

YAHWEH COMO UM DEUS *OUTSIDER*: DUAS HIPÓTESES EXPLICATIVAS PARA A INTRODUÇÃO DO CULTO DE YAHWEH EM ISRAEL*

Oswaldo Luiz Ribeiro**

Resumo: O objetivo do presente artigo é apresentar duas hipóteses explicativas para o fato de o culto do deus *outsider* Yahweh ter sido introduzido em Israel. A moderna historiografia considera Israel um povo distinto de Judá, originalmente politeísta e, como atesta o elemento teóforo que constitui o seu nome, praticante do culto ao deus cananeu El. Por sua vez, Yahweh é um deus *outsider*, cujo culto se desenvolveu nos territórios de Edom e Midiã. Não tão cedo, mas não depois do século IX, o culto de Yahweh foi introduzido no território e na cultura israelita. Num primeiro momento, Yahweh é assimilado ao panteão de El, mas, com o passar do tempo, El e Yahweh acabam sendo identificados. O artigo analisa duas hipóteses para a introdução do culto de Yahweh em Israel: ou o traditivo grupo do êxodo o introduziu ou isso se deve a relações diplomáticas entre Israel e Edom.

Palavras-chave: Yahweh; Israel; Edom; Seir; Temã.

Abstract: The purpose of this paper is to present two explanatory hypotheses for the fact that the Yahweh's cult had been introduced in Israel. The modern historiography considers Israel a distinct people in relation to Judah, originally polytheistic and, as shown by its name, practitioner of the cult to the Canaanite god El. In turn, Yahweh is an outsider god, whose cult was developed in the territories of Edom and Midian. Not so soon, but not after the ninth century, the Yahweh's cult was introduced into Israeli culture. At first, Yahweh is assimilated to the pantheon of El, but over time, El and Yahweh end up being identified. The paper examines two hypotheses for the introduction of the Yahweh's cult in Israel: or the traditive group from exodus introduced it or this is due to the diplomatic relationship between Israel and Edom.

Keywords: Yahweh; Israel; Edom; Seir; Teman.

13

* Artigo submetido à avaliação em 23 de maio de 2016 e aprovado para publicação em 05 de julho de 2016.

** Doutor em Teologia pela PUC-Rio. Possui pós-doutorado em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Coordenador e professor do Mestrado Profissional em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória. E-mail: osvaldo@faculdadeunida.com.br.

Introdução

Há mais ou menos cinco anos, escrevi a Ciro Flamarion, consultando-o sobre a possibilidade de um estágio pós-doutoral na área de História Antiga, no contexto do qual eu pretendia investigar a Judá pós-exílica, para o que, indiciariamente (GINZBURG, 2007, p. 143-180), eu me serviria, da Bíblia Hebraica. Gentilmente, Ciro me respondeu, informando-me ser de sua “política pessoal” não orientar trabalhos que lidassem com a Bíblia Hebraica. Retruquei que minha aproximação àquela biblioteca se dá por meio do instrumental teórico e metodológico histórico-crítico, atualizado em sua abordagem histórico-social, e que em nenhuma hipótese haveria a utilização dos textos como mais do que documentos históricos, cuja chave de interpretação seria (tentar) adequá-los à sua expressão contextual, retórica, política e pragmática originais. Ciro, um pouco mais incisivamente, mas sempre cortês, fez-me não ter dúvidas quanto à sua decisão. Lamentei muitíssimo, comportamento que, nos espaços jurídicos, se conhece como *jus esperniandi*...

14 Felizmente, nem todo historiador assume tal “política pessoal”, bastante restritiva, “já (que) o bom historiador se parece com o ogro da lenda. Onde fareja carne humana, sabe que ali está a sua caça” (BLOCH, 2001, p. 54), e, se a carne humana expressou sua consciência em óstracas, pergaminhos, papiros, inscrições, nesse caso conviria estar atento ao fato de que reza a lição que “também ‘textos’ podem ‘responder!’” (APEL, 2000, p. 125). Ainda que textos e carne humana que, à sua revelia, com o tempo tenham se convertido em cânon...

É o caso, por exemplo, de Mario Liverani, que entendeu poder ensaiar historiografia, servindo-se dos mitos próximo-orientais (LIVERANI, 2004), e que, além disso, enfrentou a difícil tarefa de escrever uma “História antiga de Israel” (LIVERANI, 2008). Não é o único, todavia: junto com o arqueólogo israelense Israel Finkelstein, o também arqueólogo, mas historiador, Neil Asher Silberman escreveu “The Bible Unearthed”, um revolucionário livro sobre História de Israel, que recebeu como “propaganda” um deplorável nome em sua publicação no Brasil (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003). Escusado me parece dizer que são abordagens a textos de mitologia e tradições político-religiosas no “estilo” da aproximação que, por exemplo, Marcel Detienne faz da literatura mitológica e “filosófica” grega (DETIENNE, 1998), quero dizer, olhar para o que está para além do texto, por trás do texto, em seu horizonte de produção, sem se deixar encantar pelo jogo sincrônico dos cânones e das personagens,

controladas que são por redatores carregados de intencionalidades históricas, cuja dinâmica que se administra é política.

Penso ser necessária essa argumentação, porque quem escreve o presente texto é um teólogo de formação, cientista da religião por profissão, que investiga historicamente a Bíblia Hebraica e, assim trabalhando, pensa enquadrar-se no espectro indiciário, nomeado pelo historiador já referenciado. Trata-se sempre de, nos textos da *Bíblia Hebraica Stuttgartensia* e nos textos de cultura, política e religião que gravitam no seu entorno, procurar indícios do mundo por trás do texto, do que se pode captar de plausivelmente histórico, concreto, para além das encenações mitológicas. Um pouco Liverani, um pouco, Detienne, um pouco Finkelstein e Silberman, um pouco Ginzburg, e – sempre! – o ogro de Bloch.

Farejar indícios! E um deles já se encontra no próprio nome – יִשְׂרָאֵל (yisrāʾēl – doravante, “Israel”). Para o que diz respeito à presente pesquisa, um dos componentes do nome “Israel” é o elemento teóforo אֱל (ʾēl – doravante, El) (THOMPSON, 1992, p. 138-140). El é nome de um dos deuses do panteão cananeu (HERMANN, 1999, p. 274-280; KELL, 1992, *passim*). De fato, o principal deus cananeu. O fato de o elemento teóforo אֱל compor o nome com que aquele povo é designado deve necessariamente indicar para um fato: o que quer que historicamente tenha sido em suas origens, o contingente sociocultural e político-religioso “Israel” prestava íntimo culto a El, profundo até o ponto de marcar-se com o nome da divindade. Não é preciso descartar o culto a nenhum outro deus daquela tradição – é preciso assinalar que Israel está originalmente vinculado, e de forma muito íntima, a El. Pense-se, por exemplo, na tradição de Jacó, que, adquirindo um campo em Siquém, ergueu ali um altar, tendo lhe chamado de אֱל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל (“El, o deus de Israel”) (HIEBERT, 1996, p. 106).

Dizer que Israel prestava culto a El deve necessariamente soar como ou “além de Yahweh”, ou “e não a Yahweh”. Adiante, no que diz respeito às origens de Israel, a primeira alternativa será descartada, de sorte que dizer que, em seus primórdios, Israel prestava culto a El significa dizer que não prestava culto a Yahweh. Israel, portanto, era um grupo social adaptado às condições socioculturais de Canaã, inclusive seu (s) deus(es), uma vez que “os antigos israelitas eram – ironia das ironias – eles próprios, originalmente cananeus” (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 168; KEEL, 1995, p. 17).

Ausente no início da história daquele povo, por volta dos séculos IX ou VIII, todavia, Yahweh é positivamente mencionado em relação à Samaria, “capital” de Israel. “Janela para o mundo da religião israelita da época em um período anterior à teologia deuteronomista” (MAZAR, 2003, p. 428), na famosa e disputada inscrição do “sítio ímpar” de Kuntillet ‘Ajrud, pode-se ler: “Yahweh de Samaria e sua Asherah” (MAZAR, 2003, p. 425), cuja fórmula vincula Yahweh a Israel e, em campo de disputa, aparece

relacionado à consorte de El (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 327-328). Isso implica em considerar que em algum momento entre suas origens e o século IX ou VIII, o culto de Yahweh foi necessariamente introduzido em Israel.

Desde seu ingresso e durante um longo tempo, Yahweh vai aparecer em associação muito próxima com El, o qual, todavia, guardava posição hierárquica superior, como se pode depreender de Deuteronômio 32,8-9 (SANDERS, 1996). Esse indício deve significar que a entrada de Yahweh no cenário político-religioso não se deu pelo destronamento imediato do velho deus cananeu. Pelo contrário, ao ingressar no conjunto de deuses locais, Yahweh assume uma posição inferior ao deus principal, submetendo-se a ele. Todavia, a despeito da submissão, Yahweh já aparece como o deus de Jacó: כִּי חֵלֶק יְהוָה עִמּוֹ יַעֲקֹב חֶבְלֵי נַחֲלָתוֹ ("porque a porção de Yahweh é o seu povo, Jacó é a parte de sua herança" – Deuteronômio 32,9). Na Bíblia Hebraica, tradições sobre o "concílio de El" (עֲדַת־אֱל) e temas relacionados devem ser lidos nessa dimensão (Salmos 82,1; cf. Salmos 29,1 e 89,6-7 – בְּנֵי אֱלִים ["filhos dos deuses"]).

Perseguindo as pistas da relação histórica entre as representações dos dois deuses, chega-se ao conjunto de testemunhos que passam a identificar Yahweh e El como o mesmo deus (SMITH, 2001, p. 32) – por exemplo, Josué 22,22, onde o termo já passa a significar meramente um designativo de divindade: אֱלֹהִים יְהוָה אֱלֹהִים יְהוָה ("Deus' [אֱל] dos deuses é Yahweh. 'Deus' [אֱל] dos deuses é Yahweh"), ou Gênesis 14,22: הֲרִימְתִּי יָדַי אֶל־יְהוָה אֱלֹהֵי עֲלִיּוֹן ("levantei as minhas mãos para Yahweh, 'deus' [אֱל] altíssimo"). Yahweh e El são, agora, o mesmo deus.

No conjunto, os indícios permitem, portanto, a seguinte reconstrução da tradição: originalmente, Israel adora o deus El, e não Yahweh. Em algum momento, e certamente já no século IX ou VIII, Israel passa a adorar Yahweh, *outsider* do sul, recém-introduzido na cultura. Por um período de tempo não determinado, mas, naturalmente, após o ingresso de Yahweh no panteão, El e Yahweh são igualmente cultuados. No final do processo histórico, Yahweh assume a posição de El, que perde retoricamente sua identidade.

A questão historiográfica que se impõe, portanto, é: quando Yahweh ingressou em "Israel"?

Indícios da origem "estrangeira" de Yahweh – Seir e Temã

Há pelo menos duas passagens na Bíblia Hebraica que indicam muito gravemente a origem estrangeira de Yahweh. Nesse sentido, o futuro deus israelita aparece no cenário israelita como um *outsider*.

A primeira passagem tem sido considerada a mais antiga narrativa da Bíblia Hebraica. Não vem ao caso. Quanto menos antiga ela for, mais força retórica há no indício da origem estrangeira daquela que se tornará a única divindade judaíta. À medida que o tempo passa e o deus originalmente estrangeiro assume a posição hierárquica cada vez mais principal e, mais tarde, já em contexto judaíta, único deus nacional, a manutenção da tradição de sua origem estrangeira reforça o seu inamovível enraizamento na tradição. Parece ser mais fácil transformar o velho El em Yahweh do que apagar a memória da sua origem em terras extraisraelitas...

Trata-se de Juízes 5 (WONG, 2006). Nos termos da narrativa, constituída por um conjunto de “tribos”, parte da população israelita desce das montanhas que se projetam desde a planície de Megido, para o enfrentamento bélico do contingente cananeu fortemente armado e proprietário de carros de combate (WEBB, 1987, p. 36 e 119). O tom da narrativa dá a entender que se trataria de um enfrentamento suicida, já que os contingentes militares do lado israelita não faziam frente à força armada do inimigo. As batalhas começam e, segundo a narrativa, uma tempestade desaba sobre a planície. Torrencial, a chuva alaga o campo de batalha. Os carros cananeus atolam. A vantagem competitiva do adversário desaparece. Os israelitas vencem a batalha.

“Memória” traditiva ou criação literária, não importa, o que vem ao caso é que a cena é interpretada teologicamente: não fora uma simples chuva – a tempestade, os raios e os trovões eram a manifestação, armado até os dentes, da presença salvadora do deus guerreiro, Yahweh (KELL, 1995, p. 20), que, tendo saído de sua montanha sagrada, foi em socorro dos israelitas (KLEIN, 1988, p. 44-45). A cena é teologicamente assim descrita:

יְהוָה בְּצֵאתְךָ מִשֵּׁעִיר	Yahweh, quando saíste de Seir,
בְּצֵעַדְךָ מִשָּׂדֵה מוֹאָב	quando marchaste pelo campo de Moabe,
אֲרֶץ רָעָשָׁה	a terra tremeu,
גַּם-שָׁמַיִם נָטְפוּ	os céus despejaram,
גַּם-עָבָיִם נָטְפוּ מַיִם:	sim, os nimbos despejaram água!

Para além da leitura da tempestade como intervenção do deus guerreiro da montanha, importa capturar o indício de que esse deus da montanha, Yahweh, que vai ao socorro dos israelitas, para fazê-lo, sai de Seir. Sua montanha sagrada é Seir. Ora, Seir é uma montanha do extremo sul do corredor palestinese, em algum lugar a sudoeste ou sudeste da extremidade sul da Palestina (MacDONALD, 1994, p. 230-231). Trata-se de um indício fortíssimo: a memória da ação teológica do deus está vinculada à sua origem geográfica – Seir (VAN DER TOORN, 1996, p. 282-283). Se, de um lado, já

se sente vinculado ao “seu povo”, Israel, nessa tradição, todavia, Yahweh ainda “reside” em Seir. Ou tem lá seu palácio de veraneio...

O indício da origem estrangeira de Yahweh fortalece-se sobremodo com Habacuque 3,3. O fato de Juízes 5 poder ser datado como um texto muito antigo (ANDERSON, 2015, p. 103) – o que, todavia, não é indiscutível (RIBEIRO, 2012) – poderia fazer com que se considerasse a tradição da origem estrangeira de Yahweh um simples “eco”, um remanescente fossilizado e muito antigo da tradição. Agora, deparar-se com a mesma “memória” em um texto muito recente empresta significativa força cultural à tradição, que, nesse caso, teve forças para preservar-se durante séculos, no transcorrer dos quais o deus *outsider* vai se transformar em deus *estabelecido*. Habacuque é uma composição de no máximo o século VI, trezentos anos posterior à referida inscrição de Kuntillet ‘Ajrud. E, em pleno século VI (se não depois), pode-se ler: וְקָדוֹשׁ מִהַר-פָּאֲרָן אֱלֹהֵי מַתְיָמָן יְבוֹא (”Deus’ de Temã vem, e o Santo, do Monte Parã”).¹ No seguimento do verso, fala-se que a glória do deus cobriu os céus e a terra encheu-se do seu louvor. Plasticamente, trata-se do mesmo esquema observado em Juízes 5: lá, Yahweh sai de Seir, e os céus despencam sobre os inimigos dos israelitas; cá, o deus sai do Monte Parã, de Temã, e a sua glória cobre os céus, e enche-se a terra de seu louvor.

Temã é uma cidade de Edom (cf. Obadias 1,9; Ez 25,13) (JENSON, 2008, p. 17-18; LEMCHE, 2008, p. 251). Como referência a um monte, Parã é mencionado em Deuteronômio 33,2, articulado agora a Seir e Sinai (ambos de Juízes 5) (HAIMAN, 1863, p. 707-708). O imbricamento entre Temã e Parã sugere a manutenção da memória da origem estrangeira de Yahweh, memória que tende a “nacionalizar” a tradição, sem, todavia, desprezá-la.

O testemunho da Bíblia Hebraica não está sozinho nesse caso. No sítio arqueológico mencionado, Kuntillet ‘Ajrud, ao lado da já indicada “Yahweh de Samaria”, aparece a fórmula “Yahweh de Temã”. Sendo o sítio datado entre os séculos IX e VIII, o indício arqueológico soma-se ao testemunho da Bíblia Hebraica e ratifica a “memória” de que Yahweh estivesse, desde cedo, vinculado a Temã.

Indício indireto da força da tradição de Yahweh como deus do sul da Arabá

Não importa se a personagem Moisés constitui memória trabalhada teologicamente ou “livre” criação político-teológica. Para o que cabe à presente

¹ Há quem contorne a fórmula, tratando as designações como mera referência a determinada porção do traçado da rota dos israelitas do êxodo (ROBERTSON, 1990, p. 222). A respeito do significado das referências (Monte) Seir, Monte Parã e Temã em estreita relação com as origens de Yahweh, o artigo, todavia, acompanha o muito mais bem argumentado Karel van der Toorn (TOORN, 1996). Para uma história do contorno a essas referências sob esse registro hermenêutico, cf. Cogins e Han (2011, p. 78-80).

argumentação, quanto mais ficcional a tradição mosaica for considerada, mais ganha força retórica o argumento da manutenção inexorável da “memória” da origem não israelita de Yahweh.

O livro do Êxodo e as tradições que ele contém devem ser considerados ficções livres, elaboradas sobre tradição anterior. Por isso mesmo, as formulações que se flagram em franco contraste com a ideologia geral da composição podem ser interpretadas como indícios de sobrevivências de enfrentamento entre as tradições antigas e as reformulações dinâmicas da cultura. Seja para superá-las, seja para cooptá-las, a recepção das tradições antigas precisa mencioná-las e, nesse momento, podem ser flagradas, conquanto que na fala de quem não mais as articula em sua dimensão anterior, porque justamente ou as refuta ou as coopta.

Com o argumento presente, indique-se para a manutenção da “memória” de Moisés e seu encontro com Yahweh, que a tradição situa – de novo – no extremo sul do corredor palestinese. Localizada em Êxodo 2,1-22, em termos gerais, a história é a seguinte. Depois de ter sido criado no palácio, já crescido, Moisés testemunha um egípcio maltratar um hebreu. Tomado de comoção e indignação, Moisés mata o egípcio e o esconde. No dia seguinte, descobre que o corpo desapareceu e percebe que o assassinato foi descoberto. Temendo por sua vida, foge para a אֶרֶץ-מִדְיָן (“terra de Midiã”). A partir daí, desdobra-se a tradição de seu casamento com a filha de um sacerdote de Midiã e, ainda mais importante, a tradição do encontro de Moisés, pastor do rebanho de seu sogro midianita, e Yahweh, narrativa compósita localizada, no contexto atual, em Êxodo 3,1-6 (THOMPSON, 1995). Sempre se considerando o estado canônico da narrativa, é nesse encontro entre um Moisés, fugido do Egito, e Yahweh, no território de Midiã, que o deus comissiona seu “profeta” para a jornada de libertação dos israelitas. Com efeito, é após o diálogo entre Yahweh e Moisés, em Midiã, que o êxodo efetivamente começa...

O fato de, cooptando-a para a narrativa oficial, o Êxodo mencionar essa “memória” deve ser interpretado como se a redação se tivesse visto na condição de ver-se forçada a tanto. Isso se concluiu da própria narrativa. Moisés encontra-se no Egito. Yahweh pode simplesmente aparecer para ele *lá*. Parece que a composição vê-se forçada a criar um expediente para forçar Moisés, que lá estava, de lá sair, encontrar-se com Yahweh onde Yahweh tem de ser encontrado, isto é, em Midiã, voltar e operar no Egito a libertação dos hebreus do país onde no início ele estava. Ora, se Moisés já estava no Egito, por que fazê-lo sair e voltar, senão porque a “memória” da tradição impõe que se leve a sério o fato de que o “lugar” de Yahweh é lá, para onde o Moisés da narrativa oficial tem de ir (L'HEUREUX, 1981, p. 41)? Não se pode responder a essa questão, recorrendo-se ao argumento de que Yahweh não

pode ele mesmo agir no Egito, porque, no transcurso da narrativa, ele agirá, de sorte que as águas do Mar de Juncos não de desmentir a tese, depois que todas as pragas já a tiverem contestado. Parece-me que a explicação é justamente essa: a tradição de que Yahweh “reside” naquela região precisa ser tomada pela narrativa oficial, ainda que para, mais tarde, superá-la com a declaração do próprio deus de que deseja residir, agora, em Jerusalém – e isso, porque a cooptação da tradição se dá em território judaíta, e não mais israelita. O resultado, portanto, é a narrativa encontrar Moisés já no Egito, criar um expediente para que ele saia e vá até o território original das memórias traditivas de Yahweh, lá seja comissionado, de lá retorne ao Egito – com Yahweh! – e opere a libertação dos hebreus.

É curioso observar o mesmo padrão entre Juízes 5 e Habacuque 3,3, de um lado, e Êxodo 2,1-22 e 3,1-6, de outro. Lá, Yahweh sai de sua montanha sagrada e vai em socorro dos israelitas – sua montanha sagrada em Seir / Edom / Temã / Parã, não se perca de vista! Aqui, desde seu monte, aparecendo no meio de uma sarça, em Midiã, Yahweh comissiona seu “profeta” para a tarefa de libertar os hebreus do cativo. Não se está tomando literalmente essas narrativas. São construções político-teológicas, todas elas (DETIENNE, 1998). O que se está fazendo é percebendo um padrão na elaboração das tradições escritas da Bíblia Hebraica que tocam a “memória” do deus israelita, quando se precisa recuperar a tradição das origens: em todas essas passagens trazidas ao argumento, tem-se de enfrentar a “memória” da circunstância geográfica não israelita do deus israelita. Mais precisamente, precisa-se circunscrever a “memória” em alguma região do extremo sul da Palestina. Midiã não foge à regra. Edom e Midiã devem ser situados em alguma porção no extremo sul do corredor palestinese, seja a oeste, seja a sudeste. Nesse caso, na memória das origens de Yahweh, Midiã e Edom aparecem como espaços geográficos nos quais Yahweh age e a partir dos quais ele mesmo faz o que tem de fazer, ou comissiona quem tem de agir por ele. Conquanto, em todas essas passagens, trabalhe para hebreus (Êxodo), israelitas (Juízes 5) e judeus (Habacuque 3,3), é sempre a partir de fora que Yahweh se expressa e age – Temã e o Monte Parã (Habacuque 3,3), Seir (Juízes 5) e Midiã (Êxodo 2,1-22 e 3,1-6). Insisto: são criações literárias, e não historiografia. Mas há indícios inamovíveis nessas tradições – um padrão, pode-se dizer: Yahweh é *outsider*, de sorte que, economicamente, se pode dizer, no mínimo, que, originalmente, “Temã [...] tinha sua própria versão de Yahweh” (LEMICHE, 2008, p. 251).²

Em resumo, “por volta do século XIV, antes de o culto de Yahweh ter chegado em Israel, grupos de edomitas e midianitas adoravam Yahweh como seu deus” (VAN DER

² “Teman [...] had its own version of Yahweh” (tradução do pesquisador).

TOORN, 1996, p. 283).³ Nesse sentido, “Yahweh era um *outsider*, um recém-chegado” (DIJKSTRA, 2001, p. 92).⁴

Hipóteses para a entrada de Yahweh em Israel

Se se pode trabalhar em relativa segurança com, como se viu, a hipótese historiográfica da origem estrangeira de Yahweh, e se consideramos o fato histórico de Yahweh ter-se tornado efetivamente deus em Israel, imediatamente se apresenta a questão: se originalmente Yahweh não era, como veio a se tornar um deus israelita? Se operarmos com a hipótese de que era um deus do extremo sul do sul da Palestina, como pode ter-se dado a transferência de Yahweh para Israel? Há indícios (GINZBURG, 2007) bíblicos que apontem para possíveis hipóteses? Sim. Há, pelo menos dois.

A primeira hipótese passa, outra vez, pela tradição do êxodo, mas, como se verá, por meio de sua tradição israelita. Como se viu, o livro do Êxodo viu-se forçado a conciliar a tradição da memória ancestral da origem de Yahweh com a narrativa oficial em redação, obrigando o personagem tradicional Moisés a dirigir-se a Midiã. Não se perca de vista, todavia, o fato de que o Êxodo, como livro, na prática constitui recepção judaíta da tradição israelita do êxodo. O êxodo não é uma tradição originalmente de Judá.

Considerando-se os textos que podem ser mais ou menos seguramente datados, a mais antiga tradição do êxodo na Bíblia Hebraica encontra-se no livro do profeta Amós. E, como de resto, quando nos aproximamos de ciclos tradicionais da Bíblia Hebraica, mas a partir não dos centros oficiais de sua redação e difusão, mas da periferia, digamos assim, o resultado é sempre o mesmo: há desmentidos da tradição espalhados por todo o conjunto da biblioteca israelita-judaíta. No caso do êxodo, não podia ser diferente.

A tradição do êxodo, em Amós, difere substancialmente da tradição do êxodo, no Êxodo. Em dois aspectos substanciais. Primeiro, o profeta usa o êxodo para fazer ver aos israelitas que eles eram pessoas como outras quaisquer (MÖLLER, 2003, p. 99). Amós 9,7 diz o seguinte:

³ “By the 14th century BC, before the cult of Yahweh had reached Israel, groups of Edomites and Midianites worshipped Yahweh as their god” (tradução do pesquisador). A tese foi defendida já no século XIX, independentemente, ao que parece, por dois pesquisadores, C. P. Tiele, em *Histoire comparée des anciennes religions de l'Égypte et des peuples sémitiques*, e, sob o pseudônimo de Richard von der Alm, por F. W. Guillaumy, em *Theologische Briefe an die Gebildeten der Deutschen Nation*. A tese ficou conhecida na história da pesquisa como “Hipótese Kenita” (VAN DER TOORN, 1996, p. 283, nota 83).

⁴ “Yahweh was a outsider, a newcomer” (tradução do pesquisador).

הָלוֹא כִּבְנֵי כִשְׁיִים אַתֶּם לִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל
נְאֻם־יְהוָה
הָלוֹא אֶת־יִשְׂרָאֵל הֶעֱלִיתִי מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וּפְלִשְׁתִּים
מִכַּפְתּוֹר וְאַרְם מִקִּיר:

Acaso como os filhos dos cushitas
não sois vós para mim, filhos de Israel?

Oráculo de Yahweh!

Acaso Israel eu não fiz subir do Egito,
e os filisteus, de Cáftor, e os arameus, de Qir?

22

O argumento de Amós não encontra eco na tradição que, dois ou três séculos depois, o livro do Êxodo engendrará. No Êxodo, é a especificidade, são as prerrogativas de excepcionalidade dos hebreus que movem o fluxo da narrativa (MÖLLER, 2003, p. 139). Em Amós, não. É verdade que essa é a “narrativa” por trás da “narrativa”, isto é, o que Amós vai dizer pretende desmontar justamente essa pretensão de privilégio, dado “que o livro de Amós é uma espécie de *Streitschrift* (‘tratado polêmico’) e que frases como Amos 9,7 devem ser entendidas em um contexto altamente polêmico” (MÖLLER, 2003, p. 139),⁵ o que significa que Amós se dirige a israelitas que, por volta do século VIII, já desenvolviam arrogantes e narcísicas considerações político-teológicas, que se chocavam diretamente contra as invectivas homiléticas do profeta, considerando-se de algum modo especial e sem comparação. O próprio Amós, todavia, tem um pensamento totalmente diferente. A seus olhos, para Yahweh, Israel não é especial. Tirou-o do Egito? É verdade. Mas fez o mesmo com os filisteus, tirando-os de Cáftor, e fez a mesma coisa com os arameus, tirando-os de Qir. Mais precisamente, tirando cada um deles de onde originalmente estavam e levando-os para *ali*. Os israelitas estão aqui? Estão? Terra de Yahweh, povo de Yahweh. Mas estão igualmente os filisteus? Sim. Então, terra de Yahweh, gente de Yahweh, que Yahweh trouxe. Estão ali igualmente os arameus? Não foi igualmente Yahweh quem os trouxe? Que essa é a natureza do argumento se depreende pela cláusula de abertura do confronto: para Yahweh, os israelitas são como os cushitas. Essa cláusula comparativa – Israel é como Cush – preside a cláusula seguinte: os israelitas são como os filisteus e como os arameus.

No segundo aspecto sobre a tradição do êxodo, no mesmo livro de Amós, a polêmica é ainda maior e o descasamento com a tradição oficial do Êxodo é ainda mais inexorável. Trata-se de Amós 5,25-26:⁶

הַזְבָּחִים וּמִנְחָה הִגַּשְׂתָּם־לִי בַמִּדְבָּר אַרְבָּעִים שָׁנָה בֵּית יִשְׂרָאֵל:
Sacrifícios e oferta me oferecestes no deserto quarenta anos, casa de Israel?
וְנִשְׂאֵתֶם אֶת סִבּוֹת מַלְכֵיכֶם וְאֵת כִּיּוֹן צִלְמֵיכֶם בּוֹכַב אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר עֲשִׂיתֶם לָכֶם:
Antes, carregastes a Sikut, vosso deus, e a Qiyum, vossa imagem, estrela do vosso deus, que fizestes para vós.

⁵ “That the book of Amos is a kind of *Streitschrift* (‘polemical treatise’) and that verses like Amos 9.7 are to be understood in a highly polemical context” (tradução do pesquisador).

⁶ Considerar-se Amós 5,25-26 como posterior ao século VIII, e já de responsabilidade de redatores deuteronomista não prejudica a “tese” – pelo contrário: quanto mais tardia a declaração, mais constrangimentos intransponíveis para a versão “oficial” do Êxodo (cf. MÖLLER, 2003, p. 111-112, nota 37; WOOD, 2002, p. 68).

Bem se vê que se está diante de uma tradição completamente diferente daquela construída no Êxodo: nos seus termos, os fugitivos do Egito eram politeístas e icônicos. O que interessa desse recorte de tradição é a sua desconformidade com o mitoplasma oficial do Êxodo, o que, na forma de indício, deve significar um momento da “memória” daquele evento anterior ainda ao trabalho monolátrico e ortodoxo que a tradição vai sofrer mais tarde.

O recorte de memória é de Israel, do norte, ou, quando menos, aplica-se justamente a ele. Circula nessa forma por volta da metade do século VIII, quando não ainda muito mais tarde (MÖLLER, 2003, p. 111-112, nota 37; WOOD, 2002, p. 68). Não diz respeito a Judá, mas a Israel somente. Israel, contudo, será destruído em 722. Parte de sua população migrará para o sul – para Judá e Jerusalém. No conjunto de tantas outras tradições, a tradição do êxodo migrou para o país vizinho, mas, de imediato não encontrou eco. A “memória”, o tema e as tradições do êxodo somente serão retomados mais tarde, seja, como quer Finkelstein, com Josias (FINDELSTEIN, 2003, p. 97-105), ou, um século depois, após ter sido levada cativa para a Babilônia, a elite judaíta que retorna para Judá instrumentalizará a tradição do êxodo, para com ela ler, agora, seu próprio retorno da Babilônia (cf. Is 40,1-11) – e por isso a tradição sobreviveu, tendo sido, todavia, alterada, transformada, inflacionada, como de igual modo ocorre nas apropriações midráxicas, como, por exemplo, se fez com Gênesis 6,1-4, alterado, transformado e inflacionado midrasicamente na forma das tradições de Enoque.

23

Não é essa inflação midráshica que interessa. Interessa a tradição antiga. Uma vez que Israel já se encontra em Canaã desde pelo menos o século XIV ou XIII, a possibilidade de um êxodo de todo Israel deve ser tratada e “descartada” como mito. Todavia, não está descartada a hipótese de um grupo sensivelmente menor ter experimentado uma “fuga” do Egito, e, nesse caso, essa é a primeira hipótese para a introdução de Yahweh em Israel.

Nos termos dessa hipótese, o grupo social que historicamente foge do Egito nem é israelita e sequer é adorador de Yahweh. Em algum momento necessariamente anterior ao século IX, o grupo foge ou sai do Egito. Em termos religiosos, se trata de um grupo politeísta e icônico. Em sua caminhada, corta os territórios que dizem respeito à Midiã e Edom, no sul do sul da Palestina (DIJKSTRA, 1999, p. 306), onde, como se viu, habita gente que sustenta culto a Yahweh. No transcurso de tempo indeterminado da passagem, o grupo fugitivo adere ao culto do deus edomita/midianita, incorporando-o ao panteão a que já prestava culto. Continuando sua jornada em busca de território, esse grupo ou seus descendentes entram em Israel e, com isso, introduzem o culto javista na capilaridade social do território politeísta israelita (DEVER, 2012, p. 251). Nesse caso, sempre por hipótese, Yahweh ingressa como um deus secundário, mas

já indiretamente ligado à tradição do êxodo, o que explicaria a referência a Yahweh como o deus que teria tirado Israel do Egito. Como se sabe, dessa entrada periférica e marginal, ainda que centralizada na experiência tradicional e na memória teológica de um deus que caminha com os fugitivos, Yahweh terminará incorporado ao panteão nacional israelita, inclusive no culto da monarquia. Essa é a primeira hipótese.

A menção à monarquia, todavia, traz à tona uma segunda hipótese, menos “espetacular” – que, todavia, não descarta necessariamente a anterior, tornando-a, porém, desnecessária para a explicação do ingresso do culto de Yahweh em Israel.

A segunda hipótese explicativa para a presença de um deus estrangeiro em Israel pode ser construída tanto por meio de indícios dispersos na Bíblia Hebraica quanto por evidências arqueológicas. Sendo direto: casamento dinástico (MELVILLE, 2005, p. 219-228) entre a família real de Israel e a família real de Edom.

O indício arqueológico do vínculo de Yahweh com Edom é representado pelo sítio arqueológico já mais de uma vez citado, Kuntillet 'Ajrud (VAN DER TOORN, 1996, p. 282). Nele, o deus de origem sul-palestina é vinculado a Samaria e a Temã: Yahweh de Samaria e Yahweh de Temã. Esse é o dado objetivo. Que interpretação se pode fazer desse fato?⁷

Primeiro, a referência às duas cidades deve ser interpretada como a presença concomitante de culto institucional nessas duas cidades – penso mesmo em altares e templos. Segundo, o culto em Samaria deve ser tomado como secundário, dado que a tradição insiste em estabelecer a região de Edom como a origem do culto de Yahweh, de sorte que Yahweh deve ter estado primeiro vinculado a Temã e, depois, a Samaria. Terceiro, pode-se interpretar a presença de Yahweh em Samaria como derivada da presença de Yahweh em Temã: Yahweh sai *literalmente* de Temã para Israel – o que se insiste poeticamente em Juízes 5 e Habacuque 3,3, que, somados à vinculação de Moisés a Midiã, devem indicar para a presença de “memória” tradicional circulante. Quarto, o mecanismo cultural passível de efetivar a transferência pode ter sido o casamento dinástico, com a família real de Israel vinculando-se à família real de Edom, com a consequente “troca” de cultos de uma cidade para outra – 1 Re 11,8 registra que “as mulheres de Salomão”, isto é, as assim alegadas esposas vinculadas a acordos

⁷ Talvez se possa retrucar que a resposta está dada desde pelo menos as publicações de Tiele e Ghillany, a chamada “hipótese kenita” (cf. nota 3) (VAN DER TOORN, 1996, p. 283-284. De fato, não se deve descartar a explicação kenita. Há todavia uma alteração de cenário na historiografia de Israel – e Judá: no século XIX e durante a maior parte do século XX, Israel e Judá foram tratados como mesmo povo, repetindo-se mais ou menos concordemente a narrativa veterotestamentária. A moderna historiografia de Israel assenta-o como um “povo” distinto de Judá. Israel é uma nação, Judá, outra (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003; LIVERANI, 2008). De sorte que a “hipótese kenita” deve ser mantida e investigada para a explicação do ingresso de Yahweh em Judá, mas não necessariamente em Israel. É nessa lacuna, estabelecida pela transformação da historiografia israelita e judaíta, que o presente artigo pensa poder se instalar.

diplomáticos, instalavam seus respectivos deuses em Jerusalém (KANG, 2003, p. 16). Não importa se a história é ou não verdadeira: importa que o procedimento esteja incluído na rubrica político-cultural, e está (MELVILLE, 2005, p. 219-228).

A hipótese encontra evidências na Bíblia Hebraica. Não é preciso retornar ao que já se disse sobre a insistência da origem edomita/midianita de Yahweh, porque, nesse caso, ela não funciona como argumento de “prova”, mas se põe na entrada da questão, implicando na necessidade de pesquisa quanto à razão da concomitância, então, da presença de Yahweh tanto em Temã quanto em Samaria. De sorte que é preciso se perguntar pela existência de um segundo indício.

Que tal a tradicional-literária relação familiar entre Jacó e Esaú (DIJKSTRA, 1999, p. 306)? Para enfrentar-se a questão e, ao cabo, relacioná-la à transferência do Yahweh de Temã para Samaria, isto é, de Edom para Israel, considere-se a artificialidade histórico-traditiva da relação familiar entre Jacó e Abraão. Originalmente, os ciclos de tradição de Jacó e de Abraão são independentes. Jacó está vinculado ao norte, Israel, e não tem relações tradicionais com Judá. Por sua vez, Abraão está vinculado às tradições do sul, sendo em algum momento vinculado às de Judá. A destruição de Israel e a migração de refugiados israelitas para Jerusalém e outras cidades do sul (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 328) implicaram não apenas na recepção de pessoas, mas, ao mesmo tempo, na adoção das tradições, mitologias, lendas, sagas, histórias, contos, genealogias etc. de Israel pelas tradições etc. de Judá. Nesse processo, Abraão, antepassado tradicional dos camponeses do sul, torna-se “ancestral” do antepassado tradicional dos refugiados do norte. Como é Judá quem recebe as tradições de Israel, e não o contrário, Abraão se torna “pai” de Jacó, e não Jacó se torna pai de Abraão (WYNN-WILLIAMS, 1997, p. 83).

Esse procedimento pode ser usado como “modelo” explicativo/analógico da formação dos ciclos narrativos de Jacó como irmão de Esaú. Não se tratam de histórias factuais, mas de elaborações traditivas, para dar cabo orgânico a arranjos e transformações histórico-sociais profundas (CHILDS, 1993, p. 125-128). No caso de Jacó e Esaú, tratar-se-ia (por hipótese) da assimilação “diplomática” entre Israel e Edom – seja como for, da relação fraternal entre os dois povos, ao menos em termos tradicionais. No nível historiográfico, os dois povos – as duas nações – se tornam irmãos. Tornando-se irmãos, os antepassados tradicionais de cada lado se tornam aquilo que devem representar: a fraternidade dos dois povos. Da mesma forma como Abraão vai se tornar “ancestral” de Jacó e Esaú (deixemos a condição de Isaque de lado), Esaú e Jacó se tornaram “irmãos”. Uma vez que a relação artificial de paternidade entre as personagens já se dá com a fraternidade de Esaú e Jacó em vigor, deve-se considerar que a imbricação programática das tradições de Israel e de Edom se tenha dado antes da imbricação acidental entre as tradições de Israel e Judá – isto é, Jacó se tornou irmão de Esaú antes de Esaú e Jacó se tornarem “filhos” (netos!) de Abraão, ou

seja, a relação diplomática – casamento dinástico? – entre Israel e Edom se dá antes da destruição de Israel e a migração de suas tradições (entre as quais já a dos dois irmãos, Esaú e Jacó) para Judá.

A hipótese que me vêm à mente no momento é o casamento dinástico, porque um procedimento desse calibre teria forças para promover os dois processos histórico-traditivos, bem como explicá-los (MELVILLE, 2005, p. 219-228)! De um lado, a transferência de Yahweh, até então um deus estrangeiro, para Israel, e, de outro, a transformação das tradições locais, de sorte a fazer refletir na dimensão mitológica a realidade político-religiosa da cultura: se as duas nações são – agora! – irmãs, nada mais natural que prestarem culto aos mesmos deuses (Yahweh), e nada mais compreensível que os seus dois principais antepassados, obviamente sem nenhuma relação traditiva até esse momento, se tornem, desde agora, “irmãos”.

Considerações finais

Yahweh, que a história da recepção da mitologia transformará no “único deus” da fé cristã ocidental, era, ironia, um deus estrangeiro, um dentre vários deuses. O livro que guarda as “memórias” dos portadores do culto de Yahweh, todavia, não disfarça essa tradição fundante: na terra de Yahweh, isto é, em Israel, Yahweh é *outsider*.

26

A tradição de que Yahweh é um deus estrangeiro é comum a Juízes 5, Habacuque 3,3 e Êxodo 2,1-22 e 3,1-6. Ela não é unânime, todavia, nos detalhes. Ora fala-se de Temã, isto é, de Edom, mas ora se fala em Midiã. Ora se fala em Seir, monte de Edom, mas ora se fala de Parã, ainda que, segundo a tradição, monte do mesmo território. Se a discrepância de detalhes significar apenas a larga difusão de tradições muito antigas e seu esgarçamento por força da tradição oral (DETIENNE, 2008, p. 48-84), nesse caso pode-se considerar que Yahweh era um deus originalmente cultuado por gente do sul da Palestina.

Até aí, a “informação” disponível na Bíblia Hebraica. A arqueologia confirma os indícios “bíblicos”. No sítio arqueológico de Kuntillet 'Ajrud, Yahweh é expressamente citado, sendo vinculado tanto a Samaria quanto a Temã, sim, a mesma Temã de Habacuque 3,3. Isso significa que os indícios bíblicos constroem-se sobre fatos potencialmente históricos: Yahweh parece ser originariamente do sul da Palestina, e certamente esteve vinculado, em época mais avançada, concomitantemente a Samaria e a Temã, ou seja, a Israel e a Edom.

Os dados precisam ser interpretados então no sentido da migração de Yahweh de Temã para Samaria. Duas hipóteses se apresentam: por meio de Amós,

considerando-se que um grupo politeísta icônico de fugitivos do Egito cruza o território edomita-midianita, adota o culto local de Yahweh e o introduz em Israel. Segunda hipótese: do que seria confirmação traditiva a formulação mitológica da fraternidade de Jacó e Esaú, de alguma forma – casamento das famílias reais? –, as duas nações, Israel e Edom, aproximam-se e formalmente celebram relações diplomáticas estreitas, de sorte que, de um lado, as tradições de ambos os povos se imbricam – Jacó se torna irmão de Esaú –, e, de outro, os deuses das duas nações são transferidos de um lado a outro. Um dia, Yahweh foi outsider. Mas – o tempo passa tão rápido! – num piscar de olhos, estabeleceu-se.

Referências

- ANDERSON, J. S. **Monotheism and Yahweh's Appropriation of Baal**. London: T&T Clark, 2015.
- APEL, K. **Transformação da Filosofia**. São Paulo: Loyola, 2000. v. 2.
- BLOCH, M. **Apologia da História**. Ou o ofício de historiador. Rio de Janeiro: Zahar, 2001p.
- CHILDS, B. S. **Biblical Theology of the Old and New Testaments**. Theological Reflection on the Christian Bible. Minneapolis: Fortress, 1993.
- COGGINS, R. e HAN, J. H. **Six minor prophets through the centuries**: Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah and Malachi. London: Wiley-Blackwell, 2011.
- DEVER, W. G. **The Lives of Ordinary People in Ancient Israel**: When Archaeology and the Bible intersect. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2012.
- DIJKSTRA, M. "El, the God of Israel" – Israel, the people of YHWH: on the origins of ancient Israelite javism. In: BECKING, B.; DIJKSTRA; KORPEL, M.; VRIEZEN (Ed.). **Only one god?** Monotheism in ancient Israel and the veneration of the goddess Asherah. Sheffield: Sheffield Academic, 2001, p. 81-126.
- _____. Esau. In: VAN DER TOORN, K.; BECKING, B.; VAN DER HORST, P. W. **Dictionary of deities and demons in the Bible**. 2. ed. Leiden: Brill, 1999, p. 306.
- FINKELSTEIN, I. e SILBERMAN, N. A. **A Bíblia não tinha razão**. São Paulo: Girafa, 2003.
- HAYMAN, H. Param. Em: SMITH, W. **A Dictionary of the Bible**. Kabzeel-Red-heifer. Boston: Litle, Brown and Company, 1863.
- HERMANN, W. El. In: VAN DER TOORN, K.; BECKING, B.; VAN DER HORST, P. W. **Dictionary of deities and demons in the Bible**. 2. ed. Leiden: Brill, 1999, p. 274-280.
- HIEBERT, T. **The Yahwist's landscape**. Nature and religion in early Israel. Oxford: Oxford University Press, 1996.

- JENSON, P. P. **Obadiah, Jonah, Micah**. A theological commentary. London: T&T Clark, 2008.
- KANG, J. J. **The Persuasive Portrayal of Solomon in 1 Kings 1-11**. Bern: Peter Lang, 2003.
- KELL, O. "Do meio das nações". A Bíblia como porta de entrada de culturas antigas do Oriente Próximo. **Concilium**, v. 257, 1995, p. 10-21.
- KELL, O.; UEHLINGER, C. **Gods, Goddesses and images of God in Ancient Israel**. Minneapolis: Fortress, 1992.
- KLEIN, L. R. **The Triumph of Irony in the Book of Judges**. Sheffield: Sheffield Academic, 1988.
- LEMICHE, N. P. **The Old Testament between Theology and History**. A critical survey. Louisville: Westminster John Knox Press, 2008.
- L'HEUREUX, C. E. **Searching of the origins of God**. Em HALPERN, B.; LEVENSON, J. D. Traditions in transformation. Turning points in biblical faith (Ed.). Winona Lake: Eisenbrauns, 1981.
- LIVERANI, M. **Myth and politics in Ancient Near Eastern Historiography**. New York: Cornell University, 2004.
- _____. **Para além da Bíblia**. História antiga de Israel. São Paulo: Paulus e Loyola, 2008.
- MacDONALD, B. Early Edom. The relation between the literary and archaeological evidence. Em: COOGAN, M. D.; EXUM, J. C.; STAGER, L. E. (Ed.). **Scripture and Other Artifacts**. Essays on the Bible and Archaeology in Honor of Phillip J. King. Louisville: Westminster John Knox, 1994, p. 230-244.
- MELVILLE, S. C. Royal Women and the exercise of power in the Ancient Near East. Em: SNELL, D. C. **A Companion to the Ancient Near East**. Malden: Blackwell, 2005, p. 219-228.
- MÖLLER, K. **The Rhetoric of Persuasion in the Book of Amos**. Sheffield: Sheffield Academic, 2003.
- RIBEIRO, O. L. "E o levaram para Jerusalém e o mataram lá". Juízes 1,4b-7 como documento jebuseu dos arquivos de Jerusalém. **Perspectiva Teológica**, v. 44. N. 124, 2012, p. 451-466.
- ROBERTSON, O. P. **The Books of Nahum, Habakkuk, and Zephaniah**. Grand Raids: W. B. Eerdmans, 1990.
- SANDERS, Paul. **The Provenance of Deuteronomy 32**. Leiden: Brill, 1996.
- SMITH, M. S. **The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts**. Oxford: Oxford University, 2001.
- THOMPSON, T. L. **Early history of the Israelite people from the written e archaeological sources**. Leiden: Brill, 1992.

- _____. How Yahweh became God: Exodus 3 and 6 and the Heart of the Pentateuch. **Journal for the Study of the Old Testament**, v. 65, 1995, p. 57-74.
- VAN DER TOORN, K. **Family Religion in Babylonia, Ugarit and Israel**. Continuity and Changes in the forms of religious life. Leiden: Brill, 1996.
- WEBB, B. G. **The Book of Judges**. An Integrated Reading. Sheffield: Sheffield Academic, 1987.
- WONG, G. T. K. **Compositional Strategy of the Book of Judges**. Leiden: Brill, 2006.
- WOOD, J. L. R. **Amos in Song and Book Culture**. Sheffield: Sheffield Academic, 2002.
- WYNN-WILLIAMS, D. J. **The State of the Pentateuch**. A Comparison of the Approaches of M. Noth and E. Blum. Berlim: Walter de Gruyter, 1997.