos à população camponesa. Esse novo sistema cria mudanças significativas no sistema social geral, e para o nosso estudo, especialmente no sistema de apropriação de terras, que já sofria deterioração desde o período tardio do tribalismo. Em tempos monárquicos, onde a representação tribal dos anciãos respondia por questões jurídicas no portão, sofre sérias perdas de poder, em vistas da centralização nas pessoas do rei e de mudanças no sistema judiciário, que vai dando lugar para os funcionários do rei, que vão utilizando o sistema legal para se apropriar da terra dos camponeses empobrecidos, utilizando muitas vezes da força militar.

## CAPÍTULO 3

### A LUTA PELA PROTEÇÃO DO DIREITO DO FRACO NO TRIBUNAL

Nesse capítulo, procuramos demonstrar que a nossa perícopie, pelo fato de moralizar a questão do falso testemunho da falsa acusação, do suborno, etc., torna-se um ‘código de ética’ para o portão que defende o empobrecido. Os sábios profissionais, não necessariamente estavam a serviço da corte em todos os seus projetos. Nossa perícopie, que já localizamos, nos revela que um texto de instrução ética provinda do mundo sapiencial desses sábios profissionais, que a partir de Salomão obtiveram contatos com esse gênero já desenvolvido no Egito, ao proibir certos comportamentos imorais no portão, sai em benefício do homem endividado. No tribunal, é desigual a força política de um homem livre fora do estado de empobrecimento em relação ao homem livre no estado de empobrecimento, aquele tem poder político-econômico para influenciar os resultados no portão. Proibir o uso desses mecanismos escusos, através da moralização do comportamento, é proteger quem por eles é ameaçado. Assim, a relação dos sábios com a corte é ambígua.

#### 3.1 O sistema judiciário monárquico e as lutas entre fracos e fortes

As contradições internas do tribalismo tardio, tais como o excedente e a economia do gado grande, fez com que surgisse de um lado, uma elite, enriquecendo com a força de trabalho do gado e com o controle e a comercialização desse excedente, do outro lado os marginalizados, fruto das dívidas *in natura*, adquiridas para o plantio pessoal e da perda de espaço na roça, como força de trabalho, porque o boi suplantava a força de trabalho humana. Para os primeiros, a Bíblia Hebraica reserva uma série de termos, como *ʾiš/homem*, *ʾānāšîm/homens*, anciãos, que não são termos que designam apenas o gênero e a idade das pessoas que por eles são definidas, mas que carregam conotações sociológicas, como já vimos anteriormente. Já para o segundo grupo, a

Bíblia Hebraica reserva termos como *‘ānī*/pobre/necessitado, *‘ebyōn*/pobre/escravo e *dal*/pobre/fraco/magro dos quais falaremos mais a frente.<sup>342</sup>

A situação desses agricultores endividados, que para não cair em escravidão por dívidas fogem, vivendo à margem da sociedade, muitos deles como mercenários, se torna mais complicada ainda quando a monarquia é estabelecida. Como já vimos, o modelo econômico que o estado exige, fortalece ainda mais aquelas contradições internas da sociedade tribal, gerando mais pessoas endividadas, à beira de caírem na escravidão por dívidas e perderem a liberdade, pois estão prestes a perder a sua porção de terra. Não são menos significativas as mudanças que o modo de produzir tributário gera no sistema judiciário, já que o rei e seus funcionários começam a acumular riquezas e, com isso, terras. Para tanto, é preciso criar leis a favor de seus interesses (Isaías 10,1-4).

Tais conflitos, entre camponeses empobrecidos e homens livres com o controle da sua terra teriam alguma reverberação em nossa perícope? Já que afirmamos anteriormente que ela é um ‘código de ética’ dirigida àqueles que se assentam no portão, quais processos sociais e conflitos esse ‘código de ética’ pode refletir?

### 3.1.2 O homem livre não-atingido pelo processo de empobrecimento

É preciso iniciar com a tentativa de definir esse *‘ix*/homem do qual estamos falando. Ele possui *naḥālāh*/herança/terra, o que já lhe possibilita acesso a uma série de direitos, tais como: 1) participar do exército; 2) participar do culto e da refeição sagrada; 3) ter privilégios de resgatador/*gô’ēl* e 4) participar da comunidade jurídica no portão como juiz, acusador e testemunha.

O homem participava do exército não só na infantaria, mas no comando também. Eram convocados, no período tribal, de dentro do clã, para combater naquelas batalhas que congregavam algumas tribos. Os mais valentes se destacavam, e recebiam uma designação que caracterizava a sua força e coragem, isto é, eram chamados de

---

<sup>342</sup> Frank Crüsemann, *A Torá*, p.264.

*geber*/homem valente. Eram responsáveis por seu próprio armamento, que em tempos tribais provinha da transformação das relhas e enxadas em armas. Saul reúne em torno de si homens assim (1 Samuel 14,52).<sup>343</sup>

Esse homem também tinha o direito de participar da refeição sagrada, isto é, do sacrifício/*zebah*. Esse sacrifício muitas vezes está ligado a preparativos para a guerra, ou ao corpo de militares, que são designados por *‘am*/povo (1Sm 9,12-13). São em número de trinta os homens que participam da refeição sagrada conduzida por Samuel (1Sm 9,22), na qual Saul recebe um assento importante.

Cabia, como já vimos, ao parente mais próximo, do sexo masculino, resgatar/*gôʿel* a terra ou uma pessoa em situação de escravidão por dívidas. Podia ser um irmão, um primo ou alguém que fosse designado de parente mais próximo. A terra não podia ficar em mãos de mulheres, pois a mesma teria direitos e privilégios que naquela sociedade eram permitidos somente a homens. Por isso, uma viúva precisava que a terra de seu esposo fosse resgatada, sendo pelo cumprimento da lei do levirato ou pelo resgate em dinheiro (Rute 4,1-11; Levítico 25,25).

No entanto, o privilégio que o acesso a terra concedia a esses *ʾānāšîm*/homens livres, e que aqui nos interessa, é o da participação na comunidade jurídica reunida no portão. Já sabemos que só esses homens livres participavam da comunidade jurídica, e também conhecemos as funções que eles exerciam. Importa-nos agora, na interpretação do nosso texto, verificar quais informações indiretas a nossa instrução ética para os participantes do portão nos dá, e que possíveis relações elas têm com os homens livres fora do processo de empobrecimento e a tomada de terra do camponês em estado de empobrecimento. Para essa tarefa, utilizaremos aqui nesse item, aqueles versos que não usam os termos reservados ao homem livre em estado de empobrecimento. Trataremos desses versos mais a frente, assim como dos versos que tratam do animal do adversário.

---

<sup>343</sup> Carlos Arthur Dreher, *Exércitos*, p.13-15.22-25.

v.1a: *não levantarás notícia falsa*

Uma notícia falsa/*šēma* <sup>ε</sup> *šāv*<sup>2</sup> é uma forma estilizada, um recurso linguístico para falar a respeito do falso testemunho, pois *šāv* <sup>2</sup> falso é um substantivo<sup>344</sup> que também vem precedido por *εēd*/testemunho (= *εēd šāv*<sup>2</sup>).<sup>345</sup> Uma notícia falsa, dentro de um sistema jurídico onde o testemunho é prova de peso, tem sérias consequências, pois levantar/*tíśśā*<sup>2</sup> uma notícia assim, que é acusar alguém de um delito que ela não cometeu, pode causar a condenação do inocente/*nāqî* e a absolvição do culpado/*rāšā*<sup>ε</sup>.<sup>346</sup> Sendo assim, o falso testemunho é um recurso de peso considerável para quem deseja livre-se da culpa, colocar a culpa em alguém ou complicar a questão de alguém no tribunal. Um proibitivo assim indica que não era prática incomum que, no portão, pessoas prestassem falso testemunho, e prejudicassem o justo.

v.1b: *não colocarás mão tua com de culpado para seres testemunha de injustiça*

Quem caminha pelo falso testemunho precisa associar-se com uma pessoa culpada/*rāšā*<sup>ε</sup>, isso está estreitamente ligado. Não se presta um testemunho injusto/*εēd ḥāmās* sem essa associação, que um gesto, a saber, o de dar as mãos/*tāšēt yād**kā*, indicando cumplicidade, consuma. Quando esse tipo de associação se dá, gera injustiça no tribunal, pois sabemos que a testemunha é uma prova de peso no tribunal israelita. Não está claro, em nossa frase, que tipo de delito a pessoa que é caracterizada como culpada cometeu ou quer cometer, porque *rāšā*<sup>ε</sup><sup>347</sup> é um adjetivo que também designa pessoas que não temem a Javé, e não são escrupulosas quanto ao que é justo. Isso pode indicar que a pessoa culpada pode não ser somente aquela que cometeu um delito previamente, mais alguém que vai usar dos meios legais para cometer a injustiça, usando a falsa testemunha. A não associação com esse tipo de pessoa evita a fraude.

v.2a: *não seguirás atrás de muitos para maldades*

<sup>344</sup> No hebraico

<sup>345</sup> J. F. A Sawyer, “xav” em Ernst Jenni e Claus Westermann, *Theological Lexicon*, p.1310-1311. Para ‘*ed xav*’ veja Deuteronômio 5,20

<sup>346</sup> veja 1 Reis 21,10-13.

<sup>347</sup> C. van Leeuwen, “raxa” em Ernst Jenni e Claus Westermann, *Theological Lexicon*, p.1261-1265.

A maioria/*rabbîm* é um grupo muito perigoso, que tem muita mais poder para fraudar do que a falsa testemunha e o culpado. O adjetivo *rabbîm*<sup>348</sup> está associado não só a quantidade de pessoas na cidade, no exército, no culto, etc., mas também à qualidade dessas pessoas, pois *rabbîm* também são aqueles que se associam contra o fraco, o empobrecido, a fim de praticar o que se considera mal/ruim/*lə-rā'cōt*. Tais atos não são especificados, mas a frase aponta para um tipo de associação que fortalece a capacidade de fraudar o julgamento, porque pelas funções exercidas, sabemos que todos os homens livres votam no tribunal, e se votam a favor da maldade que a maioria quer praticar, esse grupo vence. Portanto, seguir/*tihyeh* a maioria é associar-se com ela, dar força a pratica do que é injusto. Tal grupo não deve ter sido uma fantasia literária, mas algo bem concreto, a fim de usar o sistema jurídico e seus mecanismos a favor de seus projetos de opressão, usando de um meio legalmente justificável.

v.2b: *e não intervirás em processo para inclinares atrás de muitos, para torcer*

Aquele que vai pelo caminho da associação com a maioria terá que, de alguma forma, intervir/*ta'āneh* no processo/*rîb*. Como sabemos, há dois mecanismos para se poder intervir em um processo: 1) pelo testemunho, que nesse caso torna-se uma espécie de acusação e 2) pelo exercício do voto. Nosso verbo parece apontar para a primeira opção, para um tipo de testemunho que confunde-se com uma acusação.<sup>349</sup> O caminho é, então, o da falsa acusação em favor, novamente, da maioria, à qual se inclina/*li-nēṭōt*, não por meio do gesto, mas do ato de acusar falsamente alguém. Isso torce/modifica/*lě-haṭṭōt* o processo, isto é, é uma forma de fraudar o direito do justo, daquele que é inocente. A maioria usa os recursos legais ao seu modo, eles torcem os caminhos legais, modifica-os para usá-los de acordo com seus projetos.

v.7a. *de questão falsa distanciarás*

Uma questão falsa/*midvar šeqer* não é a mesma coisa que uma notícia ou testemunho falso. Quem participa de uma questão falsa pode apenas votar a favor dela, não necessariamente testemunhar. Mas as consequências serão as mesmas com relação aos prejuízos que o inocente sofrerá, pois que participa de uma questão assim,

<sup>348</sup> Th. Hartmann, “rab” em Ernst Jenni e Claus Westermann, *Theological Lexicon*, p.1194-1201.

<sup>349</sup> Veja “‘nh” em Ludwig Koehler e Walter Baumgartner, *Lexicon*, p.851-852.

fraudulenta, quer por meio de voto, testemunho ou ambos, participará de um ato que pode condenar o inocente a pena capital. Manter distância/*tirḥāq* de uma causa injusta é não participar da morte do inocente, é não prejudicar aquele que é justo, que tem razão, enfim, que é inocente. Porque alguns homens livres se associavam a uma causa injusta? Só podemos pressupor que a pessoa que participava obtinha alguma vantagem com isso, uma delas pode ser a de nossa hipótese, isto é, a terra de um israelita endividado ou parte dela.

*v.7b: e inocente e justo não matarás, pois não justifico culpado*

As frases anteriores já indicavam os possíveis resultados que o falso testemunho promove: injustiça, maldade e adaptação dos mecanismos legais. Mas aqui fica bem claro que participar de uma causa falsa, via os caminhos legais possíveis, pode mesmo conduzir o inocente/*nāqî* e o justo/*ṣaddîq* até a morte, e quem comunga com uma causa dessas é participante ativo de um assassinato/*tahārōg*.<sup>350</sup> Já observamos anteriormente que a nossa perícopes não carrega sanções, e que por isso, ela não teria o poder persuasivo que a força da lei carrega. No entanto, ela apela para uma instância religiosa: quem participa da morte do inocente não sai impune, pois aquele ‘eu’ da segunda oração, isto é, Javé, não declara inocente/*ʿaṣddîq* essa pessoa.

*v.8a: e suborno não aceitarás*

Outro caminho que pode perverter o direito e comprometer a justiça no portão é o da aceitação de presentes/*šōḥad*. Esse tipo de presente é comprometedor, ele exige acordos com aqueles que desejam corromper o direito, que tentam comprar voto, testemunho ou uma falsa acusação. Nesse contexto, a melhor acepção para *šōḥad* seria suborno, pois ele compra o homem livre participante da comunidade jurídica, proporciona-lhe vantagens em troca da perversão do direito. Não deveria ser um recurso desprezado por aqueles que desejavam angariar favoráveis à sua causa. Não aceitar/*tiqqāḥ* esse tipo de presente evitaria comprometer a justiça no portão.

*v.8b: pois o suborno cega perspicazes e falsifica questão de justos*

---

<sup>350</sup> Veja Ludwig Koehler e Walter Baumgartner, *Lexicon*, p.255.

Quem decidi ir pelo caminho do suborno, isto é, aceitá-lo, comprometerá a si e a outros, porque aquilo que se sabe ser o certo é perdido de vista. Por mais que um participante seja habilidoso/*piqḥîm* em discernir o justo do culpado, compromete a sua decisão a favor do primeiro ao aceitar um *šōḥad*. Até mesmo esse tipo de homem, sábio no julgar, fará com que a causa do justo seja falsificada/*vi-sallēp*, torne-se uma mentira, o culpado. O suborno deve ter sido um caminho prático para aqueles que queriam inverter a situação ao seu favor, e sedutor e vantajoso para os que o aceitavam. Nada nessa frase no permite dizer o que seria esse suborno em termos concretos.

*v.9a: e estrangeiro não oprimirás*

O estrangeiro/*gēr* não tem o direito de participar da comunidade jurídica, eles não possuem terra. A sua conexão com a instrução que nosso texto carrega se dá porque essa também era uma categoria explorada, vulnerável por não poder se defender pelos meios legais. Aqueles que o oprimem/*tīlhāš* devem fazê-lo a base da exploração de sua força de trabalho. Mas esse estrangeiro pode ser um israelita também, fora de sua tribo ou clã. Era fácil explorar uma pessoa em tal condição, sem terra, sem direitos e em outro território.

*v.9b: e vós conheceis respiração do estrangeiro*

Essa frase, reconhecidamente deuteronomista, devido a mudança estilística<sup>351</sup>, é um adendo a posteriori, quando a tradição do êxodo já tinha se tornado muito importante. No entanto, a comparação é sugestiva: não oprimir o estrangeiro porque você conhece a situação de um estrangeiro, ele é explorado. Conhecer a *neṗeš*/respiração/garganta é conhecer as condições sócio-econômicas nas quais o estrangeiro vive, é respiração de quem trabalha muito e recebe pouco em troca. Pois foi sob tais condições, de acordo com o livro do Êxodo, que os israelitas viveram no Egito, debaixo da opressão do trabalho forçado, da corvéia. Israel, representado pelo sujeito pronominal ‘vós’, conhecia o que era a opressão em terra estranha, sabia o que significava, social e economicamente, ser um estrangeiro.

*v.9c: pois estrangeiros fostes na terra do Egito*

---

<sup>351</sup> Isto é, a mudança do sujeito pronominal ‘tu’ para ‘vós’. Veja Julius Wellhausen, *Die Composition*, p.89; Frank Crüsemann, *A Torá*, p.167.

Aqui se completa o argumento em defesa da não opressão do estrangeiro: quem experimentou o trabalho compulsório na *ʔeres*/terra do Egito, a dura condição de trabalhar e não desfrutar dos resultados de seu trabalho, de ser explorado trabalhando de graça nas construções faraônicas, experimentando mesmo a vigilância e violência dos capatazes, não deveria repetir isso com aqueles que no presente momento do autor de tais versos, compunham a sociedade israelita, sendo eles estrangeiros israelitas ou pessoas de outros países.

\*\*\*

Característica comum de todos esses versos é que eles se dirigem ao israelita livre, proprietário de terra e participante do portão, aquele ‘tu’ dos versos.<sup>352</sup> Nos versos que acabamos de interpretar, eles não são designados pelos termos que definem o israelita em estado de empobrecimento (*ʕānī/dal/ʔebyōn*), o que nos leva a pressupor que esse ‘tu’ dirija-se aos homens livres que não se encontram em estado de empobrecimento, têm terra sob seu controle. Esses versos são dirigidos aos *ʔānāšīm*.

De acordo com a hipótese que seguimos, que a partir da monarquia as desigualdades sociais do tribalismo tardio foram aprofundadas, e que a classe de camponeses abastados e de funcionários da corte passaram a usar o poder político-econômico que tinham em mãos, de acordo com a sua condição, para influenciar os resultados judiciais no portão, essa afirmação não seria estranha, pois ambos, camponeses abastados e boa parte do quadro de funcionários da corte eram *ʔānāšīm*. Como o tributarismo causa o colapso da antiga ordem comunal, esses homens livres com terra ganham espaço para enriquecerem as custas daqueles que vão empobrecendo. Nada em nosso texto permite dizer com clareza, qual o objetivo de se comprar um falso testemunho, uma falsa acusação, de se subornar, de fazer com que um homem fique a favor da maioria. Mas também não ficamos impedidos de sugerir que seja também o roubo de terra do camponês endividado. Se terra e riquezas é o caminho para comprar falsa acusação, para subornar, etc. quem se encontra em estado de dívidas está em desvantagem, encontra-se vulnerável a esse sistema.

---

<sup>352</sup> Exceto 9b.

### 3.1.2 O homem livre em processo de empobrecimento

Iniciamos o item anterior definindo o homem livre que não está no estado de empobrecimento. Aqui nos cabe definir o *ʾîš*/homem que está em estado de empobrecimento. Ele ainda possui *naḥālāh*, o que ainda lhe permite participar do portão ativamente, até mesmo iniciar um processo (veja v.3.6), mas está prestes a perdê-la, pois adquiriu empréstimo de produtos agrícolas e sofreu algum tipo de dano na plantação, por motivos de seca, praga, etc., e dano físico que o prejudicou na plantação ou colheita. Não está em condições de pagar esse empréstimo *in natura*, por isso precisa começar a pagar a dívida vendendo os filhos, mulher a si mesmo e a terra, nessa sequência. Torna-se escravo por dívidas, o que já anula a sua condição de homem livre, participante do portão.

Mas enquanto ele não perde a terra, sua liberdade e direitos por completo, ele é designado com três termos técnicos dos quais já indicamos acima, a saber, *ʿānī/dal/ʿebyōn*, refletindo o seu estado de empobrecimento gradativo. O primeiro desses vocábulos, *ʿānī*/necessitado, não se encontra em nossa perícopa, mas está dentro do Código da Aliança (Êxodo 22,24). Já *dal*/fraco/magro/oprimido e *ʿebyōn*/pobre/escravo encontram-se, respectivamente, em v.3 e v.6. A instrução dirige-se ao mesmo ‘tu’ dos versos anteriores, que julgava, testemunhava, acusava e votava. Mas além de falar desse homem livre, o que esses versos podem nos dizer a respeito do homem livre em estado de empobrecimento?

*v.3: e oprimido não honrarás em processo*

O adjetivo *dal*, aqui traduzido por oprimido, não denota apenas a fato da opressão, mas o estado físico e social em que ela resulta. Esse *dal*/oprimido é alguém que se encontra destituído de alimento, é alguém emagrecido por causa da fome. Ele também encontra-se sem poder social, sem força, porque também está a caminho da

perda da terra.<sup>353</sup> Esse adjetivo exprime a condição material, isto é, ausência de alimento e conseqüente fome, bem como a perda do poder na comunidade jurídica, a medida que sua terra está ameaçada de ser tomada.<sup>354</sup> Por que não honrar/*tehdar* alguém em tais condições? O pobre também não foge das categorias de inocente e culpado, também não está acima delas. A sua condição não é sinônimo de inocência, em sentido jurídico. A parcialidade a favor de um empobrecido, mas responsável por algum ato prescrito como condenável, não pode ocorrer na base da simpatia com sua condição. Se ele é culpado, responderá por isso. Ainda não perdeu a sua terra em definitivo, está em vias de perdê-la, o que ainda lhe dá direito de estar em um processo. Mas teria a mesma força que a maioria?

*v.6: não torcerás direito de pobre teu em processo seu*

Mas se a um magro/fraco/*dal* não se deve honrar, isto é, tratar com parcialidade no tribunal, também não se deve roubar o direito do pobre/*'ebyōn* no mesmo. Ele já está em vias da escravidão, já está sendo designado de *'ebyōn*, que também é vocábulo para escravo, está vulnerável. Já pode ter perdido os filhos, de ambos os sexos, e talvez a esposa. Falta vender-se a si mesmo. No entanto, ainda pode levantar um processo/*riḅ* que é seu, isto é, que partiu dele a iniciativa de colocar a questão em juízo, o sufixo pronominal na 3ª pessoa singular indica (= *riḅbō*). Isso aponta para a sua situação em relação a terra, isto é, ao mesmo tempo em que seu estágio de empobrecimento se encontra no limiar entre a liberdade e a escravidão, ele ainda tem o direito de defender-se, ainda desfruta dos direitos de *'ix*/homem. Mas não se encontra na condição de sua terra estar plenamente sob seu controle, pois está endividado, e pelo que o termo *'ebyōn* denota, sem conseguir pagar a dívida. Sua situação sócio-econômica fragiliza a sua força no tribunal, especialmente diante daqueles que recorrem aos mecanismos que pervertem/torcem/*taṭteh* o direito a favor deles. Agir assim no tribunal, ou seja, pervertendo o direito do pobre, não parece ser mera retórica. Essa frase indica que o pobre era explorado também no tribunal, que até ali o que lhe restava, no caso, um resquício de liberdade, era roubado.

<sup>353</sup> Leonard J. Coppes, "dal", p.190; Frank Crüsemann, *A Torá*, p.264

<sup>354</sup> Veja Ludwig Koehler e Walter Baumgartner, *Lexicon*, p.221.

Os versos aqui interpretados também continuam a persuadir o mesmo ‘tu’ dos versos interpretados anteriormente. Dirigem-se ao homem livre proprietário de terras. Por que, então, agrupá-los sob esse item, que pretende falar sobre o *dal* e o *ʿebyōn*? Porque falam indiretamente de sua condição sócio-econômica e das conseqüências de tal situação no tribunal israelita. Ambos ainda têm o direito de ser participante ativo de um processo, até mesmo de iniciá-lo, ainda não caíram na escravidão por dívidas em sua plenitude, ou seja, quando se perde definitivamente a terra. Temos, pois, informações a respeito dos oprimidos nesses dois versos. No caso do primeiro, a avaliação de sua inocência ou culpa não poderá ser feita a partir de sua condição social. No segundo caso, a condição social que o coloca à beira da escravidão por dívidas torna-se um atrativo para explorá-lo no portão, por conta de sua vulnerabilidade. Pessoas assim em tais situações teriam mesmo força jurídica para alcançar o objetivo de defender a sua terra, a ponto de recuperá-la? Isso veremos mais abaixo, em 3.1.4.

### 3.1.3 E o boi e o jumento?

v.4: *Se encontrares boi de inimigo teu ou jumento seu perdido: reconduzir reconduzirás para ele*

Já sabemos em que setor da sociedade israelita o boi/*šôr* estava inserido e, portanto, a quem ele pertencia. Esses agricultores abastados também possuíam jumentos/*ḥāmôr*, que já vimos que servia como animal para transportar pessoas e mercadorias. Aqui, esses animais, que com certeza estão ligados a proprietários abastados, devido a presença do boi, estão perdidos/*tōʿeh*. Aquele que estiver em litígio com um desses proprietários não deve estender suas diferenças para os animais, se vi-los vagando ao ermo, deve conduzi-los ao dono, que é o *ʿoyēb*/inimigo no tribunal. Os animais não podem levar a culpa por causa da diferença entre dois indivíduos que estão em juízo.

v.5: *Se vires jumento de odeia-te reclinar embaixo de carga dele, e desistirás de abandonar por ele: abandonar abandonarás com ele.*

Aqui o jumento/*ḥāmôr* não está perdido, aqui a situação é outra. Esse animal servia de meio de transporte de mercadorias, provavelmente era o meio de transporte

para escoar o excedente, para trocar mercadorias. É um animal que está cansado de transportar cargas/*maśśā*? Sim! Ele reclina/*rōbēš* em sinal de cansaço. Assim, que ver um animal nessas condições, mesmo sendo do adversário no tribunal, não deve abandona-lo, mas sim ajudar tal animal

### 3.1.4 A igualdade jurídica no portão

Já vimos que a situação sócio-econômica dos homens livres e proprietários de terra, fora do estado de empobrecimento, era diferente daqueles homens livres que ainda possuíam terra, mas que estava já em vias de ser perdida, pois os mesmos se encontram no estado de empobrecimento por dívidas. Foi exposto que esses últimos ficavam em desvantagem com relação aos primeiros, que podiam utilizar de meios como o falso testemunho, a falsa acusação, a capitação de votos e o suborno, tudo isso para que o fraco e o pobre fossem enfraquecidos na possibilidade que ainda lhes restava de defender-se no tribunal.

Não eram enfraquecidos na possibilidade de iniciar o processo, mas de ganhá-lo. Aqueles que ainda tinham poder econômico para acessar aqueles mecanismos citados acima, não eram escrupulosos ao ponto de desistir deles. Era difícil competir contra alguém ou um grupo que utilizava desses meios, ainda mais que a condição dos proprietários de terra a caminho do empobrecimento era de dívidas. Por isso, na havia igualdade jurídica no portão, igualdade jurídica no sentido de que a força político-econômica não era a mesma entre proprietários de terra não empobrecidos e aqueles empobrecidos, ambos participavam do portão, mas a força não era igual. Por isso, era possível perverter/torcer o direito do fraco/pobre, por parte daqueles que tinham possibilidades econômicas de fazê-lo, em um sistema ainda muito frágil para controlar o perjúrio, o suborno e o voto em comum articulado em vistas da fraude. Não é possível falar de igualdade de forças diante dessa situação.

### 3.2 Êxodo 23,1-9: ética a favor do fraco?

A instrução parenética que os sábios propõem em nosso texto é uma defesa do daquelas pessoas empobrecidas por causa das dívidas e um cuidado para com o animal perdido e o explorado. No momento em que os sábios moralizam a questão do falso testemunho, da falsa acusação, do suborno, etc., os maiores beneficiados são os homens livres em estado de empobrecimento, que diante do tribunal, não tinham a mesma força em relação aos homens livres fora do estado de empobrecimento. Isso indica que a relação desses sábios profissionais, não era única e exclusivamente de serviço acrítico à corte, na verdade o nosso texto revela essa ambigüidade, em que pessoas da corte, isto é, um grupo da elite acaba por defender o empobrecido, por decisão partidária ou não. A nossa perícopé é um ‘código de ética’ para o portão que beneficia aqueles endividados em processo de escravização. Não é lei, mas tem força legal, a depender de quem julgar que, por exemplo, que quem oprime um estrangeiro deve indenizá-lo como alguém indeniza o dono de um boi que caiu num poço aberto por esse alguém.

### 3.2.1 Os sábios e a legislação em Israel

Já vimos que a nossa perícopé não é lei, que ela pertence ao gênero da instrução, ela é parênese, seu objetivo é persuadir os homens livres a partir de uma discurso ético. Localizamos esse gênero em meio aos sábios de Israel, que a partir do reinado de Salomão mantiveram contatos com o Egito, e conseqüentemente com esse tipo de literatura, que já estava bem desenvolvida por lá. Já que foram os sábios que produziram a nossa perícopé, com o objetivo de instruir eticamente os participantes do portão, a fim de evitar as fraudes que causavam a absolvição do culpado e condenação do inocente. Isso implica que os sábios em Israel mantinham uma relação com o sistema judiciário.

Podemos perceber isso através de Jeremias 2,8, onde se encontra uma denúncia a respeito de algumas pessoas, ligadas a determinadas funções, por sua infidelidade. Entre essas se encontra os *tōpšē ha-tôrāh*/interpretes da lei, que Jeremias diz não conhecerem a Javé. Já Jeremias 8,8-9, denuncia a sabedoria dos escribas e diz que a pena dos escribas é falsa/*šeqer* e em Jeremias 18,18, está registrado que ao escriba compete dar conselhos, instruir. Tais fragmentos nos informam que Jeremias tem dificuldades com os sábios e sua concepção de sabedoria, e que eles modificam a *tôrāh*/instrução/lei de

Javé. Parece que estamos diante de uma classe de sábios que tem o poder de escrever e editar textos, de pessoas que têm acesso à literatura, à sua produção. Jeremias denuncia que a sua atuação sobre a *tôrāh*/instrução de Javé é falsificadora.<sup>355</sup> Porém, será que todos os *sábios* agiam assim? Êxodo 23,1-9 diz o contrário. No entanto, essas informações em Jeremias demonstram que essa categoria tinha o poder de reescrever a instrução de Javé, podiam escrevê-la, reinterpretá-la e editá-la conforme a concepção que eles tinham a respeito de cada instrução dessas. Reescrever uma instrução/*tora* é lidar com um material que está intimamente ligado com o portão.

Já o vocábulo *tôrāh* também indica a presença de sábios, pois uma de suas acepções é 'instrução' e a instrução do sábio é como fonte de vida (Provérbio 13,14). Em Deuteronômio Moisés, o legislador, é apresentado como um professor (Deuteronômio 4,1.5;14; 6,1; 31,19.22). Podemos ver nesses detalhes, indícios de que os sábios, que lidavam com a instrução, mantêm uma relação com o sistema jurídico.<sup>356</sup>

O nosso texto mesmo demonstra essa ligação que os sábios têm com o portão e com o mundo jurídico de Israel. Eles podiam escrever leis, editar as mesmas e ao que tudo indica, modificar-lhes o conteúdo a favor de suas interpretações. Mas ver apenas como Jeremias viu, que eles só editam para falsificar, seria uma visão parcial do todo. Não podemos concordar com Jeremias em tudo, porque o nosso texto pertence ao mundo da sabedoria e daqueles que estão inseridos nela de forma profissional. O nosso texto demonstra que a ligação dos sábios com o sistema judiciário não era, necessariamente, para modificar as leis a favor dos poderosos. O que temos ali é o gênero da instrução persuadindo os poderosos. Assim como nem todo pobre é inocente/*nāqî* e justo/*šaddîq* (Êxodo 23,3), nem todas as penas dos escribas produzem escritos falsos/*šeqer*. A ligação dos sábios com o sistema judiciário era ambígua, o que não favorece enxergá-los apenas através dos óculos de Jeremias.

---

<sup>355</sup> Joseph Blenkinsopp, *Sage, Priest, Prophet: Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1995, p.39-40. (Library of Ancient Israel); *Wisdom and Law in the Old Testament: the Ordering of Life in Israel and Early Judaism*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p.9-17 (The Oxford Bible Series).

<sup>356</sup> Joseph Blenkinsopp, *Sage*, p.39.

### 3.2.2 A instrução ética e a sua força legal

Já está claro que a nossa perícopes não é lei, não caminha como as leis que estão nos *mišppāṭîm*. Já se percebeu que ela não carrega sanções, não prescreve a respeito do que deve *acontecer* a alguém culpado, mas prescreve a respeito do que alguém deve *fazer* diante de determinadas situações no portão. Por conta disso, já se disse que esse tipo de instrução persuasiva, que procura influenciar o comportamento ético do indivíduo no portão, não teria força legal, pois dependeria somente da aceitação daquele ou daqueles que por ela são confrontados.<sup>357</sup> Seria refém da boa vontade daquele ‘tu’ dos versos. Essa tese também pontua que a autoridade por trás dos textos, no caso, Javé, não influenciaria em nada essas determinações éticas a ponto de dar a elas força de lei, porque Javé, com a sua promessa de castigo, não persuade ninguém. Mas será que a instrução funcionava assim mesmo? Será que por ser ética ela não teria força legal?

Frank Crüsemann<sup>358</sup> diz que o direito não pode ser definido somente através da avaliação se a sentença carrega ou não sanções, se carrega determinações a respeito de indenizações. Esse autor afirma que os direitos, ao mesmo tempo em que comportam leis casuísticas, comporta leis apodíticas também, formuladas sem sanções, tanto no Antigo Oriente quanto nos *mišppāṭîm*. Quem defende a tese de que a instrução ética não tem força legal, estranhamente compreende que Êxodo 23,1-3.6-8 é lei, e que somente vv.4-5 seriam ética. Já vimos que esses versos também estão dentro da instrução, do gênero parenético. Se a instrução é ética, sem força de lei, teria que ser consequente com a tese, e estendê-la a Êxodo 23,1-3.6-8. Será que todos obedeciam à lei de libertação dos escravos ao sétimo ano, devolvendo-lhe a terra e dando-lhe grãos para plantar, só porque ela carrega sanções? Se não, qual a diferença dessa lei para com relação aquela instrução que diz para não perverter o direito do pobre? Sanções não determinam se essa ou aquela sentença é lei no sentido do que tem que ser obedecido.

Outra objeção a ser feita à tese de que a instrução ética não tem força legal, é no que diz respeito a sua afirmação de que Javé, como autoridade por trás dessas leis, as

<sup>357</sup> Frank Crüsemann, *A Torá*, p.271-272.

<sup>358</sup> Frank Crüsemann, *A Torá*, p.272.

enfraquece, no que diz respeito a questão de serem entendidas como lei. A rigor os *mišppāîm* e os Códigos Deuteronomico e de Santidade são leis dadas por Javé, ele está por trás das mesmas e mesmo assim elas não perdem sua força legal. No caso de nossas determinações éticas, de nosso pequeno ‘código de ética’, a condenação de quem explora um estrangeiro dependerá de quem se impõe na hora das negociações na porta, não ao fato de serem determinações éticas dependentes de Javé. Se aquele ‘tu’ julgar que quem explora o estrangeiro deve ser declarado culpado, ele assim o fará. Não é porque Javé é a autoridade por trás da instrução ética que ela não tem força legal.<sup>359</sup>

Não há razão, então, para se realizar uma diferenciação tão rígida entre direito da ética no Primeiro Testamento, trabalhando como se o primeiro tivesse mais força que o segundo. Ambos podiam ser burlados no tribunal, ambos podiam ser desobedecidos e ambos podiam receber um juízo a favor da sentença ou contrário a ela.

Por último, a comparação que Frank Crüsemann<sup>360</sup> faz com uma situação moderna, no caso os códigos penais, reconhecidamente códigos no sentido pleno, e a declaração dos direitos humanos, que não desfruta desse status, de ser reconhecido como um código legal a nível nacional, como lei de um estado, mas que mesmo assim, é utilizado lado a lado com os outros códigos, quando indivíduos, grupos ou nações violam os direitos humanos.

### 3.3.3 O direito dos mais fracos em Êxodo 23,1-9

Quando os sábios procuram intervir na situação antiética em que se encontra o portão, eles acabam por intervir a favor dos mais fracos, tanto do homem livre em estado de empobrecimento como de animais.<sup>361</sup> São eles, como já vimos, os que saem perdendo, quando os mais poderosos decidem usar do falso testemunho, do suborno, da captação de votos a seu favor, enfim, da perversão do direito do pobre.

<sup>359</sup> Frank Crüsemann, *A Torá*, p.273.

<sup>360</sup> Frank Crüsemann, *A Torá*, p.274-276.

<sup>361</sup> Em nossa interpretação, Êxodo 23,3 não reflete uma situação de desprezo ao pobre, ou algo parecido, por parte dos sábios, mas sim o empenho em que no tribunal inocentes não sejam condenados e culpados não sejam inocentados.

Qual o conteúdo desse falso testemunho? O nosso texto não é claro a respeito disso, podemos apenas postular que ele caminhava de acordo com a questão em processo, ou seja, se tratava da terra, o falso testemunho tinha que se articular nessa direção. Assim também com relação a outras questões. A pessoa prejudicada com isso poderia ser o empobrecido por conta de dívidas, mas também alguém com posses como no caso de Nabot (1Rs 21,1-16). O falso testemunho podia prejudicar a ambos. Mas por que então em nosso texto o falso testemunho, prejudica o empobrecido? Seguindo a nossa hipótese a respeito da influência político-econômica que a mudança do tribalismo para a monarquia exerceu sobre a sociedade, e conseqüentemente sobre o sistema jurídico, isto é, que essa mudança aprofundou as desigualdades sociais que já estavam sendo gestadas dentro do tribalismo, enriquecendo ainda mais os agricultores livres, criadores de gado e os funcionários do rei e empobrecendo ainda mais aqueles que estão se endividando e desprotegidos pela solidariedade clânica, postulamos que as vítimas preferidas eram estes agricultores empobrecidos, que com isso, como já vimos anteriormente, não possuía a mesma força no tribunal. Procura-se perverter o direito desses pobres. Isso também procede com relação ao suborno, à falsa acusação e à maioria.

Tornar o falso testemunho, a falsa acusação, o unir-se à maioria e o suborno como comportamentos imorais, socialmente e religiosamente reprováveis, é ir ao encontro desses empobrecidos, as maiores vítimas desse sistema expropriador, a serviço dessa elite. É buscar assegurar a preservação do direito para aqueles que ainda têm direitos e proteger aqueles que não possuem direito. Nossa perícópe torna-se, então, o direito dos sem direito, o direito dos fracos, magros, daqueles em processo de escravização, e dos estrangeiros, é mesmo uma tentativa de sensibilizar os litigantes a não tratarem o animal perdido e o animal explorado com desprezo e insensibilidade.

Nem sempre os que escreviam, editavam e reinterpretavam textos, os que educavam e instruíam moralmente a corte, estavam a serviço da corte e de seus projetos. É preciso ser conseqüente com essas ambigüidades, e tentarmos ser honestos com ela. Os sábios, aqueles que lidavam com essa instrução ética que dialogavam com esse gênero vindo do Egito, defendem aqui, em Êxodo 23,1-9, a justiça no portão. Os que têm poder, não necessariamente estão do lado dos que usam o poder para oprimir.

### 3.3 Considerações ao capítulo

Interpretamos os nossos versos e percebemos que eles se dirigem ao homem livre que tem direito de participar da comunidade jurídica no portão, no caso, àquele sujeito pronominal ‘tu’ dos versos. Ele, ao recorrer aos mecanismos de perversão do direito e opressão do pobre, nesse caso, ao suborno, o falso testemunho, a maioria, etc., acaba por prejudicar o empobrecido, aquela pessoa que se encontra vulnerável no portão, que ainda pode participar de um processo, que pode até mesmo iniciar um processo, mas que a sua condição econômica acaba por influenciar decisivamente na luta entre o projeto dos opressores e o dele de se defender. Lutar contra o falso testemunho, a falsa acusação, a maioria, etc., na condição de empobrecido torna-se uma luta desigual. O pobre enquanto *nāqī*/inocente em um processo é o maior prejudicado nessa relação de forças, a ponto de ser condenado injustamente, e até mesmo receber a pena capital.

Uma instrução ética que procura moralizar o comportamento no tribunal, isto é, que busca coibir o uso do falso testemunho, da maioria, do suborno, etc. torna-se uma defesa do empobrecido, pois ele é a maior vítima do uso do sistema jurídico para se praticar a opressão. Aqueles que agem assim, isto é, moralizando o portão com um pequeno ‘código de ética’, defendem o empobrecido, por opção ou não. No entanto, o fato de sua intervenção no portão ser através de instrução ética, e não por meio de sentenças que carregam sanções, não diminui a força legal que essas instruções podem ter. Aqueles que julgam é que vão decidir se quem, por exemplo, oprime o estrangeiro deve indenizá-lo, digamos. A instrução ética não deixa de ter força legal porque é instrução. A adoção no portão, por parte dos participantes, é que vai decidir. E não o foi assim com os casuísmos? Não foram consensos construídos no portão?

Os sábios que estão por trás de nossa perícopes, talvez sejam um pequeno grupo, uma minoria em seu grupo social, pois sabemos que os sábios profissionais estavam a serviço do sistema monárquico.<sup>362</sup> Mas a nossa perícopes não reflete só os processos

---

<sup>362</sup> Joseph Blenkinsopp, *Sage*, p.28-32.

sociais que acabam influenciando no portão, não fala só sobre a luta em ricos e pobres, revela a ambigüidade possível também nesse grupo, pois se estamos certos na nossa hipótese de que esse texto se localiza em meio a esses sábios, temos que nos perguntar se quem escreve para o sistema está a favor do mesmo aqui. Acreditamos que não estão. Aqueles que estão em meio aos opressores não necessariamente vão pelo mesmo caminho.

Sendo assim, sugerimos que o maior beneficiado com a nossa perícópe é o empobrecido, busca-se assegurar o pouco que lhe resta, o direito de defesa e a possibilidade de ganhar a disputa. Quando se pede para não ser parcial com o empobrecido, para nós não é uma antipatia com relação ao mesmo, mas uma frase que pensa o pobre dentro das categorias de *nāqīl*/inocente e *rāšā*/culpado, se ele é culpado também deve ser tratado como tal. Mas se não o é, se a sua condição de empobrecido está sendo utilizada para oprimi-lo no tribunal, os mecanismos que possibilitam essa opressão devem ser desmantelados. Portanto, nossa perícópe é defesa desse empobrecido, é mesmo sensível até aos animais que se tornam vítimas do desprezo por parte dos litigantes, pelo fato de pertencerem ao rival no tribunal.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Depois dessa caminhada histórico-jurídica, onde a nossa perícópe foi localizada entre os sábios de Israel, o que nos trouxe certa surpresa, pelo fato de ela revelar que dentro desse grupo, que estava a serviço do sistema monárquico, havia ‘dissidentes’, percebemos que havia em nós certa dose de preconceito para com *todos* os participantes dos grupos de compõem a elite. Não afirmamos que os sábios, que estão por trás de nossas determinações éticas de Êxodo 23,1-9, são partidários dos empobrecidos, mas também não dizemos o contrário, pois o texto só nos permite dizer que, no momento em que a instrução desses sábios moraliza o comportamento no portão, isto é, determina como imoral o suborno, o falso testemunho e a maioria, os maiores beneficiados são os empobrecidos, que enquanto nessa situação, não teriam a mesma força político-econômica para influenciar nos resultados no portão. Se os sábios fazem isso de forma consciente e conseqüente é uma questão que não diminui o fato de que nossa perícópe favorece o empobrecido e os animais desprezados e explorados. Por isso, a relação dos sábios com a justiça no portão e com os empobrecidos que nele se tornam vítimas é ambígua. Podia estar a serviço do estado, produzindo editos de opressão, ou podia ser a favor da justiça no portão, por meio de um pequeno ‘código de ética’.

Antes de chegarmos a essa descoberta foi necessário, no capítulo 1, em nossa exegese do texto, expor a sintaxe e forma das leis casuísticas e apodíticas, para depois compararmos com as determinações éticas de nossa perícópe. Depois desse procedimento, e dos resultados alcançados, tiramos uma primeira conclusão: nossa perícópe não é lei no sentido dos casuísmos e da apodítica, mas é sim instrução parenética, à maneira do texto egípcio ‘Instruções de Amenemope’. Esse último, um produto dos escribas da corte egípcia, deve ter chegado até os sábios de Israel desde o reinado de Salomão, onde o contato com o mundo egípcio foi intensificado. Os paralelos são fortes, por si só demonstram o empréstimo. Já que esse tipo de instrução pertencia a essa classe de sábios, chegamos a outra conclusão: a de que o gênero de nossa perícópe estava localizado entre os sábios, que eram os que educavam a corte. Com esses dados em mãos, precisávamos pensar na possibilidade de uma data para o

nosso texto, seria possível datá-lo? Já que o nosso texto se propõe a regularizar a justiça no portão, pensamos que ele estava muito próximo daquela reforma no sistema judiciário realizada por Josafá, onde ele recomenda que os juízes sejam honestos, não aceitem suborno e tenham cuidado com o falso testemunho. Os paralelos com o que julgamos ser o objetivo de nosso pequeno ‘código de ética, no caso, uma recuperação da justiça no portão, são patentes. A partir daí, sugerimos que o nosso texto esteja em tempos do reinado de Josafá. Mas precisar uma data seria muito difícil, tanto pelos problemas que a narrativa sobre a batalha contra os arameus, levada a cabo por Acabe e Josafá, carrega, quanto pela ausência de uma datação dessa suposta batalha. Se tivéssemos a data dessa batalha, poderíamos datar melhor o nosso texto, pois 2 Crônicas 9,1 informa que os acontecimentos que levam a cabo a reforma no sistema judiciário no tempo de Josafá, acontecem após o retorno dele dessa batalha. Ficamos apenas com uma data dentro do reinado de Josafá, em algum ponto de sua administração.

Mas nossa hipótese é que Êxodo 23,1-9 reflete processos sociais também. A sua plausibilidade sociológica reside nas consequências sócio-econômicas que a transição do tribalismo e seu modo de produzir comunitário para a monarquia e seu modo de produzir tributário produz na sociedade israelita. Israel, um grupo de revoltosos que lutaram contra a opressão das cidades-estado cananéias, entre o fim da Idade do Bronze e início do Ferro I, organiza-se em vilas, nas montanhas, como uma sociedade comunitária, com forte proteção clânico-familiar e um projeto conscientemente antiestatal. Com o tempo, já no tribalismo tardio, o tribalismo vai se corroendo por dentro, devido ao excedente e à economia do gado grande: uma elite vai surgindo às custas do empobrecimento dos camponeses endividados em vias da escravização. Essas desigualdades são aprofundadas com a monarquia, que exige tributo e uma administração centralizada. O processo de empobrecimento dos camponeses é acelerado nesse tempo, deixando muitos dos homens livres à beira da pobreza por completo, sendo os mesmos classificados como *‘ānî*/pobre/necessitado, *dal*/fraco/magro e *‘ebyōn*/pobre/escravo, os dois últimos presentes em nossa perícope. Ainda podem participar da comunidade jurídica no portão, a terra ainda não lhes foi tomada, mas está em desvantagem diante daqueles agricultores livres e criadores de gado e os funcionários da corte, estão vulneráveis no portão, pois podem ter seu direito pervertido por aqueles que podem comprar o falso testemunho, o suborno e agregar a maioria.

Com o capítulo 1 descobrimos a linguagem, o lugar e a possível data de nossa perícopie, e com o capítulo 2 os processos sociais que viabilizaram o enriquecimento de uns e empobrecimentos de outros, que iam tornando-se vítimas da opressão no sistema judiciário também, muito provavelmente tendo as suas terras tomadas. Mas no capítulo 3, ao interpretarmos os versos de nossa perícopie, percebemos que ela se refere, especialmente, ao homem livre, dono de terra e com o controle dela, portanto, fora do estado de empobrecimento, o que lhe dava vantagem em relação ao *dal*/fraco/magro e ao *ʿebyōn*/pobre/escravo na possibilidade de acessar o falso testemunho, o suborno e a maioria. O empobrecido ficava em desvantagem com isso, afinal de contas ele já está magro e em vias da escravização. Ele não possuía a mesma força político-econômica no portão, em relação ao rico, para poder influenciar os resultados do processo, para poder defender a sua terra. Com isso, acreditamos confirmar a nossa hipótese de que quando os sábios determinam que recorrer ao falso testemunho, à maioria e ao suborno é algo imoral e, portanto, injusto, eles acabam por defender aqueles que são vítimas de quem usa esses mecanismos escusos.

Chegamos à conclusão de que Êxodo 23,1-9 é um ‘código de ética’ que, ao persuadir os mais fortes no tribunal a não usarem de meios imorais no processo, protege o homem empobrecido, que em tempos monárquicos não vive mais a solidariedade clânica para ir ao auxílio dele, está sozinho. Isso também revela ambiguidades em meio a elite, porque se estamos certos em nossa sugestão de que nosso texto é produto dos sábios da corte, isso nos indica que eles, conscientemente ou não, estão a favor do empobrecido e do animal perdido e explorado. Esse comportamento não reflete os interesses dos poderosos. A sensibilidade com a causa do empobrecido não se limita àqueles e àquelas que compartilham do mesmo destino, pois a justiça no portão também é objetivo dos sábios.

## **BIBLIOGRAFIA**

### **Bíblias**

*A Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento.* Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993, 1262p.

*Bíblia de Jerusalém.* São Paulo: Paulus, 2002, 2206p.

*Bíblia do peregrino.* São Paulo: Paulus, 2002, 3056p.

*Bíblia Hebraica Stuttgartensia,* Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1969, 1880p.

*Bíblia Tradução Ecumênica.* São Paulo: Loyola, 1994, 2480p.

*Septuaginta: Id est Vetus Testamentum Graece Iuxta LXX Interpretes.* Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979, 215p.

### **Dicionários e Gramáticas**

BAUER, Walter. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other early Christian Literature.* Tradução de: F. Wilbur Gingrich e Frederick William Danker, Chicago: The University of Chicago Press, 3ª edição, 2000, 1108p.

GESENIUS, Friedrich Wilhelm e Kautzsch, Emil. *Gesenius's Hebrew Grammar.* Oxford: Clarendon Press, 2ª edição, 1910, 530p.

HARRIS, Robert Laird (editor). *Theological Wordbook of Old Testament.* Chicago: Moody Press, 1980, 1086p.

JENNI, Ernst e WESTERMANN, Claus. *Theological Lexicon of the Old Testament*. Tradução de: Mark E. Biddle, Peabody: Hendrickson Publishers, 1997, 1506p.

KOEHLER, Ludwig e BAUMGARTNER, Walter. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament: CD-ROM Edition*. Tradução de: M. E. J. Richardson (supervisor), Leiden: Brill, 1994-2000, 2094p.

SCHÖKEL, Luis Alonso. *Dicionário bíblico hebraico-português*. Tradução de: Ivo Storniolo e José Bortolini, São Paulo: Paulus, 3ª edição, 2004, 797p.

### **Literatura Geral**

BRIGHT, John. *História de Israel*. São Paulo: Paulus, 7ª edição, 2003, 621p. (Nova Coleção Bíblica)

BLENKINSOPP, Joseph. *Sage, Priest, Prophet: Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1995, 191p. (Library of Ancient Israel)

\_\_\_\_\_. *Wisdom and Law in the Old Testament: the Ordering of Life in Israel and Early Judaism*, Oxford, Oxford University Press, 1995, 197p. (The Oxford Bible Series)

BOECKER, Hans Jochen. *Orientação para a vida: direito e lei no Antigo Testamento*. Tradução de: Erica L. Ziegler, São Leopoldo: Sinodal, 2004, 128p.

\_\_\_\_\_. *Law and Administration of Justice in the Old Testament and Ancient East*, Minneapolis, Augsburg, 1980, 224p.

BOROWSKI, Oded. *Daily Life in Biblical Times*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003, 148p. (Archaeology and Biblical Studies 5).

\_\_\_\_\_. *Every living Thing: Daily Use of Animals in Ancient Israel*, Walnut Creek, AltaMira Press, 1998, 296p.

BUOZON, Emanuel. *O código de Hammurabi*. Petrópolis: Vozes, 10ª edição, 2003, 116p.

CARDOSO, Ciro Flamarion S. *Trabalho compulsório na Antiguidade: ensaio introdutório e coletânea de fontes primárias*. Rio de Janeiro: Graal, 3ª edição, 2003, 152p.

CRÜSEMANN, Frank. *A Torá: teologia e história social da lei do Antigo Testamento*. Tradução de: Haroldo Reimer, Petrópolis: Vozes, 2ª edição, 2002, 599p.

DONNER, Herbert. *História de Israel: dos primórdios até a formação do Estado*, vol.1 e da época da divisão do reino até Alexandre Magno, vol.2. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 2000, 2ª edição, 535p.

DREHER, Carlos Arthur. *A constituição dos exércitos no reino de Israel*. São Leopoldo/São Paulo, CEBI/Paulus, 2002, 204p.

DRIVER, Samuel Rolles. *An Introduction to the Literature of the Old Testament*. Nova York: Charles Scribner's Sons, 1914, 584p.

GOTTWALD, Norman Karl. *As tribos de Iahweh: uma sociologia da religião de Israel liberto 1250-1050 a.C.* São Paulo: Paulus, 2ª edição, 2004, 968p.

GERSTENBERGER, Erhard, *Teologias no Antigo Testamento: pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento*, São Leopoldo, CEBI/Sinodal, 388p.

GRAF, Karl Heinrich. *Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments: zwei historisch-kritische Untersuchungen*. Leipzig: Weigel, 1866, 250p.

HOUTART, François. *Religião e modos de produção pré-capitalistas*. São Paulo: Paulinas, 1982, 250p. (Coleção Pesquisa e Projeto).

JOHNSTONE, William. *Exodus*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990, 120p.

JOÜON, Paul e MURAOKA, Takamitsu. *A Grammar of Biblical Hebrew*. Roma: Pontifício Instituto Bíblico, 2006, 771p. (Subsidia Biblica 27);

KILLEBREW, Ann E. *Biblical Peoples and Ethnicity: An Archaeological Study of Egyptians, Canaanites, Philistines, and Early Israel, 133-1100 BCE*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005, 362p. (Archaeology and Biblical Studies 9);

KELLEY, Page. H. *Hebraico: uma gramática introdutória*. Tradução de: São Leopoldo: Sinodal, 3ª edição, 2002, 452p.

KNIGHT, Douglas A. *Rediscovering the Traditions of Israel*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 3ª edição, 2006, 360p.

LAMBIDIN, Thomas Oden. *Gramática do hebraico bíblico*. Tradução de: Walter Eduardo, São Paulo: Paulinas, 2ª edição, 2005, 384p.

MAZAR, Amihai. *Arqueologia na terra da Bíblia: 10.000-586 a.C.* São Paulo: Paulinas, 2003, 554p. (Coleção Bíblia e Arqueologia).

MORAN, William Lambert. *The Amarna Letters*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992, 382p.

NOTH, Martin. *Exodus: A Commentary*. Philadelphia: The Westminster Press, 1962, 283p. (The Old Testament Library)

\_\_\_\_\_. *Historia de Israel*. Barcelona: Ediciones Garriga, 1966, 429p.

PIXLEY, George V. *Êxodo*. Tradução de: J. Rezende Costa, São Paulo: Paulinas, 1987, 247p. (Grande Comentário Bíblico)

PURY, Albert de (organizador). *O Pentateuco em questão: as origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes*. Tradução de: Lucia Mathilde Endlich Orth, Petrópolis: Vozes, 2ª edição, 2002, 324p.

RENDTORFF, Rolf. *Das Überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*. Berlin: Walter de Gruyter, 1977, 177p.

REVIV, Hanoch. *The Elders in Ancient Israel*. Tradução de: Lucy Plitmann, Jerusalem: Magness Press, 1989, 222p.

SCHMID, Hans Heirench. *Der sogenannte Jahwist: Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*. Zürich: Theologische Verlag, , 1976, 194p.

SCHMIDT, Werner H. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2ª edição, 2002, 395p.

\_\_\_\_\_. *A fé do Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2004, 562p.

SICRE, José Luís. *Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem*. Petrópolis: Vozes, 2ª edição, 2002, 540p.

SKA, Jean Louis. *Introdução à leitura do Pentateuco: chaves para a interpretação dos cinco primeiros livros da Bíblia*. São Paulo: Loyola, 2003, 299p.

SCHWANTES, Milton. *Apostila*. São Bernardo do Campo, 2008, 46p.

\_\_\_\_\_. *História de Israel vol.1: local e origens*. São Leopoldo: Oikos, 3ª edição, 2008, 141p.

\_\_\_\_\_. *As monarquias no antigo Israel: um roteiro de pesquisa histórica e arqueológica*. São Paulo/São Leopoldo: Paulinas/CEBI, 2006, 85p.

\_\_\_\_\_. *Breve história de Israel*, São Leopoldo, Oikos, 2008, 92p.

VAUX, Roland de *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2003, 622p.

WALTKE, Bruce Kenneth e O'CONNOR, Michael Patrick. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1990, 716p.

### **Comentários**

ANDERSON, A. A. “2 Samuel”. Em: *Word Biblical Commentary*, John D. W. Watts, Dallas, Word Books, 1989, vol.11, 342p.

DILLARD, Raymond B. “2 Chronicles”. Em: *Word Biblical Commentary*, John D. W. Watts, Dallas: Word Books, vol.15, 1987, 302p.

MYERS, Jacob M. *II Chronicles*. New Heaven/London: Yale University Press, 2008, 250p.

### **Artigos**

ALBRIGHT, William Foxwell. “The Amarna Letters”. Em: *Ancient Near Eastern Texts: Relating to the Old Testament*, James Bennett Pritchard, New Jersey: Princeton University Press, 5ª edição, 1992, p.487-489.

ALT, Albrecht. “As origens do direito israelita”. Em: *Terra prometida: ensaios sobre a história do povo de Israel*. Albrecht Alt, Tradução de: Haroldo Reimer, São Leopoldo: Sinodal, 1987, p.179-236.

\_\_\_\_\_. “Miquéias 2,1-5: a redistribuição da terra em Judá”. Em: *Terra prometida: ensaios sobre a história do povo de Israel*. Albrecht Alt, Tradução de: Haroldo Reimer, São Leopoldo: Sinodal, 1987, p.9-18.

AUSTEL, Hermann, J. “šar ”. Em: *Theological Wordbook of Old Testament*, Robert Laird Harris, Chicago: Moody Press, 1980, p.945-946

BEITZEL, Barry J. “The Via Maris in Literary and Cartographic Sources”. Em: *Biblical Archaeologist*, 1991, vol.54, n.2, p.64-75.

\_\_\_\_\_. “Roads and Highways (pre-Roman Roads and Highways)”. Em *The Anchor Bible Dictionary*, David Noel Freedman, Nova York: Doubleday, 1992, vol.5, p.776-782.

BLOCH-SMITH, Elizabeth. “Burials”. Em: *The Anchor Bible Dictionary*, David Noel Freedman, Nova York: Doubleday, 1992, vol.1, p.785-788.

BRIGHT, John. “The Apodictic Prohibition: Some Observations”. Em: *Journal of Biblical Literature*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 1973, vol.92, n.2 p.185-204

CAMPBELL, Edward Fay. “The Amarna Letters and the Amarna Period”. Em: *Biblical Archaeologist*, 1960, vol.23, n.1, p.2-22

\_\_\_\_\_. e ROSS, James F. “The Excavation of Shechem and the Biblical Tradition”. Em: *Biblical Archaeologist*, 1963, vol.26, n.1, p.2-27

CLEMENTS, Ronald Ernest. “Julius Wellhausen”. Em: *Historical Handbook of Major Biblical Interpreters*, Donald K. McKim, Downers Grove: InterVarsity Press, 1998, p.380-384.

COOPER, Allan. “The Plain Sense of Exodus 23:5”. Em: *Hebrew Union College Annual*, Cincinnati: Jewish Institute of Religion, 1988, vol.59, p.1-22.

COPPE, Leonard J. “dal”. Em: *Theological Wordbook of Old Testament*, Robert Laird Harris (editor), Chicago: Moody Press, 1980, p.190.

CRYER, F. H. “David’s Rise to Power and the Death of Abner: An Analysis of 1 Samuel xxvi 14-16 and its Redaction-Critical Implications”. Em *Vetus Testamentum*, Leiden, Brill, 1985, vol.35, n.4, p.385-394.

DAVIES, Eryl W. “Terra: seus direitos e privilégios”. Em: *O mundo do antigo Israel*, Ronald Ernst Clements, São Paulo: Paulus, 1995, p.335-352. (Bíblia e Sociologia)

DEVER, William G. “The Middle Bronze Age: The Zenith of the Urban Canaanite Era”. Em: *Biblical Archaeologist*, 1987, vol.50, n.3, p.148-177.

\_\_\_\_\_. “Ceramics, Ethnicity and the Question of Israel’s Origins”. Em *Biblical Archaeologist*, 1995, vol.58, n.4, p.200-213.

DEVRIES, LaMoine F. “Keilah”. Em *The Anchor Bible Dictionary*, David Noel Freedman, Nova York: Doubleday, 1992, vol.4, p.13.

DREHER, Carlos Arthur. “O trabalhador e o trabalho sob o reino de Salomão”. Em: *Estudos Bíblicos*, Petrópolis: Vozes, 1986, vol.11, p.

EDELMAN, Diana V. “Jabesh-Gilead”. Em *The Anchor Bible Dictionary*, David Noel Freedman, Nova York: Doubleday, 1992, vol.3, p.594.

\_\_\_\_\_. “Saul's Battle against Amaleq (1 Sam 15)”. Em: *Journal for the Study of the Old Testament*, Sheffield: Sheffield Press, 1986, n.35, p.71-84

FINKELSTEIN, Israel. “Ethnicity and Origin of Iron Age Settlers in Highlands of Canaan: Can the Real Israel Stand Up?” Em: *Biblical Archaeologist*, 1996, vol.59, n.4, p.198-212;

\_\_\_\_\_. “The Iron Age Sites in the Negev Highlands: Military Fortresses or Nomads Settling Down?” em *Biblical Archaeologist Review*, 1986, vol.12, n.4, p.46-53.

\_\_\_\_\_. “Searching for Israelite Origins” em *Biblical Archaeologist Review*, vol.14, 1988, n.5, p.34-45.

FINKELSTEIN, Israel. “The Emergence of the Monarchy in Israel: the Environmental and Socio-Economic Aspects.” Em: *Journal for the Study of the Old Testament*, Sheffield, Sheffield Press, 1989, n.44, p.43-74.

FRANKEL, Rafael. “Aphek”. Em *The Anchor Bible Dictionary*, David Noel Freedman, Nova York: Doubleday, 1992, vol.1, p.276.

FRICK, Frank S. “Social Science Methods and Theories of Significance for the Study of the Israelite Monarchy - A Critical Review Essay”. Em: *Semeia*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 1986, vol.37, p.9-52.

GODELIER, Maurice. “Hipóteses sobre a natureza e as leis de evolução do modo de produção asiático”. Em: *Conceito de modo de produção asiático*, Philomena Gebran, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, p.73-77. (Coleção Pensamento Crítico 24).

GOTTWALD, Norman Karl. “Free Agrarians in the Introduction of Monarchy to Ancient Israel: An application of H. A. Landsberger’s Framework for the Analysis of Peasant Movements”. Em: *Semeia*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 1986, vol.37, p.77-106.

HARTMANN, Th. “rab”. Em: *Theological Lexicon of the Old Testament*, Ernst Jenni e Claus Westermann, Peabody: Hendrickson Publishers, 1997, p.1194-1201.

HERZOG, Ze’ev. “Cities”. Em *The Anchor Bible Dictionary*, David Noel Freedman, Nova York: Doubleday, 1992, vol.1, p.1031-1042.

HOFFMEIER, James Karl. "Royal Inscriptions". Em: *The Context of Scripture*, William Wolfgang Hallo, Brill, Leiden, vol.2, 2000, p.3-5

\_\_\_\_\_. "Abydos List". Em: *The Context of Scripture*, William Wolfgang Hallo, Leiden, vol.2, 2000, p.70.

\_\_\_\_\_. "The (Israel) Stela of Merneptah". Em: *The Context of Scripture*, William Wolfgang Hallo, Brill, Leiden, vol.2, 2000, p.40-41.

HOLLADAY, John S. "House, Israelite". Em *The Anchor Bible Dictionary*, David Noel Freedman, Nova York: Doubleday, 1992, vol.3, p.310-315.

HULST, A. R. "am". Em: *Theological Lexicon of the Old Testament*, Ernst Jenni e Claus Westermann, Peabody: Hendrickson Publishers, 1997, p.896-919

JENNI, Ernst. "āb" Em: *Theological Lexicon of the Old Testament*, Ernst Jenni e Claus Westermann, Peabody: Hendrickson Publishers, 1997, p.1-13.

KATZENSTEIN, H. Jacob. "Gaza in the Egyptian Texts of the New Kingdom". Em: *Journal of the American Oriental Society*, 1982, vol.102, n.1, p.111-113

KITCHEN, Kenneth Anderson. "Karnak, Campaign against the Hittites". Em: *The Context of Scripture*, William Wolfgang Hallo, 2000, vol.2, p.28-29.

\_\_\_\_\_. "The Battle of Qadesh: The Poem, or Literary Record". Em: *The Context of Scripture*, William Wolfgang Hallo, 2000, vol.2, p. 32-38.

\_\_\_\_\_. "The Battle of Qadesh: The "Bulletin" Text". Em: *The Context of Scripture*, William Wolfgang Hallo, 2000, vol.2, p. 38-40.

KNAUF, Ernst Axel. "Eglon and Ophra: Two Toponymic Notes on the Book of Judges". Em: *Journal for the Study of the Old Testament*, Sheffield: Sheffield Press, 1991, n.51, p.25-44.

KRAMER, S. N. “Lipt-Ishtar Lawcode”. Em: *Ancient Near Eastern Texts: Relating to the Old Testament*, James Bennett Pritchard, New Jersey: Princeton University Press, 5ª edição, 1992, p.157-159.

KÜHLEWEIN, J. “bā<sup>c</sup>āl”. Em: *Theological Lexicon of the Old Testament*, Ernst Jenni e Claus Westermann, Peabody: Hendrickson Publishers, 1997, p.247-251.

LEEUWEN, C. van. “rāšā<sup>c</sup>”. Em: *Theological Lexicon of the Old Testament*, Ernst Jenni e Claus Westermann, Peabody: Hendrickson Publishers, 1997, p.1261-1265.

LEVENSON, Jon D. “1 Samuel 25 as Literature and History”. Em: *The Catholic Biblical Quarterly*, Washington: Catholic Biblical Association of America, 1978, vol.40, n.1, p.11-28.

\_\_\_\_\_. e HALPERN, Baruch. “The Political Import of David's Marriages”. Em: *Journal of Biblical Literature*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 1980, vol.99, n.4, p.507-518.

LICHTHEIM, Miriam. “Instruction of Amenemope”. Em: *The Context of Scripture: Canonical Compositions from the Biblical World*, William W. Hallo, Leiden: Brill, 1997, vol.1, p.115-122

LIEDKE, G. ‘šāpāt’. Em: *Theological Lexicon of the Old Testament*, Ernst Jenni e Claus Westermann, Peabody: Hendrickson Publishers, 1997, p.1392-1399.

MCKAY, John William. “A Decalogue for the Administration of Justice in the City Gate”. Em: *Vetus Testamentum*, Leiden, Brill, 1971, vol.21, n.4, p.311-325.

MEEK, Theophile J. “The Code of Hammurabi”. Em: *Ancient Near Eastern Texts: Relating to the Old Testament*, James Bennett Pritchard, New Jersey: Princeton University Press, 5ª edição, 1992, p.163-165.177.

MENDENHALL, Georg Emery. "The Hebrew Conquest of Palestine". Em: *Biblical Archaeologist*, 1962, vol.25, n.3, p.66-87.

\_\_\_\_\_. "The Census Lists of Numbers 1 and 26". Em: *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 1958, vol.77, n.1 p.52-66.

MILLER, James Collins. "Ethnicity and the Hebrew Bible: Problems and Prospects". Em: *Currents in Biblical Research*, 2007, vol.6, n.2, p.170-213.

MEYERS, Carol. "The Family in Early Israel". Em: *Families in Ancient Israel*, Don S. Browning e Ian S. Evison, Louisville: Westminster John Knox Press, 1989, p.1-47.

\_\_\_\_\_. "Procreation, Production, and Protection: Male-Female Balance in Early Israel". Em: *Journal of the American Academy of Religion*, Missoula, American Academy of Religion, 1983, vol.51, n.4, p.569-593.

MÜLLER, H. P. "qahal". Em: *Theological Lexicon of the Old Testament*, Ernst Jenni e Claus Westermann, Peabody: Hendrickson Publishers, 1997, p.1118-1126.

OREN, E. "Ziklag: A Biblical City on the Edge of the Negev". Em: *Biblical Archaeologist*, 1982, vol.45, n.3, p.155-166.

OTTOSSON, M. "Gilead". Em: *The Anchor Bible Dictionary*, David Noel Freedman, Nova York: Doubleday, 1992, vol.2, p.1020-1022.

PATRICK, Dale. "Casuistic Law Governing Primary Rights and Duties". Em: *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 1973, vol.92, n.2 p.180-184.

REDE, Marcelo. *Mîsharum: os decretos reais e a intervenção palaciana na economia babilônica antiga*. Em: *Cadmo*, Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, n.16, 2006, 157-200.

RICHARD, Suzanne. "The Early Bronze: The Rise and Collapse of Urbanism". Em: *Biblical Archaeologist*, 1987, vol.50, n.2, p.22-43.

RITNER, Robert K. "Execration Texts". Em: *The Context of Scripture*, William Wolfgang Hallo, Brill, Leiden, 1997, vol.1, p.50-51.

ROGERSON, John William. "Wilhelm Martin Leberecht de Wette". Em: *Historical Handbook of Major Biblical Interpreters*, Donald K. McKim, Downers Grove: InterVarsity Press, 1998, p.298-301.

RÖMER, Tomas C. "Why Would the Deuteronomists Tell about the Sacrifice of Jephthah's Daughter?" Em: *Journal for the Study of the Old Testament*, Sheffield: Sheffield Press, 1998, n.77, p.27-38.

SAWYER, J. F. A. "šāv". Em: *Theological Lexicon of the Old Testament*, Ernst Jenni e Claus Westermann, Peabody: Hendrickson Publishers, 1997, p.1310-1311.

SCHMIDT, Brian B. "Molech". Em: *Eerdmans Dictionary of the Bible*, David Noel Freedman, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2000, p. 912-913.

SCHMITT, Flávio. O surgimento da monarquia em Israel. Em: *Estudos Bíblicos*, Vozes, Petrópolis, 1994, n.44, p.36-46.

SCHWANTES, Milton. "Interpretação de Gênesis 12-25 no contexto da elaboração de uma hermenêutica do Pentateuco". Em: *Estudos Bíblicos*, Petrópolis: Vozes, 4ª edição, 1987, vol.1, p.

SEGER, J. D. "The Location of Biblical Ziklag". Em: *Biblical Archaeologist*, 1982, vol.47, n.1, p.47-53.

SICRE, José Luis. *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradução de: Wagner de Oliveira Brandão, Petrópolis: Vozes, 2ª edição, 318p.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. “Leituras sob o aspecto diacrônico 1: crítica literária, crítica dos gêneros literários e Sitz im Leben”. Em: *Metodologia de exegese bíblica*, Cássio Murilo Dias da Silva (organizador), São Paulo: Paulinas, 2ª edição, 2003, p.

SONSINO, Rifat. “Law: Forms of Biblical Law”. Em: *The Anchor Bible Dictionary*, David Noel Freedman, Nova York: Doubleday, 1992, vol.4, p.252-254.

STAGER, Lawrence E. “The Archaeology of the Family in Ancient Israel”. Em: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. Baltimore: American Schools of Oriental Research, 1985, vol.260, p.1-35

STAMM, J. J. “gā’al”. Em: *Theological Lexicon of the Old Testament*, Ernst Jenni e Claus Westermann, Peabody: Hendrickson Publishers, 1997, p.288-295

TOORN, Karel van der e HOUTMAN, Cus. “David and the Ark”. Em: *Journal of Biblical Literature*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 1994, v.113, n.2, p.209-231.

WANKE, G. “naḥālāh”. Em: *Theological Lexicon of the Old Testament*, Ernst Jenni e Claus Westermann, Peabody: Hendrickson Publishers, 1997, p.730-733

WEINSTEIN, James Morris. “Egyptian Relations with Palestine in the Middle Kingdom”. Em: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 1975, n.217, p.1-16.

\_\_\_\_\_. “The Egyptian Empire in Palestine: A Reassessment” em *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 1981, n.241, p.1-28.

WHITELAM, Keith W. “Realeza israelita. A ideologia régia e seus opositores”. Em: *O mundo do antigo Israel*, Ronald E. Clements, São Paulo: Paulus, 1995, p.119. (Bíblia e Sociologia)

\_\_\_\_\_. “King and Kingship”. Em: *The Anchor Bible Dictionary*. David Noel Freedman, Nova York: Doubleday, 1992, vol.4, p.42.44.

\_\_\_\_\_. “The Defence of David”. Em: *Journal for the Study of the Old Testament*, Sheffield: Sheffield Press, 1984, n.29, p.61-87.

\_\_\_\_\_. “The Symbols of Power: Aspects of Royal Propaganda in the United Monarchy”. Em: *Biblical Archaeologist*, 1986, vol.49, n.3, p.166-173.

WILLIAM, James G. “Concerning one of the Apodictic Formulas”. Em: *Vetus Testamentum*, Leiden: Brill, 1964, vol.14, n.4, p.484-489.

WILSON, John Abraham. “The Instruction Of Amen-Em-Opet”. Em: *Ancient Near Eastern Texts: Relating to the Old Testament*, James Bennett Pritchard, New Jersey: Princeton University Press, 5ª edição, 1992, p.421-424.

\_\_\_\_\_. “Egyptian Historical Texts”. Em: *Ancient Near Eastern Texts: Relating to the Old Testament*, James Bennett Pritchard, New Jersey: Princeton University Press, 5ª edição, 1992, p.230-233.

WHYBARY, R. N. “O mundo social dos escritores sapienciais”. Em: *O mundo do antigo Israel*, Ronald Ernst Clements, São Paulo: Paulus, 1995, p.225-226. (Bíblia e Sociologia)

WRIGHT, Christopher J. H. “Family”. Em: *The Anchor Bible Dictionary*. David Noel Freedman, Nova York: Doubleday, 1992, vol.2, p.761-767.

### **Teses e Dissertações**

SALGADO, Samuel de Freitas. *Uma análise exegética da porção de Miquéias 2,1-5: a situação socioeconômica em Judá e suas implicações na herança dos camponeses na Sefelá judaíta no século VIII a.C.* São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2009, 168p. (Dissertação de Mestrado)

WANDERMUREM, Marli. *Delitos não silenciados: a dor da violência nas histórias de vida nas narrativas sobre monarquia davídico-salomônica a luz dos textos de 2 Samuel 1 até 1 Reis 2.* São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2002, 321p. (Tese de Doutorado).

# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)